

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

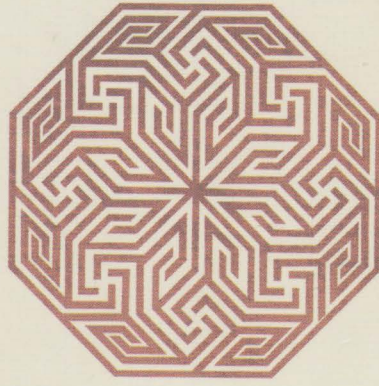
RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>



İSLÂM
DÜŞÜNCESİNDE
KUTSALLIK



KÂMİL GÜNEŞ



insan yayınları
kur'ân ilimleri

***İSLÂM DÜŞÜNCESİNDE
KUTSALLIK***

İnsan yayınları : 521
kur'ân ilimleri dizisi : 35

Copyright©**İnsanyayınları**

birinci baskı, 2010

yayıncı sertifika no: 12381
isbn 978-975-574-539-8

islâm düşüncesinde kutsallık
kamil güneş

içdüzen
mürettibhane

kapak düzeni
yunus karaaslan

baskı-cilt
istanbul matbaacılık
www.istanbulmatbaa.com
0212 482 55 61

İnsan yayınları
keresteciler sitesi, mehmet akif cad.
kestane sok. no: 1 merter/istanbul
tel: 0212. 642 74 84 faks: 0212. 554 62 07
www.İnsanyayınları.com.tr
İnsan@İnsanyayınları.com.tr

İSLÂM DÜŞÜNCESİNDE KUTSALLIK

KAMİL GÜNEŞ



insan yayınları

KAMİL GÜNEŞ

1967 yılında Konya/Kadınhanı'nda doğdu. 1989'da Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ni bitirdi. 1990-1992 yılları arasında Yozgat/Sarıkaya İHL'de öğretmenlik yaptı. 1992 yılında, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Kelâm Anabilim Dalı'nda araştırma görevlisi oldu.

1993 yılında, *İbnü'l-Hümmam'ın Kader Anlayışı* adlı yüksek lisans tezini; 2001 yılında, *Kelâmî Ekollerin Farklılaşmasında Nassların Rolü -Bâkılânî ve Kâdî Abdülcebâr'da Kelâmulлах Meselesi Örneği-* başlıklı doktora tezini bitirdi. 07 Ocak 2009'da doçent oldu. *Akıl ve Nass ve İslâm Düşüncesinde Kut-sallık* adlı kitapları yanı sıra makaleleri, Fransızca ve Arapça'dan çevirileri yayınlandı.

2006 yılından beri akademik, bilimsel, hakemli dergi *marife*'nin editörlüğünü yürüten Doç. Dr. Kamil Güneş, halen Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelâm Anabilim Dalında Öğretim Üyesi olarak görevine devam etmektedir. Fransızca, İngilizce ve Arapça bilmektedir.

İçindekiler

KISALTMALAR	9
ÖNSÖZ	11

GİRİŞ

KAVRAMSAL ÇERÇEVE	17
A. DİL BİLİMSEL ANALİZ	17
1. <i>Türkçe’de Kut ve Kutsallık</i>	17
2. <i>Arapça’da Kudsiyyet</i>	20
a. Kutsallık: Tahâret	22
b. Kutsallık: Bereket	30
3. <i>Sacred ve Holy Kavramları</i>	37
B. KUTSALIN MANTIĞI VE MAHİYETİ	39
1. <i>Bilim Dalları ve Kutsallık</i>	39
2. <i>Dinlerde Kutsal ve Kutsallık</i>	42
3. <i>Kutsallık Alanları</i>	45
4. <i>Kutsalın Nitelikleri</i>	52
a. Kutsalın Kaynağı	58
b. Kutsallık İnanç İlişkisi	59
c. Kutsallık-Rasyonellik	61
d. Kutsallık-Korku ve Saygı	64

e. Kutsallık-Tezahür İlişkisi: Hiyerofani	66
f. Kutsallar ve Semboller	73
5. <i>Kutsal ve Din dışı</i>	75
C. KUTSALLIK TASNİFLERİ	77
1. <i>Mutlak Kutsal Nisbî/İzâfî Kutsal</i>	77
2. <i>Müsbet Kutsallık Menfî Kutsallık</i>	82

BİRİNCİ BÖLÜM

ZAMANDA KUTSALLIK	85
A. HARAM AYLAR	91
B. ZİLHİCCE/HAC GÜNLERİ	96
C. ÜÇ AYLAR	98
1. <i>Receb</i>	98
2. <i>Şaban</i>	99
3. <i>Ramazan</i>	102
D. KANDİL GECELERİ	106
1. <i>Mevlîd Gecesi</i>	106
2. <i>Regâib Gecesi</i>	108
3. <i>Mirac Gecesi</i>	109
4. <i>Berâet Gecesi</i>	110
5. <i>Kadir Gecesi</i>	111
E. CUMA GÜNÜ	117
F. KUTSAL ZAMAN KARŞITLIĞI	121
Sonuç ve Değerlendirme	130

İKİNCİ BÖLÜM

MEKÂNDAN KUTSALLIK	135
A. MEKKE	143
1. <i>Kâ'be ve Mekânsal Kutsallık</i>	148
2. <i>Hacer-i Esved ve Mekânsal Kutsallık</i>	153
3. <i>Hac ve Mekânsal Kutsallık</i>	157
B. MEDİNE	162
C. KUDÜS ve ÇEVRESİ	168
1. <i>Mukaddes Vadi Tuvâ</i>	173
2. <i>Arz-ı Mukaddes</i>	180
3. <i>Mescid-i Aksâ</i>	183

D. DİĞER MEKÂNLAR	186
1. <i>Mescidler</i>	187
2. <i>Türbeler</i>	189
E. KUTSAL MEKÂN KARŞITLIĞI	190
Sonuç ve Değerlendirme	193

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ŞAHISTA KUTSALLIK	199
A. RÛHU'L-KUDÛS	203
B. PEYGAMBERLER VE KUTSALLIK	206
1. <i>Masumluk-Kutsallık İlişkisi</i>	212
2. <i>Şahıs-Bereketlilik İlişkisi</i>	223
C. FAZİLETLİLİK-KUTSALLIK İLİŞKİSİ	229
D. AŞIRI KUTSAMA	234
1. <i>peygamberler ve Aşırı Kutsama</i>	235
a. Yahudilik'te	235
b. Hristiyanlık'ta	236
c. İslâmiyet'te	240
2. <i>Hız. Ali ve Aşırı Kutsama</i>	252
3. <i>Tasavvuf ve Aşırı Kutsama</i>	254
4. <i>İlim Erbâbı ve Kutsama İlişkisi</i>	259
5. <i>Diğer Aşırı Kutsamalar</i>	263
a. Ataların Kutsanması	263
b. Yönetim ve kutsallık	265
c. Sanat ve kutsallık	266
E. KUTSAL ŞAHIS KARŞITLIĞI	267
1. <i>Yahudilik'te</i>	267
2. <i>İslâmiyet'te</i>	269
Sonuç ve Değerlendirme	283
SONUÇ	285
BİBLİYOGRAFYA	297
İNDEKS	313

KISALTMALAR

b.	: Bin, ibn
bk.	: Bakınız
çev.	: Çeviren, çeviri
DİA	: Diyanet İslâm Ansiklopedisi
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
EKEV	: Erzurum Kültür ve Eğitim Vakfı
haz.	: Hazırlayan
İSAM	: İslâm Araştırmaları Merkezi
mad.	: Madde
mat.	: Matbaası
neş.	: Neşriyat
neşr.	: Neşreden
ö.	: Ölümü
r. anhâ	: Radıyallahü anhâ
s.	: Sayfa
s.a.s.	: Sallallahü aleyhi ve sellem
sad.	: Sadeleştiren
sy.	: Sayı
TDK	: Türk Dil Kurumu
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
TESEV	: Türkiye Ekonomik ve Sosyal Etütler Vakfı
thk.	: Tahkik eden
ts.	: Tarihsiz
tsh.	: Tashih, tashih eden
vd.	: Ve devamı
Yay.	: Yayınları, yayıncılık
yy.	: Yer yok

ÖNSÖZ

i nanan-inanmayan her insanın hayatında bazı hususların değer bakımından diğerlerinden önde olduğu bilinen bir gerçektir. İnanan insanlar nezdinde ise inandıkları değerlerin çok önemli bir yere sahip olduğu açıktır. Bazı şeylerin dinî gerekçelerle türdeşlerinden ayrı ve üstün görülmesi tamamen bir inanç işidir; zira görünürde aynı varlık düzlemindeki diğer türdeşlerinden farkı bulunmayan bir şeyin, inanan insanın iç dünyasında ayrı ve üstün olduğunu gösteren ve sağlayan yegâne etken inancıdır.

Müslümanların inanç ve değer dünyalarının en başında Allah'ın varlığı ve sıfatları konusu gelmektedir. Onların değer verdiği her varlık, meşrûyetini Allah'tan aldığı sürece anlamlıdır. Bir şeyin türdeşlerinden ayrı, seçilmiş, üstün kılınmış olduğunu ve inancın ya da ibadetlerin yerine getirilmesinde aracı bir unsur olarak belirlendiğini Allah'tan öğrenmenin tek yolu peygamberler aracılığıyla gönderilen vahiydir. Bizim Hz. Peygamber'den öğrendiğimiz bilgi türü sözün sahibine nisbetle ikidir: Birisi lafzı ve manâsı Allah'a ait, Cebrâil'in (a.s.) getirdiği vahiy olan Kur'ân'dır; diğeri ise Allah'ın denetiminde ve

Cebrâil'in rehberliğinde ümmetine öğrettiği sözleri, fiilleri ve takrirlerinden oluşan sünnetidir. Sayıları çok az olan hadis-i kutsî ise, mânâsı Allah'a, lafzı Hz. Peygamber'e ait sözlerdir.

Din içerisinde seçilmiş, ayrıştırılmış, önem ve faziletine vurgu yapılmış; seçildiği hal üzere kabul ve iman edilmeleri istenmiş; kendileri üzerinden Allah'a kulluğun yerine getirildiği; manevî kir, kusur ve lekelerden uzak ve temiz kılınmış ve temiz tutulmaları istenen; hükümünün korunması ve değiştirilmemesi gereken; kulların temizlenmesine ve arınmasına sebep olan; maddî ve manevî hayır, bolluk ve saâdetlerin kaynağı olan unsurların dört grup altında toplanması mümkündür: Zaman, mekân, şahıs ve nesne. Zikrettiğimiz niteliklerin bu dört guruptan biriyle eşleşmesi din içerisindeki kutsallık alanını da oluşturmuş olmaktadır.

Şüphesiz kutsal ve kutsallık kavramları her dinde var olan bir gerçektir; hatta dine inanmayanların bile hayatlarında dokunulmasını istemedikleri alanları, yani kutsalları vardır. Kutsal gerçekler/alanlar inanç sisteminin içerisinde dokunulmaz, değiştirilmez en üst alanları oluştururlar. Bundan dolayı Kutsal'ı incelemek son derece önem arz etmektedir.

Konu, İslâm'ın içinde en üstte tutulan alanlarla ve bunlara atfedilen yüceliklerle ilgilidir. Bir varlık alanı, türdeşlerinden farklı ve üstün tutuluyorsa orada inançla ilgili bir yön vardır; zira müslümanların zaman, mekân ya da bir şahsa çok özel anlamlar yükleyerek onu dinî hayatlarının en değerli unsurlarından biri olarak görmeleri, onların inanç ve kabul dünyalarıyla ilgilidir. İşte burada kelâm ilminin söylemesi gereken sözler vardır. Aynı durumun pratik sonuçlarının da var olduğu aşikârdır. Zaman ve mekân gibi kutsallık alanlarının günlük hayata yansıyan pratik sonuçlarıyla da özellikle fıkıh ilmi ilgilenmektedir. Hac menâsiki ile ilgili hükümleri buna misal olarak verebiliriz.

Din içerisinde zaman, mekân, şahıs ve nesne gibi alanların, bu alanların ibadet için birer aracı olmaları dışında özel öneme ve ilgiye sahip üst değer sahibi birtakım unsurların kutsal olup olmadıklarının ortaya konması gerekmektedir. Eğer, din içerisinde kutsalın ve kutsallığın varlığından söz ediyorsak nelerin kutsal olup olmadığı, kutsalın hangi niteliklere sahip olduğu, kutsalı kutsal olmayandan ayırt eden

temel unsurların neler olduğu gibi konuları da tahlil etmemiz gerekmektedir.

Konunun, müslümanların zaman, mekân ve şahıs gibi varlık alanlarını anlamlandırma ve değer olarak nereye koymaları gerektiği bakımından ortaya konması önem arz etmektedir. Zira bu, onların inançlarının uzantısı olarak hangi şeye ne kadar yücelik ve üstünlük payesi tanıyacaklarını belirlemeye yönelik bir durumdur. Eğer bir şey seçilmiş ve kutsal kılınmış ise bunu aşağı düşürmemek, bir şeyde kutsallık yoksa onu yukarı çıkarmamak gerekir.

Çalışmamızda “kutsallık” kelimesini karşıladığını düşündüğümüz “kudsiyyet” lafzını ilk dönemlerden itibaren baktığımız sözlüklerin içinde bulamayışımız, kelâm kitaplarında ana ya da alt böyle bir başlığa rastlayamayışımız, kutsallıkla ilgili böyle bir kelâmî çalışmanın yeni olduğu fikrini bizde oluşturmaktadır.

Ortaya koymamız gerekir ki bizim, zaman, mekân ve şahısta kutsallıkla ilgili zikrettiğimiz ayet ve hadislerin her biri kendi bağlamında âlimler tarafından ele alınmış, yorumlanmıştır. Hatta İbn Receb’in (ö. 795/1393) *Letâifü'l-me'ârif fî mâ li-mevâsimi'l-âmi mine'l-vezâif* gibi mübarek zaman dilimlerini ve bu zaman dilimlerinde neler yapılması gerektiğini anlatan kitaplarla, beldelerin faziletlerini anlatan kitapları bizim zamansal ve mekânsal kutsallık diye adlandırdığımız konular çerçevesinde görmek mümkündür. İlâve olarak peygamberleri, onların özelliklerini, üstünlüklerini, mucizelerini anlatan kelâm kitaplarıyla, ileri gelen sûfî ve âlimlerin hayatlarını anlatan eserlerin bir şekilde şahısta kutsallık kapsamında çalışmalar olduğu söylenebilir.

Bununla birlikte, görebildiğimiz kadarıyla kutsallığın mahiyeti, sınırları, günümüz dinler tarihi çalışmalarında kavramsallaştırıldığı şekliyle kelâmî bir bakıştan tahlile tâbi tutulduğuna rastlayamadığımızı ifade etmeliyiz.

Günümüzdeki birtakım yazarlar tarafından konunun bazı yönlerinin farklı kitap ve makalelerde ele alınması dışında, konunun bütüncül bir bakışla ilk defa tarafımızdan ele alındığını düşünüyoruz. Yapılan bu yeni çalışmaların da bizim ele aldığımız kapsamla mukayese edilecek yönleri olmadığı için onları burada zikretmeyi uygun görmüyoruz. Belki bunların içinde İlhami Güler’in “Kutsallık ve Dinî Me-

tinlerin Dogmalaştırılması” başlıklı makalesini anmak uygun olabilir. Ne var ki insan ve toplum düşüncesinin özgürleşmesi bağlamında olumsuz içeriğe sahip kapalı kutsallığı eleştirmek ve hem dinî metinlerin hem de şahısların dogmalaştırılmaması ve kutsallaştırılmaması gerektiğini vurgulamak üzere kaleme alınmış bu ve bazı sosyolojik yorumlarda bulunmak amacıyla kutsala değinen diğer yazılar, kutsalın kavramsal mahiyetini ve çerçevesini ortaya koymadıkları gibi, bizim ele aldığımız genişliğe de sahip değildir.

Bununla birlikte, bu tür çalışmalardan kutsallığın kavramsal çerçevesini belirlemede yararlandığımızı da ifade etmek gerekir.

Yapmayı hedeflediğimiz çalışmanın içerik ve kapsam olarak klâsik kelâm kitaplarında bize rehberlik edecek derecede bulunmaması birtakım zorlukları da beraberinde getirdi. Fakat bu zorlukla beraber bundan sonraki çalışmalara rehberlik edebilme ümidi de bizi heyecanlandırdı. Bu nedenle çalışmamızın yöntem ve kavramsal boyutunu belirlemek için konuyla bir şekilde ilgili diğer alanlarda araştırma yapmak durumunda kaldık.

“İslâm Düşüncesinde Kutsallık” başlığı konunun kelâmî boyutuna işaret etmektedir. Kuşkusuz kutsallık konusu, dinler tarihi, antropoloji, hermenötik, din psikolojisi, din sosyolojisi, semiyoloji gibi farklı disiplinlerin ilgi alanına giren bir özelliğe sahiptir. Bizim bu çalışmada en çok istifade etmek durumunda olduğumuz ilim dalı dinler tarihi olmuştur, özellikle Rudolf Otto’nun *The Idea of the Holy* ile Mircea Eliade’nın çalışmalarını zikretmemiz gerekir. Halil b. Ahmed’den (ö. 175/791) başlayarak devam eden lügat geleneğimizdeki en temel eserler, kutsallık içerikli ayetlerin tefsirleri, ilgili hadislerin şerhleri böyle bir kelâm çalışmasının kaynakları olmuştur.

Kutsallığın zaman, mekân, şahıs ve nesne olarak belirttiğimiz alanlarından bu çalışmada ilk üçünü ele aldık; çünkü nesne diye ifade edebildiğimiz kavramın içine peygamberlerin ve peygamberimizin eşyaları, sakalı, hırkası, Hz. Mûsâ’nın âsâsı, Salih’in devesi, Mushaf-ı şerif gibi içerikleri oldukça farklı alanlarda unsurlar girmektedir ki, bunun ayrı bir araştırmada geniş örneklerle ele alınması uygundur. Fakat bizim burada belirlemeye çalıştığımız ilkelerin bu tür araştırmalara yol gösterici olacağına inanıyoruz.

Çalışmamız Giriş ve üç bölümden oluşmaktadır.

Girişte “kutsal” ve “kutsallık”la ilgili kavramsal bir analiz yapabilmek için önce dilbilim verilerinden hareket ederek bir çerçeve oluşturmaya çalıştık; çünkü *k-d-s* kökenli kelimeleri tahlile tâbi tutmadan “kudsiyyet”i anlama imkânımız yoktu. Kutsallıkla doğrudan ilgili *b-r-k* kökenli kelimelerin tahlili de konunun çerçevesini belirlemize yardımcı oldu. Dinler tarihçilerinin dinlerdeki kutsallık unsurlarına dair verdikleri perspektifler, kutsalın yorumu ve değerlendirilmesine ışık tuttu. Kutsalın, kutsal olmayanlardan ayırt edildiği nitelikleri bu veriler ışığında belirlemeye çalıştık. Kutsalın, varoluşsallığı açısından Allah’a ait olanına mutlak, kutsallığını Allah’tan alan diğer alanlara da Allah’a isnad ve izâfe edildiklerinde kutsal olan anlamında nisbî, izâfî, mukayyed kutsal isimlendirmesini takdir ettik. Ayrıca İslâm içerisinde varlığı ve aldığı değer itibarıyla kabul gören kutsallara müsbet, kabul görmeyenlerine menfî kutsal kavramlarını kullanmayı uygun bulduk.

Kutsalın kavramsal çerçevesini çizmeye çalıştıktan sonra Birinci Bölümde “zamanda kutsallık”ın ne demek olduğu, kutsal zamanın nitelikleri, hangi zamanların önemle vurgulandığı, kutsal olmadığı halde kutsallaştırılanların neler olduğu gibi hususları ele almaya çalıştık; kutsal zaman karşılığını eleştirdik ve bu bölümün bir değerlendirmesini yaptık.

İkinci Bölüm’ü “mekânda kutsallık” konusuna ayırdık. Burada, “Bir mekânın kutsal olması ne demektir; hangi nitelikler bir mekânı, alanı mukaddes yapar; mukaddes mekânlar nelerdir; buraların mukaddes olmasını sağlayan unsurlar nelerdir?” gibi sorulara cevap aramaya çalıştık.

Zamansal ve mekânsal olarak kutsallığından ya da mübarekliğinden söz edilen alanlardan çıkardığımız sonuçlar, aynı zamanda giriş kısmında kutsalın niteliklerini de belirlememizde yol gösterici oldu. Dolayısıyla hem giriş kısmında ortaya koymaya çalıştığımız ilkeler, diğer bölümlerdeki kutsallık alanlarını yorumlamamıza yardımcı oldu; hem de kutsallık alanlarını incelediğimiz sonraki bölümlerde vardığımız sonuçlar, giriş kısmında kutsalın niteliklerini tesbitimize ışık tuttu. Bu açıdan çalışmanın bölümlerinin, birbirinin şekillenmesine

katkı verdiğini söyleyebiliriz. “Mekânsal kutsallık” bölümünde de sonuç ve değerlendirme yapmanın uygun olacağını düşündük.

Üçüncü ve son bölümde ise “şahısta kutsallık” konusunu ele alarak önce bunun mümkün olup olmadığını tartıştık; mübarek lafzının da delâletiyle bir değerlendirmeye gittik. Kutsalı sıradanlaştıran bazı düşünceleri eleştirirken, aşırı kutsamanın da hatalı bir tutum olduğunu ortaya koymaya çalıştık.

Bu kitapta zaman, mekân ve şahıs kutsallıklarının tüm içerik ve örnekliklerini tartışmak amaç ve kapsam alanımız dışında kaldı. Kuşkusuz tüm kutsallık alanlarını ve bu alanlara giren tüm örnekleri ele alıp değerlendirmek bu eserin hacmini çok artırırdı. Üstelik bizim ortaya koymaya çalıştığımız şey, zaman, mekân ve şahısta en belirgin şekilde öne çıkan unsurların değerlendirilmesiyle, “İslâm Düşüncesinde Kutsallık” konusunun daha çok ilkelerinin tesbit edilmesi olmuştur.

Daha sonraki araştırmalarda, bizim öne sürdüğümüz ilkelerin daha da geliştirilerek kutsallık alanları olan zaman, mekân, şahıs ve nesne konularının her birinde kapsayıcı örnekleriyle beraber ele alınması uygun olacaktır. Şu durumda bizim yapmaya çalıştığımız şey, kutsalın mahiyet, nitelik ve alanını belirlemek, belirlenen her bir alanın derinleştirilmesini müteakib incelemelere bırakmak olmuştur.

Her çalışmada olduğu gibi sıra, teşekkür edilmesi gerekenlere geldi. Öncelikle, çok huzurlu bir ev ortamında saatlerce çalışabilecek derecede bana imkân veren, ilmin ve çalışmanın kıymetini bilen, kendilerinin de birer ilim ehli olmasına dua ettiğim oğlum, iki kızım ve bu sayfaların hepsini okuyup tashih önerilerinde bulunan eşime teşekkür etmek istiyorum.

Çalışmayı baştan sona okuyarak gerekli düzeltmeleri öneren hocam Prof. Dr. Süleyman Toprak’a ve değerli kardeşim Prof. Dr. Safet Köse’ye teşekkürü bir borç bilirim.

Kuşkusuz Allah’ın yardımı olmasaydı hiçbir şey gerçekleşmezdi. O’na hamd, Peygamberimize salât ve selâm ederim.

Kamil GÜNEŞ
Konya, 2008

GİRİŞ

KAVRAMSAL ÇERÇEVE

A. DİL BİLİMSEL ANALİZ

1. Türkçe’de Kut ve Kutsallık

arapça isim olarak “kudsiyyet” kelimesi ya da Türkçe yazım kurallına göre “kutsiyet”,¹ kullanımda neredeyse tamamen bu manânın kastedildiği “kutsallık” ile karşılanmaktadır. Günlük kullanımda “kutsiyet” yerine “kutsallık” kelimesinin yerleştiği görülmektedir. Burada aşağıda da belirtmeye çalışacağımız gibi kural dışı bir kelime oluşturulduğunu söyleyebiliriz.²

Kutsal kelimesinden, isimden isim yapım eki olan “-sal” ekini kaldırdığımızda kelime kökü “kut” olarak karşımıza çıkmaktadır. “Kut” kelimesi Altay ve Yakut Türklerinde ruh ve can kavramları karşılığında kullanılmıştır. Canlı-cansız her varlıkta bulunan *kut*, o varlığa kutsallık kazandırır, diye inanılmıştır. Bu anlayışa göre Kut’un bedenden ayrılması ile ölüm gerçekleşmez, ama kişideki kutsallık kalkar, sıradanlaşır. Kut, insan için kesinlikle bir güç ve uzun ömrün dayanağı-

-
1. Nitekim *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*’nde bu başlıkla incelenmiştir (Haral, Günay, “Kutsiyet”, *DİA*, XXVI, s. 497).
 2. Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, s. 698.

dır. Esasen “kut”, mutluluk, saâdetli olma; zihin, ruh, hayatî güç; şans; sürüleri koruyan bir muska ya da nazarlık gibi anlamlara gelmektedir.³

Küme, topa; sık, gür, seyrek olmayan; demet, topa gibi anlamları da içeren “kut”,⁴ bir yere toplamak, kümelemek manâsına gelen “kutlamak”,⁵ bir yere toplanmak, kümelenmek manâsına “kutlaşmak”⁶ kelimeleri “bereket” kelimesindeki “birikmek, bir araya gelmek, toplaşmak, yığılma” manâlarını⁷ çağrıştırmaktadır. Sanki Türkçe kökenli “kut” kelimesi “mukaddes” manâsına da gelen “bereket” kelimesiyle benzer anlamları vermektedir.

Kut, Eski Türklerde siyasî iktidar anlamına gelmekte ve unvan Tanrı tarafından hakanlara verilmekte idi. Tanrı “kut bağı” ile Türk hakanına hükümdarlık ve güç yetkisi vermekte idi. Bu bağlamda “kut” devlet idaresinde güç, yaratıcılık ve yetki bakımından sahip olunan üstün kuvvet manâsına gelmekte,⁸ bu da sanki uğur, baht, talih, saâdet; hayır, bereket; kutsiyet, mübareklik anlamlarını beraberinde getirmektedir.⁹ Bunun ise İlâhî bir kaynaktan gelmiş olduğu¹⁰ düşünülmüş olmalıdır. “Kut” kelimesinin 8-11. yüzyıllarda Orta Asya yazı Türkçesi’nde kullanılan bir kelime olduğu belirtilmektedir.¹¹

“Kut”un, “bereket” anlamı da olduğuna göre “kutlamak”, tebrik etmek;¹² “kutlu”, uğurlu, hayırlı, bereketli, mübarek, mesut, bahtli-

3. Ersoy, “Türklerde Ölüm Ve Ölü İle İlgili Rit ve Ritüeller”, s. 87.

4. Altaylı, *Azerbaycan Türkçesi Sözlüğü*, II, 800.

5. Altaylı, *Azerbaycan Türkçesi Sözlüğü*, II, 800.

6. Altaylı, *Azerbaycan Türkçesi Sözlüğü*, II, 800.

7. Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, I, 133; Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, XV, 210, X, 131; Cevherî, *es-Sihâh*, IV, 1574; İbn Sîde, *el-Muhkem*, VII, 22.

8. Çağbayır, *Ötüken Türkçe Sözlük*, III, 2865; Karadeniz, “Türklerde “Kut” Kavramı Ve Osmanlılar’ın Kutsiyet Elde Etme Çabaları”, s. 1.

9. <http://www.tdk.gov.tr/TR/>; Çağbayır, *Ötüken Türkçe Sözlük*, III, 2865; Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, s. 697.

10. <http://www.tdk.gov.tr/TR/>; Çağbayır, *Ötüken Türkçe Sözlük*, III, 2865;

11. <http://www.nisanyan.com/sozluk/search.asp?w=kut>.

12. Çağbayır, *Ötüken Türkçe Sözlük*, III, 2867; Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, s. 698.

yar;¹³ “kutsuz” talihsiz, uğursuz, bereketsiz, hayırsız, bahtsız¹⁴ anlamlarına gelmiş olmaktadır.

Çalışmamızın konusunu oluşturan “kutsal” kelimesi Türkçe kökeninde kullanılan haliyle Türkçeleştirilmiş Arapça kökeninin ilginç bir biçimde benzeştiği yeni bir kelimedir. Bu kelime Türkçe’de Cumhuriyet Dönemi’nde kullanılmaya başlanmıştır.¹⁵ “Kutsal” Türkçe’de “mukaddes” ve “mübarek” anlamlarında kullanılmaktadır ve sözcüğün Arapça “kudsî (mukaddes olan, mukaddeslikle ilgili)” kelimesiyle ilgisi açıktır.¹⁶

Esasen başlangıçta bu kitabın ismini belirlerken “kutsiyet” kelimesini tercih etmeyi düşünmüştük; nitekim *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*’nde de konu bu isimle yer almıştı. Ne var ki, şu an yaşayan Türkçe’de “kutsallık” kelimesinin kullanılıyor olması, kural dışı bir uydurma da olsa, Türkçe-Arapça karışımı bu kelimenin Türkçe kökenlerinin de yaklaşık aynı manâları vermesi sebebiyle çalışmamızın başlığını “İslâm Düşüncesinde Kutsallık” olarak seçtik. Burada “kutsallık”la kastedilenin “kutsiyet, mukaddeslik” olduğu açıktır. Türkçede talih ve baht dilemek, saâdetler dilemek manâlarında “kutlamak” kelimesinin “tebrik etmek” anlamına gelmesi,¹⁷ tebrik etmede bereket duasının bulunması,¹⁸ bereketin de mukaddes oluş ile ilgili olması¹⁹ bu iç içe geçmişliği gösteren hususlardan biri olarak önümüzde durmaktadır.

“Kutsal” kelimesi daha çok sıfat olarak kullanılmış, kendi başına isim gibi zikredildiği yerlerde bile sıfat manâsını daima vermiştir. Türkçede bununla, güçlü bir dinî saygı uyandıran veya uyandırması gere-

13. Çağbayır, *Ötüken Türkçe Sözlük*, III, 2867; Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, s. 698.

14. Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, s. 698.

15. Çağbayır, *Ötüken Türkçe Sözlük*, III, 2867; Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, s. 697; <http://www.nisanyan.com/sozluk/search.asp?w=kutsal>.

16. Çağbayır, *Ötüken Türkçe Sözlük*, III, 2867; Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, s. 697; <http://www.nisanyan.com/sozluk/search.asp?w=kutsal>.

17. <http://www.tdk.gov.tr/TR/>; Çağbayır, *Ötüken Türkçe Sözlük*, III, 2867.

18. Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, I, 133; Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, X, 131; İbn Sîde, *el-Muhkem*, VII, 22.

19. İbn Manzûr, *Lisâni'l-Arab*, VI, 168-169; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VI, 424; Zebidî, *Tâcü'l-arûs*, XVI, 359.

ken, kutsî, mukaddes; tapınılacak veya yolunda can verilecek derecede sevilen; bozulmaması, dokunulmaması, karşı çıkılmaması gereken, üstüne titrenilen; Allah’a adanmış olan, ilâhî olan gibi manâlar kastedilmiş,²⁰ bizce birbirinden çok farklı durumlara delâlet etmeyen bu anlamların hepsi varsayılarak bu çalışmada “mukaddes olan” anlamında zikredilmiştir. “Kutsallık-Bereket İlişkisi” başlığında ele alacağımız gibi “Mukaddes olan/kutsal”ın ise “mutahhar” ve “mübarek” anlamlarını verdiğini göz önüne alarak kutsal ile bazen “mutahhar”, bazen “mübarek” anlamının kastedildiğini yeri geldikçe ifade etmeye çalışacağız. Bu anlamlandırma Türkçe’deki kullanıma da uygun düşmektedir.²¹

Çalışma içerisinde yeri geldikçe kullanacağımız “kutsamak” kelimesi, takdîs etmek, kudîs bilmek, kutlu saymak, kutlu ve aziz kılmak, kutsallaştırmak, mukaddes addetmek;²² “kutsallaşmak”, kutsal hale gelmek;²³ “kutsallık”, kutsal olma hali, kudsiyet²⁴ manâlarında zikredilmiştir.

2. Arapça’da Kudsiyyet

Kur’ân-ı Kerîm’de *k-d-s* kökünden gelen ve kutsallığın kavramsal ve konusal çerçevesinin belirlenmesine doğrudan işaret ettiğini gördüğümüz on ayet bulunmaktadır. İki ayette Allah Teâlâ’nın Hz. Mûsâ’ya hitabı sırasında Mûsâ’nın *mukaddes* bir vadide bulunduğu bildirilmektedir.²⁵ Bir ayette Hz. Mûsâ’nın kavmine hitaben: “*Allah’ın size nasib ettiği mukaddes yer (arz-ı mukaddes)e girin*”²⁶ buyrulmakta-

20. <http://www.tdk.gov.tr/TR/>; Çağbayır, *Ötüken Türkçe Sözlük*, III, 2867.

21. <http://www.tdk.gov.tr/TR/>; Çağbayır, *Ötüken Türkçe Sözlük*, III, 2867.

22. <http://www.tdk.gov.tr/TR/>; Çağbayır, *Ötüken Türkçe Sözlük*, III, 2868; Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, s. 698; <http://www.nisanyan.com/sozluk/search.asp?w=kutsal>

23. Çağbayır, *Ötüken Türkçe Sözlük*, III, 2868; Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, s. 698.

24. <http://www.tdk.gov.tr/TR/>; Çağbayır, *Ötüken Türkçe Sözlük*, III, 2868; Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, s. 698.

25. Tâhâ 20/12; en-Nâziât 79/16.

26. el-Mâide 5/21.

dır. Genellikle Cibrîl diye anlaşılan ve dört ayette yer alan *Rûhu'l-kudûs* tabiri, üç yerde Hz. İsâ'yı destekleyen bir unsur, bir ayette de Kur'ân'ı Allah'tan alıp getiren bir varlık olarak anlatılmaktadır.²⁷ Bir ayette meleklerin Allah'ı *tesbîh ve takdîs* ettiği belirtilmiştir.²⁸ İki ayette *el-Kuddûs* ismi Allah'a izafe edilmiştir.²⁹

Zaman, mekân, şahıs ve nesne diye tasnif edebileceğimiz kutsallık varlık alanlarından Kur'ân-ı Kerîm'de sadece mekân (mukaddes vadi, mukaddes arz) ve melek şahıs (Cebrâil) için doğrudan kutsallıkla ilgili kelimeler zikredilmiş, diğer kutsallık alanlarıyla ilgili “k-d-s” kökünden bir kelime zikredilmemiştir.

Diğer kutsallık alanları için mukaddes kelimesinin kullanılmasını *mümkün oluş ve açıkça zikri geçenlere kıyas* yoluyla tabî karşıladığımızı ifade etmek istiyoruz; zira zaman ve nesne için kutsal kelimesinin kullanılmasında eğer bir sakınca ve mutlak yasak olsaydı bu, benzer durumdaki varlıklar olan mekân ve melek şahıs için yasak olurdu. Burada kıyasın mümkün olmamasını gerektirecek bir durum yoktur; zira benzer niteliklere sahip olan varlıkların da aynı sıfatla nitelendirilmelerinde bir sakınca yoktur. Üstelik kıyas yapılan konunun, ibadet konularıyla bir ilgisi yoktur. İbadet konularında kıyas yapılarak bir amel ortaya konamaz.

Son olarak, kıyas yapılarak mukaddes vasfını alan varlık alanlarının, açıkça mukaddesliği bildirilen diğer alanlarda olduğu gibi, nasslarda benzer övgü nitelendirilmesinde bulunulmaları bu varlık alanlarının da mukaddes olarak nitelendirilmelerinde bir sakınca olmadığını göstermektedir.

Türkçe'de “kutsallık” diye ifade ettiğimiz kelimenin Arapça karşılığı “kudsiyyet”tir. Daha önce belirttiğimiz gibi, Türkçe'deki kullanımının yaygınlığından ve kullanıldığında “kudsiyyet” kelimesinin anlaşıldığından hareketle çalışmamızın gerek başlığında gerek içeriğinde “kutsallık” kavramını kullanmayı tercih ettik.

27. el-Bakara 2/87, 253; el-Mâide 5/110; en-Nahl 16/102.

28. el-Bakara 2/30.

29. el-Haşr 59/23; el-Cum'a 61/1. Bu tasnif için bk. Haral, “Kutsiyet”, *DİA*, XXVI, 497.

Kelimenin Arapça kökeni olan *k-d-s* lafzından hareketle bu lafızdan türetilmiş lafızların manâları üzerinde durmak, kutsallığın mahiyet ve kapsamını ortaya koymamızda yardımcı olacaktır. İbn Fâris (ö. 395/1004)'e göre, “kuds” kelimesi, İslâmî ve dinî literatüre ait bir kavramdır³⁰ ki bu bize kutsallığın İslâm’a girdirilen değil, İslâm’ın içinden bir konu olduğu anlamını vermektedir. Ne var ki, “kudsiyet”in, Arapça kökeni itibariyle mevcut ve nasslarda çeşitli bağlamlarda zikredilmiş olmasına rağmen, bizim kavramsal anlamda ele almaya çalıştığımız tarzda ele alınışına kaynaklarda rastlayamıyoruz.

Bu bağlamda “kuds”, “takdîs”, “mukaddis”, “mukaddes”, “tekaddes”, “mütekaddis”, “mütekaddes”, “kuddûs”, “Beytü’l-Makdis” gibi *kutsallık* manâsını doğrudan ilgilendiren kelimeler, lügatlere göre “temiz ve uzak olma” ile “bereketli olma” şeklinde iki temel manâya gelmektedir. Şimdi bunları iki ayrı başlıkta ele almaya çalışalım.

a. Kutsallık: Tahâret

Tüm türevlerinin (müştakkât) kökü olan sülâsî “*k-d-s*” kelimesi birkaç manâya gelmektedir. Bu kelimedenden türemiş diğer kelimeler de kök kelimedeki anlam farklılıklarını aynen yansıtmaktadırlar. “Kuds” ve bundan türetilmiş kelimelerin manâlarını şöyle sıralayabiliriz:

Masdar olan “*kuds*” kelimesi en temelde, “*tuhr*” manâsına gelmektedir. Bu manâ, hemen hemen tüm lügatlerde ilk anlam olarak verilmektedir. Masdar olan kelimenin bu hali, isim şeklinde de gelebilir.³¹ Türkçe ile ifade edecek olursak bu kelime, masdar olarak “*temiz ve pâk olmak*”, isim olarak “*temiz ve pâk olan şey*” manâları ile karşılanabilir. Rubâî (dört harfli) “takdîs” kelimesi Arapçada “tathîr” ile karşılanmakta ve en temel anlamıyla “temiz kılma” manâsına gelmektedir.³² Tertemiz ve pâk olma ile kastedilen de, mad-

30. İbn Fâris, *Mu‘cemü mekâyîsi’l-luğa*, s. 877.

31. Cevherî, *es-Sihâh*, III, 960; İbn Fâris, *Mu‘cemü mekâyîsi’l-luğa*, s. 877; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, VI, 168; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-muhît*, s. 728.

32. Cevherî, *es-Sihâh*, III, 960; İbnü’l-Esir, *en-Nihâye fî garîbî’l-hadîs*, IV, 23-24; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, VI, 168-169; Zebidî, *Tâcü’l-arûs*, XVI, 358.

dî kirlerden daha çok şirk ve diğer manevî kirlerden temiz olma-
dır.³³

“Kuds” kökünden ism-i mensûb olan “kudsî” kelimesi “her türlü noksanlıktan uzak yüce bir varlığa ait olan şey” demektir.³⁴ Buna göre *kudsî hadis*, yüce ve temiz olana, her türlü noksanlıklardan münezze ve uzak olana ait söz demektir. Hadis ıstılahında, manânın Allah Teâlâ’ya lafzın Hz. Peygamber’e ait olduğu, diğer deyişle Hz. Peygamber’in Kur’ân dışında Allah’a dayandırarak söylediği hadislerle *Kudsî hadis* denir; manâ Hz. Peygamber’e uykuda iken ya da ilhâm ile verilir.³⁵

“Kuds” kelimesi, birlikte kullanıldığı diğer kelimelere “temiz ve pâk olma” manâsı katarak terkip halinde de gelmiştir. Nitekim bu bağlamda Cebrâil (a.s.), Rûhu’l-kudûs (*tuhr*) olarak isimlendirilmiştir.³⁶ O, Rûhu’l-kudûs’tür; her türlü maddî ve günah kirinden uzak, tertemiz fıtratta yaratılmıştır.³⁷ O, Rûhu’t-tahâra’dır; temizliğin özüdür, kendisidir.³⁸ En-Nahl Sûresi 102. Ayette, Rûhu’l-kudûs diye nitelenen Cebrâil’in “kuds/tuhr/tahâret” indirmesi de söz konusudur; zira onun elçilik yapıp getirdiği vahiy, gönülleri temizleyen, hikmetle dolduran bir kelâmdır. İslâm dinine/şeriata da “Allah’ın indirmesin-

33. Râgıb, *el-Müfredât*, s. 396.

34. Yılmaz, “Kudsî Hadis”, *DİA*, XVI, 318. Kudsî hadis (hadîs-i kudî, el-hadîsü’l-kudî) “ilâhî hadis, rabbânî hadis” diye de adlandırılır. Değişik tarifleri göz önüne alarak kudsî hadisi “Allah tarafından vahiy, ilhâm, rüya gibi değişik bilgi edinme yolları ile anlamı Hz. Peygamber’e bildirilen, onun tarafından kendi ifade ve üslûbu ile Allah’a nisbet edilerek rivâyet edilen, Kur’ân ile herhangi bir ilgisi bulunmadığı gibi i’câz vasfı da olmayan hadis” şeklinde tanımlamak mümkündür. Bu tür hadislerin kudsî olarak nitelendirilmesi, manânın Allah’a aidiyeti; hadis denilmesi de, Resûl-i Ekrem tarafından dile getirilmiş olması sebebiyledir. Buradaki “kudsî” kelimesi sadece sözün kaynağını gösterir; metnin kabul veya reddi açısından bir hüküm ifade etmez; kudsî hadislerin Allah’a nisbet edilmesi onların sabit ve sahih olduğu anlamına gelmez (aynı yer).

35. Cürcânî, *et-Ta’rifât*, s. 113.

36. İbn Fâris, *Mu’cemü mekâyisi’l-luğa*, s. 877.

37. İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, VI, 169; İbnü’l-Esîr, *en-Nihâye fî garibi’l-hadîs*, IV, 24; Zebidî, *Tâcü’l-arûs*, XVI, 355.

38. İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, VI, 169; Zebidî, *Tâcü’l-arûs*, XVI, 355.

den dolayı tertemiz” anlamında mukaddes nitelemesinde bulunmak mümkündür.³⁹

“*Kuddûs*” lafzı, Allah Teâlâ’nın isimlerindendir.⁴⁰ Bu kelimeyi “tuhr” anlamıyla birlikte yorumladığımızda manâ, “temiz ve pak olan” şeklinde olmaktadır.⁴¹ Sülâsî kökün mübalağa ism-i fâili olan bu kelime, daha geniş bir ifadeyle “Allah’ın tüm zıtlardan, ortaklardan, eş ve çocuktan münezze ve uzak, temiz ve pak, şanına yakışmayan her türlü isnaddan yüce olması” anlamına gelmektedir.⁴²

“Temiz olma” manâsındaki “kuds” masdarından türeyen “kuddûs” kelimesi fe‘ûl (فَعُول) kalıbından gelmektedir. Kuddûs, sübbûh, zürrûh, fürrûc (قُدُوسٌ وَسُبْحٌ وَذُرُوحٌ وَفُرُوجٌ) kelimeleri hem fetha hem de zamme ile okunurlar.⁴³ Nitekim Sîbeveyh (ö. 180/976), bu ve buna benzer “sübbûh” kelimesini kalıba uygun olarak “kaddûs” ve sebbûh şeklinde de okumuştur. Bununla birlikte, bu kelimelerin esas kalıbı olarak ilk harflerinin fetha ile okunması caiz olsa da dil-bilim âlimlerinin üzerinde birleştiği okuma tarzı “kuddûs” ve “sübbûh” şeklindedir.⁴⁴

İbn Manzûr (ö. 711/1311), (قُدُوسٌ) kelimesinin ancak “kuddûs” şeklinde okunduğuna dair icma olduğunu öne süren bir görüşü nakletmekte;⁴⁵ Zebîdî (ö. 1205/1790) ise, Ezherî’nin (ö. 370/980) kelimenin bu tür okunuşuyla ilgili söz konusu icma iddiasına katılmadığını; zira başka türlü okumanın da mümkün olduğunu söylediğini belirtmektedir.⁴⁶ Hâlbuki Ezherî, Ahfeş’ten (ö. 177/793) naklederek kelimeye “kaddûs” de dendiğini; ancak bu kullanımın güçlü olmadığını

39. Râgıb, *el-Müfredât*, s. 397.

40. el-Haşr 59/23.

41. Cevherî, *es-Sıhâh*, III, 961. *Kuddûs* ism-i celilesiyle ilgili geniş bilgi için bk. Topaloğlu, Bekir, “Kuddûs”, *DİA*, XVI, 314.

42. Ezherî, *Tehzîbü’l-luğa*, VIII, 303-304; İbn Fâris, *Mu‘cemü mekâyisi’l-luğa*, s. 877; İbnü’l-Esîr, *en-Nihâye fî garîbi’l-hadîs*, IV, 23; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, VI, 168-169; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-muhît*, s. 728; Zebîdî, *Tâcû’l-‘arûs*, XVI, 357.

43. Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-muhît*, s. 728.

44. İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, VI, 168.

45. İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, VI, 168.

46. Zebîdî, *Tâcû’l-‘arûs*, XVI, 357.

vurgulamakta, Kur'ân kıraatinde bu kelimenin sadece “kuddûs” olarak okunduğunu belirtmektedir.⁴⁷ Ezherî burada ne icmadan, ne de kendisinin icma edilen görüşte olmadığından söz etmektedir.

Zebîdî, tefe'ul babından ism-i fâil siygasıyla Allah Teâlâ için “her türlü noksanlıktan temiz, pâk ve uzak olan manâsına “mütekaddis” denilebileceğini belirtse de⁴⁸ Ezherî, Allah'ı ayıp ve kusurlardan tenzîh eden sıfatlar içerisinde kendi bilgisine göre sadece “kuddûs” kelimesinin kullanıldığını, “mukaddes” ve “mütekaddis” kelimelerinin kullanılmadığını söylemektedir.⁴⁹

İki görüşün arasını şöyle bulmak mümkündür: Zebîdî, “mütekaddis” kelimesinin Allah Teâlâ için kullanılmasının mümkün ve sahih olduğunu, kelime kullanıldığında Allah hakkında olumsuz bir manânın çıkmadığını öne çıkarmaktadır. O, “mümkün ve sahih oluş”tan hareket ediyor gözükmektedir. Ezherî ise vakiadan hareketle Allah Teâlâ için, bildiği kadarıyla, bu kelime grubu içerisinde “kuddûs” lafzından başka bir kelimenin kullanılmadığını öne çıkarmaktadır. O, nasslardaki kullanımdan hareket ederek bir tahlilde bulunmuş olmaktadır. Dolayısıyla olaya baktıkları yerin farklı oluşundan dolayı aralarında bir tezattan söz etmek gerekmez.

Sülâsî (üç harfli) ism-i fâil olan “kâdis” kelimesi Mekke'nin isimlerinden olup “mukaddise” manâsında “insanları günahlardan temizleyen” karşılığına tekabül etmektedir.⁵⁰

“Beytü'l-Makdis”, “el-beytü'l-mutahhar” demek olup “günahlardan temizlenen ya da şirk gibi manevî kirlerden uzak olması gereken yer” manâsındadır. Bu terkeb, el-beytü'l-mukaddes olarak da gelir. Buna göre nisbet ismi, “makdisî” de, “mukaddesî” de olabilir.⁵¹ Esasen “Beytü'l-Makdis” ifadesi, mevsufun sıfatına muzaaf olduğu bir ifadedir. “Beytü'l-Makdis”in diğer bir adının “Beytü'l-mukaddes” ol-

47. Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, VIII, 303-304.

48. Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, XVI, 359.

49. Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, VIII, 304.

50. Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, XVI, 359.

51. Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, VIII, 303; Cevherî, *es-Sihâh*, III, 961; İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fî garîbî'l-hadîs*, IV, 23-24; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VI, 169; Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, XVI, 355, 358.

duğu göz önüne alınırsa terkip, Arapça'daki sıfat-mevsuf kuralına uygun olarak "el-beytü'l-mukaddes" demek olur ki, az önce zikrettiğimiz anlama gelir.⁵²

Şam, Dimeşk, Filistin ya da Ürdün'ün bir kısmı olduğu söylenen "el-arzu'l-mukaddese" kelimesi de, "Beytü'l-makdis"deki gibi "tertemiz, kirlilerden, manevî pisliklerden uzak tutulan topraklar" manâsına⁵³ geldiği gibi "mübarek ve bereketli arazi" manâsına da gelmektedir.⁵⁴

İsm-i mef'ûl olan "*mukaddes*" kelimesi, temiz ve pâk kılınmış, manevî kir ve lekelerden uzak tutulmuş manâsına geldiği gibi daha çok Hıristiyan rahipler için kullanılan ism-i fâil kalıbındaki "*mukaddis*" kelimesi de benzer anlamı çağrıştırmakta; "temizleyen, kutsayan, günahları, silen, bereket veren" anlamlarına işaret etmektedir. "*Mukaddis*", esasen âlim (habr) demektir, rahip anlamına da gelir. İmri'ül-Kays, bir şiirinde Beytü'l-Makdis'ten gelen bir rahip için beytül makdisli manâsına nisbet ismi olarak "*mukaddesî*" kelimesini kullanmaktadır. Temizlik ve bereket manâsıyla birlikte bu beyitte geçtiğine göre rahip insanları temizlemekte, onlar için berekete sebep olmaktadır. Hıristiyan çocuklar teberrük (bereket ummak) için rahibin elbiseslerine el sürmekte, elbisesinden parça almak istemektedirler; zira rahibin mukaddes bedenine değen şeylere, giysilere dokunmayı uğur ve hayır vesilesi kabul etmektedirler.⁵⁵

"K-d-s" kökünden gelip humâsî (beş harfli) fiil olan "tekaddese" kelimesi, "tetahhera" (temiz oldu) manâsınadır.⁵⁶ "Allah Teâlâ ve Te-

52. Aynî, *Umdetü'l-kârf*, I, 382; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, III, 64.

53. Cevherî, *es-Sihâh*, III, 961; İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyîsi'l-luğa*, s. 877; Râgıb, *el-Müfredât*, s. 396; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VI, 169; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, s. 728; Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, XVI, 358.

54. Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, VIII, 304; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VI, 169; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, s. 728; Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, XVI, 358-359.

55. Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, VIII, 304; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VI, 169; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, s. 728; Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, XVI, 358.

56. Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, VIII, 303; Cevherî, *es-Sihâh*, III, 961; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VI, 168-169; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, s. 728; Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, XVI, 358.

kaddese” derken, ulûhiyetine layık olmayan şeylerden Allah’ı tenzîh eden, şânına layık olmayanlardan O’nu uzak ve temiz kılan bir inançla nitelemede bulunulmuş olmaktadır.⁵⁷

Sonuç olarak *kuds* kelimesi hangi şekilde, kipte, çekimde, bâbda gelirse gelsin; öz anlam olarak temizlik, temiz olma (tuhr) ve temizleme (tathîr) manâsını bildirmektedir.⁵⁸

“*Kuds*” kelimesi köken itibariyle, ikinci olarak “*tuhr*” (temiz olma, kir ve tüm olumsuzluklardan beri olma) manâsına oldukça yakın bir anlamda “*tenzîh etmek*” manâsına da gelmektedir. Bu manâda Allah Teâlâ, “el-Kuddûs”, “el-Mukaddes”, “el-Mütekaddis”tir.⁵⁹

Ezherî, “tesbîh” kelimesini “tenzîh” kelimesi ile açıkladığına göre⁶⁰ bunun tersi de doğru olmalıdır. Buna göre tenzîh, tesbîh anlamına gelir. Bu da Allah’ın her türlü yakışksız sıfat ve fiilden uzak ve beri olması demektir.⁶¹ Köken itibariyle “*n-z-h*” kelimesi ki buna “tenezzüh” de dâhildir, bir şeyden uzaklaşma, uzak olma manâsına gelir. Ezherî, “tenzîh”in, “Allah’ı şirk ve her türlü menfî nitelemelerden uzak ve temiz tutma” manâsına geldiğini söylerken, “Allah’ı takdîs etme”nin de aynı manâya geldiğini zikretmektedir.⁶² Bu da takdîs ve tenzîh kelimelerinin anlam olarak birbiriyle izah edilecek derecede yakın olduklarını, özde Allah’ı şirk ve benzeri olumsuzluk ve noksanlıklardan beri kılma, uzak tutma manâsına geldiklerini göstermektedir.

Şimdi de kutsallıkla ilgili ve daha çok “tahâret (temiz ve uzak olma)” manâsının verildiği ayetlerin ne tür yorumlandıklarına ve lügat manâlarıyla uyumuna bakalım.

Allah Teâlâ, meleklerle, yeryüzünde bir halife yaratacağını söylediğinde melekler şöyle demişlerdi:

57. İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, VI, 169; Zebîdî, *Tâcü’l-‘arûs*, XVI, 358.

58. Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, I, 414-415.

59. Halil b. Ahmed, *Kitâbü’l-Ayn*, V, 73; Ezherî, *Tehzîbü’l-luğa*, VIII, 304; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, VI, 168; Zebîdî, *Tâcü’l-‘arûs*, XVI, 358-359.

60. Ezherî, *Tehzîbü’l-luğa*, IV, 196.

61. Ezherî, *Tehzîbü’l-luğa*, IV, 196.

62. Ezherî, *Tehzîbü’l-luğa*, VI, 92.

“Onlar, “Orada bozgunculuk yapacak, kan dökecek birini mi yaratacaksın? Oysa biz sana hamdederek daima seni tesbîh ve takdîs ediyoruz” dediler.”⁶³

Ayette geçen “*nükaddisü*” lafzının masdarı “*takdîs*” kelimesidir. Bu kelimeye Öztürk mealinde “kutsayıp yüceltmek”; Yıldırım mealinde “tenzîh etmek”; Gölpınarlı (ö. 1982) mealinde “noksan sıfatlardan arılığını söyleme ve kutlama”; diğer pek çok mealde ise aynen “*takdîs*” şeklinde karşılık verilmiştir.

“*Ve nükaddisü lek*” ayetinde meleklerin Allah’ı takdîs etmelerinde üç görüş vardır: 1- Tathîr: Fesatçıların işlerinden Allah’ı temiz ve uzak tutmak. Bu görüş daha çok İbn Abbâs’a nisbet edilmektedir. 2- Tekbîr ve ta’zîm. Bu görüşün kaynağı olarak Mücâhid zikredilmektedir. 3- Salât. Bu görüşün kaynağı olarak ise Katâde verilmektedir.⁶⁴

1. “Tathîr” (temiz tutma, temiz kabul etme). Müfessir ve dilcilerin hemen hemen hepsinin üzerinde durduğu ilk manâdır.⁶⁵

Bunda da iki durum vardır.

Birincisi, Allah’ın zatını takdîs ve tesbîh etme manâsına göre, yani *nükaddisü* lafzının mef’ûlü olarak *Allah Teâlâ*’yı alırsak ayet: “*Seni, şanına, yücelik ve izzetine yakışmayan her türlü noksanlıktan, kusurdan, lekeden temiz ve uzak tutarız; sana nisbet edilebilecek tüm pisliklerden Seni uzak tutar ve sana ancak temiz sıfatları layık görür, isnad ederiz.*” demek olur.⁶⁶ Takdîsin buradaki anlamı itikâdîdir.⁶⁷

63. el-Bakara 2/30.

64. İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, I, 61.

65. Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, I, 505-506; İbn Atiyye, *el-Muharraru’l-vecîz*, I, 118; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, I, 61; Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, II, 189; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmî’l-Kur’ân*, I, 414; İbn Kesîr, *Tefsîr*, I, 344; İbn Atiyye, *el-Muharraru’l-vecîz*, I, 118; Ebu’s-Suûd, *İrşâdü’l-akli’s-selîm*, I, 83; Kâsimî, *Mehâsinü’t-te’vîl*, II, 96; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, I, 405-406; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, VI, 168; Zebîdî, *Tâcü’l-‘arûs*, XVI, 358.

66. Taberî, *Câmiu’l-beyân*, I, 505; İbn Atiyye, *el-Muharraru’l-vecîz*, I, 118; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, I, 61; Ebu’s-Suûd, *İrşâdü’l-akli’s-selîm*, I, 83.

67. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, I, 405-406.

İkincisi, Allah’a kulluk arz eden meleklerin, sorumluluk bilinciyle kendilerini hedef alarak konuştuklarını düşündüğümüzde, yani *nû-kaddisü* lafzının mef’ûlü olarak melekleri alırsak manâ şöyledir: “Biz senin rızan için hem kendimizi tüm noksanlıklardan temiz ve uzak tutarız, hem de sana itâat edenleri takdîs ederiz, yani temizleriz.”⁶⁸; “Senin çirkin gördüğün hiçbir şeyi yapmayacağız.”⁶⁹ Takdîsin buradaki anlamı fiilîdir, meleklerin amel ve eylemiyle ilgilidir.⁷⁰

“Kaddese (fi’l-arz)” fiili dinî içerik olmadan kullanıldığında manâ: “Yeryüzünde yolculuk yaptı, suda ya da karada yolculuğa çıkıp uzaklara gitti.” şeklindedir. “Temiz tutma” manâsında “kir, leke ve yakışsız şeylerden uzaklaşma” manâsı bulunduğu göre bir şeyi “temiz” diye nitelemekle onu “takdîs” olarak adlandırmak aynı şeydir; çünkü o şey pisliklerden uzak tutulmuş olmaktadır.⁷¹

2. “Takdîs” kelimesi “ta’zîm” manâsına da gelir; bu takdirde manâ: “Allah’ı temiz ve uzak tutma, O’nu ta’zîm etme, her türlü noksanlıktan yüce tutma, ululama, büyük kabul etme” demektir.⁷²

3. “Takdîs” kelimesinin “salât” manâsına geldiği de söylenmiştir. Daha çok Katâde’ye (ö. 118/736) nisbet edilen, sahâbe’den İbn Mes’ûd (ö. 32/652) ve başkalarına da atfedilen bu görüşe göre manâ, Allah’ı tesbîh, ta’zîm ve takdîsi içine alan dua şeklinde anlaşılmış olur.⁷³ İbn Atiyye (ö. 546/1151), kelimenin en asıl anlamının “temiz olma ve uzak kılma” oluşundan hareketle bu görüşün zayıf olduğunu söylemekle beraber⁷⁴, Kurtubî (ö. 671/1273), buna itiraz ederek salât

68. Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, II, 189; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, I, 414; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, VI, 168; Zebîdî, *Tâcû’l-‘arûs*, XVI, 358; İbn Atiyye, *el-Muharraru’l-vecîz*, I, 118; Kâsimî, *Mehâsinü’t-te’vîl*, II, 96.

69. Taberî, *Câmiu’l-beyân*, I, 506; İbn Kesîr, *Tefsîr*, I, 344; Ebu’s-Suûd, *İrşâdü’l-akli’s-selîm*, I, 83.

70. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, I, 405-406.

71. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 252; Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, II, 187; Ebu’s-Suûd, *İrşâdü’l-akli’s-selîm*, I, 83.

72. Taberî, *Câmiu’l-beyân*, I, 505-506; İbn Kesîr, *Tefsîr*, I, 344.

73. Taberî, *Câmiu’l-beyân*, I, 505-506; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, I, 414; İbn Kesîr, *Tefsîr*, I, 343-344.

74. İbn Atiyye, *el-Muharraru’l-vecîz*, I, 118.

manâsının kendisine göre zayıf ve yanlış değil sahih olduğunu; zira salâtın (duanın) ta'zîm, takdîs ve tesbîhi içine alan geniş bir manâyı içerdiğini belirtmektedir.⁷⁵ Açıktır ki, Kurtubî'nin de kabullendiği ilk manânın "salât" anlamı olmadığına ve İbn Atiyye'nin, salât manâsını tamamen inkâr etmediğine bakarak Kurtubî'nin itirazının çok yerinde olmadığını görürüz.

Esasen, "takdîs"ın "tathîr" manâsında olmakla birlikte "dua" ya da "ta'zîm" manâsına da geldiğini söyleyenlerin bu sözleri, yine "tathîr" manâsına dönmektedir; zira meleklerin Allah'a dua ve ta'zîmlerinin manâsı, küfür ehlinin nisbet ettikleri çirkin şeylerden Allah'ı uzak ve temiz tutma demektir.⁷⁶

Kuds kelimesinin diğer bazı anlamları da şunlardır:

Ziraata elverişli yüksek yer;⁷⁷ inci şeklinde gümüşten yapılan şey.⁷⁸ Temizlik yapmada kullanılan ve içinden abdest alınan kap benzeri şeylere "kades" denilir.⁷⁹ Mukaddes kelimesindeki yücelik, değerli ve kıymetli, temiz ve temizleyici olana işaret eden bu kelimeler, gerçekte ilk verdiğimiz anlamlarla uyum halindedirler ve kök anlamı yansıtmaktadırlar.

b. Kutsallık: Bereket

Kuds kelimesi *bereket* anlamına da gelmektedir.⁸⁰ Bu çerçevede *Beytü'l-Makdis*, *bereket evi* manâsına işaret etmekte,⁸¹ *mukaddes* ke-

75. Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, I, 414.

76. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, I, 506; İbn Kesîr, *Tefsir*, I, 344.

77. Zebidî, *Tâcü'l-'arûs*, XVI, 359.

78. Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, VIII, 304; Cevherî, *es-Sihâh*, III, 961; İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*, s. 877.

79. Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, VIII, 303; Cevherî, *es-Sihâh*, III, 961; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VI, 169; Zebidî, *Tâcü'l-'arûs*, XVI, 355; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, I, 414.

80. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VI, 168-169; İbn Hacer, *Fethu'l-Bâri*, VI, 424; Zebidî, *Tâcü'l-'arûs*, XVI, 359.

81. Zebidî, *Tâcü'l-'arûs*, XVI, 355.

limesi de İbn Abbâs'ın tefsiriyle *mübarek*" manâsına gelmektedir.⁸² Kök itibariyle *k-d-s* kelimesi *mübarek olma* anlamını da verdiğine göre, Allah Teâlâ'nın isimlerinden *el-Kuddûs* lafzının bir diğer manâsı *Mübarek olan* şeklinde olur.⁸³

Şu durumda kutsallıkla mübarek olma arasındaki ilişkiyi ortaya koymaya çalışmak, üstünlük ve seçilmişlik özellikleriyle kendi türlerinden ayrılan varlıkların kutsallık mahiyet ve boyutlarını görme bakımından önem arz etmektedir.

Kur'ân'da *berekât* kelimesi çoğul haliyle üç yerde ve Allah'a izafe edilerek zikredilir.⁸⁴ Aynı kökten *bârake*,⁸⁵ *bûrike*,⁸⁶ *mübârek*,⁸⁷ ve *tebârake*⁸⁸ kelimeleri farklı yapılarda değişik yerlerde zikredilmektedir.

Kur'ân'da kadir gecesinden bahsedilirken, az vakitte yapılanlara bin ayda yapılanlardan daha çok karşılık verileceğine işarette bulunulmakta, böylelikle mübarek zamana vurgu yapılmakta; aynı şekilde el-İsrâ Sûresi'nin başlarında doğrudan "mübarek" kelimesi zikredilerek etrafı bereketli kılınmış Mescid-i Aksâ'dan söz edilmektedir.

Es-Sâffât Sûresi 113. ayette Allah Teâlâ, Hz. İbrahim ve Hz. İshâk'a bereketler verdiğini buyurmaktadır. Bu ayete göre "bereket verilen", ism-i mef'ûl kalıbıyla "mübarek" olduğuna göre şahıslar için de bereketli olmaktan söz etmek mümkündür. Nitekim namazlarda okuduğumuz sallî-bârik dualarında hem Hz. Peygamber'e hem de Hz. İbrahim'e bereket duaları yapılmaktadır.

82. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VI, 424.

83. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, VI, 169; Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, XVI, 357; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, s. 728.

84. Bk. el-A'râf 7/96; Hûd 11/48, 73. Bereket kelimesi için bk. Tümer, "Bereket", *DİA*, V, 86-87.

85. el-A'râf 7/137; el-İsrâ 17/1; el-Enbiyâ 21/71, 81; es-Sebe 34/18; es-Sâffât 37/113; Fussilet 41/10.

86. en-Neml 27/8.

87. Âl-i İmrân 3/96; el-En'âm 6/92, 155; Meryem 19/31; el-Enbiyâ 21/50; el-Mü'minûn 23/29; el-Kasas 28/30; Sâd 38/29; Kâf 50/9; en-Nûr 24/35, 61.

88. el-A'râf 7/54; el-Mü'minûn 23/14; el-Furkân 25/1, 10, 61; el-Mü'min 40/64; ez-Zuhruf 43/85; er-Rahmân 55/78; el-Mülk 67/1.

Kur'ân'da genelde mekânlar için kullanılan bereket kelimesi, "mübarek" sıfatıyla Kâ'be,⁸⁹ Kur'ân,⁹⁰ Hz. İsâ,⁹¹ gökten inen su,⁹² zeytin ağacı,⁹³ gece,⁹⁴ toprak parçası⁹⁵ için zikredilmiş; Allah Teâlâ tarafından bunlarda hayır, devamlı ve güzel faydalılık olduğuna işaret edilmiştir.

Bereket ve mübarek gibi aynı kökten gelen kelimelerin etimolojik tahliline gelince; "berk ve bürûk" (البروك-البرك) kelimeleri, deve topluluğu, toplanmış ve bir araya birikmiş develer için isim olarak kullanılır.⁹⁶

"Bereket" kelimesi, artış, nema ve ziyadelik manâsınadır,⁹⁷ her türlü hayrın çokluğudur;⁹⁸ ancak bu artış güzel ve müsbettir, faydalı ve hayırlıdır.⁹⁹

"El-Birketü", devenin sütünün çoğalıp birikmesi, kaldırılıp sağılması için kullanılmaktadır ki, esasen sütün birikmesi demektir.¹⁰⁰ Bu anlamıyla Türkçe'de kullanılan birikmek masdarı da özde aynı anlamda gelmektedir ki, bir türün farklı yerlerde bulunan parçalarının bir yerde toplanması, yığılması manâsınadır. Bu kelimenin Arapça'dan nakledilerek Türkçeleşmiş olması da muhtemeldir.

Devenin dizleri üzeri çökertilmesi *b-r-k* fiiliyle ifade edilir. Deve-

89. Âl-i İmrân 3/96.

90. el-Enbiyâ 21/50; Sâd 38/29.

91. Meryem 19/31.

92. Kâf 50/9.

93. en-Nûr 24/35.

94. ed-Duhân 44/3. Müfessirlerin büyük bir kısmı bu gecenin kadir gecesi olduğunu söylemişlerdir. Bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXI, 6; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, 462, 464; İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, V, 68; İbnü'l-Cevzî, *Zâdül-mesîr*, VII, 336; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXVII, 239; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, XIX, 99; İbn Kesîr, *Tefsîr*, XII, 334.

95. el-Kasas 28/30.

96. Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, I, 133; Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, X, 129; Cevherî, *es-Sihâh*, IV, 1574.

97. Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, I, 133; Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, XV, 210, X, 131; Cevherî, *es-Sihâh*, IV, 1574; İbn Sîde, *el-Muhkem*, VII, 22.

98. Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, X, 130.

99. Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, XV, 347.

100. Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, X, 129.

nin bununla sabitlenmesi, duruş devamlılığının sağlanmasından dolayı sabit ve devamlı olan her şey *b-r-k* fiiliyle ifade edilir.¹⁰¹

Bereket dünyevî nimetin, ticaretin, devamlılığı anlamına geldiği gibi¹⁰² manevî olarak saâdet, huzur, mutluluk manâsına da gelir, nitekim “et-Tahiyyât” duasındaki *berekâtüh* kelimesi “saâdetler” demektir; zira Allah’ın, peygamberini erıştirdiği saâdete erişen kimseler ebedî ve mübarek saâdeti elde etmişlerdir.¹⁰³ Bereket, her türlü hayrın çokluğu manâsına geldiğine göre¹⁰⁴ mesela; sütlü koyunun bereketli olmasının anlamı¹⁰⁵, daima ürün vererek değişik yiyeceklerle aile için önemli bir besin kaynağı olması demektir.

Allah’ın bereket sahibi olması ya da bereket kökenli bir kelimenin Allah’a isnadında manâ, Allah’ın her türlü halin üzerinde yüce oluşu demektir.¹⁰⁶ “Berk ve birketün” kelimelerinin “sadr (göğüs), bir şeyin üstü ya da karna nisbetle sırt” manâlarına gelmesi, üstte oluş ve yücelik manâlarıyla ilişkisini ortaya koymaktadır.¹⁰⁷

Bereket kelimesinin ifade ettiği anlamlardan yola çıkarsak birisini tebrik etmek, ona daimî dünyevî ve uhrevî hayırlar dilemektir, dua etmektir.¹⁰⁸

Mufâ’ale babından ism-i mef’ûl olan “*mübarek*” kelimesi de “bereket” kelimesinin içerdiği anlamları içermektedir; “bereketli kılınan şey” demektir. Allah’ın bir şeyi mübarek kılması; ona bereket koyması, hayırları artırması, çoğaltması, bollukta kılması, nimetini sona erdirmemesi, eksiltmemesi, devamlı kılması demektir.¹⁰⁹ Ed-Duhân Sûresi’nin başlarındaki mübarek gecenin kadir gecesini oluşu¹¹⁰ ve bu ge-

101. Cevherî, *es-Sihâh*, IV, 1574.

102. Ezherî, *Tehzibü’l-luğa*, X, 130.

103. Ezherî, *Tehzibü’l-luğa*, X, 131.

104. Ezherî, *Tehzibü’l-luğa*, X, 130.

105. Halil b. Ahmed, *Kitâbü’l-Ayn*, I, 133.

106. Ezherî, *Tehzibü’l-luğa*, X, 131.

107. İbn Sîde, *el-Muhkem*, VII, 25.

108. Halil b. Ahmed, *Kitâbü’l-Ayn*, I, 133; Ezherî, *Tehzibü’l-luğa*, X, 131; İbn Sîde, *el-Muhkem*, VII, 22.

109. İbn Sîde, *el-Muhkem*, VII, 22-25.

110. İbn Sîde, *el-Muhkem*, VII, 23.

ceye ilişkin bizzat sûrenin içinde zikredilen bir ömre bedel hayırların varlığı, mübarek kelimesinin “hayrı çok olan” manâsıyla ilişkisini açıkça ortaya koymaktadır. Böylelikle sanki Allah Teâlâ, mübarek geceler aracılığıyla kullarının menfaat ve faydalarına ait çok hayırlar hazırlamış olmaktadır.¹¹¹

Kur’ân’ın mübarek olması da aynı şekilde,¹¹² kendisi aracılığıyla dünyevî ve uhrevî pek çok hayrın gelmesi manâsındadır.¹¹³

Kur’ân-ı Kerîm’de sadece Allah Teâlâ’ya nisbet edilerek zikredilen ve başkası için kullanılması doğru olmayan *tebârake* kelimesi¹¹⁴ Arapça karşılıklarıyla “tekaddese”, “tetahhera”, “tenezzehe”, “te’âzame”, “irtefe’a” gibi kelimelerle ifade edilmiştir ki¹¹⁵ bunların hepsi Allah’ın, şanına yakışmayan nitelemelerden uzak, beri, temiz, yüce olması manâlarına gelmektedir. Bu niteleme, Allah’ın yüce ve noksanlıklardan münezzeh oluşunu bildirmektedir.

Buna ilave olarak Kur’ân’da *tebârakellâh* ya da *tebârake* şeklinde zikredilen ayetlere baktığımızda buraların hep Allah’ın, kullarına maddî ve manevî hayır ve ihsânlarda bulunduğunu zikrettiği yerler olduğu dikkat çekmektedir. Buna göre yücelik ve noksanlardan uzak oluş zikredilirken aynı anda kullara bahşedilen nimetlere de dikkat çeken bir nitelemede bulunulmuş olmaktadır ve kelimeyi “hayrı ve faydası hem çok hem de devamlı” manâsındaki bereket kökeni ile birlikte anlama imkânı devam etmiş olmaktadır.

Bir şeyle bereket ummak, ondan ya da onun aracılığı ile hayır beklemek, o şeyin hayırlara vesile olmasını dilemek demektir.¹¹⁶ Kur’ân’da açıkça zikredildiğine göre “bereket”, İslâmî bir kavramdır; hem Kur’ân’dan yola çıkarak hem de hadislerin delâletiyle *bereket umma*, İslâm’ın meşru kıldığı bir durumdur. Mübarek zaman, mekân ya da şahsa ancak hürmet edilir; zira Allah’ın kendisine hayır indirdi-

111. Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, VI, 4295.

112. el-En’âm 6/155.

113. Ezherî, *Tehzibü’l-luğa*, X, 130.

114. İbn Sîde, *el-Muhkem*, VII, 23.

115. Halil b. Ahmed, *Kitâbü’l-Ayn*, I, 133; Ezherî, *Tehzibü’l-luğa*, X, 130.

116. İbn Sîde, *el-Muhkem*, VII, 24.

ğine inanılan ya da var sayılan bir şey karşısında saygı göstermek yersiz ve zamansız bir kutsama değildir.

Şüphesiz ki Allah'a kulluk zaman ve mekân kalıpları içerisinde gerçekleşmektedir. Mülkün mutlak sahibi Allah Teâlâ olduğuna göre, O'nun mülkünde seçtiği ve diğer türdeşlerine göre daha çok hayırlar verdiği bir şeyi doğrudan ya da dolaylı olarak bildirdiği bazı zaman, mekân, şahıs ya da nesnelerin, mübarek ya da mübareklikte kutsallık anlamının da mevcut olduğuna bakarak mukaddes olması tabiidir. Mübarek ya da mukaddes seçilmişlerin varlığı, dinde ihdas edilmiş, sonradan uydurulmuş kutsalların olduğu anlamına gelmez; dinin anlaşılmasını giz ve gizemlere havale eden bir karakteri illâ da işaretlemeyiz, işaretlemesi de gerekmez.

Kur'ân'a baktığımızda, mübarek kökenli kelimelerin mukaddes kökenli kelimelerden daha çok zikredildiğini; mübareğin Kâ'be, Kur'ân, Hz. İsâ, gökten inen su, zeytin ağacı, gece, toprak parçası gibi farklı varlık alanları için kullanıldığını; buna karşılık mukaddes kelimesinin Allah Teâlâ'yı tenzih ayetleri dışında başka varlıklar için sadece Cebrâil ve toprak parçası (mukaddes vadi) için zikredildiğini görürüz.

Mukaddes olan, mübarek olandan daha üst bir konumda durmaktadır; zira anlam kökü "tertemiz ve pâk" olmak üzere kurulu bir kelimenin, anlam alanı "hayır ve faydanın bolluğu ve devamlılığı" üzerine kurulu bir kelimedenden daha önde olduğu açıktır; nitekim *k-d-s* kelimesi, daha çok Allah Teâlâ için, *b-r-k* kelimesi de daha çok yaratıklar hakkında kullanılmaktadır. Takdîs kelimesi bir şeyin noksansız olduğuna, leke ve kirlerden münezzeh olduğuna inanmaya delâlet ederken; mübarek kelimesi, hayır ve ihsânın fazlalığı anlamına delâlet etmektedir.

"Mübarek" lafzında yücelik, temizlik, üstünlük manâsıyla beraber kulların dünyevî ya da uhrevî günlük hayatlarına yansıyan bir yön de vardır; buna karşılık "mukaddes" kelimesinin daha çok manevî karaktere sahip olduğunu, kullara yönelik bizzat hayır ve ihsânların varlığını ifade etmekten ziyade nitelenen şeyin zâtî sıfatına işaret ederek üstünlük ve yüceliğini anlattığını söyleyebiliriz.

