

İlahiyat Alanında Araştırma ve Değerlendirmeler

Editör
AHMET TEKİN

BİDGE Yayınları

İlahiyat Alanında Araştırma ve Değerlendirmeler

Editör: Doç. Dr. Ahmet TEKİN

ISBN: 978-625-6707-44-3

1. Baskı

Sayfa Düzeni: Gözde YÜCEL

Yayınlama Tarihi: 25.12.2023

BİDGE Yayınları

Bu eserin bütün hakları saklıdır. Kaynak gösterilerek tanıtım için yapılacak kısa alıntılar dışında yayıncının ve editörün yazılı izni olmaksızın hiçbir yolla çoğaltılamaz.

Sertifika No: 71374

Yayın hakları © BİDGE Yayınları

www.bidgeyayinlari.com.tr - bidgeyayinlari@gmail.com

Krc Bilişim Ticaret ve Organizasyon Ltd. Şti.

Güzeltepe Mahallesi Abidin Daver Sokak Sefer Apartmanı No: 7/9 Çankaya /
Ankara



ÖNSÖZ

İlahiyat alanının alt disiplinlerinde bu güne kadar bir çok araştırma yapılmıştır. Bu araştırmaların bir kısmı bir tek konuya özgü iken bazıları ilahiyat alanının alt disiplinlerinin hepsinde veya bir kaçında kaleme alınmıştır. Elinizdeki kitap da bu tarz çalışmalar gibi ilahiyat alanının birkaç disiplininde yapılmış araştırmalarından ibarettir. Nitekim bu kitap Arap dili, Kur’ân ve kırâat, tefsir ve fıkıh alanlarında kaleme alınmış bölümlerden ibarettir. Kitabımız beş bölümden müteşekkil olacak bir biçimde tasarlanmıştır. Birinci bölüm Gülsena ACAR AKÇİL tarafından kaleme alınmıştır. Bu bölümde İbrahim Nasrallah’ın el-Emvacu’l-Berriyye adlı romanında Filistin teması çalışılmıştır. Yazar, burada Filistin halkının çektiği acıları, orada yaşanan trajedileri ve kayıpları irdelemekte ve Filistin halkının bu acılar ve kayıplar karşısındaki dayanıklılığını ve kararlılığını ortaya koymaya çalışmaktadır. “Tâhâ Sûresi Örneğinde Kur’ân’ı Kerîm’de Haberin Amaçları” başlıklı ikinci bölüm Halil İbrahim KOCABIYIK ve Muhammed LATA tarafından kaleme alınmıştır. Bu bölümde Tâhâ Sûresi örnek alınarak Kur’ân’daki haberlerin belağî amaçlarına değinilmiştir. Üçüncü bölüm Celil KİRAZ tarafından kaleme alınmıştır. “Kur’ân Vahyinde Lafız-Mana Bütünlüğü” isimli bu bölümde Kur’ân-ı Kerîm’in hem lafız, hem de mana olarak Yüce Allah’a ait olduğu, mucizevî bir kitap olduğu, aynı zamanda kesinlikle taklit edilemeyeceği ve Peygamberimize sadece mana olarak verilen bilgilerin ise, sünnet vahyini oluşturduğu ifade edilmeye çalışılmıştır. “İslam Ahlak Hukuku Açısından Kefâet” isimli dördüncü bölüm ise Mehmet ONUR tarafından kaleme alınmıştır. Yazar, bu çalışmasında evlilik akdinde eş adayları arasında denkliğin aranmasının, kurulacak yuvanın sağlam temeller üzerine bina edilmesi yönünden ailenin devamlılığını sağlayan ve huzurlu bir birliktelik gerçekleştiren bir etken olduğunu

söylemektedir. Yazar, ahlaki açıdan kefaetin sağlanmasının zorunlu ve asla taviz verilmemesi gereken bir husus olduğu bildirmektedir. “İslam Hukukuna Göre Cuma Namazının Birden Fazla Yerde Kılınması ve Zuhr-İ Âhir” isimli beşinci bölümü ise Muhammed Latif ALTUN tarafından kaleme alınmıştır. ALTUN, bu çalışmasında fıkıh alimleri arasında Zuhr-i âhirin kılınıp kılınmaması hakkında birçok görüş olduğunu ancak bunun bidat olmadığını kati olarak belirtmektedir.

Editör

Doç. Dr. Ahmet TEKİN

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	2
İÇİNDEKİLER	4
İbrahim Nasrallah'ın el-Emvacu'l-Berriyye Romanı'nda Filistin Teması.....	6
Gülsena ACAR AKÇİL.....	6
Kur'ân'ı Kerîm'de Haberin Amaçları -Tâhâ Sûresi Örneğinde- ...	26
Halil İbrahim KOCABİYİK.....	26
Muhammed LATA.....	26

Kur'ân Vahyinde Lafız-Mana Bütünlüğü.....	45
Celil KİRAZ.....	45
İslam Hukuku Açısından Ahlaki Kefaet	66
Mehmet ONUR	66
İslam Hukukuna Göre Cuma Namazının Birden Fazla Yerde Kılınması ve Zuhr-İ Âhir	79
Muhammed Latif ALTUN	79

BÖLÜM I

İbrahim Nasrallah'ın el-Emvacu'l-Berriyye Romanı'nda Filistin Teması

Gülsena ACAR AKÇİL¹

GİRİŞ

Filistin edebiyatı, 1948 yılına kadar, diğer edebiyatlar gibi kendi halkının ortaya koymuş olduğu yapıtları kapsayan bir edebiyat olmuş ancak 1948'den itibaren bu tanım yeni ve farklı anlamlar kazandı. Filistin edebiyatı, diğer ülkelerde yaşayan Filistinliler ve İsrail Devleti sınırları içinde yaşayan Filistinlilerin oluşturmuş oldukları eserler olarak ikiye bölünmüştü. Vatanlarını terk etmek zorunda kalan bu yazarlara örnek olarak Lübnan'da Samira 'Azzam ve Ghassan Kanafani, Irak'ta Jabra İbrahim Jabra, Ürdün'de ise Fadwa Tuqan ve İbrahim Nasrallah gibi isimler verilebilir. Bu bölünme, Filistin bölgesinde devam eden devrimler, Siyonizm ve Siyonizm'e karşı yapılan direnişlerle tetiklendi. Yeni kurulan İsrail tarafında kalan ve bu dönemde öne çıkan Filistinli yazarlar arasında

¹ Kırıkkale Üniversitesi, gulsenaacar53@gmail.com

Emile Habibi, Samih al-Qasim, Michel Haddad gibi isimler yer almaktadır (Bouskila , 2013).

İsrail topraklarında çoğunlukla kırsal kesimde yaşayan insanlar kalmıştı. Dolayısıyla oradaki edebiyat büyük bir kesintiye uğradı. Bu topraklarda kalan edebiyatçıların da diğer ülkeler ile bir ilişkileri kalamadığından güncel edebiyattan uzak kalmışlardı. Topraklarını terk etmek zorunda kalan edebiyatçılar ise kütüphanelerini ve genel anlamda edebiyata ait her şeylerini kaybetti (Gökkaya, 2020).

Filistin edebiyatı, 1960'ların ilerleyen dönemlerinde Süveyş Kanalı'nın açılması, Arap ülkelerinin Avrupa ile ilişkilerini arttırması gibi nedenlerle büyük ilerlemeler kaydetti. Bu edebiyatta diğer modern Arap edebiyatlarıyla aynı aşamalardan geçti. Bu dönemde Filistin edebiyatı, Arap edebiyatları ve Avrupa ile Amerika edebiyatları gibi çeşitli kaynaklardan etkilendi (Bouskila , 2013).

Filistin tarihinde 1967 yılının Haziran ayında “Altı Gün Savaşı” adı verilen ve İsrail'in birleşik Arap ordularını yenmesiyle sonuçlanan savaşın ardından İsrail, Batı Şeria ve Gazze Şeridi'ni işgal etti. Bu savaş neticesinde birçok Filistinli, mülteci kamplarından ve köylerden sürülmüş ve kaçtı. (Wallace, 2010).

1967 yılında İsrail ve Arap devletleri arasındaki bu savaş edebi anlamda da önemli bir dönüm noktası olmuştu. Arap dünyası, ordularının yenilgisinin nedenlerini analiz etmek için tonlarca kâğıt harcadı. Bu yenilgi Filistin halkını büyük oranda etkilemiş ve bu etki edebi faaliyetlere yansdı (Bouskila , 2013).

İBRAHİM NASRALLAH'IN HAYATI ve ESERLERİ

1.1.Hayati

Modern Filistin Edebiyatının en önemli yazarlarından biri olarak sayılan İbrahim Nasrallah, 2 Aralık 1954 yılında Ürdün'de bulunan el-Vahdât Filistin Mülteci Kampında dünyaya geldi (Nasrallah, 2012). Nasrallah'ın anne ve babası, Kudüs'teki el-Beric

köyündendir. Aile, İsrail'in Filistin'i işgal etmesi sebebiyle 1948 yılında Nekbe olaylarının ardından Filistin'den Ürdün'e göç etmek zorunda kaldı (Süleyman, 2019).

Nasrallah'ın çocukluğu ve gençliği kampta geçti. Eğitim hayatına ilk olarak mülteci kampında bulunan UNRWA'ya bağlı okullarda başladı. İçinde bulunduğu şartların oldukça zor olması sebebiyle istediği gibi bir eğitim alamadı ve gereken desteği göremedi. Kendisi, Filistin halkının eğitimsiz, vatansız, geçmişe ve geleceğe sahip olmayan bir halka dönüştürülmeye çalışıldığını ifade etmektedir (Şahrur, 2016).

Daha ortaokul yıllarında Arapça öğretmenini eleştirmek amacıyla ilk şiirini yazan Nasrallah daha sonra öğretmenin evine düşen bir füze sonucu şehit olması üzerine büyük bir üzüntü yaşar ve onun için bir mersiye yazarak anısını onurlandırır. Yaşadığı bu elim olay edebiyat dünyasına giriş yapan Nasrallah için bir dönüm noktası olur. Okul arkadaşları, onun ileride önemli bir yazar olacağına inanarak ilk koleksiyonu olan "*el-Huyûl alâ Meşârifî'l-Medîne*"yi kendi paralarıyla bastırır (Nasrallah, 2012).

Üniversite eğitimini tamamladıktan hemen sonra 1976 yılında öğretmenlik yapmak Suudi Arabistan'a gitti (Şahrur, 2016). Suudi Arabistan'da yaptığı öğretmenlik, romana başlamasını ve edebi kimliğinin oluşumunu etkiledi.

Ülkesine geri döndüğünde Filistin'deki köyünün İsrail tarafından silah fabrikasına çevrildiğini görünce yaşamış olduğu bu durum, yazılarının, siyasî eğilimli oluşunda etkili olmuştur (Bostancı, 2012).

1978 yılından 2006 yılına kadar Ürdün'de gazetecilik, Muessesetu Abdulhamîd gûmân'da kültür müdürlüğü ve ardından Muessesetu Hâlid gûmân'da müdür vekilliği yaptı. Uzun yıllarını alan bu deneyimler yazarlık döneminin de altyapısını oluşturdu (Uçar, 2019).

2006'dan itibaren tam zamanlı bir yazar olarak çalışmakta olup şuana kadar 18 şiir kitabı ve 15 roman yayınladı. Romanlarından bazıları çeşitli dillere çevrildi;

1. Berârî'l-Hummâ: İngilizce, İtalyanca, Danca, İbranice
2. Mücerrad 2 Fakat: İngilizce, İtalyanca, Türkçe
3. Tuyûru'l-Hazer: İngilizce
4. Zemenu'l-Huyûli'l-Beyda: İngilizce
5. Kanâdîlu Meliki'l-Celîl: İngilizce, Danca
6. Ervâhu Kilîmanjaro: İngilizce
7. Şurfetu'l-Hezeyân: İngilizce
8. Harbu'l-Kelb es-Sâniye: Farsça

Şuanda yetmiş yaşında olan İbrahim Nasrallah, Ürdün'de yaşamına devam etmektedir.

1.2.Eserleri

Şiir kitapları

1. El-Huyûl Ala Meşârifî'l-Medîne (1980)
2. El-Matâr Fi'd-Dâhil (1982)
3. El-Hıvâru'l-Ahîr Kable Makteli'l-Ufûr Bi Dakâik (1984)
4. Nu'mân Yesteriddu Levnehu (1984)
5. Enâşîdu's-Sabâh (1984)
6. El-Fetâu'n-Nehr Ve'l-Cenerâl (1987)
7. Avâsifu'l-Kalb (1989)
8. Hutab Ahdar (1991)
9. Fadîhatu's-Se'leb (1993)
10. El-A'mâluş-Şi'riyye (1994)

11. Şurufâtü'l-Harîf (1996)
12. Kitâbu'l-Mevt Ve'l-Mevtâ (1997)
13. Besemu'l-Umm Ve'l-İbn (1999)
14. Merâya'l-Melâike (2001)
15. Hucretu'n-Nây (2007)
16. Lev Enneni Kuntu Maystrû (2009)
17. Ahvâlu'l-Cenerâl (2011)24
18. Avdetu'l-Yâsemîn İlâ Ehlihi Sâlimen (2011)

Romanları

1. Berâri'l-Hummâ (1985)
2. El-Emvâcu'l-Berriyye (1988)
3. 'Âv (1990)
4. Mucerrred İsneyn Fakat (1992)
5. Tuyûru'l-Hazer (1996)
6. Hârisu'l-Medîne Ed-Dâia (1998)
7. Tıflu'l-Mimhât (2000)
8. Zeytûnu'ş-Şevâri' (2002)
9. A'râs Âmine (2004)
10. Tahte Şemsi'd-Duhâ (2004)
11. Şurfetu'l-Hezeyân (2005)
12. Zemenu'l-Huyûl El-Beydâ (2007)
13. Şurfetu Raculi's-Selc (2009)
14. Şurfetu'l-'Âr (2010)
15. Kanâdîlu Meliki'l-Celîl (2012)

Diğer Kitapları

1. Sabâhu'l-Hayr Yâ Evlâd
2. Eşyâ Tayyibe Nusemmiyhâ El-Vatan
3. Es-Siyratu't-Tâira: Ekal Min Aduv Ekser Min Sadîk (2006)
4. Hezâimu'L-Muntasırîn ...Es-Sînema Beyne Hurriyeti'l-İbda' Ve Mantıkı's-Sûk (2000)
5. Suvaru'l-Vucûdi's-Sînemâ Teteemmel (2008)

el-EMVACU'İ-BERRİYYE ROMANI

Roman Özeti

el-Emvacu'l-Berriyye romanı, Filistin sorununu iki ana karakter aracılığıyla okuyucuya sunulmaktadır. el-Bahrî isimli karakter çeşitli şekillerde Filistin direnişini, Shlomo adlı karakter ise Siyonist güçleri sembolize etmektedir. Bu iki karakter, farklı yaşam deneyimlerini ve çatışmanın farklı yönlerini yansıtarak okuyucuya derinlemesine bir anlayış sunmaktadır.

el-Bahri, Filistin halkının çocuklarına, gençlerine ve masum insanlarına yapılan zulmü, Filistinlilerin maruz kaldığı insan hakları ihlallerini gözler önüne sermektedir. Yazar direnişi bu halkın günlük yaşantısındaki ayrıntılara saklamaktadır.

Shlomo ise, acımasız İsrail askerlerini Nasrallah'ın gözünden temsil etmektedir. Bu karakter İsrail'in askeri gücünün Filistinlilere karşı kullanılmasını ve İsrail askerlerinin kişisel içsel çatışmalarını yansıtır.

Filistin halkının çektiği acıları ve kayıpları dile getirmekte ve Filistin halkının bu acılar ve kayıplar karşısındaki dayanıklılığını ve kararlılığını yansıtmaktadır.

Olaylar, işgal altındaki tüm Filistin topraklarında geçmektedir. Şehirler, köyler, kamplar ve bir çok yer çatışmanın merkezini

oluşturmaktadır. Filistin topraklarının farklı bölgelerinde yaşanan trajedileri yansıtılmaktadır. Bu özgün roman, çatışmanın tüm yönlerini, insani boyutunu ve travmatik etkilerini vurgulayarak okuyucuya derin bir içgörü sunmaktadır.

el-Emvâcu'l-Berriyye Romanı Üzerinden Filistin Sorunu

İbrahim Nasrallah, yaşamının büyük bir kısmını ülkesi Filistin'den uzakta geçirmiş bir yazar olarak, eserlerinde Filistin'e olan derin bağlılığını ve özlemini dile getirmiştir. Bu özlem ve bağlılık, onun eserlerine duygusal bir zenginlik ve anlam katmaktadır. Filistin'in tarihi, kültürel zenginlikleri ve yaşanmış zor deneyimleri, Nasrallah'ın yazılarının temel bir teması haline gelmiştir.

Nasrallah'ın eserlerinde Filistin'e dair özgün bir bakış açısı sunması, onun deneyimlerini ve yaşadığı ayrılığı özel bir şekilde ifade etmesini sağlar. Bu, okuyuculara Filistin'in tarihi, toplumsal dokusu ve insanların yaşadığı zorluklar hakkında daha derin bir anlayış sunar.

Nasrallah sanata ve kültüre duyduğu büyük ilgiyi, *el-Emvacu'l-Berriyye* romanında şiir ve şarkıları sıkça kullanarak göstermektedir. Kullanmış olduğu bu edebi eserlerle, romana benzersiz bir boyut katmakla kalmayıp okuyucunun romanı daha derinden anlamasına olanak sağlamıştır. Öte yandan bu şiirler ve şarkılar romanın ana temasını, karakterlerin duygusal durumunu ve iç dünyasını yansıtmada etkili bir yöntem olmuştur. Ayrıca sembolizm ve metaforlar sayesinde romana daha geniş anlamlar katılmış ve yazarın kullanmış olduğu sanatsal öğeler, okuyuculara güçlü ve duygusal deneyimler sunmuştur ;

امتداد الشوارع لي

الحكايات هذا الهديل السطوح

الغناء... الصدى والمدى : منزلي

رايتي : جبھتي

وانا : جبلي

والعصافير ... زيتون هذي التلال

المصاييح والميجنا : رُسلي

خطوتي : الأرض

والشهدا : معقلي

“Sokakların uzanışı benim

Bu çatılardan gelen hikayeler

Şarkı... Yankı ve menzil: Benim evimdir,

Görüşüm: Cephemdir,

Ve ben: Dağım,

Kuşlar... Bu dallardaki zeytinlerdir,

Lambalar ve meğnalar: Elçilerimdir,

Adımım : Toprak,

Ve şehitler: sığınağımdır.” (Nasrallah, 1999)

Romanda askerlerin ve silahların yoğun bir şekilde anlatılması, Nasrallah'ın Filistin'deki savaş ve İsrail işgalinin etkilerine dikkat çektiğini göstermektedir. Böylece yazar savaş, çatışma ve mücadele temalarını vurgulamaktadır. Ayrıca savaşın yıkıcı etkilerine eleştirel bir bakış açısıyla yaklaşmaktadır. Askerlerin silahlarının her an herşeye hazırlıklı olduğunu vurgulaması sivil yaşamın sürekli tehdit altında olabileceğini göstermektedir;

الجنود يعبرون الطرقات .. وكل السلاح مسدد للحظة التالية .. حيث ترتفع الشمس وتخبط في (المنارة). كل هذا السلاح مسدد للماضي .. للحاضر لرام الله والمستقبل..

“ *Askerler yolları geçiyorlar... Ve tüm silahlar bir sonraki an için hazır bekliyor... Güneş yükselip el-Menâra'da batarken... Tüm bu silahlar geçmişe, şu an Ramallah'a ve geleceğe yönlendirilmiş.*” (Nasrallah, 1999)

Zamanın ve mekanın sembolik bir anlam taşıdığı görülmektedir. Askerin "zamanın ve mekanın dışında" olduğu ifadeleri, savaşın ve işgalin insanları mekan ve zamandan koparıp farklı bir gerçeklik içine soktuğunu anlatmaktadır;

ولذا فان الجندي خارج الزمن... خارج المكان.. وهو يدرك الان انه خارج كل شيء..

“*Bu nedenle asker zamanın dışında, mekanın dışında ve şimdi her şeyin dışında olduğunu fark ediyor.*” (Nasrallah, 1999)

Yazar İsrail'in Filistin'i işgal etmesinin yarattığı gerilim ve çatışmayı defaatle vurgulamaktadır. Hapishane, gözetleme kuleleri ve askeri araçlar gibi unsurlar, işgal altındaki Filistin topraklarının zorlu koşullarını okuyucuya göstermeyi amaçlamıştır;

سجن .. ابراج مراقبة ... عيون بنادق تمسح الساحات بشكل دائري..
عربات جنود خلف اسلاك شائكة ... اعشاب جافة ... هوائيات لاجهزة
اللاسلكي .. غروب ... رام الله

“*Hapishane... Gözetleme kuleleri... Keskin nişancı tüfekleri ile meydanları taramak... Dikenli tellerin arkasındaki askeri araçlar... Kurumuş otlar... Kablosuz iletişim cihazları için antenler... Güneşin batışı... Ramallah.*” (Nasrallah, 1999)

Romandaki bazı diyaloglar, karakterlerin ayrılık ve umutsuzlukla nasıl başa çıktığını gösteriyor. Örneğin, el-Bahri'nin hapisten çıktıktan sonra evlenmeyi planlaması, Filistin halkının umut ve direnişinin bir göstergesi olmaktadır;

البحري ينادي : يا خالتي

امراة بقرب البيت ترد : نعم يا ابني

البحري : اريد ان استأجر تلك الشقة التي تطل شرفتها علينا هنا

المرأة : هي لك يا ابني .. هل انت متزوج ؟؟

البحري : سأخرج واتزوج

المرأة : متى يكون ذلك ؟

البحري : بعد ثلاثة اشهر

المرأة : مبروك سلفا

يتدخل الجندي لقطع الحوار

el-Bahri seslenir: "Teyzeciğim!"

Evin yakındaki kadın cevap verir: "Evet, oğlum."

el-Bahri: "O balkonun baktığı daireyi kiralamak istiyorum."

Kadın: "Daire senindir oğlum. Evli misin?"

el-Bahri: "Çıkacağım ve evleneceğim."

Kadın: "Ne zaman olacak?"

el-Bahri: "Üç ay sonra." (Nasrallah, 1999)

Yazar, Sholomo karakteri üzerinden aslında İsrail askerinin geceleri savaşmaktan korktuklarını çünkü her an onlar için tehlikeli bir durum gerçekleşebileceğini ifade etmektedir. Geceleri

savaşmaktan korktukları için çocuklar yalnızca bu saatlerde kampta oyun oynayabilmektedir.;

في الليل يستطيع اطفال مخيم الجلوزون ان يلعبوا لان المخيم يكون لهم في هذه الساعات الجنود لا يجرؤون على اجتياز عتبه براءته الشرسة.

شلومو: لا احب الليل هنا.. ان السكين تتربص.. ولا تستطيع ان تعرف من اين ستخرج عليك.

Geceleri Jalazone Kampı çocukları oynamaya devam edebilirler... Çünkü bu saatlerde kamp onların olabilir. Askerler onun şiddetli masumiyetinin eşliğini geçmeye cesaret edemezler.

Shlomo: Burada geceleri sevmem... Bıçak pusuda bekler... Nereden sana çıkaracaklarını bilemezsiniz. (Nasrallah, 1999)

Ayrıca yazar İsrail askerinin çocukları bile öldürmekten geri durmadıklarını çünkü onlar için çocukların bile büyük bir tehlike teşkil ettiğini gözler önüne sermektedir. Buna ek olarak askerlerin, insanların hayatta kalmayacaklarına emin olmak adına tek bir kurşun yerine onlarca kurşunla onların hayatlarına son verdiklerini göstermektedir. Çünkü İsrail askerleri son nefeslerinde bile onlara zarar verecek herhangi bir durumdan kendilerini korumak isterler;

فالجندي الاسرائيلي حين يوجه مدفعه الى صدر طفل لا يطلق رصاصة واحدة ابدأ دائماً يطلق صلية كاملة. كأنه يخشى أن يترك للصغير قبضة هواء أو حياة يستطيع من خلالها قبل استشهاد ان يمطر الجندي بوابل من القذائف او الحجارة او نظرات التحدي ... لا فرق

لا احد يموت هنا برصاصة واحدة

“Bir İsrail askeri bir çocuğun göğsüne nişan aldığı anda, asla tek bir kurşun atmaz... Her zaman bir kurşun seli açar... Sanki çocuklara bir avuç nefes ya da şehit olmadan önce askerlerin üzerine mermi veya taş yağdırabilecekleri bir can bırakmaktan veya tehdit eden bakışlardan korkar gibi. Fark yok.

Burada kimse tek bir kurşunla ölmez... (Nasrallah, 1999)

Romanda aynı zamanda Filistin'in Nablus şehrinde yaşayan insanların, Filistin-İsrail çatışmasının etkilerini günlük yaşamlarında nasıl deneyimledikleri anlatılmaktadır. Kapalı çarşı kapıları, askerlerin devriye gezmesi ve direniş yapmak amacıyla grev yaparak dükkanlarını kapatan halkın dükkanlarının işaretlenmesi gibi detaylar, savaşın şehir sakinleri üzerindeki etkilerini ve İsrail güvenlik güçlerinin Filistin bölgelerinde sıkı denetim ve baskı uyguladığını göstermektedir;

الابلاغ عن الاضراب لم يكن يسيراً هذه المرة .. المحلات التي استجابت ليست كثيرة.. والجنود يضعون علامة » (اكس) على كل محل تجاري مغلق بانتظار ما يتمخض عن الحاكم العسكري من عقوبات الذين فتحوا أبوابهم لم يستطيعوا اغلاقها ، فالاغلاق في هذه اللحظات تحد مباشر.

“ Bu sefer grevi bildirmek kolay değildi. İstekleri yerine getiren dükkanların sayısı azdı. Askerler, askeri yöneticinin cezalarını bekleyerek kapalı olan her ticaret dükkanına "X" işareti koyuyordu.

Kapılarını açanlar kapatamıyordu, çünkü şu anki kapama doğrudan bir meydan okumadır.” (Nasrallah, 1999)

Yazar roman içerisinde toplum içi görüş ayrılıklarını da gösterdi. İki tüccar arasında geçen konuşma, toplum içinde farklı görüşlere sahip insanların bulunduğunu ve var olan çatışma karşısında ne yapacakları konusunda kararsız olduklarını

yansıtmaktadır. Kimi insanlar grevi desteklerken, diğerkleri daha temkinli bir yaklaşım benimsemektedir. İsrail askeri tarafından uygulanan baskı sebebiyle halkın buna mecbur bırakıldığını anlaşılmaktadır;

الاول : ما الذي نفعله الان .. والوضع لا يسمح بشيء؟

الثاني : هم الآن ، وأشار الى الجنود، مستعدون لنسف اي محل يغلق
امام اعينهم .. لا تملك الا ان تنتظر.

الأول : ولكن .. هناك خطوة واحدة يمكن أن نقوم بها

: الثاني : ما هي ؟

في هذه اللحظة يتقدم رجل منهما

الرجل : اريد سكرًا

الاول : ولكننا مضربون

الرجل : مضربون !

الثاني : وقد فهمها» : نعم مضربون الرجل ينسحب بعيداً

الاول : اترى .. ان الحل في الا نبيع شيئاً .. وبهذا نكون قمنا باضعف

الايمان

“İlk tüccar: Şimdi ne yapmalıyız... Durum hiçbir şey yapmamıza izin vermiyor gibi görünüyor.

İkinci tüccar: Onlar burada (askerlere işaret eder) gözlerinin önündeki kapalı olan her dükkânı yok etmeye hazır... Sadece beklemekten başka çaremiz yok.

İlk tüccar: Ama... Bir şey yapabileceğimiz bir adım var.

İkinci tüccar: Ne?

Bu sırada bir adam onlara yaklaşıır.

Adam: şeker istiyorum.

İlk tüccar: Ama biz grevdeyiz.

Adam: grevdesiniz!

İkinci: (bunu anladı) evet grevdeyiz.

Adam uzaklaşıır.

İlk tüccar: çözümün bir şey satmak olduğunu mu düşünüyorsun? Bu şekilde imanımızı zayıflattık.”
(Nasrallah, 1999)

Romanda Filistin halkının günlük hayatındaki zorlukları, yolda yürürken bile maruz kaldıkları askeri baskıyı, askerlerin günlük hayatta bile üzerlerinde olan bakışları gibi ayrıntılar açıkça gösterildi;

الحاكم العسكري في الشوارع يسير .. ويحرق في الوجوه .. يتوقف عند
بعضها مسمرًا عينيه في ملامحها .. يتلفت خلفه متابعًا وجه شاب اختفى ..
يعطيه ظهره الآن

“Askeri yönetici caddelerde yürür... Yüzleri inceler... Bazılarında durur, gözlerini yüz hatlarına diker... Ortadan kaybolan genç adamın yüzünü takip ederek arkasından bakar ve şimdi ona sırtını döner.”
(Nasrallah, 1999)

Romanda grev yapan Filistin halkına ceza vermek amaçlı işaret koyulan dükkanları gizlemek amacıyla halkın kendi içinde yaptığı bir dayanışma gösteriliyor. Şartlar ve sonuçlar ne olursa olsun halk kendi içindeki bu dayanışmayı devam ettiriyor. Hatta yazar bu dayanışmanın sürekliliğini açıkça ifade ediyor. Aynı zamanda İsrail askerlerinin üstlerine karşı olan korkularını ve askeri liderleri yanlarından ayrıldığı anda “bu onun fikriydi” ifadesi ile, üstlerinin

liderlik ve karar alma mekanizmasını eleştirmesi israil askerinin kendi arasındaki uyumsuzluğu gözler önüne seriyor.

الاشارات المنتشرة على ابواب المحلات التجارية تتوالى أمام عينيه

ولكنه حتى الان يبدو غير مدرك لما حدث. فجأة يصرخ في السائق

يطلب منه التوقف

ينظر الى رجال الدورية خلفه .. بغضب ينزل ..

قلت بالامس ان مجموع المحلات التي اضرمت لا يتجاوز النصف فما الذي

حدث . ان العلامات تغطي أبواب كل المتاجر .

جنود الدورية يتصفحون الابواب .

الحاكم العسكري : ما الذي حدث ؟

تلقي عيناه بعيني شلومو .. يرتجف شلومو

يعود الحاكم العسكري الى السيارة وهو يطلق شتائم : مرة اخرى

يوقعون بنا .

شلومو «الجندي بجانبه كانت فكرته

الحاكم العسكري مواصلاً : لن نستطيع الان معاقبة الذين اضرخوا امس

لاننا لا نعرفهم .. لن نستطيع معاقبة نابلس كلها .. لن نستطيع

“Öfkeyle arkasındaki devriyedeki askerlere bakar ve iner.