Binaenaleyh, mübarek kelimesi sanki daha somut, mukaddes kelimesi daha soyut olana işaret etmektedir. Böyle olmakla birlikte daha somut olan, soyut olanı, daha soyut olan da somut olanı içermiyor değildir. Mesela, mukaddes olarak nitelenen bir mekânın şirk ve benzeri günahlardan temizlenmiş, temizlenmesi gereken, Allah'a ait yüce değerlerin orada tecellî etmesi ya da yaratılmasıyla¹¹⁷ orasının yüce sayılması ve hürmet edilmesi gereken bir yer olması durumunda bile kulların dünyevî ve uhrevî faydalarına yönelik sonuçlar mevcuttur. En azından kutsal mekân üzerinden istenen şeylerle Allah'ın emrine ittiba gerçekleşmekte, nefsin arınması sağlanmakta; inanan bireylerden oluşan müslüman toplumun kutsal mekâna yönelik birlikte hareketlerinden, orada ibadetlerinden sosyal kazanımlar sağlanmaktadır. Buradan hareketle de her mukaddesin mübarek olduğunu, ama her mübareğin mukaddes olmadığını söyleyebiliriz. Zira, İslâmî çerçevede hayır ve bereketine inanılan her şeyin olduğunun dinî ve aklî temeli yoktur; delili mevcut değildir.

Buna bağlı olarak bir şeyin faziletli olması, onun mukaddes olduğu anlamına gelmemektedir. Ancak, bir şey mukaddes ise bu, o şeyin faziletli olduğu anlamına da gelmiş olmaktadır. Nitekim Buhârî ve Müslim'in sahihlerinde açtıkları sahâbenin faziletiyle ilgili bâblar, onların kutsallıklarını değil, erdemli ve yüce değerlere sahip olduklarını göstermektedir.

Aynı şekilde din içinde hürmet edilen, hürmet edildiğinde sonuçta İslâmî uygulamaların yerine getirildiği mesela seccâde, tesbîh gibi aracı nesneler ya da kendileri aracılığıyla din öğrenildiği için örnek din âlimlerine yapılan, yapılması dinen övülen ya da dinî mesnedi olan hürmet ve saygılar, onları kutsallaştırma anlamına gelmemelidir. *Müslüman yaşlılara, edebine riayet ederek ve tilâvet ve amelinden uzak kalmadan Kur'ân okuyanlara ve adâletli devlet başkasına hür-*

117. Âlemde varlıkların nasıl ortaya çıktıklarına dair kelâmcılar 'yaratma'yı esas alırken, vahdet-i vücûd taraftarlarının tecellî ve tezâhür kavramlarıyla izahta bulundukları görülmektedir. Onlara göre yaratma Allah'ın isimlerinin tecellîleri ile gerçekleşmektedir; âlem isimlerin yansımalarının (tecellî/tezâhür) sonuçları olan görünümlerdir (Karadaş, *Bâkıllâni'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, s. 113).

metin Allah'a hürmet olduğunu söyleyen Hz. Peygamber¹¹⁸ de bununla kutsallaştırmayı değil, hürmet, saygı ve ikramı kastetmiş olmalıdır. Buradan çıkan sonuç şudur: Her kutsal olana hürmet edilir; ama her hürmet edilen kutsal değildir.

Özetle söylersek; bereket ve mübarek kelimelerinde iki temel anlam göze çarpmaktadır: Birincisi, hayrın, faydanın, maddî ve manevî kazançların çokluğu, bolluğu ve birikmesi; ikincisi ise, biriken hayrın devamlılığı, zeval bulmamasıdır. Bu anlamları sağlayan zaman, mekân, şahıs ve nesnelerin aynı zamanda manevî kir ve lekelerden uzak ve temiz unsurlar olduğu, mukaddes kelimesiyle bunun kastedilmesi durumunda mübarek oluş ile mukaddes oluşun birbirini dar anlamda gerektirdiklerini de ifade edebiliriz. Bu demektir ki, mukaddes kelimesi mübarek kelimesinin içerdiği tüm anlamları içerebilir, mübarek kelimesi ise mukaddes lafzının içerdiği tüm anlamları içermeksizin mukaddes olarak adlandırılabilir.

3. Sacred ve Holy Kavramları

Batı dünyasında “Holy” kelimesi Rudolf Otto (1869-1937)’nin *The Idea of The Holy* kitabından sonra yaygınlık kazanmıştır. Ancak, elbette ki bu kelimeyi dinî tecrübe literatürüne sokan o değildir. “Holy” kelimesine yapılan atıflar, İlâhî kudretin anlaşılması ve önemine işaret etmektedir.¹¹⁹

“Kutsallık” terimi Latince kökende *Sanctus*, *sacer* kelimeleriyle karşılanmaktadır.¹²⁰ İngilizce’de “kutsallık” *holiness* ve *sanctity*, “kutsal” *holy* ve *sacred* kelimeleriyle ifade edilmektedir.¹²¹

İngilizce’de dinin tabiatı hakkında eser verenler *kutsal* anlamında kişisel kullanım zevkinden dolayı bazen “holy” bazen de “sacred”

118. Ebû Dâvûd, “Edeb”, 23 (4843. hadis. Elbânî hadisin hasen olduğunu söylemektedir. Bk. Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, s. 877).

119. Oxtoby, “Holy, Idea of the”, VI, 4096.

120. Otto, *The Idea of the Holy*, s. 6.

121. John W. Harvey, “Translator’s Preface”, Otto, *The Idea of the Holy*, s. xvi-xvii.

kelimelerini kullanırlar. Otto kuşağı “holy” kelimesini tercih ederken Mircea Eliade (1907-1986) kuşağı “sacred” kelimesini tercih etmişlerdir.¹²²

Sacred ve *holy* kelimeleri birbirine yakın gibi durmalarına rağmen iki önemli açıdan farklılık arz etmektedirler: 1- Her şeyden önce “Sacred” İngilizce’de daha yeni bir kelimedir. “Holy” kelimesi İlkçağ ve Ortaçağ İngilizcesi’nde ortaya çıkan ve German (Almanca) kökenli bir kelime olmasına karşın, “sacred” kelimesi Fransızca yoluyla Norman istilâsından yüzyıllar sonra kademeli olarak ortaya çıkan Latince kökenli bir kelimedir. 2- Sacred kelimesi holy kelimesinin semantik anlam alanının hepsini değil, bir kısmını içermektedir. “Sacred”, bizzat kutsal olana değil, özellikle saygı duyulan, hürmet edilen şeylere/nesnelere işaret etmektedir. Mesela Tanrı, kendisine inananı açısından “sacred” ile değil, “Holy” ile ifade edilir.¹²³

Buradan anlaşıyor ki, “sacred” kelimesi ile kastedilen kutsallık bizzat Tanrı tarafından kaynaklanan bir anlamı değil, insanlardan kaynaklanan, insanlarca öngörülen bir anlamı göstermektedir. “Holy” kelimesi ise kaynağı ve referansı bizzat Tanrı’nın olduğu, en azından inananının hak diye kabul ettiği kutsallığı tasvir etmektedir. “Holy” kelimesinin içeriğinde inanan insanın kendi kutsallarını tasvir için kullandığı bir anlam varken, “sacred” kelimesinin içeriğinde inanan insanın kullandığı bir anlam olsa da, inanmayan insanların da kullanımına başvurabileceği bir kelime yapısı vardır. “Holy” kelimesinde içe dönük ve diğerlerini dışlayan bir yapı varken; “sacred” kelimesi, falan şahıs tarafından kutsallığı kabul edilmese de, kutsallığını kabul edenleri tarafından kutsal kabul edilen bir şeyi nitelerken kullanılan bir kavramdır. Bundan dolayı inananları kendi kitapları için “holy” nitelemesini kullanırlarken, başkalarının kitaplarını nitelerken “sacred” nitelemesini uygun görürler.¹²⁴

Kutsallıkla ilgili bazı Arapça kelimelerin İngilizce karşılıkları şöyle verilmektedir: *er-Rûhu’l-kudûs*, *Rûhu’l-kudûs*: Holy Spirit, Holy

122. Oxtoby, “Holy, Idea of the”, VI, 4097.

123. Oxtoby, “Holy, Idea of the”, VI, 4098.

124. Oxtoby, “Holy, Idea of the”, VI, 4098.

Ghost;¹²⁵ *k-d-s*, *kadüse*: to be holy (kutsal olmak), sacred; to be pure (temiz, pâk olmak);¹²⁶ *Kud(ü)s*, *makdis*: sanctuary (ma'bed, tapınak), sanctum (kutsal yer, özel oda); holiness (kutsallık, kudsiyyet), sacredness (hürmet, kudsiyyet), sanctity (kutsal olma, mukaddeslik); *el-Kuds*: beytül makdis: Jerusalem;¹²⁷ *Kudsü'l-akdâs*: the holy of holies (en yüce, en kutsal), sanctum sanctorum;¹²⁸ *kudsî*: holy, sacred, sacrosanct; divine;¹²⁹ *kudsiyye*: sanctity, sacredness, holiness, sacrosanctity; saintliness.¹³⁰

Biz İngilizce ya da Lâtince karşılıklardaki farklılıkları itibara almadan doğrudan Arapça karşılığındaki manâları esas olarak kavram-sallaştırma cihetine gideceğiz; zira Batı kökenli kelimelerin manâ bakımından bizim kullandıklarımıza benzerlikleri olsa da, kendi kültüründen kaynaklanan tarihî gerçekliklere tekâbül ettikleri için bu tarihî araştırmadan kavramları ödünç almayı uygun bulmadık.

Kavramsal çerçevenin dilbilimsel yönünü bitirdikten sonra kutsallık denilince neyin kastedildiğini; alanlarını, özelliklerini, kaynağını, makul olup olmadığını; inanç temeliyle, sembollerle ve kutsal dışıyla alâkasını inceleyerek kutsalın mantık ve mahiyetini ortaya koymaya çalışalım.

B. KUTSALIN MANTIĞI VE MAHİYETİ

1. Bilim Dalları ve Kutsallık

Kutsallık, sadece günlük halk kullanımında geçerli olan bir kavram değildir; o, aynı zamanda *felsefî* ve *kelâmî* (theological) bir kavramdır.¹³¹

125. Mevrid Arabic-English, s. 598.

126. Mevrid Arabic-English, s. 852.

127. Mevrid Arabic-English, s. 852.

128. Mevrid Arabic-English, s. 852.

129. Mevrid Arabic-English, s. 852.

130. Mevrid Arabic-English, s. 852.

131. Otto, *The Idea of the Holy*, s. 5.

İnsanlar gerçekten de hayatlarında ilâhî karaktere sahip yönler ve görünüşleri idrâk edebilirler. Bazen de insanlar kendi tahayyüllerine, inançlarına ya da dinî tecrübelerine kutsallık izâfe ederler.¹³² İnsan bir hedef belirlemek ve hayatında bir değer olmasını ister¹³³ ve pek çok kişi kutsalı sahip olduğu bir güç olarak algılar.¹³⁴

Kutsalın tarihsel tezâhürleri ve toplumlara göre ne tür farklılıklar gösterdiği konusu daha çok *dinler tarihi* ve *antropoloji* ilim dallarının alanına girmektedir.

Dinler tarihinin kutsalla ilgisi onun tezâhürlerini mukayeseli olarak incelemektir. *Din fenomenolojisi* de dinî tezâhürleri ele alan, bunları sosyal ve beşerî bir alan olarak inceleyen bir yaklaşım ve metodolojik bir çabadır.¹³⁵

Kutsallıkla ilgili en etkili modern kitap, karşılaştırmalı dinler tarihçisi ve bir teolog olan Rudolf Otto'nun, John W. Harvey tarafından *The Idea of The Holy* başlığıyla çevrilen *Das Heilige* adlı eseridir. Bu konuyla ilgili Mircea Eliade'nin çalışmaları da çığır açıcı niteliktedir.¹³⁶ Esasen kutsal kelimesinin kullanım ve yorumunun yayılması Rudolf Otto'nun eserlerinden sonra olmuştur. Ancak bu, konuyu ilk ele alanın o olduğunu göstermemektedir.¹³⁷ Otto'nun kendisi Luther'in takipçisi bir teologdur.

Kutsallık ve buna bağlı olarak kutsal konular *din psikolojisi* açısından hayatî bir konudur.¹³⁸ Bireyin kabulü açısından bakıldığında kutsalın ne olduğu algılaması esasen psikolojik bir olaydır. Zira kutsalın ne olduğu sonuçta bir *algıdır*; beşerî algılayış ve kavrayış üzeri-

132. Bkz. Pargament-Mahoney, "Sacred Matters: Sanctification as a Vital Topic for the Psychology of Religion", s. 179.

133. Bkz. Pargament-Mahoney, "Sacred Matters: Sanctification as a Vital Topic for the Psychology of Religion", s. 181.

134. Bkz. Pargament-Mahoney, "Sacred Matters: Sanctification as a Vital Topic for the Psychology of Religion", s. 183.

135. Alıcı, "Kutsal'a Giden Yol...", s. 73.

136. Colpe, "Sacred and The Profane, The", XII, 7977.

137. Oxtoby, "Holy, Idea of the", VI, 4096.

138. Bkz. Pargament-Mahoney, "Sacred Matters: Sanctification as a Vital Topic for the Psychology of Religion", s. 179.

ne kuruludur. Ayrıca kutsal şeylerin ne olduğunu araştırma metotları, kelâm ilminden (teoloji) ziyade sosyal bilimlerin ilgi alanına girmektedir.¹³⁹ Kutsalın insan ve toplum hayatına nasıl girdiği, nasıl devamlı olduğu, neleri değiştirdiği, bireysel ve toplumsal davranışlara nasıl tesir ettiği gibi din psikolojisini ilgilendiren yönleri vardır.¹⁴⁰

Kutsalı araştırmak dinler tarihinin konusu olduğu kadar *sosyoloji*, *etnoloji*, *fenomenoloji*, *felsefî antropoloji*, *psikoloji* ve hatta insan varoluşunun mümkün boyutlarını tanımak isteyen bütün bilimlerin ve araştırmacıların ilgi alanına girmektedir.¹⁴¹

“Kutsal” kelimesi ve kavramı sadece dinî bir terim olmayıp, aynı zamanda antropolojik bir gerçekliğe de işaret etmektedir. Zira kutsallık, insanın tartıştığı ve söz söylediği değişik arenalarda ve farklı kültürel bağlamlarda kullanılan bir kavram olmuştur. Ancak esas itibarıyla, Batılı toplumların özellikle de Hristiyan kültüre bağlı olarak kullandıkları bir kavram olmuştur. Antropoloji kutsallıkla bu yönden ilgilenerek kültürel bağlamlarını çözmeye çalışmıştır.¹⁴²

Kutsalın ne anlama geldiği ve ne tür sembolik anlamlar içerdiği konusu aynı zamanda yorumbilim çabalarının adı olan hermenötik çalışmalarla ilgilidir.

Normatif/kural koyucu bir ilim olarak kelâmî bakış açısıyla bizim yapmaya çalıştığımız, kutsalın dinî değeri ile ilgilidir. Esasen bir şeyi kutsallaştırmanın ya da kutsal kabul etmenin temelinde inanç yatmaktadır. *Kelâm ilmi*, İslâm inancını aklı düzeyde izah etmeye çalışırken, inancın bir sonucu olan kutsallaştırma ya da kutsal kabul etme eyleminin İslâm’la ilişkisini araştırmak durumundadır.

Kelâm ilmi, yaşayan insanların inanç sistemlerini ve inançlarına bağlı olarak düşünce tarzlarını ele alır ve bunların Kur’ân ve Sünnet’e

139. Bkz. Pargament-Mahoney, “Sacred Matters: Sanctification as a Vital Topic for the Psychology of Religion”, s. 183.

140. Bkz. Pargament-Mahoney, “Sacred Matters: Sanctification as a Vital Topic for the Psychology of Religion”, s. 180.

141. Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, s. XIII.

142. Anttonen, “Toward a Cognitive Theory of the Sacred: an Ethnographic Approach”, XIV, 41.

uygun olup olmadığını inceler, yol gösterir, yanlışla işaret eder, akli delillerle inanç ve düşünceyi açıklar. Zamanla insanların inanç yapısında meydana gelen değişiklikler karşısında kelâm ilmi harekete geçerek nasıl bir inanç yapısına ve düşünceye sahip olunması gerektiğini konu edinir ve olayları sadece tasvir etmez; bilakis naklî ve akli delillerle doğru ve yanlış ortaya koymaya da çalışır. Bu bağlamda kutsallık inancı da kelâm ilminin ilgi alanına girmektedir. Zira bir şeyin inanarak yüceltilmesi söz konusu ise, din adına bir şey dokunulmaz kılınıyorsa bunun doğru olup olmadığını, doğru ise sınırlarını ele almak kelâm ilminin konusal alanı içerisinde yer almaktadır.

Bizim bu konuyla ilgimiz kutsalın varoluşsal (ontik) meşruiyeti ve nihaî anlamda kutsalın hükmî durumunu araştırma dairesindedir. Kutsalın İslâmî düşünce ve inanç sisteminde kabul edilip edilmediği, nelerin kutsal olduğu, bunların kutsallıklarını nereden ve hangi gerekçelerle aldıkları, nereye kadar kutsal oldukları, kutsal olup da kutsal dışına itilenler ile kutsal olmayıp da kutsallaştırılanların durumunu incelemek ve bunları müslümanın inancıyla bağlantılandırmak, doğrulara ve yanlışlara işaret etmek kelâmcının zihinsel faaliyetinin ilgi alanındadır.

2. Dinlerde Kutsal ve Kutsallık

Kutsallık konusu esasen hem dinlerde hem de dinlerle ilgili tüm çalışmalarda merkezî bir yer işgal etmektedir.¹⁴³ Bir açıdan bakıldığında dinler tarihi kutsalın tarihidir, denilebilir.

Dinlerde kutsal ve kutsal olmayan ayırımı vardır. Kutsiyet duygusu ve sezgisi bütün dinlerde ortak bir tecrübedir. İnsandaki fitrî hassasiyet bu tecrübenin doğmasına imkân vermektedir. Şekillenmemiş fitrî bu sezgi, belirli inanç ve değerlerle farklılıklar arz etmekte ve o dinin tecrübe kalıplarına girmiş olmaktadır.¹⁴⁴ Milletlere ve kültür tarihine bakıldığında insanların genellikle pek çok enerjilerini, zaman-

143. Oman, "Notes and Studies, the Idea of The Holy", s. 275.

144. Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s. 131.

larını, canlarını ve mallarını kutsal bildikleri yer ve değerler uğruna feda ettikleri görülmektedir.¹⁴⁵

Dinler tarihi verileri ve Kur'ân'ın beyanlarından anlaşıldığına göre tarih boyunca insanlar bazı tabiat varlıklarına, kimi zaman zararlarından korunmak, kimi zaman da faydalanmak amacıyla kutsiyet nisbet etmişler, onlara olağanüstü konumlar biçmişlerdir. Çeşitli hayvanlar kutsallaştırılmış; ay, güneş ve yıldızlara tapınılmış; gözle görülmeyen bazı varlıklara (cinler) tanrılık izafe edilmiş; melekler Allah'ın kızları diye nitelendirilmiş; Yahudiler Hz. Uzeyr'i, Hristiyanlar Hz. İsa'yı Allah'ın oğlu olarak kabul etmişlerdir. İslâm öncesi Arap kavimleri de Allah'a yaklaştırmacı vesileler olmak üzere çeşitli putlara tapınmışlardır.¹⁴⁶

Mircea Eliade'ın *Kutsal ve Dindışı* kitabına bakıldığında, ilkel dinlerde kutsallaştırma faaliyeti ve kutsal sayılan fenomenlerin semâvî dinlere nazaran daha çok olduğu görülür. Gerçekte ilkel dinlerde kutsal ile kutsal dışı olanlar arasındaki ilişki daha vurgulu ve daha yaygındır. Monoteist dinlerde kutsalın alanı oldukça daraltılmıştır.¹⁴⁷ İlkel insanlar için çevrelerindeki pek çok şey, muhtemelen bilinemezlikleri ve sıra dışılıkları veya topluluğun hayatında belirli rol oynamaları dolayısıyla kutsal kabul ediliyordu. İlkel dinlerde tabiat içerisinde çeşitli alanlarda görülen kutsallık anlayışı, özellikle Yahudilik ile beraber kırılmış; Tanrı fikrinin tabiat alanı dışında ontolojik bir alana çıkarılmasıyla birlikte tabiat kutsal konumunu kaybetmiştir.¹⁴⁸

Yahudilik'te mutlak kutsal olan, Tanrı Yahve ve O'nunla temas halindeki fenomenlerdir. Ahid Sandığı buna iyi bir örnektir. Kâhinler, Sînâ Dağı, Şabat, Ahid Sandığı, İsrâilîoğulları, Çadır, Urim, Tumim, belki helâl olan hayvanlar, İsrâil diyarı, Kudüs, Süleyman Ma'bedi, ma'beddeki eşyalar, ibadet malzemeleri Tanrı'ya nisbetle kutsallık kazanan bazı fenomenlerdir.¹⁴⁹

145. Anttonen, "Toward a Cognitive Theory of the Sacred: an Ethnographic Approach", XIV, 43.

146. Haral, "Kutsiyet", *DİA*, XXVI, 497.

147. Demirci, "Kutsiyet", *DİA*, XXVI, 495.

148. Demirci, "Kutsiyet", *DİA*, XXVI, 496.

149. Demirci, "Kutsiyet", *DİA*, XXVI, 496.

Yeni Ahid'e göre, Allah'ın kutsallığının yanında İsa da "Allah'ın mukaddesi"dir. İlk Hristiyanların kutsal konusundaki inançları Eski Ahid'deki inançlara benzer. Ne var ki, sonraki dönemleri mutlak anlamda etkileyen Saint Paul, Hristiyanlık'taki kutsal kavramının da gerçek anlamda mimarı olmuştur. Paul ile birlikte kutsallık yalnızca Tanrı ve O'na inananlarla sınırlandırılmıştır. Paul'ün Eski Ahid şeriatını reddetmesi, ona dayalı bütün kutsal fenomenlerden de uzaklaşması sonucunu meydana getirmiştir. Paul'e göre, kutsallığı bahşeden sadece Tanrı'dır. Bütün Hristiyanlar seçtikleri için değil, "Tanrı'ya adanmış" oldukları için kutsaldır. Hristiyanlık'ta kurtuluş kutsallıkla ilişkilendirilir; kurtulanlar kutsanmış olanlar arasından çıkacaktır.¹⁵⁰

V. asırda sakramentlerin formüle edilmeye başlanmasıyla birlikte, daha çok soyut anlamda etkili olan kutsallık kavramı, somut nesnelerin veya kişilerin kutsallaştırılmasına giden bir süreç yaşamıştır. Böylece kutsal kişiler (azizler, din adamları) ve kutsal nesneler (kutsal emanetler) ortaya çıkmaya başlamıştır.¹⁵¹

Batı dünyasında kutsalın bir "din bilimi problemi" olarak ele alınması, XIX. yüzyıldan önceye gitmez. Daha çok Eski Ahid'deki ibtidai kutsal kavramı esas alınarak yapılan çalışmalar Schleiermacher (1768-1834) ile başlar ve Rudolf Otto ile oldukça ileri bir yere oturur. Kutsalın Hristiyanlık içinde ele alınma sebebi olarak üç gerekçeden söz edilmektedir:

1. Hristiyanlık anlayışını gereksiz tarihî olgulardan arınmış olarak temellendirme arzusu, araştırmacıları esaslı bir din fenomeni olarak kutsalı ön plana çıkarmaya sevk etmiştir.

2. XIX. Yüzyıl'ın genel bilimsel modeli pozitivizmin, insanlığı bâtıl ve hurâfe inançlardan kurtarabilmek için kutsalı öne çıkarmanın uygun olduğunu düşünmesi; antropoloji, sosyoloji ve psikoloji gibi bilim dallarının dinlerin aslını kutsala indirgeyerek bu görüşe katkıda bulunması kutsalın öne çıkarılmasında etkili olmuştur.

3. Hristiyanların, XX. Yüzyıl'ın başlarından itibaren diğer dinlerle diyalog arayışları, kutsal dışı fenomenlerden arındırılmış bir din-

150. Demirci, "Kutsiyet", *DİA*, XXVI, 496.

151. Demirci, "Kutsiyet", *DİA*, XXVI, 496.

le diğerleri arasında iletişimin daha kolay kurulabileceği gerekçesiyle kutsalın öne çıkarılmasında etkili olmuştur.¹⁵²

Bütün semâvî dinlerin tahrif dönemlerinde “kutsal” kavramının yaygınlaştığı ve alternatif bir din anlayışının geliştiği görülmektedir.¹⁵³ Yahudilik ve Hıristiyanlık’ta kutsalın ve tahrifin yaygınlaştığı bir süreç yaşandığı bilinen bir gerçektir.

İslâm’da ise, mukaddes sayılan öğelerin birer tahrif sonucu olduğunu söylemek isabetli değildir; zira nasslarda kutsallığı ifade eden cümleler vardır. Ancak Kur’ân ve Sünnet’in belirlediği şer’î tutumlar yerine, mistik dünyalarda hakikat arama ve oralardan inancı ve ruhu besleme gayretlerinin aşırı kutsamaya götürdüğü, bunun bir sapma olduğu ve bu arada kutsallığın da zaman zaman tahrif edildiği bir gerçektir.

Tahrif edilmiş olsun ya da olmasın, insanın zihninde oluşan ve dış dünyada varoluşsal bir karşılığı olan kutsallık alanları vardır. İnananlar, imanî yönelişlerini bu alanlar üzerinden yapmakta, farklı bir dinî duygu ve bilince kapıldıklarını düşünmekte ve yaşamaktadırlar. Kutsalın alanlarını dört ana kısımda gruplandırmak mümkündür. Şimdi bunlara bakalım.

3. Kutsallık Alanları

Kutsalın yegâne belirleyicisi Allah Teâlâ, tâbiûn müfessirlerinden Katâde’nin (ö. 118/736) de dediği gibi, yaratıklarının içerisinden bazılarını diğerlerinden üstün tutmuş ve onları seçmiştir. Melekler ve insanlar içerisinden elçileri; sözler içerisinden kendi zikrini; toprak parçalarından belde-i haramı, diğer mukaddes yerleri ve mescidleri; aylardan ramazanı ve haram ayları; günlerden cumayı; gün içinde namaz vakitlerini, gecelerden kadir gecesini üstün kılmış, seçmiştir. Kuşkusuz, Allah’ın ta’zîm ettiklerini ta’zîm etmek gerekir.¹⁵⁴

152. Demirci, “Kutsiyet”, *DİA*, XXVI, 495.

153. Açıkgenç, “Kutsal, Gelenek ve Çağdaşlık”, s. 2.

154. Taberî, *Câmiu’l-beyân*, XI, 445, 446; İbn Atiyye, *el-Muharraru’l-vecîz*, III, 31; Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, XVI, 54.

Kutsallık alanlarını, Katâde'nin de işaret ettiği hususlardan hareket ederek ve diğer dinlerdeki durumu da göz önüne alarak dört ana unsur şeklinde ele almak mümkündür.¹⁵⁵

1. *Kutsal mekânlar*: Bazı coğrafyalar, inananları tarafından özel değer verilmiş, türdeş diğer mekânlardan yüce tutulmuş, madî ve manevî değerleri korunmuş mekânlar olup onlarla temas özel ritüelleri gerektirir. Bu mekânlarda bulunmak kişiye dünyevî ve uhrevî imtiyazlar kazandırır. Mekke'deki hac mekânları verilebilecek ilk örnektir.¹⁵⁶
2. *Kutsal zamanlar*: Yılın belli dönemleri diğer günlerden ayrı olarak ilâhî olanla ilişkilendirilir. Bu dönemlerde belli ritüeller vardır.¹⁵⁷ Hac günleri örnek olarak verilebilir.
3. *Kutsal şahıslar/varlıklar*: Mutlak Kutsal, Allah Teâlâ'dır. Kutsallığını Allah'tan alan, diğer cinslerinden kendilerine atfedilen üstün özelliklerle ayrılan, seçilmiş, nisbî kutsallar vardır ki, Kur'ân'da açıkça zikredilen örneği Hz. Cebrâîl'dir. Bunun dışında Kur'ân-ı Kerim'de ve sünnette peygamberlere doğrudan mukaddes nitelemesi yapılmamıştır. Onlar için yapılan nitelemeler mübarek ve bereket lafızlarıyla gelmektedir.

Bu çalışmada bu üç kutsallık alanı ile ilgilenilecektir; çünkü kutsal nesneler konu çeşitliliği ve derinliği açısından ayrıca çalışmayı hak etmektedir.

4. *Kutsal nesneler*: Tabiatüstü güç taşıdıkları gerekçesiyle başta asa türleri, taşlar, kutular, elbiseler, yüzük türleri olmak üzere çeşitli nesneler pek çok kültürde kutsal sayılır; bunların olağanüstü güçler taşıdıklarına inanılır; onlarla temas özel ritüelleri gerektirir.¹⁵⁸ İslâm'da, Allah'ın kudretini kendileri aracılığıyla gösterdiği varlık ve nesneler diğer türlerinden farklıdır. Salih Peygamber'in devesi ve Mûsâ Peygamber'in asası buna örnektir. Bunlar peygamberlerin Allah'ın izniyle mucize gösterdikle-

155. Bu tasnif için bk. Demirci, "Kutsiyet", *DİA*, XXVI, 496.

156. Demirci, "Kutsiyet", *DİA*, XXVI, 496.

157. Demirci, "Kutsiyet", *DİA*, XXVI, 496.

158. Demirci, "Kutsiyet", *DİA*, XXVI, 496.

ri varlıklardır. Şüphesiz kerâmet, bu varlıklarda değil, Allah'ın kudretindedir. Ancak, Allah'ın yarattığı özel durumlar nedeniyle bu varlıklara hürmet, Allah'a hürmetin bir işaretidir; bunlar, iman etme araçlarıdır ve bu yüzden mukaddestirler, hürmet duyulmaları gerekir.

Yavuz Sultan Selim zamanında Mısır'dan getirilen ve Hz. Peygamber'in hatıralarını taşıyan emanetlere *mukaddes emanetler* denilmiştir. Bunların hatıraları Hz. Peygamber'e ait olduğu, bereket vesilesi olarak görüldükleri için mukaddes olarak kabul edilmiştir.

Peygamber eşyaları, sakalı, ayak izi, elbisesi mübarek manâsında kutsal olarak nitelenebilir; nitekim tarih içindeki bu niteleme de mukaddesin etimolojik tahlilinde belirttiğimiz gibi yanlış değildir. Mukaddes emanetler nitelemesi ve bu emanetlere, eşyalara hürmet edilip bereket olarak görülmesi ayrıdır; bazı insanların bunlardan adeta bir din inşa ederek dini anlama ve yaşamayı bu eşyalar üzerinden yürütmesi ayrıdır. İkincisinin yanlışlığı açıktır; ancak bu, Hz. Peygamber'in eşyalarına dilin ve dinin yasaklamadığı "kutsal emanetler" sıfatını vermemeye yanlışını da beraberinde getirmemelidir.

Bunlardan başka kutsal olarak görülebilecek bazı hususlar daha vardır:

1. Her şeyden önce *Kur'ân-ı Kerîm*, ilâhî oluşu ve yaratılmamışlığı ile (Ehl-i Sünnet'in görüşü) kutsallık ifade etmektedir. Kur'ân'ın kutsallığı ilâhî ve Allah'ın kelâmı oluşundan kaynaklanmaktadır. Bundan dolayı Kur'ân-ı Kerîm, müslümanların kutsal kitabıdır. Kur'ân'ın kutsallığı diğer yaratılmış kutsallara benzemez, onlardan çok üstündür.

Kur'ân kutsaldır; zira meleklerden başkası ona dokunamaz, kimse onu bozamaz, kirletemez, Hz. Peygamber'e gelinceye kadar korunmuştur... O, bu manâda kutsaldır. Kur'ân kutsaldır; zira kimse Kur'ân'a ekleme çıkarma yapamaz, lafzına dokunamaz. O, bu manâsıyla da kutsaldır. Ancak Kur'ân'ın kendisinin ilâhî oluşu, değiştirilememesi farklı anlamlara izin vermediği manâsına gelmez; zira yapılan yorumlar beşerin idrâki çerçevesindedir ve her zaman hataya açıktır. Bu durum Hz. Peygamber tarafından da reddedilmemiş, bilakis Kur'ân ve Sünnet'in yorumu demek olan ictihâd övülmüştür; sahâbe

de tefsir kitaplarında örnekleri bol olduğu üzere farklı yorumlarda bulunmuşlardır.

Kur'ân'ın değişmezliği ve ilâhîliği üzerinde bir ihtilâf yoktur; nitekim Kur'ân'ın mahlûk olduğunu kabul eden Mu'tezile de, Kur'ân'ın ilâhî ve şeytanların dokunma ve değiştirmesinden, insanların tağyirinden uzak olduğu konusunda farklı görüşte değildir. Fakat kelâmî ya da fikhî mezheplerin Kur'ân yorumunda farklı görüşlere sahip olmaları, âlimlerin anlama ve yorumlama çabaları kutsal ve dokunulmaz değildir; her yorum eleştirilebilir. Bu anlayıştan dolayı İslâm'ın Sünnî yorumunda Allah'ın otantik, en sahih, O'nun doğrudan temsilcisi yorumcular ve âlimler yoktur. Kur'ân yorumu ümmetin anlayış ve birikimine bırakılmış ve bu, belli usûl çerçevesinde gerçekleşmiştir. Bu anlayıştan dolayı farklı görüşler ortaya çıkmış olsa da, inanılan kitabın aynı oluşu müslümanları birbirine bağlayan en önemli bağlardan biri olmuştur.

Kutsal/ilâhî olan beşerî kültüre katılarak antropolojik bir düzeye indirgendiğinde müdahaleye uğramış ve tarihî olan dinî olanın yerine geçmiş olur. Dolayısıyla Kur'ân'ın beşerî kültür düzeyine indirgenerek beşerî bir metin gibi müdahaleye açık bir tarzda okunması doğru değildir.¹⁵⁹

Kutsal Kur'ân'a karşı müslümanların özel görevleri vardır. Abdestsiz dokunulmaması, ibadet bilinciyle okunması, okunduğunda pek çok ecirlerin varlığı gibi başka kitaplar için yapılması istenmeyen özel uygulamalar Kur'ân için istenmektedir.

Kur'ân'ın yazısının, manâsının, sözlerinin kutsallığı meselesi, çok farklı kelâmî ve fikhî boyutları olan bir konudur. Abdestli dokunulup dokunulmaması, cünüb ve hayız olanların Kur'ân okuma durumları, kendi dilinde ibadet meselesi ve daha başka meselelerin kutsallıkla ilişkilendirilerek ele alınması icab etmektedir. Bu ise daha detaylı bir çalışmayı gerektirmektedir. Dolayısıyla Kur'ân'ın kutsallığı konusu bu çalışmanın içerisinde yer almayacaktır; zira kutsallığın dördüncü alanının bir uzantısı olarak gördüğümüz bu ve diğer konular, alan olarak farklılık ve genişlik gösterdiği için ayrıca ele alınmalıdır. Bu sebepten dolayı burada kısaca işaret etmek durumunda kaldık.

159. Bulaç, *Kutsala, Tarihe ve Hayata Dönüş*, s. 182.

2. *Sayıların kutsallığı*. Kültür gözüyle bakıldığında yeryüzünde sayılara ve özelliklerine gösterilen esas ilgi Pisagorcuların hazırladığı temellere dayanır. Pisagorcular özellikle tek ve çift sayılar arasındaki ilişkiden etkilenmişlerdir.¹⁶⁰ Schimmel'in (1922-2003) dediklerine göre Pisagorcu ve Plâtoncu fikirler, Yeni Platonculuğa ve Gnostik sistemlere aktarılmış ve şöyle özetlenebilecek bir sayı gizemciliğinin oluşmasına sebep olmuştur: Sayılar, düzene soktukları şeylerin karakterini etkilerler. Buradan bakıldığında sayı, Tanrı ile yaratılmış dünya arasında aracı olmaktadırlar. Sayılarla yapılan işlemlerde kullanılan sayılar, yapılan eylem ve işlemleri etkiler. Bu şekilde her sayı özel bir karakter, kendine ait özel bir gizem ve özel bir metafizik anlam geliştirir.¹⁶¹ Sayı gizemi anlayışı İslâm toplumundaki gizemci eğilimleri de derinden etkilemiştir. Özellikle İsmâîlî bir gurup olan İhvân-ı Safâ'da sayılara yüklenen anlamlar çokça işlenmiştir.¹⁶²

İslâm'da tek sayı önemlidir. “Allah tektir, teki sever” hadisi¹⁶³ bunu gösterir. Belli bir zaman diliminde tekrarlanan dualar, tesbîhler tek sayı olarak yapılır.¹⁶⁴

Sayıların hayata bir düzen verdiğini, tek ya da çift kavramıyla günlük hayatın kaostan kurtulduğunu ve anlaşılabilir hale geldiğini kabul etmek lâzımdır. Tek sayının Allah tarafından sevilmesi, kendisinin tek oluşuyla ilgilidir. Bizim dünyamızda nasıl olsa sayısal anlamda bir düzen gerektiğinden, değişmez kutsal olarak değerlendirmek şartıyla, bazı sayıların öne çıkarılması son derece normaldir. Ama bu sayıları öne çıkaran, hayatı düzenleme yetkisine sahip Allah ve Peygamberi olursa bir anlamlılık söz konusu olur.

160. Schimmel, *Sayıların Gizemi*, s. 22. Burada anlatıldığına göre tek sayılar, sağ tarafa ait olup, sınırlı, eril, kalanlı, doğrulu, ı ışık saçan ve iyilik dolu, geometrik anlamda söylemek gerekirse kareyle bağlantılıdır. Çift sayılar ise sonsuz gökyüzüne aittir, sonsuzca bölünebilir; çok katlı sol taraf, dişil, yalan dolu, karanlık ve kötü, geometrik anlamda dikdörtgendir. (Bkz. s. 23-24).

161. Schimmel, *Sayıların Gizemi*, s. 26-27.

162. Schimmel, *Sayıların Gizemi*, s. 27-29.

163. Buhârî, “Da‘avât”, 69; Müslim, “Zikir”, 5, 6; Ebû Dâvûd, “Vitr”, 1; Tirmizî, “Vitr”, 2.

164. Schimmel, *Sayıların Gizemi*, s. 24.

Buradan hareketle, mesela namaz vakti, rekâtlar, tesbîhler gibi eylemlerin sayısal bildirimlerini ancak şer'î otorite yapabilir. Belirlenen sayıların kendisi kutsal değildir, esas olan istenilen amellerin istenilen miktarda yapılmasıdır, itâattir. Kaostan, belirsizlikten, yönsüzlükten kurtulmak için mutlaka sayısal olarak belirlenmiş bir sınır ve yön gerekmektedir. Bu sınırın çizilmesi insan eğitiminin bir yönü ve parçası gibidir. Ne var ki bizim konumuz sayıları tek tek ele alıp, anlam ve değerlerini tartışmak değildir.¹⁶⁵

Bahâîlik gibi bazı fırkalarda önemli olsa da¹⁶⁶, on dokuz sayısının kutsallığından söz edilemez. Üçün, yedinin kutsallıkları da buna eklenebilir ve tablo uzatılabilir. Önemli olan, kutsal olduğu söylenen bu sayıların neyi simgeledikleri ve bize ne söyledikleridir. Zira Kâ'be kutsaldır; ama bize mesajları vardır; Kur'ân kutsaldır, ama bize kutsallığı ile beraber söylediği şeyler vardır. Kutsal olduğu ileri sürülen sayıların bizzat kendilerinin bize ne mesajı olabilir ki? Bununla birlikte sayıların kendilerinin bize doğrudan mesajlarının olmaması, seçimlerinin sıradan ve düzensiz olduğu anlamına da gelmez.

Sayılar da belli bir gizem, belli bir uyum, belli sayıların birtakım eylem ve durumlarda birleşmesi onların kutsal oldukları anlamına gelmez ve sayıların bizzat kendileri kutsallık taşımazlar. Bu sayıların kendi başlarına kutsallıkları yoktur. Allah Teâlâ el-Fecr Sûresi'nin başlarında tek ve çift olan şeylere yemin etmiştir; ama orada salt sayıya değil, sayıların karşılığı olan ve müslümanlara mesajı olan konulara dikkat çekilmiştir.

3. *Kurbanlık hayvanlar*. Kurban olarak kesilmesine izin verilen hayvanların bir kutsallığı, dokunulmazlığı, daima özel hürmeti gerektiren husûsiyeti yoktur. Allah'ın her emir verdiği amel ve o amelin yapılmasına aracı olan şey kutsal anlamı taşır diye bir genelleme yapılamaz.

Bir şeyin kutsal olması için daha başka ve özel işaretler gerekir. Bu işaretlerin de nassî olması/Kur'ân ve Sünnet'e dayanması gerekir. Aksi takdirde dinin hakikî sahip ve temsilcileri dışında birileri din adı-

165. Sayılara yüklenen anlamlar için Schimmel'in adı geçen kitabına bakılabilir.

166. Fıglalı, "Bahâîlik", *DİA*, IV, s. 464-467.

na kendi anlayışlarına göre kutsal alan oluştururlar ki, bu bizzat dinî kargaşa ve kaosu doğuran bir sebep olur. Bununla beraber burada bir dokunulmazlık, değiştirilemezlik, bozulma ve tahriften korunmuşluk ve uzak tutulmuşluk anlamında bir kutsallık varsa o da Allah'ın emrinin kendisidir. O'nun emrine uygun olarak kesilecek hayvanların cinslerinin değiştirilememesi, yeni cinsler eklenememesi açısından bir kutsallık vardır.

Burada bazı hayvanlar seçilmiş olsa da, Allah'ın emrinin yerine getirilmesi bu hayvanlar üzerinden gerçekleşmektedir ve bu hayvanlar aracılığıyla evlere bereket beklenebilir. Bunun dine aykırı bir yönü yoktur, dolayısıyla özel bir işaret ve kutsallaştırıcı ifadeler olmadıkça kurban hayvanlarının kutsallığı yoktur. Belirttiğimiz gibi kutsallık Allah'ın emridir. Korunması gereken O'nun emridir, kurbanlar bu emrin yerine getirilmesine vesile oldukları için inanan insanların gözünde diğer hayvan türlerinden daha değerli olsalar da bu, kutsal oluşu gerektirmez.

4. *Kutsal yiyecek.* İslâm'da kutsal yiyecek ve içecek var mıdır? Zemzem, hurma ya da Kur'ân ve Sünnet'te Hz. Peygamber'in methettiği birtakım yiyecek ve içeceklerin kutsallıklarından ziyade bereketli, faydalı, şifalı, sağlığa uygun, kolay bulunabilir ve kullanılabilir özelliklerinden dolayı bereketli oluşlarından söz edilebilir. Temiz, helâl, faydalı ve Hz. Peygamber kullandığından dolayı kullanılıp yenilmesiyle bereket umulan, faydası ve hayrı dokunması düşünülen gıdalar vardır. Aksi takdirde birtakım övülen ve faydasından söz edilen bazı yiyeceklerin İslâm'da kutsal olduğunu söylemek doğru değildir.

5. *Kutsal müzik.* İslâm'da kutsal bir müzikten ya da ilâhîden söz etmek de mümkün değildir. Heyecan ve hareket noktasını dinden alan, konuları dinî olan bir müzik, mûsikî ve aletleri olabilir; ama kutsal, mübarek, koruma altına alınması gereken, müslümanlara saygı duymaları borç olan bir müzik yoktur. Bu konu kültür, zevk-i selim, karşılıklı saygı çerçevesinde ele alınacak bir olaydır. Câiz olan ve olmayanın detayları için ilgili kaynaklara bakılabilir.

6. *Kutsal kelimesinin kullanıldığı bazı ifadeler insan hayatında yer bulmaktadır.* Bir müslüman/insan kanının, malı-mülkü ve şerefinin kutsal olması, bunların dokunulmaz ve koruma altında oldukları

ve bu hakların lekelenemeyeceği anlamlarına gelmektedir. Aynı zamanda kimsenin baskı altına alınamaz, yurdundan edilemez, özgür yaşama hakkı elinden alınamaz anlamlarına gelir.

Aile kutsaldır; bu demektir ki mahrem alanları vardır, çiğnenmesi gerekir, başkalarına verilmemesi gereken sırları vardır, neslin ve toplumun devamı için korunması gereken bir müessesedir.

Kutsallıkla ilişkilendirilerek söylenebilecek daha başka sözlerin hepsinde aynı temel manâyı koruyarak ve dikkate alarak yorum yapmak mümkündür. Günlük hayatta kullanılan kutsallık kelimesinin, çalışmamızda ele aldığımız ve din tarafından özel rol biçilen kutsallıkla ilgisinin olmadığını belirtmemiz gerekir.

Şu halde kendisine özel rol biçilen, manevî kir ve lekelerden uzak olan ve uzak tutulması istenen, kendisi aracılığıyla bereketin yaratıldığı anlamında kutsal(lık) kelimesinin temel nitelikleri nelerdir, sorusunun cevabını araştırmak uygun olacaktır.

4. Kutsalın Nitelikleri

“Kutsalın” ya da “kutsallık”ın tanımını yapmak çok zordur. İlgili ilim dallarının kendilerine göre tanım yapmaları belki mümkündür. Biz burada, konumuzla ilgili “kutsal” ve “kutsallık” vasıflarının neler olduğunu ortaya koyarak kutsalın kavramsal çerçevesini çizmeye çalışacağız.

K-d-s kökünün Arapça karşılıkları, tefsirlerden elde edilen manâları, Türk Dil Kurumu Sözlüğü’nde belirtilen anlamları¹⁶⁷ ve dinler tarihi verilerini¹⁶⁸ birlikte düşündüğümüzde kelâmî açıdan ele almaya çalışacağımız “kutsal”ın içeriğini önemli ölçüde tesbit etmemiz mümkündür. Belirtmeliyiz ki, niteliklerini ortaya koymaya çalışacağımız kutsal, Mutlak Kutsal Allah Teâlâ değil; kutsallığını Allah’tan alan nisbî, göreceli, mukayyed kutsal olacaktır. Kutsal, kutsal kılınan

167. <http://www.tdk.gov.tr/TR/>; Çağbayır, *Ötüken Türkçe Sözlük*, III, 2867; Ayrıca bk. Demirci, “Kutsiyet”, *DİA*, XXVI, 494.

168. Otto, *The Idea of the Holy*, s. 5-6.

(mukaddes) demektir. Mukaddes kılan Allah'tır, mukaddes de Allah'ın mukaddes kıldığıdır.

Kutsal, en temelde şu niteliklere sahiptir:

1. Bir zaman ya da mekânın mukaddes olması için Kur'ân ve Sünnet'te kesin ifadelerle ya mukaddes ve mübarek lafızlarıyla ya da buna delâlet eden manâ içerisinde seçilmiş olduğunun bildirilmesi gerekir.
2. Seçilen zaman, mekân, şahıs ya da nesnenin türdeşlerinde bulunmayan üstün niteliklere sahip olmaları gerekir.
3. Bu zaman ya da mekânda türdeşlerinde olmayan bir ibadetin ya da yönelişin emredilmesi, şahısta ise dinin esaslarının bir parçası olması aranır.
4. Kutsallık alanı zaman ve mekân ise, yapılan ibadetlere çok ecir, terk edilenlere ceza ve manevî kayıp vardır. Bazı durumlarda emirlerin terkinde kaza ya da kefâret söz konusu olabilir.

Kutsalın ayırt edici diğer nitelikleri şunlardır:

1. Bir şeyin kutsallık kazanması kendiliğinden ve tesadüfen olmaz; ancak Allah'ın kutsal kılışı ve seçmesi ile bu özelliğe sahip olur. Kutsalın kaynağı, gücü, değeri ve önemi Allah'ın belirlemesiyledir. Mutlak Kutsallık Allah'a aittir, O, el-Kuddûs'tür. Nisbî kutsal, el-Kuddûs'e bağlı olarak kutsal olandır.
2. Kutsalı belirlemenin peygamberle irtibatlı olmasından başka yolu yoktur. Mekân, zaman, şahıs ve nesne gibi kutsallık alanlarına özellikle işaret edilmiş olmalıdır.
3. Kutsalın özü manevî kimliğidir; yitirildiğinde yerine başkası konamaz. Maddî boyutu olan kutsalda ise, öz muhâfaza edildiği sürece şekli değişim ve onarımlar mümkündür. Kâ'be buna örnektir.
4. Kutsal, başta şirk olmak üzere tüm manevî kir ve lekelerden uzak olması murad edilmiş, temiz kılınmış, arındırılmış, pâk olandır.
5. Kutsal, dünya ve âhiret için hayır bereket kaynağı, kendisiyle faydalanılan, hayır ve bereketi çok ve devamlı olandır. Dün-

yevî ve uhrevî mükâfat ya da müeyyideler kutsalın devamlılığını sağlar.

6. Kutsal, mübarektir; ancak her mübarek ve faziletli olan kutsal değildir.
7. Allah'ın yönlendirdiği her şey kutsal değildir; ancak her kutsalda Allah'ın yönlendirmesi vardır.
8. İslâm'da, kutsalın alanı dardır. Her dinî olan kutsal değildir.
9. Kutsal, güçlü bir dinî hürmet, huşu uyandıran, büyüleyici bir etki oluşturmaktadır; o, korku ve saygı karışımı ürpertici bir duygu uyandırır; Mutlak Kudret'in seçtiği bir alâmet olarak görülür.
10. Son derece hatta yolunda can verilecek kadar sevilendir.
11. Kutsal, bozulmaması, değiştirilmemesi, yıkılmaması, dokunulmaması, ortadan kaldırılmaması, karşı çıkılmaması, haklarının ve hürmetinin ihlâl edilmemesi gereken ve üstüne titrenilendir.¹⁶⁹
12. Kutsal, tamamen iyi ve hayırlı olan, şerre aracı olmayandır.
13. Kutsal olan, kendisinde ya da kendisi aracılığıyla muazzam olayların cereyan ettiği bir yerdir, zamandır, şahıstır, nesnedir; ilk defaki anda müşâhede edemeyenler için yaşatılması gereken bir hâtıra boyutu vardır.
14. Kutsal zaman, mekân, şahıs ve nesne için duruma ve derecesine göre yapılması gereken eylemler ve hükümler vardır. Hz. Mûsâ'dan ayakkabılarının çıkarılmasının istenmesi ve kutsal mekân Kâ'be'nin abdestsiz tavaf edilmemesi, tavafın bizzat ibadet kabul edilmesi gibi...

169. Bu ifadeleri manevî cihetten ele almak gerekir; zira mesela Kâ'be'nin yıkılıp İbrahim Peygamber'in temellerini yükselttiği haliyle yeniden yapılmasını, ancak insanların bilinçsiz tepki göstereceği gerekçesiyle Hz. Peygamber bunu yapmamıştır. Bu da özellikle mekânsal kutsalların esas manevî cihetten, hürmet edilmeleri bakımından değiştirilemez ve ortadan kaldıramaz olduklarını göstermektedir. Fakat buradan kutsal mekânların saygısız ve kaba amaçlarla, dini hedef alan niyetlerle yıkımına cevaz verilemez.

15. Kutsalın, ilk gerçekleştiği olağanüstü durumunun tekrarı mümkün olanı vardır, her sene kadir gecesinin faziletleriyle birlikte tekrarı gibi; mümkün olmayanı vardır, Kur'ân'ın ilk indirildiği gece gibi.
16. Yüce, türdeşlerinden ayrı, seçilmiştir, ayrı ve seçkin görülen-dir; onlara göre önceliği ve üstünlüğü vardır.
17. Kutsal, görünürde türdeşlerinden farklı değildir, fakat inananlarınca kabul ve hürmet görür, kutsalın varlığını kabul, inanca dayalı bir iştir.
18. Kutsal, akılla belirlenecek ve sınırlandırılacak bir şey değildir; fakat akılla izah edilemez bir husus da değildir. Kutsal'ın mantıkla izah edilebilir, akli, dinin kavranabilir kısmına işaret eden yönleri de vardır; tartışma yapılamayan, duyguya hitâb eden, kelimelerle anlatılamayan, gizemli ve ürperten yönü de vardır.¹⁷⁰
19. Kutsal, kendi gerçekliğiyle birlikte bazı sembollere de işaret eder.

Kısaca *kutsal olan* şeyden söz edildiğinde onun yüce, hemcinslerinden farklı, dokunulması yasak, haram, inananının içinde hem heybet ve korku hem de saygı ve hayranlık uyandıran, bereketli, kendine bağlanılan, özel biçimde davranılan, ilâhî olanla bağlantılı olduğu için kendisi karşısında acizlik duygusu hissedilen, inancın ya da dinî ritüellerin bir parçası olan varlık anlaşılmaktadır.

“Kutsal” diye tavsif edilen şeylerin, hakikî dinin yerine ikâme edildiğinden dolayı tahriflerin ortaya çıktığı, İslâm'da kutsal diye bir şeyin olmadığı halde bu kavrama yapılan vurgunun zamanla kendini dinin yerine koyduğu¹⁷¹ düşüncesi, aşırı kutsamadan dolayı dinin özünü anlamaktan, okumaktan ve düşünmekten uzak câhil kimseler için geçerli olsa da bu, dinin özünde kutsallık diye bir şeyin olmadığı anlamına gelmemelidir.

170. Anttonen, “Toward a Cognitive Theory of the Sacred: an Ethnographic Approach”, XIV, 44.

171. Açıkgöç, “Kutsal, Gelenek ve Çağdaşlık”, s. 3.

Kutsalın ne olduğuna cevap vermenin zor olduğunu; zira bu kutsal denilen şeylerin İslâm'da açık, berrak, şeffaf ve belirgin bir karşılığının olmadığını; bu kelime kullanıldığında zihinlerde bir şeyin belirlendiğini buna karşın Kur'ân'da geçen "rehber" ve "şifâ" gibi kelimelerin Kur'ân'ın işlevine ilişkin açık yansımalar içerdiğini ve ayrıca Kur'ân için "kutsal" diye bir vasfın bulunmadığını söyleyen Açıkgenç'e¹⁷² kısmen katılıyor, kısmen katılmıyoruz.

Her şeyden önce mukaddes ve kudsîyet kelimelerinin Arapça karşılıklarının ve Kur'ân ile hadislerde geçen anlamlarının ortaya konulması durumunda zihinlerde olduğu iddia edilen bulanıklık olmayacaktır. Bizim, çalışmamızın "dilbilimsel analiz" kısmında belirttiğimiz anlamlar, "mukaddes kitabımız" tabirini daha anlamlı kılacağı gibi, Kur'ân'a yüksek seviyede bir iman ve onunla bereketlenme gibi pratik anlamlarla da sonuçlanmış olabilecektir.

Yazara katıldığımız bir husus, kutsal Kur'ân sözcüğü ile Kur'ân'ın işlevine ilişkin bir yansımanın insanların zihninde genellikle oluşmadığıdır. Ne var ki, bu da cehâletten kaynaklanan bir durumdur ve hakkında câhil olunan her konu böyledir.

Kur'ân için açıkça ve doğrudan kutsal/mukaddes şeklinde bir nitelemenin Kur'ân ve Sünnet'te olmadığını söyleyebiliriz; bu, ilmî literatürümüzde de çok değildir, hatta çok azdır; ancak yok değildir. Fahrüddîn er-Râzî (ö. 606/1209), "Allah'ın, şu mukaddes kitabın her tarafını cenneti tasvir eden ayetlerle doldurduğunu" söylerken mukaddes kitap tabirini kullanmaktadır.¹⁷³ Kur'ân'ı, Kur'ân'ın nitelemeleriyle tanımanın en doğrusu olduğuna inanmakla birlikte "mukaddes" gibi nitelemelerin zihinlerde berraklaşmamasını kavramsal cehâlete yormanın daha uygun olduğunu da düşünüyoruz; zira mukaddesliğin kendisi Kur'ânî bir kavramdır.

Gerçekte, "kutsal" kavramı, bir din içerisindeki unsurları birbirine bağlayarak o dinin bütünlüğünü sağlayan ve kuşatan en temel öğedir. Kutsal, çok tanrılı dinlerden tek tanrılı dinlere kadar bütün din

172. Açıkgenç, "Kutsal, Gelenek ve Çağdaşlık", s. 3.

173. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XVII, 79, Yûnus sûresi 25. âyetin tefsirinde.

biçimlerinin özünde olan bir anlam içerir.¹⁷⁴ Kutsal, bütün bir din olgusunun kurucu unsurudur; din içinde diğer unsurların bağlandığı temeldir. Şüphesiz ki, “kutsal” dediğimiz zaman, mekân ve şahıs gibi unsurlar dini kurmaz; bilakis bunlar dinî anlayışın bir uzantısıdır.¹⁷⁵

Biz, çerçevesini çizmeye çalıştığımız bu tür bir kutsallık anlayışının İslâm’a aykırı olmadığını; hatta Kur’ân ve hadislerden anladığımıza göre, İslâm’a uygun olduğunu düşünüyoruz. Bununla ilgili detaylı incelemeleri sonraki bölümlerde yapacağımızı belirtelim.

Burada bizim çerçevesini çizmeye çalıştığımız hususların önemli bir kısmının detayları ve kaynakları bu çalışmanın başlarında “dilbilimsel analiz” kısmında ele alınmıştır. Dilbilimsel olarak incelerken Türkçe ve Arapça kullanımlar, Kur’ân ve hadislerdeki ifadeler ve bunların yorumları bize kaynaklık etmiştir. Zikrettiğimiz niteliklere dair vardığımız sonuçların önemli bir kısmı bize ait olsa da dinler tarihi araştırmacılarının verilerinden oldukça faydalandığımızı belirtmemiz gerekir. Ne var ki dinler tarihi verileri bize ufuk açıcı olmakla birlikte bunları mutlaka süzgeçten geçirme durumunda kaldığımızı da söylemeliyiz.

“Kutsal”ın anlam çerçevesini çizmede önemli bir yere sahip olan dinler tarihçisi Mircea Eliade’ın özellikle *Kutsal ve Dindışı* kitabında ortaya koymaya ve bir çatı altında toplamaya çalıştığı kutsal anlayışında “kutsal”, doğrudan tek bir ilâhî Zât’a, Cenâbı Hakk’a, Allah Teâlâ’ya işaret etmemektedir. Onun kutsal anlayışı, daha geniş manâ ve alanları içermektedir. Öyle ki, Eliade’ın ele aldığı yöntem ve fenomenolojide Tanrı, hem ilâhlar âlemini hem de ölü, diri herkesin, hatta Hinduların *Brahman* dediği, bazen ilkellerce *Yüce Ruh* diye çağrılan gizemli varlığı ve tüm zât isimlerinin ötesinde gizemli bir şekilde bulunan *Mutlak Gerçekliği* ifade etmektedir.¹⁷⁶

Eliade’ın farklı unsurları ve temelde farklı inançları “kutsal” kavramı içine yerleştirmesi bir bilim adamının bütünleştirici ve toplayıcı

174. Demirci, “Kutsiyet”, *DİA*, XXVI, 495.

175. Anttonen, “Toward a Cognitive Theory of the Sacred: an Ethnographic Approach”, XIV, 44.

176. Alıcı, “Kutsalın Peşindeki Adam...”, s. 62.

faaliyeti olarak gözükse de, farklılıkları türdeşleştirici gibi olumsuzluğu da barındırmaktadır. Mesela Hint dinlerindeki kutsal ile İslâm'daki kutsal aynı değildir; her iki tarafta da kutsal vardır, ama bunların mahiyet farkları kıyas bile edilemez. Allah Teâlâ ile başka bir tanrı kutsal kavramında birleşseler bile, mefhum itibariyle eşit kutsallık anlayışında ele alınmaları doğru değildir, hatta imkânsızdır.

Yüce varlık olarak telakki edilmeleri bakımından Mutlak Kutsal Allah Teâlâ ile diğer tanrılar bir dinler tarihçisi için bir yönüyle aynı kategoride ele alınabilir; ama bir kelâmcı kutsalla ilgili yorum yapacaksa dinler tarihçisinin verilerini ve fenomenolojik yorumlarını süzerek ve dikkatle ele almalıdır. Zira farklı kültürlerde farklı yüce varlıklar için yapılan yorumları kelâmcının kendi inancında aynıyla Allah Teâlâ için uygulaması, anlaması ve bunun üzerinden anlam ve hüküm bulmaya çalışması doğru bir yola iletmeyecektir.

Bununla beraber, kutsala bakışta ve beşerî tecrübe olarak ele alışımda yapılan yorumların kelâmcıyı hiç ilgilendirmediğini söylemek de doğru değildir. Kutsal telakkisi ve kutsalın inanani için ifade ettiği manâlar bakımından dinler tarihçilerinin yorumları kutsalın fert ve toplum için ne ifade ettiğini anlama bakımından yol gösterici, ufuk açıcudur.

Şimdi de özellikle dinler tarihi olmak üzere diğer verilerden de yararlanarak, kutsalın ne olduğuna ilişkin bir tarif yapmaksızın zikrettiğimiz tavsifin açılımlarına bakmaya çalışalım.

a. Kutsalın Kaynağı

Kutsallık ya da kutsal olan, dinî alana ait bir değer ve yorum kategorisidir; davranış biçimleri gibi başka alanlara uygulanması buradan aktarılarak gerçekleşmektedir; aksi takdirde kutsallık başka alanlardan türetilmemektedir.¹⁷⁷ Bu, kutsallığın kaynağının din olduğu, kutsallık izafe edilen şeylerin kutsallıklarını dinden aldıkları gibi bir anlama gelmektedir.

177. Otto, *The Idea of the Holy*, s. 5.

Kutsal, “kuds” ve “kuddûs” ile alakalı olduğuna göre tamamen dinî bir olgudur, tabiatıyla kaynağını dinî referanslardan alır. Bu dinî referanslar Kur’ân ve Sünnet’tir. Hiçbir beşer için bir zaman, mekân, şahıs, eşya ve konuyu kutsallaştırma hak ve yetkisi olamaz. Bir şeyin yüceliği, ululuğu, mukaddesliği, korunurluğu, hürmeti ancak Allah Teâlâ’nın dilemesi ve seçmesiyle belli olur.¹⁷⁸

Kutsalın kaynağının Kur’ân ve Sünnet olması, Kur’ân ve Sünnet’e dayanarak yapılan kutsal yorumlarının hepsinin doğru olduğu anlamına gelmez. Burada bir görecelilikten söz etmek mümkün olabilir, kişilere göre değişen, bir sabitesi olmayan anlamında bir görecelilik doğru olmasa da nassların, bütüncüllük ve dil kuralları çerçevesinde farklı yorumlanma imkânları ile mesela, Hz. Ömer ve oğlu Abdullah’ın farklı bakışlarından kaynaklanan farklı yorumlara gidilebilmesi de mümkündür. Temellendirildiği sürece farklılıklara imkân vermek, dinin belli ellerde otoriteleşmesi ve belli kişilerin kutsallaştırılmasının da önüne geçer.

Kutsalın kaynağının Kur’ân ve sünnet olması, kutsallıkla inanç arasındaki ilişkiyi gündeme getirmektedir. Zira müslüman birisi için bir şeyin kutsal olup olmaması inandığı en temel değerlere dayalı olmasına bağlıdır ve ancak bir inanan için kutsal değerlerin varlığı söz konusu olabilir. Şimdi bunu ele almaya çalışalım.

b. Kutsallık İnanç İlişkisi

Herhangi bir nesne, kutsal olarak algılanırken kendi olmaya son vermeksizin, varoluşundaki sürekliliği bitmeksizin görünümüne devam etmektedir. Kutsal görülen bir varlık, görünürde diğer türlerinden farklı değildir. Bu varlıkları hemcinslerinden ayrı kılan şey, dinî bir bakış açısına sahip kimselerin onları kutsal görmeleridir. Kutsalı kabul etmeyen biri için sıradan gözüken bir şey, onu kutsal kabul edenlerce sıra dışı bir gerçek olarak algılanabilmektedir.¹⁷⁹

178. Taberî, *Câmiu’l-beyân*, XI, 445, 446; İbn Atiyye, *el-Muharraru’l-vecîz*, III, 31; Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, XVI, 54.

179. Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, s. X.

Kutsal metinler diğer metinlerden, kutsal mekânlar diğer mekânlardan, kutsal zamanlar diğer zamanlardan, kutsal şahıslar diğer şahıslardan, kutsal eşyalar diğer eşyadan dışarıdan bakıldığında fiziksel nitelikler bakımından farklı değildir. Öyleyse bazı şeyleri diğerlerinden ayrı olarak kutsal kabul etmek zihinsel bir olgudur. Varlıklar bize, kendilerinin kutsal olduklarını söylemezler, onları kutsal kabul eden bizizdir. Buna göre bir şeyi kutsal kabul etme, subjektif, kişinin kendi iç dünyasından ve inançlarından kaynaklanan psikolojik bir durumdur.

Binaenaleyh, bir şeyin kutsal olup olmaması tamamen imanî bir durumdur; zira kutsal kabul edilen zaman, mekân, şahıs ya da nesnenin kutsal olduğu ancak bir peygamberin bildirmesiyle mümkündür ve peygamberin Allah Teâlâ'dan getirdiği hususların kabulü imanî bir konudur. İnanan bir insan için dinin kendisi, en dıştan ve geniş bir bakışla zaten kutsal bir şeydir; kaynağı itibariyle tertemiz, iman ve hükümleri itibariyle değiştirilemez niteliktedir.

Din içinde nelerin kutsal olduğu ya da olması gerektiği konusunda ittifak ya da ihtilâf edilen meseleler vardır. İttifak edilip ortak kutsal olarak kabul edilen hususların ortak payda olduğu, diğer hususların ise farklı yorumlardan dolayı ihtilâf edilen şeyler olduğu açıktır. İşte bu ihtilâf edilen kutsallar üzerinde müslümanların birbirlerini dinin dışında görmeleri doğru değildir.

Kutsalların kişilere, gruplara, fırkalara ve dinlere göre farklılık arz etmesi farklı kutsallık telakkilerinden ileri gelmektedir.

Diğer İslâmî problemlerde de durum aynıdır, İslâm'a inanmamış birisiyle, İslâm'ın ibadetleri, muâmelâtı ve diğer hükümleri üzerinden bir tartışma yürütmek son derece hatalıdır. Zira inanç ve akîdeye dayanmayan izah tarzlarıyla yapılacak tartışmalar, tamamen aklî ve beşerî düşünceyle hayatına hükmeden birisi tarafından baştan reddedilme durumunda olacaktır. İslâm'ın ve ahkâmının gereksiz ve düşünsel olarak bizce yerinde olmayan tartışmalar içerisinde inkâr ettirilmesi doğru değildir. Çünkü İslâm'ın temeli olan inanç esaslarını kabul etmemiş birisi için inancın sonuçlarının bir öneminin olması beklenebilir. Dolayısıyla iman etmemiş birisine iman anlayışının sonucu olan kutsalları, anlaşılır ve kabul edilebilir kılmaya çalışmanın bir gereği yoktur.

Kimi düşünörlere (Pascal Boyer) göre kutsal, insanın kavram üreten bilişsel (kognitif/cognitive) kapasitesi tarafından inşa edilen kültürel bir fenomendir. Fakat bu düşünörlere göre dinin kendisi de kültürel bir fenomendir.¹⁸⁰ Burada kutsalın insanın içinden kaynaklanan bir şey olduğu vurgulanmış olsa da sonuç olarak kutsalı bir inanca değil, kültüre indirgediği için bu, isabetli bir yaklaşım değildir. Bunun yerine kutsallık anlayışını, belli bir dinî gelenek ya da toplumun inanç veya pratik değeriğini kabule zorlanmaksızın dindar insanın sayğı örnekleri olarak görmek mümkündür.¹⁸¹

Sonuç olarak kutsallık, insanın içinde gerçekleşen algılama ve anlama ile ilgilidir, kültürel tecrübelerin billurlaştırdığı ve zaman içerisinde süregelen bir inanç işidir.¹⁸² Ne var ki kutsalın, inananları için anlamlı olması, bir inanç işi olması onun mantık ve akıl dışı olduğu anlamına gelmez. Kutsalın, inancın akılla ve beşerî düşünceyle belirlenemeyecek olması onun akılla anlaşılamayacak, dogmatik değeri olduğunu asla göstermez. Şimdi bu konunun detaylarına bakmaya çalışalım.

c. Kutsallık-Rasyonellik

Rudolf Otto (1869-1937)'nın *Kutsal Düşüncesi*¹⁸³ adlı kitabının alt başlığı “kutsal düşüncesinde rasyonel olmayan unsur ve bunun rasyonel olanla ilişkisi”¹⁸⁴ şeklindedir. Onun, bununla kutsal düşüncesinin akılla belirlenecek ve sınırlandırılacak bir mahiyette olmadığını, fakat tamamen akılla izah edilemez bir durumda da bulunmadığını,

180. Anttonen, “Toward a Cognitive Theory of the Sacred: an Ethnographic Approach”, XIV, 45. Kutsalın mahiyetinin kültürel, zihinsel ve kavramsal mı, ontolojik mi, yoksa kognitif (bilgi ve idrâke açık, bilişsel) mi olduğu konusunda geniş bilgi ve yorumlar için bu makaleye bakılabilir.

181. Oxtoby, “Holy, Idea of the”, VI, 4096.

182. Meri, *The Cult of Saints Among Muslims and Jews in Medieval Syria*, s. 27; Abbâs el-Cerârî, “Mekânâtü'l-mukaddes fi's-sekâfeti'l-muâsıra”, s. 55.

183. Otto, *The Idea of the Holy*, London, 1936.

184. İngilizcesi şöyledir: “An Inquiry Into The Non-Rational Factor In The Idea Of The Divine And Its Relation To The Rational.”

onun rasyonel olanla bir tür ilişkisi olduğunu belirtmek istediği anlaşılmaktadır.

Otto açısından kutsallık düşüncesinin esas anlam çerçevesini, akıl alanına girmeyen unsurların aklî olanla ilişkileri meselesi oluşturmaktadır.¹⁸⁵

Otto, kutsal için “irrational” değil “non-rational” kelimesini kullanmakta ve bu kavramın metafizik için derinlikli bir anlamının olduğunu, anlamada ‘düşünce’nin yetmediği yerde ‘duygu ve sezginin’ devreye girdiğini belirtmektedir. Kutsal varlığa ait bu unsurlar rasyonel öğelerdir ve aynı zamanda kutsalın rasyonel olmayan/makul sahasına girmeyen (non-rational) ya da (or) rasyonel üstü (supra-rational) taraflarını da ima etmektedirler.¹⁸⁶

Kutsalda, rasyonel öğelerle birlikte büyük bir gizem barındıran mutlak bir kudretin varlığı ve bir ihtişam duygusu mevcuttur.¹⁸⁷ Esasen bu gizemlilik, oldukça ileri bir dereceye doğru kişiyi sıkıştırır, dinde akılla izah edilemeyen (non-rational) ya da aklın ötesindeki -ancak anlaşıldığında açık ve kavranır olan- şeylere (supra-rational) aşırı derecede vurgu yapar.¹⁸⁸ O bununla kutsalın akıl dışı değil, akıl ötesi bir mahiyet arz ettiğini vurgulamak istemektedir.

Otto, kutsal hakkında bunları söylerken, bu tür konularda yaşadığı zamanda revaçta olan aşırı, hayâlperest, akılsız, mantıksız ve saçma (irrational) gibi nitelemelerden de uzak durduğunu belirtmektedir. Zira ona göre kutsallık gibi ciddi meseleler üzerinde tembellik ederek düşünmeyenlerle düşüncelerini açıklığa kavuşturmaktan kaçınanların favori kelimesi ‘irrasyonel’dir.¹⁸⁹

Kutsallık konusu da dâhil Tanrı hakkında konuşurken analogik bir söyleme ihtiyaç duyulmaktadır. Biz, bir yönüyle, insan olarak kendi düşünce/akıl tabiatımız ve kişiliğimizden hareketle Tanrı hakkında ifade edilen sıfatları anlama durumunda bulunmaktayız. Bu

185. Oxtoby, “Holy, Idea of the”, VI, 4096.

186. Otto, *The Idea of the Holy*, s. vii.

187. Otto, *The Idea of the Holy*, s. 20, 25-31.

188. Otto, *The Idea of the Holy*, s. 22.

189. Otto, *The Idea of the Holy*, s. vii.

analojiden hareketle tüm sıfatlar zihnimizde kavramsal olarak açık hale gelmekte ve tanımları yapılabilmektedir. Sıfatların akıl tarafından kavranması, düşünce ile analiz ve tariflerinin yapılabilmesi, onları akılla anlaşılabilir kılmaktadır. Kavramsal olarak zihinde düşünülebilen bir şey terim olarak *rasyonel* kelimesiyle karşılanabilir. Kutsallık, kavramsal olarak akılla anlaşılabileninden dolayı bu yönüyle *rasyoneldir*.¹⁹⁰

Otto'nun düşüncelerinden bizim anladığımız böyle iken onun, “kutsalın kaynağının irrasyonel olanda yattığını; fakat kutsalın tamamen akıl dışına itilerek bir alanın açıldığı bu tavrın, aklî bilginin ya da akılla idrâk edilebilecek hakikatin kutsalla alâkasını kesip attığı, dolaşısıyla adeta kutsalı akıl dışılığın belirsiz alanına iterek onun dikey olanla ilişkisini ihmal ettiği; hakikat ile bağlantısını reddettiğini” söyleyen görüşü¹⁹¹ izah etmemiz ve bu görüşe katılmamız mümkün görünmemektedir.

Kutsal olanın mantık dışı, akılla izah edilemeyen bir durum olarak “tabu”ya benzetilmesi isabetli değildir. Zira “tabu” kelimesi nedeni bilinmeyen yasak mânâsına gelmektedir.¹⁹² İslâm düşüncesinde değerlendirmeye çalıştığımız kutsalın ise nedeni bilinmiyor değildir. İki şeyin içindeki bazı unsurların birbirine benzer görünmesinden, bu iki şeyin gerçekliklerinin -analoji yaparak- aynı olduklarını iddia etmek bilimsel değildir.

Aynı şekilde “kutsal”ın “dogma” olarak görülmesi de doğru değildir; zira dogma'nın anlam alanında belli bir konuda ileri sürülen

190. Otto, *The Idea of the Holy*, s. 1.

191. Armağan, *Gelenek*, s. 44.

192. <http://www.tdk.gov.tr/TR/>; Çağbayır, *Ötüken Türkçe Sözlük*, IV, 4524; <http://www.nisanyan.com/sozluk/search.asp?w=tabu>. Tabu, kutsal, ihlâl edilemez, yasak, haram, çekinilmesi, uzak durulması gereken tehlikeli şey anlamında kullanılan bir kelimedir. Her türlü yasak tabu olabilir, fakat yasaklar rasyonel değildir. Tabu sayılan nesnenin kutsal ya da tehlikeli karakteri sebebiyle ona özel hazırlıklar yapmadan dokunmak son derece risklidir. Tabu kelimesi günlük dilde daha geniş bir kullanım alanına sahiptir. Geniş anlamda tabu ile kutsal sayılan şeyleri referans alarak, bazı varlık ve davranışların yasaklanması, bunlara dokunulmaması kastedilir (Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, s. 712).

bir görüşün sorgulanamaması, tartışılmadan gerçek olarak kabul edilmesi gibi unsurlar vardır.¹⁹³

İslâm'da, inancın kendisinin doğruluğu düşünülerek kabul edildiği ve hatta mukallidin imanının önemli ilim adamlarınca geçerli olmadığı düşünülürse,¹⁹⁴ baştan dogmatik olmayan bir anlayış ve inancın üzerine inşa edilen şeylerin de dogmatik olamayacağı açıktır.

Otto'nun da belirttiği gibi bir şeyin akıl dışı olması ayrıdır ki, kutsallar böyle değildir; akıl ötesi olması ayrıdır ki, kutsalların belirlenmesi, özel anlamlar ve amelî yükümlülükler yüklenmesi ve bunların İlâhî hikmetteki sebep ve hikmetlerinin ne olduğu böyledir. Esasen inancın kendisi akılla idrâk edilebilen bir şey iken, varlığı mümkün ama keyfiyeti bizce meçhul inandığımız birtakım hususların varlığı da bir gerçektir. Aklen bir şeyi beşerî bilgi sınırları içerisinde ihâta edememek, o şeyin bizzat yokluğunu gerektirmez.