Dün grev yapan mağazaların toplamı yarısını geçmez dediniz, peki ne oldu? İşaretler tüm dükkanların kapılarını kaplamış.

Askerler kapıları incelerler.

Askeri lider: ne oldu?

Gözleri Shlomo'nunkilerle buluşur ve Shlomo titrer.

Askeri lider arabaya geri dönerken küfürler savurur: yine bizi tekrar kandırdılar.

Shlomo, yanındaki askere: “ Bu onun fikriydi.” der.

Askeri lider devam eder: “Dün grev yapanları cezalandıramayız çünkü kim olduklarını bilmiyoruz... Nablus'un tamamını cezalandıramayız... Yapamazsın”
(Nasrallah, 1999)

Daha öncede ifade ettiğimiz gibi romandaki bazı unsurlar sembolik anlamlar taşıyabilmektedir. Örneğin, Rambo isimli köpek, İsrail askerlerinin güç ve kontrol sembolü olarak kullanılmaktadır. Romanda "Rambo hala zıplıyordu, ancak şimdi askeri liderin elinde. Boynuna bağlı olan ip, daha uzaklara gitmesine yardımcı oluyordu." ifadesi dikkat çekicidir. Bu ifade, İsrailin kontrol altında olduğunu ve bir tür düzen içinde hareket ettiğini göstermektedir. Bu, İsrail askerlerinin çatışma sırasında kontrol ve güçlerini koruma çabalarını gösterebilir. Öte yandan romanda yer alan köpek, askeri liderin elinde ve onunla işbirliği içinde görülmektedir. Köpek, sadakat ve itaat sembolü olabilir ve İsrail güçleriyle işbirliği yapan veya onları destekleyen unsurları temsil edebilir.

Yapılan bir radyo anonsu ile şehrin giriş çıkışlarının kapanması ve ardından yaşanan şiddetli olaylar, İsrail-Filistin çatışmasını okuyucuya iletmektedir. Yazarın bu bölümdeki bakış açısı, çatışmanın dehşeti ve insanların çatışmalardaki etkileri konusunda oldukça eleştirel bir yönde gibi görünmektedir.

Sahnelerin yeniden tezahür etmesi ise benzer olayların farklı bölgelerde tekrarlandığını ve şiddetin yaygın bir sorun olduğunu vurgular. Bu, çatışmanın yaygınlığını ve sürekliliğini temsil edebilir;

اذاعة «اسرائيل» : وقد قرر الحاكم العسكري لمنطقة نابلس عدم السماح لاي من اهل المدينة بمغادرتها او الدخول اليها حتى اشعار آخر . رجل لآخر وهو يغلق المذياع : يعني نابلس محبوسة.

رامبو الذي كان يتقافز.. ومازال... في يد الحاكم العسكري الآن ...
الحبل الموصل برقبتة يساعده في الوصول الى مدى ابعد .. الناس في الشوارع والكلب في يد الحاكم العسكري .. ونابلس مغلقة .. الكلب ينطلق ، يتوقف . يلتفت الى الحاكم العسكري. نظرة امتنان متبادلة ... الكلب ينطلق .. قفزة في الهواء .. عالية .. ثم انقضاض صاعق ... الناس يتبعثرون في كل اتجاه .. مزق من اللحم تتطاير .. انياب الكلب تقطر دما

ينطلق الجنود خلفه .. رصاص يملأ السماء .. لا يلبث ان يملأ الارض اجساد تتساقط .. مذبحة .. الجنود يطلقون النار مباشرة باتجاه صدور الناس الذين اصطدموا بطرق مغلقة فاعطوا ظهورهم للجدران فيدا المشهد صورة مثالية للحظة اعدام .. ورائحة الدم تفجر شهوة رامبو والجنود .

"İsrail Radyosu: Nablus bölgesinin askeri lideri, şehir sakinlerinin bir sonraki duyuruya kadar giriş ve çıkış yapmalarına izin verilmeyeceğini ilan etti,. Diğer radyo sunucusu, “Yani Nablus hapsedilmiş durumda.” diyip radyoyu kapattı.

Rambo hala zıplıyordu, ancak şimdi askeri liderin elinde. Boynuna bağlı olan ip, daha uzaklara gitmesine yardımcı oluyordu. Sokaklarda insanlar, köpek ise askeri liderin elindeydi. Nablus kapalıydı. Köpek fırlar, sonra durur. Askeri lidere döner. Karşılıklı bir minnet ifadesi... Köpek fırlar... Yüksek bir sıçrama... Sonra aniden saldırıya geçer. Ardından insanlar her yöne savrulur... Et parçaları uçuşur... Köpeğin dişleri kan damlatır.

*Askerler peşinden koşar... Mermiler gökyüzünü
doldurur... Ancak kısa süre sonra yer yüzünü dolduran
düşen bedenlerle dolmaya başlar... Katliam. Askerler
doğrudan kapanmış yolları engelleyen insanların
göğüslerine ateş ederler ve insanlar sırtlarını
duvarlara vererek idam anının mükemmel bir resmini
sunarlar. Kan kokusu rambo ve askerlerde şehvet
uyandırır.*

*Görüntü şimdi tekrarlanıyor ve sahne devam
ediyor... Köpek ve askerler Ramallah meydanında...
Sütun Kapısı'nda Kudüs'te... Gazze sahilinde... Balık
pazarında. İnsanlar düşüyor... Ve şehirlerin simgeleri,
akıp giden kanın arka planını kaplıyor. ” (Nasrallah,
1999)*

Nasrallah, bu kısımda Filistin halkının içinde bulunduğu durumu toplumu inşa eden önemli bireyler olan karakterlerin içinde bulundukları durumu tutukluluk olarak okuyucuya sunmaktadır. Bu kelimeyi özellikle seçmesindeki sebep bu halkın özgürlük kısıtlamasını vurgulaması ve kendinin de ait olduğu toplumun sorunlarını içselleştirmesidir. Bu tutukluluk sadece dört duvar arasında olmak değil gökyüzünü görebildiğin ve özgürlüğü hayal edemediğin bir durumdur.

كان ذلك قبل ان يتحول المخيم الى معتقل كبير .

طلبة المدارس والطالبات يذهبون الان الى مدارس معتقلة.. حيث
المعلمون معتقلون .. والامهات يذهبن لبيتعن الخضار من بائع الخضروات
المعتقل .. والبناءؤون يمارسون عملهم بشيطة فريدة... اذ يرفعون البيوت داخل
اسوار المعتقل .. لتصبح اعلى من المعتقل نفسه .. ويتركون للنوافذ مساحات
واسعة .. ويبتسمون...

*Bu, kampın büyük bir hapishaneye dönüşmesinden
önceydi.*

Şimdi okulların erkek ve kız öğrencileri hapis okullarına giderler.. Öğretmenleri tutuklu okullara... Anneler, tutuklu manavlara sebze almaya giderler.. İnşaatçılar ise benzersiz bir şeytanlıkla işlerini icra ederler.. Hapishane duvarları içinde evler yükseltirler.. Hapishaneden daha yüksek olsun diye.. Pencereleere geniş alanlar bırakıyorlar ve gülümsüyorlar..
(Nasrallah, 1999)

SONUÇ

Filistin edebiyatı, 1948 yılına kadar, diğer edebiyatlar gibi kendi halkının ortaya koymuş olduğu yapıtları kapsayan bir edebiyat olmuş ancak 1948'den itibaren bu tanım yeni ve farklı anlamlar kazandı. Filistin edebiyatı, 1960'ların ilerleyen dönemlerinde Süveyş Kanalı'nın açılması, Arap ülkelerinin Avrupa ile ilişkilerini arttırması gibi nedenlerle büyük ilerlemeler kaydetti.

1954 yılında doğan İbrahim Nasrallah, 1960 sonrası Modern Filistin Edebiyatının en önemli yazarlarından birisidir. Eserlerinde, Nebke sonrası hem kendi yaşamı hem de çevresinde gördüğü olaylar çerçevesinde Filistin meselesi ele almıştır.

Bu eserlerinden birisi de *el-Emvacu'l-Berriyye* romanıdır. Filistin direnişini el-Bahri karakteriyle; siyonizmi de Shlomo karakteriyle sembolize ederek Filistin-İsrail çatışmasını bu iki ana karakter aracılığıyla okuyucuya sunmuştur.

Roman, Filistin halkının çektiği acıları, yaşanan trajedileri ve kayıpları dile getirmekte ve Filistin halkının bu acılar ve kayıplar karşısındaki dayanıklılığını ve kararlılığını yansıtmaktadır.

KAYNAKÇA

Bostancı, A, (2012), İbrahim Nasrallah'ın Hayatı, Eserleri Ve A'râs Âmine Adlı Romanının İncelenmesi, NÜSHA, YIL: 12, SAYI: 34, s.154.

Bouskila, A, (2013), Modern Palestinian Literature and Culture, Routledge Yayınları, New York, s.10.

Gökkaya, Ş, (2020) Filistin Edebiyatında Kısa Hikâye (1948-1967), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, s.17.

Nasrallah, İ, (1999), el-Emvacu'l-Berriyye, el-Muessesetu'l-Arabiyye Li'd-Dirasati ve'n-Neşri, Beyrut, s.37-90.

Nasrallâh, İ, (2012), Ekal min 'Aduv Ekser min Sadîk: es-Sîra et-Tâira, Beyrut: ed-Dâr el-'Arabiyye li'l-'Ulûm Nâşirûn, s. 91- 148.

Süleyman, A, (2019) “İbrahim Nasrallah: Efkaru'l-Hüviyyât Hiye Elleti Nerisuhâ bi Hukmi'l-Velâdeti”, Cerîdetu Ahbârî'l-Edebi'l-Mısriyye, sayı: 1353, s. 3-6,

Şahrûr, F, (2016), “el-Müsekkaf el-Beynî fi'l-Haleti'l-Filistîniyye: İbrâhim Nasrallâh Numûzecen”, Birzeit Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Filistin, s. 47.

Uçar, Ş, (2019), İbrahim Nasrallah'ın Rüzgâr Adlı Romanının İncelenmesi, Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çorum, 2019, s.18.,

Wallace, B, (2010), The Confluence of Culture, Conflict and Commitment in Selected Modern Palestinian Poetry 1948 to 1993: a Postcolonial Perspective, Limerick Üniversitesi, s.207.

BÖLÜM II

Kur'ân'ı Kerîm'de Haberîn Amaçları -Tâhâ Sûresi Örneğinde-

Halil İbrahim KOCABIYIK¹
Muhammed LATA²

أغراض الخبر في القرآن الكريم سورة طه نموذجاً

مقدمة

لأن الله إله محب لخلقه جعل في القرآن الكريم نداءات جذب إليه وإلى جنته، ولم يكن ذلك فقط بالطرق المباشرة، بل كان أيضاً متناثراً بين الأخبار التي وردت في القرآن العظيم. فلكل خبر حمل غايات سامية تدور حول هداية القلوب وجذبها إلى الله.

¹ Doç. Dr., Uşak Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Temel İslâm Bilimleri Bölümü Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, ibrahim.kocabiyik@usak.edu.tr, orcid: 0000 0002 0941 6980/Uşak

² Doktora Öğrencisi, Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslâm Bilimleri Bölümü Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, salehanor1357@gmail.com/ orcid: 0000 0002 8413 2259/ Uşak

وتعتبر سورة طه من أكثر السور الحاملة للحب الإلهي وللألطاف الإلهية، وقد تناثر كل ذلك ما بين آياتها، لذا قررت أن أخصها ببحث خاص يتناول ما انطوت عليه أخبارها من أغراض بلاغية متنوعة تجذب القلوب لله وتشوقها إليه وإلى جنته، وتحذرنا من مصير بئيس، تحذرنا من جهنم وعذابها، وكم حملت من أخبار الأمم الخالية من مواعظ مؤثرة كي يعتبروا بها ويهدوا بها ولا يصيروا إلى مصيرهم. وقد تناولت هنا أكثر الأخبار وضوحا وتأثيرا.

التعريف بسورة طه

مكية وهي مئة وخمس وثلاثون آية، وعدد كلماتها ألف وثلاثمائة وإحدى وأربعون كلمة، وعدد حروفها خمسة آلاف ومائتان واثنان وأربعون حرفاً، وأما عن فضلها فعن ابن عباس أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: أعطيت السورة التي ذكرت فيها البقرة من الذكر الأول، وأعطيت طه ويس والطواسين من ألواح موسى، وأعطيت فواتيح القرآن وخواتيم السورة التي ذكرت فيها البقرة من تحت العرش، وأعطيت المفصل نافلة». (الشريبي، ١٢٨٥ هـ، صفحة 447). وجاء في الحديث أيضاً عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (إن الله تبارك وتعالى قرأ طه ويس قبل أن يخلق السماوات والأرض بألف عام، فلما سمعت الملائكة القرآن قالت: طوبى لأمة ينزل هذا عليها، وطوبى لأجواف تحمل هذا، وطوبى لألسنة تتكلم بهذا (Ünal, 2014, s. 1049; Şahin, 2019, 992.)

تعريف الخبر وأقسامه

لقد عرّفه معجم المصطلحات العربية بقوله: هو الذي يحتمل الصدق إن كان مطابقاً للواقع، أو لاعتقاد المخبر عند البعض، والكذب إن كان غير مطابق للواقع، أو لاعتقاد المخبر وفق رأي، وذلك كقول أبي الطيّب:

لا أشرّب إلى ما لم يفت طمعا ... ولا أبیت علی ما فات حسرا

أما الجاحظ فقد رأى أنّ الخبر ثلاثة أقسام: خبر صادق، وخبر كاذب، وخبر لا هو بالصادق ولا بالكاذب. وقد تأثر بهذه القسمة لاعتناقه لمذهب المعتزلة الذين زعموا أن مناط الحكم على الخبر بالصدق أو الكذب هو اعتقاد المتكلم، لا الواقع، (Ünal, 2019, s. 14; İbiş, 2020, s. 264; Dede, 2022, s. 54).

ما هي أغراض الخبر؟

لقد ذكر البلاغيون أنه من يكون بصدد الإخبار ينحصر مراده بخبره هذا بأمرين أساسيين: الأول: هو إفادة المخاطب بمضمون الخبر وبفائدته؛ ومثال ذلك قولك لمن لا يعلم بأن الهلال قد ظهر: لقد ظهر الهلال، ولمن لا يعلم أن أخاه: لقد نجح أخوك. أما الثاني: فهو ما يسميه البلاغيون لازم فائدة الخبر: وذلك كقولنا لمن حفظ القرآن الكريم: لقد حفظت القرآن الكريم، وهو يعلم أنه يحفظ القرآن الكريم، ولكنك هنا قد أفدته أنك تعلم ذلك أيضاً. وهذا هو الذي جرى عليه العرف والعادة في إخبار خبر ما؛ وذلك إذا التزم المتكلم باستعمال الجمل الخبرية على حقيقتها، أما من يريد أن يستخدم الأساليب الخبرية في مجالها الأوسع، وهنا يكمن بحثنا لأن قصد المتكلم يتعدد بتعدد المثيرات التي تدفعه إلى القول وتحثه عليه؛ وإن هذه المثيرات هي خواطر النفس وهواجسها، ولا يتصدى عاقل لحصرها وعدّها. وحيث يمكن أن يقال بشكل عام إن غرض الشاعر بشعره في أغلب أحواله قد يكون الرغبة في إثارة انفعال مشابه عند القارئ؛ لتحقيق المشاركة النفسية والوجدانية فيعيش القارئ طربه، إذا كان طروباً، وأساه إذا كان حزيناً، وفي هذه المشاركة تكمن متعة الشاعر وهدفه. وقد يكون غرض الشاعر هو الشعر نفسه أي: الدندنة الشعرية التي يتسلى بها حين يفرغ على قيثارته ألحان مشاعره، والذي يعنيه أن يقول وليس يعنيه أن يسمع. ولهذا فإن الخبر قد يخرج عن الغرضين الأساسيين: الفائدة، ولازم الفائدة، إلى أغراض يقصدها البلغاء، وتتضح من خلال سياق الكلام. لقد أشار هذا، من أن الخبر كثيراً ما يقصد به أغراض تتجاوز حدود الفائدة ولازمها سعد الدين التفتازاني، إذ يقول: كثيراً

ما تورد الجملة الخبرية لأغراض آخر غير إفادة الحكم أو لازمه. مثل قوله تعالى حكاية عن امرأة فرعون: "رب إني وضعتها أنثى" وذلك إظهاراً للتحسر على خيبة رجائها، وعكس تقديرها، والتخزن إلى رها، لأنها كانت ترجو وتأمل أن تلد ذكراً. وقوله تعالى - حكاية عن النبي زكريا عليه الصلاة والسلام: {رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي}، وذلك إظهاراً للضعف والتخضع، وقوله تعالى: {لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ}، إنكاراً لما بينها من التفاوت الكبير، ليتأنف القاعد، ويرتفع بنفسه عن انحطاط منزلته، ومثله: {هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ}، تحريضاً لحمية الجاهل، وأمثال هذا أكثر من أن يحصى: وكفاك شاهداً على ما ذكرت: قول الإمام المرزوقي في قوله: قومي هم قتلوا - أميم - أخي ... فإذا رميت يصيبني سهمي، هذا الكلام تحزن وتفجع وليس بإخبار، ومن ذلك، أيضاً: إظهار الضعف: في قول المسجاح بن سباع الضبي:

لقد طوفت في الآفاق حتى ... بليت وقد أنى لي لو أريد

فقد بين الشاعر بأنه قد طوف في الآفاق حتى بلى، وقارب الهلاك. ولكنه لم يقصد بخبره هنا فائدة الخبر ولا لازمها: وإنما يريد أن يعبر للسامع عن مشاعره، ليشاركه في إحساسه؛ فتحقق له بتلك المشاركة راحة نفسية يتطلبها.

التحسر: في قوله تعالى: {رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَى}. والمدح: كما في قول أبي الطيب المتنبي بمدح سيف الدولة:

على قدر أهل العزم تأتي العزائم ... وتأتي على قدر الكرام المكارم

الذم: كما في قوله - يهجو كافراً:

وتعجبني رجلاك في النعل، إنني ... رأيتك ذا نعل إذا كنت حافياً

وغيرها الكثير من الغايات والأغراض التي لا حصر لها لأنها هي الدوافع والأهداف النفسية الكامنة في نفس المتكلم. (Ünal, 2016, s. 38; Ünal, 2019, s. 57; İbiş, 2021, s. 120; İbiş, 2019, s.20) ويمكن التوصل الى هذه الأغراض ومعرفتها من خلال السياق العام للكلام وللخبر.

الأخبار وأغراضها في سورة طه

أغراض الخبر من الآية 1 حتى الآية 50

- ﴿مَا أُنزِلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَىٰ إِلَّا تَذْكِرَةً لِّمَن يَخْشَىٰ﴾ [طه: 2-3]، هذا الخبر خطاب من الله أن يا رسول الله ما أنزلنا عليك هذا القرآن لتتعب قلبك ونفسك وجسمك، وذلك بتحمل أعباء تحويل الناس من الكفر والضلال إلى الإيمان والهدى، بل لأجل أن تبلغ وتذكر، ثم لتريح قلبك ونفسك بأنك قد أديت واجبك. وقد جاءت بعدها كلمة [إلا] تشعر بأنه سيليهام مستثنى يحمله تكليفا يسيرا فيه قليل من الشقاء له، فإذا بالمستثنى يتضمن التأكيد للفكرة التي جاءت في الجملة التي سبقت لأداة الاستثناء (حَبَّنَكَة، ١٤١٦ هـ - ١٩٩٦ م، صفحة 393). إذا فإن غرض هذا الخبر اظهار الشفقة والرحمة والمحبة من الله لنبيه صلى الله عليه وسلم، وفي الخبر الثاني: إِلَّا تَذْكِرَةً لِّمَن يَخْشَى. الغرض هنا التوعية لتوضيح الغاية الحقيقية التي نزل القرآن الكريم لأجلها.
- ﴿تَنْزِيلًا لِّمَن حَلَقَ الْأَرْضَ وَالسَّمُوتِ الْعُلَى﴾ [طه: 4]، التعظيم لهذا القرآن بأنه نزل من الله جل جلاله من الذي خلق السماوات والأرض، وما هذا الا تمجيد للقرآن ورفع لشأنه. فالغرض من الخبر هنا هو التعظيم والتمجيد.

- ﴿لَهُ مَا فِي السَّمُوتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَمَا تَحْتَ الثَّرَى﴾ [طه: 6]، كل ما في الأرض والسماء وكل ما بينها لله وحتى ما تحت التراب، فاذا كان هو المالك والمالك والمتصرف، وهذا يبين أن الغرض هو حث القلوب على سؤاله وحده دون غيره.
- ﴿وَإِنْ تَجَهَّرْ بِالْقَوْلِ فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى﴾ [طه: 7]، تتجلى في الآية قدرة الله بعلمه بكل شيء، ليشكل هذا العلم واقيا ومانعا للعبد من الاقبال على الذنوب، حيث إن العبد الحقيقي يستحي أن يعصي الله وهو يراه. فالغرض هو التحذير.
- ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ [طه: 8]، قصة اسلام عمر عند سماعه أوائل سورة طه مشهورة، وهذه الآية بالذات ذكرها عمر في قصة اسلامه، وهذا الخبر بما حمل من تعظيم واجلال الله عز وجل كان كفيلا بأن يؤثر في قلب عمر ابن الخطاب الى درجة ترك فيها عمر الشرك الذي لازمه طوال عمره، ليعتنق الإسلام في لحظة واحدة، ولينقلب قلبه من كره النبي صلى الله عليه وسلم ومعاداته، والرغبة الشديدة بقتله، الى حبه والذود عنه بل وفدائه، فعن ابن عباس قال سألت عمر بن الخطاب لأي شيء سميت الفاروق قال أسلم حمزة قبلي بثلاثة أيام ثم شرح الله صدري للإسلام، فقلت الله لا إله إلا هو له الأسماء الحسنى، فما في الأرض نسمة أحب إلي من نسمة رسول الله صلى الله عليه وسلم» (الجوزي، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م، صفحة 102)، ليتضح جليا لنا أن غاية هذا الخبر هو التعظيم والاجلال والتوقير لله عز وجل.
- ﴿إِذْ رَأَى نَارًا فَقَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَّعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِقَبَسٍ أَوْ أَجْدٍ عَلَى النَّارِ هُدى﴾ [طه: 10]، يؤمل النبي موسى عليه السلام قومه بالخير في هذا الخبر، ويتلطف بهم. فقد كانت سيرة موسى عليه السلام في الشفقة على صفراء بنت شعيب عليهم السلام، وقد سار بها من مدين إلى مصر ولقد أدركها الطلق في ليلة باردة شاتية مظلمة. (الغزي، ٢٠١١ م، صفحة 93) فالغرض من هذا الخبر هو التلطف بأهله وقومه.

• ﴿فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ يَمُوسَى﴾ [طه: 11]، خبر جاء بعد تشويق ليخبر القلوب ويرويهها بعد طول انتظار بندااء الله موسى عند إتيان موسى الوادي المقدس، فالغرض الأول هو الاخبار على حقيقته، وليحمل أيضا غرضا آخر من هو التشويق لما سيحدث بعد أن نادى الله كلمه.

• ﴿إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاحْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى﴾ [طه: 12]، يخبر الله موسى بأن الذي يكلمه الآن هو الله فعاية الخبر هنا اظهار اللطف الإلهي، والإدهاش الرباني لسيدنا موسى بأن الذي يكلمه الآن هو خالق الوجود ورب العالمين ليكون هو كلم الله بهذه الكرامة الربانية.

• ﴿وَأَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَىٰ﴾ ١٣ [طه: 13]، المخاطب بالاختيار هو موسى عليه السلام بأن الله قد اختاره واصطفاه من بين العالمين، واجتبه هذا الاجتباء وهذا غاية الكرم، فغرض هذا الخبر هو التكريم والتشريف والإسعاد لسيدنا موسى عليه السلام، فهذا الخبر فيه الكثير من الإيناس والتلطف في مخاطبة الرسول الذي هو من صفوة خلق الله جميعا (مناهج جامعة المدينة العالمية، ١٤٣٣، صفحة 94).

• ﴿إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا لِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَىٰ﴾ [طه: 15] تجد أن الحب الإلهي للعباد وعطفه عليهم يتمثل في مثل هذا التحذير، فمن يجب الآخر يحذره من الوقوع في أي مكروه، فكيف إن كان هذا المكروه هو نار جهنم، فغرض هذا الخبر عن الساعة وكأنها قريبة جداً، إنما هو التحذير والتخويف من معصية الخالق عز وجل والحث على طاعته.

• ﴿وَأَضْمُمُ يَدَكَ إِلَىٰ جَنَاحِكَ تَخْرُجَ بَيَّضَاءَ مِنْ غَيْرِ سَوَاءٍ آيَةً أُخْرَىٰ﴾ [طه: 22] إن عبارة: {تخرج بيضاء} قد توهم أن يياضها ربما كان عن برص، فجاءت عبارة: {من غير سواء} تكميلا احتراسيا لدفع هذا الإيهام. (الدمشقي، ١٤١٦ هـ - ١٩٩٦ م،

صفحة 85). لذلك فإن غرض الخبر هنا هو الاحتراس وإعطاء الأمان لسيدنا موسى عليه السلام من هذا الإيهام.

- ﴿إِنَّكَ كُنْتَ بِنَا بَصِيرًا﴾ [طه: 35]، يخبرنا هذا الخبر عن تعليل وسبب الذكر ولذته التي تأتي حلاوتها من لذة الأنس بالله، وذلك حينما تذكره وأنت مدرك أنه يبصرك ويراك وانت تذكره مستشعرا ومؤمنا بأنه المحيط بأنه القريب بأنه المتجلي وبأنه أقرب إلينا حبل الوريد فيطيب هذا الوصل فهذا خبر يشوق سامعه للذة الذكر مع الاستشعار.
- ﴿قَالَ قَدْ أُوتِيتَ سُؤْلَكَ يَا مُوسَى﴾ [طه: 36] وكأن الله قد أجاب دعاء سيدنا موسى قبل انتهاء طلبه وذلك جودا وكرما منه وودا، فالحال هنا حال الشاعر في قوله:

عَلِّمُوا أَنَّ يُؤْمَلُونَ فَجَادُوا ... قَبَّلَ أَنْ يُسْأَلُوا بِأَعْظَمِ سُؤْلِ

علموا الناس أن يؤملوا معروفهم فلم يخيب رجاءهم ولا تحوُّجُوهم إلى المسألة؛ بل ابتدؤوهم أنتم بالعباء وجودوا عليهم قبل أن يسألوا وبذلوا لهم أعظم ما يسأله السائلون. (العيني، ١٤٣١ هـ - ٢٠١٠ م، صفحة 763)، فالغرض من الخبر هنا هنا اظهار الكرم والجود الإلهي.

- ﴿وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾ [طه: 39]، أي مسرة ستسكن في قلب من يخبره الله بأنه ألقى عليه محبة منه ليحبه كل من يراه، فغرض الخبر هذا الخبر هو التودد من الله الودود لسيدنا موسى وإدخال المسرة الى قلب موسى واکراما خاصة ه أنها آتية من الله ذاته.

- ﴿وَاصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي﴾ [طه: 41]، والغرض من هذا الخبر هو التكریم لسيدنا موسى، ولذلك سماه العلماء بالمقام الموسوي بهذه الآية " واصطنعتك لنفسی وهذا غاية التكریم. هو عين التكریم كما اتخذ الله الخليلين، والخلة أعلى درجات المحبة. وقد ورد في بعض الآثار أن الله تعالى يقول: "ابن آدم خلقتك لنفسی، وخلقت كل شيء لك فبحقي عليك لا تشغل بما خلقتك لك عما خلقتك له". وفي أثر آخر يقول تعالى: "ابن آدم،

خلقتك لنفسي فلا تلعب، وتكفلت برزقك فلا تتعب، ابن آدم اطلبني تجدني فإن وجدتني وجدت كل شيء، وإن فتك فاتك كل شيء، وأنا أحب إليك من كل شيء". وهذا دليل على أنها أنفوس محبوبة له مصطفاة عنده، مرضية لديه، والله تعالى لا يصطفي لنفسه إلا أعز الأشياء وأشرفها وأعظمها قيمة. وإذا كان قد اختار العبد لنفسه، وارتضاه لمعرفته ومحبته. (الجوزية، ١٣٩٤ هـ، صفحة 241).

- ﴿قَالَ رَبُّنَا إِنَّا نَخَافُ أَنْ يُقْرِطَ عَلَيْنَا أَوْ أَنْ يَطْعَنَا﴾ [طه: 45]، عمد موسى وهارون إلى اظهار الاستضعاف لله عز وجل ليمدّهما بعونه وحمايته، فالغرض هنا اظهار الضعف.
- ﴿قَالَ لَا تَخَافُ إِنِّي مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَأَرَى﴾ [طه: 46]، إن الله تعالى مع موسى وهارون على جهة النصرة لهما والمعونة، وذلك لمنحهما الطمأنينة والراحة والأمان. (المرزبان، ٢٠٠٨ م، صفحة 366)، لذلك جاء الخبر هنا بغرض النصرة لهما.
- ﴿وَالسَّلَامُ عَلَيَّ مَنِ اتَّبَعَ الْهُدَى﴾ [طه: 47]، فمن أسلم تنعم بنعيم السلام الداخلي، وعم السلام تفاصيل حياته كلها، وهذا كله ترغيب للقلوب بالهدى، وأنه من دعي الى الله عز وجل فاستجاب فقد اتبع الهدى. (صالح، ١٤١٨ هـ، صفحة 102).
- ﴿إِنَّا قَدْ أُوحِيَ إِلَيْنَا أَنَّ الْعَذَابَ عَلَى مَنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّى﴾ [طه: 48]، نجد أن هذه الآية في اخبارها يكمن غرض التهديد من الاعراض عن أمر الله ومن التولي عنه والعصيان له.
- ﴿قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ [طه: 50]، هنا ينسب موسى عليه السلام الخلق والهدى كله لله، على سبيل الفخر والاعتزاز بالانتساب لهذا الخالق العظيم والاعتزاز به، فالغرض كم هذا الخبر هو اظهار الاعتزاز بالله خالق كل شيء.
- ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّأُولِي النُّهَى﴾ [طه: 54]، يأتي الخبر هنا بحث المخاطب على الاعتبار بصورة تحفيز إيجابي، فكل من يعتبر بهذه الآيات فقد جعلته الآية من أولي الألباب، فغرض الخبر هنا هو الحث والتشجيع على الاعتبار.

أغراض الخبر من الآية 51 حتى الآية 100

- ﴿مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى﴾ [طه: 55]، يخبر الله عباده أنهم من الأرض خلقوا وإليها بعد هذه الحياة سيعودون، ومنها سيخرجون للحساب، كل ذلك بغرض وعظهم والتأثير في قلوبهم كي لا تغرهم الحياة الدنيا، بغرض الترهيد في الدنيا، ولبيان حقيقتها وحقارتها.
- ﴿قَالَ مَوْعِدُكُمْ يَوْمَ الزَّيْنَةِ وَأَنْ يُخَشِّرَ النَّاسُ ضُحًى﴾ [طه: 59]، الغرض هنا من هذا الخبر بتحديد هذا الموعد بالذات هو التحدي لفرعون، فيوم الزينة هو أول اليوم الأول في كل السنة؛ فلمّا كان في ذلك اليوم اجتمع الناس من أطراف أرض مصر في مكان واحد. (النويري، ١٤٢٣ هـ، صفحة 193).
- ﴿وَقَدْ خَابَ مَنْ فُتِرَى﴾ [طه: 61]، بهذا الخبر يريد موسى عليه السلام أن يضعف عزمة فرعون والسحرة، وأن يثنيهم عما هم فيه من الكيد والمكر والخداع فيعظمهم بهذا القانون السماوي، بأن الخيبة ملازمة لكل من افترى.
- ﴿قُلْنَا لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلَى﴾ [طه: 68]، هنا يتجلى التأييد وتتجلى النصر من الله تعالى، فهذا الخبر بأنه الأعلى يزيد من طمأنينة نفس موسى، ويؤكد على الغلبة بالقهر والنصر. (بيحي، ١٤٢٣ هـ، صفحة 78)، فغرض هذا الخبر هو تقوية عزمة وإرادة سيدنا موسى عليه السلام.
- ﴿قَالَ قَبِلْ السَّحَرَةُ سُبْحًا قَالُوا ءَامَنَّا بِرَبِّ هَارُونَ وَمُوسَى﴾ [طه: 70]، فجأة ينقلب السحر على الساحر كم يقولون، وفجأة تنزل أمطار الهداية الربانية لتروي قلوبا ما عرفت معنى الهدى من قبل، وهنا حذف فيه المسند إليه وذلك للإشارة إلى السرعة الفائقة في وقوع هذا الحدث بنزول نور الهدى لقلوبهم، وتصوير أن قوة مجهولة أستلبت عنادهم، وكفرهم فخرؤا في ساحة الحق ساجدين.

- ﴿إِنَّمَا تَقْضِي هَذِهِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا﴾ [طه: 72]، ترى أي إيمان ساور قلوبهم لهذه السرعة حتى كان هذا ردهم، بهذا الخبر تجد التحدي لفرعون وجبروته، وهذا هو الزهد في الدنيا بكليتها، فالغرض من هذا الخبر هو الاستخفاف بفرعون وتهديداته.
- ﴿إِنَّا ءَامَنَّا بِرَبِّنَا لِيَغْفِرَ لَنَا خَطِئَاتِنَا وَمَا أَكْرَهْتَنَا عَلَيْهِ مِنَ السِّحْرِ وَاللَّهُ خَيْرٌ وَأَبْقَى﴾ [طه: 73]، لم نر هذا اليقين وهذه المقارنة ما بين الدنيا والآخرة إلا حين يتجلى الإيمان بأحلى صوره وأشد قوته، فغرض هذا الخبر اعلان ايثار الله باختيارهم هذا وايتاثرهم إياه على الدنيا الفانية على أنه خير وأبقى.
- ﴿إِنَّهُ مَن يَأْتِ رَبَّهُ مُجْرِمًا فَإِنَّ لَهُ جَهَنَّمَ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَى﴾ [طه: 74]، الغرض هنا هو التخويف من عذاب جهنم: فالآية تأتي حكاية على لسان السحرة بعد أن تابوا، ليصبحوا هم الدعاة الى الله وهم من يخوف الناس من عذاب جهنم ويكمن التخويف في العبارة الأخيرة خاصة، فالمقيم في جهنم لن ينال الموت فيرتاح، ولن يحيى فيها أي حياة، فهو بين الحياة والموت.
- ﴿وَمَن يَأْتِهِ مَوْمِنًا قَدْ عَمِلَ الصَّالِحَاتِ فَأُولَٰئِكَ لَهُمُ الدَّرَجَاتُ الْعُلَى﴾ [طه: 75]، الغرض هنا هو التشويق لما عند الله والإغراء ببلوغ الدرجات العلا عند المليك وذلك لكل من يعمل الصالحات. (İbiş, 2020, s. 501.)
- ﴿وَذَلِكْ جَزَاءُ مَن تَزَكَّى﴾ [طه: 76]، الغرض هنا هو الحث على التزكية، وتطهير النفس من أكدار الدنيا وشوائب الخطايا.
- ﴿وَأَصْلَ فِرْعَوْنَ قَوْمَهُ وَمَا هَدَى﴾ [طه: 79]، الغرض من الخبر هنا هو الذم لفرعون الذي أضل قومه بدلا من هدايتهم، والتحذير من طاعة أمثاله.
- ﴿وَلِيَّ لَعْقَارٍ لِّمَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ آتَىٰ﴾ [طه: 82]، الغرض من الخبر الترغيب بالمغفرة لمن يلزم الايمان والعمل الصالح والهدى، فقد تكفل الله بالمغفرة عن ذنوب كل من يقبل على الله بها.

- ﴿وَعَجَّلْتُ إِلَيْكَ رَبِّ لِرِضَايَ﴾ [طه: 84]، هذه الآية عنوان حياة المحبين، وبردا ينزل على قلوب الشائقين. فكان هذا الخبر هو المشوق لقلوب العباد لرحمهم، فكم من الحلاوة واللذات تكمن في رضا الله حتى يعجل موسى إليه، فالغرض من الخبر زيادة الرغبة في الاقبال على الله والتشويق لتذوق حلاوة رضاه.
- ﴿وَلَقَدْ قَالَ لَهُمْ هَارُونُ مِنْ قَبْلُ يُقَوْمُوا إِنَّمَا فُتِنْتُمْ بِهِ وَإِنَّ رَبَّكُمُ الرَّحْمَنُ فَاتَّبِعُونِي وَأَطِيعُوا أَمْرِي﴾ [طه: 90]، غرض الخبر هذا انما هو الإرشاد والهداية ليجنبهم من فتنة الشرك.
- ﴿إِنِّي خَشِيتُ أَنْ تَقُولَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِي إِسْرَءِيلَ وَلَمْ تَرْقُبْ قَوْلِي﴾ [طه: 94]، الغرض هو هنا التبرير والاعتذار الآتي على لسان هارون لموسى عليه السلام، وذلك بعد أن عاتبه على ما وقع فيه بني إسرائيل من شرك بعد أن ذهب للقاء ربه.
- ﴿فَإِنَّ لَكَ فِي الْحَيَاةِ أَنْ تَقُولَ لَا مِسَاسَ وَإِنَّ لَكَ مَوْعِدًا لَنْ تُخْلَفَهُ﴾ [طه: 97]، هذه هي عقوبة السامري كجزاء له على فتنة الناس بعبادة العجل، فالخبر هنا غايته التقرير.
- ﴿وَإِنَّ لَكَ مَوْعِدًا لَنْ تُخْلَفَهُ﴾ [طه: 97]، هذا ما قاله موسى تهديدا للسامري للسامري وتخويفا له من عواقب أفعاله.
- ﴿إِنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَسِعَ كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ [طه: 98]، غرض هذا الخبر هو التأكيد بأن الله جل جلاله هو وحده الاله الحق وليس غيره.
- ﴿كَذَلِكَ نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ مَا قَدْ سَبَقَ وَقَدْ آتَيْنَاكَ مِنْ لَدُنَّا ذِكْرًا﴾ [طه: 99]، يخاطب الله سبحانه نبينا محمد صلى الله عليه وسلم أنه يقص عليه القصص، والغرض من ذلك الخبر هو تثبيت قلب النبي صلى الله عليه وسلم.
- ﴿مَنْ أَعْرَضَ عَنْهُ فَإِنَّهُ يَحْمِلُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وِزْرًا﴾ [طه: 100]، تحذير عظيم لكل من سولت له نفسه الاعراض عن تعاليم الله وهدايته بأنه سيحمل هذا الوزر في أشد يوم، وهو يوم القيامة، فالغرض هنا جلي وواضح أنه التحذير من الاعراض عن القرآن وما فيه من هدى.

أغراض الخبر من الآية 101 حتى الآية 135

- ﴿خُلِدِينَ فِيهِ وَسَاءَ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ حِمْلًا﴾ [طه: 101]، تخويف عظيم بالخلود فالعذاب إن كان محدد الزمن لعلم المعذب متى ينتهي عذابه، ولكن أن يبقى هذا العذاب لأجل لا انتهاء له، فذلك هو العذاب الاقصى من العذاب الذي يتلقاه، فغرض الخبر بالخلود غرضه التخويف.
- ﴿وَنَحْشُرُ الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ زُرْقًا﴾ [طه: 102]، ترهيب للمجرمين من ذلك اليوم الذي يتحول فيه لون الانسان من الهلع والخوف الى اللون الأزرق، فالغرض هنا هو ترهيب المجرمين.
- ﴿يَوْمَئِذٍ يَتَّبِعُونَ الدَّاعِيَ لَا عِوَجَ لَهُ وَخَشَعَتِ الْأَصْوَاتُ لِلرَّحْمَنِ فَلَا تَسْمَعُ إِلَّا هَمْسًا﴾ [طه: 108]، تعظيم لذلك اليوم، وتخويف للعباد من هوله.
- ﴿يَوْمَئِذٍ لَا تَنفَعُ الشَّفَعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلًا﴾ [طه: 109]، اظهار عظمة يوم القيامة وان الله يوم القيامة هو المتصرف وهو الملك وله وحده الحكم، فالغرض من الخبر هنا التخويف من ذلك اليوم.
- ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ [طه: 110]، اظهار قدرة الله بعلمه بكل شيء لغرض تحذير العباد من معصيته، وأن يساعد هذا في نجاتهم من العذاب.
- ﴿وَعَنَتِ الْأَوْجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ وَقَدْ خَابَ مَنْ حَمَلَ ظُلْمًا﴾ [طه: 111]، قصدت وبغت وأرادت وجه الله، هذا هو التشويق، فهو المقصود في كل حال، وما هذا الا تحبيب بالله وتعليق للقلوب به وتشويق لوجهه الكريم. وفي العبارة الثانية تأكيد بالخسران والخبية لكل ظالم، فغرضه التيسير لكل ظالم.

- ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا يَخَافُ ظُلْمًا وَلَا هَضْمًا﴾ [طه: 112]، قانون سماوي ودواء رباني تكفل الله به لكل من خاف الظلم أو هضم حق، وذلك بأن يعمل صالحا مقترنا ذلك بالإيمان، فالخبر غرضه إعطاء الأمان.
- ﴿وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا﴾ [طه: 113]، أجمل فخر للغة العربية بأن جعلها الله لغة القرآن ولغة أهل الجنة، فغرض الخبر هو التشريف والتكريم.
- ﴿فَقُلْنَا يَا آدَمُ إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَكَ وَلِرَوْجِكَ فَلَا يُخْرِجَنَّكَ مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَى﴾ [طه: 117]، يحذر الله سبحانه آدم وحواء من الشيطان ومن طاعته، وأن هدفه هو اخراجهما من الجنة ليعيشا بشقاء، فالغرض واضح وهو التحذير.
- ﴿إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَىٰ وَأَنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَصْحَىٰ﴾ [طه: 118-119]، الاغراء بطاعة الله بما في الجنة من نعيم وأنه ان لقي فيها لا يجوع فيها ولا يعطش لا تتعب ولا تتكدر معيشتك فيها بأي كدر، فالغرض هنا هو الاغراء.
- ﴿ثُمَّ أَجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَىٰ﴾ [طه: 122]، بيان لطف الله ورحمته وأنه لطيف فرغم عصيان آدم تاب عليه، بل وواده بتشريفه بالاجتناء والتوبة.
- ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ دِكرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ أَعْمَى﴾ [طه: 124]، التخويف بالتهديد والوعيد من الاعراض عن ذكر الله بضيق العيش وكدره، وبأنه سيحشر أعمى فإن الجزء من جنس العمل، فغرض الخبر هنا هو التهديد.
- ﴿قَالَ كَذَلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيتَهَا وَكَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنْسَىٰ﴾ [طه: 126]، أي: فتركتها، {وَكَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنْسَى} [طه: 126]، والآن كذلك تترك وكأنك قد نسيت فطرحت وأهملت، وهذا جزاء وفاقاً على فعلتك في الدنيا بالإعراض عن الرسل وعن كتاب الله، (الحسني، صفحة 44). فالغرض هنا هو الزجر عن ترك الذكر والهدى.

- ﴿وَكَذَلِكَ نَجْزِي مَنْ أَسْرَفَ وَلَمْ يُؤْمَرْ بِآيَاتِ رَبِّهِ وَلَعَذَابُ الْآخِرَةِ أَشَدُّ وَأَبْقَى﴾ [طه: 127]، غرض هذه الآية الحث على الاعتبار بالتخويف من العذاب في الدنيا، والتخويف من العذاب الأكبر يوم القيامة لأنه أشد وأبقى.
- ﴿أَفَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنَ الْقُرُونِ يَمْشُونَ فِي مَسْكِهُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ [طه: 128]، في الآية ربط بين الهدى وبين أصحاب العقول البالغة منتهى التعقل والحكمة، فالآيات هنا لا يستطيع بلوغها وفقهها الا أصحاب العقول المستنيرة بهدى الله، فالخير هنا بغرض مدح المتفكرين.
- ﴿وَرَزَقْنَا رَبَّكَ خَيْرَ وَأَبْقَى﴾ [طه: 131]، هذا الخطاب تزهيد للنبي صلى الله عليه وسلم ولأئمة في الدنيا وزخارفها، وإبعاد لهم عن الافتتان بزهرتها وزينتها، لأن من فتن بما أهلكته وشغلته عن ذكر الله، وهذا مع العلم بأن النبي صلى الله عليه وسلم كان رئيس الدولة وكان يعطي عطاء من لا يخاف الفقر، والأموال كلها بيده، ولكنه كان زاهداً فيها، مفضلاً التقشف في المعيشة طوعاً واختياراً لا حاجة واضطراً (الهالكي، ١٩٦٨م، صفحة 24). فغرض هذا الخبر هو التزهيد في الدنيا والترغيب بما عند الله وبحلاوة الايمان بالله والانس به.
- ﴿تَحْنُ نَزْرُقُكَ وَالْعَقَبَةُ لِلتَّقْوَى﴾ [طه: 132]، اظهار الجود والكرم الإلهي، فهو الرزاق الذي توكل برزق خلقه أجمعين، ثم يرشد عباده للفوز بالتقوى فغرض الخبر هنا هو الارشاد.

ملخص الدراسة:

- يهدف هذا البحث إلى إظهار الغايات المتنوعة لأخبار القرن الكريم وأساليبه البلاغية في هذا المجال وأثرها في جذب القلوب.
- وقد انتهت في هذا البحث إلى بعض الأمور، من أهمها:

- القرآن الكريم سفينة تحمل أجمل المشاعر وأنبى الأحاسيس، فهو قبل أن يكون دستوراً وقانوناً للظاهر، هو رسالة للوجدان هو في كل خير يتضمن على رسالة مبطنة للوجدان.
- بيان وجوه الغرض في سورة طه وهي الكثيرة، وأهمها: التشويق، التهديد، الارشاد، التودد، التلطف، التزهيد، المدح، الذم، الذم، التخويف، التحذير، الفخر، التشريف، التكريم، التقريع.
- إظهار جمالية وفصاحة القرآن وبلاغته التي تتجلي في جميع آياته، بل في حروفه وكلماته، وأن أخباره تتغير غاياتها وفق هدف الآية وما يليها، وإن كل آياته على اختلاف موضوعاتها تجري على درجة واحدة من بلاغة النظم، وروعة السبك المتناسق غاية التناسق مع أغراض كل خبر، وهذا ما لم يصل إليه بلغاء العرب وفصحائهم، فلكل واحد منهم مجاله الذي نبغ فيه دون سواه.
- رقي وسمو القرآن الكريم بخطاباته وبغاياته السامية، فكل غايات القرآن تتجه إلى جذب القلوب للجنة وتعلقها بالله وسقيها بأقطار الحب الإلهي، وتحذيرها من النار.
- اختلاف كلي بين غايات الاخبار في القرآن الكريم عن غاياتها في الشعر والنثر والأدب العربي.
- بيان اهتمام العلماء قديماً وحديثاً بالقرآن الكريم، وبكل ما يتعلق به من الأمور التي تثبت أنه ما من أمة اهتمت بكتاب ربها كما اهتم المسلمون بتلك المعجزة الخالدة، ولا أدل على ذلك من كل تلك المؤلفات التي ازدانت بها المكتبة الإسلامية خدمة لكتاب الله.
- إظهار بلاغة القرآن في سرده للأخبار، تلك البلاغة التي زادت على ما عرفه العرب من وجوه البلاغة في شعرهم ونثرهم وخطبهم، على الرغم من نزول القرآن بلغتهم وبأسلوبهم، لكن فرق بين الثرى والثريا.

المراجع والمصادر

أبو سعيد السيرافي الحسن بن عبد الله بن المرزبان. (٢٠٠٨ م). شرح كتاب سيويه. يروت - لبنان: دار الكتب العلمية.

أبو شكيب محمد تقي الدين بن عبد القادر الهلالي. (١٩٦٨ م). أخلاق الشباب المسلم. الجامعة الإسلامية.

أحمد بن عبد الوهاب بن محمد بن عبد الدائم القرشي التيمي البكري، شهاب الدين النويري. (١٤٢٣ هـ). نهاية الأرب في فنون الأدب. القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية.

الدكتور محمد أحمد قاسم، الدكتور محيي الدين ديب. (٢٠٠٣ م). علوم البلاغة «البديع والبيان والمعاني». طرابلس - لبنان: المؤسسة الحديثة للكتاب.

الدكتور مرزوق بن هياس الزهراني. (١٤٢٨ هـ). القطف الدانية فيما انفرد به الدارمي عن الثمانية. بدون ناشر.

أنس القهوجي - خالص دده - سعد الله تلتكاش. المدخل إلى الأدب العربي. دار عالم الكتاب، إسطنبول، 2023.

بدر الدين محمود بن أحمد بن موسى العيني. (١٤٣١ هـ - ٢٠١٠ م). المقاصد النحوية في شرح شواهد شروح الألفية المشهور بـ «شرح الشواهد الكبرى». جمهورية مصر العربية القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة.

بجعت عبد الواحد صالح. (١٤١٨ هـ). الإعراب المفصل لكتاب الله المرتل. عمان: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي. (١٤٢١هـ/٢٠٠٠م). صفة الصنفوة. القاهرة، مصر: دار الحديث.

Halis Dede, “Arap Edebî Eleştirisi Sanatına Genel Bir Bakış”, Arap Edebiyatının Gelişim Serüveni 1, ed. Ahmet Yıldız (Konya: Palet Yayınları, 2022), 39-68.

حسن بن إسماعيل بن حسن بن عبد الرازق الجناجی. (١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م). النظم البلاغي بين النظرية والتطبيق. القاهرة - مصر: دار الطباعة المحمدية.

شمس الدين، محمد أحمد الخطيب الشربيني. (١٢٨٥ هـ). الخبير، السراج المنير في الإعانة على معرفة بعض معاني كلام ربنا الحكيم. القاهرة: مطبعة بولاق (الأميرية) - القاهرة.

شهاب الدين أحمد بن محمد المقرئ التلمساني. (١٩٦٨). نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب. بيروت - لبنان: دار صادر.

عبد الرحمن بن حسن حَبَنَكَة. (١٤١٦ هـ - ١٩٩٦ م). البلاغة العربية. دمشق، بيروت: الدار الشامية، دار القلم.

عبد الرحمن بن حسن حَبَنَكَة الميداني الدمشقي. (١٤١٦ هـ - ١٩٩٦ م). البلاغة العربية. دمشق: دار القلم.

Mehmet Ünal. Osmanlı Türkçesi Grameri Sözlüğü. Elya Yay. Isparta, 2016.

Mehmet Ünal. Bandırmalızade Mustafa Haşim Efendinin Divan-ı Manzumesi. Fakülte Kitabevi, Isparta, 2019.

Mehmet Ünal. Kur'an'ın Işığında Fuzulî. Turkish Studies, Vool 9/9, 2014, s. 1049-163.

Mehmet Ünal. Türk-İslam Edebiyatı Lisans Yay. İstanbul, 2019.

محمد المنتصر بالله بن محمد الزمزمي الكتاني الإدريسي الحسني. (بلا تاريخ). الكريّم، تفسير القرآن. دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية.

محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية. (١٣٩٤ هـ). طريق المحجرتين وباب السعادتين. القاهرة، مصر: الدار السلفية.

Mustafa İbiş. İbn Ebî İsba‘ ın Hayatı ve Belâgat İlmindeki Yeri. Ankara: İksad Yayınevi, 2020.

Mustafa İbiş. “Tarihte Belâgat İlminin Karşılaştığı Harici Problemler”. Social Sciences Studies Journal 35/5 (2019)

Mustafa İbiş. ATLÂL: Şiirde, Sevgilinin Geride Bıraktığı Mekân ve Harabelerine Duyulan Özlem. Ankara: Sonçağ Yayıncılık, 2021.

Mustafa İbiş. “İktisâş Sanatına Özgün ve Modernist Yaklaşımlar: Kur’an Örnekliğinde”. Tokat İlmîyat Dergisi 8/2 (2020).

Ramazan Şahin. "Arap Şiirinde Mersiye ve Osman Bektaş'ın Mersiyeleri". Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi 12/64 (2019).

مناهج جامعة المدينة العالمية. (١٤٣٣). البلاغة ٢ - المعاني. مناهج جامعة المدينة العالمية.

نجم الدين الغزي. (٢٠١١ م). حسن التنبيه لما ورد في التشبيه «وهو كتاب فريد في بابه يشتمل على بيان ما يتشبه به المسلم وما لا يتشبه به». سوريا: دار النوادر.

يحيى بن حمزة بن علي بن إبراهيم، الحسيني العلويّ. (١٤٢٣ هـ). الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز. بيروت: المكتبة العنصرية.

BÖLÜM III

Kur'ân Vahyinde Lafız-Mana Bütünlüğü

Celil KİRAZ¹

GİRİŞ

Yüce Allah tarih boyunca birçok peygamber göndermiş; hepsine de kendi dillerinde vahiy indirmiş, kutsal kitap vermiştir. Bunun amacı, Yüce Allah'ın mesajlarını insanların anlayabilmesidir. Mesela buna göre Tevrat, Hz. Musa'ya İbranice olarak; İncil, Hz. İsa'ya Ârâmice olarak; Kur'ân da Hz. Peygamber'e Arapça olarak indirilmiştir. Bu dillerin seçilmesinin sebebi, kendisine peygamber gönderilen toplumların bu dilleri konuşmasıdır. Yüce Allah bu kutsal kitapları, genel olarak kabul edildiği üzere, hem lafız, hem de mana olarak, yani lafız-mana bütünlüğü içerisinde, peygamberlerine çeşitli dillerde vahyetmiştir.

¹ Prof. Dr., Kurum: Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Orcid: 0000-0002-4672-9847, ckiraz@uludag.edu.tr

Günümüzde, Kur'ân vahyinin mana olarak Yüce Allah'a, lafız olarak ise Hz. Peygamber'e ait olabileceğine dair birtakım farklı söylemler dile getirilmiştir. Fakat bu yaklaşım, her ne kadar temelleri kısmen İslâmî gelenekte bulunsa da, İslâm âlimlerinin çoğunluğunun benimsemediği, şâz bir görüştür. Ayrıca günümüzdeki ifade ediliş şekliyle, geleneğimizde kesinlikle mevcut değildir. Bu tartışmayla ilgili olarak, kaynaklardan da istifade edilmek suretiyle, konunun ele alınması gerektiği düşünülmüş; bundan dolayı da bu çalışma yapılmıştır.

Çalışmada, öncelikle Kur'ân'ın okunuşuyla ilgili bazı kavramlar üzerinde durulacak; akabinde Kur'ân'ın Arapça oluşunun anlamları incelenecektir. Daha sonra, Hz. Peygamber'in herhangi bir âyet ihdâs etme yetkisinin bulunmadığı belirtilecek; ayrıca bazı ayetlerde, Kur'ân âyetlerinin Hz. Peygamber'in veya Cebrâil'in kavli olarak nitelendirilmesinin anlamı tespit edilmeye çalışılacaktır.

Yine bu çalışmada, Kur'ân vahyinin mahiyetiyle ilgili İslâm âlimlerinin yaklaşımları ortaya konulacak; Kur'ân vahyi ile Sünnet vahyi arasındaki fark netleştirilecektir. Son olarak da, konuyla ilgili birtakım görüşler ileri süren Mustafa Öztürk'ün farklı yorumlarının bir değerlendirilmesi yapılacaktır.

Kur'ân'ın Okunuşuyla İlgili Kavramlar

Öncelikle Kur'ân'ın okunuşuyla ilgili bazı kavramlardan bahsetmek uygun olacaktır. Kur'ân-ı Kerîm'in okunuşu ve telaffuz edilişiyle ilgili, bizzat Kur'ân'da çeşitli kelimeler kullanılmaktadır. Bunların başlıcaları, *kur'ân/kırâat*, *tilâvet*, *tertil*, *kelâm* ve *kavl* kelimeleridir. Bu köklerden gelen kelimeler, çeşitli yönlerden Kur'ân'ın okunuşuna delalet etmektedir. Aynı zamanda bu kelimeler, Kur'ân'ı okuma ve okutma işinin de esas itibariyle Yüce Allah'a ait olduğunu göstermektedir.

Kur'ân /Kırâat

Bilindiği gibi yüce kitabımız Kur'ân-ı Kerîm'in özel ismi olan Kur'ân da okumak anlamına gelmektedir. Ayrıca şimdi

okuyacağımız ayetlerde geçen *kur'ân* kelimesi de, yine *okumak* anlamında masdar olarak kullanılmaktadır: “Vahyi tam alma telaşı yüzünden dilini kımıldatma. Onu zihninde toplayıp *okumanı* sağlama işi bize aittir. O halde onu *okuduğumuz* zaman, onun *okunuşunu* takip et.” (Kıyâme 75/16-19)

Görüldüğü gibi bu ayetler, Kur'ân'ı bir araya toplama ve okuma işinin Yüce Allah'a ait olduğunu açıkça dile getirmektedir. Ayrıca bu okuma işi de ancak lafızla yapılabileceği için, lafzın da Yüce Allah'a ait olduğunu göstermektedir. Zira bir mananın lafız olmadan okunması mümkün değildir.

Fakat bu okuyuş, gaybla ve Yüce Allah'ın zatıyla ilgili olduğu için, tabii olarak Kur'ân'ı Yüce Allah'ın Cebrail'e okumasının mahiyetini tam olarak bilemiyoruz. İleride bununla ilgili bazı muhtemel görüşlere değineceğiz.

Bu ayetler, Kur'ân vahyinin Hz. Peygamber'e sadece mana olarak değil, lafız olarak da geldiğini göstermektedir. Şöyle ki; şayet vahyin lafzı Hz. Peygamber'e ait olsaydı, o ezberleme konusunda ayette geçtiği gibi böyle bir endişe çekmez; “İstedğim zaman bu anlamı Arapça'ya çeviririm” diye düşünebilir, rahat davranabilirdi.

Fakat durum böyle olmamış; yukarıda geçtiği gibi, ilk zamanlarda Hz. Peygamber'in "inen vahiyleri unutma endişesi" söz konusu olmuş ve ayetlerin lafızlarını tekrarlamaya çalışmıştır. Tabii bahis konusu ayetlerin inişinden sonra bu endişesi ortadan kalkmıştır.

Tilâvet

Benzer bir şekilde *tilâvet* kökünden gelen kelimeler de, Kur'ân'ın Hz. Peygamber'e, Yüce Allah tarafından tilâvet edildiğini, yani okunduğunu dile getirmektedir: “İşte bu sana okuduklarımız (*tilâvet* ettiklerimiz), apaçık delillerdir, hikmet dolu sözlerdir.” (Âlû İmrân 3/58)

Kur'ân'ın Yüce Allah tarafından *tilâvet* edildiğini ifade eden bu ayet de, Kur'ân'ın Hz. Peygamber'e lafız olarak indirildiğini ve

okunduğunu göstermektedir. Zira tilavet denilen şey, lafız ve manadan oluşan bir metnin veya sözün telaffuz edilmesinden ibarettir.

Tertîl

Yine Kur'ân'ın Hz. Peygamber'e parça parça okunup indirildiğini ifade eden, aşağıdaki ayette geçen *tertil* kelimesi de, yavaş yavaş, azar azar okuma anlamına gelmektedir: "İnkârcılar, "Kur'an ona bütünüyle bir defada indirilseydi ya!" diyorlar. Oysa biz onu senin kalbine iyice yerleştirmek için böyle yaptık ve onu uygun aralıklarla *yavaş yavaş okuduk (tertil)*." (Furkân 25/32) Yine Yüce Allah veya O'nun görevli meleği Cebrail tarafından yapılan bu tertîl işinin de, lafız ve mana ile olduğunu söylemeye bile gerek yoktur.

Kelâm

Benzer bir şekilde Kur'ân-ı Kerîm'in Allah'ın kelâmı olduğunu bildiren şu ayet de, Kur'an vahyinde lafız ve mananın beraber olduğunu göstermektedir: "Eğer müşriklerden biri senden korunma isterse, Allah'ın *kelâmını*/sözünü (yani Kur'ân'ı) duymasına fırsat vermek için, onu koruma altına al. ..." (Tevbe 9/6) Zira Allah'ın kelâmı denildiğinde, lafız-mana birlikte olmak üzere Kur'ân anlaşılmaktadır.

Kavl

Yine Yüce Allah, Kur'ân'ın indirilmesinden bahseden şu ayette, Kur'ân'ı ağır bir söz olarak nitelendirmektedir: "Doğrusu biz sana, ağır [taşınması zor] bir söz (*kavl*) vahyedeceğiz." (Müzzemmil 73/5)

Kur'ân'ın okunuşuyla ilgili zikrettiğimiz bütün bu kelimeler ve geçtiği ayetler, kanaatimizce Kur'ân'ın Hz. Peygamber'e lafız-mana bütünlüğü içerisinde okunduğunu ve indirildiğini ifade etmektedir. Zira bir metnin okunabilmesi için, lafız ve mana unsurları olmazsa olmazdır. Nitekim Hz. Peygamber de, Yüce Allah'ın Cebrail aracılığıyla, kendisine lafız ve mana olarak

vahyettiği Kur'ân metnini, bu iki unsuru birlikte kullanarak insanlara okumuş, tebliğ etmiştir.