Peygambere inanan ve bunu kendince son derece inandırıcı delilleri üzerine kuran bir mü'min tarafından peygamberinin getirdiği haberlerin, gaybî inanç unsurlarının da hak olarak telakkî edileceği açıktır. Zaten peygambere imanın kendisi de, Allah ile peygamber arasındaki ilişkiden kimsenin bilgisi ve müşâhedesi olmadığından dolayı gaybî iman türündendir. Özetle akıl ötelik, akıl dışılığı gerektirmez.

Kutsalın kavranılabilir bir mantık içerdiği gerçeğinden sonra onun tabiatında yer alan ve inananların içinde oluşan huşu ve hürmet yönüne işaret edelim.

d. Kutsallık-Korku ve Saygı

Otto, kutsallıkla ilgili Latince'den ödünç alarak *numen* ve *numinous* kavramlarını önermektedir.¹⁹⁵ "Numinous", Otto için bir kişinin yüksek ve üstün bir gücün huzurunda bir yaratık olarak hissettiği

193. <http://www.tdk.gov.tr/TR/>; Çağbayır, *Ötüken Türkçe Sözlük*, II, 1255.

194. Bk. Güneş, "Eş'arî'de Mukallidin İmanı", s. 12.

195. Otto, *The Idea of the Holy*, s. 7.

duygudur. Bu duygu, insandan bütünüyle farklı olan, insanın içine korku ve ürperme salan, büyüleyici, kendisiyle iletişim kurmak için insanı cezbeden bir gizemin farkında olmayı içermektedir. Otto'da "Numinous", "kutsal varlık" demektir ve bunun iki yönü vardır: *Mysterium tremendum: ürkütücü gizem ve karşı konulmazlık, huşuyla karışık ürpertici ve korkutucu*. Bu kavram kendi içinde diğer korkularla karıştırılmayacak bir ürperti ve korkuyu içerir.¹⁹⁶

Kutsallıkta hissedilen korku/haşyet, sadece aşırı ve karşı konulmaz gücünden dolayı korku dolu itâat anlayışıyla insanı mecbur bırakan diğer korkulardan farklı bir şeydir.¹⁹⁷ Dolayısıyla bu tür bir korkuyu içeriğinde saygı ve hürmeti, ta'zîmi de barındıran huşû kelimesi ile karşılamak daha uygun gözükmektedir. Bu mahiyetteki bir kutsal, çekim gücüne ve cazibeye (*fascination*) sahiptir;¹⁹⁸ ihtiram ve huşu uyandıran esrarlılık, mutlak bir kudret tarafından yaratılmışlık duygusu ve etkilenmişlik unsurlarını içinde barındırmaktadır.¹⁹⁹

Otto'nun çözümlemeleri ve kavramsal içerikleri şüphesiz kutsallıkla ilgili bir çalışma için önemlidir. Ancak teknik kullanım ve bu kullanımın içeriğiyle ilgili kavramsal çerçeve bizim bu çalışmadaki ilgi alanımızın dışındadır. Kutsallığın ve kişideki kutsallık duygusunun nasıl bir mahiyet ve anlayışla ilgili olduğu hakkında Otto'nun adı geçen kitabındaki çözümlemelerine bakılabilir.

Bizim kutsalın mahiyeti ile alacağımız yön, onun huşu uyandıran, karşı konulmaz bir güce dayanan ve inananları cezbeden bir niteliğe sahip olduğudur. Kutsal mekânlar açısından düşündüğümüzde bu tesbitlerin daha anlaşılır olduğu görülmektedir.

Kutsallara korkuyla karışık bir saygı duyulur. Korku, mesela Kâ'be'nin taşından toprağından değil, onu kutsal kılan Allah'a karşıdır. Bu korku, O'na iman edilmediğinde, gösterdiği yol izlenmediğinde, otoritesine boyun eğilmediğinde Âlemlerin Rabbine karşı duyulan korkudur. Saygı da aynı şekilde taşla toprağa değil, o binayı, o yeri di-

196. Otto, *The Idea of the Holy*, s. 13-23.

197. Otto, *The Idea of the Holy*, s. 54.

198. Otto, *The Idea of the Holy*, s. 31.

199. Oxtoby, "Holy, Idea of the", VI, 4096.

nî yöneliş ve ibadetler için bir işaret ve sembol, şe'âirden kılan Allah Teâlâ'yadır.

Nitekim Allah Teâlâ seçmiş olduğu mekânlara karşı inanan insanlardan farklı taleplerde bulunmuş, ya da farklı ve özel bazı taleplerinin belli mekânlarda gerçekleştirilmesini dilemiştir. Emir ve yasaklarıyla zaman ve mekâna saygıyı emretmiş, esasen zaman ve mekânda yapılması istenenler aracılığıyla doğrudan Kendisine saygı ve korkuyu (*huşu'*), ibadeti talep etmiştir. Saygıda kusur edenlere cezalar verilmesi, mesela; bilerek oruç yiyenin keffareti, hacda kusurlu fiilleri işleyenlerin bunu affettirme biçimleri Allah ve Peygamberi tarafından belirlenmiştir. Zaman, mekân, şahıs, mübarek eşya ya da dinî uygulamaları yerine getirme aracı olarak görülen, kullanılan eşyalara saygı da aynı çerçevededir, bunlara saygı bizzat kendilerinin mukaddes oluşlarından değil, Allah'ın isteklerini yerine getirme sembol ve aracı olduklarındadır.

Mutlak Kutsal Allah Teâlâ'ya saygı nasıl kutsal mekânlar üzerinden yürütülüyorsa, kutsala saygısızlık da ibadet yerleri, tapınaklar, mezarlar, kutsal metinler ve nesneler üzerinden yürütülmektedir.²⁰⁰ Müslümanların ma'bedlere saygısı sadece İslâm'da kutsal sayılan mekânlara değildir; savaşlarda kilise ve havra gibi diğer din mensublarının ibadetgâhlarına dokunulmaması buna örnektir.

Kutsala saygı doğuştan geliyorsa, düalist bir biçimde kutsala saygısızlığın da fıtratta olması düşünülebilir. İyi ve kötü, Rahmân ve şeytan, kavramsal olarak karşılıklı ve karşıt durumlarıdır.²⁰¹ Kur'ân'da fücûr ve takvânın insana ilhâm edildiği ve bunlar arasındaki tercihe göre karşılıkların verileceği²⁰² bildirilmektedir.

e. Kutsallık-Tezâhür İlişkisi: Hiyerofani

Hiyerofani, tabiatüstü bir gücün herhangi bir yerde görünüşüyle ilgili bir kavramdır.

200. Culianu-Burgdoff, "Sacrilege", XII, 8011.

201. Culianu-Burgdoff, "Sacrilege", XII, 8010.

202. eş-Şems 91/7-10.

Otto'ya göre kutsalın, bir yönüyle varlığı zihinsel olarak kabul edilen bir kategori, diğer yönüyle dış dünyada kendini gösteren bir varlık olma boyutu vardır.²⁰³ İşte bu noktada Eliade, kutsalın ortaya çıkışını, zuhurunu ifade etmek için *hierophany* terimini önermektedir.²⁰⁴

Hiero, Grekçe'de "kutsal" (sacred) anlamındadır; *phainein* ise "göstermek" (to show) demektir. Hierophany, kutsalın görünümünü ifade eden bir terimdir. Çok özel anlamı olmamakla birlikte bu terim, tarih boyunca ne tür olursa olsun kutsalın görünümünü ifade etmede kullanılmıştır.²⁰⁵

Eliade'ın *hiyerofani* hakkındaki görüşlerini şöyle toplayabiliriz:

Burada ontik bakımdan bizim dünyamıza ait olmayan bir gerçeğin tabî ve dinî karakteri olmayan bir nesne içinde açığa çıkması kastedilmektedir. Kutsalın, taşın ve ağacın içinde ya da bir Hıristiyan için İlsâ'nın bedeninde ortaya çıkması verilebilecek bazı örneklerdir.²⁰⁶

Dolayısıyla hiçbir taş, taş olduğu için ya da kendinden kaynaklanan bir şeyden dolayı kutsal değildir. Eğer kutsal bir taşla tapılıyorsa bunun nedeni onun taş olmasından değil, *kutsal* olmasından kaynaklanmaktadır. Kutsal şeyler dinî hürmetin kendilerinde odaklanmasından ve kutsalın kendilerinde tezâhür etmesinden dolayı kutsaldırlar²⁰⁷ ve kutsalın tezâhürü olduklarından ötürü de artık ne bir taş, ne de ağaçtırlar; bunlar kutsal olan bir şeyi açığa çıkartmaktadırlar.²⁰⁸

203. Otto, *The Idea of the Holy*, s. 179.

204. Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, s. IX.

205. Eliade, "Hierophany", VI, 3970.

206. Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, s. IX.

207. Eliade, "Hierophany", VI, 3971; a. mlf., *Kutsal ve Dindışı*, s. 96.

208. Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, s. X. Müşriklerin elleriyle yonttukları putlara bakışlarını da bu çerçevede zikretmek uygundur. Onlara göre de taştan ve ağaçtan yontulan şeyler, artık taş ve ağaç değildirler, bunun ötesinde algılanmışlardır. Haksız yere kutsallaştırılan her şey, onu kutsallaştırmanın kutsal olarak görmek istediği bir şeydir. Kur'ân-ı Kerim'de şu ayetler buna işaret etmektedir: "Sizin ondan başka tapmışlığınız birtakım kuru isimlerden ibarettir ki onları siz ve atalarınız takmışsınızdır; yoksa Allah, onlara öyle bir saltanat indirmemiştir, hüküm ancak Allah'ındır; o size kendisinden başkasına tapmamanızı emretti, doğru ve sabit din budur" (Yûsuf 12/40); "Aslında bu putlar sizin ve atalarınızın uydurduğu, kuru isimler-

Ne tür olursa olsun, kutsalın *hiyerofani* olarak görünümü onun dünyevî varlığını ortadan kaldırmaz. Her dinî durumda kutsallık barındıran/taşıyan şeyler daima profan olarak kalır. Hiyerofani, seçicidir; bir kültürde mesela bütün taşlar kutsal değildir, bir ya da bazı taşlar kutsaldır ve kutsal olan diğer cinslerinden ayrılır; diğer varlıkların hepsi kendilerini kutsalın etrafında konumlandırırlar ve kutsal dışı olarak kalırlar.²⁰⁹

Dinler tarihi genelinde kutsal, insanın zihnî düzeyinde tahayyül ettiği şeyler olarak görünmekle birlikte kozmik formda da kendini gösterebilir. Güç ve kudretini şimşek, fırtına gibi durumlarla gösterdiğine inanılan eski dinlerdeki gök tanrısı buna misaldir. Yer ya da toprak, okyanus, güneş, ay bazı kültürlerde kutsal olarak görünen önemli unsurlardan bazısıdır. Mesela bazı ilkel inanışlarda yağmur sezonları, okyanus gel-gitleri, ekim dikim zamanları, aybaşı dönemleri gibi hayatın içinden bazı düzenlerin ayın birtakım kutsal görüntüleri ile ilgili olduğuna inanılırdı. İnsan bedeninin kendisi de kutsalın tezâhür ettiği bir obje olabilir. Kutsal krallar ya da şamanların mistik bedenleri kutsal güçlerin geçiş araçları olabilir. Kabile halklarının kozmogonik efsaneleri/mitleri kutsalın tezâhürleridir; dinî ayin ve törenlerde kendini gösteren farklı uygulama ve kabullerin hepsi hem kutsalın görünümünü açığa vurur, hem de insanların kutsala karşı takındıkları tarihî tutumları açığa çıkarır.²¹⁰ Her hâlükârda bir *hiyerofani* gücü, kudreti ve kutsalın kutsallığını açığa vu-

den, boş lafızlardan başka bir şey değildir. Allah onların tanrılıklarına delil olabilecek hiçbir şey indirmemiştir. Onlar sadece zanlarına ve nefislerinin hevâ ve heveslerine uyarlar. Hâlbuki onlara Rab'leri tarafından uya-cakları mükemmel rehber çoktan gelmiş bulunuyor!" (en-Necm 53/23). Bununla beraber kutsallığın, sadece zikrettiğimiz âyetlerdeki gibi menfî örneklerine, varlıklarının ötesinde bir anlam yükleniyor değildir. Bunun diğer tarafında mesela Kâ'be gibi müsbet kutsalların da görünür varlıklarının ötesinde bir anlam yüklendiği bilinen bir husustur. Bu bağlamda belirtmeye çalıştığımız husus, kutsal ile görünürlüğü arasındaki ilişkisidir. Kutsal menfî ise yorumu ona göre, kutsal müsbet ise yorumu ona göre değişiklik arz eder. Burada sabit kalan şey, kutsal kabul edilen bir şeyin görünür varlığının ötesinde algılanmış olmasıdır.

209. Eliade, "Hierophany", VI, 3971.

210. Eliade, "Hierophany", VI, 3971.

zur; hatta tabiat güçlerine de güçlerinden dolayı kutsallık isnad edilmektedir.²¹¹

Kutsal ister taşta, ister ağaçta, ister bir insanda görünsün hepsinde ortak nokta, kutsal olarak görünenin tabiatından ya da profan alanın bir parçası olan varlıklardan tamamen ayrı ve farklı bir durumda tezâhür etmesidir.²¹² Eliade'ın kavramsalında *hiyerofani*, kutsal olanı, kutsal olmayan cismanî bir şeyde/profanda açığa çıkarılmaktadır.²¹³

Hiyerofani, insan hayatı üzerinde doğrudan etkilidir. İnsan kutsal aracılığıyla kendi tabiatını anlar ve kendi geleceğinin nasıl olması gerektiğini kavrar.²¹⁴ Hiyerofaniler zaman ve mekânda esaslı değişikliklere yol açarlar. Hiyerofani tezâhür ettiği mekânı dönüştürür, profan bir mekân kutsal bir alan olur.²¹⁵ Hiyerofani, bir yerde tezâhür eder, sonra da gelen her kuşak orada güç ve anlamı yeniden bulur, kutsal mekân kendini kutsalın görünümü olarak sürekli tekrarlar. Yapılan ayinler, törenler, ibadetler kutsal mekânda belli zamanlara mahsus sürekli yenilenmek sûretiyle kuşaklar boyu yapıla gelir. Hiyerofani, zamanı dönüştürür; belirlenmemiş profan bir zaman dilimini kutsal dinî bir zaman dönüştürür. İlk defa belirlenen zaman periyoduna her sene tekrar dönme imkânı vardır. Başlangıçta bir zamanda tezâhür etmiş olarak inanılan kutsalı, zamansal döngü şeklinde yeniden yaşama imkânı ve aynı şartların yeniden varoluşu söz konusudur. Eğer bir zaman tanrının ya da 'güç'lerin tezâhürüne tanıklık etmiş ise başkalaşmış ve kutsallaşmış olur. Artık bu zaman yeniden hatırlanacak ve kendini tekrarlayacaktır.²¹⁶

Eliade, *hiyerofani* hakkındaki yorumlarını ortaya koyduktan sonra kutsalın, her ne zaman aşikâr olsa kendini sınırlandırmış olduğunu; taş, bitki ya da somut bir şekle girerek belirli bir formda kendini gösteren kutsalın, mutlak olmayı durdurmuş olduğunu, artık burada

211. Eliade, "Hierophany", VI, 3972.

212. Eliade, "Hierophany", VI, 3970.

213. Colpe, "Sacred and The Profane, The", XII, 7976.

214. Eliade, "Hierophany", VI, 3972.

215. Eliade, "Hierophany", VI, 3972.

216. Eliade, "Hierophany", VI, 3972-3973.

dünyaya ait izlerin ortada olduğu bir yapının bulunduğunu ileri sürmektedir.²¹⁷

“*Hierophany*” maddesinde Eliade, gördüğümüz kadarıyla, kutsal ve tezâhürleri üzerinde dururken tüm dinleri kapsayacak derecede bir çerçeve çizmeye çalışırken örnek verdiği dinler, semâvî dinlerin özellikle de İslâm’ın dışındandır. Verilen örnek gelenekler Japon, Güney Asya, Hint, Aztek, Yunan, Roma gibi kültürlerdendir. Bundan dolayı onun kutsal ile ilgili verdiği tanımsal ve kavramsal çerçevenin içine İslâm’ı oturtmak mümkün görünmemektedir. Bazı açılardan kutsal yorumlarının genel bir çerçeve içinde İslâm’dan örneklenilmesi mümkün olsa da, özde Eliade’ın verdiği örneklerin ve konumların içine İslâm’ı girdirme imkânı yoktur.

Her şeyden önce İslâm’da bir şeyin kutsal oluşu, o şeyi kendi var oluş gerçekliğinden koparmaz. Hz. Peygamber’in kutsallığı onu beşer olmaktan çıkarmaz. Kur’ân’ın kutsallığı onu sonuçta dile ait bir metin olmaktan çıkarmaz. Ancak onların kendi var oluşlarından kopmaları diğer varlıklarla aynı manevî düzeyde oldukları anlamına gelmez; hatta dokunulabilir/maddî/hissî özellikleri itibarıyla da diğer varlıklardan ayrıldıkları hususlar vardır. Hz. Peygamber’in diğer insanlardan ayrı bazı maddî farklılıkları, Kur’ân’ın ilâhî kelâm oluşuyla hiçbir beşerî metne benzemeyişi gibi.

Eliade’ın, kutsal olanın kendini “bir şeyle” göstermesi anlamında söylediği sözlerin İslâm için geçerli olması mümkün değildir. Onun bu sözleri tanrısal olanın insanlar tarafından algılanabilen bir formla kendini göstermesi manâsına gelmektedir. Bunun da anlamı ontolojik bir kutsal izdüşümden, bir kutsal görünümünden söz ediliyor demektir. İlkel dinlerde kendini daha çok gösteren bu yaklaşımın İslâm’a uygulanma imkânı yoktur. Dinler tarihinde kutsalı anlama çabaları olarak ortaya konan bazı genellemeler İslâm için kabul edilebilir değildir.

Eliade’ın, kutsalın tezâhürü ile ilgili yaptığı genellemeler, tamamen farklı ontik düzeyde tanrı anlayışına sahip dinler için, özellikle İslâm ve ilkel dinler aynı anda düşünülerek değerlendirilirse son de-

217. Eliade, “*Hierophany*”, VI, 3972.

rece yanıltır; zira ilkel dinler tanrıların bizzat bir şekilde görüldüğünü kabul edebilirler, Allah Teâlâ'nın herhangi bir şekilde yaratıklara benzemesi düşünülemez. Onun, görünenlerin kutsalın tecellisi olduğu şeklindeki tesbitleri ilkel dinler için geçerli olabilir. Ancak, İslâm'da Allah'ın rahmetinin tecellî ettiği kutsal zaman ve mekânların var olması, bunların -hâşâ- Allah'ın varlığından koparak geldikleri anlamında asla düşünülemez.

Mesela, izâfî/nisbî kutsalın, Mutlak Kutsal'ın tezâhürü olduğunu söylemek doğru mudur? Belirtmeliyiz ki, kutsalın hiyerofani (tezâhür) olduğu iddiası isabetli değildir; zira Kutsal'ın, el-Kuddûs'ün, Allah'ın tezâhürü olmaz; Kutsal'ın yarattığı ve seçtiği vardır. Allah'ın seçtiği ve özel değer verdiği mahlûk kutsal değerini almıştır. Mesela Kâ'be gibi mekânlar, hac ve diğer önemli zamanlar mahlûk olmakla birlikte Allah'ın özel işaretle bulunmasından dolayı kutsallık vasfı kazanmışlardır. Buna rağmen Kur'ân için farklı düşünmek gerekir. Yaratılmamış olduğu görüşüyle²¹⁸ Kur'ân ezelîdir, yaratılarak kutsal kılınmış değildir. Bilakis onun kutsallığı, Allah'ın kelâm sıfatıyla birlikte ezelîdir. Dolayısıyla inzâl buyrularak kutsal aramıza inmiş olmaktadır. Bunun keyfiyet ve mahiyeti bizce bilinemese de, ezelî kelâmın kullara indirilmesi aklen imkânsız değildir. Allah'a ait olan tüm sıfatlar mukaddes olduğuna göre kelâm sıfatı ve bununla beraber Kur'ân-ı Kerim de mukaddestir. Burada sadece şunu belirtelim ki, bizim dokunup okuduğumuz ilâhî kelâm, ezelî kelâmın varlığından kopup gelmiş bir parça değildir. Zira ezelî olan parçalanmaz, bölümlere ayrılmaz.²¹⁹

Denebilir ki, İslâm'da var kabul edilen kutsalların, dinler tarihçilerinin anlattığı şekilde değil, fakat Allah'ın emrinin ve iradesinin bir

218. Kur'ân-ı Kerim, Ehl-i Sünnet'e göre mahlûk değildir. Kelâm, Allah'ın ezelî sıfatıdır. Allah Teâlâ kelâma sonradan sahip olmuş değildir.

219. Ezelî kelâmın ses ve harflerden oluşmasının imkânsızlığı, bununla birlikte bizim okuduğumuz Kur'ân'ın ses ve harflerden oluşması, bizim okuduğumuz lafızların ezelî kelâmın tezâhürü olup olmadığı meselesini ortaya çıkarmaktadır. Bu konu etrafında detaylı bilgi ve geniş açıklamalar için *Akıl ve Nass* adlı kitabımıza (İnsan Yay., İstanbul, 2003) bakmak yararlı olabilir.

varlığa yönelerek onu seçmesi, o varlığın şu ya da bu şekilde ibadete konu olmasıyla kendisine kulluğun önemli parçası olduğunu peygamberi aracılığıyla insanlara bildirmesi ve böylece İlâhî irade ve rızanın yansıdığı, belirttiği, insanlara bildirildiği, açık hale getirildiği şeklinde anlaşılması mümkündür.

Nitekim bu şekilde anlaşıldığında kişi, zaman, mekân ve eşya isimlerinden oluşan kutsalların esrarengiz ve dokunulmaz varlıklar değil, insanın duyu ve tecrübeleriyle ulaşabileceği fizikî varlıklar olduğu görülecektir. Kutsal kılınışlarıyla birlikte sıradan varlıklar, artık kendilerinin ötesinde soyut bir anlam ya da aşkın bir gerçekliği sembolize etmeye başlamaktadırlar.

Bu noktadan itibaren, bu tür varlıklar birer sembol olarak karşımıza çıkmaktadır; çünkü kendilerinden daha fazlasını, kendilerinin ötesindeki bir şeyi yansıtmaktadırlar.²²⁰

“Kutsal zamanın, içinde vuku bulan olaylar sebebiyle, yani kutsalın çeşitli şekillerde tezâhürüyle diğer zamanlardan ayrılmakta ve kutsallık kazanmakta olduğu...”, ifadelerindeki²²¹ *kutsalın tezâhürü* ifadesini doğru bulmuyoruz. Yazarın verdiği örneğin kadir gecesi de olduğuna bakarsak itiraz edilecek önemli noktaların daha açık olduğu ortadadır. Zira sadece ilkel dinlere inananların inançları anlatılırken bunlar zikredilmiş olsa, yazarın değerlendirmeleri yerini bulmuş olabilir. Ne var ki söz konusu İslâm olunca, “kutsalın zaman içindeki tezâhüründen” söz edilmesini menfi ve kapalı kutsallık anlayışı olarak görüyoruz.

“İçinde vuku bulan olaylar sebebiyle bir zamanın kutsal olması” doğru bir cümledir; mümkün bir anlama işaret etmektedir. Zaten zamansal kutsallık da böyle vâki olmuştur. Ancak bu cümlenin, “kutsalın tezâhürüyle” şeklinde açıklanması anlaşılamazdır. Kutsal nedir, ya da kimdir? Tezâhürü, görünmesi, açığa çıkması ne demektir?

220. Yavuz, “Kur’ân’da Kutsal Mekân, Zaman ve Eşya Kavramlarının Sembolik Değeri”, s. 46-47.

221. Yavuz, “Kur’ân’da Kutsal Mekân, Zaman ve Eşya Kavramlarının Sembolik Değeri”, s. 65.

Eğer bundan kastedilenin, bir şeyin bizim tarafımızdan kutsal olarak tanınması, ortaya çıkması ise orada müsbet kutsallık olarak gördüğümüz açık ve anlaşılır kutsallık var demektir; buradan anlaşılmaktadır ki bir zaman dilimi Allah'ın kutsal kılmasıyla kutsallaşmış ve diğer türdeşlerinden farklı olmayan şey artık bizim için açık ve görünür biçimde kutsal olmuş demektir.

Eğer kastedilen, ilkel dinlerde olduğu ve dinler tarihçilerinin yorumladıkları ifadeleri İslâmî örneklere yansıtarak ontolojik anlamda kutsal varlığın yansıması ve insanlara görünmesi ise, Mutlak Kutsal Allah Teâlâ'nın -hâşâ- bu şekilde tecellî ve görünmesi imkânı olmadığından, bu ifadeler menfî kutsallık türündendir ve kapalıdır.

Biz, yazarın kutsalın tezâhürü ifadesiyle yanlış telaffuzda bulunduğunu, bu kavramın ilkel dinlerde geçerli tanrı ve kutsallık anlayışını ifade eden dinler tarihçilerine ait olduğunu, İslâm'a uygulanamayacağını kabul ediyor; ontolojik anlamda kutsalın bize yansıyamayacağını, zira Kutsal'ın Allah olduğunu, bize kutsal olarak görünen ve yansıyan şeyin Allah'ın kutsal kılmasıyla kutsal olduğunu söylüyor ve bu tür bir kavramsallaştırmanın daha doğru olduğuna inanıyoruz.

f. Kutsallar ve Semboller

Kutsalı bir simge olarak görmek mümkündür; ama sadece simge değildir, kendi gerçekliği de vardır. Kutsal, Allah'tan aldığı yücelik ve seçilmişlikle kendi gerçeğini ifade ederken inananları, Allah'ın murad ettiği ve razı olduğu birtakım yönlerle de sevk eder ve hayatı açık, anlamlı hale getirir. İslâm'da kutsal görülen fenomenler esasen birer simgedirler, semboldürler, verdikleri bir anlam vardır.

Simge, yalnızca dünyayı açık kılmakla kalmamakta, aynı zamanda dindar insanın evrensele katılmasına yardım etmektedir. İnsan simgeler sayesinde kendi özel konumundan çıkmakta ve evrensele açılmaktadır, simgeyi anlayarak evrenseli yakalamayı başarmaktadır.²²²

222. Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, s. 188.

Dinler tarihi verilerine göre kutsallaştırılan bazı varlıklar kendilerini ontolojik anlamda ifşâ ederken birtakım imge ve simgelerle tezâhür etmektedirler. Evrenle ilişkilendirilerek düşünülen kutsallık anlayışında merkez simgeciligi ve yükselme simgeciligi gibi ontolojik kutsal tezâhürleri varsayılmaktadır.²²³ Fakat İslâmî anlayışta, evrenin kendisinde ya da içinde bir yerlerde Allah'tan başka O'nu simgeleyecek ontik bir kutsal tezâhüründen söz etmek mümkün değildir. Vahdet-i vücûd anlayışının da bununla ilgisini kurmak doğru olamaz. Çünkü bu anlayışta eşya, Tanrı'nın bizzat varlığının parçalarından birer cüz olarak telakki edilmemektedir. Eliade'ın *İmgeler Simgeler* kitabı kutsalın hangi imge ve simgelerle tezâhür ettiğini ele almakla birlikte, söz konusu kutsal anlayışların İslâm/semâvî din dışı yaklaşımlar olduğunu belirtmekte yarar vardır.

Kur'ân'da zikredilen kutsal zaman, mekân ve eşyaların sembolik bir değeri vardır.²²⁴ Sembol, bir kimse ya da grup için belli bir anlam ya da anlamlar taşıyan bir tasvir, ifade veya herhangi bir şey olarak karşımıza çıkmaktadır. Sembolde bir şey, kendi dışındaki varlığa karşılık gelir, onu temsil eder ve onun yerine geçer.²²⁵ Burada sembol ile işareti de birbirinden ayırmak lâzımdır; zira semboller, mahiyetleri gereği temsil ettikleri şeyin yerine geçtikleri halde, işaretler kendilerinin ötesinde başka bir şeyi gösterirler. İşaret, kendisine uyularak hareket edilen bir yönlendirme aracı olduğu halde, semboller bir düşünce ve anlayışa tekabül eden şeylerdir.²²⁶ Sembolle kapalı olan gerçeklik düzlemleri açılır.²²⁷

İnsan, profandan uzak bir şey olarak gördüğü kutsala yaklaşmak için çaba gösterir; çeşitli içsel ve eylemsel kirliliklerden kaçınmak ve uzak durmak için pratik bir açıklama biçimi olarak kutsalı sembolleştirir.²²⁸ Kâ'be'nin aynı zamanda Allah'ın evi olması ve müslümanlar için birlik ve başka şeylerin sembolü olması böyledir. Bunun gibi kut-

223. Eliade, *İmgeler Simgeler*, s. 1-33.

224. Yavuz, "Kur'ân'da Kutsal Mekân, Zaman ve Eşya Kavramlarının Sembolik Değeri", s. 39.

225. Koç, *Din Dili*, s. 91.

226. Koç, *Din Dili*, s. 92.

227. Yavuz, "Kur'ân'da Kutsal Mekân, Zaman ve Eşya Kavramlarının Sembolik Değeri", s. 43.

228. Eliade, "Hierophany", VI, 3973; Oxtoby, "Holy, Idea of the", VI, 4100.

sal topraklarda inanan kişi, dünya(lık)tan sıyrılmakta ve manevî yüceliklere erişmektedir.

Burada şu sorular akla gelmektedir: Acaba inanan insanın dünyasında, böylesine anlam yüklü, yüce ve önemli bir yere sahip olan kutsalla beraber kutsaldışı bir alan var mıdır? Kutsal varlıklar, inanan insanın zihninde türdeşlerinden ayrışıyor ve birtakım sembollere işaret ediyorsa, türdeş varlıkların dindışı değerleri içeren bir alan olması gerekir mi? Şimdi bu sorulara cevap aramaya çalışalım.

5. Kutsal ve Dindışı

Esasen tamamen kutsallıktan arındırılmış bir dünya modernidir; insan zihninin yeni keşiflerinden biridir.²²⁹ Kutsalı dışarı atma, her şeyin bu dünyada olup bittiğini düşünerek insan hayatına dair ne varsa hepsini kutsaldan arındırma (sekülerlik) modernizmin sacayaklarından biridir; bireycilikle de yakından ilişkilidir.²³⁰ Bundan dolayı sekülerleşmeyi, kutsal sembollerin parçalanması olarak değerlendirmek de mümkündür.²³¹

Dinî olan ve din dışı şeklinde tasnif edilen ayırım Din/İslâm'ın yaptığı bir ayırım değildir, daha çok batılılar tarafından yapılmaktadır ve bu ayırım sun'îdir. Nitekim Eliade'a göre kutsal hakkında yapılacak ilk tanımlama, onun, din dışının zıddı olduğudur.²³²

Bu ayırım insanın düşünceye ve manevî değerlere ehemmiyet veren yönü ile dünyayı öne çıkararak her şeyin burada var olduğunu söyleyen yönünün tercihleri anlamına gelmektedir ki, bu yönüyle ontolojik ve kozmolojik bir ayırımdan ziyade zihinsel bir ayırım olduğu ortaya çıkmaktadır.²³³

229. Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, s. XI.

230. Tekin, *Kutsalın Serüveni*, s. 260-261.

231. Attas, *İslâm, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, s. 43.

232. Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, s. IX.

233. Bulaç, *Kutsala, Tarihe ve Hayata Dönüş*, s. 194; Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s. 145; Fârûkî, *Bilginin İslâmîleştirilmesi*, s. 74; Colpe, "Sacred and The Profane, The", XII, 7964.

Latin kökeni itibariyle “profanum”, tapınağın dışı ve önündeki alandır; “sacrum” ise Tanrı’ya ait olan etrafı çevrili yerdir. Bu iki kavramın ilk kullanımı sadece mekânsal alanla ilgili olmuştur.²³⁴

Profan kelimesinin Latince kökeninden da anlaşılacağı üzere, diğer dinlerde bir kutsal olan ve bunun karşıtı olarak kutsal olmayan yani bir dindışılıktan söz edilebilir, yani onlarda kutsal olmayan, din dışı olarak görülebilir. Ancak İslâm’da “kutsal olmayan şey din dışındadır” diye bir şey denilemez. Esasen İslâm’da dinin dışında bir şey yoktur, yani dinin değer alanına girmeyen bir konum ve seküler alan mevcut değildir. Buna göre Eliade’ın görüşünün aksine, İslâmî perspektiften baktığımızda kutsalın zıddı olarak dindışılık değil, kutsal olmayan ya da kutsaldışılık kelimelerini kullanmak daha uygundur.

Binaenaleyh, her kutsal dinîdir; ama her dinî nitelikli olan kutsal değildir. Kutsal olmayanın dindışı olması gerekmez; dinin içinde ama sadece kutsal olmayan bir şey olabilir. Nitekim bazı eylemlerin mubah olması, yapılan işin dindışı olmasını gerektirmemektedir.

Buradan hareketle ele aldığımız konu başlığının “*kutsal ve dindışı*” değil, “*kutsal ve kutsaldışı*” şeklinde olması daha uygun olacak idi. Ancak biz Eliade’ın aynı adla Türkçe’ye çevrilen kitabını işaret etsin diye “dindışı” kelimesini yerleştirdik; fakat belirttiğimiz gerekçelerden dolayı doğrusunun “kutsal ve kutsaldışı” olması gerektiğini düşündük.

Carsten Colpe’e göre, Arapça’da *h-r-m* kelimesi ve türevlerinin *k-d-s* kökü ve türevlerini anlamada önemli rolü vardır. Mekke, harem-dir: sınırları belli ve ihlâl edilemezdir, koruma altındadır. Mescid-i Haram, yasak mesciddir; oraya ihram takmayan ya da temizlenmeyen giremez. Avlunun ortasında harem-i şerif yani yüce alan diğer adıyla Kâ’be/beyt-i haram: yasak ev vardır. Bu özel alanın dışındaki her yer tıpkı Latin kökenindeki profan gibi *hill*dir, kutsal alanlarda yasak olan her şey *hill*’de helâldir.²³⁵ Yazar böyle demekle birlikte profan alanda din ve dinin söz sahibi olma durumu yoktur. Ama *Hill* denilen alanda, kutsal özel alanda yapılması yasak olan şeylere izin veril-

234. Colpe, “Sacred and The Profane, The”, XII, 7964.

235. Colpe, “Sacred and The Profane, The”, XII, 7968.

miş olsa da, bunlar dinin ilgi alanında olmayan, dindışı ve dinî hükümlerden uzak bir alan değildir. Sacrus'ta ve harem bölgesinde bazı şeylerin yasak olmasından harem dışı alanla profan alanda yapılanların aynı nitelikte olmaları gerekmez. Dolayısıyla bu kavramların ifade ettikleri anlamların Latin kökenindeki karşılığı ile İslâmî literatürdeki kullanım karşılıklarının eşitlenmesi doğru sonuçlar vermez.

İslâm'da cami, Kâ'be gibi mekânlar kutsaldır; ama dinî alan buraların içine hapsedilmiş değildir. Bazı zamanlar özeldir, kutsaldır; ama bu zamanların dışında dinî eylemlerin yeri ve değeri yok denilemez. Dolayısıyla kutsal alanın varlığı, karşısında din dışı bir alan yaratmaz; İslâm'da böyle karşıt ikilem ya da bir dikotomi yoktur.

Kutsal denilince tek bir kutsallık anlaşılamayacağına göre, onu sınıflara ayırarak kullanmak hem her şeyi yerinde değerlendirmek olacaktır, hem de doğabilecek karışıklığın önüne geçecektir.

C. KUTSALLIK TASNİFLERİ

Kutsallık, belirleyen ve belirlenen açısından bakıldığında “mutlak kutsal” ve “nisbî kutsal” diye ayrılabilir. Kutsallık içerdiği anlam, hakkında yapılan yorum, kabullenişteki itidal ve alacağı hüküm bakımından “müsbet kutsallık” ve “menfî kutsallık” diye ikiye ayrılabilir. Farklı isimler de bulunup kullanılabilir.

1. Mutlak Kutsal Nisbî/İzâfî Kutsal

Kutsal kelimesini 1- Allah'ın sıfatı, 2- Bazı şeylerin Allah'tan kaynaklanan kutsallığı şeklinde anlam sınıflandırmasına tâbi tutabiliriz. Kutsallık Allah'a isnad edildiğinde, Allah'ın zâtının mutlak olması sebebiyle sıfatlarının da mutlak olacağından, “Mutlak Kutsal” anlaşılır. Çalışmamızın da merkezini oluşturan ve Allah'tan başkasına nisbet edilen kutsal ise “nisbî/izâfî kutsal”dır.

Önce Allah Teâlâ'nın mutlak kudsiyyetini ifade eden el-Kuddûs sıfatı çerçevesinde bir tahlil yapmaya çalışalım.

El-Haşr Sûresi (59) 23. ayetindeki *el-Kuddûs* kelimesi, Allah'ın esmâ-i hüsnâsındandır. Bu kelime meallerde, kutsal (her türlü eksiklikten uzak);²³⁶ eksiklikten münezzehtir;²³⁷ Kuddûs'tür (noksanlıklardan berîdir);²³⁸ O *Kuddûs*'tür (her türlü noksandan münezzehtir, temiz ve mukaddestir);²³⁹ mukaddestir;²⁴⁰ ayıplardan ve noksanlardan arıdır;²⁴¹ mukaddes (pâk) olan²⁴² gibi karşılıklarla verilmiştir. İçerdiği tenzih anlamlarından dolayı el-Kuddûs sıfatı, sıfât-ı selbiyyedir.²⁴³

El-Kuddûs, çirkinliğe nisbet edilen şeylerden, denk ve ortaklardan, tüm noksanlık ve ayıplardan, her şaibeden son derece temiz, münezzehtir ve uzak;²⁴⁴ her vâfında ekmel, tahdid ve tasvire sığmaz; hiçbir leke kabul etmez, pampak²⁴⁵ mânâlarına gelir. Burada Râzî'nin (ö. 606/1209) dikkat çektiği bir husus vardır: “el-Kuddûs, zâtı, sıfatları, filleri, hükümleri ve isimleri itibarıyla son derece nezih ve temiz demektir. Es-Selâm kelimesi de ayıp ve noksanlıklardan münezzehtir anlamı vermektedir. Fakat el-Kuddûs kelimesinde, geçmişte ve şimdi tüm noksanlık ve ayıplardan uzak ve münezzehtir olma varken, es-Selâm kelimesinde gelecek zamanda ayıp ve noksanlıkların O'na asla erişemeyeceğine işaret vardır.”²⁴⁶

236. *Kur'ân-ı Kerim Meali*, DİB, Ankara, 2003.

237. *Kur'ân-ı Kerim ve Açıklamalı Meali*, TDV, Ankara, 2004.

238. Ahmet Davudoğlu, *Kur'ân-ı Kerim ve İzahlı Meali*, Sentez Neş., İstanbul, ts.

239. Elmalılı, *Tefsirli Kur'ân-ı Kerim Meâli*, Sad.: Selahattin Kaya, Eser Neş., İstanbul, 1998.

240. Süleyman Ateş, *Kur'ân-ı Kerim ve Yüce Meâli*, Yeni Ufuklar Neş., İstanbul, ts.

241. Abdülbaki Gölpınarlı, *Kur'ân-ı Kerim ve Meâli*, Kum, 2003.

242. Vasim Memmedaliyev, *Kur'ân-ı Kerim'in Azerbaycan Diline Çevrilmesi*, Qismet Mat., Bakü, 2004.

243. Selbî sıfatlar, ayıklama ve arı kılma sıfatları olup, Allah'ın ne olmadığını bildirirler. Bk. Yurdagür, *Allah'ın Sıfatları*, s. 153-154.

244. İbn Fûrek, *Müccerradü Makâlâtü'l-Eş'arî*, s. 51; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, VI, 85; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, VIII, 225; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXIX, 294; Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, VII, 4871.

245. Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, VII, 4871.

246. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXIX, 294.

Gazzâlî (ö. 505/1111), “*el-Kuddûs*” ism-i celilesini yorumlar-ken: “Allah’ın zat ve sıfatlarının, duyuların algılayabileceği, hayâlin tasavvur edebileceği, bir vehmin varabileceği, niyetlerin karışabileceği, düşüncenin hükmedebileceği her türlü nitelemeden uzak ve temiz olan” şeklindeki izahından sonra “*her türlü ayıp ve noksandan uzak*” demenin edebi terk etme anlamını çağrıştıracak için kendisi tarafından tercih edilmediğini söylemektedir; zira ona göre mesela bir ülkenin yöneticisi için “o dokumacı değildir, hacamatçı değildir.” demek, sanki bu mesleklerin onda olduğunu vehmettirebilmektedir.²⁴⁷

Buna karşın Kur’ân’da, Allah Teâlâ’nın kendisini müşriklerin çirkin isnadlarından teberrî ettiği, bunlardan kendisini tesbîh edip son derece uzak olduğunu bildirdiği ayetlere bakarsak, Gazzâlî’nin bu aşırı titizliğine gerek olmayacağını düşünüyoruz. Nitekim Kur’ân-ı Kerîm’de şöyle buyrulmaktadır: “*‘Allah evlat edildi.’ dediler. Hâşâ! O böyle şeylerden münezzehtir.*”²⁴⁸ Bu ayet -hâşâ- Allah’ın çocuk edindiği iddialarını reddederken, zımnen böyle bir iddiayı vehmettiriyor değildir. Aynı şekilde “*Ey Yüce Rabbimiz! Sen bunları gayesiz, boşuna yaratmadın. Seni bu gibi noksanlardan tenzîh ederiz.*”²⁴⁹ ayeti de -hâşâ- Allah’ın gökleri ve yeri boş yere yarattığı vehmini vermemektedir. Her olumsuzluğun reddinden ve o şeyin öyle olmadığını söylemekten, iddia edilen hakkında o şeyin olabileceği vehmini hissetmek yerinde olmasa gerektir. Gazzâlî’nin verdiği örnekler bazı durumlarda geçerli olabilecek şeylerdir.

El-Kuddûs kelimesi, lügavî açıdan ele aldığımız kısımda da zikrettiğimiz “bereket” anlamıyla yorumlanarak “mübarek” kelimesiyle de karşılanmak istenmiştir.²⁵⁰ Ancak açıklamaya çalıştığımız anlam tüm kaynaklarda birincil manâ olarak verilmiştir.

247. Gazzâlî, *el-Maksadü’l-esnâ*, s. 51. Gazzâlî, kulun bu sıfattan alması gereken nasibinin maddî manevî pisliklerden, hayvanî duygulardan kendini arındırması olduğunu ve herkesin nasibinin isteğiyle orantılı olacağını söylemektedir (s. 52).

248. el-Bakara 2/116.

249. Âl-i İmrân 3/191.

250. Taberî, *Câmiu’l-beyân*, XXII, 551; Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, XXIX, 294.

Fahrüddîn Râzî, *Esâsü't-takdîs* adlı eserinde, Allah Teâlâ'nın mukaddesliğini ele alırken O'nun cisim, mekân ve yönle nitelenmekten uzak olması gibi konuları incelemektedir.²⁵¹ Bu bağlamda birtakım Kur'ân ayetleri ve hadislerde zikredilen ve Allah Teâlâ'nın mahlûkâtta bulunan "vech (yüz)", "ayn (göz)", "cenb (yan)", "eyd (eller)", "sâk (bacak)" gibi bazı vasıflarla nitelendiği ifadelerin zahirleri düşünüldüğünde çok çirkin bir tablonun ortaya çıkacağını, bundan dolayı bu nassların mutlaka te'vîl edilmesi gerektiğini; zira akıl sahibi kimsenin bu sıfatların zahirlerinin Allah'a isnad edilmesine razı olmayacağını söylemektedir.²⁵² Buradan müellifin, Allah'ı takdîs etmeyi O'nu yaratıklara benzetmekten uzak durmak ve Allah'ı tüm benzetmelerden tenzîh etmek manâsını kastettiği anlaşılmaktadır. Allah Teâlâ'nın zat, sıfat ve fiillerinde yaratıklara benzemekten uzak tutulması, tenzîh edilmesi O'nun mutlak kutsallığı/mukaddes oluşu ile alâkalıdır.²⁵³

Esasen "*Hiçbir şey O'nun benzeri değildir.*"²⁵⁴ ayetinde ifadesini bulan selbî-tenzîhî sıfatların tamamı *kutsiyet* kavramının manâ ve muhtevâsını pekiştiren beyanlardır.²⁵⁵

el-Kuddûs ismi, kutsallığın, temizliğin, kemâlin, bereketin kaynağının bizzat Allah Teâlâ olduğunu, Allah'ın bu sıfatı sonradan edinmediğini bildirmektedir. Bu isim ayrıca Mutlak kutsalın Allah olduğunu, kutsal kılınan her varlığın sınırlı, izâfî ve bir mahlûkun payı olan sıfat kadar kutsal olabileceğini, Allah Teâlâ'nın kutsiyetinin bir sınırının olamayacağını da içermektedir.

Kur'ân'da doğrudan kutsallık içeren kelimeler, hem Allah Teâlâ için hem de mahlûkâttan seçilenler için ifade buyrulmuştur. Allah Teâlâ ile mahlûkât arasındaki farklar ne ise, bu lafzın da kullanımındaki farklar da odur. Allah Teâlâ mutlak kutsaldır, el-Kuddûs'tür, kutsallığı zâtının gereğidir, bunu sonradan edinmiş değildir; yaratılmışla-

251. Râzî, *Esâsü't-takdîs*, s.15-102.

252. Râzî, *Esâsü't-takdîs*, s.105.

253. Râzî, *Esâsü't-takdîs*, s.106 vd.

254. eş-Şûrâ 42/11.

255. Haral, "Kutsiyet", *DİA*, XXVI, 497.

rın kutsallığı Allah'a nisbet ve izâfetledir; kaynağı ve varlığını Allah Teâlâ'dan alır.

Allah'ın dışındakiler kutsallıklarını Allah'a olan nisbetlerinden alırlar. Sözü'n (Kur'ân-ı Kerîm), zamanın (Ramazan ayı), mekânın (Kâ'be, Mescid-i Aksâ), davranışın (namaz, hac), kişinin (Peygamber) kutsallıkları Allah Teâlâ'ya nisbetleri nedeniyledir.

Kendi başına kutsal olan yoktur; bilinen ve inanılan tüm kutsallar, kutsallıklarını Allah'tan alırlar. Bu bağlamda mutlak kutsal sadece Allah Teâlâ'dır. Diğer kutsal bilinenler izâfî kutsaldırlar; kutsallıkları Allah'ın vahiyle bildirmesi sonucu bilinir ve anlaşılır.

Nisbî ve izâfî kutsal, Allah'ın işaret ettiği'dir. İşaret edilen şeyler kutsaldır; aynı türden de olsa işaret edilmemiş zaman, mekân, eşya, şahıs kutsal değildir. Eğer insanlar, bu değişik unsurlara kendileri işaret ve teveccühte bulunarak bunları Allah'ın işaret ettiği şeyler mesa-besinde görürlerse, kutsal olmayan şeyleri kutsallaştırmış olurlar. Tersinden düşünersek; eğer insanlar Allah'ın, diğer varlıklardan ayrılarak özel işaretle bulunduğ'u ve insanların yönelmesini istediğ'i şeyleri hafife alır, öteleye ve dışarıda tutarlarsa, bunlara sıradan değer verip tamamen manevîlikten arındırırlarsa, bu kez kutsal olanı kutsal dışına itmiş olurlar. Her ikisi de hatalı ve aşırılıktır.

Mutlak kutsalın hangi beyanlarının bir şeyi kutsal kılmış olduğuna gelince, *bize göre*, her şeyden önce nasslarda doğrudan kutsallık lafzının geçtiğ'i yerler bir şeyin kutsallığına delâlet eder. Kutsallık lafzının geçmediğ'i yerlerde "kutsalın nitelikleri" başlığında belirlemeye çalıştığımız niteliklere sahip olan ve nasslarda önem ve özellikle vurgulanan şeyler kutsaldır. Buna delâlet edebilecek önemli lafızlardan birisi "mübarek" kelimesidir. Her "mübarek" varlık "kutsal" olmasa da, "kutsalın nitelikleri" başlığında zikrettiğimiz hususları taşıyan ve mübarek lafzıyla nitelenenler kutsallık bildirirler. Görebildiğimiz kadarıyla kutsalın alanı çok da geniş değildir. Bununla birlikte "mübarek" ve "faziletli"nin alanı daha geniştir.

Şüphesiz kutsalın alanı belirlenirken yapılan aşırı yorumlar bizi kabul edilebilirlik ya da edilemezlik bakımından müsbet ve menfî kut-

sallık kavramlarına götürmektedir. Müsbet kutsallık “açık”, menfî kutsallık “kapalı” kutsallık kavramlarıyla da ifade edilmiştir.²⁵⁶

2. Müsbet Kutsallık, Menfî Kutsallık

Kutsallık kavramına olumlu ya da olumsuz anlamda açıkça bir hüküm yüklediğinden dolayı biz, kavram olarak dinin yadsımadığı, koruduğu, kabul ve teşvik ettiği kutsallığa “*müsbet kutsallık*”, dinin koymadığı, korumadığı, meşrû kıldığını bildirmediği kutsallığa “*menfî kutsallık*” demeyi uygun gördük. Şüphesiz isimlendirmede başka tercihler de yapılabilir. Ancak birtakım konuların inanç sistemi içerisinde yerinin olup olmadığı hususu kelâm ilminin ilgi alanında olduğu için “müsbet” ya da menfî” olma kavramı bu ilmin karakteriyle daha uyumlu görünmektedir.

Güler’in de belirttiği gibi, dindarlık ve dinî düşünce, tarih boyunca menfî (kapalı) kutsallık ve dogmatik anlayışlarla müsbet (açık) kutsallık ve bilgi-anlam temelli anlayış olmak üzere iki çizgide yürümüştür.²⁵⁷

Müsbet kutsallık, Allah’ın onayladığı, nisbî kutsal olma özelliğini şer’î delillerden alan varlıklar için takdir edilen kutsallıktır. Müsbet kutsallığın kaynağı, delâletlerinde bâtinî ve aşırı yorum yapılmamış Kur’ân ve Sünnet’tir. Delilleri ve delâleti meşrû olduğu için, bazı varlıkların kutsal kabul edilmesi, sonucu ve kabul edilebilirliği açısından müsbettir, “Dinde yeri vardır.” demektir.

İslâm’ın onaylamadığı anlayışlarda Allah’a isnad edilmesi gereken niteliklerin başkalarına nisbet edilmesi, *menfî kutsamadır*, aşırılıktır. Bu bağlamda en başta, tanrı olduğu iddia edilen her varlık menfî kut-

256. “Açık Kutsallık ve Kapalı Kutsallık” kavramları için bk. Güler, “Kutsallık ve Dinî Metinlerin Dogmalaştırılması”, s. 297.

257. Güler, “Kutsallık ve Dinî Metinlerin Dogmalaştırılması”, s. 300. Bu makalede Güler’in kavramsallaştırması “açık” ve “kapalı” lafızları üzerinden- dir. Yazar bu kavramlarla dinin anlaşılabilir ve temellendirilebilir yorumlarıyla esrarengizliğe büründürülmesi arasındaki iki farklı dünyayı açmaya ve çözümlemeye çalışmıştır.

sama anlayışının ürünüdür. Allah’a şirk koşulanlardan başlayarak derece derece aşağı doğru başka varlıkları hak etmediği üstünlük ve yüceliklerle nitelemek, onlara özel anlamlar yüklemek ve bunları dinî inanç haline getirmek, aşırı ve menfî kutsama gruba girmekte, “*menfî kutsallık*” anlayışı ve sonucu ortaya çıkmış olmaktadır.

“Kutsallık-Rasyonellik” başlığında da değindiğimiz gibi, müsbet ve dinin olur verdiği kutsallıkların tabu ve dogmalarla ilgisi yoktur; çünkü inanç esaslarından keyfiyetini bilme durumunda olmadığımız bazı şeylerin varlığı bu şeylerin tamamen aklî idrâkten uzak oldukları manâsına gelmez; zira gaybî bazı konuların kabulü dogma olmaya Allah inancına, O’nun doğru söylediğine ve peygamberin doğruluğuna bağlanır; yani zikredilen inanç esasları hesabı dogmatik olmadan verilmiş bu iki ilkeye bağlanır.²⁵⁸

Ayrıca kesinlik ve mutlaklık bakımından vahyî anlamda ‘iman’ ile ‘dogmatik inanç’ birleşseler bile, ‘iman’ın kesin ve mutlaklığı kalb-i selimden, sağduyudan, anlamdan, düşünceden, bilgiden beslendiği halde, dogmatik inanma, bir tür kör inanç olarak irrasyonel ve hayâlî olandan beslenir.²⁵⁹

Menfî kutsallıkta, kutsallaştırılan varlıklar bu niteliklerini dinin temel kaynaklarından almazlar; bunlar, bazen dinî referanslar kullanılsa da, delâlet noktasında lafzın götürebildiği yerin ötesinde anlamlar yüklendiği için ortaya çıkan sonuç kabul edilemez olduğundan, yine de menfî kutsama ürünü olmuş olurlar.

Kutsama, dinî hayatta nesnelere karşı bir tutum ve yaklaşım iken, *dogmalaştırma*, dinî düşüncede bilgiye karşı gerçekleştirilen bir yaklaşımdır. Kutsallık, dinî hayatın vazgeçilmez bir temelidir. Kutsama faaliyetini anlamlı kılan onun niteliğidir. Eğer kutsama faaliyeti, bir kişiyi, bir mekânı, bir zamanı, bir nesneyi, bir davranışı mutlak kutsal olan Allah ile irtibatlandırırken bunları temellendirmekten uzak, bilgiye yaslamaksızın anlaşılır olmaktan çıkararak anlamsız, sebepsiz, sırlara bürülü, gaybî ve kapalı hale getiriyorsa, dinin onaylamadığı bu kutsallık, menfî (kapalı) kutsama faaliyeti olmaktadır. Menfî, ilkel,

258. Güler, “Kutsallık ve Dinî Metinlerin Dogmalaştırılması”, s. 299.

259. Güler, “Kutsallık ve Dinî Metinlerin Dogmalaştırılması”, s. 299.

kapalı kutsal anlayışına sahip biri, kutsallık atfettiği taşın; yasaklık isnad ettiği bir davranışın (tabu); haramlık izafe ettiği bir hayvanın (totem) konumunu makul bir anlayışla temellendiremez. Hristiyanlık'taki 'aslî günah', papazların evlenme yasağı ve Hz. İsâ'nın ilâhlığı aynı konumda bulunmaktadır.²⁶⁰

Her şeyin kutsallaştırılması, her şeyin kutsal dışına itilmesi kadar tehlikelidir. Kutsal-kutsal olmayan ayrımını yok saymak kutsalın yüzünde buharlaşması neticesini doğurur.

Kavramsal çerçevesini belirlemeye çalıştığımız kutsallığa "giriş" kısmından sonra buradaki ilke ve nitelemeler doğrultusunda üç önemli kutsallık alanının müsbet ya da menfî yönlerini ele almaya çalışmak uygun olacaktır.

Biz, "zamanda kutsallık" bölümüyle kutsallık alanlarına giriş yapmış olalım.

260. Güler, "Kutsallık ve Dinî Metinlerin Dogmatlaştırılması", s. 301.

BİRİNCİ BÖLÜM

ZAMANDA KUTSALLIK

farklı inanışları kapsayacak derecede zamanın kutsallığı ile ilgili yapılan bazı nitelemeleri aşağıdaki maddelerde şöyle sıralayabiliriz:¹

1. “Zamanın kendisi kutsaldır; buna göre tüm zaman kutsaldır, boşa harcanacak bir dakika bile yoktur. Hayatın ne olacağı belli olmadığı için her an fırsat bilinmelidir. Zaman bize Allah’ın bir bağıışı olup bundan faydalanmak gerekir.”

Bu, vaktin kaybedilmemesi, boşa harcanmaması gerektiğini anlatan bir yaklaşımdır; dolayısıyla bizim üzerinde durduğumuz niteliksel anlamda kutsallık içeriğini vermemektedir.

2. “Kutsalın bir zamanının olmaması gerekir, kutsal ebedîdir. Zira kutsalın gerçek olması gerekir; gerçek olanın ise değişmez olması lâzım gelir. Gerçek kutsal ancak zamandan uzak kalandır. Bizim işaretlerini tanıyıp bildiğimiz bir kutsal ebedîlik vardır.”

1. Bu maddeler için bk. Schwartz, “Sacred Time”, XII, 7987-9.

Bu da, Mutlak Kutsal Allah Teâlâ için geçerli olabilecek ifadelerdir. Kutsallığını Allah'ın bildirmesi ve nassların delâletinden alan ve bizim kutsal olarak nitelediğimiz nisbî kutsallar için geçerli cümleler değildir.

3. “Kutsal zaman ibadet zamanıdır. İnsanlar ölümlü ve günahkâr olunca temizlenmeden aşkınla irtibata geçemezler, onun etrafında dolaşamazlar. Eğer kutsal olan sadece sınırsız olanla ilişkili olsaydı, bu, gerçeklerden kaçma olurdu. Günlük hayat çoğu kez sıkıcıdır, tekdüzedir. Kutsal ise normal olanın normalüstüne yükseltilmesidir.”

Belli zamanlarda yapılan amellerle Mutlak Kutsal Allah'a yaklaşma ve manevî yükselişi işaret eden bu cümleler, her ibadet ânını kutsallaştırma gibi geniş bir alana işaret etmektedir. Hâlbuki İslâm'da her ibadet zamanı, kavramsal çerçevesini “kutsalın nitelikleri” başlığında çizmeye çalıştığımız gibi dar ve özel anlamda “kutsal zaman” manâsına gelmemektedir. Bu takdirde kutsalın sıradanlaşması gibi bir durumla karşı karşıya kalınmış olur. Ancak kadir ve kıymetinin bilinmesi açısından terminolojik olmayan bir ifade ve genelleme ile ibadet zamanlarının diğer zamanlardan yüce, üstün ve kutsal olduğunu söylemek doğrudur.

4. “Kutsal zaman, Tanrı'nın görünmesidir. Allah'ın görüldüğü andır.”

Bu, te'vîl edilmesi gerekli bir cümledir. Allah'ın bizzat kendisi görünmeyeceğine göre Allah'ın, vukuunu murad ettiği önemli olayların, emrinin ortaya çıktığı zaman anlamında anlaşılması uygundur.

5. “Zaman bizim sayemizde kutsal olmaktadır. Dolayısıyla beyin algılamasıyla kutsal zaman anlayışı oluşmaktadır.”

Varoluşsal gerçekliği ve dışarıdan bakıldığındaki farksızlığı düşünüldüğünde, bir zamanın diğerlerinden ayrı ve seçilmiş olduğu, ancak inananlarınca gerçekleşir. Bir zamanı kutsal kılan otoriteye inancı olmayan birisini, kutsal zaman konusunda ikna etme imkânı yoktur. Ancak kutsalın bizim tarafımızdan kabul edilmesi, kabul ediliş tarzının keyfî olduğu anlamına gelmez. Mutlak Kutsal Allah'ın ve elçisinin kabul edilmesi, inanılması da kalp ve zihnimizde gerçekleşen bir olgu-

dur. İnancın en temel unsurlarının gerçekliği ne ise, bu inanç üzerine kurulu diğer inançların da gerçekliği odur. Bir şeyin kutsallığını zihnen algılıyor olmamız ya da onu dış dünyadaki türdeşlerinden koparan nitelikleriyle değil inanç olarak kabul ediyor oluşumuz, bunun açıklanamaz dogmalar olduğu anlamına gelmez. Bu, o şeyi açıklayamadığımız için kutsallaştırıyoruz demek değildir.

6. “Kutsal zaman ilâhî zamandır. Burada kastedilen, rahibin ya da bir din adamının diğerleri için bir zamanı kutsal ilan etmesidir.”

Buna göre bir zamanın kutsallığı, onu kutsal ilan eden otoritenin meşrû oluşu ile alâkalıdır. İslâm’a göre kutsal zaman, ancak Kur’ân ve Hz. Peygamber tarafından belirlenir. Bir zaman diliminin kutsal olarak meşruiyeti, onu irade edenin kutsallığıyla doğru orantılıdır.

Şu ortaya çıkmaktadır ki, özel ve önemli, kutsal nitelikli zaman olduğu gibi dinî bir ayrıcalığı olmayan, dinî anlamdan yoksun zamansal bir süre de vardır.² Burada dinî anlamdan yoksun olmayı dinin kabul ve onayından yoksun şeklinde değil, kutsal olmama manâsında almamız gerektiği açıktır.

İnanan insan, geçmişte (ömür, yıl, hafta) işlediği tüm günahlardan, zamanın kirlettiği ve aşındırdığı her şeyden zamansal bir döngü içinde kutsal/mübarek zaman aracılığı ile temizlenmiş olmaktadır. “Başlangıçta” kendini gösteren önemli olayı ya da önemi simgeleyen kutsal/mübarek zamanı, inanan insan yeniden yaşamış ve o kutsal zamana sürekli katılmış olmaktadır.³ Mesela bir bayram, her zaman önemli olayın, durumun “ilk tezâhüründe” ve “kökensel zamanında” cereyan etmesi demektir.⁴

Her özel ve seçilmiş dinî gün, manevî önceliği olan her zaman dilimi, geçmiş zaman dilimi içinde “başlangıçta” meydana gelmiş kutsal bir olayın yeniden güncelleştirilmesinden ibarettir. Burada bir hatıra yenilemesi vardır; ama bu nostalji kabilinden gerçekliği olmayan bir yenilenme değildir. Zamansal olarak dönüp tekrar gelen kutsal za-

2. Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, s. 48.

3. Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, s. 59, 61.

4. Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, s. 64.

man yeniden ortaya çıkmaktadır; bu zaman, geçen yılın ve zaman biriminin tezâhür edenin aynısıdır. Bu özel zamanlara atfedilen önem, inanan insan ile ilgili zamanları din dışında tutan ve sıradanlaştıran insan arasındaki farkı ortaya koymaktadır. Profan insanlarda da bazı zamanların diğerlerinden farklı hissedilmesi söz konusudur; inanan insanda bu devrevî olarak kendini sürekli yenilemektedir.⁵

Kutsal zaman ilk defa kendisinde cereyan eden olaylarla ya da kutsallığına ilk defa işaret eden anla sınırlı olmayıp *kendini tekrar eder*. Bunu kabullenmeyip mukaddes zamanların olup bittiğini, kutsal zaman mefhumunun artık olmadığını iddia edenler de vardır. Ancak belirtmeliyiz ki, mukaddes gece kadirin kutsal oluşunda, Kur'ân'ın indirilişinin tekrarı olmasa da meleklerin ve Ruh'un inmelerinin her belli bir zaman diliminde inmelerinin tekrarı imkânsız değildir, mümkündür. Hatta el-Kadir Sûresi'nde Kur'ân'ın indirilişi ile ilgili (*enzelnâhu*) kelimenin geçmiş zamanda, meleklerin ve Ruh'un inişini anlatan kelimenin (*tenezzelü*) şimdiki ve gelecek zamanda kullanılması bu gerçeğe işaret ediyor olabilir.

Hac ayında, Hz. İbrahim'in daha önce yapmış olduğu ameller, zamansal boyutta tevhid geleneğine bağlı mü'minlerce Hz. Peygamber'in gösterdiği son şekliyle tekrar edilmektedir. Esasen bu, ilkel dinlerde ya da diğer kültürlerde olduğu gibi kutsala ontolojik atıfta bulunarak kozmik tekrarda bulunmak değil, tüm insanlarca yaşanması istenen Allah'a kulluk prensip ve uygulamalarının evrensel ve zaman üstü boyutunun, yine bir zaman dilimi içerisinde belirlenen vakitlerde yerine getirmek anlamına gelmektedir.

İfade etmeliyiz ki; belirlenmiş, sabit, her sene aynı dakik zaman dilimi içinde kendini tekrarlayan mutlak bir kutsal/mübarek zaman diliminden söz etmek gerekmektedir. Nitekim, mesela ay takvimi esas alındığında mübarek gün ve gecelerin; haccın, ramazan ayının, kadir ve beraat gecelerinin zamanı her yıl değişmekte, güneş takvimine göre her yıl on bir gün önce gelmekte ve inananlar aynı mübarek zaman olgusunu her yıl farklı zaman dilimlerinde yaşamaktadırlar. Belki de bununla, zamanın kendisini kutsallaştırma değil, zaman sahi-

5. Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, s. 48-50.

bi Allah'ın mutlak kutsal olarak daima ön planda olması hedeflenmekte ve insanların araçlara değil, daima canlı bir bilinçle amaca yönelmeleri murad edilmektedir.

Kur'ân-ı Kerîm'de dikkat çekilen ve başka zaman birimlerine göre üstün tutulan zamanlar vardır. Gece olarak kadir,⁶ haftanın günü olarak cuma,⁷ ay olarak ramazan,⁸ hac günleri olan zilhiccenin ilk on gecesi,⁹ mübarek gece¹⁰ olarak zikredilen gece ile haram aylar¹¹ Kur'ân'da bahsi geçen mübarek, mukaddes, yüce zaman dilimleridir.

Kur'ân'da üzerine yemin edilen şeylerin diğer türlerinden daha ayrıcalıklı olduğu kesindir. Allah Teâlâ mekân olarak mesela beledi emin olan Mekke'ye yemin ederken,¹² zaman olarak mesela 'on gece'ye,¹³ geceye, gündüze, zaman ölçümünün vazgeçilmez unsurları güneş ve aya,¹⁴ söz olarak mesela Kur'ân-ı Kerîm'e¹⁵ ve yiyeceklerle

-
6. *"Doğrusu, Biz, Kur'ân'ı kadir gecesinde indirmişizdir. Kadir gecesinin ne olduğunu sen bilir misin? Kadir gecesi bin aydan hayırlıdır. Melekler ve Cebrâil o gecede Rablerinin izniyle her türlü iş için inerler. O gece, tan yerinin ağarmasına kadar bir esenliktir"* (el-Kadîr 97/1-5).
 7. *"Ey iman edenler! Cuma günü namaz için çağrı yapıldığı zaman, hemen Allah'ın zikrine koşun ve alışverişi bırakın. Eğer bilerseniz bu, sizin için daha hayırlıdır"* (el-Cum'a 62/9).
 8. *"O sayılı günler, ramazan ayıdır. O ramazan ayı ki insanlığa bir rehber olan, onları doğru yola götüren ve hakkı bâtıldan ayıran en açık ve parlak delilleri ihtivâ eden Kur'ân o ayda indirildi. Artık sizden kim ramazan ayının hilâlini görürse, o gün oruca başlasın. Hasta veya yolcu olan, tutamadığı günler sayısınca, başka günlerde oruç tutar. Allah sizin hakkımızda kolaylık ister, zorluk istemez. Oruç günlerini tamamlamanızı, size doğru yolu gösterdiğinden ötürü Allah'ı tazim etmenizi ister. Şükredesiniz diye bu kolaylığı gösterir"* (el-Bakara 2/185).
 9. *"On geceye (zilhicce ayının ilk on gecesine)"* (el-Fecr 89/2).
 10. *"Apaçık olan Kitab'a and olsun ki, biz onu mübarek bir gecede indirdik. Şüphesiz biz insanları uyarmaktayız"* (ed-Duhân 44/2-3).
 11. *"Şüphesiz Allah'ın gökleri ve yeri yarattığı günkü yazısında, Allah katında ay-ların sayısı on ikidir. Bunlardan dördü haram aylardır. İşte bu, Allah'ın dos-doğru kanunudur"* (et-Tevbe 9/36).
 12. el-Beled 90/1.
 13. el-Fecr 89/2.
 14. eş-Şems 91/1-4.
 15. ez-Zuhruf 43/2.

re¹⁶ yemin etmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de üzerine yemin edilen zamanların dikkat çekilen zamanlar olduğu, ya da bizzat zamanın kendisine dikkat çekilmesi anlamına gelebileceği açıktır. Fakat her yemin edilen zaman biriminin kutsal olduğunu söylemek doğru değildir. Mübarek, faziletli zamanlar olabilir; ne var ki her faziletli ve mübarek zaman mukaddes değildir. Zira mukaddesin alanı daha dar, vurgusu daha keskindir. Kutsal zamanda yapılan amellerin sevabı daha çoktur, yapılmadığındaki kayıp daha fazladır.

Hangi zaman diliminin seçilmesi gerektiği ya da neden başka bir gece değil de mesela kadir gecesinin Allah tarafından seçildiğini bilmenin imkânı yoktur. Bu tamamen Allah'ın irade ve takdirindedir.¹⁷ Neden başka değil de o zaman dilimi seçildi diye soru sormanın da bir anlamı yoktur; zira başka bir zaman dilimi seçilseydi aynı soru yine sorulacaktı. Eğer Allah tarafından bir zaman dilimi seçilmiş ve o zaman diliminde bazı önemli olay ve ibadetlerin varlığı takdir edilmiş ise, bunu olduğu gibi, değiştirmeksizin kabul etmek gerekmektedir.¹⁸

Yıl içerisindeki zaman dilimleri açısından bakıldığında kutsal ve mübarek zamandan söz edebileceğimizi belirttikten sonra akla, daha geniş bir zaman aralığına işaretle, kutsal bir tarihten söz edilebilir mi sorusu gelmektedir.

Peygamberler aracılığıyla kutsallığın/dinî değerlerin vahiyle birlikte şekillendiği dönem, inanan insanlarca "kutsal tarih" olarak görülebilir. Dindar insan için tarih, peygamberlerin etrafında şekillen-

16. et-Tîn 95/1.

17. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenwîr*, X, 184.

18. Peygamberler için de durum aynıdır. Neden Muhammed (a.s.) seçildi diye sorulsa, aynı soru kim seçilmiş olsaydı sorulacağından bu tür soru ve sorulamaların teselsül gerektireceği, makûl bir sınırının olamayacağı kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Zaman, mekân ve şahıs konusunda kim'lik, ne'lik ve nere'lik yerine, yani nelerin seçildiği yerine seçenin iradesine boyun eğmek en makul olanıdır. Seçilenlere itiraz, seçene itirazdır; seçici Allah Teâlâ olduğuna göre, onun zaman, mekân ve şahıs olarak seçtiklerini ve razı olduklarını aynen kabul kutsalı olduğu gibi kabul anlamına gelmektedir. Burada Allah'a itiraz ve ona itâat etmeme, Allah'ın seçtikleri ve irade buyurdıkları üzerinden yürütülmektedir. Dolayısıyla kim, ne zaman ve neresi seçilirse seçilsin inkâr edecek birisinin itirazı değişmeyecektir.

mektedir ve İlâhî değerlerin ifşâ edildiği peygamberler tarihi kayda değer tek tarihtir.¹⁹ Mesela Hz. Peygamber'in yaşadığı dönem; değişmemek ve değiştirilmemek üzere indirilen hükümleri içermesi, Allah'ın sözlerini indirmek üzere en büyük melek Cebrâil'in gelip gitmesi, Allah'ın bizzat insana, topluma ve tarihe müdahale ettiği bir dönem olması, tüm varlıklar içerisinde seçtiği ve çok değer verdiği Hz. Peygamberin insanlar arasında dolaşması o zaman diliminin diğerlerinden farklı olduğunu göstermektedir. "*En hayırlı zamanın kendi bulunduğu zaman ve en hayırlı insanların kendi dönemindeki inananlar olduğunu*" bildiren hadis²⁰ de bu gerçeğe işaret etmektedir.

Ne var ki, Hz. Peygamber dönemine kutsal tarih ya da dönem denilmesi, kavramsal kutsallıkla karıştırılmaya çok müsaittir. Bu nedenle bu dönemi kutsal olarak nitelemek tercih edilmemelidir. Nitekim İslâm tarih geleneğinde bu döneme Asr-ı Saâdet denilmesi de, kutsallık nitelemesinin kullanımının tercih edilmediğini ortaya koymaktadır. Hz. Peygamber döneminden kutsallık nitelmesi ile değil, az önce sıraladığımız husûsiyetlerden dolayı "bereketli günler" olarak söz etmek daha uygun ve isabetlidir.

İslâm'da belirlenmiş ve seçilmiş diye düşünülen önemli bazı zaman dilimleri şunlardır: Haram aylar; hac günleri; üç aylar diye bilinen receb, şaban ve ramazan ayları; kandil geceleri; cuma günü, pazartesi ve perşembe günleri.

Bunlardan "haram aylar" diye nitelenen zaman diliminin mahiyeti, önemi ve kutsal olup olmamasını incelemeye çalışalım.

A. HARAM AYLAR

Haram aylar, İslâmî literatürde savaşın haram kabul edildiği dört kutsal aya denilmektedir.²¹ Bu ayların kutsallığı, insan canının korun-

19. Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, s. 74-80.

20. Buhârî, "Şehâdât", 9, "Menâkıb", 23, "Fedâilü Ashâbi'n-Nebî", 1; Müslim, "Fedâilü's-sahâbe", 210, 211.

21. Algül, "Haram Aylar", *DİA*, XVI, 104.

ması, savaştan uzak durmak sûretiyle bir dokunulmazlığın ortaya çıkmasından dolayıdır. Aksi takdirde kavramsal kutsallığın tüm manâlarını içinde topladığı için değildir.

Kur'ân-ı Kerîm'de haram aylar ile ilgili şöyle buyrulur: “Şüphesiz Allah'ın gökleri ve yeri yarattığı günkü yazısında, Allah katında ayların sayısı on ikidir. Bunlardan dördü haram aylardır. İşte bu, Allah'ın dosdoğru kanunudur. Öyleyse o aylarda kendinize zulmetmeyin. Fakat Allah'a ortak koşanlar sizinle nasıl topyekûn savaşıyorlarsa, siz de onlarla topyekûn savaşın. Bilin ki Allah, kendine karşı gelmekten sakınanlarla beraberdir.”²²

Ayların sayısı, göklerin ve yerin yaratıldığından beri on iki olup bu minval üzere seneler dönüp durmuştur. Bu aylardan dördü haram aydır; üçü peşi peşine gelen zilkade, zilhicce ve muharrem ayları olup dördüncüsü recebdir.²³

Araplar, câhiliye döneminde bu ayları yüce ve mahrem sayarlar, bu aylarda savaşmayı haram kabul ederlerdi.²⁴ Arapların bu kabulü Hz. İbrahim'e dayanmakta idi. Hz. İbrahim, insanların maslahatı ve haccın yerine getirilmesi için dört ayın haram kılınmasını istemişti.²⁵ Hz. Peygamber de veda haccında bu ayların haram olduğunu bildirmiştir.²⁶ Ayette “bu aylarda” ifadesiyle Allah'ın yasak kıldığı fiillerin işlenmemesi, Allah'a itâatin terk edilmemesi istenmektedir.²⁷

Zaman konusunda Arapların ayların sayısı ile oynayıp kendi çıkarlarına haram ayların yerlerini değiştirmeleri (nesî)²⁸ karşısında bu

22. et-Tevbe 9/36.

23. Buharî, “Tefsîr”, sûre 9; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XI, 440.

24. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XI, 440; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 42; İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, III, 29-31.

25. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 42; İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, III, 31; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, X, 184.

26. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XI, 440-442.

27. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XI, 443.