Tekrar edecek olursak; lafız ve mana, bir metin veya söz bahis konusu olduğunda, kesinlikle bir arada bulunması gereken iki unsurdur. Kur'ân'ın okunuşu için de durum böyledir.

"Arapça Kur'ân"

Burada konumuzla bir başka noktaya değinmemiz gerekmektedir. Kur'ân'daki birçok ayette, Yüce Allah tarafından Kur'ân-ı Kerîm'in, Hz. Peygamber'e Arapça indirildiği belirtilmektedir. Mesela: "Anlayabilesiniz diye biz onu Arapça bir Kur'an olarak indirdik." (Yûsuf 12/2) ayetinde olduğu gibi. Dolayısıyla Kur'ân'ın Arapça olarak indirilmesi, bizzat Yüce Allah tarafından ve O'nun elçisi Cebrail vasıtasıyla yapılan bir iştir. Bu da onun hem mana, hem de lafız olarak Yüce Allah'a ait olduğu anlamına gelir. Cebrail, arada sadece bir aracıdır, görevlidir.

Sonuç olarak, bahis konusu ayette, Kur'ân'ın Arapça olarak indirilmesi işinin Yüce Allah'a isnad edilmesi, mesajın Arapça olarak ifade edilmesinde, Hz. Peygamber'in herhangi bir müdahalesinin bulunmadığını göstermektedir.

Ayrıca bu noktada müfessirlerin konuya yaklaşımına bir örnek olarak zikredelim ki, İmam Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* adlı tefsirinde, "De ki: Cebrail'e kim düşman ise şunu iyi bilsin ki Allah'ın izniyle Kur'an'ı senin kalbine bir hidayet rehberi, önce gelen kitapları doğrulayıcı ve müminler için de müjdecî olarak o indirmiştir." (Bakara 2/97) ayetinin tefsirinde, Kur'ân'ın Hz. Peygamber'e lafız ve mana olarak indirildiğini açıkça belirtmektedir. Ayrıca Kur'ân'ın Hz. Peygamber'e sadece mana olarak indirildiği görüşünü Bâtîniyye'ye isnad etmekte ve bu görüşü reddetmektedir (Mâtürîdî, 2005: I, 185).

Bu doğrultuda Mâtürîdî şöyle demektedir: "Bâtîniyye der ki: "Kur'ân Hz. Peygamber'e şu anda okuduğumuz harflerle (yani bu lafızlarla) inmemiştir. O, Peygamberin kalbine gelen bir ilhamdır;

Hız. Peygamber sonra bunu şekillendirip bu harflere dökmüş ve onu okuduğumuz Arap diliyle ifade etmiştir." (Mâtürîdî, 2005: I, 185)

Mâtürîdî, bu iddiaya cevap olarak şunları söylemektedir: "Şayet durum onların dediğı gibi olsaydı, Hız. Peygamber'in Kur'an'ı müşriklerle karşı bir mucize olarak getirmesi ve onunla ihticâc etmesi ortadan kalkardı. Ayrıca müşriklerin şöyle deme hakları olurdu: "Kur'an yabancı bir dille nâzil oldu; fakat Hız. Peygamber sonra onu kendi diline çevirdi." Hâlbuki Yüce Allah buyuruyor ki: "Şüphesiz biz onların "Kur'an'ı ona ancak bir insan öğretiyor" dediklerini biliyoruz. Kendisine nispet ettikleri şahsın dili yabancıdır. Hâlbuki bu (Kur'an), apaçık bir Arapça'dır." (Nahl 16/103) (Mâtürîdî, 2005: I, 185)

Ayrıca Mâtürîdî'ye göre, "(Unutacağın ve aklından gideceğı korkusuyla) Vahyi tam alma telaşı yüzünden dilini kımıldatma." (Kıyâme 75/16) ve "Sana O'nun vahyi tamamlanmazdan önce Kur'an'ı (okumakta) acele etme!" ayetleri de buna benzer birer delildir. Ona göre bu ayetlerin hepsi, Bâtıniyye'nin bu görüşünün bâtıllığına, mezheplerinin fâsid oluşuna ve onların, Yüce Allah'ın dosdoğru dininden uzak oluşlarına delalet etmektedir (Mâtürîdî, 2005: I, 185).

Benzer bir şekilde Mâtürîdî, Kıyâme 75/16 ayetinin tefsirinde de, söz konusu görüşü Bâtıniyye'ye isnad etmekte ve benzer şekilde reddetmektedir. Orada belirttiğine göre, Hız. Peygamber'e Kur'an, telif edilmiş ve düzenlenmiş bir şekilde vahyedilmiş olup, bu telif işi kesinlikle Hız. Peygamber'in fiili değildir (Mâtürîdî, 2005: I, 185).

Görüldüğü gibi Mâtürîdî, Kur'an'ın Hız. Peygamber'e hem mana, hem de lafız olarak indirildiğini savunmakta; onun sadece mana olarak Hız. Peygamber'e indirilip, onun tarafından Arapça lafızlarla ifade edildiğı görüşünü, Bâtıniyye'ye isnad edip, çeşitli ayetleri delil olarak getirerek reddetmektedir.

Öbür taraftan bilindiğı gibi Kur'an, şiir ve edebiyat alanında ileri düzeyde olan Araplara, çeşitli zamanlarda Kur'an'ın bir benzerini, on suresinin veya en azından bir suresinin benzerini

meydana getirmeleri konusunda meydan okumuş (Bkz: Bakara 2/23; Yûnus 10/38; Hûd 11/13); fakat buna hiçbir Arap şairi mukabelede bulunamamış; Kur'ân da, cin ve insanların hepsi toplansa, bunu yapamayacaklarını ifade etmiştir (Bkz: İsrâ 17/88).

Eğer Kur'ân lafız olarak Hz. Peygamber'e ait olsaydı, onun şiir ve edebiyat konusunda herhangi bir üstünlüğü olmadığı için, bu meydan okumalara, Arap şairler tarafından karşılık verilebilirdi. Fakat öyle olmamış; Yüce Allah'ın lafız ve mana olarak indirdiği Kur'ân, edebî bir mucize olduğu için, bu meydan okumalara cevap veremeyen Arap şairlerini susturmuştur.

H. Peygamber'in Hiçbir Şekilde Ayet İhdâs Etme Yetkisinin Bulunmaması

Konumuzla ilgili dikkat çekmemiz gereken bir diğer boyut da, Hz. Peygamber'in asla ayet ihdâs etme ve uydurma gibi bir yetkisinin bulunmamasıdır. Şu ayetlerde bu gerçek açıkça ifade edilmektedir: “O (peygamber), kesinlikle hevâ ve hevesinden konuşmaz; (konuştukları), sadece ona vahyedilen bilgilerdir.” (Necm 53/3-4) “Kendilerine ayetlerimiz açıkça okunup anlatılınca bizimle karşılaşacaklarına inanmayanlar, "Bundan başka bir Kur'an getir veya bunu değiştir" dediler. Onlara şöyle de: "Onu kendiliğimden değiştirmeye hak ve yetkim yoktur, ben ancak bana vahyedilene uyuyorum. Eğer Rabbime itaatsizlik edersem şüphesiz dehşetli bir günün azabından korkarım. Yine de ki: "Allah (öyle) dileyseydi ne ben onu size okuyabilirdim, ne de siz onu anlayabilirdiniz; o gelmeden aranızda uzun bir süre yaşadım, siz aklınızı kullanıp düşünmez misiniz?"” (Yûnus 10/15-16)

Ayrıca “Sen onlara bir ayet (veya mucize) getirmediğin vakit, "Onu da derleyip toplayaydın ya!" derler. De ki: "Ben sadece Rabbinimden bana vahyedilene uyarım. İşte bu Kur'an, Rabbinizden gelen kanıtlardır, inanan bir topluluk için hidayettir, rahmettir.” (A'râf 7/203) ayeti de bununla alakalıdır. Yine “Eğer peygamber bize atfen bazı sözler uydurmuş olsaydı, elbette onu kısıkrak yakalardık. Sonra onun can damarını koparırdık. Hiçbiriniz de buna

mani olamazdınız.” (Hâkka 69/44-47) ayeti de Hz. Peygamber’in âyet uydurma yetkisinin bulunmadığına delâlet etmektedir.

Bütûn bu ayetler de gösteriyor ki, Hz. Peygamber’in Kur’ân’ın ne lafzına, ne de manasına müdahale etme yetkisi bulunmamaktadır. Öyleyse onun manayı Yüce Allah’tan veya Cebrail’den alıp, onu Arapça olarak ifade ederek insanlara tebliğ ettiğini düşünme imkânına sahip değiliz.

Kur’ân Vahyinin, Bazı Ayetlerde "Hz. Peygamber’in veya Cebrail’in Kavli" Olarak Nitelendirilmesinin Anlamı

Bu noktada, Kur’ân lafzıyla ilgili bir konuya daha değinmek yerinde olacaktır. Bazı ayetlerde Kur’ân vahyi, Hz. Peygamber’in veya Cebrail’in kavli olarak nitelendirilebilmektedir. Bunu nasıl anlamamız gerekir?

Bu ayet gruplarından ikisi şu şekildedir: “Kur’ân elbette değerli bir elçinin sözüdür. O bir şair sözü değildir. Ne de az inanıyorsunuz! O bir kâhin sözü de değildir. Ne de az düşünüyorsunuz! O, âlemlerin Rabbi tarafından indirilmiştir.” (Hâkka 69/40-43) “O Kur’an, gerçekten değerli, güçlü ve arşın sahibi katında itibarlı bir elçinin sözüdür. (Elçi) orada saygın ve güvenilir.” (Tekvîr 81/19-21)

Bu ayet gruplarındaki Rasûl/Elçi kelimeleriyle, ya kendisi hakkında müşrikler tarafından şâir veya kâhin suçlamaları yapılan Hz. Peygamber kastedilmektedir. Veya bir diğer görüşe göre, ona vahyi getiren Cebrail kastedilmektedir.

Fakat her iki durumda da bu iki varlık, yani peygamber ve melek, birer elçiden ibarettir ve görevleri, sadece mesajı iletmektir. Sözüün mana ve lafız olarak gerçek sahibi ise, âlemlerin Rabbi olan Yüce Allah’tır. Peygamber veya melek, onu sadece insanlara ulaştırmaktadırlar. Nitekim ayetin, “O, âlemlerin Rabbi tarafından indirilmiştir” şeklinde bitmesi de bunu göstermektedir.

Zira Mâtürîdî de Hâkka suresi 40. ayetin tefsirinde, bahis konusu ayette kavli’nin Hz. Peygamber’e nispet edilmesini, “O’nun

tarafından telaffuz edilerek bize ulaşmış olması” anlamında değerlendirmektedir (Mâtürîdî, 2005: XVI, 79).

Nitekim Yüce Allah, Kur’ân’ın, esas itibariyle Levh-i Mahfûz’da kayıtlı olduğunu da şöyle bildirmektedir: “Aksine o (yalanladıkları, aslı) Levh-i Mahfûz’da (korunmuş kayıt kütüğünde) bulunan şerefli Kur'an'dır.” (Burûc 85/21-22)

Bu ayete göre Kur’ân lafzının tamamı, Yüce Allah nezdinde bulunan bir kayıt sistemi olarak ifade edebileceğimiz Levh-i Mahfûz’da bulunmaktadır. Meseleye bu şekilde baktığımızda, ortada herhangi bir problem kalmamaktadır. Ayrıca Levh-i Mahfûz’u, "Yüce Allah’ın ezeli ve ebedi ilmi" olarak gören âlimler de bulunmaktadır.

Kur’ân vahyinin mahiyetiyle ilgili İslâm âlimlerinin görüşleri

İslam âlimlerinin çoğunluğuna göre Kur’ân-ı Kerîm, Yüce Allah’tan Hz. Peygamber’e, Cebrail vasıtasıyla hem lafız, hem de mana olarak vahyedilmiştir.

Nitekim bu konu hakkında, Kur’ân ilimleriyle ilgili en önemli eserlerden biri olan, Suyûtî (v. 911/1505)’nin *el-İtkân fî Ulûmi’l-Kur’ân* adlı kitabında, İslam âlimlerinin görüşlerini özetleyen değerli bilgiler bulunmaktadır.

Suyûtî, önce el-Kutbu’r-Râzî (v. 766)’nin *Havâşî’l-Keşşâf* adlı eserinden şöyle bir alıntı yapmaktadır:

“*İnzâlin* lügat manaları; [1.] "sığınmaktır (*îvâ*)", [2.] "bir şeyi yukarıdan aşağıya doğru hareket ettirmek, yani indirmek"tir. Bu iki mana, İlâhî Kelâm için hakiki anlamda geçerli değildir; bundan dolayı onun hakkında mecâzî anlamda kullanılmıştır.

[Şöyle ki:] [1] Kur’ân’ın, Yüce Allah’ın Zâtı’yla kâim bir mana olduğunu ileri sürenlere göre Kur’ân’ın inzâli, "bu manayı ifade eden kelime ve harfleri var etmek suretiyle, Levh-i Mahfûz’da tesbit etmektir."

[2] Kur’an’ın lafız olarak indiğini söyleyenlere göre de, "sadece Levh-i Mahfûz’da tesbit edilmesidir." Vahiy, ifade edilen iki

lûgat anlamından alınmış olmasından dolayı, bu mana uygundur. Onun inzâlinden kasıt, Levh-i Mahfuz'da tesbit edildikten sonra, dünya semasında tesbit edilmesidir.

Peygamberlere kitap indirilmesinden kasıt da, [1] meleğin Yüce Allah'tan rûhânî bir şekilde bu kitapları alması; [2] yahut da onları Levh-i Mahfûz'dan ezberleyip indirmesi ve peygamberlere ilkâ etmesi, (yani vermesi)dir.” (Suyûtî, 2004: I, 150)

el-Kutb er-Râzî'nin görüşleri bu şekildedir. Bu alıntıdan sonra Suyûtî, konuyla ilgili farklı görüşleri maddeler halinde sıralayarak şunları söyler:

“Başkaları da, Rasûlullah'a indirilen vahiy hakkında üç görüş olduğunu ifade eder:

1. Vahiy, lafız ve manadan müteşekkildir. Cebrail (as) Kur'an-ı Kerim'i Levh-i Mahfûz'dan ezberlemiş ve Hz. Peygamber'e indirmiştir. ...

2. Cebrail (as) sadece manaları indirir. Rasûlullah bu manaları kavrar, onları Arapça olarak ifade eder. Bu görüşü savunanlar, şu ayetlere dayanırlar: “Şüphesiz bu Kur'ân Âlemlerin Rabbi tarafından indirilmiştir. Onu, senin kalbine uyarıcılardan olası diye açık bir Arapça ile Rûhu'l-Emîn (Cebrail) indirmiştir.” (Şuarâ 26/192-195)

3. Cebrail'e yalnız mana ilkâ edildi. O, bu manaları Arapça olarak ifadede bulundu; sema ehli de bunu Arap diliyle okudu. Sonra Cebrail bunları olduğu gibi indirdi.” (Suyûtî, 2004: I, 150-151)

Konunun devamında Suyûtî, birinci görüşün daha doğru olduğunu belirtmek amacıyla şunları söylemektedir:

“Derim ki: Taberânî'nin Nevvâs b. Sem'ân'dan merfû olarak rivayet ettiği şu hadis, Cebrail'in vahyi Yüce Allah'tan işiterek aldığını doğrular:

“Yüce Allah vahyi göndermeye başladığında, Allah korkusundan gökyüzü şiddetle sarsılır. Sema ehli bunu duyunca

korkuyla secdeye kapanırlar. Aralarından ilk başını kaldıran Cebrail (as) olur. O'na hemen indirmek istediği vahyi bildirir. Cebrail de bunu meleklere ulaştırır. Uğradığı her semada bulunanlar ona: Rabbimiz ne dedi? diye sorarlar. Cebrail de; hakkı söyledi, cevabını verir ve hemen onu emrolunduğu yere ulaştırır.” (Suyûtî, 2004: I, 150-151)

Yine devamında Suyûtî, önce kelâm âlimi Cüveynî (v. 478/1085)’nin şöyle bir görüşünü aktarmaktadır:

“Cüveynî şöyle der: "Nâzil olan Allah kelâmı iki kısımdır:

Birincisi: Allah Cebrail’i Rasulü’ne göndererek; “Allah şöyle söyle yapmanı emrediyor” der. Cebrail de Allah’ın dediğini kavrar. Bunun üzerine Peygamber’e gelir, Rabbinin söylediklerini ona iletir. Yalnız, Cebrail’in getirdiği bu ibare, Allah’tan aldığı ibarenin aynısı değildir. Nitekim bir hükümdar elçisine: "Falancaya git, hükümdar sana, hizmette gayret göster, ordunu savaş için topla!" dese; elçi de bunu: "Hükümdar sana şöyle diyor: Hizmetini aksatma, askerin dağılmasına meydan verme, onları savaşa teşvik et!" şeklinde ifade etse, elçi vazifesini yerine getirmekte kusur etti, yalan söyledi, denemez.

İkincisi: Yüce Allah Cebrail’e: “Bu kitabı Peygambere oku!” diye emreder. Cebrail de herhangi bir değişiklik yapmadan Allah kelâmını olduğu gibi indirir. Bu da tıpkı hükümdarın elçisine yazılı bir mektup vererek "Bunu falancaya oku!" diye emretmesi, elçinin bunu ne bir kelime, ne de bir harfini değiştirmeden okuması gibidir." (Suyûtî, 2004: I, 152)

Suyûtî, Cüveynî’nin bu görüşüyle ilgili şöyle bir değerlendirme yapmaktadır:

“Ben Kur’ân metninin bu ikinci kısımda ifade edildiği gibi nâzil olduğuna kâniim. Birinci kısım, Sünnet’in ifadesidir. Nitekim Cebrail, Kur'an'ı indirdiği gibi Sünnet'i de indirmiştir. İşte buna dayanarak, hadisleri mana olarak rivayet etmek caizdir. Çünkü Cebrail onu mana ile indirmiştir.

Kur'ân'ı mana ile okumak ise caiz değildir; çünkü Cebrail bunu lafzı ile getirmiş; kendisine mana ile vahyetme müsaadesi verilmemiştir. Bunun sırrı; lafzıyla ibadet edilmesi ve başkalarının (benzerini getirmekten) âciz bırakılmasıdır. Hiç kimse bu ifadenin yerini tutacak bir söz getiremez. Çünkü Allah kelimasının her harfinde çeşitli manalar vardır. Onu kelimelerin çokluğu ifade edemez. Hiç kimsenin, onun yerine, ihtiva ettiği manaya denk olacak bir ifadede bulunmaya gücü yetmez.

Ayrıca ümmete kolaylık olması için vahiy, iki kısımda nazil olmuştur. Birinci kısım, vahyolunduğu gibi lafzıyla rivayet ettikleri kısımdır. İkinci kısım ise, mana olarak rivayet ettikleri kısımdır. Şayet vahyin bütünü lafzıyla rivayet edilmiş olsaydı, ümmete bir zorluk olurdu. Yahut bütünü mana ile rivayet edilmiş olsaydı, tahrif ve tebdile uğramasından emin olunamazdı.

Açıkladığım bu ince manayı iyice düşün. Selef'in, Cüveynî'nin bu sözünü desteklediğini anlarsın." (Suyûtî, 2004: I, 152)

Suyûtî'nin alıntıları ve yorumları burada sona ermektedir. Onun, Kur'ân ve Sünnet vahyini birbirinden ayıran bu yorumlarına katılmamak mümkün değildir. Zira Cebrail tarafından Peygamberimize hem Kur'ân vahyi, hem de Sünnet vahyi indirilmiştir.

Nitekim Mâtürîdî de "Sen, sana vahyedilene sımsıkı sarıl. Şüphesiz sen, dosdoğru yoldasın." (Zuhruf 43/43) ayetinin tefsirinde, Hz. Peygamber'e Kur'ân vahyinin yanı sıra, "Hz. Peygamber'in Sünneti" anlamına gelecek şekilde, Cebrail aracılığıyla, insanların lehine ve aleyhine olan şeyleri açıklaması için ona beyân vahyinin de verildiğini belirtmektedir (Mâtürîdî, 2005, XIII, 251).

Sonuç olarak Suyûtî, Kur'ân vahyinin hem lafız olarak, hem de mana olarak Hz. Peygamber'e verildiği görüşünü tercih etmektedir. Zaten İslâm âlimlerinin çoğunluğu da bunu söylemektedir. Öyleyse Suyûtî, Kur'ân'ın mana olarak Yüce

Allah’a, lafız olarak ise Hz. Peygamber’e ait olduğu görüşünü sadece zikretmiş; doğru bir görüş olarak kabul etmemiştir.

Kur’ân Vahyi İle Sünnet Vahyinin Farkı

Burada belirtmemiz gereken bir konu da, Kur’ân vahyi ile Sünnet vahyi arasındaki farktır. Kur’ân vahyi ile Sünnet vahyini birbirinden ayıran en önemli özellik, Kur’ân vahyinin bir benzerini meydana getirme konusunda meydan okuma söz konusuyken, Sünnet vahyi hakkında böyle bir meydan okumanın bulunmamasıdır. Nitekim Yüce Allah, Kur’ân’la tehadî/mezdan okuma konusunda buyuruyor ki: “Kulumuza indirdiğimiz kitaptan dolayı bir şüphe içinde iseniz, onun benzeri bir sure de siz getirin; Allah’tan başka taptıklarınızı da yardıma çağırın; eğer iddianızda samimi iseniz!” (Bakara 2/23)

Ayrıca Kur’ân’ın bir benzerinin kesinlikle meydana getirilemeyeceğini de, Kur’ân’da açıkça şöyle ifade etmektedir: “De ki: “Yemin ederim, bu Kur'an'ın bir benzerini ortaya koymak için insanlar ve cinler bir araya gelip birbirine destek olsa dahi, onun benzerini ortaya koyamazlar.”” (İsrâ 17/88)

Sünnet vahyi, sadece mana olarak Hz. Peygamber’e verildiği için, onun hakkında böyle bir meydan okuma söz konusu değildir. Fakat Kur’ân vahyi, lafız ve mana olarak Yüce Allah’a ait olduğu için, Kur’ân’ın i’câzından, yani insanları benzerini meydana getirmekten âciz bırakmasından bahsediyoruz.

Mustafa Öztürk’ün Farklı Görüşü ve Değerlendirilmesi

Bu noktada özellikle belirtmek gerekir ki, günümüzde bazı ilahiyatçılar, Kur’ân’ın mana olarak Yüce Allah’a, lafız olarak ise Hz. Peygamber’e ait olduğunu iddia ediyor gibi görünmektedirler. Fakat bunların söyledikleri dikkatle incelendiğinde, aslında Kur’ân’ın manasının da, lafzının da Hz. Peygamber’e ait olduğunu söylemektedirler.

Nitekim son dönemdeki tartışmalarda ismi geçen Mustafa Öztürk, cihadla ilgili bir sempozyumda, konuyu ortaya koyduktan sonra, değerlendirme bölümünde şu talihsiz cümleleri kurmuştur:

“Tam bu noktada Kur’ân vahyinin mahiyeti ve Hz. Peygamber’e hem lafız, hem mânâ mı, yoksa salt mânâ ve mefhum tarzında mı indirildiği meselesi de tartışmaya değer niteliktedir. Zira Kur’ân’ın hem lâfız hem mânâ itibarıyla inzal edildiğini kabul etmek, cihad ve kıtal meselesinde kullanılan politik dilin bizzat Allah’a ait olduğunu söylemeyi gerektirir. Vahyin salt mânâ ve mefhum olarak inzal edildiğini kabul etmek ise, söz konusu dilin Hz. Peygamber tarafından formüle edildiğini, dolayısıyla Allah katından genel muhteva ve perspektif olarak aldığı vahyin ışığında, konjonktürel gelişmelerle ilgili yol haritasını kendisinin belirlediğini söylemek gerekir ki, bu ikinci ihtimal daha makul görünmektedir. Aksi takdirde “Allah’ın ahlâkîliği” meselesi gündeme gelir.” (Öztürk, 2016: 155)

Görüldüğü gibi yazar, sadece Kur’ân lafzının Hz. Peygamber’e ait olduğunu söylememekte; onun mana ve muhtevasının da Hz. Peygamber’e ait olduğunu, daha doğrusu “genel muhteva ve perspektif olarak aldığı vahyin ışığında”, onun tarafından formüle edildiğini iddia etmektedir.

Akabinde Mustafa Öztürk, Mekke döneminde Müslümanlar zayıf olduğu için farz kılınmayan cihadın, Medine döneminde güçlenmeleriyle birlikte farz kılınması sebebiyle, Allah’ın ahlâkîliğine zarar geleceği iddiasını ileri sürmektedir. Yani şunu demek istemektedir: “Hz. Peygamber, siyasi sebeplerle Mekke döneminde cihadın farz olduğunu söylemedi; Medine döneminde güçlenince, insanlara cihadı farz kılan bir ayet okudu. Bunu da, "Allah katından genel muhteva ve perspektif olarak aldığı vahyin ışığında, konjonktürel gelişmelerle ilgili yol haritasını kendisinin belirlediği" bir şekilde yaptı.” Peki, bu nasıl bir vahiy anlayışıdır? Müellifin yaptığı tarif, Kur’ân vahyinden çok, Hz. Peygamber’e mana olarak verilen Sünnet vahyine benzemektedir. Hatta Allah

Rasulü de böyle bir şeyden münezzehtir. Ayrıca müellifin bu yorumunu esas alırsak, Kur’ân-ı Kerîm’in Yüce Allah’ın kitabı olduğu gerçeği de açıkça zarar görmektedir. Hâlbuki yukarıda okuduğumuz bazı ayetlerde, Hz. Peygamber’in kendiliğinden hiçbir ayet uydurma ve oluşturma yetkisinin olmadığı, böyle bir şey yapmaya kalkıştığı takdirde de canının alınacağı tehdidi yapılmıştı.

Ayrıca cihadın Mekke’de değil de Medine’de farz kılınması, Yüce Allah tarafından gerçekleştirilen bir durum ise –ki öyledir-, bu neden Allah’ın ahlâkîliğine zarar versin? Burada, Müslümanların Yüce Allah tarafından himaye edilmesi, stratejik davranılması, yeri geldiğinde de kendilerini savunabilmeleri için savaşın emredilmesi söz konusudur.

Yine cihad konusunda bu şekilde konjonktürel hareket edildiğini düşündüğümüzde, bunu vahyeden Yüce Allah’ın ahlâkîliği zarar görüyor da, bunun Hz. Peygamber’den kaynaklandığını var saydığımızda, peygamberin ahlâkîliği zarar görmeyecek mi? Elbette ki görecektir.

Güya Yüce Allah’ı kötülükten tenzih edelim derken, Hz. Peygamber’in masumiyeti ve vahyin kontrolü altında oluşu gerçeği açıkça zarar görmüş olacaktır.

Genel kanaate göre, Hz. Peygamber’in, Kur’ân’ın ne manasını oluşturma konusunda, ne de lafzını oluşturma konusunda herhangi bir yetkisi bulunmamaktadır. Nitekim konuyla ilgili Diyanet İşleri Başkanlığı’na bağlı Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı da, 19 Aralık 2018 tarihli basın açıklamasında, bahis konusu görüşlere bu doğrultuda cevap vermiştir.

Devamında Mustafa Öztürk, yaptığı bu açıklamaya, bildirinin müzakerecisi olan Mustafa Karagöz’ün “Kur’ân vahyi mana olarak inseydi, sonuç değişecek miydi?” şeklinde bir itirazda bulunması üzerine şu açıklamaları yapmaktadır:

“Kanaatimce vahiy; tevhid, adalet, meâd gibi temel kavramlar olarak nazil olmuş ve bu genel/mücmel kavramsal içerik, Hz. Peygamber’in zihninde detaylı hale gelmiştir. Hz. Peygamber

temel inanç ve ahlâk ilkeleri uyarınca toplumu dönüştürme hedefini tutturmak üzere o günkü sosyoloji içerisinde durum bağlamına uygun birtakım tikel stratejiler ve taktikler belirleyip imkânlar elverdiği ölçüde bunları tatbik etmiştir.” (Öztürk, 2016: 201)

Bu sözleriyle Öztürk, Yüce Allah’ın sadece bazı temel ilkeler koyduğunu; bunları ayetler şeklinde formüle edenin ise Hz. Peygamber olduğunu iddia etmektedir.

Hemen belirtmek gerekir ki, yazarın zikrettiği bu görüşün benzeri, onun önemli dayanaklarından biri olan Fazlurrahmân tarafından da dile getirilmiştir. Nitekim Fazlurrahmân, Hz. Peygamber’e vahiy indirilmesinden bahseden bazı ayetleri, önceki âlimlerden oldukça farklı yorumlamaktadır.

Şöyle ki Fazlurrahmân, “İşte sana böylece emrimizden bir ruh vahyettik.” (Şûrâ 42/52) ayetinde geçen ruh kelimesini, diğer müfessirlerin açıkladığı gibi Rûhu’l-Emîn, yani vahiy meleği Cebrail veya Kur’ân olarak açıklamamaktadır. Fazlurrahmân bunu, “Hz. Peygamber’in kalbinde oluşan ve ihtiyaç olduğu zaman vahiy haline dönüşen bir kuvve, bir duyu veya bir araç” olarak yorumlamaktadır (Fazlurrahmân, 1999: 156-157).

Fakat burada belirtmek gerekir ki, böyle bir vahiy anlayışı, hâricî bir varlık olan Cebrail’in, vahyi Hz. Peygamber’e bildirmesi şeklindeki, İslâm âlimlerinin çoğunluğunun benimsediği vahiy anlayışıyla kesinlikle uyuşmamaktadır (Bkz: Demirci, 2017: 105-115). Mustafa Öztürk, birçok konuda olduğu gibi, bu konuda da Fazlurrahmân’dan etkilenmiş gibi görünmektedir.

Mustafa Öztürk, bahis konusu sempozyumda sözlerine şöyle devam etmektedir:

“Bu zaviyeden baktığınızda, Kur’an’ın ötekilerle ilişkisinde niçin çok esnek, değişken ve aynı zamanda politik bir dil ve üslûp kullanıldığını anlamak mümkün olabilir. Daha açıkçası, Kur’ân’ın Mekke döneminde Ehl-i kitap, özellikle de Yahudiler hakkında olumlu bir dil kullanmasına rağmen, Tevbe sûresi 29.

ayette aynı zümreyi “Allahsızlar” diye nitelendirmesi arasındaki uçurum az çok anlaşılır hale gelir. Kur’an’daki bu keskin üslup ve tikel hüküm değişikliklerinin tek tek ve lâfzen Allah tarafından belirlendiği kanaatinde değilim. Çünkü Allah’ın bu denli güncel ve politik bir sürecin içinde bizzat müdahil olduğuna kani değilim. Allah’ın bizzat savaşa katıldığı izlenimi veren ayetlerin Hz. Peygamber’in zihnindeki genel ve küllî vahiyden istinbat edilmiş tikel referanslar olduğu kanaatindeyim.” (Öztürk, 2016: 201)

Müellifin bu görüşlerine katılmamız kesinlikle mümkün görünmemektedir. Çünkü burada yazar, son haliyle Kur’ân’ı hem lafız olarak, hem de mana olarak Yüce Allah’a değil, Hz. Peygamber’e isnad etmiş olmaktadır.

Akabinde yazar şunları dile getirmektedir:

“Diğer taraftan, Ehl-i Sünnet itikadına sadakatleri tartışma götürmeyen Zerkeşi ve Suyûtî gibi âlimler de Kur’ân vahyinin nüzul keyfiyeti bağlamında, "Kur’ân vahyi lafız değil, manadır" şeklinde bir görüş nakletmişlerdir.” (Öztürk, 2016: 202)

Fakat Mustafa Öztürk, Suyûtî’nin sadece aktardığı bu görüşü, kendisine dayanak kılmaya çalışmıştır. Zira yukarıda incelediğimiz gibi Suyûtî, bu görüşü sadece zikretmekte, kesinlikle benimsememekte; aksine çoğunluğun görüşünü tercih etmektedir. Kaldı ki Öztürk’ün görüşleri, Suyûtî’nin aktardığı görüşü kat kat aşmaktadır.

Öztürk devamında diyor ki:

“Mana, "genel kavramsal çerçeve" demektir. Önermesel vahiyler ve tikel hükümlerin Hz. Peygamber’in zihninde genel-tümel vahiyden çıkarımlar yoluyla billurlaştığını düşünürsek, o zaman Kur’ân’ın stratejik ve politik dilini izah etmek az çok mümkün oluyor. Lâkin Kur’an’daki her bir ifadenin, hem lafız hem mânâ olarak bizzat Allah tarafından dikte edildiğini kabullenmek söz konusu olduğunda, ben bu politik dili izahta çok güçlük çekiyorum, hatta izah edemiyorum. Kur’ân’a

uzaktan bakınca hiçbir sorun yok gibi görünüyor, ama satır aralarına daldığınızda işin içinden pek çıkılmıyor. Bu yüzden de eski ezberler ister istemez bozulabiliyor.” (Öztürk, 2016: 202)

Görünen o ki Mustafa Öztürk, Medine döneminde cihadın emredilmesiyle ilgili ayetlerin, Hz. Peygamber tarafından konjonktürel olarak ifade edilmiş olduğunu ve doğrudan Yüce Allah’a ait olmadığını iddia etmektedir.

Bu sözler, masum bir şekilde sadece vahyin lafzının Yüce Allah’a ait olmadığını söylememekte; manasının da O’na ait olmadığını ifade etmektedir. Yani vahyin, Yüce Allah’ın koyduğu bazı temel ilkeler çerçevesinde, hem lafız, hem de mana olarak Hz. Peygamber’e ait olduğunu dile getirmektedir. Bu ise Müslümanların çoğunluğu tarafından kabul edilecek bir durum değildir.

Zira bunun gibi sözler, oryantalistler tarafından iki yüz yıldır söylene gelen sözlere oldukça benzemektedir. Zira onlara göre Kur’ân, beşer kaynaklı bir kitap olup; kendisinin peygamber olduğunu iddia eden, Hz. Muhammed (sav) tarafından uydurulmuş bir kitaptır.

Mustafa Öztürk’ün bu iddialarının, Kur’ân’ı tarihsel bir metin olarak görmesinin doğal bir sonucu olduğunu söylemek bir oranda mümkündür. Zira bu yaklaşım, Kur’ân’ı "beşerî bir kültürün, bazı ilahi ilkelerle harmanlanmış bir şekli" olarak telakki etmenin doğal bir sonucudur. Nitekim bu sözlerin sahibi olan Mustafa Öztürk de, tarihselci anlayışın ülkemizdeki en önemli temsilcilerinden biridir.

Bu konuyla ilgili tartışmalar sosyal medya üzerinden yapıp, Mustafa Öztürk’ün görüşleri eleştirilince, kendisi Karar.com sitesinde bazı açıklamalar yapmıştır. Orada ifade ettiğine göre, “İrticali konuşma sırasında insan meramını tam anlatamayabilir veya maksadını aşar tarzda anlaşılabilir ifadeler kullanabilir.”² Yazarın bu ifadelerinden, vahyin hem lafzen, hem de mana olarak Hz.

² Bkz: Mustafa Öztürk, “Kur’ân Vahyinin İnzâl Keyfiyetine Dair Görüş Tercihim”, <https://www.karar.com/yazarlar/mustafa-ozturk/kuran-vahyinin-inzal-keyfiyetine-dair-gorus-tercihim-8675> (15.12.2018).

Peygamber’e ait olduğu şeklinde yaptığı aşırı yorumlarla ilgili, hafif bir pişmanlık duyduğu anlaşılmaktadır.

Fakat öbür taraftan, Kur’ân’ın manasının değil de, lafzının Hz. Peygamber tarafından oluşturulduğu görüşünden yine vazgeçmemiştir. Kanaatimizce o açıklamalar da tatmin edici değildir. Öncelikle, yukarıda değindiğimiz gibi Öztürk, Suyûtî’nin sadece aktardığı ve kabul etmediği bir görüşü hakikat olarak benimsemektedir.

Ayrıca Öztürk’ün, Kur’ân’ın, önceki kutsal kitaplara muhteva olarak birtakım atıflarda bulunmasından hareketle, kutsal kitapların lafızlarının herhangi bir öneminin bulunmadığını söylemeye çalışması da³ yersizdir. Zira o atıflarla kastedilen şey, Tevrat, Zebur, İncil gibi önceki kutsal kitaplarda geçen birtakım inanç ve ahlak ilkelerinin, Kur’ân’da da benzer bir şekilde bulunduğunu vurgulamaktır.

Yine aynı yazarın, mezhep imamımız İmam Ebû Hanîfe’nin, Kur’ân’ın Farsça tercümesiyle ibadet edilebilmesine dair fetva vermesinden hareketle, Kur’ân lafzının önemli olmadığı sonucunu çıkarmaya çalıştıđı⁴ da görölmektedir. Fakat Ebû Hanîfe’nin bu fetvasının amacı, Arapça ile ibadet etmenin önemli olmadığını iddia etmek değil, bu dilde inmiş Kur’ân’ı, henüz düzgün bir şekilde telaffuz edemeyenlere yönelik bir kolaylık göstermektir. Zira bu kişilerin dili Arapça’ya alışınca, bu dilde ibadet etmeleri öngörülmüştür.

SONUÇ

Sonuç olarak diyebiliriz ki; Kur’ân-ı Kerîm hem lafız, hem de mana olarak Yüce Allah’a aittir. Edebiyat ve şiir alanında önde olan

³ Bkz: Mustafa Öztürk, “Kur’ân Vahyinin İnzâl Keyfiyetine Dair Görüş Tercihim”, <https://www.karar.com/yazarlar/mustafa-ozturk/kuran-vahyinin-inzal-keyfiyetine-dair-gorus-tercihim-8675> (15.12.2018).

⁴ Bkz: Mustafa Öztürk, “Kur’ân Vahyinin İnzâl Keyfiyetine Dair Görüş Tercihim”, <https://www.karar.com/yazarlar/mustafa-ozturk/kuran-vahyinin-inzal-keyfiyetine-dair-gorus-tercihim-8675> (15.12.2018).

Araplara, Kur'ân'ın bir benzerini meydana getirmeleri için meydan okunması, onların da bunu kesinlikle yapamamaları, Kur'ân'ın manasının olduğu gibi, lafzının da Yüce Allah'a ait ve mucizevî olduğunu, aynı zamanda kesinlikle taklit edilemeyeceğini göstermektedir. Peygamberimize sadece mana olarak verilen bilgiler ise, Sünnet vahyini oluşturmaktadır.

Kaldı ki bu tartışmaları başlatan kişinin de asıl amacı, Kur'ân lafzının Yüce Allah'a mı, Hz. Peygamber'e mi ait olduğunu tartışmak değil, Kur'ân'ın tarihselliğiyle ilgili görüşlerinin daha kolay kabul edilmesine zemin hazırlamaktır. Zira tarihselciler için, lafız olarak Âlemlerin Rabbi, her şeyi bilen Yüce Allah'a ait değil de, bilgi ve tecrübesi sınırlı bir insana, Hz. Peygamber'e ait olan bir kitabın, tarihsel olduğunu ispatlamak daha kolay olacaktır. Bu ispatlandığında Kur'ân, yedinci yüzyıl Arap toplumunun bilgi düzeyine sahip bir insanın sözü olacak; bununla ilgili de istenildiği gibi yorum ve değişiklik teklifi de yapılabilecektir. Fakat genel olarak bilinmektedir ki Kur'ân, "Her şeyi bilen", "Âlemlerin Rabbi" olan Yüce Allah'ın kelâmıdır, lafız ve mana olarak mucizedir, evrensel bir kitaptır ve hükümleri de kıyamete kadar geçerlidir.

KAYNAKÇA

Demirci, M. (2017) *Günümüz tefsir problemleri*, İstanbul: İFAV Y.

Diyanet İşleri Başkanlığı, Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı, *Başın Açıklaması*, [https://www.diyanet.gov.tr/tr-TR/Kurumsal/Detay/13240 /basin-aciklamasi](https://www.diyanet.gov.tr/tr-TR/Kurumsal/Detay/13240/basin-aciklamasi), Erişim Tarihi: 19.12.2018.

Fazlurrahmân (1999) *Kur'ân'ın ana konuları*, Ankara: Ankara Okulu Y.

el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr (2005) *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, I-XVIII, İstanbul: Dâru'l-Mîzân.

Öztürk, M. (2016) “Kur'ân'da Cihad”, *İslâm kaynaklarında, geleneğinde ve günümüzde cihad*, İstanbul: KURAMER Y.

Öztürk, M. (2018) “Kur'ân Vahyinin İnzâl Keyfiyetine Dair Görüş Tercihim”, <https://www.karar.com/yazarlar/mustafa-ozturk/kuran-vahyinin-inzal-keyfiyetine-dair-gorus-tercihim-8675> (15.12.2018).

es-Suyûtî, C. (2004) *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, Kâhire: Dâru'l-Hadîs.

BÖLÜM IV

İslam Hukuku Açısından Ahlakî Kefaet¹

Mehmet ONUR²

Giriş

Kur'an-ı Kerim'de evlilik müessesinin sağlam esaslara dayandırılması suretiyle tesis edilmesini ve İslam dini esaslarına uygun eksiksiz bir biçimde süreklilik arz etmesini hedefleyen bir kötü veya yanlış şeyleri önleyecek yollar; tedbirler ve nasihatler çokça var olsa da kefaet ile ilgili hususlara yer verilmez. Bu konu daha çok sünnet ile ele alınmıştır. Konuyla ilgili olarak hadis-i şeriflerde kefaet, evliliğin iki mütemmim cüzü olan karı-koca ile aralarındaki ilişkiler, aile bireyleri arasındaki uyum ve aile olduktan

¹ Hakemsiz dergi Vuslat Dergisi Kasım 2022 Sayı : 257 de yayınlanan “Evlilikte Eş Adaylarında Aranması Gereken Ahlakî Denklik (Kefaet) “adlı makaleden geliştirilerek kitap bölümü haline getirilmiştir.

² Doç.Dr., Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi/ İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri İslam Hukuku Anabilim Dalı Hatay Türkiye ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-2229-6450>

sonra bu kurumun devamlı bir şekilde aile kalmasını temin edecek, garanti altına alacak ve bu kurumu ortadan kaldıracak tehlikelere karşı alınacak tedbirler, tavsiyeler şeklinde zikredilir. Bu kurum tesis edilirken dikkat edilmesi istenen, üzerinde en fazla durulan, şart koşulduğu konusunda ittifak olan tek kefaet türü güzel ahlâk ve dindarlıktır. Bu konu bu haliyle dikkate değer bir husustur. Zira evlilik kurumunun devamının sağlanabilmesi ve ailenin sağlıklı bir şekilde sürdürülebilmesi için aranan şartlar içindeki en önemli meziyet hem erkeğin hem de kadının güzel ahlak sahibi olmasıdır. Aile kurumu malumdur ki aynı zamanda toplumun en küçük ama en önemli yapı taşını oluşturur. Güzel ahlak, İslam toplumunun en ehemmiyetli iftihar aracıdır. Güzel ahlakla bina edilmiş bir aile toplumun doğru ve sağlıklı bir şekilde devam etmesini temin eder. Fıtratı bozulmamış toplumlar ve aileler kötü ahlak sahibi bir kimsenin ailelerine dahil olmasını asla istemezler. Güzel ahlaklı erkek ve kadınlar da eşlerinin temiz, güzel ahlaklı insanlar olmasını isterler çünkü evlilik dünyadaki cennet ya da cehennemdir. Ve evlilikte eşler birbirinden etkilenir. Bundan dolayı güzel ahlâk aileyi oluşturan hem kadın hem de erkek için en önemli şarttır. Evlilik müessesinin hukuken geçerli olabilmesi açısından kefaetin gerekli olup olmayacağı hususu Fakihler arasında tartışmalıdır. Hasan Basri, İmam Buhârî, Sevrî, Kerhî gibi bir çok fakih kefaetin şart koşulmaması gerektiğini savunmuşlardır. Çoğu İslâm hukukçusu ise kefaeti gerekli bir husus olarak görmektedirler. Ancak kefaetin hangi konularda olması gerektiği, ne ölçüde aranacağı hususunda farklı düşünceleri dile getirmişlerdir. İslâm hukukçularının hemen hemen ittifak derecesinde kabul ettikleri bir husus şüphesiz aile kurumunu oluşturan kadın ve erkeğin dindar ve ahlak yönünden birbirlerine denk olmaları konusudur.

Kefatin Sözlük ve Terim Anlamı

Arap dilinde kefaet “eşitlik benzerlik ve denklik” manalarında kullanılmaktadır. (İbn Manzûr, 1994) İslam Hukuku terimi olarak ise, aile oluşturmak gayesiyle evlenmek için bir araya gelecek olan kadın ve erkek arasında iktisadi, ictimai ve kültür yönünden denklik

kastedilir. Evli olan karı koca arasındaki denklik, İslam Hukukunda kefaet olarak adlandırılmıştır. Her ne kadar iki eş arasındaki denklik olarak nitelendirilse de kefaet, evlenecek olan erkeğin evleneceği kadına asgari olarak bir çok yönden denk olmasını veya daha üst statüde olmasını ifade eder. İslam hukukunda denk olan erkek küfüv olarak isimlendirilir. (Aktan, 2002) Denkliğin aranmasının altında yatan asli etken temeli sağlam, huzurlu, mutlu, sorunlardan arındırılmış kalıcı bir aile kurmaktır. Ailenin en önemli parçalarından biri olan kadın, en asgari şartlar altında kendisine denk bir erkekle evlendiğinde beklentilerini karşılamış olacaktır. Zira evin huzurunu, mutluluğunu temin eden kadın olmaktadır. (Dirik, 2015) İslam Hukukunun iki asli kaynağından biri olan Hz Peygamberin sünnetinde de toplumun temel taşı niteliğinde olan ailenin sağlam temeller üzerine kurulması emredilir. Bu emredilen en önemli şeylerden biri de kefaettir. Peygamber efendimiz Hz. Muhammed (sav) hadisi şerifte şöyle buyurur: “Bir kadınla dört vasfı nedeniyle için evlenilir: Malı için, şerefi için, güzelliği için, dindarlığı için. Sen dindar olanını seç.” (Ebû Dâvud, Nikâh, 2) Zengin ailede büyümüş olan birinin fakir maddi durumu zayıf ailede yetişmiş bireyle olan evliliğinde zengin olan birey zorluklar yaşamaktadır. Ancak evin ihtiyaçlarını karşılamakla mükellef kılınmış olan birey erkek olduğundan kadın bireyin zengin bir ailede yetişmiş olması hasebiyle kadının yaşamış olduğu konforlu hayatı kendisine temin etme hususunda zorluklar yaşayacak belki de kadının ailesinde görmüş olduğu hayatı kendisine sunamayacaktır. Ancak erkeğin zengin olması halinde maddi durumu elverişli olmayan bir aileden olan bir kadınla evlense dahi onun ihtiyaçlarını rahatlıkla karşılayabilecek herhangi bir zorluk yaşamayacaktır. Bazı fakihlere göre (Hasan-ı Basri, Süfyanü’s-Sevri, İbn-i Hazm) evlilik akdinde eşler arasında kefaet aranmaz. Evlenecek olan kişilerin yalnızca Müslüman olması ve herhangi bir engelinin olmaması yeterlidir. Hanefi mezhebi kurucusu İmam-ı Azam kefaet hususunda altı hususun bulunmasını şart koşar. O, nesep, dine önce girme, özgürlük, mal, dindar olma ve iş konusunda kefaeti arar. Şâfi fakihleri ise dindarlık, hürriyet, nesep, kusurlu olmama, meslek gibi

şartları öne sürerler. Hanbeli fakihleri; dindarlık, hürriyet, nesep, mal, meslek şartlarını ararlar. Mâliki fakihleri; dindarlık ve kusurlu olmama şartı ararlar. Evlilikte denklik konusunda tüm bu şartlar arasında en önemlisi dindarlıktır ve mezheplerin hepsi bu konuda ittifak etmişlerdir.

İslam hukukçularının cumhuru, toplumun yapısını ve kümeleşmeyi göz önünde bulundurarak evlilik müessesinde karı-koca ilişkilerinde harmoniyi temin etmenin yanı sıra her iki tarafın da kötü sonuçlarla karşı karşıya kalmasının engellemek ve iyi bir aile kurumu oluşturmak amacıyla kefaeti, nikâh sözleşmesinin lüzum, nefâz/sihhat koşulu olarak kabul etmişlerdir. Bunun içindir ki erkeğin evlendiği kadının dengi olmaması halinde duruma göre, velisi tarafından evlendirilen kadının veya kendini bizzat evlendiren kadının velilerine, sözleşmeyi feshetme yetkisini vermişlerdir.

Evlilikte Ahlaki Kefaet Şartı

Cumhur fukahânın dışında kalan bazı İslam Hukukçuları ise müslüman kimliğine sahip olan herkesin birbirine denk olduğunu dile getirmişlerdir. Buradan hareketle kefaetin lüzum, nefâz/sihhat koşulu olarak kabul edilmemesi gerektiğini, sadece evliliğin sürdürülebilir olabilmesi ve eşler arasındaki uyumun temin edilebilmesi için tavsiye niteliği özelliğini haiz olması ve bundan dolayı kefaetin göz önünde bulundurulmasının aile birlik ve bütünlüğüne katkı sağlama hususunda yararlı olabileceğini dile getirmekle yetinmişlerdir. Yapılacak olan evlilik akdinde eşler arasında alaki kefaet şartının aranmasının zorunlu olduğu görüşünü savunan fakihler, bu fikirlerini şu delillere dayandırmışlardır. a) Takvâ ve mütedeyyinlik konularında kefaet aranması gerektiğini buyuran, “Zani bir erkek ancak zani ya da müşrik bir kadınla evlenebilir. Zani kadını da yalnız zani yahut müşrik bir erkek nikahlayabilir. Bu durum müminlere haram kılınmıştır” (Nûr 24/3) ayetini esas almışlardır.

b) Rasûlullah (sav), aile olmak amacıyla evlenecek kadın ve erkeklerin inanç ve ahlâk hususunda ahenk, armoni içinde olmaları

hususunda toplumu da birbirinden farklı yükümlülükler altına sokmuştur. Sünnete bakıldığında Allah Rasülü (sav), İslam toplumuna; dindarlık ve ahlaklılık yönünden birbirlerine münasip olan erkek ve kadınların evlendirilmeleri yönünde talimatlar vermiştir. Konuyla alakalı olarak Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Dindarlığı ve ahlâklılığı sebebiyle hoşunuza giden bir kişiden teklif alırsanız o kişiyi evlendirin. Şayet bu şekilde yapmazsanız dünyada büyük bir kargaşa ve intizamsızlık olur” (Tirmizî, “Nikâh”, 3)

İslam Hukukçuları tarafından kefaetle ilgili birbirinden farklı birçok görüş ileri sürülmüştür. Bu görüşlerden biri de *Şevkânî’ye aittir, ona göre kefaeti itibara almayı gerektirecek herhangi bir hadis rivayeti mevcut değildir.* (Şevkânî, 1297/1880) Ama şunu asla gözden kaçırmamak gerekir ki kefaetle; kadının erkeğe denk olması durumuna değil, erkeğin kadına denk olması hususuna bakmışlardır. İslam hukukçularının kefaetle ilgili görüşlerine bakıldığında evlenecek olan erkeklerin kadınlardan her yönden üstün olması durumunda (kefaetin kadınlarda aranmayacağı için) herhangi bir mahzur görmemişlerdir. Daha açık bir ifadeyle kadın daha fakir olsa da erkek soy bakımından daha elit bir aileye sahip olsa da herhangi bir sakınca olmaz, fikrini savunmuşlardır. Ama kefaet hususunda İslam hukukçuları biraz önceki fikirlerinde farklı görüşler dile getirmişlerdir. Fukahanın hepsine göre ahlaki bakımdan kefaet farklı bir durum arz etmektedir. Ahlaki bakımdan kefaeti her iki taraf için de elzem görmüşler bu konuda hiçbir aykırı görüş serdetmemişlerdir. Örneğin Maliki mezhebi imamı İmam Mâlik ve yine müçtehitlerin öncülerinden olan İmam Süfyân es-Sevrî kefaet hususunda sadece din ve takvânın ölçü olarak kabul edilmesi gerektiğini dile getirmişlerdir. Her ikisi de evlilikte eşler arasında din ve takvanın haricinde herhangi bir kefaet ölçüsü şart koşmamışlardır. (Berazî’î, 2002) Bu görüşlerini de delil olarak “Allah indinde en değerli olanınız en takvâlî olanınızdır” (Hucurât 49/13) ayetine dayandırmışlardır. Hanefî müçtehitler, evlenecek olan erkeğin nesep, din, hür olma, meslek, dindarlık ve varlık olmak üzere altı ayrı başlık altında kadına denk olması hususunda erkeğin

bu nitelikleri hazi olup olmadığının incelenmesi gerektiği fikrini dile getirmişlerdir. Şafii mezhebi imamı Muhammed b. İdris eş-Şâfiî ise, kefaeti; din, nesep, sanat ve meslek, hürriyet, iffet, bedeni ve zihni açıdan özürlü olmamak (cünun, ateh vb.) şeklinde sıralamıştır. (Şirbini, ts.) Hanbeli mezhebi imamı Ahmed b. Hanbel de evlilik akdinde eşler arasında aranması gereken kefaetin din ve takvâ yönünden ele alınması gerektiği düşüncesini dile getirir. Ona göre, diğer hususlarda denklik olmadığı takdirde kadının velileri, kadının dengi olmayan bir erkekle yaptığı evliliğe her zaman itiraz edebilir. Ve bu nikahı feshetme yoluna gidebilir. O, ehli namus olan bir erkeğin, fuhşunu sürdüren birisi ile; ehli namus bir kadının da fuhşunu devam ettiren bir fâcirle evlenmesi caiz değildir, demiştir (İbn Kesîr, Tefsîr, III,263). Buradan anladığımız kadarıyla Ahmed b. Hanbel ahlaki eksikliğin hiçbir surette ihmal edilmemesi gerektiği ve en başından bu evliliğe yaklaşılmaması yönünde görüş ileri sürmüştür.

İmam Buhârî'nin İslâm ümmetine göre Kur'ân-ı Kerim'den sonra en sahîh kitap olarak kabul edilen *Câmi'u's-şahîh*'indeki bab başlıklarından³ evlilik akdi için kefaet ölçüsü olarak dindarlık dışında bir ölçü kabul etmediği görülmektedir. (Buhârî, "Nikâh", 15-16). Hasan-ı Basrî ve Hanefîler'den Kerhî, denklik için öngörülen niteliklerin evliliğin feshine imkân veren bir kriter olmaması gerektiği görüşündedir. Zâhirîler de evlilikte denkliğin, sadece iffet ve fisk açısından ele alınması gerektiğini söylemişlerdir.

Fahreddin er-Razi'nin tefsire dair yazdığı en nemli eseri olarak kabul edilen *Mefâtîhu'l-ğayb/ et-Tefsîrû'l-kebîr* adlı tefsirinde, zinakâr erkek ve zinakâr kadının iffetine hâlel getirmemiş ahlaklı bir erkek ve afife bir kadın ile evlenemeyeceğini söylemiş yine iffet sahibi erkek veya kadının, zani bir erkek veya kadın ile evlenmesinin evlenemeyeceğini ve bunun haram olduğunu dile getirmiştir. O bu görüşlerini sahabeden Hz. Aîşe, Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer, Hz.

³ Zira İmam Buhârî hadislerin bab başlıklarını fikhî bir anlam taşıyacak şekilde seçtiği ifadelerle düzenlemiştir. Bunun için "Buhârî'nin fıkıhla ilgili görüşleri bab başlıklarında bulunmaktadır" sözü meşhurdur.

Ali'nin ve İbnü Mes'ud'un görüşlerine dayandırmaktadır. (Fahreddin er-Razî, ts)

Cumhuriyet döneminin en önemli alimlerinden olan Elmalılı Hamdi Yazır da Hak Dini Kur'an Dili adlı Tefsirinde, Abdullah b. Ömer'den (r. anhumâ), İbnî Abbas'tan (r. anhumâ) Mücahid'ten, Said b. Cübeyr'den ve yine Said b. Müseyyeb'den gelen rivayetlere göre Nûr suresi 3. âyetinin iniş sebebini şöyle anlatır: Cahiliye devrinde zina yapılan belirli evler vardı. İslam geldikten sonra da kapılarında farklı belirtiler taşıyan bu tarzda evler var olmaya devam etmişti. Bu ahlaka muğayir işleri yapan kadınlar ve bu evleri işletenler de müslüman olmayan müşrik kimselerdi. Bu gayri ahlaki ve İslam ilkelerine tamamen zıt zina ticaretinden zenginleşen kadınlar ve ahlaksız işletmeciler mevcuttu. İslam, ahlak ilkelerine aykırı, toplumu ve aileleri ifsad edici etkisi bulunan zinayı kesin bir dille nasslarla yasakladığından Müslümanlar buna asla yaklaşmıyordu. Fakat bu evlerde çalışan zani kadınlar yeni Müslüman olan kimselere nafaka vermek mukabilinde evlilik teklifinde bulunmuş, onlar da fakir olmalarından dolayı bu evlilik teklifleri ile ilgili konuda Hz. Peygambere başvurmuşlar ve ondan bu zinakâr kadınlarla muhtaçlıkları nedeniyle evlenme hususunda izin istemişlerdir. Buna binaen, bu ayet-i kerime inmiş, mü'minlere bu kadınlarla evlenmenin haram olduğu kesin bir dille bildirilmiştir. Bu ayette belirtilen hüküm, amm bir sıfatla gelmiş olup ayet sadece indiği zamana ve kişilere mahsus kalmamış tamim, ifade etmiştir. (Elmalılı Hamdi, 2008)

Tefsirle iştilal eden alimlerin çoğu, fakirlik, muhtaçlık vb. birçok gerekçesi olsa da zanilerle evlenmekten müminleri uzak tutmak için ayette mübalağa sığasının mevcut olduğunu ifade etmektedir. Nitekim zina yapan kişilerin ve fasıklarla evlenmek bir yana peşine takılmak onlarla dost olmak dahi caiz değildir. Allah Rasulünün menettiği üzere, günah işlenen yerlerde bulunmak fiili ile kıyaslandığında bu tür bir evlilik dolayısıyla günahlara maruz kalmak tehlikesi evleviyetle daha çok olacaktır. Kaldı ki ben ahlakı tamamlamak üzere gönderildim diyen bir peygamberin böyle bir

şeye izin vermesi açık bir çelişki olsa gerektir. Bu da hem vahyi gönderen hem de vahyin uygulayıcısı olan Rasulü için muhaldir.

Kur'an-ı Kerim'de toplumun sağlam temellere dayandırılması, sağlıklı nesillerin meydana gelmesi ve örnek yuvaların kurulması için evliliklerin teşvik edildiği açık bir şekilde görülmektedir. Nitekim, Yüce Allah "Aranızdaki bekârları, kölelerinizden ve cariyelerinizden iyi olanları evlendirin." (Nur, 24/32) buyurmuştur. Mevzubahis ayeti kerimede buyurulan "salah" "iyi olanlar" kavramıyla da ahlaki açıdan denklige işaret söz konusudur.

Hz. Aişe, İbni Mesud ve Bera b. Azib'e göre zina yapmayı helal görme ya da ayetin emrini hafife alma gibi bir sebep sadece günahkarlık, masiyet olarak zina yaptığı kati surette bilinip saptanan iffetli müminlerin bu ahlaka aykırı hareket eden kişilerle evlilik akdi yapmaları ayeti kerime gereğince haram olmaktadır. Ayeti inkâr veya hafife alma söz konusu ise kişi, müşrik duruma düştüğü için zaten bu kişiyle nikahlanması haramdır ve akdedilen nikah da sürekli evlenme yasakları kapsamında olduğundan batıl olmaktadır.

Kur'an yolu tefsirinde bu ayetin mânası ve ayetin manasına bağlı olarak bildirdiği hükmü ile ilgili birbirinden farklı görüşlerin olduğu dile getirilir:

1) Zinakâr kadın ya da erkek, zina fiilini yaptığı esnada karşılıklı olarak hem erkek hem de kadın da aynı kabih , gayri ahlaki fiilin faili olmaktadır. Buradan hareketle bir şahıs bir başkasıyla zina fiilini işliyorsa bu fiili karşılıklı olarak işlediği kimse de aynı fiili işlemiş olmaktadır. Yine karşılıklı olarak sürekli bir şekilde zina fiilini işlemeye devam edenler ile bu fiili işlemek hususunda hiçbir mahzur görmeyenler mümin de olamazlar. Açıkça fasık olmaktadırlar ve bu imanının tam bir iman olmadığının göstergesidir. İslam dininin dışındaki semavî dinler de zinayı haram kılmıştır. Bundan dolayı bu kabih fiili ne Müslümanlar ne de diğer semavi din müntesibi olan Hristiyan ve Yahudiler, haram kabul ettikleri için, yapmazlar bu fiili ancak müşrik olanlar yaparlar. Burada durum tespiti söz konusudur.