28. *Nesî*, bir ayın haramlığını diğer aya ertelemeye denilir. Araplar böyle yapmakla haram bir fiili helâl kılmış, mesela savaş yapmış oluyorlardı. Onlar, savaşı sürdürürlerken haram ayların gelmesi ile savaşı kesmek istemiyorlar, bundan canları sıkılıyordu. Bu durumdan dolayı *nesî* denilen zamanı, ayları erteleme, ileri sarkıtma işlemi yapıyorlar, ayları ihtiyaçlarına göre on üçe,

ayetle buna itiraz edilmiş, hac mevsiminin tekrar zilhicce olması takdir buyrulmuştur. Hz. Peygamber'in yaptığı veda haccı zilhiccede olmuştur. Hz. Ebû Bekir'in (ö. 13/634) daha önce 9. yılda yaptığı hac ise zilkâde ayında olmuştur.²⁹

Haram ay, savaşın yasak olduğu ay -ki câhiliye Arapları buna inanıyorlardı- ve diğer aylardan daha çok hürmet gerektiren, itâatlerin daha değerli olduğu ay manâlarına gelebilir.³⁰

Yukarıdaki ayette geçen "*fîhinne*" kelimesinde kastedilen zaman diliminin tüm aylar mı, yoksa bu dört ay mı olduğu ihtilâfında bazı ilim adamları, bu kelimeden "tüm sene"nin kastedildiğini söylemişlerdir. Buna karşılık Râzî'nin çoğunluğun görüşü olarak aktardığı³¹ ve Taberî'nin de (ö. 310/922) tercihi olan "bu dört ayda" şeklindeki yorum genel kabul görmüş gibidir. Buna göre manâ, özellikle seçilmiş bu dört ayda haram kılınan hususları helâl kılmak sûretiyle kendinizi mahvetmeyin, demek olur.³² Burada diğer aylarda zulüm işleme ve günaha dalmanın caiz olduğundan değil, haram aylarda zulüm işlemenin daha büyük günah olduğundan söz edilmektedir.³³ Tâbiûn müfessirlerinden Katâde, şeref ve değerinden dolayı haram aylarda işlenen suçların diğer aylara nisbetle daha ağır olduğu söylemektedir.³⁴ İbn Abbâs (ö. 68/687) başta olmak üzere³⁵ İbn Atiyye, Kurtubî gibi müfessirler ise, bununla on iki ayın kastedildiğini ve "hiçbir ayda/ömrünüz boyunca kendinize zulmetmeyin" demek istendiğini anlamaktadır.³⁶

on dörde çıkarıyorlardı. Hac ve oruç zamanı da böylelikle yerinden oynamış oluyordu. Bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XI, 449; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 43; İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, III, 29-30; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, III, 432, 435-436; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XVI, 57-59.

29. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 42.

30. İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, III, 432; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XVI, 53; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, II, 498.

31. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XVI, 55.

32. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XI, 444, 446.

33. Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, X, 198.

34. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XI, 444-445.

35. İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, III, 433; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XVI, 55.

36. İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, III, 31; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, X, 198.

Bu dört ayı haram olarak kabul edip gereğini yerine getirmemesinin zulüm olarak nitelendirilmesine bakarak³⁷ din içerisinde bazı kutsalların olduğunu ve bunların korunması gerektiği ve ayrı bir şerefe sahip oldukları sonucunu çıkarabiliriz. Ayette geçen “*fî kitâbillah: Allah’ın kitabında*” sözünün “Allah’ın ortaya koyduğu, hükmünü gerekli kıldığı, kendisinde hikmet ve uygunluk gördüğü” manâlarına gelmesi³⁸ de bunu göstermektedir.

Görünen odur ki, bir maslahata binaen Hz. İbrahim döneminden kalan haram aylar, zâtı itibariyle mukaddes değil, Allah’ın emrinin yerine getirilmesi için hürmet gösterilmesi gereken bir aydır. Özellikle hac günlerinin önünden ve arkasından bazı ayların haram kabul kılınması, hac zamanını, Kâ’be’yi ve Allah’ın bu dönemde istediği ibadetin yerine yettirilmesini gözetten bir uygulamadır. Fakat bu dönem, sonuç olarak seçilmiş bir zaman dilimidir.

Haram ayda işlenen sevap diğer aylardan daha fazla değerli, günah da daha ağırdır. Bu zaman aralığının özellikle diğer aylardan ayrı tutulması, kutsallık işaretlerini vermektedir. Nitekim bu ayların kutsallığının bir sonucu olarak inananlardan diğer zamanlardakinden farklı eylemlerde bulunmaları talep edilmektedir.³⁹

Haram aylarda yasak kılınan şeyler nelerdir? Savaşmak yasak idiyse, bu yasaklılık devam etmekte midir? Bazı âlimlere göre Harem bölgesinde ve haram aylarda bir saldırı olmaksızın savaş yapmak helâl değildir.⁴⁰ Bazılarına göre ise, haram aylarda savaş yapmak helâldir. Savaşılmayacağı hükmü el-Berâe Sûresi ayetleri ile birlikte nesholunmuştur.⁴¹ Kimi âlimler ise ayetin manâsının “*Kim o aylarda hacca*

37. Taberî, *Câmiu’l-beyân*, XI, 445-446.

38. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 41; “Allah’ın kitabında” ifadesi ile levh-i mahfuzun kastedildiğini söyleyenler de vardır. Mesela İbn Atiyye, *el-Muharraru’l-vecîz*, III, 30; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, III, 432. Kurtubî, bunun hem Allah’ın hükmü hem de levh-i mahfuz olarak anlaşılabilirliğini söylemekle (bk. *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, X, 195) Allah’ın hükmünün levh’de bulunduğunu, hükmü olduğunu, esasen bu ikisinin birbirinden bağımsız manâlar olmadığı vurgulamak istemektedir.

39. Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, X, 199.

40. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 42; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, X, 187.

41. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 42; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, X, 187.

ifaya azmederse bilsin ki, hac esnasında ne cinsel yaklaşma, ne günah sayılan davranışlarda bulunma, ne de tartışma ve sürtüşme caiz değildir."⁴² ayetinin de işaret ettiği gibi bu ayların bereket ve hürmetine binaen "günah işlememe, daha dikkatli olma" demek olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁴³

İslâm hukukçuları, haram aylarda savaş yasağının devam edip etmediği konusunu tartışmışlar; Atâ b. Ebî Rebâh (ö. 115/733) ve bazı selef âlimleri bu hükmün devam ettiğini, âlimlerin çoğunluğu ise neshedildiğini, dolayısıyla kendilerine yönelik herhangi bir saldırı olmasa bile müslümanların bu aylarda savaşılabileceklerini ileri sürmüşlerdir. Bu âlimler görüşlerine delil olarak müşriklerin bulundukları yerde öldürülmelerine,⁴⁴ müslümanlara karşı yaptıkları gibi onlarla topyekûn savaşılmasına⁴⁵ dair ayetleri, ayrıca Hz. Peygamber'in Huneyn ve Tâif'te olduğu gibi bazı savaşları haram aylarda yapmasını göstermişlerdir.

Diğer görüşü savunanlar, "Harem'in saygınlığıyla ilgili hüküm gibi haram aylarla ilgili hükmün de devam ettiğini, yukarıdaki ayetlerin nüzûlünden sonra gerçekleşen Veda Haccı sırasında Resûlullah'ın gerek Harem, gerekse haram aylarla ilgili hürmeti dile getirdiğini;⁴⁶ Resûl-i Ekrem'in bu aylarda vuku bulan bazı savaşlarının ise esasen müşriklerin saldırı ve tehditlerine karşılık veya bu aylardan önce başlamış bulunan bir savaşın devamı niteliğinde olduğunu belirtmişlerdir. Ayrıca haram aylara dair ayetlerin, saldırı ve tehdit olmadıkça savaşın belli zamanlarda yapılmamasıyla ilgili hususî bir hüküm getirdiğini; bunları neshettiği ileri sürülen ve bütün müşriklerle her yerde savaşılması konusunda umum ifade eden ayetlerle aralarında bir çatışma söz konusu olmadığından nesih iddiasına da yer bulunmadığını söylemişlerdir."⁴⁷

42. el-Bakara 2/197.

43. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 42.

44. el-Bakara 2/191; et-Tevbe 9/5.

45. et-Tevbe 9/36.

46. Buhârî, "Hudûd", 9, "İlim", 9.

47. Algül, "Haram Aylar", *DİA*, XVI, 104-105.

Ancak bu konunun detayları bizim ilgi alanımızın dışındadır; fıkıh kitaplarına bakmayı gerektiren bir durum arz etmektedir. Bizim konumuz olan kutsallıkla ilgisi açısından haram aylar mefhumunun ister hükümleri devam etsin, ister nesholunmuş olsun diğer aylardan ayrı, farklı olarak Allah tarafından belirlenmiş olmasıdır.

Esasen haram aylar kapsamında olan hac günleri, mukaddes zaman olarak daha öne çıkan zaman dilimidir. Şimdi hac günlerinin kutsallığını ele alalım.

B. ZİLHİCCE/HAC GÜNLERİ

İslâm'da kutsal kabul edilen zaman dilimlerinden birisi de zilhicce ayının ilk on günü olan hac günleridir. Kur'ân-ı Kerîm'de "*ve on geceye (zilhicce ayının ilk on gecesine) yemin olsun ki*"⁴⁸ ayetiyle bu on gecenin hac ayı olan zilhiccenin kurbanın birinci günü dâhil ilk on gecesini olduğu müfessirlerce genel kabul görmüştür.⁴⁹ Bu on günün özelliği, hacca ait ibadetlerin, ihramın, Mekke'ye girişin, Arafat'ta vakfeye duruşun ve bayramın vakti olmasıdır.⁵⁰ Şüphesiz hac Allah'ın bir emridir: "*Yoluna gücü yeten her kimsenin o beyti haccetmesi de insanlar üzerine Allah'ın bir hakkıdır.*"⁵¹ Haccın yapılma zamanı ise zilhicce ayıdır ve özellikle sekizinci, dokuzuncu ve onuncu günlerdir.⁵² Peygamber (s.a.s.) de hac zamanını içeren günleri anlatırken şöyle buyurmuşlardır: "*Allah'ın ibadet edilmekten en fazla hoşnut olduğu günler, zilhiccenin ilk on günüdür.*"⁵³

48. el-Fecr 89/2.

49. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXIV, 348; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, VI, 367; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, IX, 103; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXXI, 163 (diğer görüşler yanında birinci görüş olarak vermektedir); Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, XXII, 257; İbn Kesîr, *Tefsîr*, XIV, 338; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXX, 313; Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, VIII, 5791-3.

50. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXX, 313.

51. Âl-i İmrân 3/97.

52. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXX, 313.

53. Tirmizî, "Savm", 52.

Nevevî (ö. 676/1277), bu bilgiler ışığında senenin günleri içerisinde en faziletli günün *Arafe günü* olduğunu söylemektedir.⁵⁴

Buradan anlaşılmaktadır ki, hac günlerini kapsayan zilhiccenin ilk on günü Allah'ın seçtiği özel zaman dilimidir; yapısal ve varoluşsal yönden yılın diğer zaman birimlerinden farklı olmayan bu seçilmiş zaman dilimi, kendisinde başka zamanlarda yapılması mümkün olmayan ve zamanında yapıldığında müslümanı günahlardan arınmış, tertemiz yapan bir vakit olduğundan⁵⁵ dolayı “mübarek” ve “mukaddes”tir.

Her kutsalda olduğu gibi burada da yapılması talep edilen özel işler ya da ibadet türleri vardır. Böyle bir zamanı kimse belirleme, kimseyi yılın belli vaktinde din adına bir yerde toplama yetkisine sahip değildir. Bu anlamıyla da haccın zaman ve mekânı mukaddesdir, değiştirilemez; zira burada Mutlak İlâh Allah Teâlâ'nın aklen keşfedilmesi mümkün olmayan bir iradesi vardır ve herhangi bir kişinin bu alanda bir değişiklik düşünmesi Arapların haram aylarda oynamasına benzer bir durumdur ve Kur'ân bunu şiddetle reddetmiştir.

Allah Teâlâ, sosyolojik ve psikolojik olarak pek çok yönden ele alınabilecek ama sonuçta kendisine önemli bir kulluk içeren İslâm'ın temellerinden birinin işlenme zamanı olarak bu günleri seçmiş, onu mübarek ve mukaddes kılmıştır.

Hac yapılan topraklar mukaddes olduğu gibi onun zamanı da mukaddestir. Haccın fazileti ile ilgili hadisler, haccın yapılma zaman ve mekânının da mukaddes olduğunu gösterir. Buna delâleten işaret olmakla birlikte, ayette zilhiccenin ilk gününe yemin edilmesi sûretiyile doğrudan bir delâlet de vardır. Hac günlerinin kutsal olması o günlerin bizâtihî kutsallığından değil, Allah'ın kutsal kılmasından kaynaklanmaktadır. O günlerde yapılması istenen özel ibadetler vardır.

54. Nevevî, *el-Minhâc*, VI, 142. Bu tür üstünlük günlerini tesbit etmenin fıkhi birtakım sonuçları da vardır. Mesela hanımına “sen en faziletli gün boşsun” diye talak verse Nevevî'ye göre hanımı Arafe günü boş olur.

55. “Kim Allah rızâsı için hac yapar, cinsellikten uzak durur ve itâatten çıkmazsa günahattan sıyrılıp anasının onu doğurduğu günkü gibi (temiz bir hayâta) dönüp kavuşur” (Buhârî, “Hac”, 4).

Hac günlerinden başka üç aylar diye meşhur olan receb, şaban ve ramazan aylarının kutsallık boyutlarını tek tek ele almak, zamansal kutsallık örtüsünü biraz daha aralamamıza imkân verecektir.

C. ÜÇ AYLAR

Ardı ardına gelen receb, şaban ve ramazan aylarına “üç aylar” denilmektedir. Ramazan ayının fazileti, mübarekliği ve mukaddes oluşuna yapılan vurgular çok güçlüdür. Fakat receb ve şaban ayı ile ilgili bazı ihtilâflar vardır.

Kutsallığı hakkında olmasa da faziletine ilişkin birtakım rivâyetlerin var olmasına rağmen receb, şaban ve ramazan aylarından müteşekkil “üç aylar” ile ilgili birtakım insanların namaz belirlemeleri ve bunu kabul etmelerini, Allah’ın dışında başkaları tarafından konulmuş kurallar bağlamında “din” olarak değerlendirip bunu “şirk” olarak adlandırmak⁵⁶ son derece aşırı bir yorumdur. Yapılan yanlışların Kur’ân ve Sünnet’te delili olmasa da, bu tür günlere mahsus namazın var olduğunu düşünen insanları, Allah’ın emir ve yasaklarına ilâvede bulunma yetkisini kendilerinde görüyorlar diye niteleyip, onların Allah’ın otoritesine ortak koşma konumunda gösterilmesi, tekfirde aşırı ve yanlış bir yorum olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir şeyin bid’at olarak yapılması ayrı bir şeydir; bid’at işleyenlerin şirk amelini işliyor gibi yorumlanmaları ayrı bir şeydir. Birinci cümlemin doğruluğu ikincinin doğruluğunu zorunlu kılmaz. Bir şeyi şirk olarak nitelemenin bazı ağırlaştırılmış ciddî kıstasları vardır.

Bu ayları zaman sırasıyla incelemeye çalışalım.

1. Receb

Receb, üç ayların birincidir. Resûlullah (s.a.s.) receb ayının tamamında oruçlu olmayı yasaklamış, bu kadar oruçtan sonra şeriâtın be-

56. Yılmaz, “Üç Aylar Ve Mübarek Geceler/ Kandiller”, <http://www.istekuran.com/>

lirlemediği bir bayramın çıkmasını istememiştir.⁵⁷ Özel olarak receb ayında oruç tutmakla ilgili Hz. Peygamber ve ashâbından gelen sahih bir rivâyet yoktur. Gelen birtakım rivâyetler de zayıftır.⁵⁸ Buradan anlaşılan odur ki, receb ayı özellikle teşvik edilen bir ay değildir. Nevevî, receb ayında oruç tutma ya da tutmama noktasında emir ya da yasağın bulunmadığını, bu bağlamda recebin seçilmiş bir ay olmadığını belirtmektedir.⁵⁹

Zekâtın özellikle receb ayında verilmesine dair de sahih bir rivâyet yoktur; bu konunun sünnete dayanan bir yönü bulunmamaktadır.⁶⁰

Genellikle zayıf olarak nitelenen bir hadise göre, receb ayı girdiğinde Hz. Peygamber “Allahım! Receb ve şabanı bize bereketli kıl, bizi ramazana erıştır.” buyururlardı.⁶¹ Hadise, uydurma hükmünün verilmemesi, fazileti içeren bir konuda receb ayının mutlaka reddedilecek bir konumda olmadığını gösterir. Ancak bu ayla ilgili seçilmişliği gösterecek özel bir ibadet ya da emir yoktur.

2. Şaban

Üç aylardan ikincisi şaban ayıdır; receb ve ramazan ayları arasındadır.

-
57. Abdürrezzâk, *el-Musannef*, IV, 292 (7854. hadis); İbn Receb, *Letâifü'l-me'ârif*, s. 227-228.
58. İbn Receb, *Letâifü'l-me'ârif*, s. 228-229 vd.
59. Nevevî, *el-Minhâc*, VIII, 39.
60. İbn Receb, *Letâifü'l-me'ârif*, s. 231.
61. Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, IV, 189 (3939. hadis); Ahmed b. Hanbel; *el-Müsne'd*, I, 259 (Şuayb Arnaût tahkikinde III, 180, 2346. hadis). Bu hadisin sadece Zâide b. Ebî'r-Rukâd tarikinden geldiği görülmektedir. İbn Receb, hadisin Ebû İsmâil Herevî (ö. 481/1088) tarafından sahih görölse de, senedinde zayıflık bulunduğunu, ancak hadisin reddedilme durumunda olmadığını belirtmektedir (İbn Receb, *Letâifü'l-me'ârif*, s. 234). Hadis, Zehebî'ye göre adı geçen râvîden dolayı zayıftır. (Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, III, 96). Şuayb Arnaût da hadisin senedinde zayıflık olduğunu, hatta adı geçen râvînin rivâyeti delil olamayacak biri olduğunu nakletmektedir (Arnaût, Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsne'd* tahkikinde, III, 180).

Hız. Peygamber, ramazan ayı dışında en çok orucu şaban ayında tutardı.⁶² Hız. Peygamber, ramazan ayına hürmet sebebiyle ramazandan sonra en faziletli orucun şabanda tutulan oruç olduğunu belirtmekte⁶³ ve kendisi de en çok orucu şaban ayında tutmaktaydı.⁶⁴ Kendisine bunu soran bir sahâbiye Resûlullah (s.a.s.), “*Şaban ayının ramazan öncesi olduğu için gâfil olunduğunu, hâlbuki amellerin Allah’a arz edildiği bir ay olduğunu ve kendi amellerinin oruçlu iken Allah’a arz edilmesini istediğini*” söylemişlerdir.⁶⁵

Şüphesiz ki ayların mübarekliği, hangi ibadetlerin yapılacağı konularında uydurma rivâyetler vardır. Şaban ayıyla ilgili de uydurulmuş rivâyetler vardır. Ancak, “İslâm’da seçilmiş zaman yoktur, sadece ibadetler vardır” mantığıyla, makbûl rivâyetlerin de yok sayılması doğru değildir. Uydurma olmadığı halde şaban ayıyla ilgili uydurma diye takdim edilen⁶⁶ bir rivâyet üzerinde inceleme yapmaya çalışalım.

Hız. Peygamber’den rivâyet edilen bir hadis-i şerif şöyledir: “*Şaban, receb ile ramazan arasında bir aydır. İnsanlar bundan gâfildirler. Hâlbuki şaban ayında kulların ameli Allah Teâlâ’nın dergâhına çıkarılır. Ben şabanda oruçlu olduğum halde amelimin çıkarılmasını arzu ederim.*” Seçilmiş zamanın varlığına, dini daha temiz anlama adına karşı çıkanların⁶⁷ ilmî bir araştırma ile bu kanâate varmadıklarını düşünüyoruz. Zira bahsi geçen hadisi İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849),⁶⁸ Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855)⁶⁹ ve Nesâî (ö. 303/915)⁷⁰ rivâyet etmişlerdir. Nâ-

62. Müslim, “Sıyâm”, 175, 176.

63. Tirmizî, “Zekât”, 28.

64. Buhârî, “Savm”, 52.

65. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, V, 201. (Şuayb Arnaût hadisin hasen olduğunu söylemektedir. Bk. Ahmed b. Hanbel *el-Müsne'd*’inin tahkikinde, XXXVI, 86)

66. Yılmaz, “Üç Aylar Ve Mübarek Geceler/ Kandiller”, <http://www.istekuran.com/>

67. Yılmaz, “Üç Aylar Ve Mübarek Geceler/ Kandiller”, <http://www.istekuran.com/>

68. İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, IV, 166.

69. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, V, 201.

70. Nesâî, “Sıyâm”, 70.

sıruddîn Elbânî, bu hadis için “hasen”;⁷¹ Şuayb Arnaût “İsnadı hasendir, bir râvîsi sadûk/sözüne güvenilir, diğerleri ise sika/sağlamdır”⁷² demektedir; İbn Hacer (ö. 852/1448) de itiraz etmeksizin İbn Huzeyme’nin (ö. 311/923) bu hadis için sahih dediğini nakletmektedir.⁷³

Şaban ayında Hz. Peygamber’in orucu özellikle tercih ettiğine dair rivâyetler vardır. Hangi ayda oruç tutmanın efdal olduğu ile ilgili farklı görüş ve rivâyetleri değerlendirirken İbn Receb el-Hanbelî, nafile oruçlarda ramazana öncesinden ve sonrasında yakın olan ayları, bu bağlamda şaban ayını zikretmektedir.⁷⁴

Bu bilgilere göre, önceden kararı verilmiş, doğruluğu burhânî olmayan hatta yanlışlığı bile söylenebilecek bir yargıdan dolayı, hadislerin sened olarak Peygamber’e ulaşmış ulaşmadığına bakmadan onları peşin bir mantıkla reddetmenin ilmî bir tarafı olmasa gerekir.

“*Ramazan’dan sonra en faziletli oruç Allah’ın ayı muharremde tutulandır.*”⁷⁵ hadisi ve Müslim’in bu konuya dair açtığı müstakil bab, muharrem ayının ehemmiyetini göstermektedir. Muharrem ayının fazileti ile ilgili gelen bu gibi hadislerle Hz. Peygamber’in en çok şaban ayında oruç tuttuğunu bildiren hadislerle bakıldığında, âlimler hangi ayda oruç tutmanın faziletli olduğu konusunda farklı görüşlere sahip olmuşlardır.⁷⁶ Biz bu konuda hangisinin faziletli olduğu tartışmasını yapmayacağız. Ancak, bu aylarda oruç tutmamanın bir cezasının olmasından hareketle kavramsal anlamda bir kutsallıktan söz edemeyiz.

“Muharremde mi, şabanda mı yoksa diğer bir ayda mı oruç tutmak daha faziletlidir?” tartışmaları kendi mecrasında ayrı bir şeydir. Bizim için kutsallık bağlamında önemli olan husus, özel ameller yapıl-

71. Elbânî, *Nesâî, es-Sünen*, “Sıyâm”, 70, 2357. hadis değerlendirmesinde s. 367.

72. Arnaût, *Ahmed b. Hanbel, el-Müsned*, V, 201, 21753. hadis değerlendirmesinde, XXXVI, 85-86.

73. İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, IV, 253.

74. İbn Receb, *Letâifü’l-işârât*, s. 249. Şaban ayının on beşinden sonra oruç tutulmamasını isteyen hadisler ve bunların değerlendirilmeleri için bk. İbn Receb, *Letâifü’l-işârât*, s. 259 vd.

75. Müslim, “Sıyâm”, 202, 203.

76. İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, IV, 253; İbn Receb, *Letâifü’l-me’ârif*, s. 248.

ması ve bu amellere daha fazla ecir takdir edilmesi bakımından bazı zamanların diğer zamanlardan daha üstün olmasıdır. ‘Kutsal olan’ı mübarek olandan daha üst konumda düşünürsek şaban ayının, kutsal olmasa da mübarek ve değerli bir ay olduğunu söyleyebiliriz.

Ancak bu tartışmalardan ortaya çıkan kesin bir sonuç var ki, aylar arasında bazıları diğerlerinden üstündür ve seçilmiştir. Zaman içeren ayetlerin tefsirlerine, hadislerin şerhlerine baktığımızda âlimlerin seçilmiş bir zamanın olmadığını söylemediklerini, bilakis hangi zamanın daha efdal olduğu hususunda müzakereler yaptıklarını ve Allah’ın bazı zamanları seçtiğini söylediklerini görmekteyiz.

3. Ramazan

Ramazan ayı, Kur’ân-ı Kerîm’de önemine en fazla vurgu yapılan “ay”dır.

Ramazan, mübarek, kutsal bir aydır; diğer aylardan üstündür ve seçilmiştir. “*O sayılı günler, ramazan ayıdır. O ramazan ayı ki insanlığa bir rehber olan, onları doğru yola götüren ve hakkı bâtıldan ayıran en açık ve parlak delilleri ihtivâ eden Kur’ân o ayda indirildi. Artık sizden kim ramazan ayının hilâlini görürse, o gün oruca başlasın.*”⁷⁷ ayeti Kur’ân’ın bu ayda indirilmesi ve orucun bu ayda farz kılınması ramazan ayının diğer aylardan ayrı, türdeş diğer zamanlardan farklı ve üstün tutulduğunu gösterir. Kutsal zamanın içinde diğer zaman birimlerinde istenmeyen ya da olmayan husûsiyetlerin bulunması kaçınılmazdır.

Bazı özellikleriyle ramazan ayı, diğer aylarda bulunmayan nitelikleri taşıması nedeniyle ayrı bir hürmeti gerektirir. Fıtır sadakasının bu ayda verilmesinin ısrarla istenmesi,⁷⁸ Resûlullah (s.a.s.)’in bu ayda diğer aylara nisbetle daha cömert olması,⁷⁹ bu ayda gece ibadeti olan te-

77. el-Bakara 2/185.

78. Buhârî, “Zekât”, 70, 76-78; Müslim, “Zekât”, 11-22.

79. Buhârî, “Bed’ü’l-vahy”, 5,6, “Savm”, 7, “Menâkıb”, 23, “Bed’ü’l-halk”, 6, “Fedâilü’l-Kur’ân”, 7; Müslim, “Fedâil”, 50.

ravihin kılınmasının teşvik edilmesi,⁸⁰ kadir gecesinin ihyâ edilmesi,⁸¹ itikâfa girme,⁸² mukabele okuma⁸³ gibi hususî durumlar, ramazan ayının mübarek oluşu yanında mukaddes oluşunu da gösteren unsurlardır.

Oruç gibi İslâm'ın en temel ibadetlerinden birinin yerine getirilmesi için Allah Teâlâ tarafından ramazan ayının seçilmesi, bu ayda yapılan ibadetlerin ecirlerinin diğer aylarda yapılanlara göre kat kat fazla olması,⁸⁴ özürsüz oruç bozmaya kefâret cezası hükmünün fıkhîta yer alması,⁸⁵ bu ayın saygı duyulması gereken, diğer aylardan değer ve nitelik olarak farklı bir ay olduğunu göstermektedir.

Ramazan ayında oruç farz kılındıktan sonra daha önceki muharem ayında âşûrâ günü oruç tutma işinin isteğe bağlanması⁸⁶, zamanların birbirinden farklı ve dereceli mukaddesliklere sahip olabileceğine de işaret etmektedir. Bayramlarda oruç tutmanın yasaklanması da⁸⁷, zamanın yönetimi konusundaki belirleyici otoritenin Allah ve Resûlü olduğunu göstermektedir.

Daha çok “mübarek” denilmesi uygun olan bu ay için “mukaddes ay” denilmesi, aynı manânın kastedildiğinden dolayıdır. Ancak hayrın ve ecrin çok olması manâsına gelen “bereket”ten daha ötede, bir zaman biriminin özellikle seçilmesi, bunun hürmetinin ortaya konulması, neler yapılacağının bildirilmesi ve ilâhî irade ile konan bu teşrî'in insanlar tarafından aynen kabul edilip dokunulmaması, mutlak kutsal olan Allah Teâlâ'nın mutlaka itâat edilmesini istediği bir zaman

80. Buhârî, “Terâvih”, 1; Müslim, “Müsâfirîn”, 72-74, 76; Hadislerde zikredilen ramazan gecelerinin ibadetle geçirilmesinden maksad öncelikle ve özellikle terâvih namazıdır (Bk. Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-mu'lim*, III, 114; Nevevî, *el-Minhâc*, VI, 39).

81. Buhârî, “İman”, 25, 27, “Savm”, 6, “Leyletü'l-kadr”, 1; Müslim, “Müsâfirîn”, 173-176.

82. Buhârî, “İtikâf”, 14, 17; Müslim, “İtikâf”, 1-5.

83. Buhârî, “Bed'ü'l-vahy”, 5,6, “Savm”, 7, “Menâkıb”, 23, “Bed'ü'l-halk”, 6, “Fedâilü'l-Kur'ân”, 7; Müslim, “Fedâil”, 50.

84. Tirmizî, “Da'avât”, 61.

85. Mavsîlî, *el-İhtiyâr*, I, 131.

86. Bk. Buhârî, “Savm”, 69; Müslim, “Sıyâm”, 113.

87. Müslim, “Sıyâm”, 138.

olması, ramazana ve ramazanda yapılması gerekenlere hürmetin Allah'ın emirlerine, emirlere hürmetin de Allah'a hürmet manâsına gelmesi gibi gerekçelerle ramazan ayı için “mukaddes” denilmesinde bir sakınca olmadığını söyleyebiliriz.

Ramazan ayı için “mukaddes” denildiğinde, kendisi aracılığıyla günahlardan temizlenen, Allah'a itâatsizlikten uzak durulan tarzında bir anlam kastedilmiş olurken; “mübarek” denildiğinde ise, Allah'ın bu ay sebebiyle maddî ve manevî, devamlı ve faydalı çok hayırlar lüt-fettiği tarzında bir manâ anlaşılmaktadır.

Ramazan ayının kutsallığı mutlak değil, Allah'ın işaret ve emirle-rinden dolayı izâfîdir, nisbîdir; onun kutsallığı Mutlak Kutsal olan Allah Teâlâ'nın kutsal kılmasına bağlıdır, dolayısıyla Allah Teâlâ hangi zamanı yüce kılarırsa o zaman dilimi mukaddes olabilir.

“Ramazan ayı önceden mukaddes kılındığı için mi bu ayda Kur'ân indirildi ve oruç farz kılındı; yoksa Kur'ân indirildiği, kadir gecesini barındırdığı ve oruç farz kılındığı için mi ramazan ayının mukaddes olduğu” sorusunun nasslarda doğrudan karşılığını ve cevabını bulmak zordur. Bu konuda elimizde bir delil yoktur. Ayrıca bu, ‘ilm-i ilâhî’ye ait bir konudur.

Bize göre, birini diğerine fedâ etmeden yorumlamak daha iyidir. Allah'ın seçtiği zamanın Allah'ın gönderdiği mesaja ve ibadetlere mahal olması birbirine denk düşürülmüştür. Şu kadar var ki Kur'ân ve oruç gibi okuma ve anlama ile aç kalma şeklinde fizikî anlamda insanın idrâk edebileceği dinî unsurların, zaman gibi varlığı doğrudan hissedilmeyen bir unsurda dile getirilmeleri zamanın/ramazanın, değerini Kur'ân ve oruçtan aldığı izlenimini vermektedir; zira “zamanın seçilmişliği ve onun değerlendirilmesi” kavramları son derece soyuttur.

Bir zamanın seçilmiş olmasının, o zaman dilimi ile ilgili somut talepler ve ameller olmadıkça bize söyleyeceği ya da bizim anlayabileceğimiz fazla bir şey yoktur. Hatta kutsal zaman diye bir şeyin varlığına inanç dışında zamanın seçilmişliğinin ne anlama geldiğini kavramamız mümkün değildir.

İşte tam bu noktada oruç Allah'ın belirlediği zamanda neler yapılması gerektiğini somutlaştırarak zamana bir anlam katmaktadır.

Kadir gecesi, dualar, melekler, Kur'ân tilâvet ve tefekkürü, zekât, sadaka gibi maddî ve manevî pratik karşılığı olan hususlar da aynı şekilde zamanın soyut değerliliğine müşahhaslık katmakta, onu anlaşılır ve yaşanılır kılmaktadırlar.

Zaman, Allah'ın emirlerinin yerine getirilmesine vesile olan bir aracı unsur konumundadır. Zamana hürmet edelim denilse ve oruç gibi müşahhas ibadetler de olmazsa hürmet etmenin gerçekleşme imkânı olmayacaktı.

Şu durumda Kur'ân ve oruç ramazana şeref katmakta, onu anlamlı ve değerli kılmakta; Kur'ân'ın indiriliş ve hatmi ile oruç için ramazan ayının seçilmiş olması da bu ayın sanki önceden üstün tutulmuş ve mübarek kılınmış bir ay olduğunu göstermektedir. Fakat bizim seçilmiş zaman kavramını somut bir şekilde Kur'ân ve oruç gibi hayatımızda pratik karşılığı olan yüce değerlerle anlama durumunda olduğumuz da bir gerçektir.

Binaenaleyh, Kur'ân ve oruç için ramazanın seçilmesi Allah'ın seçtiği ibadetlerin ve dinî asılların Allah'ın seçtiği bir zamanda vâki olması, her iki unsurun da ayrı ayrı "seçilmiş" olduklarını göstermektedir. Bu da, hem zamanın hem de ibadetlerin seçilmiş olmalarından dolayı zamanın ve ibadetin değerini artıran unsurlar olarak göze çarpmaktadır.

Sonuç olarak, hangi zaman dilimi için emredilmiş olursa olsun Allah'ın emirlerinin yerine getirilmesi esas yüce ve övgüye layık olan işlerdir. Seçilmiş zamanın Kur'ân'ın indirilişi, kadir gecesini barındırması gibi önemli hatıraları ve oruç gibi önemli ibadeti içermesi dolayısıyla diğer aylardan daha önemli olduğu, bu ayda müslümanların daha dikkatli olmaları ve sayılabilecek diğer hususlara daha çok dikkat etmeleri gerektiği açıktır.

Zaman ile kutsallık ilişkisinde hangisinden dolayı hangisinin kutsallık kazandığı konusunda burada yaptığımız yorumlar cuma, kadir, zilhicce, âşûrâ ve diğer zaman birimleri de geçerlidir.

Şimdi zaman birimi olarak "ay"dan yılın belli gün ve geceleriyle ilgili kutsallıklara göz atarak zamansal kutsallığı daha da açmaya çalışalım.

D. KANDİL GECELERİ

Kandil gecesi, müslümanlarca mübarek sayılıp kutlanan özel gecelere denilmektedir. Osmanlı padişahı II. Selim döneminde (1566-1574) camiler aydınlatılıp minarelerde kandiller yakılarak kutlandığı için, bu gecelere kandil geceleri denilegelmiştir.

Bunlar kamerî takvime göre sıralandığında mevlîd (rebîülevvel ayının on ikinci gecesi), regaib (receb ayının ilk cuma gecesi), mi'râc (receb ayının yirmi yedinci gecesi), berat (şaban ayının on beşinci gecesi) ve kadir (ramazan ayının yirmi yedinci gecesi) kandilleridir.⁸⁸

Bu gecelerle ilgili kutsallık boyutlarının ne olduğuna zikrettiğimiz takvim sırasına göre bakmaya çalışalım.

1. Mevlîd Gecesi

Sözlükte “doğum yeri ve zamanı” anlamına gelen “mevlîd” kelimesi, İslâm edebiyatı ve sanatında Hz. Peygamber’in doğum yıldönümünde yapılan törenlere verilen isimdir.⁸⁹

Bunlardan mevlîd kandilini kutlamak ile ilgili sünnette ve selefte herhangi bir delil yoktur.⁹⁰

88. Bozkurt, “Kandil”, *DİA*, XXIV, 300-301.

89. Özel, “Mevlîd”, *DİA*, XXIX, 474. Resûl-i Ekrem, İslâm tarihçilerinin çoğuna göre, Habeşistan’ın Yemen valisi Ebrehe’nin Kâ’be’yi yıkmak üzere Mekke’ye saldırdığı ve Fil Vaka’sı denilen olayın meydana geldiği yıl doğmuştur. Bu hususta görüş ayrılığının bulunmadığı rivâyet edilir. Araplar-daki “nesî” geleneğini göz önüne alanlara göre, bu tarih milâdî 569, diğerlerine göre ise 570 veya 571’dir. Yine genellikle kabul edildiğine göre Rebîülevvel ayının 12’sinde ve gündüz dünyaya gelmiştir. O yıl ilkbahar mevsimine rastlayan bu ayın iki, sekiz, on veya on yedinci gününde doğduğuna dair rivâyetlerle sabaha karşı dünyaya geldiğine dair rivâyetler de vardır. Doğumun pazartesi günü olduğu ise, daha sahih rivâyetlere dayanmaktadır. Ayrıca doğum gününün milâdî takvime göre 20 Nisan’a denk geldiği söylendiği gibi bunun doğru olmadığını ileri sürenler de bulunmaktadır.

90. Bozkurt, “Kandil”, *DİA*, XXIV, 300-301.

Hız. Peygamber'in sağlığında onun doğum yıl d6n6m6 kutlanmadığı gibi r6şid halifeler d6nemiyle Emevî ve Abb6sî devirlerinde de mevlîd ile ilgili bir uygulamaya rastlanmamaktadır.⁹¹ Hız. Peygamber zamanında ve ondan sonraki birkaç asır boyunca kutlanmayan mevlîdin dinî açıdan meşrûiyeti ulemâ arasında tartışılmıştır. Bid'at olduğu gerekçesiyle karşı çıkanlar olduğu gibi, kabullenip bu güne ayrı bir değer verenler de vardır. Bunların her birinin gerekçeleri, beklentileri ve endişeleri vardır.⁹²

Kabul eden âlimlere göre, Hız. Peygamber kendisine pazartesi günü oruç tutmanın fazileti sorulduğunda, “*Bu benim doğduğum ve bana vahiy indirilen gündür.*” diyerek⁹³ bir bakıma bugüne 6nem atfetmiştir. Resûl-i Ekrem, Medîne’de Yahudilerin muharrem ayının onuncu günü oruç tuttuğunu görünce sebebini sormuş; onların, bunun Firavun’un boğulduğu ve Hız. Mûsâ’nın kurtulduğu gün olduğunu söylemeleri üzerine, kendisinin bunu yapmaya daha lâyıık olduğunu belirterek oruç tutmuş ve ashâba da oruç tutmalarını tavsiye etmiştir.⁹⁴ Bu husus, belli bir günde bir nimete nail olma veya belâdan kurtulma sebebiyle o günü anma ve şükûr nişânesi olarak sâlih amellerde bulunmanın iyi bir davranış olduğunu gösterir.⁹⁵

Mevlîde karşı olan âlimlerin yaklaşımlarında, kendi zamanlarındaki kutlamalarda gör6len olumsuz davranışların büyük rol6 vardır. Mesela; Mısır’daki uygulamalarda, tarihçi Cebertî’nin (6. 1240/1825), kendi zamanındaki mevlîd kutlamalarının evliyânın kabirlerini ziyaret yanında ticaret, gezi ve eğlence gibi amaçlar taşıdığını; her meşrepten bid'at ve tarikat ehlinin katıldığı t6renlerde şiir, zikir ve çalgı seslerinin birbirine karıştığını; camilerin âdetâ alışveriş, sohbet, oyun ve eğlence mekânı haline getirildiğini; bu mekânların yenilip içilen şeylerle kirletildiğini; erkeklerle kadınlar arasında hoş olmayan davranışlar gör6ld6đ6n6 belirtmesi, âlimlerin Mısır’da

91. 6zel, “Mevlîd”, *DİA*, XXIX, 474.

92. 6zel, “Mevlîd”, *DİA*, XXIX, 474-477.

93. Ahmed b. Hanbel, *el-Müşned*, V, 297, 299; Müslim, “Sıyâm”, 197; Ebû Dâvûd, “Savm”, 54.

94. Buhârî, “Savm”, 69; Müslim, “Sıyâm”, 127-128.

95. 6zel, “Mevlîd”, *DİA*, XXIX, 477.

mevlîd kutlamaları konusundaki eleştirilerini haklı çıkaracak mahiyettedir.⁹⁶

Mevlîd gecesinin kesin olmadığı açıktır; ayrıca bu gecenin mukaddes gece olmadığı ve nasslar tarafından işaret edilen özel ve seçilmiş bir gece olmadığı da açıktır. Bununla birlikte dinîleştirmeden, dinî kisveye büründürmeden, özel ibadet ya da dinî-şer'î uygulamalar ikâme etmeden bu geceyi vesile bilerek dünya ve âhiret bereketlerini ummanın meşru olduğunu; Hz. Peygamber'in, -hangi gecede doğduysa- doğumu ile tüm bereketlerin kaynağı olduğunu düşünerek bir bilinç tazelenmesi şeklinde dinin anlaşılmasına aracı olmasının yanlış olmadığını, dinen bunda bir sakınca bulunmadığını düşünüyoruz.

Fakat, dinin anlaşılma ve yaşanmasının belli günlere hasredildiği, dinî değerlerin ve daha temel konuların göz ardı edilmek sûretiyle bu tür gün ve gecelerin öne çıkarılmasıyla dinin kendisinin tüketildiği bir anlamda, bu gün ve gecelerin kutlanması ve kutsanması doğru değildir.

2. Regâib Gecesi

Receb ayının ilk cuma gecesi regâib gecesi olarak kabul görmektedir.⁹⁷

Müslüman toplumlar tarafından farklı şekillerde algılanan beş kandil gecesinden regâib ile berat gecelerinin kutsallığı kesin olmadığı gibi, bu gecelerde ifâ edilecek ibadetler hakkında kaynaklarda sahih bilgilere rastlanmamıştır.⁹⁸ Regâib namazı ile ilgili rivâyetin tasavvuf meşrepli bir râvî tarafından uydurulduğu bilgisi mevcuttur. Regâib gecesi denilen receb ayının ilk cuma gecesi namaz kılmakla ilgili rivâyet âlimlerin çoğuna göre yalan ve uydurmadır. Bu konuda sahih bir rivâyet yoktur. Hatta İbn Receb, bu uydurmaların h. 440 yılından

96. Özel, "Mevlîd", *DİA*, XXIX, 477.

97. Bozkurt, "Kandil", *DİA*, XXIV, 300.

98. Bozkurt, "Kandil", *DİA*, XXIV, 301.

sonra ortaya çıktığını, bundan dolayı önceki hadis âlimlerinin buna değinmediklerini belirtmektedir.⁹⁹

Bu bilgilere göre regâib gecesinin mukaddes ya da mübarek olduğunu söyleme imkânı yoktur.

3. Mi'râc Gecesi

Receb ayında kutlanan diğer bir gece de mi'râc gecesidir. Abdullah b. Mes'ûd'un rivâyetine göre bu gece beş vakit namaz farz kılınmış, Hz. Peygamber'e, Allah'a şirk koşmadıkları sürece ümmetinin günahlarının bağışlanacağı müjdesi verilmiştir.¹⁰⁰ Bu haber, şefâatle ilgili rivâyetlerle birlikte mütâlaa edildiğinde, mi'râcın müslümanlar için kutlanmaya lâyık bir gece haline geldiği anlaşılmaktadır.¹⁰¹

Mi'râc gecesi, receb ayının yirmi yedinci gecesidir. Hz. Peygamber'in Mescid-i Haram'dan Mescid-i Aksâ'ya oradan semâlara yükseltildiği gecenin adıdır. Mi'râc da hem nasslarla hem de tarihî kayıtlarla sabittir. Ancak bu olaylarla bağlantılı olarak kaynaklarda gerek Resûlullah, gerekse sahâbe döneminde kutlama niteliğinde herhangi bir etkinliğe rastlanmamıştır.¹⁰²

Mi'râc gecesinin mübarek bir gece olduğunu, zira bu gece aracılığıyla pek çok hayrın ve bereketin nâzil olduğu kesindir. Fakat bu gecenin mukaddes olduğunu gösteren hiçbir delil yoktur.

Sonuç olarak şu söylenebilir ki; ne Kur'ân'da ve ne de sünnette bugün geniş halk kitleleri tarafından kutlanan kandil gecelerine işaret vardır. Mübarek kabul edilen bu geceler, Peygamber Efendimiz ve as-hâbından çok sonra İslâm dünyasının çeşitli bölgelerinde kutlanmaya başlanmış ve yayılmıştır.

99. İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzûât*, II, 436-438; İbn Receb, *Letâifü'l-me'ârif*, s. 228; Leknevî, *el-Âsâru'l-merfû'a fi'l-ahbârî'l-mevzû'a*, s. 63; Bozkurt, "Kandil", *DİA*, XXIV, 301.

100. Müslim, "İman", 279.

101. Bozkurt, "Kandil", *DİA*, XXIV, 301.

102. Bozkurt, "Kandil", *DİA*, XXIV, 301.

Bu kutlamaların İslâm'ın bir emri ya da tavsiyesi olduğu doğru değildir; bunlar müslümanların gelenekleridir.

Bazı zaman birimlerinin dinin bir emir ve tavsiyesi olarak algılanıp, eğer birtakım ibadetler yapılmazsa günaha girilmiş olacağı düşüncesi yanlıştır. Aksi takdirde kişinin ecir bekleyerek ve bereket umarak bazı geceleri değerlendirmek istemesinde dinen bir sakınca olmasa gerektir.

4. Berâet Gecesi

Önemli gecelerden biri de şaban ayının on beşinci gecesidir.

Berat/berâet gecesi, adının Allah'ın günahkârları affetmesinden aldığı belirtilmektedir. Berâet, “iki şey arasında ilişki olmaması; kişinin bir yükümlülükten kurtulması veya yükümlülüğünün bulunmaması” anlamına gelmektedir. Şabanın on beşinci gecesinde müslümanların Allah'ın affı ve bağışlaması ile günah yükünden kurtulacağı umularak bu geceye “berat gecesi” denmiştir. Berat gecesi müslümanlarca kutsal sayılmış; bu gecenin diğer gecelerden farklı bir şekilde geçirilmesi, bu gecede daha fazla ibadet edilmesi âdet halini almıştır.¹⁰³

Hız. Peygamber'in, “Allah Teâlâ -şabanın on beşinci gecesi dünya semâsında-rahmetiyle tecellî eder ve Kelb kabilesi koyunlarının kılları sayısından daha fazla kişiyi bağışlar.” buyurduğu rivâyet edilmiştir.¹⁰⁴

Berat gecesi müslümanlarca kutsal sayılmış, bu gecenin diğer gecelerden farklı bir şekilde geçirilmesi, bu gecede daha fazla ibadet edilmesi âdet halini almıştır. Kaynakların belirttiğine göre berat gecesine ait özel bir namaz yoktur. Gazzâlî'nin bu gecede kılınacak namaza ilişkin zikrettiği hadis, hadis âlimlerince aslı olmayan bir rivâyet olarak değerlendirilmiştir.¹⁰⁵

103. Bozkurt, “Kandil”, *DİA*, XXIV, 301; Ünal, “Berat Gecesi”, *DİA*, V, 474.

104. Tirmizî, “Savın”, 39 (Tirmizî, aynı yerde senedin zayıf olduğuna işaret etmektedir); İbn Mâce, “İkâme”, 191 (Elbanî, İbn Mâce'nin es-Sünen neşrinde s. 247'de hadisin zayıf olduğunu söylemektedir).

105. Ünal, “Berat Gecesi”, *DİA*, V, 474.

Berat gecesinin şaban ayının on beşine denk gelen olduğu ve bu gecede Allah Teâlâ'nın mü'min kullarına rahmet ederek beratlarını yazdığı bilgisine¹⁰⁶ bakarsak, bu gecenin dinî bir temelini olduğunu, en azından dinî bir temelini olmasının uzak görülmediği sonucuna varabiliriz.

Ed-Duhân Sûresi üçüncü ayetin tefsirinde “mübarek gece”yi açıklarken, Zemahşerî'nin (ö. 538/1143) nakilleri ve *Keşşâf*'ının muhakikeleri ile diğer müfessirlerin verdiği bilgiler, şaban ayının on beşinci gecesinin diğer gecelerden seçilmiş, kendisinde ecrin daha bol verildiği ve Allah'ın yapılan ibadetlere daha değer verdiği bir gece olduğunu göstermektedir.¹⁰⁷ Ancak bu sûrede zikredilen mübarek gecenin “berat gecesini” olduğuna dair sağlam bir delil olmadığını da söylemek gerekir.¹⁰⁸ Hatta Kâdî Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148), bu ayette geçen mübarek ile berat gecesinin kastedildiği görüşü bâtil olarak nitelemiş, bu görüşlere iltifat edilmemesi gerektiğini belirtmiştir.¹⁰⁹ Bunlara bakarak berat gecesinin mukaddes bir gece olduğunu söyleme imkânı yoktur; bazı delillerin işaretiyle mübarek bir gece olma ihtimali vardır.

5. Kadir Gecesi

Şüphesiz kadir gecesi faziletine, bereketine Kur'ân ve Sünnet'te en fazla vurgu yapılan bir zaman dilimidir. Kur'ân-ı Kerîm'de “kadir” adında bir sûre vardır; orada şöyle buyrulur:

*“Doğrusu, Biz, Kur'ân'ı kadir gecesinde indirmişizdir. Kadir gecesinin ne olduğunu sen bilir misin? Kadir gecesi bin aydan hayırlıdır. Melekler ve Cebrâil o gecede Rablerinin izniyle her türlü iş için inerler. O gece, tan yerinin ağarmasına kadar bir esenliktir.”*¹¹⁰

106. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, 462.

107. Bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, 462-464; İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, V, 68; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmü'l-Kur'ân*, XIX, 101.

108. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXVII, 239; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmü'l-Kur'ân*, XIX, 102.

109. İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, IV, 117.

110. el-Kadir 97/1-5.

Resûlullah (s.a.s.), “*Kadir gecesini kim inanarak ve Allah’tan se-vap bekleyerek ibadetle geçirirse, onun geçmiş günahları bağışlanır.*”¹¹¹ buyurarak, bu gecenin Allah katındaki değeri ve yüceliğine dikkat çekmiştir.

El-Kadir Sûresi, kadir gecesinin mübarek ve mukaddes gecelerden biri olduğuna kesin olarak işaret etmektedir. Kur’ân-ı Kerîm’de kadir gecesine kadar faziletine vurgu yapılan başka bir zaman dilimi yoktur.

Sûrede anlatıldığı kadarıyla bu gecenin üstünlükleri şunlardır: 1- Kur’ân bu gecede indirilmiştir, 2- Bu gece bin aydan daha hayırlıdır, 3- Bu gece, melekler ve Cebrâil o senede olacak Allah’ın emir ve takdiri olan her iş, rızık, ecel için inerler, 4-Tan yeri ağarana kadar erkek kadın her mü’mine selâm ve selâmet vardır.¹¹²

Müfessirlerden kimi Kur’ân’ın bu gecede bir defada olmak üzere dünya semasına indirildiğini kabul etmekte,¹¹³ kimi de Kur’ân’ın bu gecede indirilmeye başlandığı görüşünü benimsemekte,¹¹⁴ kimisi ise her iki görüşe işaret edip geçmektedir.¹¹⁵

Bu görüşlerden hangisi olursa olsun, burada bizim konumuzu ilgilendiren husus, Kur’ân’ın kendi başına bir kutsal kitap olduğu ve bu kutsal kitabın kutsal bir gecede indirilmiş olduğudur. Kur’ân’ın kadir gecesinden dolayı değer kazandığını söylemek mümkün değildir. Çünkü Kur’ân, Allah’ın ezeli ilminde mevcut, mahlûk olmayan bir kelâm iken henüz varlık âleminde gece diye bir şey yoktu; zira “kadir gecesini” de dâhil tüm geceler sonradan yaratılmıştır. Ezelde mevcut bir kelâmın mahlûk bir geceyle mükerrem, müşerref ve mukaddes kılınması mümkün olamaz.

111. Buharî, “Fadlû leyleti’l-kadr”, 1.

112. Taberî, *Câmiu’l-beyân*, XXIV, 547-549; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, VI, 410.

113. Taberî, *Câmiu’l-beyân*, XXIV, 542; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, VI, 409; İbn Atiyye, *el-Muharraru’l-vecîz*, V, 504; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, IX, 181; Suyûtî, *ed-Dürri’l-mensûr*, XV, 533.

114. Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, XXXII, 27; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, XXII, 390; Kâsimî, *Mehâsinü’t-te’vîl*, XVI, 6219; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, XXX, 456.

115. Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhîr*, VIII, 492; İbn Cüzey, *et-Teshîl*, II, 594.

O zaman geriye iki şık kalmaktadır. Birisi kadir gecesinin değerini Kur'ân'dan almış olması; diğeri de Allah'ın, yarattıkları içerisinde zaman içerisinde gece olarak kadiri seçmiş olması ve bu seçilmişlikle beraber Kur'ân'ın bu gecede indirilmiş olmasıyla iki faziletin bir arada toplanmış olması. Birinci yorumda, kadir gecesini kutsallığını Kur'ân'ın kendisinde indirilmiş olmasından almakta iken; ikincisinde, iki kutsal bir arada toplanmış olmaktadır.

Ramazan ayını ele alırken belirttiğimiz gibi, “zaman” soyut bir kavram ya da varlık olduğu için kadir gecesinin hayır ve bereket ifade etmesi, mukaddes bir gece olması, ancak kendisinde cereyan eden müşahhas olaylarla zihnimizde açık hale gelmektedir. Böylece her iki yorumun da ortaya koyduğu hakikat ve kutsallığın bizim tarafımızdan algılanma biçimi değişmemiş olmaktadır.

Gece kavramının kendi başına mübarek oluşunu anlamamızın zorluğundan ve bunun soyut oluşundan dolayı, bu gecenin bizim katımızda mübarek oluşunu anlamlı kılan somut olayların olması kaçınılmazdır. “Somut olaylar” derken Kur'ân'ın indirilişi, meleklerin ve Cebrâîl'in tan yeri ağarana kadar kadir gecesinde inişi, hikmetli işlerin ayrıştırılması gibi bizzat varoluş mahiyetleri bilinemesi de, müslümanların zihnen anlamlı ve anlaşılır buldukları durumları kastediyoruz. Nitekim bu somut ve pratik karşılığı olan durumlara el-Kadir Sûresi ile ed-Duhân Sûresi ilk ayetlerinde açıkça işaret edilmektedir.

Allah'ın Kur'ân'ı indirdiği gecenin bereketi, Kur'ân indirilmeden önce Allah tarafından takdir edilen berekettir. Yani Allah Teâlâ daha önce bu geceye bir şeref atfetmiş, Kur'ân da bu gecede indirilmek sûretiyle iki şeref ve üstünlük birbiriyle buluşmuş, Kur'ân'ın fazilet ve şerefi daha da artmış olmaktadır.¹¹⁶

“Kadir gecesinin ne anlama geldiğine dair şu görüşler ileri sürülmüştür. 1- Yüce gece. 2- Eşya hakkında hüküm ve takdirlerin belirlendiği gece. Şüphesiz ki Allah'ın takdir ve hükmü ezelde mevcuttur, burada anlaşılan bu ahkâmın meleklerle bildirilmesidir. 3- Kıymetli ve rahmet getiren bir kitabın indirildiği gece.”¹¹⁷

116. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXV, 278.

117. İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, IX, 182; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXXII, 28.

Kadir gecesi Hz. Peygamber zamanında bir defa olmuş bitmiş midir? Yoksa aynı kadir gecesi her sene tekrarlanmakta mıdır?

Gerçekte kadir gecesi olup bitmiş ve tekrarlanmayan bir gece değildir; bilakis o her sene tekrar vuku bulan, devamlı ve sürekli bir gecedir.¹¹⁸

Bununla birlikte detaylandırırsak şunları söyleyebiliriz: Eğer Kur'ân'ın indirilmesi ve bundan dolayı şerefli manâsında kadir gecesi ise bu olup bitmiştir. Buna karşın Kur'ân'ın nâzil oluşu olup bitmiş de olsa bu, gecenin kadir ve kıymet sahibi oluşunun da bittiği manâsına gelmez. Kur'ân'ın iniş hatırası her sene müslümanlar tarafından tekrar yaşanmakla birlikte el-Kadir Sûresi'nde anlatılan diğer faziletler de yine her sene cereyan etmektedir. Bundan dolayı olsa gerektir ki, âlimlerin çoğunluğu kadir gecesinin hâlâ ramazan ayında vâki olmaya devam ettiğini söylemiştir.¹¹⁹

Bu bağlamda biz de İbn Hacer'in vermiş olduğu şu bilgilere katılıyoruz: *“Kadir gecesi, Kur'ân'ın inmiş olmasıyla faziletli olmuş olabileceği gibi, meleklerin inmesi, hayır ve bereketlerin indirilmesi, bu geceyi ihyâ edemin kadirli ve kıymetli olması gibi gerekçelerle değerli olan bir gece olabilir.”*¹²⁰

Kadir gecesinin hayrını sadece Kur'ân'ın nüzûlü ile sınırlayıp mübarekliği olmuş bitmiş bir gece olarak yorumlamak, devamlılık manâsı bildiren muzârî fiil ile zikredilen ed-Duhân Sûresi'ndeki “o gecede her hikmetli iş ayrılır” ve el-Kadir Sûresi'ndeki “Melekler ve ruh, tan yeri ağarana kadar iner dururlar.” ayetlerindeki Kur'ân'ın indirilişi dışındaki olayların sürekliliğini izah etme imkânını vermez. Her iki sûrede de Kur'ân'ın indirilişi mazi sıygasıyla “indirdik” şeklinde iken, hayır ve bereketlerin devamını bildiren ifadelerin halen devam etmekte olduğu manâsına gelen siygalardan gelmiş olması dikkat çekicidir.

Burada Kur'ân'ın indirilişi bir defa, ama onun bereketi devamlıdır şeklinde anlamak mümkün ise de unutulmamalıdır ki, gecenin bereketli oluşu da tıpkı Kur'ân'ın bereketli oluşu gibi devamlıdır. De-

118. İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, IX, 182.

119. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXXII, 29; Kâsimî, *Mehâsinü't-te'vîl*, XVI, 96-97.

120. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, IV, 300.

vam eden bereket içerisinde Kur’ân nâzil oluyor olmasa da, nâzil oluşunun hatırası, nâzil olan Kur’ân’ın mesajının devam ediyor olması gibi gecenin mübarekliğini devamlı kılan unsurlar devam etmektedir.

Ayrıca Nevevî’nin dediği gibi¹²¹ kadir gecesinin bizzat kendisi bir daha tekrarlanmayacak olsaydı, hadislerde “onu şu günlerde arayınız” tarzında bir beyanda bulunulmazdı. Gerçekte, bu konuda pek çok sahih hadis olduğundan dolayı kadir gecesinin, kıyamete kadar devam edeceği açıktır.¹²²

Kadir gecesinin hangi gece olduğunun tesbiti ve bu konudaki ihtilâflar başka çalışmalara konu olmalıdır. Zira bizim tesbit etmeye çalıştığımız husus, kadir gecesinin mukaddes bir gece olup olmadığıdır ki, nasslardan anlaşıldığı kadarıyla kadir, en mukaddes gecelerin başında gelmektedir. Bundan dolayı kadir ve kıymeti bilinmeli, Allah’a, O’nun rızasına erişmede kullara verilen büyük bir fırsat olduğu idrâk edilmelidir.

Kadir gecesinin türdeş diğer gecelerden ayrılması tamamen Allah’ın seçmesi ileler; kadir gecesi, kendiliğinden bu fazileti hak ettiği için Allah Teâlâ onu tayin etmiş değildir. Allah’ın seçmesi, yapılan amellerin ecirlerinin bir insan ömründe işlenen amellere denk tutulması, bağışlanmaya sebep ve vesile olması, müslümanlarda büyük huşu uyandırması gibi husûsiyetler, kadir gecesini diğer gecelerden farklı ve özel kılan özelliklerden bazılarıdır. Bu anlamlarıyla “kadir gecesi” mukaddes ve mübarek bir gecedir.

Kutsal gecenin de kendine ait yapılması istenen özel ibadet ya da duaları olduğu gibi, yapıla gelenlerin bu gecede özellikle yapılması istendiği de vâkidir. Nitekim Hz. Peygamber buna işaret ederek şöyle buyurmaktadır: “Kadir gecesini inanarak ve ecir umarak ihyâ eden kimsenin geçmiş günahları bağışlanır.”¹²³

Hiz. Peygamber, bu geceye eriştiğinde ne yapması gerektiğini soran Hiz. Âişe’ye (ö. 58/678): “Allahım! Sen affedicisin, affetmeyi se-

121. Nevevî, *el-Minhâc*, VIII, 58.

122. Kâdî İyâz, *İkmâlü’l-mu’lim*, IV, 146; Nevevî, *el-Minhâc*, VIII, 57; İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, IV, 315.

123. Buhârî, “Fazlu leyleti’l-kadr”, 1; Müslim, “Müsâfirin”, 175.

versin, beni de affet.” şeklinde dua etmesini tavsiye buyurmuştur.¹²⁴ Hz. Âişe’nin sualinden, kutsal geceleri ve bu gecelerde ne yapılacağını araştırmanın dinî bir duyarlılık olduğu anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber’in cevabında da kutsal gecelere karşı duyarlı olmaya teşvik vardır.

Hz. Peygamber, mübarek ve mukaddes zaman dilimlerindeki ecir kaçırılmasın diye ramazanın son on günü kadir gecesini ihyâ etmek amacıyla kendisi daha çok ibadete çekilir, kadınlardan uzak durur, geceleri daha çok ayakta kalır, ailesini de nafile ibadetler için uyanık tutardı.¹²⁵

Ed-Duhân Sûresi’ndeki “*Apaçık olan Kitab’a and olsun ki, biz onu mübarek bir gecede indirdik. Şüphesiz biz insanları uyarmaktayız.*”¹²⁶ meâlindeki ayetlerden -bu gecenin hangisi olduğu hususunda ihtilâf edilse de- el-Kadir Sûresi ile birlikte düşünüldüğünde kadir gecesinin kastedildiği daha açıktır ve müfessirlerin çoğunluğunun tercihi bu yöndedir.¹²⁷

Gecenin mübarek kelimesi ile nitelenmesi, Allah’ın bu gecede kullarına pek çok hayır ve sevap indirmesini anlatmaya yöneliktir.¹²⁸ Bereket, esas itibariyle artma, bir şeyin hayırlı bir şekilde fazlaşması demektir. Gecenin mübarek olması, bu vakit diliminde Allah’ın kullarına pek çok dereceler bahşetmesi, onların günah ve hatalarını bağışlaması, onları pek çok hayırla nasiblendirmesi, rahmetini üzerlerine yayması ve yararlarına olacak diğer hayırlara onları erdirmesi manâlarına gelmektedir.¹²⁹

124. İbn Mâce, “Dua”, 5.

125. Buhârî, “Fazlu leyleti’l-kadr”, 5; Kurtubî, Ebû’l-Abbâs, *el-Müfhim*, III, 249; İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, IV, 316-317; Aynî, *Umdetü’l-kârî*, XI, 198.

126. ed-Duhân 44/2-3.

127. Taberî, *Câmiu’l-beyân*, XXI, 6; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, 462, 464; İbn Atiyye, *el-Muharraru’l-vecîz*, V, 68; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, VII, 336; Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, XXVII, 239; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, XIX, 99; İbn Kesîr, *Tefsîr*, XII, 334.

128. Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, XIX, 99; Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, VI, 4295.

129. İbnü’l-Arabî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, IV, 117; Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhîr*, VIII, 33.

Kadir gecesinin en bereketli ve insanlığa en büyük hayırlar getiren gece olduğu şüphesizdir. Zira bu gecede içinde hikmet ve hidâyet barındıran Kur’ân-ı Kerîm nâzil olmuştur; yeryüzünde adâlet ve hidâyet bu gece vesilesiyle gerçekleşme imkânı bulmuştur; Hz. Peygamber’in yüce mertebesi ve mükemmelliği bu gece vasıtasıyla daha da artmıştır.¹³⁰ Onun mükemmel örneğliğinin ise insanlık için ne büyük hayırlar ve saâdetler içerdiği açıktır.

Kadir gecesinin mübarek şeklinde nitelenmesi ed-Duhân Sûresi ayetiyle vâki olsa da, mukaddes denilmesi kıyasladır. Mukaddes ve mübarek kelimelerinin kavramsal anlamda birbirini bir şekilde içerdikleri, mukaddese yapılan vurgunun daha fazla olması ve kendisi için söylenenlerin daha keskin, sınırlandırıcı ve yüceltici olması, “kutsalın nitelikleri” başlığında zikrettiğimiz niteliklerin tamamını taşıması gibi gerekçeler kadir gecesinin mukaddes oluşunun göstergeleridir.

Kavramsal olarak yanlış olmasa da, tercihimiz mübarek kelimesinin kullanılmasıdır; çünkü bu kelime ile kulların hayrına ve berekete olan vurgu daha açıktır; ed-Duhân Sûresi’ndeki nitelendirmeye daha uygundur.

Şimdi de, yılın belli gün ve gecelerindeki zaman dilimlerinin kutsallığından haftanın günleri içindeki mukaddes ve mübarek zamanı, yani cuma gününü incelemeye çalışalım.

E. CUMA GÜNÜ

Cuma günü haftanın günleri içerisinde seçilmiş, değer olarak diğer günlerden daha üstün bir gündür. Bu gün için yerine getirilmesi erkeklere zorunlu kılınan cuma namazının varlığı, cumayı kılanın büyük ecirlere nail olacağının ve özürsüz kılmayanların şiddet kınandığının hadislerde zikredilmesi, bu gün adıyla Kur’ân’da bir sûrenin bulunması cuma gününü önemli, mübarek, mukaddes/kutsal kılan özelliklerdendir.

130. Kâsimî, *Mehâsinü’t-te’vîl*, XV, 5293.

“Ey iman edenler! Cuma günü namaz için çağrı yapıldığı zaman, hemen Allah’ın zikrine koşun ve alışverişi bırakın. Eğer bilerseniz bu, sizin için daha hayırlıdır.”¹³¹ ayeti ve;

“Üzerine güneş doğan en hayırlı gün cuma günüdür. Âdem o gün yaratıldı, o gün cennete konuldu ve o gün cennetten çıkarıldı. Kıyamet de cuma günü kopacaktır.”,¹³² “Cuma günü öyle bir an vardır ki, şayet bir müslüman namaz kılarken o saate rastlar da, Allah’tan bir şey isterse Allah, dilediğini mutlaka ona verir.”¹³³ ve “Cuma, günlerin efendisidir.”¹³⁴ hadisleri, cumanın seçilmiş ve kendisinde yapılan dua ve ibadetlerin diğer günlerden farklı olduğunu gösteren nasslardan bazısıdır.

Kulların daha çok ecre nâil olmaları için Allah Teâlâ tarafından seçilen cuma gününün Yahudi ve Hristiyanlar tarafından değerlendirilemediği, bunun müslümanlara nasip olduğu hadis-i şerifte bildirilmektedir.¹³⁵

Daha önceki ümmetlere bugün sunulup da onların başka kutsal günler seçmesi, cumanın, zamanla kuşatılmış insana haftalık zaman birimi içerisinde Allah’a kulluğunu gösterme imkânı verildiği, diğer ümmetlerdeki ibadetin mesela namazın yapılış şeklini düşündüğümüzde cuma günü ibadetin şekli değişse bile Allah’a en değerli ibadet türleriyle yakınlaşma imkânının değişmediğini söyleyebiliriz. Mesela, ibadet şekli müslümanlarda cuma namazı, Hz. Peygamber’e çokça salavât getirmek ve benzeri şeyler iken, diğer ümmetlerde istenen ibadet türü ve şeklinin aynı olması gerekmemektedir. Esasen ayrı olduğunu söylemek için de araştırmalar yapmak gerekmektedir.

Ne var ki bizim burada demek istediğimiz husus, cumanın Allah’a kulluğu yerine getirmek üzere zaman birimi içerisinde insanlara verilen haftalık bir imkân olduğu, Allah’ın seçmesinden dolayı da mukaddeslik ve mübareklik kazandığı, Allah seçmeden cumanın nitelik olarak diğer günlerden farklı olmadığıdır.

131. el-Cum’a, 62/9.

132. Müslim, “Cum’a”, 17, 18; Nesâî, “Cum’a”, 5.

133. Müslim, “Cum’a”, 13, 14.

134. İbn Mâce, “İkâme”, 79; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, III, 430.

135. Buhârî, “Cum’a”, 1; Müslim, “Cum’a”, 19.

Cuma, müslümanlar için haftalık bayram demektir. Müslümanların bugünü değerlendirmek üzere cuma namazı ve hutbesiyle mükellef tutuldukları ve bugüne ayrı bir değer verdikleri bir gerçektir;¹³⁶ bundan dolayı cuma mübarek gün olarak anılagelmıştır.

Cuma günü, Hz. Peygamber'e daha çok salavât getirmek¹³⁷ bugünün önemindedir. Meleklerin mescidin kapısında durarak önce gelenleri kayıt altına almaları,¹³⁸ iki cuma arasında inanan ve cuma namazı kılanlarının günahlarının bağışlandığı¹³⁹ hususları, Resûlullah (s.a.s.)'in cumanın önemini vurgulamasına yönelik buyurmuş olduğu hadislerdendir.

Allah'a kulluk, emre itâat, psikolojik ve sosyolojik pek çok yönden ehemmiyetine binaen olsa gerek, cumadan geri kalanın cennetten geri kaldığı¹⁴⁰ ve bilerek arka arkaya üç cuma namazına gitmeyenin kalbinin mühürlendiği¹⁴¹ hadis-i şerifleri de, cuma hususunda müslümanların titiz davranmaları gerektiğini anlatan nasslardan bazısıdır.

Diğer günler için zikredilmeyip de birtakım fazilet ve husûsiyetlerin cuma için vurgulanması, Allah Teâlâ'nın haftanın günleri içerisinde bu günü seçtiği, türdeş diğer günlerden ayırt ettiği, bu gün işlenen amellere ecrin daha fazla verildiği manâsına gelmektedir. Bu anlamda cuma mübarek ve mukaddes bir gündür.

Cumanın mübarek olması, bereket ve hayrının çokluğundandır. Mukaddes, mübarek manâsına da geldiğine göre cuma için mukaddes/kutsal bir gün demek de mümkündür. Ancak nasslarda doğrudan karşılığı olmayan bir kelimenin zaman ve mekânlar için kullanılması "kutsal" adı altında dinin gizemli ve muammamsı bir şekilde anlaşılmasına kapı açabilir. Bundan dolayı bizce cumanın sadece "mübarek gün" olarak adlandırılabilmesi uygun gözükmektedir.

136. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXVIII, 222.

137. Bk. İbn Mâce, "Cenâiz", 65.

138. Buhârî, "Cum'a", 31; Müslim, "Cum'a", 24.

139. Buhârî, "Cum'a", 6; Müslim, "Cum'a", 26.

140. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, V, 10 (19993. hadis).

141. Müslim, "Mesâcid", 254; Tirmizî, "Cum'a", 7.

Şayet cuma günü için “mukaddes” kelimesi kullanılırsa, bunun anlamı, Allah tarafından seçilmiş ve kendisinde hususî ibadet tarzının istendiği özel gün demektir. Zamana hükmetme, hangi zaman biriminde neyin yapılacağını belirleme yetkisi ve otoritesi Allah’a ait olduğuna göre O, haftanın günleri içerisinde cumayı seçmiştir; kimse-nin bunu değiştirme, yeni gün ekleme ya da bu günü kaldırma yetkisi yoktur. Bu anlamda cumanın kendisi ve bu günde istenenler dokunulmazdır, mukaddestir, kutsaldır.

Mukaddesin mutahhar manâsına geldiği göz önüne alındığında, cumanın mukaddes oluşundan, “kendisi aracılığıyla günahlardan ve manevî kirlerden temizlenen” manâsının da anlaşılacağı açıktır.

Kirmânî (ö. 786/1384), cuma günü oruç tutmayı tavsiye etmeyen Hz. Peygamber’in bu talebinin, Yahudiler gibi Müslümanların da bu günün fazileti konusunda aşırıya gidebilecekleri endişesinden kaynaklanabileceğini belirtmektedir.¹⁴² Cuma günü oruç tutulup tutulmama-ya-çağı ya da tutulup tutulmamasındaki sebebin ne olabileceği araştırılır-ken cumanın mübarek ve kutsallığı kabul edilmekte, ancak aşırı kut-sallaştırmaya dikkat çekilmiş olmaktadır.

Cumanın farziyetini bildiren hadis¹⁴³ ve fukahânın, birtakım şart-ları konusunda ihtilâf etseler de cuma namazının cemaatle kılınması-nın farz oluşunda ittifak etmeleri¹⁴⁴ ve cuma için Hz. Peygamber ta-rafından istendiği sahih hadislerde belirtilen daha başka ameller, cu-ma için olduğu kadar, seçilmiş herhangi bir güne ait özel ibadetin var-lığı tezini güçlendiren delillerdendir.

Cuma gününden başka Hz. Peygamber’in, amellerin Allah’a arz edildiği gün olması hasebiyle pazartesi ve perşembe günleri oruçlu ge-çirdiği hadis-i şeriflerde zikredilmektedir.¹⁴⁵ Bu, adı geçen iki günün de diğer günlere göre önceliğinin olduğunu göstermektedir.

142. Kirmânî, *el-Kevâkibü’l-d-derârî*, IX, 144.

143. Buhârî, “Cum’a”, 1.

144. Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi*, I, 256; İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, I, 156; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, III, 158; Nevevî, *Ravzatü’t-tâlibîn*, I, 507.

145. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, V, 201; Tirmizî, “Savın”, 44; İbn Mâce, “Sıyâm”, 42; Nesâî, “Sıyâm”, 36; İbn Receb, *Letâifü’l-me’ârif*, s. 243-246.

Amellerin değişik günlerde Allah’a arz edilmiş olması, hadisler arasında bir ihtilâf ve çelişki olduğu anlamına gelmez; zira Allah’a günlük arz edilen ameller vardır; pazartesi ve perşembeleri arz olunanlar vardır; genel olarak arz olunanları ya da tafsilatlı arz olunanları vardır.¹⁴⁶

Ramazan gibi ay, kadir gibi gece ve cuma gibi gün şeklinde Allah tarafından seçilmiş bazı zaman dilimlerinin mevcut olduğu çok açıktır. Bu zaman dilimlerinin mübarek ve mukaddes oldukları nasslarda ortaya konmuş; Müslümanlardan özel bazı taleplerde bulunulmuş; bu zamana ve bu zaman diliminde emredilen ibadete karşı titiz davranılması istenmiştir.

Buna karşılık bazı iddia sahipleri, kutsal zaman diye bir anlayışın İslâm’da yerinin olmadığını ileri sürmüşlerdir. Şimdiye kadar ortaya koymaya çalıştığımız birikimle kutsal zaman karşıtlığının isabetli bir yaklaşım olmadığını belirterek bu iddiayı tartışmaya çalışalım.

F. KUTSAL ZAMAN KARŞITLIĞI

İslâm’da seçilmiş herhangi bir gecenin olmadığını kendi gerekçeleriyle reddeden düşüncenin, “kutsalı kutsal dışına iten”, sahih nassları anlama ve yorumlama sorunu olan, indirgemeci tavırla kendi yorumunu “değiştirilemez” anlamda kutsallaştırarak sahih hadislerin başka türlü anlama imkânını yok sayan ve buyurgan bir düşünce olduğuna inanıyor, bu iddiayı tartışmak istiyoruz.

“Beş kandil gecesinin hepsi uydurmadır. Bu gecelerin mübareklikle ilgileri yoktur” iddiası¹⁴⁷ doğru değildir.

Her şeyden önce bu beş gecenin kandil olarak kutlanmasının Kur’ân ve Sünnet’e dayandığını söyleyen hiçbir âlim yoktur. Zaten daha önce de belirttiğimiz gibi bu tür kutlamalar, bir araya gelip an-

146. Sindî, *Hâşiye*, IV, 516.

147. Aktaş, “Hayırlı Gecelerin Şerri Kandiller”, <http://www.iktibas.info/dergi/2005/kasim/dusunce1.htm>

malar sonradan ortaya çıkan uygulamalardır. Bu uygulamaların da doğru olanları vardır, yanlış olanları vardır; bunları kendi başına incelemek ayrı bir husustur. Birtakım yanlışlardan dolayı da müslümanların ilmî çerçeve içinde güzel görüp uyguladıkları ve faydalandıkları her şeye açık bir sünneti ihlâl etmedikçe, dinin özüne aykırı olmadıkça yanlış demek doğru olamaz.

Hiçbir gecenin mübarek olmadığını söylemek son derece ileri ve yanlış bir iddiadır.

Bu iddia o kadar yanlıştır ki, Kur’ân-ı Kerîm’de apaçık “*Biz onu mübarek bir gecede indirdik.*”¹⁴⁸ meâlinde buyrulan ayetin lafzıyla uyumsuzluğu ortadadır.