2) Mümin bir insan zina fiilini işlemiş olan bir kişi ile kadın olsun erkek olsun fark etmez, nikahlanamaz, nikahlandığı takdirde bu yapılan akit devlet yöneticileri veya temsilcileri aracılığıyla feshedilir. Bu hükmün devam ettiğini söyleyen müçtehitler yanında bu ayetin aynı sûrenin 32. âyeti ile nesh edildiğini söyleyenler alimler de mevcuttur. Ayetin nesh edildiğini kabul eden ulemaya göre zina fiilini işleyen veya işlemeye devam eden biriyle (erkek ya da kadın fark etmez) nikahlanmak dini boyutu bakımından hüküm olarak haramdır ancak kazai olarak bu akit geçerlidir ve bundan dolayı akdin feshedilmesine gerek yoktur. Bu konuyla ilgili bir başka görüş de ayetin nesh edilmediği geçmişte zina etmiş olup tevbe eden, kendini ıslah etmiş olan bir mümin kişiye zânî nitelemesi yapılmayacağı ve bu kişilerle evlenilmesi hususunda herhangi bir haramlık söz konusu olmayacağı şeklindedir. Burada ayette zikredilen kimseler, zina fiilini işlemeye devam eden kişilerdir ya da zina fiilini işledikten sonra hayız görerek bu halleri devam eden kadınlardır. Bu fiilleri işlemeye devam eden kimselerle evlenmek kati surette haramdır. Ayrıca sâlih olan bir mümine bu gayri ahlaki kişiliği haiz kimselerle evlilik yakışık almaz, zira bu tür bir evliliği ancak zaniler ya da müşriklerden başkası yapmaz. (Komisyon, 2003)

Süleyman Ateş'e göre mealini "Kötü kadınlar kötü erkeklerle; kötü erkekler kötü kadınlara; iyi kadınlar iyi erkeklerle; iyi erkekler de iyi kadınlara meylederler" (Nûr Sûresi: 26) şeklinde verdiği âyet, psikolojik durumu bildirir. Sürekli fık-ı fücur içinde yaşayan bir şahıs; ahlaklı, iffet sahibi olan kadınlardan hoşlanmaz. Bu tür şahıslar daha ziyade kendisine benzeyen iffetsizlerle daha kolay anlaşır. İffetsiz kadınlar da daha çok kendileri gibi olan kendilerine benzeyen ahlaki bir kaygısı olmayan iffetsiz olan erkeklerle evlenir. Atasözünde de geçtiği gibi "Tencere yuvarlanır, kapağını bulur" ehli namus, zaten iffetli insanlar da iffetsiz insanlarla yaşayamazlar huzurlu saadetli bir aile kuramazlar. Mümin bir şahsın iffetini bozmuş, fık-ı fücur içinde olan bir kişiyle hayat sürmesi düşünülemez, bu akla mantığa uygun da değildir. Bundan dolayı ehli iman olan insanların, zanilerle nikah akdi yapmaları haram kılınmıştır. Zira bu iffetsiz şahıslara gösterilen teveccüh, sosyal

alandan da maki bulacak, edepsizliğin, iffetsizliğin yayılmasına, iffetli şahıslara karşı ilginin azalmasına yol açacaktır. Buradan hareketle iffet sahibi olan mümin erkeklerin yalnızca iffet sahibi Müslüman ya da ehli kitap kadınlarla, iffet sahibi mümin kadınların da sadece iffet sahibi mümin erkeklerle evlenmeleri gerektiği açık bir şekilde anlaşılmaktadır. İffetsiz yaşam süren bir erkeğin, iffetli bir kadınla evlenmesi durumunda mevzu bahis erkek nedeniyle o kadının iffetine zarar verilmiş olacaktır. Ayrıca iffetli kadının, hayatını evlenmeden önceye kadar sürekli ahlaklı bir şekilde sürdürmesinden dolayı bu kişiyle evlenmesi haksızlık olacaktır. Bunun dışında, erkeğin iffetsizliği kadının da iffetsiz olmasına sebep olabilecektir. Aynı hayatı paylaştıkları için birbirlerinden etkilenmemeleri çok zor bir durumdur. Birbirlerinden etkilenmeseler dahi iffetli bir insanın iffetsiz bir insana tahammülü çok zordur. Zira ahlak sirayet edici olmanın yanında güzel ahlaklı kişiler gayri ahlaki eylemleri nedeniyle bu tür kişilerle huzurlu bir şekilde yaşayamazlar.

Fasıklarla Evlilik

Şimdi de fasıklığı açık bir şekilde bilinen biriyle evlenme durumunu ele alalım. Yukarıda, evlenecek eşler arasında denkliğin ne konularda aranacağını saymıştık. Ulema, kefaet aranırken eşlerin dindarlık yönünün de denk olması gerektiğini, dile getirmiştir. Dindarlık kapsamı içine bakıldığında ahlak en ön plandadır. Rasulullahın (sav) “Güzel ahlakı tamamlamak için gönderildim.” (Muvatta, Husnü'l-halk, 8; Müsned, II, 381) Hadisi bunun temelini oluşturur.

a) İmam Mâlik ve İmam Süfyân es-Sevrî yukarıda da bahsi geçtiği üzere yalnız din ve takvanın kefaet ölçüsü olarak kabul edilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Onlara göre, bundan dolayı fasık olmayan ehli takva birinin fasık biriyle evlenmesi durumunda denklik şartı ortadan kalkmış olacaktır. (Berazi’i, 2002)

b) Ebu Hanife ve Ebu Yusuf ise, dindar ehli salah olan bir kadının kendini, fasık biri ile nikahlaması durumunda, kadının

velilerinin bu nikahı feshetmek için itiraz etme hakları vardır. Çünkü, dindarlık; soy, ıtk ve zenginlikten daha önemli bir meseledir. Bir şahsın “fasık” olarak nitelendirilmesi çok büyük bir eksiklik ve ayıp olarak kabul edilmelidir.

c) İmam Muhammed ise, dindarlığın kefaatte ölçü olarak kabul edilmeyeceğini zira dindarlığın ahirete taalluk ettiğini kefaatin ise dünyevi şeylerle ilgili olduğunu savunur. Ancak yine ona göre, kişinin işlediği fısın insanlar arasında kabih ve alay konusu bir durum olması durumu denkliği ortadan kaldırır.

d) Ebu Hanifenin öğrencisi ve Hanefi mezhebinin en önemli müçtehitlerinden biri olan Ebu Yusuf, kati bir surette fasığın, salih bir mümin kadına denk olamayacağını dile getirir. Ancak bu fısın, aleni olması gerektiği şartını koşar. Ona göre; şayet, kişi açıktan değil de gizli bir şekilde günah işliyorsa, denkliği düşmez (Komisyon, 1980-2002)

e) İmam Şâfiî kefaatte iffeti de sayar. Dolayısıyla iffet sahibi olmayan bir erkeğin ya da kadının iffetli birine denk olmayacağını kabul eder. (Şirbini, ts.)

f) Ahmed b. Hanbel de evlilikte kefaati ararken, din ve takvâ yönünden ele alınması gerektiğini dile getirir. Ona göre kadının dengi olamayan bir erkekle yaptığı evliliğe velilerin her zaman itiraz edebileceği fikrini savunur. O, ehli namus olan bir erkeğin, fuhşunu sürdüren birisi ile; ehli namus bir kadının da fuhşunu devam ettiren bir fâcirle evlenmesi caiz değildir, demiştir.

Son olarak kişinin aşikar bir şekilde zani olduğu bilindiğinde, Kur'an'ın da ayetine binaen iffetli mümin bir insanın bu türden biriyle evlenmesi haramdır. Yine fasık olduğu açık olarak bilinen kişinin salih olduğu bilinen biriyle evlenmesi de doğru değildir. Fukahanın da belirttiği üzere bu kişi ile akdedilen nikahın da feshedilmesi gerekir. Zaten ehli iman, salih ve iffetli bir insanın ahlaki açıdan kendisine denk olmayan birisiyle evlenmesi her iffetli salih kimseye huzur vermeyecektir. Bu kimse gözü önünde işlenen günahlar dolayısıyla sürekli rahatsızlık duyacaktır. Bunun için

evlenmeden önce, eş adaylarının karşı tarafla ahlaki açıdan denkleğinin olup olmadığına bakması gerekir. Bu da evliliğın mutlu bir yuvaya dönüşmesini teminat altına alacaktır.

Sonuç

Evlilik akdi gerçekleştirilirken eş adayları arasında denkleğın aranması, kurulacak olan yuvanın sağlam temeller üzerine bina edilmesi yönünden göz önünde bulundurulmasının ailenin devamlılığını sağlama ve huzurlu bir birliktelik gerçekleştirmek için bir şart olduğu göze çarpmaktadır. Ancak ahlaki açıdan kefaetin sağlanmasının zorunlu ve asla taviz verilmemesi gereken bir husus olduğu bilinmelidir. Zira toplumun temel dinamiğı konumundaki ailenin ahlaki meziyetlerden yoksun temeller üzerine inşa edilmesi toplumun yok edilmesi manasına gelmektedir. İslam hukukunun en temel işlevlerinden biri de toplumu huzurlu güvenli ve dünya ahiret saadetini temin eden bir yapı haline getirmektir. Bunun için ahlaki yapısı güzel olan ailenin de toplumu güzelleştireceğı gerçeğı gözden kaçırılmaması gereken bir hususudur.

Kaynakça

Aktan, H. (2002). “Kefâet”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları

Berâzi’î, E. S. (2002). *et-Tehzib fî İhtisâr el-Müdevvene*. Dubai: Daru’l Buhûs lid-dirasât el-İslamiyye ve İhyâu’t Turâs

Dirik, M. (2015). “İslam Aile Hukukuna Göre Evlenmede Eşler Arasında Denklik”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*.

Elmalılı, M. H. Y. (2008). *Hak Dini Kurân Dili*. İstanbul: yyy.

Fahrud-din er-Râzî E. A. T, (ts). *Mefâtihü’l-Ğayb mine’l-Kur’an-i’l-Kerim*. yy: Dârü İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî.

İbn Kesîr, E. F. İ. b. Ö. (1417/1997). *Tefsiru’l-Kur’ani’l-Azîm*. yy: Dârü’t-tayyibe

İbn Manzûr, E.C. M.b. M. b. A. b. A. E. R. (1994). *Lisânü’l-Arab*. I-XV, Beyrut: yyy.

Komisyon, (1980-2002). *Mevsuatu’l-Fkâhiyyetü’l-Küveytiyye*. Küveyt: Küveyt Vakıflar ve Din İşleri Bakanlığı

Komisyon, (2003). *Kur'an Yolu Tefsiri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları

Mâlik b. Enes (1425/2004). *el-Muvatta*. Abu Dabi: yyy.

Şirbînî, M. b. A. H. (ts.) *Muğnî’l-muhtâc*. Beyrut: Darü’l-fikr

Şevkânî, M. b. A. b. M. (1297/1880). *Neylû’l-evtâr şerhu Münteķa’l-aḥbâr*.

Tirmizî, M. b. İ. E. İ. S. (ts.), *Sünen-i Tirmizî*. Beyrut: yyy

BÖLÜM V

İslam Hukukuna Göre Cuma Namazının Birden Fazla Yerde Kılınması ve Zuhr-İ Âhir

Muhammed Latif ALTUN*

GİRİŞ

İslam dini birlik ve beraberliğe büyük önem vermektedir. Cuma, bayram ve vakit namazlarının cemaatle kılmasının tavsiye ve teşvik edilmesi, bunun en önemi delillerindendir. Fakihler, önemine binaen ve öğle namazından ayrı bir farz olduğundan dolayı, Cuma namazını müstakil ve farklı açılardan ele almışlardır. Bu çerçevede Hz. Peygamber döneminden günümüze kadar, Cuma namazı ve günü ile ilgili ele alınan malumatların tamamı Cuma fıkhnı oluşturmuştur. Gerek Hz. Peygamber gerekse Hulefâ-yi Râşidîn dönemlerinde Cuma namazı, yerleşim bölgelerinin sadece bir camisinde kılınmış ve bu uygulama Cuma namazının şartı olarak

* Doç. Dr., Harran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Şanlıurfa, Türkiye.
mlatif7263@hotmail.com, 0000-0003-3186-4664.

telakki edilmiştir. Fakat sonraki süreçte Cuma namazı birçok camide kılınmıştır. Böylece bir camide kılınması gereken Cuma namazının şartı yerine gelmediğinden dolayı Cuma namazının akabinde öğle namazı iade edilmiş/zuhr-i âhir kılınmıştır. Zuhr-i âhir namazının kılınması uygulaması, Hz. Peygamber döneminde olmadığı gerekçesiyle müçtehitler döneminden günümüze kadar tartışılmalıdır.

Cuma namazının farz olmasındaki maksat, Müslümanların bir araya gelip birlik, beraberliklerini, Allah’a kul olduklarını, ona boyun eğdiklerini ifade etmektir. Müslümanlar bir araya gelerek, birbirlerine olan Muhabbetleri artar, birlik ve beraberlikleri pekişir, şefkat ve merhamet duyguları uyanır, öfke ve kızgınlıklar ortadan kalkar. Böylece Müslümanlar arasında sevgi ve kardeşlik bağları kurulur. Kuvvetli olan, zayıf olana; zengin olan da fakir olana yardımcı olur. Küçük olanlar büyük olanlara saygı gösterir, büyükler ise küçüklere şefkat ve merhametle yaklaşır. Neticede bütün insanlar yekvücut olarak, Allah’a olan kulluklarını aynı zamanda ve aynı mekanda ortaya koyarlar. Ancak camilerin ihtiyaç fazlası olması, dolu, boş demeden camilerin tamamında Cuma namazının kılınması hedeflenen bu amaçları ortadan kaldırmaktadır. Bu amaçların elde edilmesi maksadıyla Malikî, Şafîî, Hanbelî ve Hanefilerin büyük çoğunluğuna göre ihtiyaç fazlası camilerde Cuma namazının kılınması yasaklanmıştır. Fakihlerin çoğu ihtiyacın ölçüsünü Cuma namazını kılmaya gelenler ile sınırlı tutmuştur. Yerleşim yerinde bulunan ve camiye gelmeyen mükelleflerle ölçmemişlerdir. Buna mukabil fakihlerden bir kısmı ise yerleşim yerinde bulunan bütün mükelleflerle ölçüldüğünü savunmuşlardır (Heytemî, 1983, 2/425; Şirbînî, 1994, 1/144).

Fakihler, birden fazla camide Cuma namazının kılınmasının (taaddüdün) hükmü hakkında tartışmışlardır. Bu tartışmanın başlangıcının ne zaman olduğu ile ilgili net bir tarih olmamakla beraber, Atâ b. Ebî Rebâh (v. 114/732) döneminde başladığı tahmin edilmektedir. Zira rivayetlere göre bir defasında ona “Basra halkının Cuma namazlarını kılabilecekleri büyük bir camisi yoksa Cuma namazlarını nasıl kılmaları gerekir?” şeklinde bir soru sorulmuş, o

da “Her kavim/kabile kendi camisinde Cuma namazını kılsa namazları geçerli olur.” (San‘ânî, 1403, 3/444) demiştir. Bu soru ve cevaptan Cuma namazının birden fazla camide kılınması (taaddüt) meselesi bu dönemde (hicri II. yüzyılın başında) başladığı anlaşılmaktadır (Hayderî, sayı: 41, (1427), 236).

Daha sonraki dönemlerde Cuma namazının birden fazla camide kılınmasının hükmü, bununla bağlantılı olarak öğle namazının iadesi ve hükmü hem tartışılmış hem de bu konuda birçok müstakil eser kaleme alınmıştır. Konuyla ilgili yapılan çalışmaların başında Tekiyyüddin Ali b. Abdilkafi b. Ali b. Temam es-Sübkî’nin (ö. 756/1355) şu eserleri gelmektedir: “*Kitabü’l- İ’tisam Bil-Vahidi’l- Ehad Min İkameti Cum’ateyn fi-l Beled*”, “*Zemmü’s-Sem’a fi Taadüdi Cum’a*”, “*Teaddüdi’l-Cum’a ve Hel Fihi Müttese’*”, “*el-Kavlül Mütteba’ fi Men’i Teaddüdi’l-Cuma*”. Son dönem fakihlerden olan Ali b. Muhammed b. Ğânim el-Makdisî’nin (v. 1004/1596) telif ettiği, *Nûrû’s-şum’a fi beyâni Zuhri’l-Cum’a*, ve Nuh b. Mustafa el-Konevî’nin (v. 1070/1659) kaleme aldığı *el-Lum’a fi Âhiri zuhri’l-Cuma* isimli eseri de konu hakkında yazılmış eserlerdir (Makdisî, 2015; Konevî, 2005). Adlarından da anlaşıldığı gibi bu her iki eserde, Cuma namazının birden fazla camide kılınamayacağını ayet, hadis ve sahabe uygulamaları gibi delillerle temellendirmiş, daha sonra, zuhr-i âhir hakkında etraflıca bilgi vermiş bu uygulama hakkında fıkıh kitaplarından delillere işaret etmiş ve konuyla alakalı önceki dönem fakihlerden nakiller yapılmıştır. Konu hakkında yazılmış Yusuf en-Nebhânî’nin (v. 1350/1931) *Hüsni’ş-Şir’a fi Mer’iyyeti selâti’z-zuhr izâ te’addedet alâ mezâhibi’l-erba’* isimli eseri de zikredilmesi gereken risalelerdendir. Yusuf en-Nebhânî, bu eserde Cuma namazının sıhhat şartlarının yerinde olmadığından dolayı zuhr-i âhir namazının bidat olmadığını, aksine kılınması gerektiğini, kılınmadığı takdirde mükellefin sorumluluğunda kalacağını savunmaktadır. Ardından Muhammed Bahit el-Mutî’î’nin yazdığı *Ahsenü’l-kirâ fi selâti’l-Cum’a fi’l-kurâ* adlı eseri gelmektedir. Müellif zuhr-i âhirin kılınmasının zannî içtihadı dayandığını fakat yine de kılma taraftarı olduğunu dile getirmektedir (Küçük, 2019, 12). İsmail Köksal

“Zuhr-i Âhir Meselesi” başlığıyla bir makale çalışması yapmış, fakat fakihlerin görüşlerine ayrıntılı olarak yer verilmemiştir (Köksal, 2001, cilt: 3, sayı: 2).

Konunun kadim dönemlerden beri tartışılması, hatta mezhep imamlarının konu hakkındaki farklı görüşlerinin bulunması ve neticede bu konuda birçok eserin kaleme alınması, konunun önemli olduğunun göstergesidir. Konu, birçok fakih ve araştırmacı tarafından ele alınmış olsa da “zuhr-i âhir”, “ihtiyat” ve “iâde” kavramları arasındaki faklar, fakihlerin konuyla ilgili içtihatları gibi birçok konu ele alınmamış, günümüzde tarafların görüşlerini objektif bir bakış açısıyla ele alan, delillerini zikreden bir çalışma yapılmamıştır. Bu çalışmada Cuma namazının taaddüdü/birden fazla camide kılınması meselesi, Hz. Peygamber, Hulefâ-yi Râşidîn ve daha sonraki dönem bağlamında ele alınmıştır. Bu kapsamda Cuma namazının taaddüdü hakkında meydana gelen tartışmalar ve bunun hükmü ile Cuma namazından sonra öğle namazının iade edilmesi/zuhr-i âhir namazının kılınması ve bunun hükmü, fakihlerin görüşü bağlamında zikredilmiştir. Daha sonra farklı görüşte olan fakihlere ve bunları destekleyen delillere yer verilmiş ve değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Fakat bu görüş ve tartışmalara geçmeden önce zuhr-i âhir, ihtiyat ve iâde kavramlarının açıklanması faydalı olacaktır.

Cuma namazı bağlamında bazı kavramlar

Zuhr-i âhir kavramı

Son öğle namazı anlamına gelen zuhr-i âhir kavramı, Cuma namazının sıhhat şartlarının yerine gelememesinden dolayı genellikle Cuma namazından sonra kılınan dört rekât namaz için kullanılmaktadır. Zuhr-i âhir kavramının öğle namazı kavramının yerine kullanılmasının sebebi, aynı vakit içinde iki farz namazın olmasından kaçınma düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Ayrıca Cuma namazının sahih olması durumunda bu namazın nafîle sayılmasından dolayı da bu namaza öğle namazı değil zuhr-i âhir kavramının kullanıldığı ifade edilmektedir (Konevî, 2005, 107).

İhtiyât kavramı

Sözlükte çekingen davranma, daha sağlam ve daha güvenli olana göre hareket etme ve hatadan sakınma anlamlarına gelen ihtiyât kavramı (Heyet, 2020, s. 4/285), terim olarak günaha girmekten sakınma, güvenli ve temiz olanı seçme şeklinde tanımlanmaktadır (Râğıb el-İsfehânî, 1412, s. 265). Şartları yerine gelmeyen Cuma namazından sonra zuhr-i âhir niyetiyle kılınan namazı ihtiyat kapsamında değerlendiren fakihler olmuştur. Nesefî ihtiyat kavramını “Bir kimse, namazının geçerli olup olamaması noktasında şüpheye kapıldığında namazı tekrar kılması ihtiyât sayılmaktadır.” (Pala, 2009, s. 19-20) ve İmam Süpkî’nin şartları yerine gelmeyen Cuma namazından sonra ihtiyaten öğle namazının iade edilmesi bütün fakihlerin görüşüdür şeklinde ifadesi de bu anlamdadır (Subkî, ts., s. 1/183).

Îade

Îade kavramı, sözlükte eski duruma dönme, bir şeyi peş peşe yaparak alışkanlık haline getirme ve tekrar meydana gelme anlamlarına gelmektedir. Terim olarak ise eda edilen bir ibadetin taşıdığı bir eksiklik sebebiyle vakti içinde eksiksiz bir şekilde tekrar ifasını belirten bir terimdir (Cerrâ’î, 2012, s. 1/342; Bardakoğlu, 1999, s. 19/227-228). Fakihlerin cumanın sıhhat şartlarında meydana gelen eksiklikten dolayı öğle namazının iadesi gerekir demeleri bu manadadır (Rûyânî, 2009, s. 2/409; İbn Rüşd el-Cedd, 1988, s. 1/305).

Bir yerleşim bölgesinde birden fazla yerde cuma namazının kılınması

Esas olan bir yerleşim yerinde Cuma namazının sadece bir yerde kılınmasıdır. Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn dönemlerinde de uygulama bu yönde olmuştur. Müçtehit fakihler döneminden itibaren birden fazla camide Cuma namazı kılınınca fakihler arasında tartışmaların meydana gelmesine sebep olmuştur. İbn Rüşd’ün de ifade ettiği gibi bu tartışmaların sebebi, Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn’den Cuma namazının kılınmasının şekli ve sıfatı hakkında varit olan hadisler ve uygulamalardır (İbn

Rüşd, 1975, s. 1/170). Cuma namazının birçok camide kılınması ne Hz. Peygamber ne de Hulefâ-yi Râşidîn döneminde vuku bulmamıştır. Fakihler, konu hakkında varid olan hadis ve uygulamadan yola çıkarak Cuma namazının sadece bir camide kılınması gerektiğini, Cuma namazının şartlarından saymışlardır. Buna göre Cuma namazının bir şehirde yalnız bir yerde kılınması esastır. Bu konuda başta dört mezhep imamı olmak üzere fakihlerin büyük çoğunluğu görüş birliğine varmışlardır. Fakat özür sayılabilecek bazı durumlarda birden fazla camide de Cuma namazı kılınabilir. Özür sayılabilecek durumlar maddeler halinde şu şekilde sıralanabilir:

- Ulu cami sayılan mescidin halkın tamamını içine alacak kadar büyük olmaması. Buna göre bir yerleşim yerinde Cuma namazının cemaatini içine alacak kadar büyük bir camisi yoksa birden fazla camide Cuma namazı eda edilebilir. Fakat daha sonra bütün cemaati içine alabilecek büyüklükte bir cami yapılırsa, Cuma namazının bu camide kılınması gerekmektedir. Birçok fakih bu ihtiyacı itibara alarak birden fazla camide Cuma namazının kılınmasına cevaz vermişlerdir (Nevevî, ts., s. 4/586; Remlî, ts., s. 1/278).

- Merkez sayılan caminin uzak olması. Uzaklık, Cuma namazının birden fazla camide kılınabileceği yönünde bir mazeret sayılmaktadır. Üstelik yaşlı ve hastalar için yakın mesafedeki camilerde Cuma namazının kılınması, onların Cuma namazından mahrum olmamasına vesile olacaktır. Fakat mazeretli olan yaşlı ve hasta gibi insanlar, cami uzak olsa bile ulaşım araçlarını kullanıp, camiye ulaşma imkânına sahip olurlarsa bu mazeret olmaktan çıkar (Remlî, ts., s. 1/278). Kaldı ki Cuma namazına gitmemek için caminin uzaklığını gerekçe gösteren hasta ve yaşlılar, sabah ve akşam çarşı pazarlarda dolaşırsa, caminin uzaklığı mazeret olmaktan çıkar.

- Cemaat arasında fitne ve kargaşanın meydana gelmesinden endişe edilmesi. Bir şehirde tek camide Cuma namazı kılındığı takdirde aralarında düşmanlık ve nefret olan insanlar bir araya

gelecek ve aralarında problem yaşanacaksa birden fazla camide Cuma namazı kılınabilir. Fakat cemaat arasında yapılan uzlaş ve barış ile fitne ve kargaşa ortadan kaldırılırsa, Cuma namazı, daha önce olduğu gibi tek bir camide kılınması gerekmektedir (Muhammed b. Abdurrahman b. Kasım, 1418, s. 3/127).

- Birçok köyün birleşmesiyle büyük bir yerleşim merkezinin oluşması. Bu durumda meydana gelen yerleşim yeri kaç köyden müteşekkil ise bu sayı kadar Cuma namazı kılınabilir (Şirbînî, 1994, s. 1/544).

Cuma namazının kılındığı caminin imamının ilahî emirlere uymayan anlamında fasık olması, Cuma namazının birçok camide kılınması için özür sayılmamaktadır. Zira her ne kadar adaletli olan imamın arkasında namaz kılmak vacip olsa da buna imkân olmadığı durumlarda fasık imamın arkasında da namaz kılınabilir. Nitekim sahabe Haccâc-ı zalim lakabıyla meşhur olan el-Haccâc b. Yusuf'un arkasında namaz kılmışlardır (Useymîn, 1428, s. 5/73; Muhammed es-Sânî Ömer Musa, 2020, s. 33).

Cuma namazının kılınabileceği cami sayısı ile ilgili görüşler

Cuma namazının sadece bir camide ya da birden fazla camide kılınıp kılınmamasıyla ilgili farklı görüşler ileri sürülmüştür.

Birinci görüş

Fakihlerden bir kısmı Cuma namazının sadece bir camide veya sadece en kadim camide kılınabileceğini savunmuşlardır. Dört mezhep fakihlerinin büyük çoğunluğu bu görüştedir.

Cuma namazının birden fazla camide kılınamayacağını savunanların delilleri şunlardır:

1. Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: “*Ey iman edenler Cuma günü namaz için çağrıldığıınızda Allah'ın zikrine koşun.*” (Cuma 62/9). Ayette yer alan sa'yedin/koşun ifadesi Cuma namazının diğer namazlar gibi olmadığını ve bir yerde kılınması gerektiğini göstermektedir (Konevî, 2005, s. 33). Ayrıca ayette yer alan “لِلصَّلَاةِ” ifadesi, tekil olarak kullanılmıştır. Bu ifadede yerleşim yerinde

sadece bir cumanın kılınabileceği anlaşılmaktadır (Kâdî Abdulvehhâb, 2004, s. 1/976).

2. Hz. Aîşe'den şöyle rivayet edilmiştir: “Medine dışındaki insanlar, Cuma namazını kılmak için Medine’ye geliyorlardı. Üstleri terli ve tozlu olurdu. Hz. Peygamber, yanımda olduğu bir günde onlara: ‘Bugün için temizlik yapsaydınız ya’ diye buyurdu.” (Buhârî, 1993, "el-Cuma", 860).

3. Hz. Peygamber, cuma günlerinde Medine’nin Avâlî denilen bölgesinden sahabeyi toplardı. Akik ve Medine etrafında bulunan sahabe Cuma namazını kılmak için Medine’ye gelirdi. Malik, Âvâlî’ belgesinin Medine’den uzaklığı 3 mil (yaklaşık 5 km.) olduğunu söylemiştir (Ebû Dâvûd, 1987, Hadis No: 50).

4. Güçsüz durumda olan kadın ve erkekler bile Hz. Peygamber ile Cuma namazına katılırlardı. Güçsüz olduklarından dolayı aynı gün evlerine dönemiyor, ancak ertesi gün dönebiliyorlardı (Ebû Dâvûd, 1987, Hadis No: 52).

5. Bükeyr b. Eşec’ten (v. 122/740) rivayet edildiğine göre Medine’de Hz. Peygamber’in mescidiyle birlikte dokuz mescit mevcuttu. Bunlar Hz. Bilal’in ezanını işittikleri halde kendi mescitlerinde namaz kılarlardı. Fakat Cuma günü bu mescitler kapatılır, Cuma namazı Hz. Peygamber ile birlikte kılınırdı (Azîmâbâdî, 1413, s. 3/269).

6. Süveyr (v. 140/757?) Hz. Peygamber’in sahabisi olan birinden şu rivayette bulunmuştur: “Hz. Peygamber, Küba’dan Cuma namazlarına gelmemizi emir buyurdu.” (Tirmizî, 1996, s. 1/631).

7. İbn Ömer’den (v. 73/693) şöyle rivayet edilmiştir: “Kübâ halkı Cuma namazlarını Hz. Peygamber ile kılardı.” (İbn Mâce, ts., s. 1/356).

8. İbn Ömer’den şöyle rivayet edilmiştir: “İmamın (yöneticinin) Cuma namazı kıldığı büyük caminin dışında başka yerde Cuma namazı kılınmaz.” (Beyhakî, 1991, s. 4/392).

9. Medine'den altı mil (yaklaşık on bir km) uzak bulunan Zülhuleyfe halkı, Cuma namazlarını Hz. Peygamber ile birlikte kılmıştır (İbn Ebî Şeybe 1409, s. 1/441).

10. Sa'd b Ebî Vakkâs'ın (v. 55/675) evi ile Mescid-i Nebevî arasında yaklaşık (altı mil) on iki kilometre olduğu halde Sa'd b Ebî Vakkâs, Cuma namazlarını Mescid-i Nebevî'de kılmıştır (Abdurrezzâk, 1403, s. 3/434).