Kadir gecesinin bizatihi mübarekliğinin olmadığı, Kur’ân’ın indirildiğinden dolayı mübarek olduğu kabul edilebilir, tartışılabilir; ama bu, mutlak doğru olarak ileri sürülemez. Zikrettiğimiz ayetin zahirinde, gecenin Kur’ân’ın indirilişi ile mübarek olduğuna dair bir delâlet yoktur; bilakis “mübarek vasıflı bir gecede indirildiğinden” söz edilmiş olması daha zâhirdir. Her şeye rağmen herhangi özel bir durum ya da amelle bağlantılandırılmadan kendi başına mübarek bir geceden söz edilip edilmediği ihtilâflı olsa da, “mübarek gece” lafzı ve mefhumu vardır ve Kur’ân buna açıkça delâlet etmektedir.

Kadir gecesine kapalı, anlamsız, esrarengiz anlamlar yüklenmek sûretiyle Kur’ân’ın indirilişi gibi bir olayın göz ardı edilmesi ve gecenin gerçek anlamının değerlendirilmemesi gibi bazı yanlışların yapılması bu gecenin mübarekliğini alıp götürmez.

Gecenin kendi başına mübarekliği anlaşılamayacağından, bu geceye anlam veren olayın yani Kur’ân’ın bir bilinç tazelenmesiyle okunması zaten bir gerekliliktir. Bunu özellikle o gecede yapmış olmak bu bilinç tazelenmesine kuvvet ve anlam katacağı gibi, geçmişte bir defalığına gerçekleşen Kur’ân’ın nüzülü için Allah tarafından seçilen geceyle bütünleşmek gibi bir hayırla daha karşılaşmış olacaktır. Zira kadir gecesini, gecelerden bir gecedir; ama Allah’ın seçtiği bir ge-

148. ed-Duhân 44/3.

cedir. Allah'ın seçtiği gecede Allah'ın gönderdiği kelâm ile daha özel bir duygu içerisinde imanî yoğunlaşmanın İslâm'da yerinin olmadığı değil, bilakis İslâm'ın teşvik ettiği bir şey olduğu açıktır. Nitekim delilsiz olarak, hatta bize göre tamamen keyfî ve son derece yanlış, Kur'ân'ın ilkelerine uygun değil diye önceden belirlenmiş ve doğruluğu son derece tartışılır birtakım önyargısal iddialardan dolayı kütüb-i sittede yer almasına dahi aldırılmadan reddedilen, sahihliği ve manâsı cihetinden ele alıp değerlendireceğimiz bazı hadisler de bu teşviki açıkça ortaya koymaktadırlar.

Biraz uzun da olsa, sahih hadisleri Kur'ân'dan hareket edildiği iddiasıyla red eden düşünceyi alıntılarla istiyoruz:

“Kutsal yer, gün ve geceleri uyduranlar, insanları inandırmak için yalanlarını Peygamber efendimize söyletmişlerdir. Bu konudaki hadislerin tamamı uydurmadır. Zira Allah'ın Resûlü Kur'ân'a ters bir söz söylemez. Zaten hadis kritiği yapanlar da bu hadisleri sahih bulmamaktadırlar. Birazcık akli olan bu hadislerin uydurma olduklarını hemen anlar. Örneğin; kadir gecesi ile ilgili hadislere bakıldığında, hadislerin birbirleriyle çeliştikleri, kendi içlerinde de tutarsız oldukları açıkça görülmektedir. Kadir gecesinin zamanı ile ilgili Kütüb-i Sitte'de birçok hadis var: Bu hadislerin kimine göre kadir gecesi ramazanın ilk gecesi, kimine göre son on gecesinin tekli olanlarında, kimisine göre yirmi yedinci gecesi, kimisine göre tamamının herhangi bir gününde, kimisine göre on beşinci gecesindedir. Bunların hangisi doğrudur? Hz. Peygamber'in her seferinde farklı tarih vermesi mümkün mü? Bir hadiste de Allah'ın bu geceyi önce bildirdiğini sonra da unutturduğu söylenmektedir.”¹⁴⁹

İddianın bu kısmında kadir gecesinin zaman ve faziletiyle ilgili rivâyetlerin uydurma olduğu, hadis kritiği yapanların bu rivâyetleri sahih bulmadıkları belirtilmektedir. Önce bu rivâyetleri hatırlayalım.

149. Yılmaz, “Üç Aylar Ve Mübarek Geceler/ Kandiller”, <http://www.istekuran.com/>

a) Kadir gecesinin zamanı ile ilgili rivâyetler

Buhârî (ö. 256/870) *es-Sahîh*'ine, "kadir gecesinin fazileti" adlı bir bölüm (kitâb) açmış, kadir'in zamanı ile ilgili gelen farklı rivâyetleri zikretmiştir. Bunlardan kimi kadir gecesinin son yedi gün¹⁵⁰ kimi de son on günün teklerinde¹⁵¹ olduğunu bildirmektedir. Buhârî, kadir gecesinin ne zaman olduğu bilgisinin Hz. Peygamber'den kaldırıldığı¹⁵²; fakat yirmi yedi, yirmi dokuz ve yirmi beşinci gecelerde aranması¹⁵³ hadislerini rivâyet etmektedir. Gecenin Hz. Peygamber'e rüyasında bildirildiği, fakat hangi gün olduğunun unutturulduğu rivâyeti de vardır.¹⁵⁴

Buhârî şârihlerinden hiç birisi rivâyet edilen bu hadisler hakkında olumsuz laf etmemiş, sahih olması konusunda hiçbir itirazda bulunmamışlardır.¹⁵⁵

Müslim (ö. 261/875) de benzer hadisleri *es-Sahîh*'inde rivâyet etmiş¹⁵⁶, Nevevî, *Müslim Şerhi*'nde bu hadislerin sıhhati hakkında olumsuz hiçbir söz etmemiştir.¹⁵⁷ Diğer hadis imamları da kadir geciyle ilgili pek çok rivâyette bulunmuşlardır.¹⁵⁸

150. Buhârî, "Fadlû leyleti'l-kadr", 2, "Ta'bir", 8; Aynı hadis için bk. Ebû Dâvûd, "Ramazan", 5; Muvatta, "İ'tikâf", 14.

151. Buhârî, "Fadlû leyleti'l-kadr", 3.

152. Buhârî, "Fadlû leyleti'l-kadr", 4. Nevevî, Buhârî'nin bab başlığının "kadir gecesini bilgisinin kaldırılması" olmasını son derece önemsemekte ve bunun kadirin devamına delil olduğunu söylemektedir (Nevevî, *el-Minhâc*, VIII, 58).

153. Buhârî, "Fadlû leyleti'l-kadr", 4, "İman", 36, "Edeb", 44, "İ'tikâf", 9.

154. Buhârî, "Ezan", 135.

155. Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-derârî*, IX, 157-162; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, IV, 301-315; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XI, 186-199; I, 435-436; Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, III, 431-438.

156. Müslim, "Sıyâm", 204-221.

157. Nevevî, *el-Minhâc*, VIII, 57-65.

158. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I, 14, 101, 133, 255, 259, 281, 282, 296, 376, 406, 453, 457; II, 17, 27, 36, 157, 291, 519; III, 24, 60, 65, 71, 74, 86, 295, 336; V, 50, 86, 88, 98, 130, 131, 132, 171, 313, 318, 319, 312; VI, 12, 56, 73, 204; Ebû Dâvûd, "Ramazan", 2, 4, 5, 6, 7; Tirmizî, "Savm", 71, 72; "Tefsir", sûre 97; İbn Mâce, "Sıyâm", 56; Dârimî, "Savm", 56; Muvatta, "İ'tikâf", 10, 11, 14.

Hadis hafızı İbn Receb el-Hanbelî (ö. 795/1393), mübarek gün ve gecelere ayırdığı *Letâîfü'l-me'ârif* adlı eserinde zikrettiği hadislerin kritiğini yaparken, kadir gecesini anlattığı kısımda Buhârî ve Müslim'den naklettiği hadislerin sıhhati hakkında hiç söz etmemektedir.¹⁵⁹

Buhârî'nin, *es-Sahîh*'inin pek çok yerinde farklı râvîlerden zikrettiği bu hadislerde, bu hadislerin uydurma olduğunu iddia edenlerin cevaplandırması gereken sorular vardır. Zira bir şey hakkında olumsuz bir nitelemede bulunuluyorsa, bir şey reddediliyorsa bunun, düşünce sistemi bütünlüğü içinde benzer diğer durumlar hakkında da uygulanması gerekmektedir.

Bir konuyu, konunun bulunduğu sistem bütünlüğünden koparak kendi başına inkâr ve reddetmek bilimsel tutarlılıkla bağdaşmaz. Eğer bir konuda bu türden bir inkâr varsa, bu iddianın din ve düşünce bütünlüğü içerisinde geçerli olup olmadığını tesbit için başka soruların da karşılığının verilmesi gerekir. Bir düşünce sistemi, kendi bütünlüğü içinde tutarlı ve bilimsel ise bir anlamı olur; aksi takdirde hesabı verilmemiş ve sadece belli bir bakış açısından ileri sürülen iddialar, düşünsel ve hatta toplumsal kaos yaratmaktan başka bir işe yaramazlar.

Aşağıda ortaya koyduğumuz sorular, bizce iddia sahipleri tarafından hesaplanmamış hususlardır.

Buhârî yalancı mıdır? Önce kadir gecesinin faziletine bid'at olarak inanmış, sonra da bu konuda hadis mi uydurmuştur?

Eğer Buhârî mesela bu konuda Hz. Peygamber'e yalan isnad edebildi ise, diğer rivâyetlerinde yalan söylemediği nasıl bilinecektir? Yalancı birinin rivâyetlerine nasıl güvenilecektir?

Eğer kadir gecesini rivâyetlerinin Kur'ân'a ters olduğu biliniyorsa, bu konuda aldatan Buhârî'nin, iddia sahiplerinin amel ettiği diğer ve Kur'ân'a ters görmedikleri konularda aldatmadığının garantisi nedir? Hangi hadis kritiği yapanlar bu hadisler için uydurma demektedirler?

159. İbn Receb, *Letâîfü'l-me'ârif*, 352-365. İbn Receb, konuyla ilgili diğer hadis imamlarından da pek çok sahih hadis nakletmektedir.

Eğer, “Kur’ân bozulmadan gelmiş esas kitaptır, hadisler ona arz edilir” deniliyorsa, Kur’ân’ın da sonuçta Buhârî gibi râvîler aracılığıyla sonraki nesillere ulaştığını; Allah’ın kelâmı olmasına rağmen bize intikalinde beşere itimad edildiğini; Kur’ân’ın naklinde tevâtür bulunmakla beraber arada insan unsurunun var olduğunu göz ardı etmemek gerekmektedir.

Demek istiyoruz ki, kadir gecesi râvîleri aynı zamanda Kur’ân’ı bize nakleden râvîlerdir. Eğer nakil cihetinden bir fark varsa arada bu, Kur’ân’ın tamamen tevâtüren gelmiş olması ayrıcalığındandır. Onun Allah kelâmı olması, gökten meleklerin insanların gözü önünde Kur’ân’ı indirdikleri, insanların ona dokundukları anlamına gelmemektedir. Eğer kadir gecesi hadisleri gibi rivâyetlerde bulunan sahâbe, tâbiûn, sonrakiler yalan söylemişlerse -hâşâ- bu yalancılar Kur’ân’ı nakletmiş olmaktadırlar.

Tüm bu iddiaların, sözün nereye varacağı hesaplanmamış, son derece çirkin ve ilmî olmaktan uzak olduklarını, Buhârî gibi hadis otoritelerinin bu isnadlardan çok uzak olduklarını belirtmek istiyoruz. Bu tür hadislerin sıhhatinde Nevevî (ö. 676/1277), (ö. Kirmânî (ö. 786/1384), İbn Hacer (ö. 852/1448), Aynî (ö. 855/1451), Kastallânî (ö. 923/1517) gibi hadis otoritelerine güvenilmeyecek de kime güvenilecektir. İddia sahipleri kutsala karşı çıkarken kendi anlayışlarını kutsallaştırmışlar; eksik bilgi, yanlış yorum ihtimallerini düşünmeden düşüncelerini inanç ve din haline getirmişler; kadir gecesi gibi bir gecenin fazilet ve hangi gün olduğu konusundaki rivâyetleri bir çırpıda yok saymışlardır.

Esasen biz Taberî’den başlayarak pek çok müfessir, Buhârî ve Müslim’den itibaren pek çok hadis kaynağı ile Nevevî, İbn Receb, Kirmânî, İbn Hacer, Aynî gibi hadis şârihi âlimleri ve bu konuyu ele alan ilim adamlarının eserlerine baktığımızda, kadir gecesinin mübarek ve seçilmiş bir gece olmadığını, kadir gecesiyile ilgili rivâyetlerin uydurma olduğunu söyleyen hiç kimseye rastlayamadık. Kur’ân, sünnet ve âlimlerin yorumlarından ortaya çıkan kesin bir şey vardır ki, kadir gecesi mübarek, mukâddes bir gecedir.

Burada zamanın neden kesinleştirilmediği konusuna girmek istemiyoruz. Tefsirlerde ve hadis şerhlerinde bu konuda değişik görüşler

zikredilmektedir. Şu kadar söyleyelim ki, kadir gecesi bilgisinin şu ya da bu sebeple Hz. Peygamber'e unutturulmuş olması imkânsız değildir. Dinin sahibi öyle murad etmişse öyledir.¹⁶⁰

Kadir gecesinin gizlenmesinde ümmetin lehine birtakım faydaların olduğu da aşîkârdır.¹⁶¹ Bunlardan bir tanesi de ümmetin sadece belli bir güne yaslanıp diğer günleri ihmal etmemesi, bu geceyi elde etmek için belli günlerde sürekli arayış içinde olması ve o gecenin feyiz ve bereketini elde etmek amacıyla daha çok ibadet etmesidir.¹⁶² Hatta İbn Mes'ûd (r.a.), insanların sadece ramazana ibadet ve hayır araştırmasına girmemeleri için kadiri tüm sene içinde aramalarını tavsiye etmiştir.¹⁶³

Kadir gecesinin hangi günlerde olabileceği hadisleri için ise Nevevî, zikredilen her bir günün kendi vakti için kadir olabileceği, kadirin muayyen bir gün olmayacağı, bir sene şu gün, diğer sene öbür gün olabileceği, dolayısıyla hadisteki günler için bir çelişkiden söz etmenin gerekmeceğini söylemektedir.¹⁶⁴

Âlimlerin belirttiği ve makul görünen bu yorumlarının göz ardı edilerek, sahih olduğu konusunda kimsenin kuşku duymadığı hadisleri ve kadir gecesinin varlığını anlatan rivâyetleri reddetmenin aklî ve ilmî bir temele dayanmadığını belirtmek zorundayız.

b) Kadir gecesinin faziletiyle ilgili rivâyetler

Yukarıda zikrettiğimiz kadir gecesinin faziletiyle ilgili rivâyetlerin uydurma olduğu iddiası da son derece aşırı ve hatalı bir iddiadır.

Buhârî *es-Sahîh*'ine "kadir gecesinin fazileti" adlı bir bölüm (kitâb) açmış ve Hz. Peygamber'den "*Kadir gecesini ihyâ edenin geçmiş günahları bağışlanır.*"¹⁶⁵ hadisi rivâyet etmiştir.

160. Eğer akıl dinin emir ve yasaklarına hakem olsaydı, kimin neyi hangi âyet adına yok edeceğinin bir garantisi olmazdı.

161. Nevevî, *el-Minhâc*, VIII, 57-58.

162. Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-mu'lim*, IV, 146, 149; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XI, 197.

163. Müslim, "Sıyâm", 220.

164. Nevevî, *el-Minhâc*, VIII, 57.

165. Buhârî, "Fadlû leyleti'l-kadr", 1. Benzer hadisler için bk. Müslim, "Müsâfirîn", 175, 176; Nesâî, "İman", 22, "Sârik", 10; Tirmizî, "Savm", 52; Dârimî, "Savm", 54; Muvatta, "İ'tikâf", 15; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I, 43.

Bu hadis-i şerifte ihlâs ve imanla ümit ederek Allah'a yalvarıp yakanların bağışlanacağı ve bunun İslâm'a ters olmadığı açıkça belirtilmiş olmaktadır.¹⁶⁶

Kadir gecesı vasıtasıyla günahların bağışlanması gibi bir durumun asla olmayacağını söyleyen iddia sahiplerinin bu iddiaları¹⁶⁷ da son derece yanlıştır.

Her şeyden önce zikrettiğimiz ve sıhhati konusunda hadis âlimlerinin bir şüphesi yoktur. Hatta şârihler bu gece aracılığıyla günahların bağışlanması hususunun hadis-i şeriften çok açık bir biçimde anlaşıldığını düşündüklerinden olsa gerek, hadisin bu kısmının şerhine de lüzum görmemişlerdir.¹⁶⁸

Her sahıh hadis tevâtüren gelmesi de, "müslümanın inancını telakkî ve bakış açısı anlamında belirleyemez" denilemez. Mutlak akîde olması için hadislerin mütevâtir olması şart koşulmuş da olsa, sahıh olduğu konusunda şüphe olmayan bu tür rivâyetlerin, - inkârı ile küfür gerekmesi de- bu tür konulara nasıl bakılacağı, nasıl tavır sergileneceğı konusunda belirleyici olması gerektiğini düşünüyörüz.

Kur'ân ile çelişmesi düşünölemeyen bu tür rivâyetler, eğer müslümanın akîde bilgisindeki bazı boşlukları doldurmayacaksa, özellikle günahların bağışlanacağı gibi bu tür gaybî bilgilerde boşluğu ne dolduracaktır? İşte burada yukarıdaki iddia sahiplerinde göröldüğü gibi, bu tür hadisler dışarıda tutulunca kişinin bizzat kendisi, kendi bilgi ve aklı, anlayışı, ruh hali ile akîde bilgisindeki birtakım boşlukları doldurmaya kalkacak ve bu arada hesabı verilmemiş pek çok hadis inkârı gerçekleşmiş olacaktır. Açıklamaya çalıştığımız gibi bunun yanlışı olduğu ortadadır.

Doğruluğu kesin ve itirazı mümkün olmayacak derecede bazı hakikatler var da ondan dolayı kadir gecesı ya da mübarek zaman-

166. Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-mu'lim*, III, 113.

167. Yılmaz, "Üç Aylar Ve Mübarek Geceler/Kandiller", <http://www.istekuran.com/>

168. Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-mu'lim*, III, 113; Nevevî, *el-Minhâc*, VI, 43; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, IV, 301; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XI, 185.

lar ile ilgili hadisler reddediliyor değildir. Kur'ân'ın ve dinin özünü anlama adına oluşturulan sorunlu bir bakış açısından hareketle, yorumları dinin özüne uygun olduğu asırlardır dile getirilen hadislerin reddedilmesi kesinlikle makul ve ilmî değildir. Kimse hadislere yanlış bir yorum giydiren, hadislerin mutlaka o yorumla anlaşılacağı iddia ederek kendini kutsallaştırma durumunda olamaz. Dolayısıyla, yanlışlığı muhtemel, hatta bize göre kesin bir yaklaşımla isnad konusunda son derece titiz olduğu âlimler tarafından onaylanmış Buhârî ve Müslim gibi hadis otoritelerini yalancı çıkarmanın doğru bir tarafı olamaz. Buradan, Buhârî ve Müslim de olsa kimsenin masum olduğunu söylediğimiz gibi bir anlamın çıkarılmaması gerektiği de ma'lûmdur.

Esasen bazı gün ve gecelerin seçilmişliği ve mübarekliği buradaki ana başlık altında da zikrettiğimiz gibi o kadar çok vurgulanmıştır ki “mübarek gün ve gecelerin olmadığı, bazı zaman dilimlerinde yapılan ibadetlere daha çok ecir verilmeyeceği” iddiasını anlamak gerçekten çok zordur. Bu iddia doğrultusunda düşünülürse, Buhârî'nin *es-Sahih*'inde “Oruç” bölümündeki, Hz. Peygamber'in ramazan ayında ibadetlerini çoğalttığı, Kur'ân'ı baştan sona hatmettiği, daha çok cömert olduğu, daha çok sadaka verdiği rivâyetleri¹⁶⁹ de anlama imkânı olamaz.

Ancak, belli gün ve geceleri ihyâ ederek İslâm'ın bütününe sarılmak gibi önemli bir özün kaçırılması son derece yanlıştır. Yapılan bu yanlışla bakarak mübarek ve seçilmiş, Allah'ın lütfunu ve rahmetini daha çok gösterdiği zaman birimlerinin yok olduğunu söylemek de o kadar yanlıştır.

H. Âişe, “*Resûlullah'ın (s.a.s.) (nafile ibadetler için) özellikle seçtiği bir gün var mıydı?*” diye sorulduğunda, İslâm'ı belli zamanlara hapsedme gibi bir yanlışla düşülmemesi için şöyle demiştir: “*Hayır, Resûlullah'ın (s.a.s.) ameli devamlı idi.*”¹⁷⁰

H. Peygamber'in tuttuğu oruç bağlamında sorulan bu soruya H. Âişe'in verdiği cevap, diğer hadislerden de anlaşıldığı gibi H.

169. Buhârî, “Savm”, 7.

170. Buhârî, “Savm”, 64.

Peygamber için önemli olanın ibadetin devamlılığı olduğu, genellikle kendisinin teşvik günlerde bir sorunu ya da meşgalesi olmadıkça oruçlu olduğu, bazen bu günlerde oruçlu da olmayabileceği, nafile oruçlarda uygun olan bir zaman diliminde oruç tuttuğudur.

Hız. Âişe'nin sözünün anlamı, Resûlullah (s.a.s.) oruç için sürekli ve devamlı belli günü gözleyip durmazdı, oruçlu hali bazen çok olur, bazen de peşi peşine oruç tutmadığı olurdu; hatta sahâbe Peygamber (s.a.s.) ne zaman nafile oruç tutacak ki diye düşünürlerdi. Bununla beraber Peygamber (s.a.s.) en çok şaban ayında, pazartesi ve perşembe günleri oruçlu olurdu.¹⁷¹

Bu bilgi ve yorumlardan sonra “zamanda kutsallık” başlığının bir değerlendirmesini yapmak uygun olacaktır.

Sonuç ve Değerlendirme

Allah Teâlâ bazı zamanları ve mekânları daha fazla hürmet edilsin ve yüceltilsin diye seçmiş; insanın bu zaman ve mekânlarda çirkin, nahoş, uygunsuz fiillerden daha da uzak durmalarını murad etmiştir. Şüphesiz bu zaman ve mekânlarda İslâm'ın istemediği çirkin fiillerden kaçınmak, istenen bir durumdur. Kişi bu zaman ve mekânlarda hassas davranması sebebiyle başka zamanlarda da bunu devam ettirme alışkanlığı kazanmış olur ve kötülükleri terk etmeyi daha rahat başarır.

Kutsal zaman ve mekân anlayışının kulun İslâmî bilincine katkıları vardır. Müslümanlığı canlı ve diri tutan unsurlardan birinin de sahih kutsallık anlayışı olduğu açıktır.

Bazı zaman ve mekânların yüce, üstün ve daha çok hayır barındıran unsurlar olarak seçilmesi, insan hayatını anlamlı kılan ve onu daha iyiye götürmeye vesile olan Allah tarafından belirlenmiş gerçekler olduğu ve bu tür kutsallıklara inanmanın dine aykırı olmak bir yana, dinin istediği bir durum olduğu aşîkârdır.¹⁷²

171. Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XI, 152.

172. İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, II, 500; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XVI, 54.

Zaman birimleri, esasen hareketin sayımı ve insanlarca maddî olarak yaşanışı bakımından birbirinin aynısıdır. Belli bir zaman birimine yönelik kutsallık inancı olmasa, bir zaman biriminin diğerinden ayrı olduğuna dair herhangi bir işaret bulmak mümkün değildir. Zira bize zamanı gösteren güneş ve ay, günlük ve yıllık düzeninde akıp gitmektedir. Zaman bu normal seyri içerisinde iken, bizim görünürde olağanüstü ve yüce bir zamanın varlığı ve keyfiyetinden haberdar olmamız söz konusu değildir.

Binaenaleyh, türdeş olup ve birbirinden yapısal olarak üstünlükleri bulunmayan “zaman”ın kiminin kiminden daha üstün, şerefli ve kutsal olduğunu, ancak Allah ve Peygamberinin bildirmesiyle öğrenebiliriz. Böylelikle inanmayanlar için türdeş olan, öncesi ve sonrasıyla bir farkın hissedilmediği bir zaman dilimi, inanan insanın iç dünyasında farklılaşmış olmaktadır. Dolayısıyla bu tür zaman diliminin kutsal olması ancak inanan insan için anlamlıdır ve inanmayanlar için hiçbir şey ifade etmemektedir.

Bir zaman diliminin kutsallığı aklî olarak anlaşılabilir ve buradan bir mesaj çıkarılabilir. Fakat başkası değil de neden “o zaman” diliminin seçilmiş olduğunu bilme imkânımız yoktur; bu tamamen Allah’ın irade ve seçiminin sonucudur ve kimse Allah’ın iradesine hesap ve soru sorma konumunda değildir. “Neden şu zaman” sorusunun da verilebilecek makul bir cevabı yoktur; zira her cevap, neden başka bir zaman dilimi değil sorusunu içinde barındırmakta ve devirsel bir durum ifade etmektedir ki, bunun yanlışlığı ortadadır.

İnanan için din, en yüce bir konumda bulunmaktadır. Din içerisinde ise Kur’ân ve Hz. Peygamber’in öncelik ve üstünlüğü tartışılmazdır. Tüm insanlığa gönderilen en önemli mesaj Kur’ân olduğuna, hak ve bâtil bu kitapla ayrıldığına göre Kur’ân’ın indiği gecenin de en şerefli bir gece olması tabiidir.¹⁷³

Oruç ve Kur’ân ayı olan ramazan da müslümanlar için son derece önemli, mübarek ve mukaddes bir aydır.

173. Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, XXVII, 239.

Hac günleri, çok önemli bir ibadetin yapıldığı zaman dilimidir ve ilgili nasslar, bu günlerin mukaddes ve mübarek olduğunu ortaya koymaktadır.

Cuma gününün değeri ve mübarekliği, cemaatle namaz kılmanın farz oluşuyla da kendini göstermektedir.

Müslümanların cuma ve bayramlar dışında bazı gün ve gecelerde dinî-tarihî olayları *hatırlayarak* heyecanlarını tazelemeleri ve bu münasebetle bazı etkinliklerde bulunmaları tabiidir. Ancak doğruluğu sabit olmayan veya uydurulan rivâyetlere dayanarak yapılan bazı ibadet şekilleri kabul edilemez.¹⁷⁴

İslâmî bir emir ya da talep olmaksızın kandiller münasebetiyle gösterilen faaliyetlerin doğrudan İslâm'ın bir emir veya tavsiyesi değil, çeşitli müslüman toplumların gelenekleri olarak görmek ve bunlara şer'î bir kisve giydirmemek gerekir.¹⁷⁵ Bu çerçeve içinde müslümanların önemli bazı günleri vesile edinerek bir araya gelip dinî bilinç ve heyecanlarını canlı tutmaları, psikolojik ve sosyolojik hayırlı sonuçları olan güzel bir davranış olarak görülebilir.

Seçilmiş her bir zaman diliminde özellikle yapılması gereken hususlar varsa bunlar, Allah ve Resûlü tarafından bildirilmiş, özel bir amel tarzı yoksa genel olarak yapılması istenen amellerin en faziletlerinin bu zaman dilimlerinde yapılması Hz. Peygamber'in bazı delâletleriyle ümmete bırakılmıştır. Ramazan orucunun farz kılınması birinci kısma, nafîle oruçların tutulması ikinci kısma örnek olarak verilebilir. Hz. Peygamber'in yapılmasında sevap olduğunu bildirdiği amellerin Allah ve Resûlü tarafından mukaddes ve mübarek olduğu bildirilen ya da işaret edilen zamanlarda bu amelleri yapmalarının daha fazla ecre sebep olacağı açıktır.

Kur'ân ve sünnette olmayan ve açıkça belirtilmeyen hususları dinin esasî imiş gibi görerek kutsallaştırmak yanlıştır. Bu durumda insanların keyfine ve arzusuna göre kutsalların ortaya çıkacağı da aşikârdır.

İlâve olarak, Allah'ın birtakım amelleri farz kıldığı zaman dilimlerinde kayıtsız davranıp bir şekilde kendi iç dünyalarında değer biç-

174. Bozkurt, "Kandil", *DİA*, XXIV, 301.

175. Bozkurt, "Kandil", *DİA*, XXIV, 301.

tikleri bir zaman diliminde ibadete sarılarak psikolojik tatmine gitmek de, aynı şekilde zamansal kutsallıkta düşülmemesi gereken yanlışlardan biridir.

Kişilerin kendi hevâ ve çıkarlarına göre Allah'ın taleplerini değiştirmeleri, kutsalı çiğnemektir; bir anlamda Allah'ın otoritesine ortak koşmadır, küfürdür. Et-Tevbe 9/36. ve 37. ayetleri müşriklerin bu durumunu kötülemek ve reddetmek üzere nâzil olmuştur.¹⁷⁶

İnsan hayatını kuşatan iki önemli unsurdan zamanın kutsallığını inceledikten sonra, şimdi de diğer önemli unsur mekânsal kutsallığı ele alacağız.

Kuşkusuz zaman ve mekân boyutlarıyla kutsallığı anlamaya çalışmak, insanı da anlamaya çalışmak demektir.

176. Bk. Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, XVI, 51; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, X, 184.

İKİNCİ BÖLÜM

MEKÂNDA KUTSALLIK

allah Teâlâ bazı toprak parçalarına mukaddes¹ ve mübarek vasfı vermekle², bu vasfı vermediği yerleri ayırt etmiş olmaktadır. Kur’ân’ın birtakım mekânlar için “mukaddes” ve “mübarek” kelimelerini zikretmesi, bu kavramların bir mekân için kullanımının dinî olduğunu göstermektedir.

“Bereketli kılınan topraklar” ifadesinin zikredildiği ayetlerin yorumlarına bakıldığında, buraların Kur’ân-ı Kerîm’de aynı zamanda “mukaddes topraklar” diye bahsedilen yerler olduğu görülmektedir. Böylelikle aynı toprak parçası, hem mukaddes hem de mübarek vasfıyla nitelenmiş olmaktadır. Kur’ân-ı Kerîm’de doğrudan bu sıfatlarla nitelenmeleri, bazı toprak parçalarının kutsal olduklarına delâlet etmektedir.

Dindar insan için tüm mekânlar aynı türden değildir. Zahirî unsurları itibariyle diğer mekânlara benzese de, bazı mekânların nitelik-

1. el-Mâide 5/5; Tâhâ 20/12.

2. el-Mü’minûn 23/29; en-Nûr 24/35; el-Kasas 28/30; el-A’râf 7/137; el-İsrâ 17/1; el-Enbiyâ 21/71, 81; es-Sebe’ 34/18.

sel olarak diğerlerinden farkı vardır. Kur'ân'da Hz. Mûsâ'ya: "*Ayak-kabılarını çıkar, zira sen kutsal bir vadidesin.*"³ diye buyurulması, bazı mekânların kutsal/laştırılmış, bazılarının ise kutsal/laştırılmamış olduğu anlamına gelir.⁴ Kutsal mekân, coğrafî bir ayrımı da beraberinde getirir; hayatın farklı yönleri için mecâzî bölünme ve ayrışmalara işaret eder.⁵

Bir mekânın ilk defa kutsal olarak işaret edildiğini, İbrahim Peygamber'in Kâ'be'nin temellerini yükseltirken, oraya eşini ve çocuğunu yerleştirirken yaptığı dualardan anlıyoruz. Ayetler şöyledir:

"Biz Beytullâh'ı insanlara sevap kazanmaları için toplantı ve güven yeri kıldık. Siz de Makam-ı İbrahim'i namazgâh ediniz! İbrahim ile İsmâil'e de: "*Tavaf edenler, itikâfa girenler, rûkû ve secde edenler için bu Evimi tertemiz bulundurun!*" diye emretmiştik. Ve o vakit İbrahim: "*Ya Rabbi! Burayı güvenli bir şehir yap. Buranın halkından Allah'a ve âhiret gününe iman edenleri çeşit çeşit mahsullerle rızıklandır!*" dedi. Bunun üzerine buyurdu ki: "*Onlardan inkâr edeni dahi rızıklandırıp az bir zaman hayattan nasip aldırır, sonra da onları cehennem azabına sürerim. Orası varılacak yer olarak ne fena bir yerdir!*"⁶

"Bir de, İbrahim, bir vakitler şöyle demişti: Ya Rabbi! Burayı emin bir belde kıl, beni de evlatlarımı da putlara tapmaktan uzak tut... Ey bizim Rabbimiz! Ben zürriyetimden bir kısmını senin kutsal ma'bedinin yanında, ekin bitmez bir vâdide yerleştirdim. Ey bizim Rabbimiz! Namazı gereğince kılsınlar diye böyle yaptım. Ya Rabbi! Artık insanların bir kısmının gönüllerini onlara doğru yönelt, onları her türlü ürünlerden rızıklandır ki Sana şükretsinler."⁷

Bu ayetlerden: 1- kutsal mekânın varlığını, 2- diğer mekânlardan ayrıştığını, 3-zira tüm insanların buraya yönelmesinin istendiğini, 4-buranın maddî ve özellikle manevî kir ve lekelerden; bu bağlamda putlardan, müşriklerden temizlenmesi gerektiğini, 5- mukaddes me-

3. Tâhâ 20/12.

4. Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, s. 1.

5. Brereton, "Sacred Space", XII, 7982.

6. el-Bakara 2/125-126.

7. İbrahim, 14/35, 37.

kânın aynı zamanda mübarek mekân da demek olduğu ve nitekim burasının her türlü bollukla nimetlendirildiğini, 6- hac ibadetinin kutsal mekâna ait özel bir ibadet olduğunu, 7- kutsal mekânlarda başka yerlerde yapıma imkânı olmayan ibadetlerin var olduğunu anlıyor; dinler tarihçilerinin, tüm dinlere bakarak ortak yönlerini bulmaya çalıştığı “kutsal mekân” kavramsalının İslâm için de geçerli olduğunu; o mekânlar için belirtilen hususî niteliklerin bu ayetlerden anladığımız niteliklerle örtüştüğünü müşâhede ediyoruz.

Belirtmemiz gerekir ki, kutsal mekân kavramına ilişkin dinler tarihçilerinin varmış oldukları bazı sonuçlar İslâmî literatürde de görülmektedir. Gerçekte, Kur’ân-ı Kerîm’de ilgili ayetler olmasaydı, kutsal mekânın niteliklerine ilişkin bir şey söyleme imkânımız olmazdı. Kutsalın tüm özelliklerini taşıyan Kâ’be mukaddes bir yerdir; mübarek oluşu da kendi içinde taşır; zaten Kur’ân-ı Kerîm de bereketli oluşu açıkça vurgu yapmaktadır. Buradan, her kutsal olanın aynı zamanda mübarek bir mekân olduğu sonucunu da çıkarabiliriz.

Kutsal mekân mesela Kâ’be ve Arafat, hem İbrahim peygamberden dolayı hem de Hz. Peygamber’in son haccından dolayı mü’minlere kutsal bir miras olarak kalmıştır. Bu mekânın kutsallığının devam etmesi peygamber zamanı ile şimdiki zaman arasındaki uzaklığı yakınlaştırmaktadır. Kudüs’ün diğer peygamberlerle hem Kur’ân’da işaret edilen ilişkileri, hem de Hz. Peygamber’in mi’râca çıkarken uğrak yer olması⁸ hasebiyle bir hatırasının olmasından dolayı önemli bir yeri vardır.

Mekânların kutsal alan olarak doğmasında, anlatılan dinî hikâyeye ve kıssalar ile ibadetlerin varlığı ve mekân unsurlarının birleşmesi yatmaktadır.⁹ Genel bir ifade ile, bir mekân kendi kendine kutsal olmaz. Orayı kutsal kılan bir peygamber ya da mübarek bir kulun orayla ilgi ve ilişkisinden kutsal/bereketli mekân doğar. Böylece bereket ve mucize, mukaddes olması takdir edilmiş yerlerde gerçekleşmiş olur. Ahireti hatırlatıcı gelenekler, efsaneler, dinî hikâyeye ve nakiller, sınırları içinde işlene gelen dinî törenler, gizemli bir atmosferin varlığını ka-

8. Buhârî, “Tefsîr”, sûre 17.

9. Meri, *The Cult of Saints Among Muslims and Jews in Medieval Syria*, s. 14.

bul, yaşayan ya da ölmüş bir velînin varlığı bir beldenin kutsallığını yerleştiren unsurlardır. Bu beldeler zamanla zihinlerde bereketli yerler olarak anılırlar.¹⁰

Görülmektedir ki kutsal mekân, her şeyden önce sınırları belli, diğer mekânlardan farklıdır.¹¹ İnançlılarınca kutsal kabul edilen mekânlar, oraların ya birtakım mucizelere sahne olmasından, ya özel ibadet yerleri olmasından ya da kutsal kişilerin oralarda bulunmasından dolayı kutsal görülmüşlerdir.¹²

Kutsal mekânlarda huzur ve güven duygusu öne çıkmaktadır. Kutsalın sahibine karşı saygı, sevgi ile beraber ürperti, korku ve çekinme duyguları da kendini gösterir. Kutsal yerlerin sosyal bir fonksiyonu vardır. Buralar görülebilir ve kavranabilir yerlerdir. İnsan hayatında gaybî alanları daha somut hale getirmekle sosyal ve siyasî bir organizasyonun merkezi olabilmektedir.¹³

Kutsal mekânların merkezîlik rolleri vardır; bir bölgede kutsal mekân merkeze alınır ve şehir ona göre tanımlanır ve şekillenir. Kutsal mekân bir kültürde temel sembolleri belirleyerek hayat tarzları oluşturur.¹⁴

Bir bakıma kutsallar, Allah'a kulluğu simgelerler ve bu yönüyle imtihan araçlarıdır. Allah, mekân unsuru aracılığıyla yapılacak şeyleri göstermekte ve emretmektedir; çünkü insan mekânla mukayyedir. Kutsal mekânın içinde Allah ile yüksek seviyeli iletişim gerçekleşmektedir. Ma'bedler de gökyüzü ile yeryüzü ve dünya ile cennet arasında geçiş yerleridir. Kutsal mekânla birlikte göreliliğe ve karışıklığa son verilmiş olmaktadır. Böylece inanan insana bir yön verilmiş ve bir davranış kalıbı belirlenmiş olmaktadır.¹⁵

Kutsal ya da mübarek mekânlara girme ve orada olmanın birta-

10. Meri, *The Cult of Saints Among Muslims and Jews in Medieval Syria*, s. 27-28; Morgan, "Sacred Space", *Encyclopedia of Religion*, V, xi.

11. Brereton, "Sacred Space", XII, 7978.

12. Meri, *The Cult of Saints Among Muslims and Jews in Medieval Syria*, s. 14.

13. Brereton, "Sacred Space", XII, 7984.

14. Brereton, "Sacred Space", XII, 7982.

15. Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, s. 6-8.

kım özel ritüelleri vardır. Oralara temiz olarak girme, sessizlik, ayak-kabıları çıkarma, eğilme, yakarış içinde ve günahlarından nedametle duruş gibi bazı amelleri buna misal olarak verebiliriz. Kâ'be'ye abdestsiz girilmeyeceği ve tavaf edilemeyeceği, harem bölgesine müşriklerin giremeyeceği gibi fikhî hükümler,¹⁶ namazda kible olarak oraya yönelmenin önemi, oraya arka dönmenin edeb olarak iyi görülmemesi, saygıdan dolayı yatarken kıblenin esas alınması, cenazenin kabre konuluşunda kıblenin gözetilmesi¹⁷ de kutsal mekân unsurunun getirdiği özel davranışlardan bazısıdır.

İbadet için kutsal mekânda en önemli yerin mihrab olması ve imamın orada durması, kutsal mekân kavramında mihrabın yerinin çok özel olduğunu gösterir.¹⁸ Mihrablar, cemaat halinde Allah ile en yüksek seviyede bir bakıma iletişime geçerken öncü kişinin durduğu yerdir; orada kimse imamın önüne geçemez.

Bir mekân ya da beldenin dinî nasslarla mukaddes kılınışı zamanın geçmesiyle değerini yitirmez. Mekke, Medîne ve Kudüs'ün durumu böyledir. Bu şehirler kutsaldırlar ve diğer şehirlerin ve mekânların hiçbirisi, mübarek olarak telakkî edilseler de, asla bu üç beldenin kutsallığına erişemezler. Tarih içinde müslümanların anlayış ve uygulamaları da bu yönde olmuştur.

İçindeki ileri gelen yaşayan ya da ölmüş şahısların varlığından dolayı bereketli kabul edilen yerlerin kabul değeri zaman içinde değişebilir. Ölü bir ermişin içinde bulunduğu belde ya da mekânın bereket kaynağı olduğu, o zatın yaşayanlara Allah'a kulluğu hatırlatıp hatırlatmamasıyla ilgilidir. Eğer insanlar bu zatların varlıklarından dolayı Allah'ı hatırlıyorlarsa, bu şahısların ölmüş bedenlerinin de birer hayır kaynağı olduğu söylenebilir. Ancak buradan, bu zatlar olmasaydı yaşayanların imanlarına noksanlık gelecekti türünden yanlış anlamalara meydan vermemek lâzımdır.

Eliade'a göre, kutsalın tezâhürü dünyayı ontolojik olarak kurmaktadır. Kutsal, herhangi bir yerde tezâhür ettiğinde diğer mekân-

16. Mavsîlî, *e'l-İhtiyâr*, I, 13.

17. Kâşânî, *Bedâiu's-senâi'*, I, 320

18. Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, s. 11.

lardan bir kopuş gerçekleşmektedir.¹⁹ Kutsalla birlikte varoluşsal ve inananının hayatını bazı dışsal tezâhürleri olan içsel bir kopuşu belirleyen bir yapı ortaya çıkıyor diye anlamak ya da yorumlamak daha doğru olur; değilse kutsalın ontolojik izdüşümü ve yansıması olduğu anlaşılamaz. En azından İslâm inancında Allah'ın böyle ontolojik bir tezâhürü, yansıması söz konusu olamaz.

Kutsal mekân anlayışında önce tüm mekânların birbiriyle aynı olduğu anlayışından bir kopuş vardır; burada manevî dünyaya geçiş psikolojisi ve inancı yaşanır. Diğer dinlerde ibadetin ancak tapınaklarda yapılabilmesine rağmen, İslâm'da tüm yeryüzü mesciddir.²⁰ Burada önemli olan şey, toprak parçasının ontolojik kutsallığı ve önceliği değildir. Önemli olan husus, o toprak parçasının Allah'a kulluğa vesile/aracı olmasıdır.

Toprak parçasının maddî boyutu cihetiyle hürmete değer olduğu ve anlamda fizikî gerçekliği var olmakla beraber, bir mekânın somut varlığı ve kutsallığından çok, onun manevî yönü ve vermek istediği mesajın öne çıkarılması, somuttan soyuta geçiş anlamına da gelmektedir. Zahirî birtakım yükümlülüklerle beraber esas olanın takvâyı gerçekleştirmek olduğu hususu, İslâm'ın insanlığa son din olarak olgun bir anlayış bıraktığını gösteren unsurlardan biri olmuştur.

Kutsal mekân, aşkın olanla iletişim kurma yeridir, ama İslâm'da sadece buralarda iletişim kurulmaz; zira doğu da, batı da Allah'ındır. Bununla beraber mescidlerin yeri ve önemi farklıdır; mescidler Allah'ın evidir. Kur'ân-ı Kerîm'de mescidler çoğunlukla Allah'a izafe edilerek "Allah'ın mescidleri" şeklinde gelmektedir.²¹ Bazı ayetler şöyledir: "*Allah'ın mescidlerinde Allah'ın adının anılmasını engelleyip oraların ıssız ve harap hale gelmesine çalışanlardan daha zâlim kim olabilir?*";²² "*Şüphesiz ki mescidler Allah'ındır.*"²³

19. Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, s. 2.

20. Buhârî, "Teyemmüm", 1.

21. el-Bakara 2/114; et-Tevbe 9/17, 18; el-Cin 71/18.

22. el-Bakara 2/114.

23. el-Cin 72/18.

Din dışı ya da kutsal dışı anlayışa ve dünya görüşüne sahip biri için ise mekân aynı türden ve yansızdır: Hiçbir yapı diğerinden niteliksel olarak, içerdiği maddî ve manevî unsurlar bakımından özellikli ve üstün değildir. Ancak gerçekte bu tür insanlar için bile mekân aynı türden değildir; doğduğu yerin manzarası, gençlikte ziyaret edilen ilk yabancı yerin bu insanlar nezdindeki yeri diğer yerlerden başka olabilmektedir. Mekânların kutsal olabilmesini reddeden anlayışta tüm mekânlar aynıdır, “sabit” bir noktanın varoluşsal merkezîliği yoktur; var kabul edilen merkezî noktalar ise gündelik gereklere göre ortaya çıkmakta ve kaybolmaktadır. Bu tür düşünen bir insan için artık inşa edebileceği “dünya” yoktur.²⁴

Daha önce de belirttiğimiz gibi bir mekânın taşı, toprağı, fizikî yapısı diğer mekânlardan farklı olmasa da, onu manevî olarak farklı ve kutsal kılan şey inançtır. Kutsal kılma yetkisine sahip Mutlak Kudret’e inanmayan birisi için kutsal kılınan (mukaddes)ların da bir anlamı yoktur. Bu tür insanlara kutsal mekânları anlatmanın ve buralara karşı huşû duymalarını beklemenin bir manâsı yoktur. Kutsal mekânlara hürmet, oralara karşı duyulan huşû ancak inanan kimse için anlamlıdır.

İnandığı halde kutsala karşı olumsuz yaklaşan ve kutsal mekânın olmadığını düşünenlerin gerçek problemlerinin nassları yorumlamada yattığı görülmektedir. Kur’ân ve Sünnet’te seçilmiş mekânlara o kadar çok vurgu vardır ki, kutsal mekân fikrinin bulunmadığını söyleme imkânı neredeyse yoktur.

Bazı insanların kutsal mekânla dinî bilincini yükseltme ve diğer bazı olumlu hedefler dışında yanlış inanış ve uygulamalara kapılmaları, Kur’ân ve Sünnet’in anlaşılması ve fıkhedilmesi dururken, sadece kutsal olarak inandığı mekânlarla kendisi arasında oluşturduğu duygusal bağlarla yetinerek Hz. Peygamber döneminde olmayan bir dindarlık inşa etmesi yanlışında bulunmaları, kutsal mekân fikrinin bizzat kendisinin hatalı olduğu anlamını hem mantıksal olarak vermez, hem de şer’î deliller açısından vermez. Bir şey hakkında yanlış inanışın olması, o şeyin kendisinin de yanlış ve bâtıl olduğu anlamına gelmez.

24. Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, s. 3-4.

İlâve olarak, müslümanların, birtakım yerleri bazı gerekçelerden dolayı bereketli yerler olarak kabul etmeleri tabîî görülmelidir. Bunlardan bir kısmı, içinde bulunan çok değerli insanlardan dolayı, Allah'ın manevî berekete sahip kişileri içlerinde barındırdığı ve rahmetini "oraya" yönlendirdiği düşüncesiyle mübarek yerler olarak görülmüştür. Bizce, oraların kutsal kabul edilmeden berekete umulan yerler olmasında, sâlih kimselerin varlığından hareketle Allah'a daha iyi kul olabilme bilinci için rehber yerler olarak kabul edilmelerinde bir sakınca yoktur.

Fakat durum, "bu tür mekânların dinî bir kisveye büründürülerek mutlaka ziyaret edilmesi gereken mekânlar olmasına, buralara ziyarette pek çok sevabın olduğu iddiasına ve Kâ'be, Mescid-i Nebevî gibi mekânlara ait manevî bereketin ve yapılması istenen hususî davranış biçimlerinin benzerinin buralar için umulması ve yapılması gerektiğine" gelince, bunun yanlışlığı açıktır; zira bu tür mekânlar için bu tür özel davranış biçimleri Kur'ân ve Sünnet'te belirlenmemiş, aksine üç mescid dışına böyle seferlerin yapılması yasaklanmıştır.

Şüphesiz ki, bir mekânın kutsal olup olmadığına kutsal kılma yetkisine kim sahipse o karar verir. İslâm'da bu yetki tamamen Allah'a aittir. Allah'ın bir mekânın kutsal olup olmamasını bildirdiği tek vasıtası vardır: peygamberler. Peygamberlerin getirdiği vahyin ya da verdiği haberlerin, bazı mekânların mukaddes ve mübarek olduğuna ya doğrudan ya da işaret ile delâlet etmesi gerekir. Bizce,

1. Mekânların mukaddes olduğuna delâlet edecek şer'î lafızlarda mukaddes ve mübarek kelimelerinin açıkça geçmesi gerekir;
2. Açıkça geçmemesi durumunda kutsallığına açıkça atıfta bulunan bir mekânın özelliklerini taşıması gerekir;
3. Kutsal mekânların bazı ibadetler için özel olarak seçilmiş olması ya da kendisine özel amel ve muamelelerle yaklaşılması, başka mekânlar için istenmeyen amellerin istenmesi özelliklerini taşıması gerekir.

Bu özellikleri taşıyan mekânlar mukaddestir, kutsaldır. Mekke, Mescid-i Haram ve hac ibadetlerinin yapıldığı yerler, Medîne ve Mescid-i Nebevî, Kudüs ve Mescid-i Aksâ bu anlamda mukaddes/kutsal yerlerdir.

A. MEKKE

Mekke, içinde Kâ'be'yi, Mescid-i Haram'ı ve hac yapılan diğer mekânları barındıran bir şehirdir. Mekke'ye Kâ'be'yi barındırması ve kutsal bir belde sayılması sebebiyle pek çok ad verilmiştir. Mekke'nin yanında,²⁵ Bekke²⁶ ve yeryüzündeki bütün yerleşim birimlerinin merkezi ve müslümanların kıblesi kabul edilmesinden dolayı "ümmü'l-kurâ"²⁷ adları da, Kur'ân'da bu şehrin diğer isimleri olarak yer alır. Yine bazı ayetlerde Mekke için "karye,"²⁸ "meâd"²⁹, "el-beledü'l-emîn"³⁰ ve "el-beled"³¹ gibi adlar da kullanılmıştır.³²

Kur'ân'da, Allah'ın evi kabul edilen Kâ'be'nin yer aldığı Mekke ve çevresinin her türlü tecâvüzden korunmuş güvenli bir yer (harem) ve insanların manen temizlenip arındığı bir mahal olduğuna işaret edilmiş, bu alanla ilgili birtakım özel hükümler konularak çevresi özel işaretler manâsına gelen "alem"lerle sınırlanmıştır. Mekke bizzat Allah tarafından harem kılınmış ve bu durum, şehrin emin bir yer yapılması için dua eden Hz. İbrahim³³ tarafından ilân edilmiştir. Kâ'be'yi kuşatan geniş alandaki mescide Mescid-i Haram denilmektedir.³⁴

Mekke'nin haram bölge olması tamamen Allah Teâlâ'nın dilemesi, seçmesi ve vahiyle bildirmesi sonucu olmuştur. Hz. Peygamber'in şu hadisi bunu göstermektedir: *"Mekke'yi insanlar değil, Allah haram kılmıştır. Allah'a ve âhiret gününe inanan hiç kimseye orada kan dökmek, ağaç sökmek helâl değildir. Eğer birisi Resûlullah'ın (s.a.s.) ora-*

25. el-Fetih 48/24.

26. Âl-i İmrân 3/96.

27. el-En'âm 6/92; eş-Şûrâ 42/7.

28. en-Nahl 16/112.

29. el-Kasas 28/85.

30. et-Tîn 95/3.

31. el-Beled 90/1.

32. Bozkurt-Küçükaşcı, "Mekke", DİA, XXVIII, 555.

33. el-Bakara 2/126; İbrahim 14/35.

34. Bozkurt- Küçükaşcı, "Mescid-i Haram", DİA, XXIX, 272. Kâ'be'yi kuşatan Mescid-i Haram ile çeşitli dönemlerde yenilenen alemler arasındaki uzaklık 6-18 km. arasında değişmektedir (Bozkurt-Küçükaşcı, "Mekke", DİA, XXVIII, 555).

daki savaşını göstererek kan dökmek için ruhsat göstermeye kalkarsa ona: “Allah, Resûlüne izin vermişti, ama size izin vermemiştir!” deyin. Allah Teâlâ bana Mekke’de bir gündüzün belli bir vaktinde izin verdi. Sonra bugünün haramlığı (hürmeti) eski haramlığına geri döndü. Bu hususu, sizden burada hazır olanlar, hazır olmayanlara ulaştırın.”³⁵

Kur’ân-ı Kerîm’de Allah Teâlâ’nın emin belde diyerek üzerine yemin ettiği³⁶ toprak parçası Mekke’dir. Burası haram ve emin bölgedir. Emin oluş, düşmanların saldırı ve savaşlarından güvende olma mânâsındır.³⁷

Allah’ın Mekke’yi fil olayında korumuş olması, onun emin oluş yönlerinden biridir.³⁸ Kâ’be’ye giren orada güvende olur. Beled-i emîn; korkusu olmayan, emniyet eden, emniyet veren belde demektir. Beldenin emin oluşu, “içinde bulunan kimseleri emin bir kişinin emaneti koruması gibi korur” mânâsına geldiği gibi, ism-i mef’ûl mânâsında “korkulmaz, korkutulmaz, emniyet ve asayiş içerisinde bir beldedir” mânâsına da gelir.³⁹

Bu emniyet, Hz. Peygamber’in o topraklarda hayatta iken, Allah’ın azabının inmeyeceğini bildiren: “Oysa sen onların içinde iken, Allah onlara azap edecek değildi.” ayetinin⁴⁰ anlamını da içermektedir. Et-Tîn Sûresi’nde, Mekke’nin niza ve kavganın eksik olmadığı diğer mukaddes yerlerden ayrı olarak güven ve asayişin adı olan “beled-i emîn” şeklinde zikredilmesi, ayetlerde maddî tatlardan manevî olana doğru bir seyir izlenmesi, Mekke’nin diğer yerlerden daha mukaddes olduğunu göstermektedir.⁴¹

El-Fil Sûresi’nde anlatıldığı üzere Ebrehe’den korunan Kâ’be’nin müşriklerden neden korunmadığı ve içinin putlarla dolu olmasına ni-

35. Buhârî, “İlim”, 37, “Hac”, 43; Müslim, “Hac”, 82; Tirmizî, “Hac”, 1.

36. “İncire, zeytine, Sina dağına ve şu emîn beldeye yemin ederim ki...” (et-Tîn 95/1-3).

37. Taberî, *Câmiu’l-beyân*, XXIV, 508-510; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, VI, 401.

38. Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, XXXII, 10.

39. Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, VIII, 5934; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, XXX, 422.

40. el-Enfâl 8/33.

41. Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, VIII, 5934-35.

çin izin verildiği sorusu akla gelebilir. El-Fil Sûresi'nde bahsedilen Kâ'be'nin korunması, inanç olarak Hristiyanlardan daha kötü durumda olan Mekke müşriklerinden dolayı olmadığı açıktır. Hz. Peygamber'in peygamber olarak gönderilmesine zemin hazırlamak olduğu ihtimal dâhilindedir.⁴²

Allah'ın, Ebrehe gibi güçlü bir krala karşı Kâ'be'yi koruması, gücü daha az olan Mekke müşriklerine, davetle karşılaştıklarında imana directmemeleri için bir uyarı anlamı taşıyor olabilir.

Ebrehe'nin Kâ'be'yi yıkmak ve yok etmek amacına karşın Mekke müşrikleri orayı korumak istemişlerdir. Ebrehe, Kâ'be'nin kutsallığına savaş açarken, Mekke müşrikleri Kâ'be'nin kutsallığı kabul etmekte ve Kâ'be'ye hizmeti şeref saymaktaydılar. Bu gibi özellikler, müşriklere karşı ilâhî kudretin olağanüstü bir şekilde müdahale etmeme nedeni olabilir.

İlâve olarak, Allah Teâlâ'nın kavimlerin imana gelmesi ile ilgili muradı, onları zorlama, kutsal alanlara onları asla girdirmeme, müşriklerin fizikî müdahalelerinden orayı sürekli koruyarak devamlı bir olağanüstülük yaratma şeklinde olmamıştır.

Şüphesiz Allah dilese ve cebretse idi, herkes iman etmiş olur, ama bu durumda insana bahşedilen akıl, irade ve seçim bu işe karışmamış, imanın da imtihan bağlamında bir değeri olmamış olurdu. Kötülüğe iradesi olmayan, sadece hayır işlemek üzere yaratılan meleklerden bir farkı da kalmaz; bu durumda Allah'ın peygamberler göndermesi, cennet ve cehennemin varlığı anlamsızlaşırdı. Fakat insanın tabiatına bahşedilen iyiyi ve kötüyü seçebilme, aklını kullanabilme gücü hayır ve şer arasındaki hayatı anlamlı kılmakta, cennet ve cehennemi, âhîret hayatını anlaşılır hale getirmektedir.

Bunlardan dolayı Allah Teâlâ kutsal kıldığı mekânların, bizzat inananların çabaları, hür iradeleriyle mü'min olup çoğalmış müslümanların çile ve ıstırap içinde mücâdeleleri vasıtasıyla korunmalarını murad etmiştir. Mekke'nin fethi böyle olmuştur. Aynı şekilde İsrâilîoğulları'nın arz-ı mukaddese girmeleri kendi irade ve iman güçleriyle

42. İbn Kesîr, *Tefsîr*, XIV, 455.

olmalıydı ki, gerçekten inananlar ile inanmayanlar ayırt edilebilmiş olsun.

Kutsal bölgelerin tarih içinde zaman zaman müşriklerin hâkimiyetinde olmaları bu beldelerin özü itibariyle temiz, mukaddes, mübarek olmalarına engel değildir. Oranın manevî yapısına Allah'ın koyduğu bereket her zaman vardır ve Hz. Peygamber'in siyasî olarak da Mekke'yi fethetmesiyle müslümanlara açık ve görünür hale gelmiştir.

Putlarla dolu Kâ'be'ye doğru yıllarca Hz. Peygamber'in ve müslümanların namaz kılmış olmaları ya da müslümanların yönetiminde olmadığı halde Kudüs'e doğru önceden namaz kılmış olmaları, buraların Allah katındaki seçilmişliklerinin devam ettiğinin bir göstergesidir.

Buhârî'de geçen bir hadis-i şerife göre, “Yemenlilerden bir grub Kâ'be'yi yıkıp yumacağı, tahrip edeceği” buyrulunca⁴³, bunun Kâ'be'nin korunmuşluğu ve güvenli mekân oluşu ile nasıl izah edileceği hadis şârihlerinin de dikkatini çekmiştir.

İbn Hacer, Kâ'be'nin bir savaş sırasında yıkılmasının kıyamet gününe yakın dönemde olacağı yorumunu, Yezîd b. Muâviye (ö. 64/683) döneminden başlayan ve tarih içerisinde muhtelif defalar saldırıların olduğu; hatta bir defasında tavaf esnasında pek çok müslümanın öldürüldüğü ve üstelik Hacer-i Esved'in yerinden sökülüp götürüldüğü teziyle reddetmektedir. İbn Hacer'in kendi çözümü, bu tür olayların Kâ'be'nin güvenli bölge kılınmasıyla çelişmediği, çünkü bizzat kâfirler tarafından bir saldırının olmadığı; Kâ'be'ye yapılan tüm saldırıların müslümanlar tarafından yapıldığı; çekilenin müslümanların ellerinden çekildiği şeklindedir. İbn Hacer bir de hadis naklederek, Hz. Peygamber'in “*Bu evin haramlığını ancak müslümanlar helâle dönüştürürler.*” buyurduğunu rivâyet etmektedir.⁴⁴

Mekke'nin güven duyulan, her türlü maddî ve manevî tecâvüzden korunmuş ve korunması gereken haram bölge olması, bereketler-

43. Buhârî, “Hac”, 49.

44. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, III, 539.

le dolu olması; Hz. İbrahim'in, eşi Hacer ve oğlu İsmâil'i yerleştiren yaptığı dualarının kabulü sonucudur.⁴⁵

Allah Teâlâ, Mekke'yi emin/güvenli belde kılmış⁴⁶, çevredeki insanları fıtratlarına koyduğu sevgi ve ayrıca emretmesi sûretiyle Mekke'ye yönlendirmiş, orayı haram bölge kılmış, İbrahim peygamber de orada Kâ'be'yi inşa⁴⁷ etmiştir.⁴⁸ Hz. İbrahim ile başlayan şeref, İslâm'la birlikte Kâ'be'nin âlemlere hidâyet merkezi olması, Hz. Peygamber'in orada doğmuş ve peygamber olarak gönderilmiş bulunması ile kıyamete kadar bâkî kılınmıştır.⁴⁹

Buhârî, meşhur hadis mecmuası *es-Sahîh*'de, Mekke ve Medîne'deki mescidlerde namaz kılmanın faziletine dair özel bir bölüm açmıştır. Bu da seçilmiş mekânların, başka mekânlara tanınmayan husûsiyetlere sahip olduğunu gösterir. Haram beldede yapılan iyi bir amel daha çok sevaba sebep olur. Bu mübarek beldelerde yapılan ibadetler, özellikle namaz, herhangi bir beldede yapılanlarla kıyas edilemez.⁵⁰

45. “Rabbimiz! Ben çocuklarımdan bazısını, senin kutsal evinin (Kâ'be'nin) yanında ekin bitmez bir vadiye yerleştirdim. Rabbimiz! Namazı dosdoğru kılmaları için (böyle yaptım). Sen de insanlardan bir kısmının gönüllerini onlara meylettir, onları ürünlerden rızıklandır, umulur ki şükrederler” (İbrahim 14/37); “Rabbim! Bu şehri güvenli bir şehir yap, halkından Allah'a ve âhiret gününe inananları çeşitli ürünlerle besle” (el-Bakara 2/126).

46. Mekke'nin emin belde kılındığını gösteren bazı âyetler şöyledir: “Görmüyorlar mı ki etraflarında bulunan insanlara saldırılırken, can güvenlikleri yokken, Biz Mekke'yi güvenli, emin bir belde yaptık.” (el-Ankebût 29/67); “Oysa tarafımızdan bir rahmet olarak Biz, onları her türlü ürünün getirilip toplandığı, güvenli, dokunulmaz bir yere (Mekke-i Mükerreme'ye) yerleştirmedik mi?” (el-Kasas 28/57); “...Onlar, kendilerini açlıktan doyuran ve her çeşit korkudan emin kılan şu evin Rabbine kulluk etsinler” (el-Kureys 106/3-4); “Şüphesiz, insanlar için kurulan ilk ibadet evi, elbette Mekke'de, âlemlere rahmet ve hidâyet kaynağı olarak kurulan Kâ'be'dir. Onda apaçık deliller, İbrahim'in makamı vardır. Oraya giren güvene erer” (Âl-i İmrân 3/96-97); “Hani, biz Kâ'be'yi insanlara toplantı ve güven yeri kılmıştık” (el-Bakara 2/125).

47. el-Bakara 2/127-129.

48. İbn Teymiyye, *el-Cevâbü's-sahîh*, V, 204-205.

49. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXIV, 401-402; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, VI, 375; VI, 401.

50. Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, X, 199.

Hız. Peygamber, “(Namaz ve ibadet için daha fazla sevap umarak) Mescid-i Haram, Mescid-i Resûl ve Mescid-i Aksâ dışında hiç bir mes-cide sefer edilmesi doğru değildir.”⁵¹ Buyurarak, Mescid-i Haram’da namaz kılmak ve ibadet etmek amacıyla yolculuğa çıkmanın meşrû ve ecirli bir iş olduğunu bildirmiş olmaktadır. şu durumda içinde yapı-lan ibadete, kılınan namaza fazla ecrin verildiği mekân kuşkusuz ki Mescid-i Haram’dır, Kâ’be’dir. şimdi Kâ’be’nin kutsallığı ile ilgili ala-nı açmaya çalışalım.

1. Kâ’be ve Mekânsal Kutsallık

Kâ’be, İslâm’da mekânsal kutsallığın en yoğun cereyan ettiği ve yaşandığı yerlerin başında gelir. Mekke, burayı kuşatan şehrin adı-dır; fakat en özelde mukaddes mekân Kâ’be’dir. Kutsallığı ve m ba-rekliği Kur’ân ve Sünnet’le belirlenmiş, açıklanmıştır. Burası için, sa-dece Kâ’be’de sahih olabilen hac ibadeti meşrû, hatta gücü yeten müslümanlar için farz kılınmıştır. Namaz için kible olarak Kâ’be seçilmiştir. Kâ’be’de ibadetin fazileti ve ecrin kat kat oluşu ile ilgili pek çok nass gelmiştir. Buraya hürmet duyulması istenmiş, maddî ve ma-nev  yapılması gerekli olan kurallar konmuş, istenilen ameller yapıldığında m k fatlar vaad edilmiş, yapılmadığında tehdit ve ceza ko-nulmuştur.

Bu  zellikleriyle Kâ’be, meşr iyetini Allah’tan almış; peygamber-ler aracılığıyla bu meşruiyet tebliğ edilmiş; kendisinde özel ibadet ve davranış biçimleri istenmiş; rızık bolluğu gibi maddî, Kur’ân ve S n-net’in getirdiği ve şekillendirdiği bireysel ve toplumsal manevî bere-ketlerin kaynağı olmuş ve olmaya devam eden bir mekândır. Burası, dünyevî ve uhrevî, bireysel ve toplumsal pek çok konuda sembol ni-teliği taşıyan; maddî ve manevî olarak temiz tutulması istenen; zâlim-lerden, müşriklerden, şirkten, günahlardan, Allah’a it atsizlikten uzak tutulan ve tutulması emredilen en mukaddes, en mübarek bir-alandır.

51. Buhârî, “Fadlu’s-salâti fi Mescidi Mekke ve’l-Medîne”, 1, 6.

Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur:

*“Şüphesiz âlemlere bereket ve hidâyet kaynağı olarak insanlar için kurulan ilk ev (ma‘bed) Mekke‘deki (Kâ‘be)’dir.”*⁵² Bu ayete göre Kâ‘be, yeryüzünde bilinen en eski mesciddir.

Hz. Peygamber (s.a.s.) de bu ayetteki gerçeği şöyle dile getirmiştir: *“Yeryüzünde ilk mescid Mescid-i Haram’dır.”*⁵³

Kur‘ân-ı Kerîm‘de on beş yerde geçen Mescid-i Haram tabiriyle Kâ‘be, Kâ‘be‘yi kuşatan ve ibadet için kullanılan alan, Mekke veya Mekke haremi kastedilir.

Kur‘ân‘da “Kâ‘be” ismi iki yerde geçmekte,⁵⁴ diğer yerlerde ise niteleyici ifadeler zikredilmektedir. Kâ‘be için Kur‘ân-ı Kerîm‘de el-beyt,⁵⁵ el-beytü‘l-atîk,⁵⁶ el-beytü‘l-harâm,⁵⁷ el-beytü‘l-muharram,⁵⁸ el-mescidü‘l-harâm,⁵⁹ el-beytü‘l-ma‘mûr⁶⁰ gibi isimler zikredilmiştir.

Mekke ve Kâ‘be, hac için Hz. İbrahim zamanından beri ziyaret edilmesi emrolunmuş kutsal bir mekândır: *“Hani biz İbrahim’e, Kâ‘be’nin yerini, ‘Bana hiçbir şeyi ortak koşma; evimi, tavaf edenler, namaz kılanlar, rükû ve secde edenler için temizle’ diye belirlemiştik. İnsanlar arasında hacca ilan et ki, gerek yaya olarak, gerek uzak yollardan gelen yorgun devaler üzerinde sana gelsinler.”*⁶¹

Allah Teâlâ Kâ‘be⁶² için “evim” diyerek onu kendine izafe etmiş, ayrı bir şeref vermiştir.⁶³ Kâ‘be, *“(Namaz ve ibadet için daha fazla se-*

52. Âl-i İmrân 3/96.

53. Müslim, “Mesâcid”, 1.

54. el-Mâide 5/95, 97.

55. el-Bakara 2/ 125, 127, 158; Âl-i İmrân 3/96, 97; el-Enfâl 8/35; el-Hac 22/26; Kureş 106/3.

56. el-Hac 22/29, 33.

57. el-Mâide 5/2, 97.

58. İbrahim 14/37.

59. el-Bakara 2/144, 149, 150; el-Mâide 5/2; et-Tevbe 9/7, 19, 28.

60. et-Tûr 52/4.

61. el-Hac 22/26-27.

62. Kûp şeklindeki yapı anlamına gelen Kâ‘be hakkında detaylı bilgiler için bk. Ünal, “Kâ‘be”, DİA, XXIV, 13-20.

63. el-Bakara 2/125; el-Hac 22/26.

vap umarak) Mescid-i Haram, Mescid-i Resûl ve Mescid-i Aksâ dışında hiç bir mescide sefer edilmesi doğru değildir."⁶⁴ hadis-i şerifinde olduğu gibi, hususî olarak ibadet ve daha çok sevap amacıyla ziyaret edilmesi istenen mekânların başında gelmektedir.

Bu da Kâ'be'nin diğer mekân birimlerinden farklı olduğunu; Allah'ı ve dinini sembolize ettiğini; Allah'a karşı sorumluluklar ne ise, Allah'ın işaret ettiği şeye karşı da sorumluluğun o demek olduğunu göstermektedir.

Hac için olduğu gibi namaz için de Allah Teâlâ'nın yeryüzünde işaret ettiği, açıkça gösterdiği mekân Kâ'be'dir. Namazlarda Kâ'be'ye dönmek zorunludur. Kâ'be, müslümanların kiblesidir.⁶⁵

*"Doğu da, Batı da (tüm yeryüzü) Allah'ındır. Nereye dönerseniz Allah'ın yüzü işte oradadır. Şüphesiz Allah'ın lütfü ve rahmeti geniştir, ilmiyle her şeyi kuşatır."*⁶⁶ ayeti, kıblenin Allah'ın emriyle mübarek ve mukaddes olduğunu; hiçbir mekânın zâtî olarak/kendisinden kaynaklanan bir kutsallığa sahip olmadığını; mekânların ancak Allah'ın emriyle mukaddes olduklarını; şu ya da bu mekâna yönelmede esas olan Allah'ın emri olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte Allah Teâlâ kulları bu konuda serbest bırakmamış namazlarda dönülecek yönü de belirlemiştir: *"(Bundan böyle), yüzünü Mescid-i Haram yönüne çevir. (Ey müslümanlar!) Siz de nerede*

64. Buhârî, "Fadlu's-salâti fi Mescidi Mekke ve'l-Medîne", 1, 6; Müslim, "Hac", 415.

65. Nafîle namazlardaki ve binit üstünde kılınarlarda âlimlerin görüş farklılıklarını zikretmenin burada gerekli olduğunu düşünmediğimiz için bu konuya bilerek girmedik. Ayrıca "kıbleye yönelmenin namazın daha mükemmel olması için tamamlayıcı şart olduğu, aslî ve namazdan beklenen faydanın gerçekleşmesi için mutlaka olması gereken temel bir şart olmadığı; bu nedenle Hz. Peygamber'in, karanlık bir gecede kıbleyi araştırıp başka bir tarafa doğru namaz kılıp da sonradan durumu fark eden kimseye şu âyeti okuduğu 'Nereye yönelirseniz Allah'ın yüzü (zâtı) oradadır' (el-Bakara 2/115)" bilgisi de (Dihlevî, *Huccetullâhi'l-bâliğa*, I, 701) çok özel ve istisnâî şartlarda geçerlidir. Kıbleyi bilemeyip de araştırdıktan sonra ictihâd ederek bir tarafa yönelen kimsenin namazını iade etmesi gerekmediği ma'lûmdur.

66. el-Bakara 2/115.

olursanız olun, (namazda) yüzünüzü hep onun yönüne çevirin.”⁶⁷

Söylemek gerekir ki, Allah’ın belirlediği ve seçtiği kutsal mekâna dönmenin bizzat kendisi kutsal değildir; kutsal/övgüye değer ve yüce olan husus, Allah’ın emirlerine içten itâat etmektir. Emir ve talep edilen mekâna ve yöne dönme, Allah’ın emirlerinin yerine getirilmesinde bir aracı unsura dönme demektir. Bizzat bir ilâha dönme değildir. Bu yön ve mekânlar, Mutlak Kutsal’ın istediği hayatı ortaya koyabilmek için O’nun seçilmiş nisbî kutsallardır. Buna göre, Mutlak Kutsal’a kalpten ve samimi olarak yönelme olmadıkça, mukayyed ve nisbî kutsala dönmenin de bir anlamı yoktur.

Bu cümlelerden nisbî kutsalın, yani kutsal mekânın önemli olmadığı manâsı çıkarılmamalıdır; zira buraya dönülmesi gerektiğini söylemekle Allah Teâlâ, kendisine bu şekilde kulluk edilmesini istemiş olmaktadır. Buradaki kutsallık, sonuç itibarıyla Allah’ın emrini getirmiş olmakta yatmaktadır. Bununla birlikte kutsallık, bir mekân üzerinden gerçekleşmiş olmaktadır. Bu mekânı herhangi birinin değiştirmesi, yok sayması mümkün olamaz; zira Allah’ın seçimi kutsaldır, değiştirilemez. Bir başkası O’na bu konuda ortak olamaz. Müslümanların Allah’ın diğer mekânlardan ayrı olarak seçtiği Mekke/Kâ’be’nin kutsallığı da Allah’ın irade ve ihtiyarından kaynaklanmaktadır. Kâ’be için mukayyed (sınırlı) ve nisbî kutsal deme sebebimiz de budur.

Kâ’be’nin mü’minlerin en önemli ve temel ibadeti sayılan namaz için dönülecek yön/kible olarak belirlenmesi, burasının diğer mekân türlerinden nitelik, değer, yücelik, hürmet duyma bakımlarından ayırtırıldığı, Allah’ın emrinin yerine getirilmesine mekân olarak aracılık etmeye tayin edildiği için mübarek ve mukaddes olmaya daha lâıyk bir mekân olduğu anlamına gelmektedir. Kiblenin Kudüs’ten Mekke’deki Kâ’be’ye çevrilmesi, bir yeri mukaddes kılma yetkisinin mutlak anlamda Allah’ta olduğunu; hiçbir mekânın kendiliğinden mukaddes olmasının imkânsız olduğunu ve Kâ’be’nin müslümanlar için Kudüs’teki ma’bedden daha öncelikli bulunduğunu göstermektedir.

Veda Haccı’ndan önceki Hz. Ebû Bekir’in emir olarak görevlendirildiği haccda insanlara, artık bu seneden sonra hiçbir müşrikin

67. el-Bakara 2/144.

Kâ'be'ye giremeyeceği ve çıplak olanların tavaf yapamayacağı ilan edilmiştir.⁶⁸ Bu hadis-i şerif, kutsal mekânların manevî pisliklerden temiz tutulması gerektiğini ve bu tür saygı alâmetlerinin ancak Allah ve Resûlü tarafından belirlenebileceğini göstermektedir. Hz. Peygamber (s.a.v), hacctmek üzere Kâ'be'ye vardığında ilk iş olarak abdest almış, sonra tavaf yapmıştır.⁶⁹ Bu rivâyet, mukaddes mekâna abdestli girmenin, oranın hürmeti açısından önemli olduğunu göstermektedir. Nitekim, *"Allah Kâ'be'yi, o hürmete layık ma'bedi, insanların din ve dünya hayatları için bir nizam vesilesi kılmıştır."*⁷⁰ ayeti, Kâ'be'ye hürmeti talep eden bir ifadedir.