11. A'raç isimli sehâbiden şöyle rivayet edilmiştir: "Ebû Hüreyre altı mil (yaklaşık on iki km) uzaklıktaki Zülhuleyfe'de olduğu halde Cuma namazlarını Hz. Peygamber ile beraber kılmıştır." (Beyhakî, 2003, s. 3/249).

12. Hz. Ali'den (v. 40/661) şöyle rivayet edilmiştir: "İmam (devlet başkanı veya yönetici) ile kılınmayan Cuma namazı geçerli değildir." (İbn Ebî Şeybe, 1409, s. 1/446).

13. Enes b. Mâlik'ten şöyle rivayet edilmiştir: Rivayete göre Hz. Peygamber sadece bir yerde Cuma namazı kılmıştır (Askalânî, 1995, s. 2/133).

14. Rivayet edildiğine göre Amr b. Âs Medine'den iki mil uzakta olan Taifte ikamet ederdi. Fakat Cuma namazlarını Hz. Peygamber ile birlikte kıldırı (Beyhakî, 2003, s. 3/249).

15. Evzâî'den şöyle rivayet edilmiştir: "Ebû Bekir b. Muhammed b. Hazm (v. 120/737) Zülhuleyfe (Bazı rivayetlerde Kübâ geçmektedir.) ve çevredeki yerleşim alanlarının halkına Medine'de Cuma namazı kılınmalarını emrederdi." (Beyhakî, 2003, s. 3/250). Ebû Bekir b. Muhammed b. Hazm Ensar kabilesinden ve Medine'nin hem emiri hem de kadısı görevlerinde bulunmuştur (İbnü'l-Humâm, 1970, s. 7/270).

16. Osman b. Ata'dan (?) şöyle rivayet edilmiştir: "Hz. Ömer birçok şehri fethettikten sonra, Basra'da bulunan Ebû Musa el-Eşarî'ye, Küfe'de bulunan Sa'd b. Ebî Vakkas'a ve Mısır'da bulunan Amr b. Âs'a birer mektup göndermiştir. Mektubunda her kabile için birer mescit edinmelerini, fakat bütün kabileler için büyük bir mescit

inşa edilmesini emrederek, Cuma günü bütün kabileler bu büyük mescide gelip Cuma namazlarını kılmalarını istemiştir.” (Burhânfüri, 1981, s. 8/313).

17. Cuma namazı için toplanmak şeâir denilen İslam dininin sembollerinden sayılmaktadır. Cuma namazının sadece bir yerde kılınması bu sembolün daha güçlü olmasına vesile olur (Serahsî, 1993, s. 2/121).

18. Cuma namazının birçok camide kılınması, dağınıklığın meydana gelmesine, birlik ve beraberliğin ortadan kalkmasına sebep olur (Kâsânî, 1986, s. 1/269).

19. Cuma günü ve Cuma namazının belirlenmesi hakkındaki rivayet, Cuma namazının sadece bir yerde kılınması gerektiğini ortaya koymaktadır. Rivayet şöyledir: Ensar toplanıp Asad b. Zürâre’ye gelerek Yahudiler cumartesi gününü Hristiyanlar ise Pazar gününü toplanma, bayram ve ibadet günü yapmaktadırlar. Biz de Arûbe (bugünü, Cuma gününü) gününü toplanma, ibadet ve bayram günü yapalım teklifinde bulununca, Esad b. Zürâre yanında bulunan bir koyunu kurban olarak boğazlamış, orada bulunan Ensar’a yemek yapmış ve Arûbe gününün ismi Cuma ismiyle değiştirilmiştir (Abdurrezzâk, 1403, s. 3/430).

Dört mezhep fukahasının konuya ilişkin görüşleri şöyledir:

Hanefî fakihler

Ebû Hanife Cuma namazının sadece bir camide kılınması gerektiğini savunmuştur. Fakat şehrin ortasında Dicle nehri gibi bir nehir varsa, bu şehir iki farklı şehir hükmünde olduğu gerekçesiyle iki camide Cuma namazı kılınabilir. Ancak nehir üstünde inşa edilen köprü vasıtasıyla şehir birbirine bağlanırsa, Cuma namazı sadece bir mescitte kılınmalıdır. İmam Ebû Yusuf da Cuma namazının bir camide kılınması gerektiği görüşündedir. İmam Ebû Yusuf’un şehir hakkındaki düşüncesi İmam Ebû Hanife’nin düşüncesiyle aynıdır. İmam Ebû Hanife’den Cuma namazının birden fazla camide kılınabileceği yönünde bir görüş daha nakledilmektedir. İmam Muhammed’den ise Cuma namazının en fazla iki, üç veya üçten

fazla camide kılınabileceği yönünde farklı rivayetler nakledilmiştir (Kâsânî, 1986, s. 1/260; Zeyla‘î, 1313, s. 1/218-219; İbn Nüceym, ts., s. 2/154).

Tahâvî şu ifadeyi kullanmıştır: “Biz Hanefî fakihlerin görüşüne göre bir şehirde birden fazla camide Cuma namazı kılınamaz. Fakat şehir büyük olup iki camide kılınması icap ederse iki camide kılınabilir. İkidenden fazla camiye ihtiyaç duyulursa ikiden fazla camide de kılınabilir.” (Şeybânî, 2002, s. 1/157).

Konu ile ilgili İbn Abidîn şu ifadeleri kullanmıştır: “Hanefî fakihlerden Ebû Yusuf’a göre Cuma namazının kılınacağı yerleşim yeri, Bağdat gibi iki bölgeye ayrılmış bir yerleşim yeri ise iki camide Cuma namazı kılınabilir. Aksi halde bir camide kılınması gerekmektedir.” İbn Abidîn, Ebû Hanife’den de bu yönde bir görüşün nakledildiğini ifade ettikten sonra kendi görüşünü şu şekilde aktarmıştır: “Ben de derim ki ihtiyat olan, zuhr-i âhir namazını kılmaktır. Ancak bunu kılmakla mükellef kat‘î olarak sorumluluktan kurtulmuş olur. Birden fazla camide Cuma namazı kılınabileceği görüşünün delilleri daha kuvvetli ve tercihe şayan olsa da fakat bu noktada kuvvetli şüphe de bulunmaktadır. Nitekim Ebû Hanife’den birden fazla camide Cuma namazı kılınamaz yönünde bir görüş nakledilmiştir. Üstelik Tahavî, Timurtâşî ve Muhtar’ın sahibi bu görüşü tercih etmişlerdir. Hatta Attâbî, Ebû Hanife’nin bu görüşünün daha kuvvetli olduğunu ifade etmiştir. Kaldı ki İmam Şafî’nin ve İmam Malik’in meşhur görüşü de bu yöndedir.” (İbn Âbidîn, 1992, s. 2/145).

Malikî fakihler

Malikî fakihlerden nakledilen görüş, birden fazla camide Cuma namazının kılınamayacağı yönündedir. İmam Malik’in görüşünün de bu yönde olduğu ifade edilmiştir. Derdîr (v. 1201/1786) şu ifadeyi kullanmıştır: “Cuma namazı en kadim olan camide kılınmalıdır. Kadim olan camiden maksat Cuma namazının ilk kılındığı camidir. Eğer Cuma namazı hem kadim hem de yeni camide kılınırsa, yeni camide kılınan daha önce kılınsa bile geçersiz sayılır. Fakat kadim cami terk edilir, mülki amir yeni camide kılınan

namazı geçerli sayar ya da kadim cami dar olursa yeni camide kılınan Cuma namazı geçerli olur.” (Derdîr, ts., s. 1/374). Konu hakkında Desûkî (v. 1230/1815), ise şu ifadeyi kullanmıştır: “Malikî mezhebinin meşhur görüşüne göre şehir ne kadar büyük olursa olsun Cuma namazı tek bir camide kılınmalıdır.” (Desûkî, ts., s. 1/374). Malikî mezhebinin kadim fakihlerine göre, şehir büyük olsa bile bir camiden fazla camide Cuma namazı kılınamaz (Kâdî Abdulvehhâb, 2004, s. 1/976). Fakat zaruret ve meşakkat gerekçesiyle son dönem Malikî fakihler buna cevaz vermişlerdir (Fâsî, 2008, s. 363).

Şafîî fakihler

Kadim Şafîî fakihlerinin en meşhur görüşüne göre Cuma namazı, sadece bir yerde kılınabilir. Konuyla alakalı İmam eş-Şâfiî şu ifadeyi kullanmıştır: “Yerleşim yeri ne kadar büyük olursa olsun halkı ne kadar çok olursa olsun, o yerleşim yerinin sadece büyük camisinde Cuma namazı kılınmalıdır. O yerleşim yerinde büyük camiler birden fazla ise bunlardan sadece birinde Cuma namazı kılınır. Aksi halde bu camilerin birçoğunda Cuma namazı kılınırsa ilk önce kılınan geçerli sayılır. Diğerlerinin Cuma namazları geçerli sayılmamakta, dolayısıyla bunların öğle namazını iade etmeleri gerekmektedir.” (Şâfiî, 1990, s. 1/221). Müzenî, ve Takiyyuddîn es-Subkî de Şafîî’den “Ne kadar büyük olursa olsun bir şehirde iki Cuma namazı kılınamaz.” şeklinde nakilde bulunmuşlardır. (Müzenî, 1990, s. 8/122; Takiyyuddîn es-Subkî, ts., s. 1/180). İmam Şâfiî’nin ifadesi ve ondan yapılan nakiller, onun görüşünü net bir şekilde ortaya koymaktadır. İmam Şafîî’nin Bağdat’a gittiğinde burada iki ya da üç camide Cuma namazının kılındığı, fakat onun buna tepki göstermediği dolayısıyla bunu kabul ettiği iddialarına fakihler, farklı yaklaşımda bulunmuşlardır. O yaklaşımlardan birincisi; Bağdat gibi büyük şehirlerde meşakkatin bertaraf edilmesi amacıyla ihtiyaca göre birden fazla camilerde Cuma namazı kılınabilir. İkincisi; Bağdat, ortasından Dicle nehri geçtiğinden dolayı, iki şehir gibi sayılmakta, dolayısıyla burada iki Cuma namazı kılınabilmektedir. Üçüncüsü; Bağdat, daha önce küçük bir yerleşim yeri idi. Etrafında birçok köy mevcuttu. Zamanla bu köyler Bağdat ile birleşince Bağdat büyük bir şehir haline gelmiş, bu sebepten

dolayı Cuma namazı birden fazla camide kılınmıştır. Dördüncüsü; İmam Şafî her ne kadar birden fazla camide Cuma namazı kılınmasını caiz görmese de bu konu içtihadî bir mesele olduğundan dolayı buna müdahalede bulunmamıştır. Fakihlerden bazıları ise İmam Şafî'nin eliyle duruma müdahalede bulunmamış olsa da kalbiyle buna karşı çıkmış ve kitaplarında bunu ifade etmiştir (Nevevî, ts., s. 12/230). Bu yaklaşımlardan da onun Cuma namazının birden fazla camide kılınmaması gerektiği yönündeki görüşünden vaz geçmediği anlaşılmaktadır. Şafii fakihlerden bir kısmı ise İmam Şafî'nin Bağdat şehrine gittiği dönemde Bağdat'ta sadece bir caminin bulunduğu gerekçesiyle İmam Şafî'ye nisbet edilen bu durumun vuku bulmadığını iddia etmektedirler (Askalânî, 1995, s. 2/136). Öte yandan son dönem Şafî fakihlere göre meşakkatin ortadan kaldırılması adına ihtiyaç miktarı camilerde Cuma namazı kılınabilir. Nitekim Mâverdî, ihtiyaç ve zaruret durumlarında birden fazla camide Cuma namazı kılınabileceğini nakletmekte ve şöyle demektedir: “İhtiyaç kapsamında birden fazla yerde Cuma namazının kılınabileceği Ebû İshak el-Mervezî ve Ebû İbrahim el-Müzenî'den nakledilmiştir. Zira eğer buna izin verilmez ise ve büyük yerleşim yerlerinde sadece bir camide Cuma namazının kılınması gerektiği şart koşulursa, saflar haddinden fazla uzayacak, imama uymak zorlaşacak imamın intikal tekbirleri duyulmayacaktır.” (Mâverdî, 1999, s. 2/449). Öte yandan son dönem Şafî fakihlere göre meşakkatin ortadan kaldırılması adına ihtiyaç miktarı camilerde Cuma namazı kılınabilir. Nitekim Nevevî (v. 676/1278) de bu görüşün daha kuvvetli olduğunu dile getirmiştir (Nevevî, ts., s. 4/586). Buna mukabil Takiyüddin es-Sübkî ve Veliyüddin Ebû Zür'a (v. 826/1423) gibi son dönem fakihler ise ihtiyaç olsa bile birden fazla yerde Cuma namazının kılınamayacağını ifade etmişlerdir. (Takiyyuddîn es-Subkî, ts., s., 1/171).

Hanbelî fakihler

Cuma namazının birden fazla camide kılınması hakkında Hanbelî fakihlerden iki görüş nakledilmektedir. Birinci görüşe göre birden fazla camide Cuma namazının kılınması geçerli değildir.

Esrem'den (v. 261/874) yapılan rivayet bu görüşü destekler mahiyettedir. Zira rivayete göre Esrem, İmam Ahmed b. Hanbel'e "Bir şehirde iki camide Cuma namazı kılınır mı?" diye sorduğunu, onun da "Bir şehirde iki camide Cuma namazı kılan kimseyi bilmiyorum" dediğini ifade etmektedir (Askalânî, 1995, s. 2/136). Buna karşılık Ahmed b. Hanbel'den ihtiyaç kapsamında birden fazla camide Cuma namazının kılınabileceği görüşü de nakledilmektedir. Bu bağlamda İbn Kudâme (v. 620/1223), şu ifadeyi kullanmıştır: "İhtiyaç olmadan birden fazla camide Cuma namazı kılınmaz. Fakat iki cami, cemaatin ihtiyacını karşılarsa üçüncü camide; üçüncü cami ihtiyacı karşılarsa dördüncü camide Cuma namazı kılmak geçersizdir (İbn Kudâme, 1969, s. 3/213). Bu durumda Cuma namazını ilk önce kılan cemaatin namazı geçerli, diğerlerinin namazı ise geçersiz sayılmaktadır. Nitekim "el-Cum'atü limen sebeke" ifadesi de bu anlamdadır (Kâsânî, 1986, s. 1/260).

İkinci görüş

Diğer namazlarda olduğu gibi Cuma namazının da bütün camilerde kılınabileceğini savunan görüştür. Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin (v. 189/804), Zahirîyye mezhebinin ve Atâ b. Ebî Rebâh'ın görüşü bu yöndedir (Serahsî, 1993, s. 2/121). Ebû Hanife'den nakledilen görüşlerden biri bu yönedir. Bu görüşte olanlara göre mazeret olsun olmasın Cuma namazı birden fazla camide kılınabilir (Serahsî, 1993, s. 2/120). Bunlar, iddialarını şu delillere dayandırmışlardır:

1. Amr b. Dinâr'dan (v. 126/744) şöyle rivayet edilmiştir: "Cemaatle namaz kılınan bir camide Cuma namazı da kılınır." (Abdurrezzâk, 1403, s. 3/169).

2. İbn Cüreyc'ten (v. 150/767) şöyle rivayet edilmiştir: Ben Atâ b. Ebî Rebâh'a "Basra halkının yerleşebileceği büyük bir camisi yoksa ne yapmaları gerekir?" diye sordum. O da "Her kavim kendi camisinde Cuma namazı kılsa namazları geçerli olur." (Abdurrezzâk, 1403, s. 3/170).

3. Hz. Ömer'den şöyle rivayet edilmiştir: “Nerde olursanız olun Cuma namazını kılınız.” (İbn Hazm, 2002, s. 3/253). Esasen bu rivayet gerek şehir gerekse köy gibi yerleşim bölgelerinde Cuma namazının kılınabileceğine işaret etmektedir (Askalânî 1959, s. 2/380).

4. Hz. Peygamber döneminde hem Müslümanların az sayıda olması hem de Hz. Peygamber'in hayatta oluşu birden fazla camide Cuma namazının kılınmasına ihtiyaç duyulmamıştır. Kaldı ki Hz. Peygamber hayattayken sahabe, onun Cuma namazını kıldığı camiye akın etmesi ve başka camiye gitmemesi gayet normaldir. Zira hiçbir sehâbi onun dağıttığı ilim, irfan ve bilgiden bir an bile mahrum olmak istememiştir. Fakat günümüzde ise böyle bir durum söz konusu değildir. Dolayısıyla farklı camilerde Cuma namazının kılınmasını engelleyen hiçbir durum bulunmamaktadır.

5. Medine, Hz. Peygamber döneminde dar bir alandan müteşekkildi. Böylece bütün sahabe rahat bir şekilde Mescid-i Nebevî'ye ulaşma imkânına sahip olduğundan dolayı sadece bu mescitte kılınmıştır.

6. Hz. Peygamber'in namaz kıldığı mescitten başka bir mescitte Cuma namazı kılmak, ona itaatsizlik sayılmıştır. Hulefâ-yi Râşidîn için de aynı durum söz konusudur. Kaldı ki Mescid-i Nebevî'de namaz kılmanın sevabı diğer mescitlerde kılınan namazdan bin derece daha fazla olduğundan dolayı sadece Mescid-i Nebevî'de Cuma namazı kılınmıştır (Reşid Rızâ, ts., s. 34/114).

7. Hz. Peygamber hem Peygamber hem devlet başkanı hem de imam konumundadır. Sahabeye yeni vazifeler verebileceği yeni duyurularda bulunabileceği düşüncesinden hareketle bütün sahabe onun bulunduğu camide bulunmuştur (Reşid Rızâ, ts., s. 34/114).

8. Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn döneminde birden fazla camide Cuma namazının kılınmadığı yönünde rivayetlerin olmaması birden fazla camide Cuma namazının kılınmadığı anlamına gelmemelidir. Zira vakit namazlarında da sahabe, kendi camilerinde vakit namazları kılındığı halde birçok defa camilerini

terk edip, Hz. Peygamber'in mescidinde namaz kılmaya gitmişlerdir. Cuma namazı için de ay durumdan söz edilebilir. Buna göre kendi camilerinde Cuma namazı kılındığı halde Hz. Peygamber ile birlikte kılmayı tercih etmişlerdir denilebilir.

9. İslam dini kolaylığı teşvik ve tavsiye etmektedir. Buna göre, Müslümanların kendilerine en yakın camide Cuma namazı kılmaları daha kolaydır. Aksi halde Müslümanları sadece bir camide Cuma namazı kılmaya zorlamak, onlara meşakkat olacaktır. O halde Müslümanların birden fazla camide Cuma namazı kılması caiz; hatta vacip olması gerekmektedir (Reşid Rızâ, ts., s. 34/114).

10. Bilindiği gibi ibadetlerde kat'iyet esastır. O halde Cuma namazına geçerli olmayacağı şüphesiyle niyet edilemez.

11. Cuma namazını ilk önce kılanın namazı geçerli sayılacaksa, hiç zaman kaybetmeden ezan okunmalı, ardından hutbe kısa tutulmalı ve ardından hemen namaz kılınmalıdır. Halbuki bunu hiç kimse iddia etmemiştir.

12. Cuma namazının bir mescitte kılınması gerektiği yönünde ne Hz. Peygamber'den ne de sahabeden herhangi bir ifade bulunmamaktadır. Kaldı ki Cuma'nın farz olduğu ile ilgili delil olarak gösterilen ayetten de Cuma namazının sadece bir camide kılınmasının şart olmadığı anlaşılmaktadır. Şöyle ki "*Cuma günü namaz için çağrı yapıldığında Allah'ı anmaya koşun ve alışverişi bırakın.*" (Cuma 62/9) mealindeki ayet, Müslümanların cumaya çağrıldıklarında Cuma namazına gitmeleri emredilmektedir. Çağrı yapıldıktan sonra, namaza yetişebilmek için yakın bir yerde bulunmak gerekir. Herkesin bir tek camiye gitmesi şart koşulursa, bütün Müslümanların uzaktaki camilere yetişemeyeceği kat'idir. Bu düşünceden hareketle herkesin, Cuma namazını kendi bulunduğu muhitteki camide kılması gerektiği söylenebilir (İbn Hazm, 2002, s. 3/258). Ayrıca diğer namazlar gibi Cuma namazı da farzdır. Diğer namazlar farklı camilerde kılınabildiği gibi Cuma namazı da birden fazla camide kılınabilir (İbn Hazm, 2002, s. 3/259).

Üçüncü görüş

Cemaat arasında düşmanlık olması, cemaatin tek bir camiye sığmaması gibi mazeretlerden dolayı birden fazla camide Cuma namazının kılınabileceğini savunanların görüşüdür. Son dönem Malikî, Hanbelî fakihler ile İbn Teymiyye bu görüştedirler (Serahsî, 1993, s. 2/121).

Cuma namazının birden fazla camide kılınabileceğini savunanların delilleri şunlardır:

1. Ebû İshak'tan şöyle rivayet edilmiştir: “Hz. Ali, güçsüz olan insanlara bayram namazı kıldırmak üzere birini görevlendirmiştir.” (Beyhakî, 1991, s. 3/434). Bu rivayetten anlaşıldığına göre zaruret durumunda bayram namazı birden fazla camide kılınabilir. Cuma namazı ile bayram namazı, kılınması noktasında yöneticiden izin alınması ve cemaatle kılınması gibi özelliklerden dolayı birbirine benzetilmektedir. O halde mazeretten dolayı bayram namazı birden fazla camide kılınabildiğine göre, Cuma namazı da birden fazla camide kılınabilir (Serahsî, 1993, s. 2/121; Kâsânî, 1986, s. 1/261).

2. Cuma namazının sadece bir yerde kılınması, Müslümanları sıkıntıya koyacaktır. Sıkıntı da ya meşakkat ya da zorluk şeklinde olmaktadır. Zira yerleşim yerinin sadece bir yerinde Cuma namazı kılınırsa bütün Müslümanların bir uçtan diğer bir uca gitmesi meşakkat meydana getirmektedir. Aynı şekilde Müslümanların sadece bir camide Cuma namazlarını kılmaları gerekli görülürse, caminin dar olmasından dolayı cemaat, yazın sıcakta, kışın soğukta namaz kılmak zorunda kalır. Buda zorluğu meydana getirir. Halbuki İslam dini kolaylığı tavsiye ve teşvik etmektedir (Konevî, 2005, s. 36).

Görüldüğü gibi bu görüşte olanların delili zarurettir. Cuma namazı, caminin dar olması, düşmanlık ve fitne gibi bir zaruretin bulunmasından dolayı birden fazla camide kılınabilir. Nitekim Abbasî halifelerinden Mu‘teded (v. 289/902) fitneden endişe ederek kadim olan caminin dışında başka bir camide Cuma namazı kılmıştır (Askalânî, 1995, s. 2/137). Bu görüş sahiplerine göre zaruret, sona

ererse bütün Müslümanların bir camide kılması gerekmektedir (Muhammed b. Abdirrahman b. Kasım, 1418).

Şafiî fakihlerden Nevevî ve Şirbînî (v. 977/1570) gibi son dönem Şafiî fakihlerden de zaruret ve ihtiyaç kapsamında birden fazla camide Cuma namazının kılınabileceği nakledilmiştir. Konu hakkında Nevevî şu ifadeyi kullanmıştır: “Bir cami zorlanmadan Cuma cemaatini alma kapasitesine sahip değilse, ihtiyaç miktarına göre birden fazla camide Cuma namazı kılınabilir.” (Nevevî, ts., s. 4/586) İbn Kudâme ise şu ifadeyi kullanmıştır: “İhtiyaç kapsamında yerleşim yerlerinde birçok camide cuma namazının kılınmasına hiç kimse karşı çıkmamıştır. Böylece bu konuda icmâ olmuştur.” (Ebü'l-Ferec 1995, s. 2/190).

Fakihlerin Zuhr-i Âhir Hakkındaki Görüşleri

Daha önce de ifade edildiği gibi, Cuma namazının sadece bir camide kılınması gerektiğini savunanların yanında bunun aksini iddia edenler de bulunmaktadır. Bu görüşlerle beraber, ihtiyaca binaen birden fazla camide Cuma namazının kılınabileceğini savunanlar da mevcuttur. Bu görüş sahiplerinin her birine göre zuhr-i âhir namazının hükmü değişmektedir. Bunlardan bazılarına göre zuhr-i âhir namazının hükmü vacip, bazılarına göre ihtiyat, bazılarına göre mekruh ve diğer bazılarına göre ise haramdır.

Vacip diyenler

el-Makdisî, İbn Şihne'den (v. 921/1515) zuhr-i âhir namazının vacip olduğunu net bir şekilde ifade eden birini görmediğini nakletmiştir (Makdisî, 2015, s. 53). Fakat zuhr-i âhir namazının hükmünü “yenbeği” (ينبغي) gibi kavramlarla ifade etmişlerdir (Konevî, 2005, s. 74). Cuma namazının sadece bir camide kılınması gerektiğini savunanlar, bu şarta riayet edilmediği takdirde öğle namazının iadesini/zuhr-i âhir namazının kılınmasını vacip görmüşlerdir. Bu görüşte olanlara göre birden fazla yerde Cuma namazının kılınması, Cuma namazının bir yerde kılınması gerektiği şartını yok etmektedir. Böylece Cuma namazının geçerli olup olmadığı şüpheli hale gelmektedir. Bu şüphe nedeniyle mükellefin farz olan ibadetin sorumluluğundan kurtulup kurtulmadığı da

şüpheli hale gelmektedir. Bu sebepten dolayı Cuma namazından sonra, öğle namazının iade edilmesi/zuhr-i âhirin kılınması gerekmektedir. Zira bir kimse namaz kılıp kılmadığı noktasında şüpheyne düşerse, o namazın vakti geçmeden onu tekrar kılınması gerekmektedir. Kaldı ki tehrimen mekruh olan bir durumda namazın kılınması, iade edilmesini gerektirmektedir (İbn Âbidîn, 1992, s. 1/457). O halde geçerliliğinde şüphe olan bir namaz da iade edilmesi gerekir. Bununla beraber birçok camide kılınan Cuma namazlarından hangisinin önce kılındığı tespit edilirse, bunların zuhr-i âhir namazını kılınmaları vacip değildir. Zira onların cumaları geçerlidir. Ancak günümüzde bunun tespit edilmesi hiç de kolay değildir. Zira bazı şehirlerde onlarca hatta yüzlerce cami bulunmaktadır. Bu yüzden Cuma namazını kimin ilk önce kıldığı tespit edilemediğinden dolayı Cuma namazını kılan herkesin zuhr-i âhir namazını da kılması vaciptir. Bu görüşte olanlar İmam Ebû Yusuf, Timurtâşî (v. 601/1204), İbnü'l-Hümâm (816/1457), Remlî (v. 957/1550), Behûtî (1051/1641). (Kâsânî, 1986, s. 1/260; İbn Nuceym, 2002, s. 1/354; Buhûtî. ts., s. 3/363. Şihâbuddîn er-Remlî, ts., s. 1/275). Daha önce de ifade edildiği gibi Tahâvî ve Timurtâşî'nin de tercih ettiğı görüşe göre Ebû Hanife de Cuma namazının sadece bir camide kılınması gerektiğini söylemiştir. O halde ona göre de zuhr-i âhir namazının kılınması gerekir denilebilir.

Müstehap diyenler

Fakihlerden bazılarına göre zuhr-i âhir namazının kılınmasını müstehap sayılmaktadır. Bunlara göre Cuma namazının birden fazla camide kılınması noktasında ihtilafın olması ve zaruri olan camiden daha fazla olan camide kılınması, zuhr-i âhir namazının kılınmasını müstehap hale getirmektedir. Zira bir şehirde birden fazla camide cumanın kılınabileceğinin gerekçesi, meşakkatin ortadan kaldırılmasıdır. Cuma namazının kılınmasında meydana gelen zaruret, zarureti ortadan kaldırabilecek miktar ile sınırlıdır. Nitekim “Zaruret sebebiyle caiz olan bir durum sadece zaruret miktarı kadardır.” (Mecelle, md. 22). kuralı da buna açık bir şekilde işaret etmektedir. Meşakkat varsa, bunu ortadan kaldıracak kadar camide Cuma namazı kılınabilir. Fakat bu ölçü aşılmamalıdır. İbn Hacer (v.

974/1567) meşakkatin ölçüsünü normal hayat şartlarında kaldırılamayacak bir seviyede olması gerektiğini ifade etmektedir (Heytemî, 1983, s. 2/426). Şehrin büyük bir alana yayılmış olması, şehir halkı arasında düşmanlığın bulunması, mescidin cemaati içine alamaması gibi durumlar buna örnek verilebilir. Fakat zaruret miktarı olan camiden daha fazla camide Cuma namazının kılınması, düşmanlık ve fitnenin son bulması gibi zaruretler ortadan kalktığı halde birçok camide Cuma namazının kılınması, Cuma namazının geçerli olup olmadığı noktasında şüphe oluşturmaktadır. Böylece hem bu şüpheden hem de ihtilaftan kurtulmak amacıyla zuhr-i âhir namazının kılınması müstehaptır.

Hanefî fakihlerden bazıları Cuma namazından sonra zuhr-i âhir namazının kılınmasını ihtiyat olarak görmüşlerdir. Bunlara göre ihtiyaç kapsamında birden fazla camide Cuma namazının kılınması neticesinde öğle namazının iadesi ihtiyaten müstehaptır. Ayrıca fukaha arasında meydana gelen hilaftan kurtulmak da bu namazın kılınmasını müstehap hale getirmektedir (Heytemî, 1983, s. 2/427). Fakihlerin zuhr-i âhir namazının kılınmasını ihtiyat sayarken bunun kılınmasının müstehap olduğunu kast etmişlerdir. Fakihlerin birçoğu bu görüştedir. Bu görüşü savunanlar, Abdülhamid Şirvânî (701/1301), Nesefî (710/1310), Ömer b. Nüceym (v. 1005/1569) dir (İbn Nüceym, 2002, s. 1/354-355; Heytemî, 1983, s. 2/426).

Mekruh diyenler

Fakihlerden bazılarına göre Cuma namazının birden fazla camide kılınmasında bir mahsur yoktur. Bunlara göre Cuma namazı birden fazla camide kılınsa bile geçerlidir. Kaldı ki cuma namazının geçerli olup olmadığı hakkında bir şüphe meydana gelse bile bu, zuhr-i âhirin kılınmasında etkili bir sebep kabul edilemez. O halde zuhr-i âhir adı altında bir namazın kılınması mekruh sayılmaktadır. İbn Nüceym el-Mısırî (970/1977), Alaaddin el-Haskefî (1068/1563), bu görüştedirler (İbn Nüceym, ts., s., 2/154; İbn Nüceym, 2002, s., 1/354).