Kâ'be'nin hemen yakınında bulunan Makam-ı İbrahim, namaz kılınması Kur'ân-ı Kerîm'de istenen⁷¹ mekânlardan biridir. Hz. Peygamber (s.a.s.), Kâ'be'ye yakın duran Makam-ı İbrahim'in, Hz. İbrahim'den kalan bir hatıra olduğunu belirterek tavaftan sonra orada iki rekât namaz kılmıştır.⁷²

Namazda kible olarak mutlaka Kâ'be'ye yönelmenin gerekli oluşu ve hac ibadetinin Kâ'be'yi tavaf etmeden sahih olmayışı, Kâ'be'nin kutsal bir mekân olduğunun göstergelerindendir. Namaz ve hac gibi İslâm'ın beş temel esasından ikisinin gerçekleşmesi mekânsal boyut olarak Kâ'be üzerinden mümkün olmaktadır. Kâ'be ve çevresinde Hz. İbrahim'den kalan pek çok hatıra yaşatılmakta, mekân üzerinden Allah'a kulluk yapma imkânı gerçekleşebilmektedir. Makam-ı İbrahim'de namaz kılma, zezem suyunu hürmet duyma ve onun içilmesi, Hacer-i Esved'e hürmet edilmesi, selâmlanması ve öpülmesi, Kâ'be'nin hemen yakınındaki Safa ile Merve tepeleri arasında sa'y edilmesi, bu mekânla ilgili yapılması gereken hususî amellerden bazılarıdır.

Kâ'be'ye abdestsiz girilmemesi, abdestsiz tavaftan caiz olmaması, Kâ'be'nin manevî hürmetini korumaya yönelik kimi manevî temizlik unsurlarıdır.

68. Buhârî, "Hac", 67; Müslim, "Hac", 78.

69. Buhârî, "Hac", 78.

70. el-Mâide 5/97.

71. *"Hani, biz Kâ'be'yi insanlara toplantı ve güven yeri kılmıştık. Siz de Makam-ı İbrahim'den kendinize bir namaz yeri edinin."* (el-Bakara 2/125).

72. Buhârî, "Hac", 72.

Kâ'be, kendisinden daha fazlasına işaret eden ve Allah ile kulları arasında iletişim aracı olan bir makamın, yerin ismidir. Kâ'be sembolünün somut yönünü oluşturan unsurların başında, ona ev vasfının atfedilmesi gelmektedir.

İnsanoğlunun yaşadığı tecrübelerden belki de en önemlilerinden birisi, kendisini tehlikeden, soğuktan, sıcaktan vs. koruyan bir ev inşa etmesi, yeryüzünün diğer kısımlarından belli özelliklerle ve bir eşikle ayrılan bir mekânı, bir merkezi mesken tutmuş olmasıdır. Nasıl ki, bir kimsenin evine ziyaret, yardım dileme veya diyalog kurmak için gitmek, o kişiye karşı bir ta'zîm, saygı vs. ifade ediyorsa, Allah'a isnad edilen evi ve mekânı ziyaret de benzer anlamları içermektedir. İşte bu sebeple insanların, diğer mekânlardan ayrı ve özel mekân edinme gibi fitrî duygularından kaynaklanan ev tecrübesi, Kâ'be sembolünün somut yönünü oluşturan en önemli unsurlardan birisidir.⁷³

Kâ'be için sembolik anlam ararken onun "beytullah" oluşundan hareket etmek, eve isnad edilebilecek her türlü anlamın Kâ'be'de yansımaları görmek; evin sembolize ettiği şeylerde Kâ'be'nin de benzer sembolleri içerdiğini söylemek; ev sahibi ile Allah Teâlâ, misafir ile beytullahı ziyaret eden arasında analogik bağlantılar kurmak mümkündür.

2. Hacer-i Esved ve Mekânsal Kutsallık

Hacerü'l-esved, Kâ'be'nin güneydoğu köşesine yerleşik tavanın başlangıç noktasını da gösteren siyah taşın adıdır.⁷⁴

Bir hadiste Peygamber (s.a.s.), Allah'ın kıyamet günü Hacer-i Esved'i getireceği ve onun kendisini selâmlayanlar lehinde şâhidlikte bulunacağı buyrulmaktadır.⁷⁵ Hz. Peygamber, Veda Haccı'nın tavafında Hacer-i Esved'i elindeki değnekle işaret ederek selâmlamıştır.⁷⁶

73. Yavuz, "Kur'an'da Kutsal Mekân, Zaman ve Eşya Kavramlarının Sembolik Değeri", s. 53-54.

74. Ögüt, "Hacerü'l-esved", *DİA*, XIV, 432.

75. İbn Mâce, "Menâsik", 27; Tirmizî, "Hac", 113.

76. Buhârî, "Hac", 58, Müslim, "Hac", 254.

Abdullah b. Ömer'in naklettiğine göre Hz. Peygamber bir defasında dudaklarını Hacer-i Esved'e koyarak uzun süre ağlamış, daha sonra dönüp ağlamakta olan Ömer'i görünce şöyle demiştir: "Ey Ömer! Gözyaşları burada akıtılır."⁷⁷

İbn Hacer, Hacer-i Esved'in cennetten indirilen bir taş olduğuna dair epeyce hadis nakletmekte ve bunların sahih olduğunu ortaya koymaktadır.⁷⁸

Hz. Ömer, Hacer-i Esved'in yanına vardığında onu öpmüş ve şöyle demiştir: "*Bilirim ki sen sadece bir taşsın, ne zararın ne de faydan dokunur. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) seni öptüğünü görmeseydim ben de asla öpmezdim.*"⁷⁹ Diğer bir rivâyette de, "*Hz. Peygamber'in selâmladığını görmeseydim, seni asla selâmlamazdım. Fakat Hz. Peygamber'in bunu yapmasından dolayı ben de selâmlıyorum.*" diyen⁸⁰ Hz. Ömer'in bu tavrı, herhangi bir nesneye saygı duyulmasını gerektirecek temel kaynağın ancak şeriat koyucular olabileceğini ortaya koymaktadır. Kur'ân ve Sünnet'ten kaynağını almayan hiçbir nesnenin ta'zîm gerektirecek, hürmetle öpülecek ve başka cinslerinden ayırt etmeyi gerektirecek bir kutsallığı olamaz.

Hz. Ömer bu sözü, insanların putlara tapmaktan yeni kurtuldukları bir dönemde Hacer-i Esved'i selâmlama ve öpmeyi putperestlikle karıştırmalarını önlemek ve bu iki davranışın mahiyet ve gaye bakımından birbirlerinden farklı olduğunu anlatmak için söylemiş olmalıdır.⁸¹ O, bu sözleriyle taşın ibadet edilecek bir şey olmadığı; ibadetin ancak Allah ve Resûlü'nün belirlediği şeyleri yapmak olduğu; taşın câhiliye döneminde inanıldığı gibi bizzat zarar ve fayda veren bir şey olmadığı konusunda insanlara bir mesaj vermek istemiştir.⁸²

"Tavaf esnasında Hacer-i Esved'e dokunulması ve onun öpülmesi yönündeki rivâyetlerden bu taşın, kutsallığı veya Kâ'be'nin kutsiyetini temsil ettiği şeklinde bir sonuç çıkarmak ve bu uygulamayı *bizzat*

77. İbn Mâce, "Menâsik", 27.

78. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, III, 540.

79. Buharî, "Hac", 50, 60; Müslim, "Hac", 41.

80. Buharî, "Hac", 57; Müslim, "Hac", 249-250.

81. Ögüt, "Hacerü'l-esved", *DİA*, XIV, 433.

82. İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, IV, 292; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, III, 541.

Hacer-i Esved'e karşı bir saygı ifadesi olarak görmek isabetli değildir. Hac ibadetindeki birçok şekil ve merasim gibi, bunun da Hz. İbrahim'in ve Resûl-i Ekrem'in hatırasını canlandırma, haccı önemsemeyi ve Allah'ın bu konudaki emrine boyun eğmeyi vurgulama, kulluk ve itâat gibi rûhî ve derûnî halleri zâhirî bazı davranışlarla ifade etme gibi sembolik ve taabbüdî bir anlam taşıdığı söylenebilir⁸³ şeklinde yapılan değerlendirmenin kimine katılmakla birlikte, kimi hakkında birtakım soru işaretleri taşımaktayız.

Vurgusu bize ait ilk cümle bizce de doğrudur. Bizzat Hacer-i Esved'e hürmet olamaz; fakat bu cümleden, kutsallığı kendi zatından kaynaklanan bir Hacer-i Esved olamayacağına; onun, kutsallığını ancak Allah'ın bildirmesiyle almış olduğuna bakarak Hacer-i Esved'in zâtından kaynaklanan kutsallığa sahip olmaması⁸⁴; nisbî, izâfî, mukayyed kutsal olmayacağı mânâsına gelmez. Sonuçta İslâm dini içerisinde öpülen ve selâmlanan başka bir taş yoktur.

Demek ki, taşın sembolize ettiği birtakım anlamlar ve hatıralar vardır; burada tevhitte asla çelişmeyerek Allah'ı, nimetlerini, cennetini hatırlatan şeyler mevcuttur. Zahirî araçlardan dolayı putçuluk korkusu taşınacaksa aynı tehlike, yine taştan yapılmış olan Kâ'be için de geçerlidir. Hz. Peygamber'in öğrettiği gibi davranıldığında ne Kâ'be ne de Hacer-i Esved putçuluğa ve zahire tapınmaya yol açar. Fakat bakış açısı ve inanç sıhhatli olmazsa, peygamber de dâhil her kutsal, aşırı kutsallaştırmanın kurbanı olabilir; yanlış yorumlarla olması gerekenden farklı bir konuma oturtulabilir.

Yukarıda alıntıladığımız cümlede, vurgusu yine bize ait Hacer-i Esved'in öpülmesini, sadece Hz. İbrahim'in ve Hz. Peygamber'in hatırasına bağlayan yorum da tarafımızca eksik bulunmaktadır.

Görünürde müslümanların Hacer-i Esved'i öpmesi, bu iki peygamberin hatırasına dayalıdır. Ne var ki, olaya daha detaylı bakmak gerekmektedir.

Eğer Hacer-i Esved'i öpmek sadece bir hatıraya bağlılıktan dolayı ise, Hz. Peygamber'in bu taşı öpmesi Hz. İbrahim'in hatırasına bağ-

83. Öğüt, "Hacerü'l-esved", *DİA*, XIV, 433-434.

84. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, III, 541.

lılıktır, denilebilir. Müslümanların da bu taşı öpmeleri, bu iki peygamberin sünnetini ve hatırasını yaşatmaya, dolayısıyla Allah'ın rızasını kazanmaya yöneliktir. Ancak tüm yorumu burada bırakırsak, Hz. İbrahim hangi hatırayı canlandırıyordu sorusunun karşılığını bulma imkânına sahip olamayız. Demek istiyoruz ki, Hz. İbrahim'in taşı öpme durumunu düşündüğümüzde onun herhangi bir hatırayı canlandırdığına dair elimizde bir delil olmadığına göre, Hacer-i Esved'i öpmek sadece bir hatırayı canlandırmaktan daha ötede bir şeydir. Bu taşın müslümanlarca selâmlanması ve öpülmesi, hürmet edilmesi ve bu taşın karşı huşu duyulması, gönüllerin Allah tarafından bu taşın yönlendirilmesi, ilâhî irade ve muhabbetin bu taşın yöneldiğini göstermektedir. Bir bakıma Allah'a kulluk ve bağlılık, bu tür semboller üzerinden yürümektedir.

Biz inanıyoruz ki, hacla ilgili bazı hatıralar Hz. İbrahim'den kalmış da olsa, Hz. Peygamber'in yapmış olduğu sadece bir taklid ve hatıra canlandırma değil, hac uygulamalarının İbrahim'den gelmekle birlikte onun tarafından yeniden inşa edildiği ve yeniden yaşandığı gibi bir anlama da sahiptir.

Kâ'be'nin bizzat taşı, toprağı, harcı, eni, boyu, yüksekliği gibi salt fizikî özellikleri hiçbir zaman bozulamaz, değiştirilemez, dokunulamaz anlamında kutsal değildir. Nitekim Hz. Âişe'den gelen bir rivayette Hz. Peygamber, *vaktiyle Kureyş'in, tamir sırasında Kâ'be'yi Hz. İbrahim'in attığı esas temellerin üzerine inşâ etmediğini; şirkten yeni çıkmış olmaları sebebiyle (onlarla cedelleşmeye girmemek için) eski temelleri üzerine yeniden inşâ etme teşebbüsünde bulunmadığını* buyurmaktadır.⁸⁵

Kutsal mekânın kendi içindeki önem sırası, hac ibadeti esnasında buralarda bazı şeylerin yapılmasının mutlaka istenip istenmediği ile ölçülebilir. Buna göre Kâ'be, kible ve tavaf için mutlaka istendiğine göre en üst seviyede kutsal iken; Hacer-i Esved, mümkün ise öpülmesi, değilse selâmlamakla yetinilmesi ve bunun da haccın mutlaka yapılması istenen hususlarından biri olmaması gibi unsurlarıyla kutsallığı daha düşük bir alanı göstermektedir. Bununla birlikte, Hacer-i Es-

85. Buhârî, "Hac", 42; "Tefsîr", sûre 2.

ved'e yapılan dinî vurgu, kendisi üzerinden yapılması istenen müste-hab amellerin olması, onun fazilet ve bereketli oluşuna ilâveten mu-kaddes olarak da adlandırılmasına kapı aralamaktadır.

Fakat “kutsal”ın daha üst, daha belirgin ve daha güçlü delil ve vurgularla öne çıkarılması, kutsala yüklenen anlamları ve incelikleri bilmeyen insanlar düşünüldüğünde, Hacer-i Esved gibi daha az vurgu yapılmış “mekân, nesne ya da zaman”a, mukaddes yerine mübarek denilmesinin daha uygun olacağını göstermektedir.

Esasen Mescid-i Haram, Kâ'be, Hacer-i Esved ve Mekke arazisi iç içe geçmiş mekânsal kutsal alanlardır. Ne var ki İslâm'da her birine yapılan vurgudan dolayı bunları ayrı ayrı ele almanın uygun olacağı açıktır. Buna binaen şimdi de hac mekânları ve kutsallık ilişkisini ele almak önem arz etmektedir.

3. Hac ve Mekânsal Kutsallık

Genelde Mekke arazisinde bulunan mekânların, özelde Kâ'be'nin kutsal oluşunu sağlayan en önemli unsurlardan biri de hac ibadetidir. Peygamber (s.a.s.), haccın İslâm'ın beş temel şartından biri olduğunu beyan buyurmaktadır.⁸⁶ Şartları konusunda birtakım görüş farklılıkları olsa da, haccın farz bir ibadet olduğu konusunda âlimler arasında görüş ayrılığı yoktur. Haccın gerekliliği Kur'ân'daki şu ayetle sabittir:⁸⁷

*“Kâ'be'ye bir yol bulabilenlerin Beyt'i hacetmesi Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır.”*⁸⁸

86. Buhârî, “İman”, I, 2; Müslim, “İman”, 19-22.

87. Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi*, II, 118.

88. Âl-i İmrân 3/97. Bu konudaki diğer âyet şudur: “Zira Biz vaktiyle İbrahim'e Beytullah'ın yerini belirlediğimiz zaman: “Sakın Bana hiç bir şeyi ortak koş-ma ve Ben'im ma'bedimi tavaf ederken, kıyamda, rükûda veya secdede ola-rak ibadet edenler için tertemiz tut!” Hem bütün insanları hacca davet et ki gerek yaya, gerek uzak yollardan gelen yorgun argın develer üzerinde sana gelsinler. Gelsinler de bunun kendilerine sağlayacağı çeşitli faydaları görsün-ler ve Allah'ın kendilerine rızık olarak verdiği kurbanlık hayvanları, belirli

Âl-i İmran'ın bu ayetlerinde, Kâ'be'nin kutsal oluşuyla haccın farz kılınması arasında bir bağlantı açıkça görülmektedir. Kâ'be kadar kutsallığı eski daha başka bir mekân yoktur. Allah'ın tüm mü'minleri birleştirdiği ve bu özelliğin başka bir mekânda bulunmasının mümkün olmadığı bir kadim ma'beddir.⁸⁹

Bir hadiste Resûlullah (s.a.s.), Allah rızası için hacceden ve haccın belirli günlerinde cinsel ilişkiden, ayrıca günah sayılan davranışlardan uzak duran kimsenin, annesinden doğduğu gün gibi günahlarından arınmış olarak memleketine döneceğini buyurmuştur.⁹⁰

Kutsal mekânda yapılması gereken en önemli ibadet hacdır. Haneşilere göre ihrama girmek, Arafat'ta vakfeye durmak ve ziyaret tavafı yapmak üzere haccın üç farzı vardır.⁹¹

İhramlı olmak kutsal mekânda özel bir ibadet için özel olarak hazırlanma anlamına gelmektedir. Arafat ve Kâ'be gibi Mekke'de bulunan iki kutsal mekân, birinde günün belli bir vaktinde beklemek, diğerinde yedi defa etrafında dönmek sûretiyle mekânsal kutsallığın karakteristik özelliklerini vermektedirler. Allah ve Resûlü tarafından belirlenmiş, mukaddes ve mübareklikleri ifade edilmiş, keşiflerinde başka yerde yapılması mümkün olmayan ibadetlerin bulunduğu, oralarda olmanın belli şartlara bağlandığı mekânlar bize bir kutsal mekânda olması gerekli temel niteliklerin ne olduğunu göstermektedirler.

Hac için yapılması gerekli işler farklı mekânlarda ifa edilmektedir; bunların her biri ile ilgili Kur'ân ve Sünnet'te delil ve işaretler vardır. Arafat, Meş'ar-i Haram, Müzdelife, Mina, Safa ve Merve bunlardandır.

günlerde Allah'ın adını anarak kurban etsinler. Siz de onların etinden hem kendiniz yiyin hem de yoksula ve fakire yediniz. Bundan sonra saçlarınızı, tırnaklarınızı kesip üstlerindeki başlarındaki kirleri gidersinler ve diğer hac görevlerini yerine getirsinler, dünyanın bu en kıdemli ma'bedini bir kere daha tavaf etsinler” (el-Hac 22/27-29).

89. Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, II, 708.

90. Buhârî, “Muhsar”, 9-10; Müslim, “Hac”, 438.

91. Kâsânî, *Bedâ'ü's-senâi*, II, 125; Ögüt, “Hac (Hacla İlgili Fıkhi Hükümler)”, *DİA*, XIV, 390.

“Rabbinizin lütuf ve keremini aramanızda sizin için bir günah yoktur. Arafat(taki duruş)tan ayrılıp (Müzzelife’ye) akın edince Meş’ar-i haram’da Allah’ı anın; O’nun size gösterdiği biçimde O’nu anın. O’nun yol göstermesinden önce siz, yolu şaşırmış kimselerdendiniz.”⁹² ayetinde, kutsal mekânlardan üçüne işaret edilmiştir.

Arafat, Mekke’nin doğusunda, haccın en önemli rüknü olan vakfenin yapıldığı yerdir.⁹³ Bayramdan önceki gün olan zilhiccenin dokuzunda Arafat denilen mekânda günün belli bir vaktinde durma, bekleme eylemi gerçekleşmeden haccın geçersiz oluşu bu mekânın kutsallığını ve mübarekliğini göstermesi açısından yeterlidir. Hz. Peygamber buna şu söyleriyle işaret etmektedir: “*Hac Arafat’tır.*”⁹⁴

Bu hadis-i şerife dayanılarak bütün mezheplerde, Arafat’ta vakfe haccın rükünlerinden sayılmış; Hanefîlerde ise “aslı rükün” sayılıp diğer rükünlerden farklı olan önemine işaret edilmiştir.⁹⁵ Yine bütün mezhepler, vakfe zamanı içerisinde bir an bile olsa Arafat’ta bulunmayan kimsenin haccının geçersiz olduğu konusunda görüş birliği içindedirler.⁹⁶ Arafat’ın ve orada vakfenin, Hz. İbrahim döneminden kalan bir hatırası vardır.⁹⁷

Meş’ar-i Haram tabiri, hac menâsikinden bir kısmının yerine getirildiği yer olarak Arafat ile Mina arasındaki bölgeyi ifade etmektedir. Meş’ar-i Haram terkindeki haram kelimesi, buranın Harem bölgesi içinde bulunduğunu veya hürmet gösterilmesi gereken bir yer olduğunu gösterir.⁹⁸ Burada namaz kılınması, beklenmesi, gecelenmesi, dua edilmesi kullardan istenen ibadetlerdendir.⁹⁹

Kâ’be’ye yakınında duran ve sa’y mahalli olan Safa ve Merve de Hz. İbrahim, Hz. Hacer ve Hz. İsmâîl’in hatıralarını taşımaktadır. Al-

92. el-Bakara 2/198.

93. Boks, “Arafat”, *DİA*, III, 260.

94. İbn Mâce, “Menâsik”, 57; Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 68; Tirmizî, Tefsir, 3 (Elbânî hadisin sahih olduğunu söylemektedir); Dârimî, “Menâsik”, 54.

95. Kâsânî, *Bedâi’u’s-senâi’*, II, 125.

96. Boks, “Arafat”, *DİA*, III, 261.

97. Taberî, *Câmiu’l-beyân*, III, 513-515.

98. Ögüt, “Meş’ar-i Haram”, *DİA*, XXIX, 360.

99. Taberî, *Câmiu’l-beyân*, III, 515.

lah Teâlâ şöyle buyurur: *Şüphe yok ki, Safâ ile Merve Allah'ın nişanlar (sembol ve alâmetler)indendir.*"¹⁰⁰ Ayette geçen "şe'âir", alâmetler demektir.¹⁰¹ Allah Teâlâ burayı ve burada ibadet etmeyi, dua etmeyi kendisine kulluğa işaret eden alâmet ve gösterge olarak kabul etmektedir.¹⁰²

Elbette ki bu cümlelerden başka yerlerde yapılan ibadet ve duaların, Allah'a kulluğa delâlet etmediği sonucu çıkmaz. Sonucu çıkan manâ odur ki, Allah Teâlâ bazı mekânları, daha fazla rahmetini yaymak ve daha fazla ecir vermek üzere seçmiş; kullarını oraya çağırması; başka yerlerde yapma imkânı olmayan bazı amellerin işaret ettiği mekânlarda yapılmasını murad etmiş; bu tür kulluğu için özel bir mekân seçmiş; oraları mukaddes, manevî kirlerden temiz ve uzak kılmış; maddî ve manevî bereketleri yaratmış ve bunları devamlı kılmıştır. Allah'ın seçmiş olduğu ve özellikle ibadet ve dua edilmesini istediği bu mekânların mukaddes ve mübarek oluşunda şüphe yoktur.

Bununla beraber bilinmelidir ki, Arafat ya da diğer mekânlar, kendilerinden kaynaklanan bir illetten dolayı hürmeti hak etmiş değerlerdir. Esasen hiçbir kutsalda zatından kaynaklanan bir kutsallık yoktur. Kutsal, Allah kutsal olarak belirlemektedir. Hac mekânları gibi kutsal mekânlar, genel anlamda Allah'ın emirlerini, özel anlamda hac gibi özel bir ibadeti yerine yetirmenin mekânsal aracı oldukları için önemlidirler. Buralarda esas kutsal olan Allah'ın emirlerinin yerine getirilmiş olmasıdır.

Binaenaleyh, kutsal mekânların önemi, çok önemli bir kulluk yapma imkânı ve emri olan haccın yapılmasını sağlayan mekânlar olmasında yatmaktadır. Fakat bu temel manânın korunması, kutsal mekân diye bir şeyin olmadığı, esas olanın sadece Allah'ın emirlerini yerine getirme olduğu sonucuna götürmemelidir.

Allah Teâlâ, hac gibi önemli bir ibadet için yeryüzünde ilk kurulan ma'bedi seçmişse; seçilen mekân ile ilgili diğer mekânlarda yapılmasını talep etmediği amelleri, davranış biçimlerini talep ediyorsa; bu

100. el-Bakara 2/158.

101. Buharî, "Tefsîr", sûre 2; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, II, 710, III, 515;

102. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, II, 710.

mekânların, diğer türdeşlerinden inanan insanın zihin dünyasında ayrışması ve korunan, bereketler sunan, temizleyen, temiz kılınan, temiz tutulması gereken bir mekân olarak algılanması son derece tabîî ve İslâmîdir.

Bir mekânın mukaddes oluşu soyut bir ifadedir. Kutsal kılınmış bir toprak bize ne söylemektedir, ne söyleyebilir? Bir mekânın herhangi bir şey söyleme durumu olamaz, mekân üzerinden ne yapılmasını söyleyen Allah Teâlâ'dır ve Allah Teâlâ'nın neler ve nasıl yapılacağını göstermesi o mekânın kutsallık çerçevesini oluşturmaktadır.

Bundan dolayı mekâna hürmet Allah'a hürmettir; mekânda itâat, Allah'a itâattir. *Hac topraklarındaki taşın ve toprağın bereketli olması demek*, Allah tarafından seçilen insanların buralarda hatıralarının olması, kıyamete kadar daveti devam eden Kur'ân'ın buralarda inmiş olması, mü'minler için birleşme ve Allah'a yönelme sembolü olan Allah'ın evi Kâ'be'nin burada olması, kıyamete kadar dünya ve âhîret saâdeti, bolluğu, huzuru isteyenlerin buralarda nâzil olan Kur'ân'ın nüzûlünü bilinç düzeyinde hissediyor olmaları, sanki âhîret hayatının bir kısmını burada yaşıyor gibi olmaları ve hayatlarına her türlü hayrın varlığı ve devamı olarak almaları *demektir*.

Bu gerekçelerden dolayı, esas olan Allah'a itâattir. Allah'ın yaratmış olduklarını yüceltme hususunda Allah'a ortak koşmamak lâzımdır. Bununla birlikte, Allah'a kulluk arz etmek de ancak mekân ve zaman boyutlarından geçmektedir. Allah'a kulluğun kendisi bir kenara koyarak Allah'ın seçmiş olduğu mekânları göz ardı etmek, aynı zamanda Allah'ın seçimini de göz ardı etmek demek olacaktır.

Hac mekânlarının kutsallığını yaşamak demek, buralarda Allah ve Resûlü'nün istediği gibi davranmak demektir. Kutsallıktan, mistik ve ne anlama geldiği bilinmeyen başka anlamlar çıkarılmamalıdır. Bunun dışında, şer'î taleplere uyması ve bid'atlere sapmaması kaydıyla herkesin kendi iç dünyasının derinliklerinde hissettiği ise kendisine aittir ve bu, Allah ile kulu arasındadır.

Bu kısımda tüm hac mekânlarını ve neden kutsal olduklarını anlatma durumunda olmadığımızı belirtmek istiyoruz. Öneme vurgu yapılan bazı mekânların kutsallık boyutunu incelemek ve mekânda

kutsallığın kavramsal çerçevesini çizmekle diğer mekânlar hakkında bir fikir edinmenin de mümkün olabileceğini düşünüyoruz.¹⁰³

Kâ'be'den sonra müslümanların kuşkusuz en çok değer verdiği mescid, varlığı Hz. Peygamber ile başlayan Medîne'deki Mescid-i Nebvîdir. Şimdi bu mescidin kutsallık ya da mübarek oluşla ilgisini inceleyelim.

B. MEDİNE

Medîne-i Münevvere, Hz. Peygamber'in mescidiyle kabrinin bulunduğu hicret yurdu, İslâm'da iki Harem bölgesinden biri, Resûl-i Ekrem ve Hulefâ-yi Râşidîn döneminin başşehridir.¹⁰⁴

Mekke ile birlikte iki Harem'den [Haremeyn) biri olan Medîne, hicret yurdu olması ve halkının herhangi bir zorlama olmaksızın İslâmiyet'i benimsemesinden dolayı "Kur'ân'la fethedilmiş" kabul edilir.¹⁰⁵

Hz. Peygamber (s.a.s.) hicretten sonra "Hz. İbrahim'in Mekke'yi harem yaptığı gibi ben de Medîne'yi harem yaptım." buyurmuş¹⁰⁶ ve bu sözleriyle Medîne'yi, kendisine belli şartlar dâhilinde davranılması gerekli bir şehir olarak ilan etmiştir.

Bu hadisin devamında Hz. Peygamber, Hz. İbrahim'in Mekke'nin bolluk ve bereketine, rızık genişliğine dua ettiği gibi kendisinin de Medîne için dua ettiğini buyurmuştur.

Medîne'nin harem oluşunun ne anlama geldiği hadis-i şerifte açıklanmaktadır. Hz. Peygamber belli yasakların olduğu mekânsal sı-

103. Mekânsal kutsallık adı altında yapılacak müstakil bir çalışma ile kutsallıkla bağlantısı olduğu düşünülen tüm mekânların ele alınması uygun olabilir. Bunu araştırmacılara bir teklif olarak sunuyoruz.

104. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, IV, 98; Bozkurt-Küçükaşçı, "Medîne", *DİA*, XXVIII, 304.

105. Bozkurt-Küçükaşçı, "Medîne", *DİA*, XXVIII, 305.

106. Buhârî, "Büyû", 53, "Enbiyâ" 10, "Megâzî", 27, Müslim, "Hac", 85, 453, 455.

nırı çizerek Medîne'nin iki dağı arasını harem ilan etmiş, yapılmaması gereken iki ana unsurun parçalarını işaretlemiştir.

Bunlardan biri maddî sınır getirme, diğeri de manevî korumadır. Maddî korumanın bir parçası olarak Hz. Peygamber'in belirlediği ve sınır çizdiği alanda ağaç kesilmeyeceği, av hayvanının öldürülmeyeceği bildirilmiş; manevî korumanın bir parçası olarak da özellikle Medîne'de bid'atlerden son derece uzak durulması gerektiği ve bid'atçilere yüz verilmemesi gerektiğini söylemiş ve bid'atçilere beddua etmiştir.¹⁰⁷

Başka bir hadis-i şerifte, “Yılanın yuvasına döndüğü gibi iman ehli de Medîne'ye döner.”¹⁰⁸ buyurarak buranın faziletine dikkat çeken Resûlullah (s.a.s.), “Medîne'ye Deccal'in ve tâ'ûn (veba) hastalığının giremeyeceğini” bildirerek¹⁰⁹ aynı zamanda korunmuş da olduğunu ifade etmiş olmaktadır.

“Benim şu mescidimde kılınan bir namaz, Mescid-i Haram dışında diğer mescidlerde kılınan bin namazdan daha üstündür”¹¹⁰ ve “İbadet ve daha çok sevap maksadıyla Mescid-i Haram, Mescid-i Resûl ve Mescid-i Aksâ'dan başkasına sefer düzenlemek doğru değildir.”¹¹¹ hadis-i şerifleri, kutsal mekânda yapılan ibadetlerin diğerlerinden daha üstün olduğuna delâlet etmekte ve “kutsal mekân” kavramının İslâmî literatürdeki kullanım ve manâ alanının içinin doldurulmasına imkân vermiş olmaktadır.

Şüphesiz bu hadisler, zikredilen mescidlerin, seçilmemiş ve özel vurgu yapılmamış diğer mekânlardan daha üstün olduklarını açıkça göstermektedir. Bu mescidler, peygamberlerin namazgâh edindikleri mekânlardır. Mescid-i Haram, müslümanların kiblesidir; müslümanlar hac için oraya giderler. Mescid-i Resûl, takvâ üzere kurul-

107. Buhârî, “Fedâilü'l-Medîne”, 1; Müslim, “Hac”, 457; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, IV, 102-103.

108. Buhârî, “Fedâilü'l-Medîne”, 6.

109. Buhârî, “Fedâilü'l-Medîne”, 9; Müslim, “Hac”, 87.

110. Müslim, “Hac”, 94.

111. Buhârî, “Fadlu's-salâti fî mescidi Mekke ve'l-Medîne”, 1; Müslim, “Hac”, 415.

muş bir mesciddir.¹¹² Mescid-i Aksâ geçmiş ümmetlerin kiblesidir.¹¹³ Bu mekânların sahip olduğu ayrıcalığa başka bir mekân sahip değildir. Hiçbir mekânı buraya denk tutmamak sûretiyle buraların kutsiyeti korunmalıdır, ya da buraların kutsallığını koruma yollarından birisi de başka mekânlara, buralara verilen fazileti takdir etmektir.

Acaba bereket ummak ve namaz kılmak üzere ölü ya da diri sâlih insanların ziyaretine gitmek, onların bulunduğu yerlerde namaz kılmak ve faziletli diye düşünülen yerlere sefer düzenlemek bu hadiste zikredilen yasak kapsamına girer mi? Zira hadis, bu üç mescidden başka bir yere sefer düzenlenemeyeceğinden söz etmekteydi.

Bazı ilim adamları bu hadisin zahirine bakarak bu tür yolculukların haram olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu görüş İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085)'ye isnad edilse de, onun görüşünün gerçekte diğer faziletli mekânları ziyaret etmenin haram olmadığı şeklinde geldiğini İbn Hacer nakletmektedir.¹¹⁴

Nevevî, âlimlerinin çoğunun bu üç mescid dışında bir mekânı ziyaret etmenin faziletli bir yanının olmadığını söylediklerini belirtmektedir.¹¹⁵ İbn Hacer, üç mescid dışında bir yere bereket ve sevap amacıyla gitmenin haram olmadığını söyleyenlerin, bu hadisi diğer yerlere yapılan seferlerin tam bir fazilet içermediği şeklinde anladıklarını söylemektedir.¹¹⁶

Özellikle namaz kılmak, itikâfa girmek, namaz kılmak üzere nezirde bulunmak gibi gerekçelerle üç mescid dışına sefer düzenlemek doğru olmamakla birlikte başka mescidlerde ilim tahsil etmek; ticaret, gezi, takvâ sahibi müslümanları ve din kardeşlerini ziyaret gibi amaçlarla sefere çıkmanın bu hadis-i şerifteki yasak kapsamında olmadığı kabul gören bir yorum gibi gözükmektedir.¹¹⁷

112. Bk. et-Tevbe 9/108.

113. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, III, 78; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, VII, 368.

114. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, III, 78-79.

115. Nevevî, *el-Minhâc*, IX, 168.

116. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, III, 79.

117. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, III, 79.

Bununla birlikte, bir yasağın olmamasından diğer yerlere gitmenin faziletli olduğu hükmü çıkarılmamalı, herhangi bir sâlih kimsenin mekânını ziyarete ecir ve sevap ifadeli şer'î bir konum kazandırmamalıdır. İlâve olarak, bir müslümanın Allah rızasını gözeterek şer'î sınırlar içinde kalmak kaydı ile ziyaret de dâhil yapacağı herhangi bir amelinin, sevap ve ecirden uzak olmadığı hususu da açık bir gerçektir.

“*Evim ile minberim arası cennet bahçelerinden bir bahçedir.*”¹¹⁸ hadisi de, mübarek Medîne’de en önemli yer olan Mescid-i Nebevî’nin en önemli mekânsal parçasına işaret etmekte, buranın kutsallığı ayrıca vurgulanmaktadır. Nevevî, Mescid-i Nebevî’de kılınan namazın diğer mescidlerdekinden bin kat daha sevaplı olduğu hadisini yorumlarken, sonradan genişletilen yerlerin buraya dâhil olmadığını, kastedilenin bizzat Resûlullah’ın (s.a.s.) mescidi olduğunu ve namaz kılmak isteyenlerin özellikle burada namaz kılmaya itina göstermelerinin uygun olduğunu söylemekle¹¹⁹, Hz. Peygamber’in evi ile minberi arasında namaz kılmanın fazileti hadisine de işaret etmiş olmaktadır. Bu mekânda kılınan namazın ya da bizzat bu mekânda bulunmanın cennete gitme vesilesi olduğu hadis-i şeriften anlaşılmaktadır.¹²⁰

Bu tür hadisleri dinin bütünlüğü içerisinde görmek daha uygun gözükmektedir; mesela, bu mekânda bulunmaya özen gösteren birisi dışarıda hayatın başka alanlarında helâl-harama dikkat etmez, alacak-vereceklerine titiz davranmaz, kul haklarına riayet etmez, ana-babasına asi olur ve başka işlerde de Kur’ân ve Sünnet’in ne dediği hususunda umursamaz ise, sadece bu mekânda olmanın böyle bir kişiye pek bir şey kazandırmayacağını düşünüyoruz. Dinin helâl ve haram sınırlarını, parçasını değil bütününe yaşamaya çalışanlar için bu tür hadislerin daha anlamlı olduğuna inanıyoruz. Nitekim üstü-başı toz toprak içinde iken Allah’a perişan bir vaziyette dua eden birisinin, yediği içtiği şeylerin haram olup olmamasına dikkat etmediği için duasının kabul edilmeyeceğini söyleyen hadis-i şerif de¹²¹ bunu

118. Buhârî, “Fadlu’s-salâti fî mescidi Mekke ve’l-Medîne”, 5; Müslim, “Hac”, 501.

119. Nevevî, *el-Minhâc*, IX, 166.

120. Nevevî, *el-Minhâc*, IX, 161.

121. Müslim, “Zekât”, 65.

göstermektedir. Hâlbuki Allah Teâlâ “*Dua edin karşılık vereyim.*”¹²² buyurmaktadır.

Demek ki, dua etmenin ya da kabulünün de belli şartları vardır ve Allah'ın bu sözünün mutlak değil bazı şartlarda anlaşılması gerekmektedir. Mesela haram bir şeyi elde etmek için Allah'a yalvaran birisinin duasına Allah razı olarak karşılık mı verecektir? Bazen haram bir şeyin gerçekleşmesini Allah'tan isteyen kimselerin isteklerinin gerçekleşmesi Allah'ın o işten razı olduğu manâsına gelmez; bilakis bunlar, imtihan ve sorumluluğu, günah yükünün daha da artmasını sağlayan şeylerdir.

Ancak bu tür yerlerde inanarak bulunmanın, kişinin arzu edilen müslümanlığına vesile olabileceğini de göz ardı etmemek gerektiğini belirtmek istiyoruz.

Hadiste, bu mekânların haram kılındığı ve sonra bereketine dua edildiğine, burada yapılan ibadetler aracılığıyla günahların temizlendiğine¹²³ bakılırsa, kutsal bir mekânın temel niteliklerini belirleyici unsurların zikredilmiş olduğunu görmüş oluruz. Bunlar da, beldede belli yasaklara riayet edilmesi, güvenlik sınırlarının belirlenmesi, burada temiz olarak bulunma ve burayı maddî-manevî kirlerden temizleme gibi unsurlardır. Zikredilen bu niteliklerin hem maddî hem de manevî pek çok hayra delâlet ettiği, hayırların çokluğuyla beraber devamlılığını da içerdiği görülmektedir. Hz. Ömer, Medîne'nin bu seçkin ve yüce niteliklerinden dolayı, şehid olmayı dilerken bunun, Medîne'de vuku bulmasına dua yapmıştır.¹²⁴

Medîne'nin bu niteliklerde olduğunu Hz. Peygamber (s.a.s.) haber vermektedir. Mekke de böyledir. Şu durumda Peygamber şehir Medîne mukaddes, mübarek bir şehirdir. Bu şehir mukaddes olduğu için belli ritüellere dikkat etmek ve buraya hürmet etmek gerekmektedir.

Medîne-i Münevvere şehrinde, Hz. Peygamber'in mescidinden başka Uhud Dağı'nın da özel bir anlamı vardır. Kendisinde yapılması

122. el-Mü'min 40/60.

123. Buhârî, “Fedâilü'l-Medîne”, 10.

124. Buhârî, “Fedâilü'l-Medîne”, 12.

talep edilen özel bir ibadet olmadığına bakarak buranın mukaddes değil, mübarek bir mekân olduğunu söyleyebiliriz. Mübarek ve mukaddes kelimelerinin birbirini karşılayacak şekildeki kullanımlarına bakarak Uhud Dağı için “mübarek” anlamında “mukaddes” nitelemesi de kullanılabilir. Fakat karıştırmaya ve anlam kargaşasına yol açacağı için mübarek sıfatının kullanılması tercihimizdir.

Hız. Peygamber, Uhud Dağı hakkında “*Uhud’un kendilerini sevdiğini, kendilerinin de Uhud dağını sevdiğini*” buyurmuşlardır.¹²⁵ Bu hadisle dağa sevgi isnad etmenin hakikî anlamda olamayacağını, kastedilenin Medîne ehli olduğunu söyleyen âlimler bulunmakla birlikte, Nevevî gibi, doğru olanın hadisi zahiri üzere anlamak olduğunu söyleyen âlimler de vardır. Bunlara göre, hadisin manâsı dağın bizâtihi kendisinin Hız. Peygamber’i ve sahâbeyi sevmesidir; Allah’ın dağda böyle bir ayırt edici kabiliyet yaratması mümkündür.¹²⁶

Mekânların bize söyleyebileceği, bizim dilimizden bize konuşacağı bir şey yoktur; bilakis mekânlardan, taşıdığımız bilgi ve baktığımız yön oranında anlam ve yorum çıkaran biziz. Beşer olarak bizim anlam ve yoruma ilişkin çaba harcarken konuyu kendi dünyamızda manâlı hale getirmeye çalışmamız tabiidir. Ancak buradan bizim, algılamamız dışında sadece Hız. Peygamber’in bilebileceği bir şekilde dağın muhabbetinin olamayacağı, bunun imkânsız olduğu sonucunu çıkarmamız gerekmez.

Biz, görünür ve bize anlam vermesi bakımından dağın etrafında yaşayanları yani ensârı, yaptıklarını, İslâm’a ve müslümanlara, Hız. Peygamber’e yardımın ne demek olduğunu vs. anlasak da; bizim bilemediğimiz, ama peygamber aracılığıyla bildirildiğimiz ve dağın “imkânsız olmayan” sevgisini anlamamız, buradan dağın Allah tarafından bereket olarak kılındığını düşünmemiz tamamen anlam ve yorum dışı ve aynı zamanda Medîne’de mübarek bir dağın varlığını anlamamıza engel değildir. Bununla birlikte bu dağ için -diğer mukaddes mekânlarda olduğu gibi- yapılması istenen özel dinî bir uygulama yoktur.

125. Buhârî, “Enbiyâ”, 10, “Megâzî”, 27, 81, “İ’tisâm”, 16, “Cihâd”, 71, 74, “Da’avâr”, 35, Müslim, “Hac”, 503, 504, “Fedâil”, 10.

126. Nevevî, *el-Minhâc*, IX, 162-163.

Hız. Peygamber'in namaz ve ibadet amacıyla özel sefer etmeye izin verdiği, Kur'an-ı Kerim'de mukaddes ve mübarekliğine vurgu yapılan diğer bir mekân da Kudüs ve Mescid-i Aksâ'dır.

C. KUDÜS VE ÇEVRESİ

Kudüs toprakları, müslümanlar için *arz-ı mukaddes* olarak kutsal olduğu gibi bu topraklar Yahudiler ve Hristiyanlar için de kutsaldır. Buralar, Yahudiler için vaad edilmiş ve peygamberlerinin hatıralarını taşıyan topraklardır. Aynı şekilde Hristiyanlar için de Hız. Meryem ve İsa'dan dolayı kutsaldır. Tüm İsrâiloğulları peygamberlerinin aynı zamanda kendi peygamberleri olması, hem Hız. Peygamber'in (s.a.s.) burayı Mekke'deki Mescid-i Haram ve Medîne'deki Mescid-i Nebevi ile beraber anması, hem de müslümanların ilk kiblesi olması ve diğer sebeplerden dolayı Kudüs toprakları müslümanlar için de kutsaldır. Tarihte Kudüs toprakları etrafında cereyan eden dinler arası savaşlar ve günümüzdeki mücâdeleler, bu bölgenin önemine işaret etmek için yeterlidir.

Kur'an-ı Kerim'de "arz-ı mukaddes ve mukaddes vadi" ifadeleri, Kudüs'ten ziyade Filistin ve Şam topraklarını kapsayacak tarzda kullanılmıştır. Daha kapsayıcı toprak parçasını ifade ettikleri halde, konu başlığımızı Şam ya da Filistin olarak belirlemek yerine daha dar bir alanı içeren "Kudüs ve Çevresi" olarak tercih etmemiz; hem önceki başlıklarda zikredilen mukaddes şehir adlarıyla uyumlu olsun, hem de doğrudan nasslarda geçen lafza bağlı kalalım diyedir. Dolayısıyla Kudüs'ün alt başlıkları olan "Mukaddes Vadi" ve "Arz-ı Mukaddes'in, coğrafya olarak Kudüs tarafından kuşatılan değil, orayı kuşatan alanlar olduğu gözden uzak tutulmamalıdır. Her hâlükârda, Kudüs ile Arz-ı Mukaddes'in kastedilmiş olduğu açıktır.

Bu topraklara Arz-ı Mev'ûd da denilmiştir. Arz-ı Mev'ûd ya da Arz-ı Mukaddes, Allah'ın Hız. İbrahim'e ve onun soyundan gelenlere vermeyi vaad ettiği yerdir.¹²⁷ Arz-ı Mev'ûd tabiri Kur'an-ı Kerim'de

127. Küçük, "Arz-ı Mev'ûd", *DİA*, III, 441.

geçmemekte; ancak Hz. İbrahim ve Lût'un "bereketli kılınmış" bir diyara ulaştırıldıkları anlatılmaktadır.¹²⁸ Firavunların baskısı altında yaşayan İsrâiloğulları'nı Mısır'dan çıkaran Hz. Mûsâ'nın, "Ey kav-mim! Allah'ın sizin için yazmış olduğu Arz-ı Mukaddes'e giriniz ve ar-kanıza dönmeyiniz; yoksa hüsrana uğrayanlardan olursunuz." deme-sine¹²⁹ rağmen, İsrâiloğulları oraya girmek istememiş, bunun üzerine Arz-ı Mukaddes onlara kırk yıl haram kılınmıştır.¹³⁰ Ayrıca Kur'ân'da "Arz'a iyi kulların vâris olacağı" açıklanmış;¹³¹ Mısır'da zayıf düşürülen İsrâiloğulları'nın Allah tarafından "o yerde" hâkim kılınmak istendiği bildirilmiş;¹³² İsrâiloğulları'na önceden verilen sö-zün gerçekleştirildiği ve sabretmelerine karşılık, hor görülüp ezilen bu milletin "bereketli kılınan topraklar"a vâris kılındığı¹³³ ifade edil-miştir.¹³⁴

Kur'ân-ı Kerîm'de bereketle birlikte anılarak mukaddes toprakla-ra işaret eden bazı ayetler ve yapılan yorumlar şöyledir:

"Horlanan, ezilen milleti de, bereketlerle donattığımız o ülkenin doğularına ve batılarına (yani tamamına) vâris kıldık."¹³⁵

Bereketli kılınan topraklar Şam bölgesidir.¹³⁶ Bereketli oluşun manâsı ise bolluk, rızık genişliği;¹³⁷ su, ağaç, ekin ve meyve bolluğu-dur.¹³⁸

"Onu Lût ile beraber kurtarıp, bütün insanlar için kutlu ve feyiz-li (mübarek) kıldığımız (bâreknâ) diyara ulaştırdık."¹³⁹

128. el-Enbiyâ 21/71.

129. el-Mâide 5/21.

130. el-Mâide 5/ 22-26.

131. el-Enbiyâ 21/105.

132. el-Kasas 28/5-6.

133. el-A'râf 7/137.

134. Küçük, "Arz-ı Mev'ûd", DİA, III, 443.

135. el-A'râf, 7/137.

136. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, X, 404; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XIV, 231; Kurtu-bî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, IX, 316.

137. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 498; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XIV, 231.

138. İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, III, 253; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, IX, 316.

139. el-Enbiyâ 21/71.

Hız. İbrahim ve Hız. Lût'un düşmanlarından kurtarılıp Allah Te-âlâ tarafından yerleştirildikleri bereketli topraklar Şam arazisidir.¹⁴⁰ Şam arazisinin bereketleri maddî ve manevîdir; manevî bereketleri tüm yeryüzünü sarmaktadır. Zira peygamberlerin çoğu bu coğrafya-
dan gönderilmişler, getirdikleri din ve dinî izleri buradan yayılmıştır. Gerçek ve kalıcı bereket de zaten budur. Bereketler ile maddî geniş-
lik, ekin, akarsu ve meyve bolluğu da anlaşılır.¹⁴¹

*"Süleyman'ın hizmetine de güçlü esen rüzgârı verdik. Rüzgâr, onun emriyle içinde bereketler yarattığımız yere eser giderdi."*¹⁴²

Buradaki bereketli topraklarla kastedilen yer Şam arazisidir.¹⁴³

*"Onlarla, içinde bereketler yarattığımız kentler arasında, açıkça görünen kentler var ettik."*¹⁴⁴

Görüldüğü üzere, "mübarek ya da bereketler yaratılan kent-ler"den hemen hemen tüm müfessirler Şam topraklarının kastedildiği belirtmektedirler. Ayrıca bereket ile vahye bağlı manevî bereketlerle, maddî ve dünyevî bollukların kastedildiği ifade edilmiş olmaktadır.¹⁴⁵

Şu halde Kur'ân-ı Kerîm'de "bereketli topraklar" lafzıyla kastedilen bölgenin Şam arazisi olduğu anlaşılmaktadır. Peki, Şam neresidir? Kudüs'ü de kapsamakta mıdır, Kudüs'le coğrafi olarak kesişmekte midir?

Şam'ın, Filistin topraklarına dâhil olduğuna¹⁴⁶ ve Filistin'in Ku-
düs'ü de içine alan Arz-ı Mukaddes ya da Arz-ı Mev'ûd olarak anılan

140. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XVI, 310; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 155; İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, IV, 89; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, V, 368; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, XIV, 230.

141. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 155; İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, IV, 89; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, V, 368; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, XIV, 230.

142. el-Enbiyâ 21/81.

143. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XVI, 321; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, XIV, 230.

144. es-Sebe 34/18.

145. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XIX, 260; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, 117; İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, IV, 415; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, VI, 448.

146. Hamevî, *Mu'cemü'l-buldân*, III, 312.

bölge olduğu düşünülürse¹⁴⁷, genişten dar alana doğru coğrafya sıralaması şöyle olur: Şam, Filistin, Kudüs. Geniş bir ifade ile Filistin denen topraklar esas itibariyle, Suriye-Mısır ve Akdeniz-Şeria nehri arasında kalan topraklardır. Dolayısıyla bu çalışmada Şam, Filistin ya da Kudüs ile Arz-ı Mev'ûd ya da Arz-ı Mukaddes kastedilmiş olacaktır.

Kur'ân-ı Kerîm'de "arz-ı mukaddes" ve "bereketli arz" gibi lafızlarla anılan bu yerin tam olarak neresi olduğuna dair bir açıklık görünmemektedir.

Arz-ı Mukaddes'e işaret etmekle birlikte açık olarak tayininde ihtilâf edilen mekânları içeren bazı ayetler şöyledir:

"İncire, zeytine, Sînâ dağına (*Tûr-i Sînîn*) ve şu emîn beldeye yemin ederim ki..."¹⁴⁸ Bu ayetlerdeki *Tûr-i Sînîn* ile neyin kastedildiğinde değişik yorumlar yapılmıştır. Bunları şöyle toplayabiliriz:

Güzel dağ,¹⁴⁹ mübarek dağ,¹⁵⁰ Şam'da mübarek bir dağ,¹⁵¹ Sînâ olarak bilinen dağ.¹⁵²

Tûr-i sînîn, bilinen adıyla *Tûr-i Sînâ*'dır; Filistin'i de içine alan geniş Şam arazisi içerisindedir.¹⁵³

Elmalılı'nın (1877-1942) zikrettiği bu sonuncu yorum, diğerlerini kapsayıcı mahiyettedir.

Sînâ Dağı üzerine yemin edilmesi diğer mekânlardan bereket ve şeref olarak önde oluşundan dolayıdır. Buradaki bereket, üzerinde peygamberlerin ve sâlih mü'minlerin oturmuş olmasından kaynaklanmaktadır.¹⁵⁴

147. Karaman, "Filistin", *DİA*, XIII, 88; Harman, "Kudüs", *DİA*, XVI, 323.

148. et-Tîn 95/1-3.

149. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXIV, 507; İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, V, 499.

150. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXIV, 507; İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, V, 499.

151. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXIV, 507; İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, V, 499. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXXII, 10.

152. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXIV, 508 (Taberî'nin görüşü bu şekildedir); İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXX, 421.

153. Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, VIII, 5931.

154. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, VI, 401.

Tîn ve zeytûn'un çokça yetiştiği bölgelerin Beytül-Makdis'i de içinde barındıran Şam civarı olmasına bakarak burası ve sonraki iki ayette geçen beldelerden Allah'ın peygamberler gönderdiği ve bunun için seçtiği mekânlar olduğu anlaşılmış olmaktadır. Şam bölgesi Hz. İsa'nın doğduğu, kendisine İncil'in verildiği; Sînâ Dağı Allah'ın Hz. Mûsâ'ya konuştuğu ve mübarek yerdeki vadinin sağ tarafındaki ağaçtan nidâ ettiği; emin belde olan Mekke ise Hz. İbrahim'in hicret ettiği, oraya girenin güvende olduğu ve Hz. Muhammed (s.a.s.) Efendimizin vahye muhâtab olduğu bölgedir.¹⁵⁵ Ayrıca Mekke, Hz. İbrahim'in Hacer ve İsmâil'i yerleştirdiği belgedir.¹⁵⁶

Buna göre, et-Tîn Sûresi'nde üç mukaddes mekâna yemin edilmiş olmaktadır.¹⁵⁷ Yemin edilen üç belde ise İncil, Tevrat ve Kur'ân'ın indirildiği mekânlardır. Bazı âlimlere göre bu sıralama fazilet sıralamasıdır; sondan başa doğru Kur'ân, Tevrat ve İncil. Bu kitapların gönderildiği peygamberlerin fazileti de böyledir: Hz. Peygamber, Hz. Mûsâ, Hz. İsa.¹⁵⁸

Sonuç olarak bu üç alanı Mekke ile Arz-ı Mukaddes şeklinde iki mukaddes bölgeye indirgemek de mümkündür.

Burada Elmalılı'nın bu ayetlerle ilgili toplayıcı özetini zikretmekte yarar görüyoruz:

Tîn ve zeytûn'dan kastedilen iki manâ olabilir: 1- Bildiğimiz incir ve zeytûn yemişleri veya ağaçları; 2- İncir ve zeytûn ile yâd edilen mübarek yerler. Bu yerlerin neresi olduğu hususunda ise üç görüş vardır: a- dağ ismi, b- mescid ismi, c- belde ismi.

a- Dağ ismi olarak "tîn", Dimeşk'in bulunduğu dağ; "zeytûn", Beyt-i Makdis'in bulunduğu dağ. Bu takdirde Allah Teâlâ, peygamber yetişen yerlere yemin etmiş olmaktadır. Tîn denilen dağ, İsa (a.s.)'ın; Şam bölgesindeki zeytûn denilen dağ, İsrâiloğulları peygamberlerinin

155. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, VI, 401; İbn Kesîr, *Tefsîr*, XIV, 395; İbn Teymiyye, *el-Cevâbü's-sahîh*, V, 204; Kâsimî, *Mehâsinü't-te'vîl*, XVI, 6196, 6198; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXX, 421.

156. Kâsimî, *Mehâsinü't-te'vîl*, XVI, 6198.

157. Kâsimî, *Mehâsinü't-te'vîl*, XVI, 6196.

158. İbn Teymiyye, *el-Cevâbü's-sahîh*, V, 207-208.

çoğunun gönderildiği yerdir. Tûr-i Sînâ, Mûsâ (a.s.)'ın; Beled-i Emîn de Hz. Peygamber (a.s.)'ın gönderildiği yerlerdir. Bu yoruma göre, bu yemişlere yeminden kastedilen, büyük peygamberlere ta'zîm ve derecelerini bildirmek olur.

b- “Tîn”, Dimeşk Mescidi; “zeytûn” ise, Beyt-i Makdis Mescidi'dir görüşü yanında, “tîn” Nûh Mescidi, “zeytûn” Beyt-i Makdis Mescidi'dir de denilmiştir.

c- “Tîn”in Dimeşk, “Zeytûn”un Beyt-i Makdis toprakları olduğu görüşü dile getirilmiştir. Eğer “tîn ve zeytûn” bildiğimiz yiyecekler ise bundan sonra zikredilen “Tûr-i Sînâ ve Beled-i Emîn” ile bağlantısı şöyle yapılabilir: Bu yiyecekler hayat için yağlı-yağsız, tatlı-tuzlu madde gıdalara işaret ediyorsa, mübarek ve mukaddes beldeler de manevî rızıklara işaret etmektedir. Buna göre dinî ve dünyevî hayır ve bereketleriyle Arz-ı Mukaddes'e ve Emin Belde'ye yemin edilmiş, buralara dikkat çekilmiş olmaktadır. Hamdi Yazır, tîn ve incirin yiyecek türlerinden başka manâlara gelmesinin pek mümkün olmasından dolayı, terceme edilirken yiyecek adlarını çağrıştıracak şekilde terceme edilmemesinin uygun olacağını söylemektedir.¹⁵⁹

1. Mukaddes Vadi Tuvâ

“Mukaddes” kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de sadece toprak parçası için sıfat olarak gelmiştir. İlk defa “Allah'ın size yazdığı kutsal toprağa girin.” ayetiyle el-Mâide Sûresi 5. ayette zikredilen husus, Hz. Mûsâ'nın Mısır'dan çıkışından sonraki bir olaya tekabül etmektedir.

Tâhâ Sûresi 12. ayette zikredilen “Hemen ayakkabılarınızı çıkar. Çünkü sen mukaddes vadi Tuvâ'dasın.” ayetindeki lafızlar, Hz. Mûsâ'nın Mısır'a varmadan muhâtab olduğu Allah kelâmıdır. Mısır'a varmadığı bir yerde Hz. Mûsâ'ya mukaddes vadide bulunduğu belirtilmişken, Mısır'dan çıktıktan sonra İsrâiloğulları ile birlikte mukaddes topraklara girmesi emredilmiştir. Bundan dolayı daha sonra İsrâiloğulları'nın oraya zorba bir kavmin varlığını gerekçe göstererek gir-

159. Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, VIII, 5928-5931.

mek istememesinden¹⁶⁰ hareketle, mukaddes vadi ile mukaddes arzın farklı yerler olduğu anlaşılmaktadır.

Mısır'dan çıktıktan sonra girilmesi istenip de İsrâiloğulları'nın imtina ettiği arazinin mutlak olarak zikredilmiş olması geniş bir alana işaret ederken; Hz. Mûsâ'ya Mısır'a giderken nidâ edilen toprak parçasının Tuvâ diye bir isimle mukayyed kılınmış olması, daha dar ve belirli bir alana işaret eder gözükmemektedir. Dolayısıyla bu iki yer, geniş bir dairede birbirini içerse de spesifik anlamda aynı yerler değildir.

Hz. Mûsâ'nın Medyen'den çıkıp henüz Mısır'a varmadığı bir zamanda Allah'ın kelâmına muhâtab olduğu mukaddes vadinin zikredildiği ayetleri ele almaya ve buralardan anlaşılabilecek kutsallık alanlarını incelemeye çalışalım.

*“Şüphesiz yok ki, ben senin Rabbinim. Hemen ayakkabılarını çıkar. Çünkü sen mukaddes vadi Tuvâ'dasın.”*¹⁶¹ Bu ayette geçen “el-mukaddes” kelimesi, Diyanet ve Elmalılı meallerinde “mukaddes”; Ateş, Bulaç, Öztürk, Yıldırım, Tefhim, Fî Zılâl meallerinde “kutsal”; Göl-pınarlı mealinde “kutlu”; Esed çevirinde “kutlu kılınmış”; Bilmen mealinde “mübârek” olarak karşılanmıştır.

Konuyla ilgili diğer ayet de şudur: *“Hani, Rabbi ona mukaddes Tuvâ vadisinde şöyle seslenmişti...”*¹⁶²

Bu başlık altında, birincisi “mukaddes vadi”nin ne demek ve neresi olduğu, diğeri mukaddes vadiye “ayakkabıları çıkarma”nın ne anlama geldiği olmak üzere iki ana mesele etrafında durmaya çalışacağız.

Mukaddes vadi, Hz. Mûsâ'ya vahiy indirilmesinde seçilen ve bu yüzden diğer toprak parçalarından ayrı ve seçkin bir yere sahip topraklardır.¹⁶³ Allah'ın Hz. Mûsâ'ya konuştuğu ve kendisine mucizeler verdiği bu yer hakkında diğer bir ayette daha detaylı bilgi verilmektedir: *“Mûsâ, ateşin yanına gelince, o mübarek yerdeki vadinin sağ tarafındaki ağaçtan şöyle seslenildi: Ey Mûsâ! Şüphesiz ben, evet, ben*

160. el-Mâide 5/22.

161. Tâhâ 20/12.

162. en-Nâziât 79/16.

163. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XX, 113.

âlemlerin Rabbi olan Allah'ım."¹⁶⁴ Hz. Mûsâ'ya henüz Mısır'a varmadan nidâ edilen bu yer Tûr Dağı'nın etekleridir.¹⁶⁵ *Vadinin bereketli olması* ise, Allah'ın Hz. Mûsâ'ya vereceği mucizeler ve onunla yapacağı konuşma için seçilmiş olmasından dolayıdır.¹⁶⁶

Zikrettiğimiz ayetler, kutsal mekân kavramının varlığını açıkça göstermektedir. "Mukaddes", "kutsal kılınmış, takdîs edilmiş" manâsında edilgen bir isim olduğuna göre, toprak parçalarının Allah tarafından kutsal kılındığı da açıktır. Mukaddes kılan Allah Teâlâ'dır; mukaddes kılınan ise, Allah'ın dilediği ve seçtiği yerlerdir. Vadinin kutsallığı da bu bağlamda nisbîdir, izâfîdir.

Mukaddes vadinin "mutahhar" (temizlenmiş, arındırılmış) manâsına geldiğini düşündüğümüzde, vadiye mukaddes denilmesinin sebebinin Allah'ın kâfirleri çıkarması ve mü'minleri yerleştirmesi olduğu söylenebilir ki böylece vadi, manevî kir sahibi insanlardan temizlenmekle mukaddes ve mutahhar olmuş olmaktadır.¹⁶⁷ Ne var ki bu yorum tarihi şartlar düşünüldüğünde çok da geçerli değildir; zira mü'min olmayanlar da değişik zamanlarda orada olabilmişlerdir. Mü'min olmayanların orada bulunması ya da oraya hâkim olması durumunda bölgenin mukaddes niteliği yok olmayacağına göre,¹⁶⁸ -vadinin mukaddes oluşuna yakışanın orada kâfirlerin bulunmaması olsa da- vadide kâfirler bulunuyor diye oranın kutsallığının yok olacağını söylemek doğru olmaz. Belki söylenebilecek olan husus, temiz tutulması ve mü'minlerce ibadet alanı olarak kullanılması için seçilmiş topraklar kirlenmiş, manevî lekelerle gölgelenmiş olmasıdır. Nitekim Allah Teâlâ o vadi için bir defalığına "mukaddes" dememiş, bu nitelemeyi Kur'an ile birlikte ebedileştirmiştir.

Buna göre vadinin mukaddesliği her şeyden önce Allah'ın seçme-siyle gerçekleşmiş, O öyle dediği için öyle olmuştur. Allah, bazı za-

164. el-Kasas 28/30.

165. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XVIII, 241.

166. İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, IV, 287; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, VI, 218; Kâsimî, *Mehâsinü't-te'vîl*, IX, 4704.

167. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XVI, 26; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, XIV, 24.

168. Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, XIV, 24.

manları diğerlerinden, bazı hayvanları ötekilerinden üstün kıldığı gibi, bazı mekânları da bazılarından üstün kılmıştır. Dileğini benzer türlerinden ya da başka şeylerden üstün kılma yetki ve otoritesi ancak Allah'a aittir. Bu yorumdan hareketle bir beldenin mukaddes oluşunun, kâfirlerin oradan çıkarılmasına bağlı olduğunu ileri süren görüşün pek bir değeri yoktur.¹⁶⁹

Vadiye mukaddes denilmesini sağlayan sebebin, kâfirlerin oraya yerleşmemesi, oradan temizlenmesi olduğu yorumu *mukaddes vadi için belirlenen amacı* ortaya koymaya yönelik olsa gerektir. Bu açıdan değerlendirildiğinde kâfirlerin oradan çıkarılmasının “mukaddes” ismi çerçevesinde bir amaç olarak konduğu söylenebilir; fakat mukaddes isminin varlığının bizzat orada kâfirlerin olmamasına bağlanması doğru değildir, zira tarihî olarak böyle olmadığı açıktır.

Bir mekânın mukaddes oluşunun orada muazzam işlerin vuku bulmasından kaynaklandığına bakarsak, Allah Teâlâ'nın Hz. Mûsâ'ya kelâm etmesi, o vadiyi muazzam, tertemiz, kirlerden uzaklaştırılmış yapmaya yetmesi açıktır. Tuvâ Vadisi'nin kutsallığı, orada kelâm-ı İlâhî'nin özel bir tarzda Mûsâ'ya verilecek olmasındandır.¹⁷⁰

Burada görülen odur ki; bir şeyin mukaddes oluşu, onun manevî lekelerden uzak olması, orada muazzam olayların vuku bulması anlamlarını beraberinde getirmektedir.

Mukaddesi, mübarek manâsına aldığımızda ise¹⁷¹ manâ, orada Allah'ın verdiği dünya ve âhiret faydalarını içeren çok önemli bir hayrın olmasıdır ki, Allah'ın Hz. Mûsâ'ya nidâsının pek çok hayrı içinde barındırdığı açıktır. Ayrıca Allah'ın indirmiş olduğu bu hayır, orada olup biten bir şey değil, inanıldığı sürece devam eden bir berekettir. Vadi için mübarek denilmesi, oranın çok ve devam ede gelen hayırlar içermesi, mukaddes oluşuna, tertemiz ve yüce kılınmış olduğu manâsına zıt değildir. Mübarek oluşu şeklindeki anlamın, mutahhar (tertemiz olma) manâsına başka bir boyut kattığı söylenebilir.

169. Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, XIV, 24.

170. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XVI, 197.

171. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XVI, 26.

Söz konusu bir mekânın kutsallığı olduğu ve bunun bizzat Kur'ân tarafından belirlendiği gerçeğinden sonra kutsal mekânlara ait, özel bir şeylerin yapılması, diğer mekânlara yapılması istenmeyen, fakat burası için istenen husûsî amel ve eylemlerin olup olmamasına bakmaya çalışalım.

Ayakkabıların neden çıkarılması istendiği ile ilgili müfessirler çeşitli yorumlarda bulunmuşlardır. Kurtubî bunları şu şekilde özetlemektedir¹⁷²:

1. Mûsâ'nın ayakkabısı temiz olmayan bir deriden, tabaklanmamış eşek derisindendi ve vadinin mukaddesliğine yakışmıyordu.¹⁷³ Bu bilgiye bakarsak, kutsal bir mekânda madden ve manen temiz olmak gerektiği anlaşılmaktadır.¹⁷⁴
2. Mukaddes vadinin bereketine nail olması için ayaklarının çıplak olarak oraya temas etmesi istenmişti.¹⁷⁵
3. Huşu' ve tevâzu için çıkarılması istendi. Nitekim selef, Kâ'be'yi tavaf ederken ayakkabı türü şeyler giymezlerdi. Çıplak ayakla orada bulunmak daha çok tevazu anlamına gelmektedir. Bu sebeple selef, Kâ'be'yi çıplak ayakla tavaf etmiş, nâlinlarıyla Mescid-i Haram'a girmeyi tevazuya aykırı bulmuş, nadir de olsa bu şekilde girdilerse sadaka vermişlerdir.¹⁷⁶
4. Mukaddes vadiye hürmet, ta'zîm için. Ayakkabılar/nâlinlar çıkarılmak sûretiyle mukaddes vadinin şerefine uygun davranılmış, bereketine doğrudan temas edilmiş olmaktadır. Kur'ân ayakkabıları çıkarmanın mukaddes bölgeye saygı, ta'zîm ve oranın şerefine uygun bir davranış olduğuna işaret etmektedir. Nitekim Harem-i şerife ta'zîmden dolayı ayakkabılarla girilmez.¹⁷⁷ Bu

172. Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, XIV, 20-21.

173. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XVI, 23-24; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 70-71; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXII, 17.

174. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXII, 17; Kâsimî, *Mehâsinü't-te'vîl*, XI, 4172.

175. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XVI, 23-24; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXII, 17.

166. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 71; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXII, 17.

177. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XVI, 23-24; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, III, 254; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 71; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXII, 17-18; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, XVI, 169; Kâsimî, *Mehâsinü't-te'vîl*, XI, 4172.

hürmet ve saygının bir benzeri olarak İmam Mâlik (ö. 179/795), Hz. Peygamber'e hürmetinden dolayı Medîne'de hayvan üzerine binmezdi.¹⁷⁸

5. Allah Teâlâ oraya rahmet ve hidâyetini yaymıştır; Allah'ın yaydığı bu sergiye ayakkabılarla basmak yakışık almaz.¹⁷⁹
6. Bu ifadenin Hz. Mûsâ'ya ilk emir ve farz olması muhtemeldir; zira Hz. Peygambere de "*elbiseni temizle*"¹⁸⁰ denmiştir.¹⁸¹

Bunlardan başka Râzî'nin işârî tefsirde bulunanlardan naklederek verdiği iki anlam daha vardır. Bunlar, mukaddes bir toprak için yapılması istenen hususların nereye vardığını görmemiz açısından önemlidir: 1- Ayakkabı çocuk ve eşe işarettir, kalbinden bunları çıkararak gel, demektir. 2- İki ayaktaki ayakkabılar dünya ve âhirete işarettir; mukaddes vadi Allah'ın yüce makamı, mukaddes izzetidir; ma'rifetullah dalmak için bunlar gönülde olmamalıdır.¹⁸²

Mukaddes bir vadide bulunan mü'min kişi için bu manâlardan herhangi birisinin yakışksız ve imkânsız olduğundan söz edemeyeceğimize göre, lafzın zahirinden anlaşılanları iptal etmemek kaydıyla, bu yorumların hepsinin alınmasında bir sakınca olmadığını düşünüyoruz. Buna göre aynı anda hepsi kastedilerek huşu, tevazu, hürmet ve ta'zîmden dolayı ayakkabıların çıkarılmasının istenmiş olması mümkündür.¹⁸³

Bununla birlikte, Taberî'nin de tercihi olan ve hem ayakkabı çıkarma emrinin konumuna ve hem de Allah'ın kelâmını işitme ahvâline yakışanın, oranın bereketine nâil olma olduğu şeklindeki yorumu-

178. İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, III, 254.

179. Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, XIV, 20-21.

180. el-Müddessir 74/4.

181. Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, XIV, 20-21.

182. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXII, 17.

183. Ayakkabıyla namaz kılmanın caiz olduğu konusunda Kurtubî bir ihtilâfın olmadığını söylemektedir. Hz. Peygamber, ayakkabılarıyla (na'leyhi) namaz kıldığı sahih rivâyetlerde vardır. Bazı rivâyetlerde Hz. Peygamber'in nalınlarını çıkardığı geçse de ayakkabılarında necaset olduğundan Cibrâil tarafından çıkarılması istendiği belirtilmiştir. Bk. Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, XIV, 22-23; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXII, 18.

nun Kur'ân'ın zahirine uygunluğundan dolayı bir önceliğinin olması daha uygundur. “*Sen mukaddes bir vadidesin!*” ayeti de buna işaret etmektedir.¹⁸⁴

İlâve olarak, ayetin zahirinde ayakkabılarının eşek derisinden olduğuna ya da necisliğine dair bir delâlet olmadığı açıktır. Bu konuda kesin delil olabilecek başka bir haber bilinmediği gibi Taberî'ye göre Mûsâ'nın giysileri ilgili nakledilen rivâyetler de sorunludur.¹⁸⁵

Mukaddes olarak zikredilen vadinin adı Tuvâ'dır. Tuvâ kelimesi ilgili birtakım yorumlar yapılsa da, müfessirlerin üzerinde durduğu Tuvâ'nın, vadinin adı olduğu ve¹⁸⁶ Şam civarında bulunduğu¹⁸⁷

Kur'ân-ı Kerîm'de mukaddes vadi isminin zikredilişinden sonra “ayakkabıların çıkarılması”nın istenmesi, kutsal mekânların türdeş diğer toprak parçalarından ayrıldığı anlamını da vermektedir. Allah'ın, Hz. Mûsâ'ya kelâmını konuşmak üzere seçtiği bir mekânın yüce ve temiz olduğu, pak kılındığı, pak olması gerektiği açıktır. Böyle bir mekân için ne yapılması gerektiğini, kutsal bir mekâna karşı inananların görevlerinin ne olduğunu belirleme yetkisi de bu mekânı, vadiyi seçen Allah'a aittir. Allah Teâlâ Hz. Mûsâ'ya mukaddes, tertemiz, seçilmiş, yüce, mübarek bir vadide olduğunu söyledikten sonra kendisinden ayakkabılarını çıkarmasını istemiştir. “*Ayakkabılarını çıkar, zira sen mukaddes vadidesin!*” sözü ayak çıkarmanın gerekçesi gibidir.¹⁸⁸ Öyleyse Allah'ın kutsal kıldığı bir mekânda Allah'ın belirlediği şekilde davranmak gerekir.

Kur'ân'da zikredilen mukaddes mekânlardan biri de *Arz-ı Mukaddes*'tir.

184. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XVI, 24-25.

185. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XVI, 24-25.

186. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XVI, 30; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 221, IV, 71; İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, V, 433; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, V, 274-275; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXII, 18; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, XIV, 24; Beydâvî, *Tefsir*, II, 311; Kâsimî, *Mehâsinü't-te'vîl*, XI, 4172.

187. İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, V, 433.

188. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXII, 17.

2. Arz-ı Mukaddes

Kur'ân-ı Kerîm'de "arz-ı mukaddes" kelimesinin zikredildiği bir ayet-i kerime vardır. "*Ey kavmim! Allah'ın size yazdığı kutsal toprağa girin. Sakın ardınıza dönmeyin. Yoksa ziyana uğrayanlar olursunuz.*"¹⁸⁹ Diyanet Meali'nde "el-arzu'l-mukaddese" lafzı, "kutsal toprak" olarak karşılanmıştır. Süleyman Ateş, Ali Bulaç, Yaşar Nuri Öztürk ve Suat Yıldırım da meallerinde "el-mukaddes" kelimesi, "kutsal" kelimesi ile dilimize aktarılmıştır. Diyanet Vakfı, Elmalılı Hamdi Yazır, Ömer Nasuhi Bilmen, Adem Uğur çevirilerinde ise Arapça lafız aynen kullanılarak "mukaddes" denilmiştir. Abdülbaki Gölpınarlı ise "el-arzu'l-mukaddese" kelimesini "kutlu yer" şeklinde Türkçe'ye çevirmiştir.

"Mukaddes Arz" başlığında, bu toprak parçasına neden mukaddes denildiği ya da mukaddes denilmekle araziye yüklenen sıfatların neler olduğu; kutsallıkla ilgili çıkarılabileceğimiz sonuçların neler olduğu; Arz-ı Mukaddes'in neresi olduğu gibi soruların cevabını aramaya çalışacağız.

"Arz-ı Mukaddes" terkindeki mukaddes kelimesi, konuyu lügavî açıdan ele aldığımız baş taraflarda da belirttiğimiz gibi iki temel anlamda yorumlanmıştır: Mutahhara (temiz kılınmış) ve mübareke (bereketli kılınmış).¹⁹⁰

"Arz-ı Mukaddese", "Arz-ı Mutahhara" demektir. Bu görüş daha çok İbn Abbâs'a nisbet edilmektedir.¹⁹¹ Mukaddes topraklar diye çevirebileceğimiz bu kelimenin "temiz kılınmış" sıfatıyla birlikte anlamı şöyle demek olur: "Beytül-Makdis de denilen Arz-ı Mukaddes, orada günahlardan temizlendiği için bu ismi almıştır; ayrıca burası mü'minlerin ve peygamberlerin evi, meskenidir."¹⁹²

189. el-Mâide 5/21.

190. İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, II, 323.

191. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, I, 505; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, II, 323; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XI, 202; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, VI, 106; Kâsimî, *Mehâsinü't-te'vil*, V, 1933.

192. İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, II, 323.

Ayrıca açlık ve kıtlığın buralardan uzak olduğu için bu adı almış olduğu da belirtilmektedir.¹⁹³

Bu anlamlandırmalarda Allah'ın bu araziye seçtiği, burası aracılığıyla insanları kendisine kulluğa çağırdığı ve yine burası vesilesiyle gerçekte kendi emrine tâbi olduğu için kullarının günahlarını temizlediği anlaşılmaktadır.

Hız. Mûsâ'nın kavmine hitaben "*Arz-ı Mukaddes'e girin*" denildiğinde, buranın daha önce üzerinde peygamberlerin oturmalarından dolayı temiz (mukaddes) olduğu; sonra Kenan diyarının zorba kâfirlerinin oturmalarından dolayı kirlendiği; Allah Teâlâ'nın, tekrar inanan İsrâiloğulları'nın oturmasını dilemesi ve emretmesiyle buranın temizlenmesini murad ettiği ileri sürülmektedir.¹⁹⁴

Ancak bu görüşü ihtiyatla karşılamak lâzımdır. Bu topraklarda zaman zaman kâfirlerin olmasının, arazinin özüne ilişkin Allah'ın belirlediği yönlendirmeyi ortadan kaldırmadığı görülmektedir; zira mukaddes topraklar, zâlimlerin oturmasından dolayı özü itibariyle mukaddes olmaktan çıkmazlar.¹⁹⁵ Ayrıca Hız. Mûsâ ve kavminin girilmesinin istendiği mukaddes topraklar, onlar girmeden önce şirkten ve müşriklerin ikâmetlerinden uzak değildi; buraları peygamberlerin kargâhı da değildi.

Bu şartlar üzerine Allah Teâlâ "*Mukaddes Arz'a girin!*" buyurduğuna göre, ya "Sizin aracılığınızla mukaddes olacak topraklara girin" anlaşılır; ya "Önceden peygamberlerimize verdiğimiz hayır, ihsân ve vahiylerle özü itibariyle mukaddes olan bu topraklara girin" anlaşılır.

Birinci yorumun doğru olduğunu düşünmüyoruz. Zira bu yorum, daha önce mukaddes olan bir toprağın, müşriklerin hâkimiyeti ile mukaddes olmaktan çıkacağı gibi bir manâyı içermektedir. Müşriklerin varlığı, Allah'ın seçtiği mukaddes toprakların değerini düşürmektedir.

Bu ayetle İsrâiloğulları'ndan talep edilen şey, hak etmeyenlerin iskân ettiği yere onların oturmasıdır. Zalimler Mukaddes Arz'dan

193. Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, VI, 106.

194. Kâsimî, *Mehâsinü't-te'vîl*, V, 1933.

195. Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, VI, 106.

uzaklaştırılmalı, peygamber takipçileri oraya yerleşmeli, böylece bu kutsal topraklar şirkten temizlenmelidir. Hz. Mûsâ ve kavminden istenen budur. Nitekim Râzî'ye göre Hz. Mûsâ ve İsrâiloğulları girmekten önce "Arz-ı Mukaddes", şirkten ve müşriklerden temiz değildi; orası henüz peygamberlerin karargâhı da değildir. Dolayısıyla "Arz-ı Mukaddes"e bu şartlar dâhilinde mukaddes topraklar denilmiş değildir. Öyleyse üzerinde müşrikler de oturmuş olsa, bu topraklar Allah tarafından önceden temiz ve mukaddes kılınmış idi.¹⁹⁶

Müfessir Mücâhid'e dayandırılarak nakledilen diğer görüşe göre, "arz-ı mukaddese", "arz-ı mübareke" anlamına gelmektedir ki, Allah'ın pek çok maddî ve manevî hayırlar indirdiği, peygamberlere itaat edildiği sürece bereket, bolluk ve hayırların devam edeceği, oturanlarını kıtlık ve açlıktan uzak tutacak topraklar demektir.¹⁹⁷

Arz-ı Mukaddes neresidir? Her şeyden önce Mısır'dan çıkan İsrâiloğulları'na girmeleri emredilen bölgenin adıdır.¹⁹⁸ Bölgenin tayini konusunda değişik görüşler ileri sürülmüştür. Bu konuda görüş bildiren âlimler, Şam, Tûr ve çevresi, Erîhâ, Dimeşk, Filistin ve Ürdün'ün bir kısmı, Beyt-i Makdis toprakları demişlerdir.¹⁹⁹ Kurtubî, "Şam" görüşünün diğerlerini de içine aldığı söylemektedir.²⁰⁰

Taberî'nin tercihi bizce de makuldür; çünkü onun da belirttiği gibi, Arz-ı Mukaddes'in neresi olduğu ancak haberle, nakille, rivâyetle bilinebilir. Bu konuda ise farklı görüşlere imkân vermeyecek derecede kesin bir rivâyet/nass yoktur. Bununla birlikte Mısır'ın Arîş şehri ile Fırat arasından başka bir yer olmadığı kesin olarak söylenebilir.²⁰¹

196. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XI, 202.

197. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, VIII, 286; İbnü'l-Cevzî, *Zâdül-mesîr*, II, 323; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, VII, 395.

198. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, VIII, 284, 286-7; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, VII, 395.

199. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, VIII, 284-286; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 221; İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs*, IV, 23; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XI, 202; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, VII, 395; Beydâvî, *Tefsir*, II, 311; Kâsimî, *Mehâsinü't-te'vîl*, V, 1933; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, VI, 162.

200. Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, VII, 395.

201. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, VIII, 286.

Zaten müfessirlerin tek bölge yerine birkaç isim vermeleri de bunu göstermektedir.

Arz-ı Mukaddes kelimesi ve içeriğinden şu sonuçları çıkarabiliriz:

Kutsal mekân kavramı İslâmîdir, İslâm'da kutsal mekân vardır.

Kaynağını doğrudan Allah'tan almayan bir mekânın kutsallığının olamayacağı açıktır. Bir mekânın kutsallığını ancak Allah belirler. İnanmayanların Mukaddes Arz'ı işgal etmesi orayı mukaddeslikten çıkarmaz, oranın özünü bozmaz.

Bununla birlikte, kutsal mekânda Allah'ın indirdiği bereket ve hakikatlerin hatırasını temiz bir şekilde yaşatmak üzere inananların mukaddes araziye şirk ve günahlardan temizlemeleri Allah'ın bir yazgısı, emridir.

Mukaddes arazi, diğer topraklarla fizikî yapı itibariyle türdeşdir. İnanmayanlar için bu topraklarla diğerleri arasında toprak parçası olması açısından bir fark görülmemesine karşın, inananları için Allah'ın belirlemesi, seçmesi, buraya yönlendirmesi, emrinin mukaddes arza doğru yönelmiş olması, buralarda peygamberlerine hitab ve nidâ etmeyi seçmesi gibi anlaşılır, mistik ve kapalı olmayan nitelikleriyle mukaddestir, hürmeti gerektirir.

Arz-ı mukaddes içerisinde inananlara gösterilen, onların yönlendirildiği ve ziyaretinin teşvik ve emredildiği en belirgin mekân Mescid-i Aksâ'dır. Şimdi bu mekânı ele almaya çalışalım.

3. Mescid-i Aksâ

Mescid-i Aksâ, müslümanların ilk kiblesi²⁰² ve İslâm'da ziyaret edilmesine izin verilen en kutsal üç mescidden biridir. Hz. Peygamber (s.a.s.) “(Namaz ve ibadet için daha fazla sevap umarak) Mescid-i Haram, Mescid-i Resûl ve Mescid-i Aksâ dışında hiç bir mescide sefer edilmesi doğru değildir.”²⁰³ buyurarak buna işaret etmektedir.

202. Buhârî, “Tefsîr”, sûre 2.

203. Buhârî, “Fadlu's-salâti fi Mescidi Mekke ve'l-Medîne”, 1, 6.

Mescid-i Aksâ tabiri Kur'ân'da da açıkça zikredilmiştir:

“Bir gece, kendisine bazı delillerimizi gösterelim diye kulu Muhammed'i, Mescid-i Haram'dan, çevresini mübarek kıldığımız Mescid-i Aksâ'ya götüren O zâtın şânı ne yücedir! Bütün eksikliklerden uzaktır O!”²⁰⁴

Mescid-i Aksâ, Beytü'l-Makdis Mescidi'dir²⁰⁵ ki el-Beytü'l-Mukaddes (mukaddes ev) demektir. Buranın bereketlerle donatılması, burada oturanların rızıklarının, ekin ve meyvelerinin bolluğu ile manevî hayırların çokluğu anlamlarına gelmektedir. Nitekim Mescid-i Aksâ, Hz. Mûsâ zamanından beri peygamberlerin ibadetgâhı, vahyin indiği yerdir. Etrafı da akarsular ve meyveli ağaçlarla doludur.²⁰⁶ Bugün Kâ'be'ye çevresiyle birlikte Mescid-i Harâm denildiği gibi Mescid-i Aksâ'ya da çevresiyle birlikte Harem-i şerif denilmektedir.²⁰⁷

Bir hadis-i şerifte de geçtiği üzere Mescid-i Aksâ, Mescid-i Haram'dan sonra insanların içinde Allah'a ibadet etmeleri amacıyla yapılmış olan en eski ikinci ma'beddir; hatta rivâyette iki ma'bedin yapımı arasında kırk yıl olduğu belirtilmektedir.²⁰⁸ Mescid-i Aksâ, Hz. Süleyman zamanında yapılmıştır;²⁰⁹ ancak buradaki hadis-i şerif ile birlikte düşünüldüğünde, bu yapımın Hz. İbrahim'in yaptığı gibi temelleri yükseltme ve yeniden inşâ anlamına olduğu kuvvetle muhtemeldir. Her ikisi de ilk defa inşâ edilmiş değildir; bunlar aynı temeller üzerine yeniden inşâ edilmişlerdir.²¹⁰

204. el-İsrâ 17/1.

205. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XIV, 420; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, XIII, 16. İslâm âlimlerinin, Kur'ân-ı Kerim'de el-Mescidü'l-Aksâ adıyla anılan ve çevresinin mübarek kılındığı belirtilen yerin Beytü'l-Makdis olduğu konusunda ittifak ettikleri belirtilmektedir (Bozkurt, “Mescid-i Aksâ”, *DİA*, XXIX, 267).

206. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 493; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, XI-II, 16.

207. Bozkurt, “Mescid-i Aksâ”, *DİA*, XXIX, 267.

208. Buhârî, “Enbiyâ”, 10, 40; Müslim, “Mesâcid”, 1, 2.

209. Bozkurt, “Mescid-i Aksâ”, *DİA*, XXIX, 268.

210. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VI, 471.

Burada namaz kılmak isteyenler için Hz. Peygamber yasaklama yerine teşvikte bulunmuştur. Meymûne (r.anhâ)'nın şu rivâyeti bunu göstermektedir: *“Ey Allah'ın Resûlü! dedim, bize Beytu'l-Makdis hakkında ne yapmamız gerektiği hakkında açıklamada bulunun.”* *“Oraya gidin, içinde namaz kılın!”* buyurdular. O zaman oralarda *sa-vaş vardı* (Efendimiz devamla): *“Eğer oraya gidemez ve orada namaz kılamazsanız, kandillerinde yakılmak üzere zeytinyağı gönderiniz.”* buyurdu.²¹¹

Hem isminin doğrudan delâleti, hem Kur'ân ayetlerinin ve hem de hadislerin anlam olarak tam kutsallık yüklediğini gördüğümüz Mescid-i Aksâ, İslâm'da mukaddes mekânlardan birisidir.

Buralar, maddî ve manevî pisliklere Allah tarafından layık görülmemiş, kullardan da buna uygun davranılması istenmiştir. Tüm Arz-ı Mukaddes alanını, özellikle de Mescid-i Aksâ'yı ve ilgili nassları göz önüne getirdiğimizde, buraları vaktiyle namaz için kible olarak seçilmiş bir yerdir;²¹² Hz. Peygamber'in mi'râca çıkarken uğradığı yerdir;²¹³ İsrâiloğulları peygamberlerinin vahiy aldıkları ve ibadet ettikleri yerlerdir. Bu coğrafya ve mekânların bizim nazarımızda kutsallığını sağlayan unsurları bunlardır.

Buralarda aynı zamanda peygamberlerini öldürmekten çekinmeyen Yahudilerin ibadet etmiş olmaları, Mescid-i Aksâ'nın kutsallığını ortadan kaldırmaz; nitekim müşriklerin içini putlarla doldurdıkları Kâ'be de bu işgal sebebiyle kutsallığını yitirmiş değildi.²¹⁴

Kutsal mekânlar aynı zamanda maddî bolluk yerleri olduğu gibi esasen tüm manevî hayırların verildiği, bolca saçıldığı ve devamlılığının sağlandığı yerlerdir; her kutsal mekân mübarek bir mekândır.

Ayrıca, sınırları daha esnek tutulan, kendisinde özel tarzda ve özel niyetle ibadet edilmesi istenmeyen birtakım faziletli mekânlar

211. Ebû Dâvûd, “Salât”, 14; İbn Mâce, “İkâme”, 196; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, VI, 463.

212. Buhârî, “Tefsîr”, sûre 2.

213. Buhârî, “Tefsîr”, sûre 17.

214. Aynı şekilde Kur'ân'a yapılan saygısızlıklar da onun kutsallığını ortadan kaldıracı değildir.

olabilir; ne var ki buralara mukaddes mekânlar demek yerine, mübarek ve faziletli mekânlar demek daha uygundur. Aksi takdirde kutsal mekân kavramının ciddiyetinin ve yüksek anlamının buharlaşması söz konusu olmuş olur.

Şimdi de bu mekânlara kısaca göz atmaya çalışalım.

D. DİĞER MEKÂNLAR

Kur'ân ve Sünnet'te daha bazı mekânlar geçmektedir ki buralar ya peygamberlerle ya da bazı sâlih mü'minlerle birlikte anılmaktadır. Peygamberler ya da sâlih mü'minlerin yaşadığı mekânlar olmaları hasbiyle kendilerinden bereket umulması caiz ve mümkün olan bu yerleri aşırı kutsamaya tâbi tutup buraları özel dinî ritüellere boğmak, özel davranış biçimleri icâd etmek, ibadet ve sevap amacıyla buralara özel seferler düzenlemeyi dinin bir parçası zannetmek son derece yanlışır; zira bu eylemlerin nassî bir delili yoktur.

Mukaddes denilmese de, mübarek oluşu ve fazileti hadislerde zikredilen Hz. Peygamber'in işaret ettiği Hicaz bölgesinde ziyaret edilmesi hoş karşılanan mekânları ayrı tutmak istiyoruz. Buraları ziyaret Hz. Peygamber'in ziyareti ve tasvibi ile olunca hac menasikine dâhil görülür; ancak buraları ziyaretin derecesi Mekke ve Medîne'deki iki mescid ile Arafat ve kuvvetle vurgu yapılan diğer mekânlar gibi olmadığı açıktır.

Hz. Peygamber'in dinî hayatın bir parçası olarak ziyareti noktasında rehberlikte bulunmadığı, ancak Kur'ân ve Sünnet'te geçen bazı mekânlara vardır. Cebrâil'in ilk defa vahiy getirdiği Hira Mağarası, hicrette sığınılan Sevr Mağarası, Ashâb-ı Kehf'in sığındığı mağara, Hz. İsâ ve Meryem'in zorbalardan kaçıp sığındıkları Rabve, Hz. Nûh'un gemisinin durduğu Cudi Dağı, Hz. Mûsâ'nın ilâhî emirleri aldığı Sînâ Dağı ve benzeri yerlerin, peygamberlerin hatıralarını canlandırmak üzere üç kutsal mescid gibi tutmamak kaydıyla ziyaret edilebilir olduğunu düşünüyoruz.

Buraları ziyaret, Kur'ân ve Sünnet'le sahih bir biçimde bilgilendirilen mü'minin dinî bilincine fayda sağlar; onu manen diri ve canlı tutar.

tar. Ancak, helâl-haram sınırlarını, ana-baba ve kul haklarını, farzları-vâcibleri gözetmeyen birisinin sadece buraları ziyaret etmiş olmakla dinî bakımdan yetinme anlayışında olması tasvib edilemez.

Bazı insanların yanlış anlayış ve amellerinden dolayı da mübarek yerlerin belli anlayış ve şartlar dâhilinde ziyaretleri yasaklanmamalıdır. Buraları ziyaret eden, ama hayat çizgisi müslümanca olmayan birisinin gerçekten ibret alarak hayatını değiştirmesi ihtimal dâhilindedir. Dolayısıyla mutlak yasakçılık yerine hayra ve iyiliğe teşvik etmek, vesilelerle Kur’ân ve Sünnet bütünlüğündeki İslâm’ı yaşamaya yönlendirmek psikolojik ve sosyolojik gerçeklere de uygun görünmektedir.

Bu konuyu bir misalle açmaya çalışalım: İbadet ve sevap maksadıyla Ashâb-ı Kehf’in sığındığı mağaraya ziyaretin dinî bir temeli yoktur; orayı ziyaret etmeye dair Kur’ân ve Sünnet’te herhangi bir emir ya da işaret yoktur. Bununla birlikte, ibadet ve sevap alma maksadı gütmemek üzere sadece ibret almak amacıyla yapılan ziyaretler ise tabîî görülmelidir. Görüldüğü üzere caiz olan ile olmayan arasını en başta niyet, sonra da yapılan amellerin niteliği ayırmış olmaktadır.²¹⁵

Aynı şekilde, birtakım şehirlerin ya da beldelerin mübarek oluşu ile ilgili yaklaşımlara ve bu uğurda yazılan “fedâil” kitaplarına çokça karşı çıkmanın bizce bir anlamı yoktur. Mukaddes kabul edilip dinî anlamda özel amel, özel davranış biçimleri geliştirilmeksizin Allah’ın mülkünün değişik yerlerinde Allah’ın değişik lütuflarıyla ilişkilendirilerek bazı mekânlarda Allah’ın bereketler yarattığına dair mü’minlerin iyi zanda bulunmaları ve hayır beklentileriyle şükür içinde olma haline girmelerinin dine aykırı bir tarafı olmadığı açıktır.

Burada iki mekânsal alana daha değinerek konuyu kapatmak istiyoruz: Bunlardan birisi mescidler, diğeri ise türbelerdir.

1. Mescidler

Tarihî süreçte mescid-cami ayrımına ve farklılıklarına girmeksizin müslümanların cemaatle namaz kılmak üzere bir araya geldikleri me-

215. Toprak, *Ölümden Sonraki Hayat*, s. 446-456.

kânı kastederek şunu söyleyebiliriz ki, camiler ya da mescidler, kulların Allah ile buluşma yerleridir. Aşkın olanla özel bir zaman ve mekânda ilişkiye geçmektir. Fakat bu mekânların dışında ibadet ilişkisi imkânsız değildir, pek mümkündür.

Camiler, diğer kutsal yerlerin tipik özelliklerini taşımaktadır: Ortada herkesin yöneldiği ve yönü kutsal şehir Mekke'ye bakan bir mihrab vardır. Camiler diğer yerlerden farklıdır, oraya ayakkabı çıkarılarak girilir. Bazılarının içinde mezar da vardır. En önemlisi Hz. Peygamber'in mescididir.²¹⁶

Hadis-i şerifte geçmiş ümmetlerin sadece mabedlerinde ibadet edebilmelerine karşın, tüm müslümanlar için yeryüzünün mescid olduğu ifade edilmiştir.²¹⁷ Mescidlerin dinî ve sosyal önemi ifade etmekle birlikte, ibadet için tüm yeryüzünün helâl olduğunun bildirilmesi, kutsallığın esasen Allah'a kulluğun kendisinde olduğunu anlamaktayız.

Tüm camiler ibadet yerleridir; ancak bunların hiçbirisi kutsal değildir. Kur'ân ve Sünnet'te kendisinden söz edilip kutsal niteliklerini taşıyan özellikli üç mescid vardır: Mescid-i Haram, Mescid-i Aksâ ve takvâ üzere kurulu²¹⁸ Mescid-i Nebvî.

Camilerin ve diğer din mensublarının ibadet yerlerinin kutsal olması buraların dokunulamaz, manevî kimliğine hâlel getirilemez ve saldırılamaz olduğu şeklinde anlaşılır. İslâm'da camilere kutsal mekânlar denilmez; müslümanlar arasında da camilerin kutsal mekân olarak adlandırıldığına dair günlük bir dil yoktur. Ancak bu, camilere ait hukukî bir kimliğin olmadığı manâsına gelmez. Zira İslâm dininde camilerde nasıl davranılması gerektiğine dair özel talepler vardır.

Camilere ya da mescidlere "Allah'ın evi" denilir; bu da günlük hürmete layık olduğu, birlikte ibadetin yapıldığı bir mekân olmasından dolayı şerefendirilmek üzere verilen bir isimlendirme olduğunu

216. Brereton, "Sacred Space", XII, 7979.

217. Buhârî, "Teyemmüm", 1, "Salât", 48; Müslim, "Mesâcid", 3, 42.

218. et-Tevbe 9/108. Bu mescide Kuba Mescidi diyenler olmakla birlikte biz de Taberî'nin görüşüne katılarak buranın Hz. Peygamber'in Medîne'deki mescidi olduğunu düşünüyoruz. (Bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XI, 685)

göstermektedir. Değilse, Mutlak Kutsal Allah Teâlâ'nın herhangi bir mekânda hakikî anlamda bulunması söz konusu olamaz.

Cami yerlerinin vakıf olmasından²¹⁹ dolayı tüm müslümanların o yerin korunması ve değiştirilmemesi noktasında aşırı hassasiyetleri vardır.

2. Türbeler

İnsanlar, istek ve ihtiraslarının gerçekleşmesinin zor olduğunu gördüklerinde, büyüleyici ve kutsal bildikleri varlıklara yaklaşmakta ve kaderlerinin değişmesini istemektedirler. Yatır denilen velilerin bulunduğu yerler halkın taleplerini sundukları özel yerlerdir.²²⁰

Bir velînin mezarının kült (ibadet ve tapınma) haline getirilip getirilmediği hususunda velî adına yapılmış mezar, türbe ve ona ait eşyanın çeşitli amaçlarla ziyaret edilmesi, dua mahiyetinde velî ile ilgili sözlerin olmasına bakılır.²²¹

Normal bir mezar ziyaretinin ötesinde bu maksatlarla yapılan kutsayıcı, mezardan fayda uman ve mezardakinden bir şeyler isteyecek dua eden bir anlayışa İslâm'ın izin vermesi düşünülemez.

Kur'ân ve Sünnet'in kendisi dururken, Hz. Peygamber'in hatırasının bulunduğu ve üstelik Kur'ân'da zikri geçen bir ağacı²²² ziyaret-gâh haline getirip orada namaz kılınması ve dualar edilmesini İslâm'ın özünden bir sapma olarak görüp ağacı kestiren Hz. Ömer'in tavrı²²³ bu konuda oldukça ışık tutucudur.

219. Mavsîlî, *el-İhtiyâr*, III, 44-45.

220. Kaymaz, "Tarihî Şahsiyetler Hakkında Yaratılan Halk Bilgisi Ürünleri Üzerine Bir Durum İncelemesi", s. 117.

221. Kaymaz, "Tarihî Şahsiyetler Hakkında Yaratılan Halk Bilgisi Ürünleri Üzerine Bir Durum İncelemesi", s. 117.

222. "Gerçekten Allah, (Hudeybiye'de) o ağacın altında sana biat ettikleri zaman, mü'minlerden razı oldu. Onların kalplerindeki ihlâsı bildiği için üzerlerine sükûnet, huzur ve güven indirdi. Onları hemen yakında gerçekleşen bir zaferle ve alacakları birçok ganimetle mükâfatlandırdı. Allah azîz ve hakîmdir" (el-Fetih 48/18-19).

223. İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, II, 96.

Esasen hangi sâlih kişi olursa olsun kabrinin ve türbesinin kesinlikle bir kutsallığı yoktur; buna dair Kur'ân ve Sünnet'ten bir delil de yoktur. Dolayısıyla oralarda ne özel dua ne de özel davranış biçimi olabilir.

İslâm'da kabul görmeyen kutsal mekân anlayışının bir kutsal karışıklığına gitmemesi gerektiğini ortaya koymak üzere, bu konuyu incelemek ve bazı konuları tartışmak istiyoruz.

E. KUTSAL MEKÂN KARŞITLIĞI

Mekânsal kutsallığın İslâm'da mevcut ve meşrû olduğuna dair Kur'ân ve Sünnet'ten elimizde çok güçlü deliller olmakla birlikte, tüm mekânları birbirinden farksız kılmak, üstün ve seçilmiş mekâna karşı çıkmak için elde delil olması gerekir. Bir şeye yok demekle o şey yok olmaz; iddia isbat ister.

Mekânsal kutsallığa karşı çıkan anlayışın iddiası şöyledir:

Dinimizde ibadetin/ kulluğun, zamanla alâkalı bir özelliği olmadığı gibi, zeminle de ilgisi yoktur. Yani, Mekke'de kılınan namaz ile Moskova'da kılınan namazın, ya da Medîne'de tutulan oruçla İzmir'de tutulan orucun, ya da receb ayında tutulan oruçla teşrîn-i evvel'de tutulan orucun veya salı günü tutulan oruç ile cuma günü tutulan orucun, dinimiz nezdinde hiçbir farkı yoktur.²²⁴

Hâlbuki Buhârî'nin *es-Sahîh*'inde, "Kitâbü fadli's-salâti fî Mescidi Mekke ve'l-Medîne" yani "Mekke ve Medîne'deki Mescidlerde Namaz Kılmanın Fazileti Kitabı" diye özel bir bölüm vardır. Yararlandığımız en temel tefsirlerin ve hadis şerhlerinin hiçbirinde, seçilmiş mekânın olmadığını söyleyen hiçbir âlime rastlayamadık. Aksine, hep mukaddes, mübarek ve faziletli mekânlardan söz edildiğini, hatta bunlar arasında fazilet kıyaslaması yapıldığını müşâhede ettik. İhtilâ-

224. Yılmaz, "Üç Aylar Ve Mübarek Geceler/ Kandiller", <http://www.istekuran.com>.

fı da sadece hangi mekânın daha faziletli olduğunda gördük. Zira Kur'ân ve hadis nasslarında mukaddesliğine açıkça işaret edilen mekânlar vardır.

Namaz, nerede kılınırsa kılınsın namazdır. Mekânlar namazın mahiyetini değiştirmez. Fakat Allah'ın özellikle işaret ettiği, Hz. Peygamber'in özellikle teşvik ettiği ve ecir durumunu bildirdiği bir yerde kılınan namazın, diğer yerlerde kılınanlardan sevabının daha fazla olması, Allah'ın dilemesinde olan bir şeydir. Bizim hangi namazın böyle bir özelliğe sahip olduğunu bilebilmemizin bir tek yolu vardır: Peygamberlik. Eğer Hz. Peygamber bu konuda bir şey bildirmezse, bir mekânın diğerlerinden daha üstün olduğunu hem bilme hem de belirleme hakkımız yoktur.

Hz. Peygamber'in bir mekânın faziletli oluşunda bizi haberdar etmesi, iki yolla olur: Ya getirdiği Kur'ân ile ya da Allah'ın kendisine bildirdiği ve yine vahye dayalı sünneti ile. Biz hangi mekânda kılınan namaz ve yapılan ibadetlerin daha fazla sevap olduğu gibi dinî detayları hadislerden öğreniyoruz.

Elbette hadisler mütevâtir olmadıkça, inanç konusu olmazlar ve bu tür rivâyetler ile içeriklerini inkâr edenler dinden çıkmazlar; zira âhâd haberde sahih de olsa zan vardır.²²⁵

Ancak sahih rivâyetleri, kesinlik bildirmeyen hatta kurgusu ve vardığı sonucu mantıksal temellere dayanmayan indî mütâlaalarla reddetmenin de bid'at ve bir sapma olduğu da kesindir. İndî mütâlaalar dedik; zira bir başka yoruma hatta gördüğümüz tüm müfessir ve şârihlerin yorumuna bakıldığında, faziletli mekân anlayışının dine ters olmadığı ve ilgili hadislerin dinin özüyle çelişmeksizin anlaşılması dururken, hadislerin bu tür indî değerlendirmelerle reddedilmesi ve yok sayılması ilmî olmadığı gibi insafla da bağdaşmamaktadır.

Bazı mekânların mübarek oluşu hakkında gelen rivâyetlere bakıldığında bunları reddetmenin hesaplanmamış bazı sonuçlarının hiç düşünülmediğine inanıyoruz. Buhârî ve Müslim gibi Kur'ân'dan sonra bize nakledilişi itibariyle İslâm ümmetinin en başta sahih kitaplar ola-

225. Mütevâtir haberin şartlarını taşımayan rivâyetlere âhâd haberler denir. Bk. Tahhân, *Teyşîru mustalahi'l-hadîs*, s. 23.

rak gördükleri hadis kitaplarında üç mescid ile ilgili zikredilen hadis-i şerife²²⁶ bu imamların sahih hükmünü vermeleri, bu hadislerin şerhlerinde birer hadis otoritesi olan İbn Battâl (ö. 449/1057),²²⁷ Nevevî (ö. 676/1277),²²⁸ Kirmânî (ö. 786/1384),²²⁹ İbn Hacer (ö. 852/1448),²³⁰ Aynî (ö. 855/1451)²³¹ gibi âlimlerin bu hadislerin sahih oluşuna dair en küçük bir itirazda dahi bulunmamalarının ilmî bir değerinin olması gerekir.

Başta iki hadis imamı olmak üzere bu âlimlerin de dinde yalan söylediklerine, hepsinin Hz. Peygamber'e isnad edilen bir yalan konusunda yanıldıklarına hükmetmenin iz'anla bir ilgisinin olmaması gerekir. Hz. Peygamber'e bir konuda yalan söyleyen birisinin, başka bir konuda söylemeyeceğinin garantisi olamaz.

Din denilen şey bir nakil işidir; hatta Kur'ân-ı Kerîm Allah kelâmı olsa da bize gelişi tamamen nakildir. Kur'ân'ı bize nakledenlerle sahâbeden başlayarak tâbiûn ve sonraki dönemlerde bu tür hadisleri bize aktaranlar aynı kişiler, aynı nesildir. Bu mantığın sonucu, müslümanların ellerinde amel edecekleri hadisin ve dinî uygulamanın kal-mamasıdır. Bu durumda hadislerin olmadığı bir alanda meydanı kişisel karar ve yorumların dolduracağı açıktır.

Düşünülmemiş bir başka alan da, bu hadislerin isnad incelemesi yapılmaksızın tamamen içerikten hareketle ve önyargı diyebileceğimiz bir yaklaşımla reddedilmesi durumunda ortaya çıkacak çelişkidir.

Şöyle ki; mesela namazla, oruçla, zekâtla, mirasla, helâl-haram bazı yiyeceklerle, nikâh ve talakla ve daha başka pek çok konuda kutsal mekân anlayışı ve ilgili hadisleri reddeden bu anlayış sahiplerinin amel ettiği, etmek durumunda kaldığı hususların kutsal mekânın varlığını rivâyet eden insanlarla aynı kişiler olması halinde ne olacaktır?

226. Buhârî, "Fadlu's-salâti fi Mescidi Mekke ve'l-Medîne", 1, '6; Müslim, "Hac", 415.

227. İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, III, 178.

228. Nevevî, *el-Minhâc*, IX, 168.

229. Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-derârî*, VII, 12-13.

230. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, III, 77.

231. Aynî, *Umdetü'l-kârî*, VII, 366.

Eğer kutsal mekân hadislerini rivâyet edenler yalancı iseler, ilgili hadisleri yok sayan kişilerin amel etmek durumunda kaldıkları ve aynı râvîlerin ve hadis imamlarının rivâyet ettikleri hadislere güvenmelerinin dayanağı ne olacaktır? Bu konunun kendisi *esasen araştırmacıların ilgisini çeken bir konu olmalıdır ve çalışılması* tarafımızdan *önerilmektedir*.

Aklı olarak bakıldığında mülk Allah'ındır, dilediğini seçer ve bazı mekânların seçilmiş olup orada yapılan ibadetlere daha fazla ecir verilmesi ne imkânsızdır, ne akla terstir. Bilakis, inanan insan için tüm yeryüzünü türdeşlikten çıkararak orada bulunma gayretiyle dinî bilince katkıda bulunması ve inananların belirlenmiş aynı mekânda sosyal güçlerini birleştirme katkısını sağlaması bakımından son derece makul etkileri de düşünülebilir.

Nassları, özellikle sevap ve günahlar hakkında bilgi veren ve tamamen peygamberden gelen rivâyetlere bağlı olarak bilinebilen konuları aklî süzgece tâbi tutarak reddetmek isabetli bir yaklaşım değildir. Faziletlerle ilgili uydurma rivâyetler de çoktur; ancak sahih hadis kitaplarında zikredilen ve hadis otoritelerinin cerh etmediği rivâyetler ile bunları kesinlikle karıştırmamak gerekir.

Sonuç ve Değerlendirme

İslâm'da kutsal mekân (Mescid-i Haram, Mescid-i Aksâ ve Mescid-i Nebevî) vardır; bununla birlikte *“Doğu da Allah'ındır, Batı da.”*²³² Kutsal mekânlar kutsallıklarını Allah'tan alırlar; Allah, peygamberi aracılığıyla bir yeri kutsal kılar. Bu bakımdan kutsal mekânların kutsallıklarını kendi varoluşlarından, ontik yapılarından almamaları onların nisbî, izâfî ve mukayyed kutsal olduklarını gösterir.

İnsanın, fizikî ve belirlenmiş yön olmadan kaostan kurtulamayacağı, zaman ve mekânla kuşatılmış olduğu ve Yüce Yaratıcısı ile özel nitelikte irtibata geçeceği anda ister istemez bir yöne dönmesi gerektiği gerçeklerini düşündüğümüzde; bu yönün ve mekânın birliğinin,

232. el-Bakara 2/115.

hem mü'minler arasında birliği sağlayacak, hem de önemli işaretlere, sembollere yöneltecek tarzda olması gerekmektedir. Bu anlayış çerçevesinde yön ve mekân belirleme hakkı ve yetkisi yönün ve tüm yer-yüzünün sahibi Allah'a aittir; başkası düşünülemez.

Mekânın kutsallığında esas olanın mekân sahibi Allah'a yönelmek olduğu; mekânın insan için yönelmesi gereken yönlerden biri olarak kaçınılmaz sınırlandırıcı bir alan olduğu birlikte değerlendirildiğinde müslüman için mekânın mutlak fiziksel özelliğinin değil, Allah'ın emrine mutlak itâat olduğu gerçeğini hatırlatmamız gerekmektedir. Kiblenin değiştirilmesinde fizikî mekân değişmiştir, ama mekân sahibine itâat ve O'na ibadet değişmemiştir. Allah, amellerin fizikî yönünü değiştirir; ancak kendisine olan iman ve itâati zayi etmez.²³³

Aynı şekilde kutsal mekânın Allah'a yönelmede vazgeçilmez bir şart olduğu açıktır. Kibleye yönelmek namazı şartlarından biridir. Bununla birlikte, mekânın bizzat kendisi, zâtî özelliğinden kaynaklanan, kendinden kaynaklanan varoluşsal niteliğinden dolayı istisnasız ve mutlak anlamda kutsal olmadığından, mesela bazı özel şartlarda kendisine yönelişin bulunmadığı takdirde ibadetlerin sahih olmaması durumunu ortaya çıkarmamaktadır.

Bu çerçevede etrafta soracak kimsenin olmadığı ıssız bir yerde araştırmasına rağmen kibleyi bulamayan birinin, sonradan yanlış olduğunu öğrense de başka tarafa yönelerek kıldığı namaz sahih görül-müştür; zira "Doğu da Allah'ındır, batı da." Burada vurgulamak istediğimiz husus, son kertede esas olan mekânın kendisi değil, mekân sahibidir. O'na yönelerek yapılan kulluktur; ama bu Allah'ın dönülmesini istediği mekâna yönelmekten de bağımsız değildir.

Kutsal mekânın kutsallığı, onun fizikî ve ontik yapısından ziyade manevîdir. "Kutsal mekân" yeryüzünde fizikî bir alana tekabül eder; ama kutsallığını fizikî yapısının zâtî ve kendinden kaynaklanan yapısından almaz. Böyle kabul edilirse, bir yaratılmışın kendini kutsal kılma gibi bir özelliğinden söz etmek gerekir ki, yanlışlığı ortadadır. Zira fizikî yapı ve malzemeleri itibariyle diğer mekânlardan farkı olmayan bir mekânın kutsallık ya da mübarekliği, manevî yönünden kay-

233. Bk. el-Bakara 2/143.

naklanmaktadır. İşte bu manevî değerinden dolayı fizikî yapının kendisi de değer kazanmaktadır. Fizikî yapının değeri, kutsalın manevî kimliğini sembolize etmesinden, yüce değerleri simgelemesinden kaynaklanmaktadır.

Binaenaleyh, kutsal mekânın fizikî yapısı değişebilir, yıkılabilir, yangına maruz kalabilir, düşmanlarca tahrip edilebilir, sel altında kalabilir; ancak tüm bunlara rağmen inananlar nezdinde manevî kimliğinden hiçbir şey kaybolmaz. Hz. Peygamber (s.a.s.) Efendimizin *“İnsanlar, Muhammed Kâ’be’yi yıktı demeyeceklerini bilseydim onu yıkar ve İbrahim’in temelleri üzerinde yeniden yükseltirdim.”*²³⁴ mealindeki sözü buna da işaret etse gerektir. Burada verilmek istenen mesajın, fânî ve bozulabilir değerlerin kendisine değil, onların temsil ettikleri manevî güce yönelmek olduğunu söylememiz mümkündür. Fizikî anlamda bir mekânın kutsal ve mübarek olması, değerinin onu kutsal kılan güçten almasından dolayıdır. Burada da mekânın hakikî anlamda sahibi ve mülkünde dilediği gibi tasarrufta bulunan mutlak otoritesi ancak kutsal kılıcı olabilir. Mülk üzerinde kesin ve mutlak otoritesinden söz edilemeyen beşerin, bir mekânın kutsallığını ilan etmesi hem mümkün değildir, hem de böyle bir iddiada bulunsa bile bunun geçersiz olduğu ve Allah’ın otoritesine ortak koşma anlamına geldiği açıktır. Ebrehe’nin Kâ’be’ye karşı Yemen’de başka bir tapınağı öne çıkarma çabası buna örnektir.

Kutsal yerlerden kimi dinî amaçlarla kurulan yerler, yapılardır; Kâ’be ve Mescid-i Aksâ gibi. Kimisi ise dinî bir anlam yüklenen ve peygamberlerle ilgisinden ötürü kutsal kabul edilen insan yapımı olmayan yerlerdir. Geniş anlamda Harem bölgesi ve Tûr-i Sînâ buna misaldir.

Mekânın kutsallığını Kâ’be örneğinde düşünürsek şunu söyleyebiliriz: Kutsal olan ihlâl edilemez, haramdır, yasaktır; ancak her ihlâl edilemez, çiğnenemez ve yasak olan şey kutsal değildir. Dolayısıyla haramların, ihlâl edilememesi gereken manâsında kutsalla benzerliği olsa da, kutsal olmaları lâzım gelmez. Kutsalın kutsal oluşunu temin eden, gösteren husus, onun ihlâl edilemez ve dokunulamaz oluşu değil, kanun koyucu Mutlak Kutsal’ın ona kutsallık isnad etmesiyle

234. Buharî, “Hac”, 42, “Enbiyâ”, 10, “Tefsîr”, sûre 2; Müslim, “Hac”, 399.

mümkün olur. Kutsalların dokunulamaz, değiştirilemez oluşu, Allah'ın o şeyleri kutsal kılmasının sonucudur. Haram kılınan şeylerin kutsallığı, Allah'ın emrine uyma zorunluluğundan kaynaklanır, burada esas kutsal olan, dokunulamaz, eleştirilemez olan Allah'ın buyruğunun kendisidir.²³⁵

Kutsal ya da bereketli mekânlara dokunmak; orada el dolaştırmak; öpmek; selâm vermek; orada ibadet ve dua etmek; ayakkabıları çıkarmak; ona tapınırcasına saygı göstermek; oradan yardım, sağlık, evlat, rızık istemek; belaların def'ini talep etmek; toprak ya da taşından bir parçasına sahip olmak gibi uygulamalar kutsal kabul edilen bir mekân etrafında şekillenen uygulamalardan bazılarıdır.

Kutsal bir mekânın bu niteliği kazanmasının, kendisinde vuku bulan bazı önemli olaylara bağlanması gerekmemektedir. Müslim'de rivâyet edilen bir hadis-i şerifte "*Mekke'nin Allah Teâlâ tarafından göklerin ve yerin yaratıldığı anda haram kılınmış olduğu ve kıyamete kadar haram olarak kalacağı*"²³⁶ ifadelerinin buyrulması, bir mekânın Allah katındaki kutsallığının ya da yaratıldıktan sonra kutsal olarak belirlenmesinin, yalnızca orada yaşanan bazı önemli olaylara bağlı olmadığı, sadece bir peygamberin hatırasından dolayı o mekânın kutsallık kazanmış olmasının gerekmediği hususlarını anlıyoruz.

235. Fakat buradan Allah'ın buyruğunu yorumlayanların kendi anlayışlarını kutsal kabul etme gibi bir sonucun çıkmayacağı da açıktır. Zira kutsal olan Allah'ın sözlerinin kendisidir. Lafız Allah'a, yorum beşere aittir. Allah'a ait kutsaldır, değiştirilemez, korunması ve huşu ile saygı duyulması gerekir. Beşere ait olan kutsal değildir, değiştirilebilir, eleştirilebilir, inanç konusu haline getirilmez.

Bir dengeyi gözetici bu cümlelerden şu da anlaşılmamalıdır: Mademki hiçbir beşerin yaptığı yorum kutsal ve din değildir, o halde hiçbir yoruma güvenilmez, güvenilecek bir yorum imkânı yoktur. Böyle bir düşünceye varmanın kesinlikle doğru bir tarafı yoktur. Konu usûl-i fıkıhtaki delâletler ve diğer bahislerle ilgilidir. Lafzın yorumu, yorumu kayıt altına alıcı kâidelerle sınırlıdır. Arap dili, yorum mantığı, rivâyetler, delillerden nelerin anlaşılıp nelerin anlaşılmayacağı konusu, mutlak-mukayyed, hâs-âmm ve daha başka konular, -usûlde ilim adamlarının birtakım ihtilâfları olsa da- bir lafzı anlamanın sahîh çerçevesini oluşturmakta ve yorum keyfiliğinin önüne geçmektedir.

236. Müslim, "Hac", 444.

Mesela, Mekke'nin önemi ve özelliği diğer mekânlardan farklı olabilir. Zira burası ilk ibadet yeri, kible ve hac için seçilmiş ve bu özellikleriyle zaman mefhumunu aşarak tüm çağlarda aynı işlevini sürdürmüş bir mekândır. Fakat mesela Tûr-i Sînâ, mukaddes bir vadi olmasına rağmen orasının mesken, mescid ve kıyamete kadar kible edilmemesi ya da haccedilmesi murad edilmemiştir. Buna rağmen Mescid-i Aksâ'nın Hz. Peygamber'in gönderilişinden önce de sonra da önemi ve kutsallığı devam etmektedir. Bu aynı zamanda kutsal mekânların birbiri arasında üstünlük derecesinin olduğu anlamına da gelmektedir.

İnsanın, kendisi için önem arz eden bazı hatıralarından dolayı bazı nesnelere aşırı anlam yüklemesi, orada bereket ve hayır umması, o nesne ya mekânı ibadet alanı olarak tahsise gitmesi, esasen dinî kaynaklarda diğer nesne ya da mekânlardan ayırt edilerek bereket ve mukaddesliğine değinilmeyen hususları aşırı yücelterek kutsallaştırmak, orayı ya da nesneyi dinî amaçlı ziyaret mahalli haline getirmek doğru değildir.

Hız. Ömer'in, altında Hudeybiye biatinin yapıldığı Rıdvan ağacını, insanların mukaddes kabul etme eğilimlerinin belirmesinden sonra kestirmesi buna misal olarak verilebilir. İnsanlar, zamanla "*Rıdvan ağacı*" denilen bu ağacın yanına gidip orada namaz kılıyorlardı. Elbette ki Kâ'be yerine bu ağacı kible edinmiş değillerdi. Ancak Hız. Ömer, din içerisinde Hız. Peygamber'in hatıralarından yola çıkarak Hız. Peygamber'in gidilmesini işaret etmediği yerlere insanların yönelmesini bir sapma olarak görmüş ve ağacı kestirmiştir.²³⁷

Hız. Ömer'in oğlu Abdullah ile sahâbeden bir gurup, yıllar sonra hacca gittikleri bir esnada ağacın civarından geçmişler; ancak ağacın yerinin neresi olduğu konusunda kesin karara varamamışlardır. Bunun üzerine Abdullah b. Ömer (ö. 73/692), "*Bu ağaç Allah'ın bir rahmeti idi.*" demiştir.²³⁸

Biz, burada iki farklı tavrın da dinden olduğunu, herhangi birini din dışına itmenin doğru olmadığını; Hız. Ömer'in hatıralardan çok dinin bizzat kendisine aşırı özen gösterdiğini; oğlu Abdullah'ın ise, bu hatıralarla daha çok kendisini peygambere yakın hissettiğini düşünüyoruz.

237. İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, II, 96.

238. İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, II, 96.

H. Ömer, kulluk aracı olan unsurlardan ziyade kulluğun bizzat kendisine vurgu yaparken, Abdullah kulluğa vesile olan şeyleri de titizlikle gündeminde tutmaya çalışan bir karaktere ve yoruma sahiptir.

H. Ömer'in benzer tavrını Hacer-i Esved'i öperken de gösterdiğini görmekteyiz. O, sadece H. Peygamber'in yapmış olmasından dolayı zarar ya da yararı olmayan bir taşı öptüğünü söylerken *İbn Ömer yorumu*, taştan ayrı bir bereket ve rahmet eseri arama eğilimindedir.

Şüphesiz ki İbn Ömer'in tavrında, eşyayı ve nesneyi kutsama gibi bir durumdan söz edemeyiz; sadece H. Peygamber'e olan derin bağlılığı onu H. Peygamber'in maddî izlerini bile takip etmeye itmektedir. Ne var ki H. Ömer'in tavrı, bir yönetici sorumluluğuyla insanların dinin özü yerine şekil ve hatıralarıyla daha fazla meşgul olma eğilimlerini engellemeye yönelik olduğundan dolayı bizce daha doğrudur. İbn Ömer ruhuna ve din bütünlüğüne sahip kişilerin bireysel tavırları için de yanlıştır diyemeyiz.

Sonuç olarak kutsal mekân İslâmî bir kavramdır, vâkidir. Kutsal mekânı ancak Allah ve peygamberi belirler. Buralar şirk başta olmak üzere, manevî kirlerden temiz kılınmış, temiz kılınması istenmiştir. Kutsal mekânlar maddî manevî bereketlerin kaynağıdır, mübarektirler; ama her mübarek yer kutsal değildir.

Kutsal mekânlar için yapılması gereken özel davranış biçimleri vardır; buralarda yapılması istenen ibadetler vardır. Buralara hürmet ve ta'zîm gerekir. Buralar, inananlarının gözünde diğer toprak parçalarından farklıdır. Buralarda Allah'a daha çok yaklaşıldığı hissedilir ve daha çok huşu duyulur.

Kutsal mekânlar, daha önce içinde yaşanan hatıraları taşırlar ve buralarda yapılan her bir amelin sembolik karşılıkları vardır. Allah ve Peygamberi tarafından tayin edilen bir mekânın kutsallığı kıyamete kadar devam eder ve inananlarına daima mesajını verir.

Zaman ve mekân kutsallığı, insanın etrafını kuşatan en önemli iki olgunun tüm birimlerinin türdeş olmadığını göstermektedir. Peki insan ya da melek, Allah'tan başka bir varlığın, canlının, şahsın kutsallığı var mıdır? Şimdi de şahısta kutsallık alanını, anlamını ve imkânını incelemeye çalışalım.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ŞAHISTA KUTSALLIK

kur’ân-ı Kerîm’de zaman için doğrudan “mukaddes” kelimesinin zikredildiğini göremiyoruz; fakat güçlü bir biçimde yapılan vurgularla bazı zamanların diğerlerinden ayrıştırılmış, üstün tutulmuş olduklarını müşâhede ediyoruz. Mekân için mukaddes ve mübarek kelimeleri Kur’ân’da açıkça zikredildiği için “kutsal mekân” kavramını daha rahat kullanabiliyoruz.

Kutsal mekân için belirlenen en temel nitelikleri ortaya koymaya çalışarak, buradan elde ettiğimiz “kutsalın nitelikleri”ni zaman üzerinde uyguladığımızda bazı zamanların da “kutsal zaman” olarak isimlendirilebileceğini düşünüyoruz. Zaten belli niteliklere sahip zaman birimleri, nitelikleri itibarıyla “kutsal” kelimesiyle birlikte kullanılma imkânına sahiplerdir.

Meselemiz, bu zaman birimleri için nasslarda kutsal nitelemesi doğrudan yapılmadığı için bunlara kutsal denilip denilmeyeceğindedir. Bir şeyi kutsal yapan niteliklere “zaman” sahipse, nasslarda zaman için “mukaddes” nitelemesi doğrudan yapılmasa da, aynı niteliklere “mekân”ın sahip oluşundan ve mekân için nasslarda “mukaddes” lafzının açıkça kullanılmış olduğundan dolayı kıyas yaparak “zaman”

için de mukaddes denilmesinde bir sakınca olmadığı sonucuna varıyoruz.

Geçmiş iki bölümde kutsalın iki önemli alanı olan “zaman” ve “mekân”la ilgili yaptığımız bu değerlendirmeleri bu bölümün başında zikretmemizin sebebi, aynı durumun “şahısta kutsallık” konusu için de geçerli olup olmamasını araştırmamız gerekeceği için bir giriş mahiyetinde olmasındandır. Böylece zaman, mekân ve şahıs; her üç kutsallık alanı için bütünleştirici bir yorum yapma ve küllî bir bakışla değerlendirme imkânına sahip olabileceğiz.

Kādî İyâz (ö. 544/1149), Hz. Peygamber’in isimlerinden birisinin “mukaddes” olduğunu söylemektedir. Hz. Peygamber için “mukaddes” olmanın anlamı, “günahlardan, kötü ahlâktan, düşük vasıflardan uzak olan, öte tutulan” şeklindedir. Hz. Peygamber’e verilen bu nisbet ve sıfatın, Allah’a ait sıfatlardan birine benzemesi söz konusu değildir; zira Allah Teâlâ bu sıfatlara hakikî anlamda ezelde layıktır; Allah’ın “kuddûs” sıfatı muhdes değildir. İlâve olarak, mukaddes kelimesi ism-i mef’ûldür, yani Allah tarafından kutsal kılınan demektir. Allah Teâlâ ise kutsiyet sıfatına zâtı itibariyle lâyıktır, bu sıfatı sonradan almış değildir. Allah’ın güzel isimlerinden herhangi birisinin kullara verilmesi mutlak anlamda değil, bir muhdese bu sıfatların içeriğinin yakışacağı şekliyle doğru olur. İsim olarak kısmen benzerlik kulları -hâşâ- Allah’a teşbih etme mânâsını taşımaz.¹

İslâmî literatürde Hz. Peygamber için “mukaddes” nitelemesine pek rastlanmamaktadır. Fakat görünürde, peygamberlerin nitelikleri ile “mukaddes” kelimesinin kavramsal alanı birbirini tutuyor gözükmektedir. Ne var ki konunun incelenmeye ihtiyacı vardır.

Gerçekte Kur’ân-ı Kerîm’de bir canlı türü için kutsallığından söz edilen tek kelime *Rûhu’l-kudûs*’tür. Bu kelimenin, bazı farklı görüşler olsa da bir melek için kullanıldığını düşünürsek, insan için kullanılıp kullanılmayacağı konusu cevap bekleyen soru olarak önümüzde dur-

1. Kādî İyâz, *eş-Şifâ*, I, 242-244. Hz. Peygamber’in diğer insanlardan farkları, zâtî, vasfî ve ahlakî olarak üstünlükleri için Kādî İyâz’ın bu kitabı ile Kastallânî’nin *el-Mevâhibü’l-ledünniyye* ve Tirmizî’nin *eş-Şemâil* kitaplarına bakılabilir.

maktadır. Kur’ân-ı Kerîm’de herhangi bir beşer için “mukaddes” kelimesi zikredilmiş olmasa da, hem peygamberler hem de başkaları için mübarek kökenli kelimelerin zikredildiğini görüyoruz.

Peygamberler ile “bereketli ve mübarek olma” arasındaki ilişkiyi belirlemek, onların mukaddes olarak nitelenip nitelenmemelerinde yardımcı olacaktır. Ayrıca peygamberlerin masum oluşları ile mukaddes oluşları arasındaki irtibatı ortaya koymak da bu konunun berraklaşmasını sağlayacaktır.

Hadislerde takdîs/mukaddes kelimesi şahıslar için kullanılmakta; fakat bununla sözlük anlamı olan “temizleme” manâsının kastedildiği görülmektedir.

“Tahâret” manâsında *k-d-s* kökenli bir kelime aşağıdaki iki hadiste şu şekilde geçmektedir: “*Zayıfın herhangi bir zorlukla karşılaşmadan hakkını alamadığı bir toplum temiz sayılmaz/orada bereket olmaz (lâ kuddiset).*”² ve “*Zayıfların hakkının güçlülerden alınmadığı bir toplumu Allah, (günah ve pisliklerden) nasıl arındırsın (keyfe yukaddisü)?*”³ Burada dikkat çeken husus, Kur’ân’da vadi, arz ve Ceb-râil için zikredilen kutsiyet/mukaddes kelimesinin, bu hadiste bir toplum için dile getirilmiş olmasıdır. Ancak belirttiğimiz gibi buradaki kullanımın sadece lügat anlamında olduğunu söylemekte yarar vardır. Buna göre hadis-i şerif, “Bir toplumda zulüm yayılırsa o toplumun Allah katında bir değeri olmaz ve nasıl helâk olacakları belli olmaz.”⁴ ya da “Zulmün yaygınlaştığı ve hakların verilmediği bir toplumun günah kirleri temizlenmez.” şeklindedir. Esasen bu bir beddua olup “Günahlardan temizlenemesinler.” diye anlaşılır.⁵ Dolayısıyla bu hadisten şahıslar için kavramsal olarak kullanımı noktasında “kutsal” kelimesinin içeriği ile delil getirebileceğimiz bir yön bulunmamaktadır.

2. İbn Mâce, “Sadakât”, 17. Sindî (*Şerhu Süneni İbn Mâce*, III, 151) ve Elbânî (Elbânî, *İbn Mâce, Sünen* hadisleri değerlendirmesinde, s. 413) hadisin sahih olduğunu söylemektedir.

3. İbn Mâce, “Fiten”, 20. Sindî (*Şerhu Süneni İbn Mâce*, IV, 363) ve Elbânî (İbn Mâce, *Sünen*, hadislerin değerlendirilmesinde s. 663, 4010. hadis) bu hadis için hasen demektedirler.

4. Adevî, *İhdâü’l-dîbâce*, III, 382.

5. Sindî, *Şerhu Süneni İbn Mâce*, III, 151.

İnsanın kutsal kılınışını lâfzen ifade eden hadislerden birisi de iki sahâbe arasındaki mektuplaşmada ortaya çıkmaktadır. Buna göre, “Ebu’d-Derdâ (ö. 32/652) *Selmân el-Fârisî*’ye (ö. 36/656) mukaddes topraklara gelmesini öneren bir mektup yazmıştı. *Selmân* buna, ‘Bir toprağın hiç kimseyi mukaddes kılmayacağını, insanı ancak amellerinin yüce ve temiz kılacağını’ içeren bir cevapla karşılık verdi (inne’l-arda lâ tükaddisü ehaden ve innemâ yukaddisü’l-insâne amelüh).”⁶

Bu hadisten anlaşılan kutsiyet manâsı da, “kaddese” fiilinin sözlük anlamı ile “tahhera” yani “temizledi” manâsına gelmesinden başka bir şey değildir. Buna göre hadisin manâsı, günahları ancak tevbe örter; sâlih amelde bulunmak ve böylece bir insanın günah kirlerinden temizlenmesi mukaddes bilinen topraklarda olmasıyla gerçekleşmez. İçinde bulunulan bir toprak parçasında mevcut bir kutsallık olabilir; bundan dolayı kul, orada bir amel işlediğinde, o beldenin şerefi sebebiyle amellerine kat kat sevap verilebilir; bu da o kulun günahlarının bağışlanmasına ve cennete girmesine vesile olabilir. Fakat mukaddes bir beldenin bir kul için herhangi bir anlam ifade etmesi, o kulun sâlih amellerde bulunmasına bağlıdır; sâlih ameller olmadıkça kutsal beldede bulunmanın manâsı yoktur. Salih amel yapılmadıkça, mukaddes bir beldede bulunmak insanın günahlarını temizlemez, insanı yüceltmez.⁷

Görüldüğü gibi bu hadiste de kutsiyet kelimesi, sözlük anlamıyla “temizleme” manâsında kullanılmış olup, “şahıs kutsallığı”nın kavramsallaşmasında delil olacak mahiyette değildir.

Şu halde Kur’ân ve Sünnet’te şahıslar için mukaddes kelimesinin kullanımı ile ilgili doğrudan delil bulamıyoruz. Kur’ân’da canlı yaratık türünden kutsallık nitelemesinin sadece *Rûhu’l-kudüs* kelimesinde bulunduğunu görüyoruz.

Önce *Rûhu’l-kudüs* kelimesinin kavramsal alanını çözmeye çalışarak, kutsallık mefhumunun genel hatlarından bir parçayı daha ele almış olalım, sonra da buradan hareketle insan türü için bu kelimenin kullanılıp kullanılmayacağına bakmaya çalışalım.

6. Muvatta, “Vasiyyet”, 8.

7. İbnü’l-Arabî, *el-Kabes*, XIX, 119.

A. RÛHU'L-KUDÛS

Hız. İsâ'dan söz ederken, Allah Teâla “*Onu Rûhu'l-Kudûs ile destekledik.*”⁸ buyurmuştur. Diğer ayette de “*Hani, seni Rûhu'l-Kudûs (Cebrâil) ile desteklemiştin.*”⁹ buyrulmaktadır.

“Rûhu'l-Kudûs” kelimesi meallerde genellikle aynen ifade edilirken, Diyanet Vakfı mealinde “Mukaddes Ruh (Cebrâil)”; Esed çevirisinde “Kutsal Ruh” şeklinde zikredilmektedir.

Burada cevaplamaya çalışacağımız sorular şunlardır: *Rûhu'l-kudûs* kim ya da nedir? *Rûhu'l-kudûs* kelimesi hangi manâlara gelmektedir? Bu kelime ile kutsallık arasında ne tür bir ilişki vardır?

Rûhu'l-kudûs ile neyin kastedildiği konusunda farklı görüşler vardır, Elmalılı'dan özetleyerek şöyle sıralayabiliriz:¹⁰

1. *Rûhu'l-kudûs* Cebrâil'dir; çünkü Hız. Peygamber, Hassân İbn Sâbit'e (r.a.) bir keresinde “Kureyş'i hicvet, Rûhu'l-Kudûs seninledir.” buyurduğu¹¹ gibi, bir başka zamanda da “Ve Cebrâil seninledir.” diye buyurmuşlardır.¹² Demek ki, Rûhu'l-kudûs Cebrâil Aleyhisselâm'ın “er-Rûhu'l-Emîn” gibi diğer bir ismidir. Cebrâil'e “Rûhullah” denilmesi de, diğer bir ilâhî isim olan Rûhu'l-Kudûs'ün aynı manâya geldiğini doğrular.
2. *Rûhu'l-kudûs*, Allah'ın ism-i a'zâmı (en büyük ismi)dir ki, Hız. İsâ bununla ölüleri diriltirdi.
3. İncil'dir, nitekim “*İşte böylece sana da emrimizden bir ruh vahyettik.*”¹³ ayet-i kerimesinde Kur'ân vahyine de “ruh” denilmiştir.

8. el-Bakara 2/87, 253.

9. el-Mâide 5/110.

10. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, II, 221-223; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, I, 112-113; Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, I, 412-413.

11. Buhârî, “Bed'ü'l-halk”, 6, “Megâzî”, 30; Müslim, “Fedâilü's-sahâbe”, 153 benzer hadis için bk. Buhârî, “Salât”, 68; Müslim, “Fedâilü's-sahâbe”, 151, 152; 157; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 87.

12. Buhârî, “Bed'ü'l-halk”, 6.

13. eş-Şûrâ 42/52.

4. “el-Kudüs”, “el-Kuddüs” gibi ilâhî isimlerdendir. Buna göre “Rûhu’l-kudüs”, “Allah’ın ruhu” demek olabilir. Nitekim bu te’yid dolayısıyla Hz. İsa’ya “Rûhullah” dahi denilir.
5. Zemaşerî, diğer müfessirlerden farklı bir yol izleyerek bu ayetteki “Rûhu’l-kudüs” ile “dinin kendisiyle hayat bulduğu söz, kelâm” manâsının kastedildiğini söylemektedir; çünkü bu söz günah kirlerinden temizlenme sebebidir.¹⁴ Zemaşerî’nin yorumuna göre kelânullaha mukaddes denilmiş olduğunu görüyoruz.
Bunlar içerisinde “Rûhu’l-kudüs” ile kastedilenin Cibrîl olduğu ayetin zahirine en uygun görüş olarak zikredilmiş ve pek çok müfessirin tercihi olmuştur.¹⁵

“Rûhu’l-Kudüs (Cebrâil), inananların inançlarını sağlamlaştırmak, müslümanlara doğru yolu göstermek ve onlara bir müjde olmak üzere Kur’ân’ı Rabbinden hak olarak indirdi.”¹⁶ ayetinde “Rûhu’l-kudüs” ile Cebrâil’in (a.s.) kastedildiği daha açıktır. Hatta yukarıdaki ayette farklı bir yorumda bulunan Zemaşerî de bu ayetteki Rûhu’l-kudüs’ün Cebrâil (a.s.) olduğunu söylemiştir.¹⁷ Bu ayetin çevirisinde de genellikle “Rûhu’l-Kudüs” lafzı aynen aktarılmış, Diyanet Vakfı mealinde ise “mukaddes ruh” olarak karşılanmıştır.

Allah Teâlâ, Cibrîl’e “ruh” demiş ve onu “kudüs” kelimesine isnad etmiştir; çünkü herhangi bir babası vs. olmaksızın Cibrîl’de kendi katından bir ruh yaratmıştır; bu sebeple onu “Ruh” olarak adlandırmıştır ve ona tertemiz manâsında kudüs kelimesini izafe etmiştir. Allah Teâlâ buna benzer olarak, herhangi bir babadan olmaksızın Hz. İsa’yı var ederken, kendi katından bir ruh yarattığı için ona “Ruh” ismini vermiştir.¹⁸

14. Zemaşerî, *el-Keşşâf*, I, 293; II, 312.

15. Taberî, *Câmiu’l-beyân*, II, 223; İbn Atiyye, *el-Muharraru’l-vecîz*, I, 176, 339; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmî’l-Kur’ân*, II, 245; Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhîr*, I, 468; İbn Kesîr, *Tefsîr*, I, 480; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, I, 596; Elmalılı, *Hak Dini*, I, 412, 413.

16. en-Nahl 16/102.

17. Zemaşerî, *el-Keşşâf*, III, 474.

18. Taberî, *Câmiu’l-beyân*, II, 224.

“Rûhu’l-Kudüs” kelime itibariyle fevkalâde temizlik, tahâret ve nezâhet yahut bereket ruhu yahut mukaddes ruh demektir.¹⁹ Bu kelimedeki “kudüs” kelimesi:

1- Tuhr manâsınadır. 2- Bereket demektir. 3- Allah Teâlâ kudüs’tür. Kudüs, kuddûs kelimesiyle aynı manâya gelmektedir.²⁰

Bazı kırâatlerde Rûhu’l-kuddûs okunduğuna bakılırsa²¹, bu üçüncü manâ desteklenebilir. Zemaşşerî’nin yorumuna göre ise, “Rûhu’l-kudüs” terkinde ruh, temizlik manâsındaki kudüs’e muzaaf olmuştur/isnad edilmiştir. *Hatem el-cûd* (cömert Hatem), *Zeydû’l-hayr* (hayırlı Zeyd) terkinlerinde olduğu gibi isim, sıfatına muzaaf olmuştur. Esas kastedilen manâ, *er-rûhu’l-mukaddese*’dir, tertemiz kılınmış ruh demektir. Melekten söz edildiğine göre “el-melekü’l-mukaddes”, mukaddes melek denmiş olmaktadır. Ruh kelimesinin kudüs ile vasıflanması şeref ve Allah’a yakınlığını bildirmesi içindir.²²

Cebrâil’e Rûhu’l-kudüs denilmesine, “kudüs” kelimesindeki “temiz olma” manâsından hareketle şu yorumlar yapılmıştır: Şeytanın dokunmasından temiz ve uzak oluşu; Cebrâil’in Allah katındaki yüceliği -ki Allah onu kendi nefesine, “kuddûs” manâsındaki “kudüs” ismine isnad etmiştir-; sulblerden ve dokunulmuş rahimlerden gelmemesi.²³ Tahâret ve temizlik anlamına gelen “Rûhu’l-kudüs” ismi, ismet ve nezâheti temsil etmektedir.²⁴

Rûhu’l-kudüs kelimesini sıfat-mevsuf manâsına yorumlayan görüşten hareketle mukaddes ruh olarak anlarsak, Allah Teâlâ’dan baş-

19. Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, I, 412.

20. Taberî, *Câmiu’l-beyân*, II, 224-225.

21. İbn Atiyye, *el-Muharraru’l-vecîz*, I, 176.

22. Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, I, 293, III, 474; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, XIII, 285

23. Beydâvî, *Tefsir*, I, 357.

24. Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, I, 413. Bu âyetle Rûhu’l-kudüs’ün Hz. İsa’yı desteklemesinden söz edildiğine göre, Rûhu’l-kudüs, Hz. İsa’nın şahsiyetinin bir parçası değil, sadece onun destekleyicisidir. Şu halde Hıristiyanların, Rûhu’l-kudüs’ü İsa’nın şahsiyetine dâhil edip, öz şahsiyetinin bir bölümü gibi tasavvur etmeleri bir bâtil inanç örneğidir ve geçersizdir. Bk. Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, I, 412.

ka birisi için “mukaddes” kelimesi kullanılmış olmaktadır. Mutlak Kutsal Allah Teâlâ’nın kutsal kılmasıyla, ismetli nezih, temiz, kötülük dokunmamış, dokunamaz, lekelerden uzak manâlarında Cebrâil mukaddes bir varlıktır. Bir mahlûk olarak onun kutsallığı, Allah’ın kutsal kılmasına bağlı olduğu için mukayyedir, nisbîdir; zâtî değildir ve bir mahlûkun kutsal olabileceği kadardır.

Allah Teâlâ ile asla mukayese etmeksizin, Allah’ın sıfatlarından herhangi birini, ulûhiyete ait oluşuna benzeterek bir mahlûka vermek caiz değildir; zira bu ortak koşma manâsına gelir. Göreceli, sınırlı, varlığını Allah’tan alan bir niteleme, kutsallık da olsa yaratıklara verilebilir. Nitekim Allah’ın güzel isim ve sıfatları, bir mahlûkun yüklenebileceği pay ne ise, insanlara verilebilmektedir.

Cebrâil (a.s.)’ın Allah’ın kendisinde yarattığı niteliklerden dolayı mukaddes oluşla nitelenmesi Kur’ân ile sabittir. Acaba, fazilet nitelemesinde Ehl-i Sünnet tarafından genellikle Cebrâil’den üstün görülen peygamberler için de bu niteleme kullanılabilir mi? Cebrâil’in fıtratının temizlik olması ile peygamberlerin masum oluşları kıyaslandığında, melek için kullanılan kutsiyet ifadesinin peygamberler için de kullanılması mümkün müdür?

B. PEYGAMBERLER VE KUTSALLIK

Peygamberlerin kendilerinden kaynaklanan kutsallıklarının olmadığı kesindir. Onlar her şeyden önce Allah’ın kulu ve elçisidirler. Bu konuda bazı ayetler şöyledir:

*“Muhammed, Allah’ın resûlüdür.”*²⁵

*“De ki: ‘Ben sadece sizin gibi bir insanım. Ancak şu farkla ki bana ‘sizin ilâhınız tek ilâhtır.’ diye vahyediliyor.’ ”*²⁶

“Peygamberleri, onlara dedi ki: ‘Biz ancak sizin gibi birer insanız. Fakat Allah, kullarından dilediğine (peygamberlik) nimetini bahşeder.

25. el-Fetih 48/29.

26. el-Kehf 18/110; Fussilet 41/6.

Allah'ın izni olmadıkça, bizim size bir delil getirmemiz haddimize değil. Mü'minler ancak Allah'a tevekkül etsinler.' ”27

Bu ayetlere göre, Hz. Peygamber ve diğer peygamberlerin, Allah'ın bir kulu ve elçisi oldukları açıktır. Onların kendilerinden kaynaklanan bir kutsallıkları yoktur. Onlar, Allah adına, O'ndan aldıkları yetkiyle insanlara elçilik yapıyorlardı.

Allah'ın kulu ve elçisi (resûl ve nebi) olan peygamberler beşer olma cihetinden türdeşleriyle bir farklılık göstermeseler de, Allah'ın diğer insanlara vermeyip sadece kendilerine verdiği çok önemli özelliklerle diğer beşer türdeşlerinden ayrılmaktadırlar. Vahye mazhar olmak peygamberleri diğer insanlardan ayıran en önemli özelliktir. Vahye mazhar olabilmenin getirdiği daha başka önemli özellikler vardır ki, masumiyet başta gelen bir niteliktir.

Ancak bir peygamberin sahip olduğunda anlamı olan masumluk, tertemizlik; maddî iticiliklerden, tüm manevî lekelerden, kirlerden, günahlardan uzak ve temiz olma gibi özellikler, maddî ve manevî be-reketlerin kaynağı olmaları gibi nitelikler ve kendilerine imanın ve takip etmenin mutlaka gerekli olması gibi durumlar peygamberlere “mukaddes” denilmesini yanlış kılmamaktadır. Onlar “mukaddes” kavramının içerdiği tüm manâları taşımaktadırlar.

Peygamberlere mucizelerin verilmiş olması da onların mübarek ve mukaddesliğini gösteren unsurlardan biridir; zira mucize vasıtasıyla

27. İbrahim, 14/11. Bu konuda şu ayetleri de zikredebiliriz:

“(Ey Muhammed!) De ki: ‘Ey insanlar! Şüphesiz ben, yer ve göklerin hükümranlığı kendisine ait olan Allah'ın hepinize gönderdiği peygamberiyim.’” (el-A'râf 7/158);

“Muhammed, sizin erkeklerinizden hiçbirinin babası değildir. Fakat o, Allah'ın Resûlü ve nebilerin sonuncusudur.” (el-Ahzâb 33/40);

“Meryem oğlu İsa da: ‘Ey İsrâiloğulları! Ben size Allah'ın elçisiyim. Benden önce gelen Tevrat'ı doğrulayıcı ve benden sonra gelecek Ahmed adında bir peygamberi müjdeleyici olarak (geldim).’ demişti.” (es-Saff 61/6);

“O peygamberin kavminden, Allah'ı inkâr eden, âhireti yalanlayan ve bizim dünya hayatında kendilerine bol bol nimet verdiğimiz ileri gelenler şöyle dediler: ‘O da ancak sizin gibi bir insandır. Sizin yediğiniz şeylerden yiyor, içtiğiniz şeylerden içiyor.’” (el-Mü'minûn 23/33);

“Gerçek şu ki, o (Nuh) çok şükreden bir kuldu.” (el-İsrâ 17/3).

la yücelikleri ve korunmuşlukları ortaya çıkmış olmaktadır. Mucize, Ehl-i Sünnet'in olduğu kadar Mu'tezile'nin de peygamberliğin tasdi-ki bakımından önem verip kabul ettiği bir olgudur.²⁸ Tüm Âdemoğlu Allah'ın kuludur, yaratılış cihetinden kimsenin kimseye üstünlü yok- tur; fakat Allah Teâlâ yarattıklarından bazılarını seçip onlara üstün- lük bahşetmiş, peygamberleri de insan türünün içinden seçerek onla- rı kendisine özel elçiler kılmıştır.

“*Rabbin, dilediğini yaratır ve seçer.*”²⁹ ayeti de göstermektedir ki, Allah Teâlâ dilediği mekânı, zamanı, canlıyı, şahsı, eşya ve nesneyi hemcinslerinden üstün olmak üzere seçer ve onlara diğerlerinde ol-mayan nitelikleri verir. Allah Teâlâ, Mekke topraklarını seçmiş; gire- nin güvende olduğu ve gönüllerin yöneldiği bir belde kılmış; yol bu- lanların oraya hac yapmasını mecbur etmiş, orada avlanılmasını ve ağaçlarının koparılmasını yasaklamış; orada yapılan ibadetleri başka yerlerde yapılanlardan kat kat üstün tutmuş; orada yapılacak bir hak- sızlığın cezasının şiddetli azap olduğunu³⁰ beyan buyurmuştur. Allah Teâlâ aylardan ramazanı, gecelerden kadiri, yılın günlerinden arafeyi, haftanın günlerinden cumayı seçmiştir. Allah Teâlâ melekleri arasın- da bazılarını üstün kılmış, onların arasından peygamberlerine vahiy iletenleri daha ileri tutmuştur.³¹ Allah Teâlâ insanoğlu içinden pey- gamberlerini seçmiş, nebî olanları diğer insanlardan, resûlleri de ne- bîlerden üstün kılmıştır.³²

Peygamberler, tüm diğer insanlardan üstündürler.³³

28. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî: en-Nübüvvât ve'l-mu'cizât* (15. c.), s. 168 vd.

29. el-Kasas 28/68.

30. Bk. el-Hac 22/25.

31. Eşkar, *er-Rusûl ve'r-risâlat*, s. 209.

32. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XI, 445, 446; İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, III, 31; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XVI, 54; Eşkar, *er-Rusûl ve'r-risâlat*, s. 209.

33. Şu âyetler buna delâlet etmektedir:

“*Baksana, biz insanların kimini kiminden nasıl üstün kılmışızdır! Elbette ki âhiret, derece ve üstünlük farkları bakımından daha büyüktür.*” (el-İsrâ 17/21);

“*İşte kavmine karşı İbrahim'e verdiğimiz delillerimiz. Biz dilediğimiz kimse- nin derecelerini yükseltiriz. Şüphesiz ki Rabbin hüküm ve hikmet sahibidir, hakkıyla bilendir. Biz ona İshâk'ı ve Ya'kûb'u armağan ettik. Hepsiyi hidâ-*

Peygamberlerin diğer insanlardan üstün olmaları gibi, onların da kendi aralarında üstünlükleri vardır.³⁴

Râzî, İslâm âlimlerinin, peygamberlerin bazısının bazısından üstün olduğu konusunda görüş birliği içinde olduklarını söylemektedir.³⁵ Ayetlerden de anlaşılacağı üzere peygamberlere bu üstünlük Allah tarafından “verilmiştir”; onların çalışma ve çabalamalarıyla olmamıştır. Diğer insanlara da Allah’ın bağışladığı manevî ikramlar olmakla birlikte bu, onların bir yönüyle kesb ve gayretlerinin sonucudur.

Mutlak Kutsal Allah Teâlâ’nın peygamberlik emanetinin kime verileceği konusunda tek belirleyici olduğu, kullar arasında dereceli ve göreceli kutsallığa sahip peygamberlerin bu nisbî kutsallıklarını Allah’tan aldıklarını şu ayet göstermektedir: “*Onlara bir ayet geldiği zaman, “Allah elçilerine verilenin bir benzeri bize de verilinceye kadar asla inanmayacağız.” derler. Allah, elçilik görevini kime vereceğini çok iyi bilir.*”³⁶ Bu ayet, diğer kullardan farklı, ayrı ve mukaddes bir mânâ taşıyan peygamberlerin, sahip oldukları bu niteliklerini Allah’tan aldıklarına delâlet etmektedir.

Kur’ân-ı Kerîm’de melekler ve peygamberler Allah’ın seçilmiş kulları olarak pek çok ayette övülürler. El-Fâtiha Sûresi’nde nimet ve-

yete erdirdik. Daha önce Nûh’u da hidâyete erdirmiştik. Zürriyetinden Dâvûd’u, Süleyman’ı, Eyyûb’u, Yûsuf’u, Mûsâ’yı ve Hârûn’u da. İyilik yapanları işte böyle mükâfatlandırırız. Zekerîyyâ’yı, Yahyâ’yı, İsmâîl’i, Elyasa’ı, Yûnus’u ve Lût’u da doğru yola erdirmiştik. Her birini âlemlere üstün kılmıştık.” (el-En’âm 6/83-86);

“Andolsun! Biz Dâvûd’a ve Süleyman’a ilim verdik. Onlar, ‘Hamd, bizi mü’min kullarının birçoğundan üstün kılan Allah’a mahsustur.’ dediler.” (en-Neml 27/15).