Bid‘a (haram) diyenler

Son dönem fakihlerden bazıları zuhr-i âhir namazının kılınmasını haram saymışlardır. Bunlara göre müçtehit fakihler dönemine kadar Cuma namazından sonra zuhr-i âhir adı altında bir namaz kılınmamıştır. Zuhr-i âhir namazı, bu dönemden sonra meydana gelmiştir. Dolayısıyla bu şekilde kılınan bir namaz bidattır ve bu namazın kılınması haram sayılmaktadır. Ali eş-Şibrâmilî (v. 1087/1677), Şevkânî (v. 1250/1834), Cemâlüddin Kasımî (v. 1332/1914) gibi fakihlerdir (Konevî, 2005, s., 65).

Değerlendirme

Cuma namazının birden fazla camide kılınıp kılınamayacağı hakkındaki görüşlerin delillerine bakıldığında birinci görüşün delillerinin daha kuvvetli olduğu ortaya çıkmaktadır. Zira delillerin her biri ayrı ayrı ele alındığında zayıf olsalar da tamamı aynı anda birbirini desteklemekte ve kuvvet kazanmaktadır. Üstelik İbnü’l-Münzir’in “Ata dışında bu görüşte (birden fazla Cuma namazı kılınabileceği görüşü) olan birini bilmiyorum” (İbnü’l-Münzir, 1985, s., 4/116) ifadesinden bu görüşte icmâ seviyesine yakın bir görüş birliğinin olduğu anlaşılmaktadır. İmam Sübkî, Atâ’nın bu görüşü hakkında şu ifadeyi kullanmıştır: “Şüphe yok ki Atâ’nın bu görüşü, insanların (fakihlerin) görüşüne muhaliftir. Atâ’nın sahabe başta olmak üzere diğer insanların (fakihlerin) görüşlerine rücu etmesi daha evladır. Aksi halde Atâ’nın mezhebi insanların amel etmediği şaz mezhepler arasında yer alır.” (Takiyyuddîn es-Subkî, ts., s., 1/175). Öte yandan Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn’in Cuma namazını sadece bir camide kıldırma, Cuma namazının diğer namazlardan farklı olduğunu, Cuma namazının sadece bir camide kılınması gerektiğini, aksi halde Cuma namazının geçerli olmayacağını açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Fıkıh ve hadis kaynaklarında Cuma namazının sadece bir yerde kılınması gerektiği ile ilgili yukarıda zikredilen delillerin yanında birçok delil daha yer almaktadır (Abdurrezzâk, 1403, s. 3/435; Takiyyuddîn es-Subkî, ts., 1/173; Umrevî, 1995, s. 2/322). Bu delillerden dolayı dört mezhep

imamı başta olmak üzere bu mezheplerin fakihlerinin birçoğu, Cuma namazının bir camide kılınması gerektiğini savunmuşlardır.

Netice itibarıyla Hz. Peygamber döneminde Cuma namazı sadece Hz. Peygamber'in mescidinde kılınmıştır. Medine merkezinde yaşayan Müslümanlar başta olmak üzere, etrafındaki yerleşim yerlerinin halkı, Hz. Peygamber'in mescidinde Cuma namazını kılmışlardır. Eğer birden fazla camide Cuma namazının kılınması geçerli olsaydı, Hz. Peygamber, herkes kendi yerleşim yerinde ve kendi camisinde Cuma namazını kılsın diye emreder ya da en azından tavsiyede bulunurdu. Böylece İslam dininin kolaylık esasına göre de hareket edilmiş olurdu. Kaldı ki Hz. Peygamber, kolay olanı hem kendisi yapmış hem de sahabeye emretmiştir. Fakat konuyla alakalı rivayetlere bakıldığında Hz. Peygamber'in bu yönde bir ifadesinin olmadığı anlaşılmaktadır. Bununla beraber Cuma namazının tek bir camide kılınması uygulaması, Hulefâ-yi Râşidîn döneminde de devam etmiştir. Bu dönemde Medine ve çevresi çok geniş bir alana sahip olduğu halde, Cuma namazları sadece Mesd-i Nebvî'de kılınmıştır. Ayrıca Bükeyr b. Eşec'in rivayetinden de anlaşıldığı gibi gerek Hz. Peygamber gerekse Hulefâ-yi Raşidîn döneminde yerleşim yerindeki bir mescit dışında diğer mescitlerin kapatılmasının talep edilmesi, Cuma namazının diğer namazlardan farklı olduğunu ve bunun topluca kılınması gerektiğini ortaya koymaktadır. Esasen Cuma kavramının anlamı da bütün Müslümanların tek bir camide Cuma namazının kılınması gerektiğine işaret etmektedir. Zira Cuma kavramı bir yerde toplanmak anlamına gelmektedir. Kaldı ki bütün Müslümanların Cuma namazlarını tek bir camide kılınması, birlik ve beraberliklerini sembolize etmesi noktasında daha etkilidir.

Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn'in bir yerleşim yerindeki bir camide Cuma namazını kıldırmaları uygulaması, neredeyse mütevâtir seviyesinde bir rivayet ile günümüze ulaşmıştır. Son dönem fakihlerden Nuh b. Mustafa el-Konevî, "Zuhr-i âhirin aslı yoktur." diyen İbn Nüceym el-Mısrî'ye "Nasıl bu ifade kullanılabilir? Bu ifade olsa olsa düşünülmeden kullanılmıştır. Zira Cuma namazının taaddüdünü caiz görenler bile zuhr-i âhir

namazının kılınmasını müstehap görmüşlerdir. Esasen tartışılan mesele, zuhr-i âhir namazının var olup olmadığı değil, vacip olup olmadığı ile alakalıdır.” (Konevî, 2005, s. 255) ifadesini kullanmıştır.

İkinci görüş sahiplerinin ileri sürdüğü ne Hz. Peygamber ne de Hulefâ-yi Râşidîn’den bu yönde bir rivayetin olmadığı yönündeki delilleri kabul edilebilir değildir. Zira Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn’in Cuma namazını sadece bir camide kıldırarak birçok rivayetle günümüze ulaştırmıştır. Kaldı ki birden fazla camide Cuma namazı kılmak geçerli olsaydı bunun bilgisi bize ulaşır, İslam hukukçuları ona göre hüküm tayin eder ve görüş ayrılığı olmazdı. Konuyla alakalı İbn Hacer şu ifadeyi kullanmıştır: “Hem Hz. Peygamber hem de Hulefâ-yi Râşidîn dönemlerinde Cuma namazı, sadece en büyük camide kılınmıştır. Halbuki bayram namazları, güçsüz olanlar için farklı camilerde ve açık alanlarda kılınmıştır. Medine’nin etrafında birçok Arap kabilesi olduğu halde bunlar hiçbir zaman kendi camilerinde Cuma namazı kılmamışlardır.” (Askalânî, 1995, s. 2/133). Son dönem hadis bilginlerinden Azîmâbâdî (v. 1857-1911) de İbn Hacer’in ifadelerini destekler mahiyette şöyle demiştir: “Gerek Hz. Peygamber gerekse halifelerinin döneminde Cuma namazının sadece bir camide kılınması, Cuma namazının birden fazla camide kılınamayacağını net bir şekilde ortaya koymaktadır. Kadim İslam hukukçuları da bu konuda farklı düşünmemişlerdir. Ata b. Ebî Rebah ve Zahirî mezhebinin imamı bu konuda farklı görüş ileri sürmüş olsalar da bunların görüşleri itibara alınmamaktadır.” (Azîmâbâdî, 1413, s., 3/270). Öte yandan bir hükmün tespit ve tayin edilmesinde, Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn’nin sözlü emir, tavsiye ve teşvikleri şart değildir. Onların uygulamalarının da İslam hukukunun teşri makamında, önemli bir yeri bulunmaktadır. Zira Allah Teâlâ “*Peygamber size neyi getirdiyse onu alın. Size neyi yasaklamışsa ondan sakının*” (Haşr 59/7) buyurmaktadır. Âyette yer alan “*getirdiyse*” ifadesi, söz ve uygulamaları içine alacak şekilde geniştir. Mâverîdî (v. 450/1058) de bu hususa dikkate çekerek, Cuma namazı ve şartları Hz. Peygamber’in uygulamalarıyla sınırlandırıldığını

ve ondan gelen rivayetlerle bilindiğini ifade ederek şöyle devam etmiştir: “Zira onun döneminde Cuma namazı için bütün mescitler kapatılmış ve sadece onun mescidinde Cuma namazı kılınmıştır. Aynı durum Râşid halifeler döneminde de devam etmiştir. Eğer bir camiden fazla yerde Cuma namazının kılınması geçerli olsaydı bir defa bile olsun buna izin verilirdi.” (Mâverdî, 1999, s. 2/448). O halde Cuma namazının onun döneminde sadece bir camide kılınması, onun ümmete getirmiş olduğu hüküm tazammun eden bir uygulamadır. O halde Cuma namazının sadece bir camide kılınması, Hz. Peygamber ve halifelerinin uygulamalarıyla sabit olan bir hükümdür. Ayrıca haftanın her cumartesi günü Hz. Peygamber’in Kübâ mescidini ziyaret ederek, cuma günü Medine’ye gelip Cuma namazını kılamayanları ziyaret maksadı taşımaktadır (Askalânî, 1959, s., 3/70). Zira Cuma namazında onları görmeyince onların durumunu sormak amacıyla onları ziyarette bulunmuş ve siz de burada Cuma namazı kılın dememiştir.

Esasen İmam Muhammed’den rivayet edilen birden fazla camide Cuma namazının kılınmasının caiz olduğu yönündeki görüş, ona göre de en fazla üç camide kılınabileceği şeklinde değerlendirilmelidir. Zira kaynaklarda yer alan onun ifadesi “Cuma namazı ya bir ya iki ya da daha fazla camide kılınır” şeklindedir. Onun “ya iki” ifadesini kullanması, Cuma namazının en fazla üç camide kılınabileceğini net bir şekilde ortaya koymaktadır. Aksi halde birden fazla camide Cuma namazı kılınabilir şeklinde bir ifade kullanması gerekirdi. Nitekim Şihâbüddin Ahmed eş-Şilbî’de (v. 1021/1612) bu hususa dikkat çekmiştir (Zeyla’î, 1333, s. 1/218).

Üçüncü görüş sahiplerinin delili de onları desteklememektir. Zira zaruret, zaruret durumunun ihtiyaç duyulduğu miktar ile sınırlıdır. Meşakkatsiz bir şekilde Cuma namazının kılınması amacıyla iki camiye ihtiyaç duyulursa iki; üç camiye ihtiyaç duyulursa üç camiyle sınırlandırılması gerekmektedir. Üstelik zaruret, ortadan kalktığı zaman daha önceki aslına dönülmesi gerekmektedir. Kaldı ki düşman korkusu, hastalık ve öldürülme endişesi yaşayan bir kimse, mazeretli sayılacağından dolayı Cuma namazı kılması zorunlu değildir. Zira bunlar Cuma

namazının farz olmasının şartlarından sayılmaktadır. Bunlar, Cuma namazının yerine öğle namazını da kılabilirler. Fakat mazeretli sayılan bu kimseler başka bir camide Cuma namazı için bir düzenleme yapamaz. Nitekim Hz. Osman'ın (v. 35/656) öldürölme ihtimalinin bulunduğu büyük fitne günlerinde bile bir camiden fazla mekânda Cuma namazı kılınmamıştır.

Müslümanların Cuma namazını sadece bir camide kılmaları iman kardeşliğinin pekişmesine, Müslümanların birliğine, bir vücut gibi görünmelerine vesile olacak ve İslam karşıtlarının kalbine korku salacaktır. Meşakkat olduğu halde hac ibadetinin yılda sadece bir yerde ifa edilmesinin en önemli sebeplerinden biri de budur. Cuma namazının farklı camilerde kılınması, Müslümanların birlik ve beraberliğine zarar vermektedir. Nitekim Mescid-i Dırâr'ın “*Müminlerin arasına ayrılık sokmak*” (Tevbe 9/107) mealindeki ayet ile yıkılması, ayrılığa ve bölünmeye sebebiyet verdiğinden dolayıdır. O halde bir şehirde bulunan bütün insanların sadece bir camide, bir cami yetmezse iki camide iki cami yetmezse üç camide Cuma namazı kılmaları birlik ve beraberlik tablosunun ortaya konulması açısından önemlidir. İslam dininin cemaatle yapılan ibadetlerden elde etmek istediğı hikmet budur (Yemânî, 1434, s. 17/540).

Zuhr-i âhir meselesine gelince, yukarıdaki delillerden de anlaşıldığı gibi Cuma namazının sadece bir camide kılınması gerekmektedir. Fakat günümüzde ihtiyaç olsun olmasın bütün camilerde Cuma namazı kılınmaktadır. Üstelik ilk Cuma namazını kılan cemaatin hangisi olduğu da bilinmemektedir. Bu sebeplerden ve bu şartlar yerine gelmediğinden dolayı fakihlerin büyük çoğunluğu, zuhr-i âhir namazının kılınması gerektiğini savunmuştur. Ali el-Kârî konuyla ilgili görüşleri naklettikten sonra şu ifadeyi kullanmıştır: “Bazı şartları yerine gelmediğinden dolayı Cuma namazının sahih olup olmaması ile ilgili şüphe meydana gelirse, Haremeyn eş-Şerîfeyn’de dahi olsa, ihtiyaten Cuma namazınızdan sonra dört rekât kılmalıdır. Niyet ederken o günün öğle namazına ya da üzerinde farz kalan son öğle namazına niyet etmelidir. Böylece Cuma namazı geçerli değil ise o günün öğle namazını kılmış olur. Geçerli ise daha önce kazaya kalmış öğle namazının yerine geçer,

kazaya kalmış öğle namazı yoksa nafil namaz sayılır.” (Ali el-Kâri, ts. s. 1/404). Buna mukabil bazı fakihler, aynı vakitte iki farz namazın bulunmadığını, böyle bir durumun İslam dininde söz konusu olmadığını savunmuşlardır. Bu görüşte olanlar, eğer aynı anda kat‘î yapılması gereken ve bağlayıcı olan iki farz namazı kast ediyorlarsa bu itirazları kabul edilebilir. Fakat zuhr-i âhir namazının kılınması gerektiğini savunanlar, aynı anda hem Cuma namazının hem de zuhr-i âhir namazının farz olduğunu iddia etmiyorlar. Zira onlar da vaktin farzının sadece Cuma namazı olduğunu kabul etmektedirler. Dolayısıyla mükellef, aynı anda bu iki namazdan değil, sadece Cuma namazından sorumlu ve sadece onu kılmalıdır. Nitekim bu mesele hakkında İmam Remlî’ye “Bir kimse, ‘ey Şafiîler Cuma namazından sonra dört rekât öğle namazının kılınması gerektiği iddianızla namazları beş vakit değil altı vakit yapıyorsunuz. Dolayısıyla Allah’a Resulüne muhalefet ediyorsunuz.’ şeklinde bir ifade kullanırsa bu kimse hakkında ne dersiniz?” diye bir soru sorulunca, o da şu cevabı vermiştir: “Bu ifadeleri kullanan kimse, yalan söylemekle günah işlemiştir. Zira eğer bu kimse, Şafiîlerin dinin aslında farz olan beş vakit namaza bir namaz daha eklemiş ve bunu altı vakit yaptıklarını düşünüyorsa, bu kimse dinden çıkmış sayılır ve buna mürtet hükümleri icra edilmelidir. Fakat bu düşüncede değilse bir daha bu yöndeki ifadeleri kullanmasın diye tazir/azar görmesi gerekmektedir. Çünkü biz Şafiîler, namazın altı vakit olduğunu değil, Cuma namazının şartlarının yerine gelmediği takdirde öğle namazının iade edilmesi gerektiğini düşünüyoruz.” (Remlî, 1984, s. 304). O halde Cuma namazının şartlarında meydana gelen eksiklikten dolayı Cuma namazının geçerliliği şüpheli hale gelmekte, geçerli olamama ihtimaline karşı mükellef olan kimse, zuhr-i âhir/öğle namazını kılması gerekmektedir (Konevî, 2005, s. 77).

Sonuç

Zuhr-i âhirin kılınıp kılınmaması hakkında birçok görüş olmakla beraber bidat olmadığı kati olarak bilinmelidir. Zira kılınmasının vacip olduğu noktasında deliller olsa da vacip olmadığını savunan fakihler de bulunmaktadır. Bu ihtilaftan ötürü

zuhr-i âhir namazının kılınması en azından müstehap niyetiyle kılınmalıdır. Haneffî fakihlerin bir kısmı da bu düşüncededir. Diğer bir kısmı ise Cuma namazının geçerli olması noktasında meydana gelen kuvvetli şüpheden dolayı zuhr-i âhir namazının kılınmasını vacip görmüştür. Malikî, Şafiî ve Hanbelî fakihlere de bu görüştedir. Esasen bu hilafta rahmet olduğu söylenebilir. Her ne kadar esas olan taaddüdün olmamasıdır. Fakat taaddüt olduğu, meşakkat ve zaruret gibi durumlarda diğer görüşe göre de amel edilebilir.

Cuma namazlarının kılındığı cami sayısının azaltılması, mükelleflerin Cuma namazının kılınması için belirlenen camilere yönlendirilmesi, Cuma namazının farz olmasına, kaynaşmaya ve dayanışmanın meydana gelmesine daha uygundur. Bu sebepten dolayı Cuma namazının birden fazla camide kılınabileceği yönde görüş belirten İmam Muhammed gibi fakihler bile bunu ihtiyaç esasıyla kayıtladığı nakledilmektedir. Aksi halde Cuma namazının diğer namazlardan hiçbir farkı kalmayacaktır. Bu düşünceden hareketle Diyanet işleri başkanlığının camilerin cemaat sayısına göre yapmış olduğu a-b-c- gibi sınıflandırma kapsamında cumanın kılındığı ve kılınmadığı camiler şeklinde bir sınıflandırmaya gitmesi mümkündür. Aksi halde birbirine çok yakın birçok küçük camide ve birkaç kişilik cemaatle Cuma ruhuna uymayan bir atmosferde cuma namazı kılınmaktadır.

KAYNAKÇA

Abdolvâhid R. (2009). *Bahru'l-mezheb*. (thk. Târik Fethî es-Seyyid). 14 Cilt. b.y.: y.y.

Abdurrahman el-Makdisî (1995). *eş-Şerhu'l-Kebîr*. (thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî & Abdulfettâh Muhammed). 3 Cilt. b.y.: y.y.

Abdurrezzâk es-Sanânî. (1403). *el-Musannef*. (thk. Habîburrahmân el-Azamî). 11 Cilt. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî.

Azîmâbâdî, M. E. (1413). *Avnü'l-ma'bûd Şerhu süneni Ebî Dâvud ve ma'hu haşiyetü İbn Kayyim*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Ali el-Kâri (ts.), *Fethu bâbi'l-inâye bi şerhi'n-Nukâye*, Beyrut: Dârü'l-Erkam.

Ali b. Muhammed b. Ğânim el-M. (2015). *Nûrü'ş-şum'a fî beyâni zuhri'l-Cum'a*, İstanbul: Sıraç Yayınevi.

Bardakoğlu A. (1999). "İâde", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyin (2003). *es-Sünenü'l-kübrâ*. (thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ). 3 Cilt. Beyrut: y.y.

Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyin (1991). *Ma'rifetu's-sünen ve'l-âsâr*. (thk. Abdulmutî Emîn Kalacî). 15 Cilt. Karaçi: y.y.

Buhârî, Muhammed b. İsmâîl (1993). *Sahîhu'l-Buhârî*. (thk. Mustafa Dîb el-Bugâ). 7 Cilt. Dimaşk: Dâru İbn Kessîr.

Buhûtî, Mansûr b. Yûnus (t.y.). *Keşşâfu'l-kınâ'an metni'l-iknâ'*. 6 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Cerrâ'î, Ebû Bekr b. Zeyd (2012). *Şerhu muhtasâri usûli'l-fikh*. (thk. Abdülazîz Muhammed). 3 Cilt. Kuveyt: Letâif li-Neşri'l-Kutub.

Ebû Dâvûd, Suleymân b. el-Eşass (1987). *el-Merâsîl*. thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: y.y.

Hatîb eş-Şirbînî, Muhammed b. Ahmed (1994). *Muğnî'l-muhtâc ilâ marîfeti meânî elfâzi'l-minhâc*. 6 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.

Heyet (t.y.). *Mecelletü'l-ahkâmi'l-adliyye*, thk. Necîb Havâvînî, Karaçi: Kârhâne-i Ticaret-i Kütüb, t.y.

Heyet, (2020). “İhtiyât”, *Temel İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

İbn Ebî Şeybe, Abdullâh b. el-Absî (1409). *el-Kitâbu'l-musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*. (thk. Kemâl Yusuf el-Hût). 7 Cilt. Riyad: Mektebü'r-Rüşd.

İbn Hacer el-Heytemî (1983). *Tuhfetu'l-muhtâc fi şerhi'l-Minhâc*. 10 Cilt. b.y.: el-Mektebetü't-Ticâriyye.

İbn Hacer el-Askalânî (1995). *et-Telhîsü'l-habîr fi tahrîc ehâdisi'r-râfi'î el-kebîr*. (thk. Ebû Âsım Hasen b. Abbâs). 4 Cilt. Mısır: Müessesetü Kurtuba.

İbn Hacer el-Askalânî (1959). *Fethu'l-bârî şerhu Sahîh el-Buhârî*. (thk. Muhibbuddîn el-Hatîb). 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife.

İbn Hazm, Alî b. Ahmed (2002). *el-Muhallâ bi'l-âsâr*. (thk. Abdulğaffâr Süleymân el-Bendârî). 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr.

İbn Hübeyre, Yahyâ b. Hübeyre (2002). *İhtilâfu'l-eimmeti'l-ulemâ*. (thk. es-Seyyid Yûsuf Ahmed). 2 Cilt. Beyrut: y.y.

İbn Kudâme, Abdullah b. Ahmed (1969). *el-Muğnî*. (thk. Tâhâ ez-Zeynî vd). 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kahire.

İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd (t.y.). *Sünenü İbn Mâce*. (thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî). 2 Cilt. b.y.: Dâru İhyâ'î'l-Kütübî'l-Arabiyye.

İbn Nuceym, Zeynuddîn b. İbrahîm (t.y.). *el-Bahru'r-râik şerhü Kenzi'd-dakâik*. 8 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî.

İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed (1975). *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. 2 Cilt. Kahire: Şirketu Mustafâ'l-Bâbî'l-Halebî.

İbn Rüşd el-Cedd, Muhammed b. Ahmed (1988). *el-Beyân ve't-tahsîl ve'ş-şerh ve't-tevcîh ve't-talîl li'mesâilî'l-müstehrace*. (thk. Muhammed Haccî vd). 2 Cilt. Beyrut; Lübnan: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî.

İbn Âbidîn, Muhammed E. (1992). *Reddû'l-muhtâr 'alâ'd-dürri'l-muhtâr*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr.

İbn Asâkir, Alî b. el-Hasen (1995). *Târîhu Dimeşk*. (thk. Amr b. Ğurâme el-Umrevî). 8 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr.

İbn Nüceym, Ömer b. İbrâhîm (2002). *en-Nehru'l-fâ'ik şerhu Kenzi'd-dekâik*. (thk. Ahmed Azv İnâye). 3 Cilt. b.y.: y.y.

İbnu'l-Humâm, Muhammed b. Abdulvahid (1970). *Fethu'l-kadîr*. 10 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Fikr.

İbn Ebî Şeybe, Abdullah b. Muhammed (1409). *Musannef İbn Ebî Şeybe*, thk. Kemal Yusuf, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd.

İbnu'l-Munzir, Muhammed b. İbrahim (1985). *el-Evsat fî's-sünen ve'l-icmâ' ve'l-ihtilâf*. (thk. Ebû Hammâd Sağîr Ahmed b. Muhammed). 6 Cilt. Riyad: y.y.

Kâdî Abdulvehhâb b. Alî (2004). *et-Telkîn fî'l-fikhi'l-mâlikî*. (thk. Ebî Üveys Muhammed el-Hasanî et-Tavvânî). 2 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Kâsânî, Ebû Bekir b. Mesûd (1986). *Bedâ'i'u's-şanâ'i' fî tertîbi'ş-şerâ'i'*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.

Küçük R. (2019). *Cuma Namazı ve Zuhr-İ Âhir Meselesi*, (Basılmamış yüksek lisans tezi), İstanbul: Fatih Sultan Mehmed Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Köksal İ. (2001). “Zuhr-i Âhir Meselesi”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 3, sayı: 2.

Mâverdî, Alî b. Muhammed (1999). *el-Hâvî'l-kebîr fî fikhi mezhebi'l-İmâmi's-Şâfi'î ve şerhu muhtasari'l-Mûzenî*. (thk. Alî Muhammed Mesûd & Âdil Ahmed Abdülmevcûd). 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.

Meyyâre, Muhammed b. Ahmed (2008). *ed-Dürerü's-semîn ve'l-mevridu'l-muîn*. (thk. Abdullâh el-Minşâvî). b.y.: y.y.

Muhammed b. Ahmed ed-Desûkî (t.y.). *Hâşiyetü'd-Desûkî 'alâ's-şerhi'l-kebîr*. 4 Cilt. b.y.: y.y.

Müttakî el-Hindî, Alî b. H. (1981). *Kenzu'l-ummâl*. (thk. Bekrî Hayyânî). b.y.: y.y.

Mûzenî, İsmâîl b. Yahyâ (1990). *Muhtasaru'l-Mûzenî*. Beyrut: Dâru'l-Marife.

Nevevî, Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref (t.y.). *el-Mecmu' şerhu'l-Muhezzeb*. b.y.: y.y.

Nuh b. M. (2005) el-Konevî, *Zuhr-i Âhir Namazı*, (çev. Ali Kaya). Bursa: Emin Yayınları.

Pala A. İ. (2009). *İslam Hukukunda İhtiyat İlkesi*, Ankara: Fecr Yayınları.

Râğıb el-İsfehânî, el-Hüseyin b. Muhammed (1412). *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*. (thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî). Beyrut: ed-Dâru's-Şâmiyye.

Remlî, Ahmed b. Hamza (1984). *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*, Beyrut: Dârü'l-Fikr.

Remlî, Ahmed b. Hamza (t.y.). *Fetâve'r-Remlî*. 4 Cilt. b.y.: el-Mektebetü'l-İslâmiyye.

Reşid R. (t.y.). *Mecelletü'l-Menâr*, y.y.

Serahsî, Muhammed b. Ahmed (1993). *el-Mebsût*. (thk. Halîl Muhyiddîn el-Meyyis). 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife.

Şâfiî, (1990), *el-Ümm*, Beyrut: Dârü'l-Ma'rife.

Takiyyuddîn es-Subkî, Alî b. Abdulkâfi (t.y.). *Fetâvâ's-Subkî*. 2 Cilt. b.y.: Darü'l-Meârif.

Tirmizî, Muhammed b. Îsâ (1975). *Sünenü't-Tirmizî*. (thk. Ahmed Muhammed Şâkir & Fuâd Abdulbâkî). 5 Cilt. Mısır: Şirketü Mustafâ'l-Bâbî'l-Halebî.

Zeylaî, Osman b. Alî (1313). *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dakâik ve hâşiyeti's-Şelebî*. Kahire: el-Matbaatu'l-Kübrâ'l-Emîrîyye.

İlahiyat Alanında Araştırma ve Değerlendirmeler

İlahiyat alanının alt disiplinlerinde bu güne kadar bir çok araştırma yapılmıştır. Bu araştırmaların bir kısmı bir tek konuya özgü iken bazıları ilahiyat alanının alt disiplinlerinin hepsinde veya bir kaçında kaleme alınmıştır. Elinizdeki kitap da bu tarz çalışmalar gibi ilahiyat alanının birkaç disiplininde yapılmış araştırmalarından ibarettir. Nitekim bu kitap Arap dili, Kur'an ve kıraat, tefsir ve fıkıh alanlarında kaleme alınmış bölümlerden ibarettir. Kitabımız beş bölümden müteşekkil olacak bir biçimde tasarlanmıştır. Birinci bölüm Gülşena ACAR AKÇİL tarafından kaleme alınmıştır. Bu bölümde İbrahim Nasrallah'ın el-Emvacu'l-Berriyye adlı romanında Filistin teması çalışılmıştır. Yazar, burada Filistin halkının çektiği acıları, orada yaşanan trajedileri ve kayıpları irdelemekte ve Filistin halkının bu acılar ve kayıplar karşısındaki dayanıklılığını ve kararlılığını ortaya koymaya çalışmaktadır. "Tâhâ Sûresi Örneğinde Kur'an'ı Kerim'de Haberîh Amaçları" başlıklı ikinci bölüm Halil İbrahim KOCA-BIYIK ve Muhammed LATA tarafından kaleme alınmıştır. Bu bölümde Tâhâ Sûresi örnek alınarak Kur'an'daki haberlerin belâğî amaçlarına değinilmiştir. Üçüncü bölüm Celil KIRAZ tarafından kaleme alınmıştır. "Kur'an Vahyinde Lafız-Mana Bütünlüğü" isimli bu bölümde Kur'an-ı Kerim'in hem lafız, hem de mana olarak Yüce Allah'a ait olduğu, mucizevî bir kitap olduğu, aynı zamanda kesinlikle taklit edilemeyeceği ve Peygamberimize sadece mana olarak verilen bilgilerin ise, sünnet vahyini oluşturduğu ifade edilmeye çalışılmıştır. "İslam Ahlak Hukuku Açısından Kefaet" isimli dördüncü bölüm ise Mehmet ONUR tarafından kaleme alınmıştır. Yazar, bu çalışmasında evlilik akdinde eş adayları arasında denkleğin aranmasının, kurulacak yuvanın sağlam temeller üzerine bina edilmesi yönünden ailenin devamlılığını sağlayan ve huzurlu bir birliktelik gerçekleştiren bir etken olduğunu söylemektedir. Yazar, ahlaki açıdan kefaetin sağlanmasının zorunlu ve asla taviz verilmemesi gereken bir husus olduğu bildirmektedir. "İslam Hukukuna Göre Cuma Namazının Birden Fazla Yerde Kılınması ve Zuhr-i Âhir" isimli beşinci bölümü ise Muhammed Latif ALTUN tarafından kaleme alınmıştır. ALTUN, bu çalışmasında fıkıh alimleri arasında Zuhr-i âhirin kılınıp kılınmaması hakkında birçok görüş olduğunu ancak bunun bidat olmadığını kati olarak belirtmektedir.