34. Şu âyetler buna delildir: “İşte peygamberler! Biz, onların bir kısmını bir kısmına üstün kıldık. İçlerinden, Allah’ın konuştukları vardır. Bir kısmının da derecelerini yükseltmiştir. Meryem oğlu İsmâ’ya ise açık deliller verdik ve onu Rûhu’l-kudûs (Cebrâîl) ile destekledik.” (el-Bakara 2/253);

“Rabbin, göklerde ve yerde olan kimseleri daha iyi bilir (O, peygamber olmağa kimi lâayık görürse onu seçer). Andolsun ki biz, peygamberlerin kimini kimine üstün kıldık, Dâvûd’a da Zebûr’u verdik.” (el-İsrâ 17/55).

35. Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, VI, 210.

36. el-En’âm 6/124.

rilenler olarak öne çıkarılanların “*Kim Allah’a ve resûlüne itâat ederse, işte onlar, Allah’ın nimetlerine mazhar ettiği nebîler, siddîkler, şehidler, sâlih kişilerle beraber olacaklardır. Bunlar ne güzel arkadaşlar!*”³⁷ ayetinde bildirilenler olduğu görülmektedir. Burada sayılan ve Allah’ın övgüyle bahsettiği kişiler başta peygamberler olmak üzere örnek alınması gerekenlerdir.

Kur’ân-ı Kerîm’de peygamberlerin kiminin kiminden üstün tutulduğu bildirilirken, Hz. Peygamber’in bazı hadis-i şeriflerinde, peygamberler arasında üstünlük sıralaması yapmamaları konusunda sahâbeyi uyarması dikkat çekmektedir.

Bu konudaki hadis-i şerifler şöyledir:

“*peygamberler arasında üstünlük sıralamasına gitmeyin.*”;³⁸

“*Bir kimsenin, benim Yûnus b. Mettâ’dan üstün olduğumu söylemesi yakışık almaz.*”;³⁹

“*Beni diğer peygamberlere üstün tutmaya kalkmayın.*”⁴⁰

Şüphesiz Hz. Peygamber’in bu sözleri, “*Biz, o peygamberlerin kimini kimine üstün kıldık. Allah onlardan bazısına hitâb buyurdu, bazısını birçok derecelerle yükseltti.*”⁴¹ ayetiyle çelişmemektedir. Şu takdirde Kur’ân’ın lafzı esas alınması gerektiğine göre hadis-i şerifin ne anlama geldiğine, hangi şartlarda söylendiğine, muhtemel anlamlarının ne olduğuna bakmak gerekmektedir.

Az önce zikrettiğimiz, Hz. Peygamber’in sözleri ile ayet-i kerime arasında uyumlu bir manâ bütünlüğüne varabilmemiz için şu yorumların yapılması mümkündür:

- 1- “*Birinin noksanlığı ve küçümsenmesini ifade edecek bir tarzda birini diğerine üstün tutmayın.*” demektir. Esasen bu şekilde bir inanç küfür halidir; zira bütün peygamberler, peygamber olmak sebebiyle yüce bir makam tutarlar ve hepsine bu anlamda iman ve hürmetle mükellefiz, hepsinin isimlerini salât ve se-

37. en-Nisâ 4/69.

38. Buhârî, “Enbiyâ”, 35, Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 14 (4668. hadis).

39. Buhârî, “Enbiyâ”, 35.

40. Buhârî, “Tefsir”, sûre 7; “Husûmât”, 1.

41. el-Bakara 2/253.

lâmla zikretmemiz gerekir. Aksi takdirde onlar için taşımamız gereken inancın bozulması ve onların üzerimizde vâcib olan haklarının ihlâl edilmesi söz konusu olur.

- 2- “Peygamberlik yönüyle aralarında üstünlük iddia etmeyin; çünkü onlar bu hususta eşittirler; aralarındaki üstünlük bazı niteliklerde ve bir kısım faziletlerdedir. Nitekim ayet-i kerime de buna işaret etmektedir. Şu halde hadis-i şerif peygamberlerin hepsinin derecelerinin eşit olduğuna inanmamızı emretmektedir.
- 3- Hz. Peygamber, bunu tevâzu amacıyla ve sahâbenin dengeli olmasına yönelik söylemiş olabilir. Böylece o kendini diğer peygamberlerle kıyaslayarak üstün olduğunu söylemeyi tercih etmemiştir.⁴²
- 4- Hz. Peygamber’in kendisinin diğer peygamberlerden üstün tutulmasını yasaklaması, kendisinin daha faziletli olduğu Allah tarafından henüz bildirilmediği bir dönemde olduğu içindir. Böyle olursa, insanların üstünlük iddialarının dinî bir temeli olmaması olur; Hz. Peygamber de bunu yasaklamış olabilir.⁴³

Esasen zikredilen hadis-i şerifin bir Yahudi ile Müslüman’ın Hz. Mûsâ ve Hz. Peygamber arasındaki fazilet üzerindeki münâkaşaları, Müslüman’ın Yahudi’ye tokat atması ve onun durumu Hz. Peygamber’e şikâyet etmesi üzerine beyan buyrulduğu göz önüne alınırsa, lüzumsuz ve diğerinin hakkını küçülten, kavgaya sebep olan bir üstünlük yarışının yasaklandığı sonucunu çıkartmamız mümkündür.⁴⁴

Buraya kadar ele aldığımız çerçeve, Allah’ın elçisi ve şerefli kulları olarak üstünlüklerine delâlet etse de, peygamberlerin “mukaddes” oluşlarını izah için yeterli değildir. Peygamberlerin ayırt edici niteliklerini ortaya koymak, onların mukaddes olarak nitelenip nitelenmeyecekleri konusuna ışık tutacaktır.

42. Hattâbî, *Meâlimü’s-Sünen*, IV, 309-311; Kādî İyâz, *eş-Şifâ*, I, 227; Canan, *Kütüb-i Sitte Tercüme ve Şerhi*, XII, 369-370. (Yukarıdaki ilk iki maddenin de kaynakları burayla aynıdır.)

43. Kādî İyâz, *eş-Şifâ*, I, 226.

44. Kādî İyâz, *eş-Şifâ*, I, 226.

1. Masumluk-Kutsallık İlişkisi

Peygamberlerin diğer insanlardan bazı farkları vardır. Delilleri ile beraber⁴⁵ şöyle özetleyebiliriz:

- 1- Her şeyden önce vahiy almalarıyla farklıdır: *“De ki: Ben sadece sizin gibi bir insanım. Ancak şu farkla ki bana ‘Sizin ilâhınız tek İlâhtır.’ diye vahyediliyor.”*⁴⁶
- 2- Peygamberler masumdurlar.⁴⁷
- 3- *“Peygamberlerin gözleri uyur; fakat kalpleri uyumaz.”*⁴⁸
- 4- Peygamberler ölüm anında dünya ve âhiret arasında tercih yapma durumunda bırakılmışlardır: *“Hastalanan peygamberler dünya ya da âhiret arasında tercih için serbest bırakılırlar.”*⁴⁹
- 5- *“Peygamberler ancak vefat ettikleri yere defnedilirler.”* Nitekim Hz. Peygamber de vefat ettiği Hz. Âişe’nin odasına defnedilmiştir.⁵⁰
- 6- Peygamberlerin cesetlerini toprak yemez, bedenleri çürümez: *“Allah Teâlâ yere peygamberlerin cesetlerini yemeyi haram kılmıştır.”*⁵¹
- 7- Peygamberler kabirlerinde diridirler: *“peygamberler kabirlerinde diridirler, namaz kılarlar.”*⁵² Hz. Peygamber, İsrâ gecesi kabrinde namaz kılmakta olan Hz. Mûsâ’ya uğradığını bildirmiştir.⁵³

45. Deliller italik olarak verilmiştir.

46. el-Kehf 18/110.

47. Teftâzânî, *Şerhu’l-Mekâsıd*, V, 49-50.

48. Buhârî, “Teheccüd”, 16, “Menâkıb”, 24, “Tevhîd”, 37; Müslim, “Müsâfirîn”, 125.

49. Buhârî, “Tefsîr”, sûre 4; İbn Mâce, “Cenâiz”, 64.

50. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsneid*, I, 180 (27. hadis).

51. Ebû Dâvûd, “Vitr”, 26 (1531. hadis. Elbânî *es-Sünen* neşrinde (s. 263) bu hadisin sahîh olduğunu söylemektedir); Nesâî, “Cum’a”, 5.

52. Ebû Yâ’lâ, *el-Müsneid*, VI, 147 (Enes b. Mâlik’ten Sâbit rivâyeti, 3425. hadis). *el-Müsneid*’i tahkik eden Hüseyin Selîm Esed, hadisin sahîh olduğunu ortaya koymaktadır.

53. Ebû Yâ’lâ, *el-Müsneid*, VI, 71 (Enes b. Mâlik’ten Sâbit rivâyeti, 3325. hadis). Peygamberlerin diğer insanlardan farkları ile ilgili bk. Eşkar, *er-Rusiil ve’r-risâlât*, s. 90-93.

Peygamberlerin masum oluşu, günahlardan ve tebliği yerine getirme hususunda korunmuş olmaları konusu; kelâm ilminin, peygamberlerin nitelikleriyle ilgili ele aldığı konulardan biridir. Onların masumlukları, tertemiz, hiçbir leke bulaşmamış manâsında mukaddes olduklarını da göstermektedir. “Korumak” manâsında *a-s-m* kökünden gelen “ma’sûm” kelimesi, “korunmuş” demektir. “Koruyan” Allah Teâlâ, “korunan” peygamberleridir. Peygamberlerin nelerden korunmuş oldukları hususunda farklı anlayışlar vardır: 1- Onlar her şeyden önce yüklendikleri peygamberlik görevinde ve aldıkları vahyi koruma ve unutmama noktasında korunmuşlardır. Unutturması dışında,⁵⁴ vahyi peygamberin kalp ve kafasında tutan Allah Teâlâ’dır. Şu ayetler buna delâlet etmektedir: “*Sana (Kur’ân’ı), okutacağız, unutmayacaksın.*”⁵⁵ Hz. Peygamber’in Kur’ân’ı bize eksiksiz tebliğ ettiğinde şüphe yoktur. Peki, Allah Teâlâ’nın Hz. Peygamber’e unutturduğu bir şeyler var mıdır? Bu sorunun cevabı, Kur’ân’da neshin olup olmadığı, vahiy nâzil olduğu dönemde lafzı kaldırılan ayetlerin ya da ayetin bulunup bulunmadığı, bununla kastedilenin bazı amellerin yürürlükten kaldırılıp kaldırılmadığıyla ilgisi gibi birtakım konuların⁵⁶ ele alınmasına bağlıdır. Bunları incelemek ise hem bizim konumuzun dışındadır, hem de nisbeten değinilemeyecek kadar geniştir.

Allah Teâlâ, Kur’ân’ı Peygamberimizin kalbinde dağılmadan bir arada toplamayı üzerine almıştır: “*Vahyi senin kalbinde toplamak ve onu okutmak Bize ait bir iştir.*”⁵⁷

Peygamberler vahyi tebliğ etme hususunda Allah’ın koruması altındadırlar; onu gizlemezler; zira bu ihânet anlamına gelir. Bundan dolayı vahyin insanlara iletilmesi konusunda Allah’ın koruması vardır. Korunmama durumundan söz edilemez, nitekim Kur’ân-ı Kerîm’de: “*Ey Peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan, O’nun verdiği peygamberlik görevini yerine getirme-*

54. Kadir gecesinin vaktinin Hz. Peygamber’e unutturulmuş olması buna misal olarak verilebilir. Bu konuyu kadir gecesine ele alırken zikretmiştik.

55. el-A’lâ 87/6.

56. Taberî, *Câmiu’l-beyân*, XXIV, 315-316.

57. el-Kıyâme 75/17.

*miş olursun. Allah, seni insanlardan korur.”*⁵⁸ diye buyrulmaktadır.⁵⁹

Allah Teâlâ peygamberimizi düşmanlarından korumuştur; bununla ilgili pek çok örnek vardır.⁶⁰ İman etme vahyi koruma hususunda masumdurlar.⁶¹

Birtakım beşerî haller vardır ki bunlar peygamberlerin masumluğuna aykırı değildir; korunmuşluk anlamının içine girmesi gerekmez. Bu durumlar peygamberlerin kutsallık alanlarının ya da kutsal oluşlarının dışındadır. Peygamberler bazı durumlardan beşer oluşları gereği korkabilirler, endişe içinde olabilirler. Meselâ İbrahim (a.s.), misafirlerinin yemeğe ellerini uzatmamalarından korkmuş ve endişe duymuştur: *“Ellerini yemeğe uzatmadıklarını görünce, onları yadırgadı ve onlardan dolayı içinde bir korku duydu.”*⁶²

Peygamberler sabır konusunda bazen gereği gibi davranamayabilirler. Nitekim Hz. Mûsâ ile birlikte sırlarla dolu yolculuğa çıkan kişi Hz. Mûsâ'ya: *“(O kul): ‘Ben sana, sen benimle beraber bulunmağa dayanamazsın, dememiş miydim?’ dedi.”*⁶³ demiştir.

Peygamberlerin şiddetli bir şekilde kızmaları da beşerî niteliklerinin bir sonucu olup, bu husus da onların vahiy konusundaki korunmuşluklarına ve mukaddesliklerine bir zarar vermez, onlara bir eksiklik getirmez.⁶⁴ Hz. Mûsâ, Allah Teâlâ ile konuşmaya gittiği Tur Dağı'ndan döndüğünde kavminin buzağıya taptığını görünce şiddetli bir şekilde gazaba gelmiştir: *“Mûsâ pek öfkeli ve üzgün olarak halkına dönünce: ‘Benden sonra arkamdan ne kötü işler yapmışsınız! Rabbinizin emrini çarçabuk terk mi ettiniz!’ dedi ve... levhaları yere bırakıverdi. Kardeşini başından tutup, kendisine doğru çekmeye başladı. Hârûn ise ona dedi ki: ‘Ey annemin oğlu! İnan ki bu millet beni fena halde hırpaladı; neredeyse beni linç edip öldürecek-*

58. el-Mâide 5/67.

59. İlgili konu için bk. Eşkar, *er-Rusûl ve'r-risâlat*, s. 97-98.

60. Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, I, 346-354.

61. Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, II, 115.

62. Hûd 11/70.

63. el-Kehf 18/75.

64. Eşkar, *er-Rusûl ve'r-risâlat*, s. 99.

lerdi. Ne olur, düşmanlarımı üstüme güldürme, beni bu zâlim milletle bir tutma!"⁶⁵

Hız. Âdem, beşer olmasının sonucu olarak Rabbine verdiği sözünü unutmuş ve ahde sadık kalamamıştır: "*And olsun, bundan önce biz Âdem'e (cennetteki ağacın meyvesinden yeme, diye) emrettik. O ise bunu unutuverdi. Biz onda bir kararlılık bulmadık.*"⁶⁶ Bu durumun kaza-kaderle ilişki bir yana olaya kutsallık açısından baktığımızda unutma hadisesi beşerî bir durum olup, peygamberlerin mukaddes yönlerine zarar vermemektedir.⁶⁷ Nitekim Allah Teâlâ Hız. Âdem'i bağışlamış, elçisi olarak seçmiştir: "*Sonra Rabbi onu seçti, tövbesini kabul etti ve ona doğru yolu gösterdi.*"⁶⁸ Hız. Mûsâ, yol arkadaşına verdiği sözü aşırı merakından dolayı unutuvermiştir: "*Mûsâ, 'Unuttuğum için bana çıkışma ve bu işimde bana güçlük çıkarma!' dedi.*"⁶⁹

Hız. Peygamber'in dört rekâtlı bir namazı unutarak iki rekâtta selâm verip bitirmesi ve sahâbenin durumu kendisine bildirmesi sonucu namazı tamamlaması⁷⁰, O'nun günah işlediği manâsına gelmediği ve vahyin elçisi olmasına mani olmadığı gibi, günahsızlık ve otorite olması manâsında mukaddesliğine de zarar vermez.

Diğer bir rivâyette Hız. Peygamber: "*Ben de sizin gibi bir beşerim, unutabilirim, unuttuğumda hatırlatın.*"⁷¹ buyurarak kendisinin mutlak kutsal olmadığına, sonuçta bir beşer olduğuna dikkat çekmektedir.

Esasen Peygamberimizin bu tür unutmalarının Allah Teâlâ tarafından bir unutturma olduğu ve unutilan konuda ümmete çıkış yolu olsun diye bir sünnet koymaya matuf olduğu rivâyeti de mevcuttur: "*Bana ümmetime bir yol belirlemem amacıyla bazı şeyler unutturulur.*"⁷² Rivayette "unutma" ifadesi geçmekle birlikte bu durum hadis

65. el-A'râf 7/150.

66. Tâhâ 20/115.

67. Eşkar, *er-Rusûl ve'r-risâlat*, s. 100.

68. Tâhâ 20/122.

69. el-Kehf 18/73.

70. Bk. Buhârî, "Salât", 88; Sehv, 4, "Edeb", 45; Müslim, "Mesâcid", 97, 98, 99.

71. Buhârî, "Salât", 31; Müslim, "Mesâcid", 90, 92; Ebû Dâvûd, "Salât", 189.

72. Muvatta, "Sehv", 2.

imamları tarafından “sehv” kelimesi ve başlığıyla ifade edilmiştir. Buhârî ve İmam Mâlik’in ilgili hadisın “kitâb” başlıklarını “nisyan/unutma” değil de “sehv/yanılma” adıyla vermeleri bunu göstermektedir; zira sehv ile nisyan arasında lügat yönünden fark vardır. Nisyan; bir gaflet, bir ruhî afettir. Sehv ise, kalbin başka bir şeyle meşguliyetidir. Bundan dolayı Resûlullah (s.a.s.) için “*Namazda sehveder, nisyan etmez.*” demek daha uygundur.⁷³

Hz. Peygamber’in, eğer kutsal bir kişiliğe sahipse, mutlak kutsal olmadığı, yanılmazlığın sadece Allah’a mahsus olduğu, peygamberlerin ancak Allah’ın koruması ile hatalardan uzak kalabileceklerini “*huzuruna hasımlı olarak gelen kimselerin doğru ifade ve şehadette bulunmaları gerektiği, değilse kendisinin delilini daha açık ve süslü anlatan lehine hükmedebileceği; ancak bunun hak etmeyen için bir ateş parçası olduğu*” mealindeki hadis⁷⁴ de göstermektedir.

Nitekim bir konuda Davûd Peygamber’in hatalı, Süleyman Peygamber’in isabetli hüküm verdiği hadis-i şerifte zikredilmiştir.⁷⁵ Bu demektir ki, peygamberlerin Allah tarafından düzeltilen bazı hatalarının olması, onların yüce kişiliklerine zarar vermemektedir. Zaten bu hatalar da peygamberlik görevini yerine getirip getirmemeyle alâkalı değildir.

Masumluk çerçevesinde, peygamberlerin itikadda küfür ve bid’ate düşmekten korunmuş oldukları konusunda Haricîlerden bir

73. Canan, *Kütüb-i Sitte Tercüme ve Şerhi*, XV, 12.

74. Buhârî, “Hiyel”, 10, “Ahkâm”, 20; Müslim, “Akdiye”, 4.

75. Buhârî, “Enbiyâ”, 40; Müslim, “Akdiye”, 20. Ebû Hüreyre’den rivâyet edilen bu hadis-i şerif şöyledir: “Resûlullah (s.a.s.) şöyle buyurdu: *İki kadın vardı. Bunların beraberlerinde birer kendi çocukları vardı. Bir kurt gelerek çocuklardan birini kapıp kaçırdı. Kadın, arkadaşına: ‘Kurt senin çocuğunu kaçırdı!’ dedi. Diğeri ise: ‘Hayır, senin çocuğunu götürdü!’ dedi. Bunun üzerine (ihtilâfa çözüm bulsun diye) davalarını Hz. Dâvûd (a.s.)’a ilettiler. Dâvûd (a.s.), büyük kadının lehine hükmetti. Küçük kadın, hükme razı olmayınca konuyu Süleyman (a.s.)’a götürdüler. Hz. Süleyman: ‘Bir bıçak getirin, çocuğu ikiye böleyim, her birinize birer parça vereyim!’ deyince küçük kadın: ‘Allah sana merhamet etsin! Böyle yapma! Çocuk onundur!’ dedi. Hz. Süleyman bunun üzerine çocuğun küçük kadına ait olduğuna hükmetti.”*

gurup⁷⁶ dışında İslâm ümmetin ittifakı vardır.⁷⁷ peygamberlerin herhangi şer’î hükümde bilerek ya da yanılarak tahrif ve ihânette bulunmaktan, bilerek hatalı fetvâ vermekten korunmuş olduğu konusunda müslüman âlimlerin görüş birliği vardır.⁷⁸

Peygamberlerin hata, unutma ve yanılmalarının, yorum yanlışına düşmelerinin mümkün olduğu konusunda İslâm fırkaları arasında değişik görüşler varken, Şîa’nın onların büyük-küçük günah, bilerek-bilmeyerek te’vilde hata, yanılma ve unutma gibi tüm olumsuz durumlardan korunmuş/masum olduklarını ileri sürmeleri dikkat çekmektedir.⁷⁹

Peygamberlerin korunmuşluğunun doğumlarından ölümlerine kadar mı, yoksa peygamberlik dönemleriyle mi ilgili olduğu konusunda farklı görüşler vardır.

Ehl-i Sünnet’in çoğunluğu, görev açısından gerekli olan korunmuşluğun peygamberlik döneminde olduğu, peygamberlikten önce masumluğun “vâcib” olmadığını kabul etmişlerdir.⁸⁰ Ancak bu, onların peygamberlik öncesi dönemde günahlara dalıverdikleri anlamına gelmemektedir. Râzî (ö. 606/1209)’nin ifadesiyle peygamberler, kendilerine nübüvvet verildikten sonra bilerek büyük ve küçük günah işlemekten masumdurlar. Yanılarak hata yapmaları caizdir.⁸¹

Peygamberler, küçük günahlar işleseler bile kesinlikle bunda ısrarcı olmazlar, tevbeyle geciktirmezler. Allah Teâlâ kendilerine durumu bildirir bildirmez hatalarını anlar ve hemen istiğfâr ederler. Hz. Âdem’in duası⁸² buna örnektir.⁸³ peygamberler vahyi taşıma ve emaneti kullara tebliğ etme konusunda asla unutmaz ve eksiltme yapmaz-

76. Fudayliyye adı verilen bu guruba göre, peygamberlerin günah işlemesi caizdir ve her günah insanı küfre düşürür. Bk. Râzî, *İsmetü’l-enbiyâ*, s. 39.

77. Râzî, *İsmetü’l-enbiyâ*, s. 39.

78. Râzî, *İsmetü’l-enbiyâ*, s. 39.

79. Râzî, *İsmetü’l-enbiyâ*, s. 40.

80. Râzî, *İsmetü’l-enbiyâ*, s. 40.

81. Râzî, *İsmetü’l-enbiyâ*, s. 40.

82. “Dediler ki: Rabbimiz! Biz kendimize zulüm ettik. Eğer bizi bağışlamaz ve bize acımazsan mutlaka ziyan edenlerden oluruz.” (el-A’râf 7/23).

83. Eşkar, *er-Rusûl ve’r-risâlat*, s. 111.

lar, bu hususta korunmuşlardır. Fakat beşer oluşları hasebiyle birtakım hatalara düşebilirler. Ne var ki hemen Allah Teâlâ tarafından uyarılırlar ve hemen yanlışlarından dönerler.⁸⁴

Nasslarda peygamberlerin hataları ile ilgili zikredilen hususların önemli bir kısmı ya peygamberlikten önceki durumlarına işaret etmek-
tedir, yahut peygamberin dini izah ederken yaptığı çok küçük hatadır. Diğer bir yorum olarak da, Gölcük ve Toprak'ın tercihleriyle, bu nass-
ların ifade ettikleri masiyet/günah değil, sadece daha iyisini yapma-
maktır. Burada iyiyi yapmamak hata ve günah gibi görünmektedir.⁸⁵

İbn Hazm'a (ö. 456/1064) göre peygamberlerin masumiyeti dışın-
da gibi gözükene ve hata ettikleri bildirilip tevbede bulunduklarını an-
latan ayetlere bakıldığında, bunların gerçekte masiyet ve günah türün-
den şeyler olmadığı görülür. Zira onlar bile bile günah işlemeyecekle-
rine göre yapmış oldukları görünürdeki yanlışları hayra yorumlamak
uygun olur. Onlar kimi zaman kendilerine (Hz. Âdem gibi) yasaklanan
bir hususun vücûb ya da kesin haram ifade ettiğini değil; lafız emir ise
mendub, nehiy ise kerâhet olduğunu düşünerek fiile yaklaşmışlar ve
bazen yaptıklarının doğru olmadığı kendilerine bildirilmiştir.⁸⁶ Onlar
bir şeyi hayır zannederek ve niyetlenerek yapmışlar, yaptıkları Allah'ın
muradına muvâfık olmayınca uyarılmışlardır.⁸⁷ İbn Hazm'ın ifadele-
rinden, peygamberlerin ictihâd hatasından dolayı günah işledikleri ve
bunların da büyütülecek şeyler olmadıkları anlaşılmaktadır.

Peygamberlerin küfür, şirk, büyük ve küçük günahlar ile fazilet-
lerini düşürücü fiillerden korunmuş olmaları onların mukaddeslikle-
riyle ilgili midir? Onların mukaddes olduklarını gösterir mi? Diğer
yönden soracak olursak peygamberler korunmamışlarsa veya korun-
mamış olsalardı ne gibi sonuçlar çıkabilirdi?

Peygamberlerin günahlardan uzak ve temiz (mutahhar, mukad-
des) olmaları gerekçelerini anlatan Râzî'ye göre:

Birinci olarak, eğer peygamberlerin günah işlemeleri caiz olsaydı

84. Eşkar, *er-Rusûl ve'r-risâlat*, s. 112.

85. Gölcük-Toprak, *Kelâm*, s. 343.

86. İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 10.

87. İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 46.

azapları ümmetin azabından kat kat fazla olurdu.⁸⁸ Peygamberlik gibi en yüce bir makama seçilmiş birisinin derece olarak işlediği günahlardan dolayı ümmetinden daha aşağı düşmesi caiz olamaz;⁸⁹ zira bu durum peygamberlerin ümmet katındaki konumunu aşağı düşürür. Yücelik, hayrın çokluğu, değer ve şerefın fazlalığı gibi anlamlarıyla peygamberlerin mukaddesliği için masum olmaları son derece önemlidir. Bu açıdan peygamberlerin günahkâr olmaktan mukaddes, münezze, mutahhar, uzak olmaları gerekmektedir.

İkinci olarak, eğer peygamberler günahlardan uzak olmasalardı, fâsık olacaklarından şهادetleri de kabul edilmezdi; zira Kur'ân'da: *"Ey iman edenler! Herhangi bir fâsık size bir haber getirecek olursa, onu iyice tahkik edin, doğruluğunu araştırın."*⁹⁰ buyrulmaktadır. Buna göre dünyada şâhidliği konusunda titiz davranılan birinin âhirette şâhidliği de tehlikelidir. Hz. Peygamber için kıyamet gününde tüm ümmete şâhidlik edeceği bildirildiğinden⁹¹, şehâdetinin kabul olunmayacağı düşünmek kesinlikle doğru değildir; bundan dolayı da onlardan günah sadır olması uzak bir durumdur.⁹²

Üçüncü olarak, eğer peygamberlerden masiyet meydana gelmiş olsaydı, Allah'ın azabıyla tehdit edilmiş olmaları gerekirdi.⁹³ peygamberlerin böyle bir durumdan korunmuş ve temiz tutulmuş manâsında mukaddes oldukları hususunda İslâm âlimlerinin görüş birliğinden söz etmek mümkündür.⁹⁴

88. *"Ey Peygamber'in hanımları! İçinizden kim apaçık bir çirkinlik yaparsa, onun cezası iki kat verilir. Bu, Allah'a göre kolaydır."* (el-Ahzâb 33/30) ve *"Ey Peygamber'in hanımları! Siz, kadınlardan herhangi biri gibi değilsiniz. Eğer Allah'a karşı gelmekten sakınıyorsanız (erkeklerle konuşurken) sözü yumuşak bir eda ile söylemeyin ki kalbinde hastalık (kötü niyet) olan kimse ümide kapılmasın. Güzel (ve doğru) söz söyleyin."* (el-Ahzâb 33/32) âyetleri peygamber hanımlarının diğer hanımlar gibi olmadığını ifade ettiğine göre peygamberler için de aynı durum söz konusu olmalıdır.

89. Râzî, *İsmetü'l-enbiyâ*, s. 41.

90. el-Hucurât 49/6.

91. el-Bakara 2/143.

92. Râzî, *İsmetü'l-enbiyâ*, s. 41-42.

93. en-Nisâ 4/14.

94. Râzî, *İsmetü'l-enbiyâ*, s. 43.

Dördüncü olarak, peygamberler iyilikle emretmiş, kötülükten nehyetmiş olduklarından eğer günaha dalmış olsalardı, “*Ey iman edenler! Neden yapmayacağınız şeyleri söylersiniz.*”⁹⁵ ve “*Siz insanlara iyilikle emreder de kendinizi unutur musunuz?*”⁹⁶ ayetlerinin tehdidine girmiş olurlardı.⁹⁷ Bundan dolayı da peygamberlerin mutahhar/mukaddes olmaları gerekmektedir.

Beşincisi, şeytanın kendi zannını gerçekleştiremeyeceği mü'minlerin⁹⁸ başında peygamberler gelmelidir.⁹⁹

Altıncısı, İbrahim peygamber örneğinde olduğu gibi, Allah Teâlâ'nın insanlara imam/önder kıldığı kimselerin günah gibi kötü örneklerden temiz ve uzak/mutahhar/mukaddes olmaları gerekir ki, kendilerine tâbi olma gerçekleşmiş olsun.¹⁰⁰

İnsanlara örnek ve inandırıcı olmaları için peygamberlerin günah kirlerinden uzak olmaları gerekmektedir. Bu anlamıyla peygamberler, mutlak anlamda şer'î konularda kendilerine tâbi olunması istenen kimseler olarak diğer insanlardan ayrı ve farklıdırlar; peygamberler gibi korunan ve özellikle Allah'ın kontrolü altında olan, bu konuda onlarla ortak başka bir beşer yoktur. Bu husus, peygamberin şerefini, üstünlüğünü, diğer insanlardan farklılığını, normal beşerin takat ve kapasitesinin üzerinde olduğunu göstermekle birlikte, bu anlamda bir beşer; ama diğer beşerlerden farklı olmakla beraber peygamberin getirdiği dinin anlaşılmas, sadece onun tarafından yaşabilir, başkaları dini yaşamaya güç yetiremez manâlarına asla gelmez. Aynı şekilde herhangi bir beşerin dini anlama ve yaşamasının peygamberlerin seviyesine ulaşacağı manâsına da gelmez. Herkes kendi gücü nisbetinde helâl ve haram sınırlarını gözeterek Allah karşısında iç dünyasını, gücünün yettiği ve Allah'ın dilediği kadar zenginleştirebilir.

İsmet, Allah'ın, peygamberlerini günah işlemekten, isyana düşmekten yasak ve haramları işlemekten koruması, bunları onlardan

95. es-Saff 61/2.

96. el-Bakara 2/44.

97. Râzî, *İsmetü'l-enbiyâ*, s. 43.

98. es-Sebe 34/20.

99. Râzî, *İsmetü'l-enbiyâ*, s. 45.

100. Râzî, *İsmetü'l-enbiyâ*, s. 46.

men etmesidir. İsmet Allah'ın, peygamberine bir lütfü olup onu bir nevi kontrol, murâkabe altında tutması demektir. Bu tür koruma yani ismet, sadece peygamberler için söz konusu olup onun dışındaki insanların böyle bir imtiyazı yoktur. Masumluk, günahsızlık ancak peygamberlere has bir sıfat olup O Allah'ın emirlerine asla muhâlefet etmez, yasakları da hiçbir zaman çiğnemez.¹⁰¹

Görülüyor ki, peygamberlerin masumiyeti onların kutsallıkları ile ilgilidir; onlar eleştirilmez, yanılmaz, dediklerinin doğruluğu yanlışlığı tartışılmaz, bu da onların kutsallıkları manâsına gelir. Kutsallık kelimesinin peygamberler için bizzat kullanılmasa bile içerdiği anlam itibariyle peygamberleri içine aldığı görülmektedir.

Eğer “kutsal”, “yüce, hemcinslerinden farklı, dokunulması yasak, haram, inananının içinde hem heybet ve korku hem de saygı ve hayranlık uyandıran, bereketli, kendine bağlanılan, özel biçimde davranılan, ilâhî olanla bağlantılı olduğu için kendisi karşısında acizlik duygusu hissedilen bir varlık/varoluş” ise; Hz. Peygamber'in de, “vahye muhâtab olduğu için diğer beşerden ayrı ve seçilmiş oluşu,¹⁰² Allah'ın seçtiği bir yüce elçi olarak hem kendisinin hak ve hakikat olması, hem de hakikat üzere olması, kendisine imanının mutlaka gerekli oluşu, ismi anıldığında salavât getirilmesi ve başka uygulamalarla kendisine karşı dinde özel bir muâmelenin oluşu, getirdiği vahye ve koyduğu sünnete karşı çıkılamaması, getirdiği mucizeler karşısında aciz kalınması, görenlerde ve beraber olanlarda oluşan büyük sevgi ve saygı, uyandırdığı heybet, hayatı boyunca maddî bereketlerin, hayırların ve bollukların yayıcısı olması, en büyük bereket olarak Kur'ân'ı getirmesi ve hayatın her alanını kapsayan sünnetini bırakması, hiçbir çirkin fiil ve eyleme, günaha ve isyana bulaşmaması, tertemiz olması” gibi bir mukaddes varlıkta olması gereken tüm nitelikleri taşıdığından dolayı “ismen olmasa da vasfen” mukaddes oluşunda hiçbir şüphe olmamalıdır. O'nun mutahhar ve mübarek oluşu, zaten nasslarla da lâfzî olarak desteklenmektedir.

101. Gölcük-Toprak, *Kelâm*, s. 338-339.

102. Bununla bir peygamberin beşerlikten artık çıktığı ve başka bir varlık olduğunun kastedilmediği açıktır.

“İsmen olmasa da vasfen” sözümüzle şunu kastediyoruz: Mukaddes kelimesinin Hz. Peygamber hakkında doğrudan zikredildiği bir nass bilmiyoruz. Bilakis Hz. Peygamber için mukaddes lafzını, taşıdığı niteliklerden ve husûsiyetlerden dolayı biz takdir ediyoruz.

Bize göre isimler zaten birtakım vasıflara ve özelliklere işaret ettiğinden dolayı Hz. Peygamber’in ismen de “mukaddes” olarak anılmasında hiçbir sakınca yoktur. Nitekim Kâdî İyâz’ın, Hz. Peygamber’in isimlerinden birinin “mukaddes” olduğunu söylemesi de¹⁰³ bizim düşüncemizle uygunluk arz etmektedir. Kâdî İyâz’a göre, Hz. Peygamber’in “mukaddes” oluşunun manâsı “günahlardan temizlenmiş olması”,¹⁰⁴ “kendisi vasıtasıyla ve kendisine tâbi olmak sûretiyle günahlardan temizlenilen”¹⁰⁵ ya da “tüm kötü ahlâk ve çirkin vasıflardan temiz ve uzak” bulunmasıdır.¹⁰⁶

Genelde peygamberlere, özelde Peygamberimiz Hz. Muhammed’e (s.a.s.); vahye muhâtab oluşları, kendilerine mucizeler verilmesi, masum oluşları gibi temel nitelikleri ve bu niteliklerin ortaya çıkardığı vasıflar sebebiyle “mukaddes” nitelemesinin verildiği anlaşılmaktadır.

Hz. Peygamber’i en iyi ve güzel vafeden Allah olduğuna ve Kur’ân’da kendisinin “mukaddes” olarak açıkça nitelenmediğine, kullanımda sıklıkla başvurulmuş bir kelime olmamasına bakarak; manâ olarak tamamen doğru olsa da, Hz. Peygamber için mukaddes kelimesinin kullanılmamasıyla, Allah Teâlâ’nın peygamberimizle ilgili bize bıraktığı “peygamberi vafetme edebi”ne de uyulmuş olacağını düşünüyoruz. Ayrıca, -yine manâsı sahih de olsa-, Hz. Peygamber’in kendisini bu şekilde vafetmemiş olması da, bize bu nitelemenin kullanımı konusunda yol gösteriyor kanâatindeyiz.

103. Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, I, 242-243.

104. Bk. el-Fetih 48/2.

105. Bu manânın müslümanlara yönelik olduğu, onların Hz. Peygamber’e tabi olmak sûretiyle günahlardan arınacakları, Hz. Peygamber’in bu duruma vesile olması sebebiyle Arapça tabirle “el-mutahhar bih” yani kendisi vasıtasıyla temizlenilen manâsına olduğu görülmektedir. Nitekim peygamberin insanları temizlediğini bildiren âyet (Âl-i İmrân 3/164) de buna işaret etmektedir.

106. Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, I, 243.

Hız. Peygamber için mukaddes nitelemesi tamamen doğrudur ve bizce caizdir. Fakat caiz olmakla birlikte tercihimiz, mukaddes yerine “mübarek” kelimesinin ifade edilmesinin daha uygun olacağı yönündedir.

Mukaddes oluşları yanında peygamberlere mübarek denilmesi ve bereket lafzıyla birlikte anılmaları daha açık ve daha vurguludur. Kur’ân ve Sünnet’te buna delâlet eden lafızlar vardır. Şimdi bunları ele almaya çalışalım.

2. Şahıs-Bereketlilik İlişkisi

“Mübarek” nitelemesi Kur’ân-ı Kerîm’de peygamberler için açıkça zikredilen bir kelimedir.

Hız. İsâ, Allah’ın kendisini mübarek kıldığını söylemiştir:

*“Nerede olursam olayım beni mübarek kıldı. Yaşadığım müddetçe bana namazı ve zekâtı farz kıldı.”*¹⁰⁷

Buradaki mübarek kelimesi için, “pek faydalı”, “ma‘rûfu emretme, münkeri nehyetme durumunda olan”, “hayrı öğreten”,¹⁰⁸ “insanlara dinini öğreten”, “bulunduğu her halinde üstün, yüce, kurtuluşa ermiş, başkalarına karşı delilinde üstün gelen, vakti geldiğinde Allah’ın semâya yükseltmekle ikramda bulunduğu”, “duası sayesinde ölüleri diriltmek, kör ve alacalıları iyileştirmek sûretiyle insanlara hayrı, iyiliği dokunan; insanlara mübarek, bereket kaynağı olan”,¹⁰⁹ “şaşkınlara yol gösteren, ihtiyaç sahiplerine ve yardım eden, mazlunun imdadına koşan”¹¹⁰ gibi anlamlar verilmiştir. Bunların hepsi de dünyevî ve uhrevî, maddî ve manevî hayır, iyilik kaynağı manâsında toplanmaktadır. Hız. İsâ’nın mübarek oluşu tamamen insanların iki ci-

107. Meryem 19/31.

108. Taberî, *Câmiu’l-beyân*, XV, 530-531; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 19; İbn Atiyye, *el-Muharraru’l-vecîz*, IV, 14; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, V, 229; Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, XXI, 215; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmî’l-Kur’ân*, XIII, 446.

109. Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, XXI, 215-216.

110. Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmî’l-Kur’ân*, XIII, 446.

handa da saâdete ve huzura ermeleri için çaba harcıyıp duran birisi manâsınadır.

“(Mûsâ) oraya geldiğinde şöyle seslenilmişti: Ateşin bulunduğu yerdeki ve çevresindekiler mübarek kılınmıştır!”¹¹¹

Hız. Mûsâ, Medyen’den Mısır’a giderken kendisi ve ailesi için hem soğuktan korunmak hem de yol hakkında haber alabilir miyim diye uzaktan gördüğü ateş parçasının yanına vardığında, kendisine bu şekilde nida edilmiştir. Ayette hem ateşe daha yakın olan Hız. Mûsâ’nın hem de biraz daha ötede bulunan ailesinin ya da Hız. Mûsâ ile beraber olan meleklerin mübarek kılındığı bildirilmektedir. Mübarek kılınışı ile neyin kastedildiğine dair “*bereket*” kelimesinin kökeniyle uygun yorumlar yapılmıştır. Bu kelimeyle İbn Abbâs’a dayandırılan bir yorumda Hız. Mûsâ ve ailesinin “*mukaddes*” oluşlarının kastedildiği ifade edilmektedir.¹¹²

Mukaddes kelimesinin, hem her türlü lekeden ve yakışksız fiilden uzak kılınan ve hem de kendisinde bereketler bulunan, kendisi aracılığıyla insanların bereketler bulduğu manâlarına geldiği düşünüldüğünde “*mukaddes*” kelimesiyle yapılan yorumun daha kuşatıcı olduğunu düşünüyoruz; zira “*mübarek*” kelimesinin ifade ettiği manâlar daha çok “insanların hayırına yönelik maddî ve manevî faydaları” içerirken, “*mukaddes*” kelimesi, buna inanç boyutunu/daha yüksek manevî boyutu eklemek sûretiyle görünenden daha yüce bir manâya sahip olmayı çağrıştırmaktadır.

Hız. Mûsâ günahlardan, manevî lekelerden temiz ve uzak kılınmış, kendisine vahiy ve mucize gibi manevî bereketler ve hayırlar verilmiş, kendisi ve getirdiği vahiy aracılığıyla insanların dünya ve âhîret hayırlarına bereket vesilesi olmuş bir şahıstır; o, bu anlamlarda mübarek ve mukaddestir.

Ayette bereketli kılınanlar şahıslardır; zira mechûl fiilin nâibü’l-fâili, zât ve şahıs bildiren Hız. Mûsâ ve diğerleridir. Bu topraklar, zaten el-Kasas Sûresi 30. ayette buyrulan mübarek arazidir ki, hem bunları bereketli/mübarek kılınmıştır, hem de Hız. Mûsâ ve çevresinde-

111. en-Neml 27/8.

112. Taberî, *Câmiu’l-beyân*, XVIII, 10-13.

kiler mübarek kılınmıştır. Burada toprakların, ateşin, Hz. Mûsâ'nın bereketli kılınışı çok önemli dinî bir hadiseden dolayıdır. O da, Allah'ın Hz. Mûsâ'ya konuşması ve kendisine mucizeler vermesidir. Zemahşerî'nin yorumuna göre, Allah'ın verdiği bereket, sadece vahye ve mucizelere mazhar olan Hz. Mûsâ ve etrafındakilere değil, burayı aşarak tüm vadiye bulunanlara, hatta Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'ın Lût peygamberi yerleştirirken buyurduğu “*bereket verdiğimiz topraklar*” ayetinden¹¹³ de anlaşılacağı üzere, Şam topraklarında yaşayan inananlara da şamildir; zira bu topraklar Allah'ın pek çok peygamberi göndermiş olduğu topraklardır.¹¹⁴

Ayete “Allah'ın mukaddes olduğu, ateşin bereketli kılındığı” gibi manâlar verilmiş olsa¹¹⁵, Hz. Mûsâ gibi şahısta mübareklik ve kutsallığın kastedildiğini söyleyen görüşü tercih ediyoruz; zira bu iki manânın verilmesi için ayetin te'vîl edilmesi gerekmektedir. Ateş gibi bir nesnenin kastedildiğini söylemek için akıl sahipleri için kullanılan “men” ism-i mevsûlünün zaid görülmesi gerekir. Hâlbuki lafzın i'mâli (kullanılması) varken ihmali (zahir manânın bırakılıp te'vîl edilmesi) doğru değildir.

Ayetten, “Allah'ın mukaddes kılındığı” manâsının kastedildiğini söyleyen görüşe de katılmıyoruz; zira “kuddise” fiili takdîs edilen, olunan manâsına gelir. Allah'ın zatını bildiren sıfat olarak baksak Allah Teâlâ kimsenin mukaddes kılmasıyla mukaddes olmuş/olacak değildir; O'nun için bu fiil değil “tekaddese” fiili uygundur; çünkü “tekaddese” fiilinde kendisinden kaynaklanan bir kutsallık manâsı vardır.

Meleklerin ya da inananların “takdîsi” ile Allah'a “mukaddes” manâsını vermek de bize, bakış açısına göre hem isabetli hem hatalı gelmektedir. İsaletli gelmektedir; zira meleklerin fiili olarak “biz seni takdîs ediyoruz” şeklinde kullanıldığında takdîs fiilinin faili melekler olur, mef'ûlü de Allah Teâlâ olmuş olur. Bu durumda “mukaddis/takdîs eden” meleklerdir, “mukaddes/takdîs olunan” ise Allah Teâlâ'dır. Lafzın manâsı da melekler ya da inananlar tarafından Allah'ın

113. el-Enbiyâ 21/71.

114. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 432.

115. İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, VI, 155.

bereketli kılındığı, temiz olarak görüldüğü şeklinde olur. Sonuç itibarıyla akîdesini ortaya koyanlar ile hakkında inanç bildirilen Allah Teâlâ ve aradaki niteleme biçimini düşündüğümüzde manâ doğrudur. Burada Allah'ın mukaddes oluşu birilerinin mukaddes kılmasından değil, sadece birilerinin inançlarının ve inançlarını ifade edişlerinin sonucu olarak mukaddestir; kendi zâtı açısından değil, meleklerin takdîs etmesine bakarak mukaddestir; dolayısıyla burada mahlûkât-tan birilerinin inancını ortaya koyan ifadeler vardır.

Fakat Allah Teâlâ'nın; birilerinin mukaddes kılması, takdîs etmesi sonucu mukaddes olduğu şeklinde anlaşılırsa bu yanlıştır; zira O el-Kuddûs'tür, kutsiyetini kimseden almaz; O'nun el-Kuddûs oluşu, zâtının gereğidir.

Bu görüşe katılamamamızın bir gerekçesi de şudur: Diyelim ki “*bûrike men fi'n-nâr ve men havlehâ*” yani “Ateşte olan ve etrafında kiler mukaddes kılındı.” ifadesi ile “ateşte olan”dan Allah Teâlâ kastedildi; ama ayetin devamında “men fi'n-nâr” lafzı gelmektedir ki bununla oradaki en mukaddes varlıklar olarak melekler kastedilmiş olmaktadır. Bu durumda hem Allah Teâlâ hem de meleklerin mukaddes kılındıkları anlatılmış olmaktadır ki, bu da mutlak kutsal Allah Teâlâ ile kutsallığını Allah'tan alan nisbî ve izâfî kutsal olan meleklerin aynı kutsallık sıfatı içinde bir arada zikredildiğini söylemek anlamına gelecektir. Her birinin kutsallığının zatlarıyla bağlantılı olarak değişik olmalarının birbirlerine atfedilerek kullanıldıklarında aynı olmaları gerekmez denilse de, bunun zorlama bir yorum olduğu açıktır.

Sonuç olarak “bûrike” yani bereketli kılındı sözü ile ister “mukaddes”, ister “mübarek” kılındı manâları kastedilmiş olsun¹¹⁶, mukaddes ya da mübarek kılınan, kutsal kılındığı söylenen varlık, bir beşer olan Hz. Mûsâ'dır. Bu ayet, bir beşer için “mübarek” denilebileceğine açıkça işaret ederken, mübarek kelimesinin “mukaddes” manâsına geldiğini söyleyen İbn Abbâs'ın yorumundan hareket ederek beşer/şahıs için “mukaddes” kelimesinin de kullanılabileceğini açıkça söyleyebiliriz. Fakat mukaddes olan, kutsal kılınan beşerin Hz. Mûsâ olduğu düşünülürse, peygamberler dışında herhangi birine mukaddes

116. İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, VI, 155.

denilmesinin doğru olmayacağını düşünüyoruz. Hatta ayetin lafzında açıkça zikredilen kelimenin “mübarek” oluşundan, “mukaddes” kelimesinin tefsir/yorumla birlikte kullanıldığından hareketle peygamberler için de uygun olan kullanımın “mukaddes” değil, “mübarek” lafzı olduğunu, bunun Kur’ân’ın lafzına ve zahirine daha uygun olduğunu kabul ediyoruz.

Hiz. İbrahim ve Hiz. İshâk’a bereketler verildiğini bildiren ayetin meali şöyledir: *“Hem ona (İbrahim’e) hem İshâk’a bereketler verdik. İkisinin zürriyetinden de hem muhsin olan var, hem de nefesine açık zulmeden.”*¹¹⁷

Bu ayete göre kendilerine bereketler verildiği için Hiz. İbrahim ve Hiz. İshâk bereket verilenler manâsında mübarek kılınmışlardır. Onlara verilen bereket, hayır, faydalı şeyler hem din hem de dünya bereketleridir. Dinî bereketlerin başında ise bu iki peygamberin sulbünden peygamberler gönderilmiş olmasıdır.¹¹⁸

Bu ayetten de anlaşılan odur ki, din ve dünya hayırlarının bolca verilmesi manâsında peygamberler için mübarek kelimesinin kullanılması Kur’ânî bir kullanımdır. Peygamberlerden başkaları için de Allah’ın kendilerine lütfettiği manevî hayırlardan dolayı bereketler verildiği şu ayette bildirilmektedir: *“Sen, dediler: Allah’ın emrine mi şaşıırıyorsun? Allah’ın rahmeti ve berekâtı var üzerinizde ey ehl-i beyt!”*¹¹⁹

Bu ayette ehl-i beyt’ten kastedilen, Hiz. İbrahim’in ailesidir. Hiz. İbrahim’in hanımı Hiz. Sâre, Hiz. İshâk’ın doğacağı kendisine müjdelendiğinde kendisinin ve kocası İbrahim’in artık çocukları olmayacak ileri bir yaşa geldiklerini düşünerek şaşkınlığını ifade edince, kendisine bu şekilde karşılık verilmiştir.¹²⁰ Kuşkusuz çocuğun kendisi madî bir lezzet ve hayır olmakla birlikte bu çocuğun hem kendisinin hem de zürriyetinden gelenlerin peygamberler kılınması, İbrahim Peygamber’in hane halkına Allah’ın ne büyük bereketler verdiğini göstermek-

117. es-Sâffât 37/113.

118. Zemahşeri, *el-Keşşâf*, V, 227.

119. Hûd 11/73.

120. Taberî, *Câmiu’l-beyân*, XII, 483; Zemahşeri, *el-Keşşâf*, III, 217.

tedir.¹²¹ Allah'ın verdiği her dünyevî nimeti, âhîret hayrını da içinde taşıdığı sürece Kur'ân kavramı olan bereket ile nitelemek mümkündür ve bu niteleme sadece peygamberlere de ait değildir.

Hız. İbrahim'e verilen evlat gibi maddî nimetlerle, evlatların peygamber olmaları gibi manevî nimetlerin yani bereketlerin Hız. Peygamber'e ve onun hane halkına da verilmesi için müslümanlara sallıbarik dualarının öğretilmesi, peygamberlerle birlikte anılan bereketin diğer insanlara lütfedilen bereketle kıyaslanmayacak derecede ileri ve yüce bir manâ içerdiği açıktır. Her şeyden önce peygamberlere vahiy verilmiş olması en büyük ve devamlı bir hayırdır, berekettir.

Bereket kelimesi hadis-i şeriflerde Hız. Peygamber tarafından değişik vesilelerle müslümanların dünya ve âhîret hayırlarına olacak işlerde Allah'ın fazl ve ihsânını yaratması ve bunu devamlı kılması anlamında dua olarak pek çok defa zikredilmiştir. Evlenen sahâbîlere,¹²² alışverişte bulunanlara,¹²³ zıfafa girenlerin hayırlı çocuklarının olmasına¹²⁴ dua ederken Hız. Peygamber tarafından bereket duasının yapıldığı görülmektedir.

Sallı-bârik diye meşhur olan duaların ikinci kısmında Hız. Peygamber, kendisi ve ailesi için bereket duası yapmış ümmete bunu öğretmiş, salavât getirmelerini emretmiştir.¹²⁵

121. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 217.

122. Buhârî, "Nikâh", 11; Müslim, "Nikâh", 79.

123. Buhârî, "Büyû", 19; Müslim, "Büyû", 47.

124. Buhârî, "Cenâiz", 41; Müslim, "Fedâilü's-sahâbe", 107.

125. Hız. Peygamber, kendisine ve ailesine nasıl salavât getirileceğini soran sahâbîye şu duaları öğretmiştir: "*Allahümme sallı alâ Muhammedin ve alâ âli Muhammed, kemâ salleyte alâ İbrâhîme ve alâ âli İbrâhîm, inneke hamîdün mecîd. Allahümme bârik alâ Muhammedin ve alâ âli Muhammed, kemâ bârekte alâ İbrâhîme ve alâ âli İbrâhîm, inneke hamîdün mecîd*" (Buhârî, "Enbiyâ", 10, "Da'avât", 32; Müslim, "Salât", 65, 66. Lafız Buhârî'ye aittir.).

Manâsı şöyledir: "Allahım! Muhammed'e ve Muhammed'in hane halkına rahmet kıl, tıpkı İbrahim'e ve İbrahim'in hane halkına rahmet kıldığım gibi. Allahım! Muhammed'e ve Muhammed'in hane halkına bereketler ver (onları mübarek kıl); tıpkı İbrahim'e ve İbrahim'in hane halkına bereketler verdiğin (onları mübarek kıldığın) gibi."

Bereket duasıyla ile anlatılmak istenen manâ, Peygamberimiz ve ailesi için hayır ve yüceliğin varlığı ve devamını dileme ile Peygamberimizi ve ailesini ayıp ve kusurlardan uzak ve temiz saymadır.¹²⁶

Buradan anlamaktayız ki, mukaddes olmanın bir diğer anlamı olarak peygamberler ve aileleri için, “bereket ve mübarek olma” kelimeleri kullanılmakta ve temiz olmalarının da kastedilmiş olabileceğinden dolayı zımnen “mukaddes” denilmesinin de mümkün olduğu anlaşılabilmektedir.

C. FAZİLETLİLİK-KUTSALLIK İLİŞKİSİ

Her mukaddes ve mübareğin faziletli oluşunda kuşku yoktur. Fakat her faziletli olan ya da kendisi hakkında birtakım faziletlerden söz edilenlerin mukaddes olmaları gerekmez; zira kavramsal çerçevede kutsalın niteliklerini ortaya koymaya çalışırken belirttiğimiz gibi kutsalın alanı dardır; anlamı keskin ve dinde diğer faziletli şeylerden çok üstte tutulan bir manâya sahiptir.

Her faziletli olanın kutsal olması durumunda, neredeyse din içinde birtakım hayır ve iyilikte bulunan, takvâ sahibi herkesin, bulundukları zaman ve mekân dilimlerinde kutsal olmaları gerekirdi ki bu, Kur’ân’da zikredilen kutsiyet kelimelerinin anlam içeriğiyle uyuşmaz. Ayrıca dokunulmaz, reddedilemez, değiştirilemez gibi birtakım özelliklerini Allah’ın bildirmesi ve belirlemesi ile alan üst seviyedeki anlamıyla kutsal kavramı, Kur’ân ve Sünnet’in belirlediğinin dışındaki alanlarda kullanılırsa, faziletine dair işaretler bulunan herkesin ve her şeyin sanki Allah tarafından özel olarak korunuyormuş, Allah’ı temsil ediyormuş gibi son derece hatalı bir anlamı ortaya çıkmış olur.

Bir dönem kendilerine üstünlük verilip de sonradan, kendilerine verilen emanete hakkıyla sahip çıkamadıklarından dolayı aşağılanan topluluğa en açık örnek İsrâiloğulları’dır. Eğer üstün kılınmışlık değişmez bir özellik olsaydı İsrâiloğulları’nın durumu değişmezdi.

126. İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî* XI, 167; Nevevî, *el-Minhâc*, IV, 125.

Kur'ân'da, kendi zamanlarında yeryüzündeki diğer insanlardan üstün tutuldukları belirtilen İsrâiloğulları'nın bu nimetten uzaklaştırıldıkları ve kıyamet gününe kadar lanetlendikleri açıkça anlatılmaktadır.¹²⁷

Hz. Peygamber'in hanımları için nâzil olan şu ayetler, onların diğer insanlardan manevî derece ve sorumluluk olarak farklı olduklarını ortaya koymaktadır:

*"Evlerinizde oturun. Önceki câhiliye dönemi kadınlarının açılıp saçıldığı gibi siz de açılıp saçılmayın. Namazı kılın, zekâtı verin. Allah'a ve Resûlü'ne itâat edin. Ey Peygamber'in ev halkı! Allah, sizden ancak günah kirini gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor."*¹²⁸

127. Yahudilere verilen nimetleri hatırlatan şu âyetleri zikredebiliriz: *"Ey İsrâ'il'in evlatları! Size ihsân ettiğim nimetimi ve vaktiyle sizin atalarınızı diğer insanlara üstün kıldığımı hatırlayın!"* (el-Bakara 2/47); *"Gerçekten Biz İsrâiloğulları'na, kitap, hükümranlık, hikmet ve nübüvvet verdik. Onları helâl ve has nimetlerle rızıklandırdık ve onları (dönemlerinde) diğer insanlara üstün kıldık."* (el-Câsiye 45/16). Yahudilerin ahidlerine sadık kalmadıklarından dolayı azabı hak ettiklerini anlatan bazı âyetler şöyledir: *"İşte o Yahudileri, verdikleri kesin sözü bozduklarındandır ki lânetledik, onların kalplerini katılaştırdık. Böylece onlar kelimeleri yerlerinden oynatarak tahrif ederler. Kendilerine tebliğ edilen hususlardan pek çoğunu unuttular. Onların pek azı hariç olmak üzere, onlar tarafından devamlı olarak hainlik görürsün. Yine de sen onları affet, al-dırma! Çünkü Allah iyilik edenleri sever."* (el-Mâide 5/13); *"Bir de Yahudiler, 'Allah'ın eli bağlıdır.' dediler. Söylediklerinden ötürü kendi elleri bağlansın ve lânete uğrasınlar! Hayır, O'nun iki eli de açıktır, dilediği gibi verir. And olsun, sana Rabbinden indirilen (Kur'ân) onlardan birçoğunun azgınlık ve küfrünü artıracaktır. Biz onların arasına kıyamete kadar düşmanlık ve kin saldık. Her ne zaman savaş için bir ateş yakmışlarsa, Allah onu söndürmüştür. Onlar yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya çalışırlar. Allah, bozguncuları sevmez"* (el-Mâide 5/64); *"Yahudilerden öyleleri var ki, (kelimeleri yerlerinden kaydırıp) tahrif ederek onları anlamlarından uzaklaştırırlar. Dillerini eğip bükerek ve dine saldıracaklar 'İşittik, karşı geldik.', 'İşit, işitmez olası!' 'Râ'inâ' derler. Hâlbuki onlar, 'İşittik ve itâat ettik; dinle ve bize bak!' deselerdi, bu kendileri için daha hayırlı olurdu. Fakat Allah, küfürleri yüzünden kendilerini lânetlemiştir. Bu yüzden pek az iman ederler."* (en-Nisâ 4/46).
128. el-Ahzâb 33/33.

Bu ayet-i kerimede “*liyutahhiraküm*” yani “sizi temizlemeyi...” ifadesi geçmektedir. Buna göre burada bir “tathîr (temizleme)” vardır, “mutahhir (temiz kılan)” vardır ki Allah Teâlâ’dır; bir de “tathîr edilen (temiz kılınan)” vardır ki bu da Ehli Beyt’tir. “*T-h-r*” ve “*k-d-s*” fiilleri aynı manâya geldiğine göre “mutahhar” Ehl-i Beyt’e “mukaddes” demek doğru olabilir mi? Ya da Ehl-i Beyt mukaddes midir?

Öncelikle Ehl-i Beyt’in kim olduğu tartışmalarına girmeden vasıf üzerinden yürüyerek onların mutahhar kılınması ne demek, ona bakmalıyız. Nitekim konunun kutsallıkla ilgili yanı da budur. Bu ayete göre Allah, Ehl-i Beyt’i her türlü çirkin iş işlemekten korumuş, onlara özel rahmet etmiştir. Çirkin işle kastedilen de, şeytanın rehberlik ederek yaptıracığı pislik ve yakışıksız işlerdir; manevî olarak leke getirecek günahlardır.¹²⁹

Esasen ayetlerin kendi bağlamına bakıldığında el-Ahzâb Sûresi 28. ayetle başlayan ve Peygamber hanımlarının dünya malına meyletmemesi gerektiğini; herhangi bir açık çirkinlik yapılmaması gerektiğini; yapılırsa bunun cezasının iki kat olacağı, mükâfatın da aynı şekilde değerlendirileceği; zira Peygamber hanımı olmanın bir sorumluluğu bulunduğunu; bulundukları makamın model kişilik makamı olduğunu; Peygamber hanımlarının erkeklerle konuşurken kalplerinde hastalık olanların şeytanî bir ümide kapılmamaları için tatlı ve edalı üslûbla konuşmamaları gerektiğini anlatan ayetler, onların nelerden temizlenmeleri gerektiğini de ortaya koymuş olmaktadır.

Peygamber hanımlarının tertemiz olmaları ve kalmaları için evlerinde oturmayı tercih etmeleri, namaz kılıp zekât vermeleri, açılıp saçılmaktan, dışarıya süslenip çıkmaktan uzak durmaları, Allah ve Resûlû’ne her işlerinde itâati seçmeleri, evlerinde oturmayı tercih ederlerken boş durmayıp Allah’ın ayetleri ve hikmeti üzerinde düşünmeleri gerektiği de ilgili ayet grubunda ifade edilmiştir.

Görünen odur ki, Allah’ın Peygamber hanımlarından istediği şeyler sadece onların yapması gereken şeyler değildir; nitekim tüm Müslümanlardan istenen Müslümanlığın aynı olduğu Ahzâb 35. ayette belirtilmektedir. Fakat onların Peygamber hanımları olması hasebiyle

129. Taberî, *Câmiu’l-beyân*, XIX, 101; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, 67.

önderlik makamında bulunduklarından dolayı daha dikkat etmeleri gerekmektedir. Belki diğer Müslüman hanımlarda ayıplanmayacak şeyler Peygamber hanımlarına yakışmayan şeylerdir.

Buradan hareket ederek, diğer Müslümanların da yapmaları gerekenleri Peygamber hanımları oldukları için daha titizlikle uygulamaları istenen, her türlü manevî lekeden uzak durmanın ötesinde töhmet ve şaibe altında bırakacak fiillerden bile uzak tutulmaları murad edilen Ehl-i Beyt'in, bu tür manevî kir ve lekelerden, günahlardan, olumsuzluklardan uzak olmaları anlamında Kur'ân lafzıyla "mutahhar" denilmekle birlikte aynı anlama gelen "mukaddes" lafzıyla da anılmaları mümkündür, caizdir. Fakat mukaddes kelimesinin Allah'ın ve peygamberin işaretiyle belirlenmiş, korunmuş, manevî şahsiyet olarak değişmez, günahlardan uzak tutulmuş anlamlarında Ehl-i Beyt için kullanılması uygun değildir kanâatindeyiz. Zira bu durum onların masumiyetlerini çağrıştırmaktadır ki, bu doğru değildir; çünkü Peygamber hanımı ya da bir başka Müslümanın bilinen bir günahından söz edilememesi, onların Allah tarafından peygamberler gibi özel bir görevden dolayı korundukları anlamına gelmez. Her Müslümanın topluluğu içinde kendine göre bir görevi de olsa ve günahlardan korunan bir Müslümanın korunmuşluğu Allah'ın inayet, hidâyet ve yardımıyla olmuş da bulunsa; bunların korunmuşluklarına dair bir nassın olmaması, korunmuşluklarının ya da bizzat kendilerinin diğer müslümanların iman edeceği bir konu olmaması gibi durumlar, peygamberler ile bilinen bir günahı olmayan diğer Müslümanlar arasındaki en temel farkı oluşturmaktadır.

Sonuç olarak faziletli insanların, bilinen günahı olmayan tertemiz Müslümanların mukaddes olmaları ya da mukaddes vasfıyla nitelenmeleri gerekmemektedir.

Acaba Hz. Meryem de böyle midir? Bunun cevabını araştırmak gerekmektedir.

Hz. Meryem'le ilgili şu ayete bakalım:

*"Hani melekler demişti ki: Ey Meryem! Allah, seni seçti. Seni tertemiz yaptı ve seni dünya kadınlarına üstün kıldı."*¹³⁰

130. Âl-i İmrân 3/42.

Bu ayette “kutsallık” kavramının tüm şartlarını bulunduran Hz. Meryem “Allah tarafından seçilmişlik”, “tertemiz kılınmışlık” ve “türdeşlerinden üstün kılınma” vasıflarıyla anılmıştır.

“Allah’ın seçmesi”, Meryem’i kendisine hatasız kulluk etmek üzere seçmesi, vereceği bazı üstünlük ve ikramlara nail olmak üzere seçmesi, itâati ve kulluğuyla diğer kadınlardan üstün olarak seçmesi gibi anlamlara gelir.¹³¹ Hz. Meryem’in seçilmiş olması, bazı ayetlerde kendisine vahiy verildiğinin söylenmesi Râzî’ye göre onun peygamber olmasını gerektirmez; zira Kur’ân’da Allah’ın erkeklere peygamberlik verdiği hususu açıktır.¹³² Hz. Meryem bir peygamber değil, Allah’ın ikramlarda bulunduğu yüce bir kimse idi; kendisine Cebrâîl’in gelmesi, Meryem’in kerâmetidir.¹³³ Şüphesiz “*Allah’ın Meryem’i tertemiz kılması*”, öncelikle diğer insanların inançlarındaki kirlerden ve her türlü inanç şüphesinden onu uzak ve temiz tutması,¹³⁴ Yahudilerin iftiralardan beri kılması¹³⁵ gibi anlamlara gelmektedir.

“*Allah’ın Hz. Meryem’i dünya kadınlarından üstün kılması*” ise, onun kendisinden başka hiç kimseye nasip olmayan babasız çocuk yani İsâ (a.s.)’ı doğurmuş olmasından dolayıdır.¹³⁶ Şüphesiz ki İsrâilî-gülları arasına saf dinin korunması için verdiği iffetli, temiz ve zor mücâdele, sabır ve metanet, tevekkül gibi hasletler onu farklı kılan özelliklerdendir.

Hz. Meryem’e verilenler, onun diğer kadınlardan ya da insanlardan farkları başta Âl-i İmrân ve Meryem sûreleri olmak üzere değişik sûrelerde zikredilmiştir; buralara ayrıca bakılabilir.

Kutsallık açısından bizi ilgilendiren kısım, Meryem hakkında zikredilen niteliklerdir. Babasız doğan Hz. İsâ’nın annesi olması nede-niyle İsâ’ya imanın Meryem’in temizliğine imandan geçtiği açıktır. Hz. Meryem’in temizliğine inanmadan Hz. İsâ’nın gerçekten babasız doğduğuna inanmak mümkün değildir. Bundan dolayı Hz. Mer-

131. Taberî, *Câmiu’l-beyân*, V, 392-3.

132. Yûsuf 12/109.

133. Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, VIII, 47.

134. Taberî, *Câmiu’l-beyân*, V, 392.

135. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 557; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 557.

136. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 557.

yem'in hem tertemiz olduğu, hem de temiz olması imanının bir parçası olduğu için kendisine "mutahhara" nitelemesinin yapılması gerektiği yanında "mukaddese" vasfının da verilmesinde hiçbir sorun teşkil etmeyeceği açıktır. Peygamber hanımlarından birtakım amellerin yapılması ve üzerinde titizlikle durulması istenirken, sevap ya da açık günah yapıldığında verilecek iki kat karşılıktan bahsedilirken; Hz. Meryem'den doğrudan Allah'ın seçtiği, tertemiz kıldığı ve dünya kadınlarına üstün kıldığı gibi ifadelerle söz edilmesi, Hz. Meryem'in mukaddes ve mutahhar olduğunu gösterir. O, kutsaldır; çünkü Kur'ân'da onunla ilgili tertemiz kılınmışlık açıkça belirtilmiş ve kendisi imanının bir parçası olmuştur.

Hz. İsmâ'nın babasız olarak Hz. Meryem'den doğmuş olması Yahudilerde görüldüğü gibi kutsal karşıtlığı ve inkâr,¹³⁷ Hristiyanlarda görüldüğü gibi aşırı kutsamalara yol açmıştır.¹³⁸ Her iki taraf da onun hakkında aşırılığa düşmüşlerdir. Aşırı kutsamayı ele alarak konuyu açmaya çalışalım.

D. AŞIRI KUTSAMA

Aşırı kutsama ile kastettiğimiz birtakım faziletlerinden dolayı bir varlığı sahip olduğu varlık düzleminden kopararak tanrısal konuma oturtmadır. Şirk bağlamında düşünüldüğünde insan ya da meleklerden başkaları için aşırı kutsamalarda bulunulsa da, biz insan eksenli aşırı kutsallıklardan söz etmek istiyoruz. Açıktır ki, insan eksenli aşırı kutsallaştırmanın sebep ve sonuçları diğer varlık alanlarına da uygulanabilir. Zira, kutsallaştırılan varlıklar değişse de, kutsallaştırma değişmemiş olmaktadır.

137. "(Meryem) onu taşıyarak kavmine getirdi: "Ey Meryem, dediler, sen tuhaf bir iş yaptın. Ey Hârûn'un kız kardeşi, baban kötü bir adam değildi, annen de fahişe değildi (sen ne yaptın böyle)?" (Meryem 19/27-28).

138. "Allah'ın çocuk edinmesi düşünülemez. O, bundan yücedir, uzaktır. Bir işe hükmettiği zaman ona sadece "ol!" der ve o da oluverir." (Meryem 19/35); "Hristiyanlar da "Mesih, Allah'ın oğludur." dediler. Bu onların ağızlarında geveledikleri sözlerden ibarettir. Onlar, sözlerini daha önce geçmiş kâfirlerin sözlerine benzetiyorlar" (et-Tevbe 9/30).

Bir insanın kutsanması genellikle ölümünden sonra olur. Ortaya koyduğu hayat tarzları ve etkileyici karakterleri kişilerin kutsanmasına yol açan etkenlerdendir. Peygamberler, sâlih kişiler, dinde ictihâd sahibi kişiler, vaizler, eylem adamları, sanat adamları kutsanan ve aşırı yüceltilen kimselerdendir.¹³⁹

Gerçekte hiç kimsenin bir peygamber de olsa kendisini Tanrı makamına koyması söz konusu değildir. Bu tamamen insanların, peygamberleri hakkında kaynağı kendileri olan bir aşırılığın ibarettir. Şimdi peygamberler hakkında yapılan aşırı kutsamanın boyutlarını ele almaya çalışalım.

1. Peygamberler ve Aşırı Kutsama

Şahısların aşırı kutsallaştırıldıkları örneklerin başında peygamberler gelmektedir. Bununla birlikte peygamberlerin en yakınlarında bulunan ya da inanç ve ahlâk olarak peygamberlere yakın duran kişiler de kutsallaştırılmışlar, kendilerine beşer üstü nitelikler biçilmiştir.

Mevcut semâvî dinler içerisinde aşırı kutsama yaparak bir beşerin Tanrı seviyesine çıkarılması daha çok Hristiyan karakterli bir yaklaşımdır. Bununla birlikte, Yahudilerden bir grubundan da Hz. Uzeyr'i aşırı kutsallaştırarak Allah'ın oğlu olarak gördükleri Kur'ân-ı Kerîm'de zikredilmektedir. Biz tarihî sırayı gözeterek önce Yahudi kökenli aşırı kutsamaya değinmek istiyoruz.

a. Yahudilik'te

Kur'ân-ı Kerîm'de Yahudilerin Hz. Uzeyr'i kutsallaştırılarak Allah'ın oğlu olarak telâkki etmelerine şiddetle karşı çıkmış, bu durum kabullenilemez olarak değerlendirilmiş, küfürle nitelenmiştir:

“Yahudiler: “Uzeyr Allah'ın oğludur.” dediler. Hristiyanlar da “Mesih, Allah'ın oğludur.” dediler. Bu onların ağızlarında geveledikleri söz-

139. Cohn, “Sainthood”, XII, 8033.

lerden ibarettir. Onlar, sözlerini daha önce geçmiş kâfirlerin sözlerine benzetiyorlar. Hay Allah kahredesiceler! Nasıl da haktan bâtıla döndürülüyorlar?"; "(Yahudiler) Allah'ı bırakıp, hahamlarını; (Hristiyanlar ise) rahiplerini ve Meryem oğlu Mesih'i rab edindiler. Oysa bunlar da ancak, bir olan Allah'a ibadet etmekle emrolunmuşlardır. O'ndan başka hiçbir ilâh yoktur. O, onların ortak koştukları her şeyden uzaktır."¹⁴⁰

Bu ayetlerde tamamı olmasa da, hatta içlerinden az bir grup da olsa¹⁴¹, Yahudilerin Hz. Uzeyr'i ve Ehl-i Kitab'ın âlimlerini ve rahiplerini rabbler edindikleri bildirilmekte ve bunlar şiddetle reddedilmektedir. Uzeyr'in, Allah'ın oğlu olduğu şeklindeki iddia Yahudiler içerisinde yaygın şekilde kabullenilmiş olmasa da yahut bu görüş zaman içine bırakılmış olsa da, onlarda Hz. Peygamber'in buyurduğu üzere bu tarz, doğrudan varoluşsal bir kutsallaştırma yerine niteliksel kutsallaştırma daha belirgin bir sapma olarak karşımıza çıkmaktadır. Yahudilerin hahamlarını rab olarak edinmelerinin, Allah'a ait olan helâl ve haram belirleme yetkisini onlarda görmeleri ve peygamberlerine itâat etmemeleri olarak görülmektedir.

Sonuç itibariyle Allah'ın belirlemediği bir yetkiyle Allah'ın belirlemediği nitelikleri Allah'ın belirlemediği kişilere atfederek onları kendi varlık düzlemlerinden koparıp, ancak Allah'a tanınması gereken hakkın herhangi bir beşere tanınmış olması, insanların hakkı olmayan alana girmeleri, orada aşırı kutsallaştırmada bulundukları anlamına gelmektedir ki, zaten Kur'ân da bunu açıkça reddetmektedir.

b. Hristiyanlık'ta

"Allah, çocuk edindi, dediler. O, bundan uzaktır. Hayır! Göklerdeki ve yerdeki her şey Allah'ındır. Hepsi O'na boyun eğmiştir."¹⁴²

140. et-Tevbe 9/30-31.

141. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XI, 418-421; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 33; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XVI, 35. Sonraki dönem Yahudileri arasında Hz. Uzeyr'e -hâşâ- Allah'ın oğlu yakıştırmasının artık yapılmadığı, bu iddianın kaybolduğu görüşü de mevcuttur. Bk. İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-veciz*, III, 23.

142. el-Bakara 2/116.

ayeti, Allah Teâlâ'ya çocuk isnadının imkânsız ve O'nun bundan münezzeh olduğu, ulûhiyetten bir parça taşımadığı için hiçbir beşerin kutsallığının olmadığı, mutlak kutsal olan Allah'tan başka kimsenin veraset ya da Tanrı'nın parçası olmak sûretiyle kutsal olamayacağı mânâsına gelmektedir.

Kur'ân'da bir Hıristiyan sapması olarak Hz. İsâ'nın tanrılaştırılması ve bir beşerin aşırı kutsanması ilgili şu ayet çok açıktır:

*“And olsun, ‘Allah, Meryem oğlu Mesih’tir.’ diyenler kesinlikle kâfir oldu. Oysa Mesih şöyle demişti: Ey İsrâiloğulları! Yalnız, benim de Rabbim, sizin de Rabbiniz olan Allah’a kulluk edin. Kim Allah’a ortak koşarsa, artık, Allah ona cenneti muhakkak haram kılmıştır. Onun barınağı da ateştir. Zâlimler için hiçbir yardımcı yoktur.”*¹⁴³

Şu ayet de hiçbir peygamberin elçilik ve kulluk sınırlarını aşarak, insanları Allah'ı bırakıp kendilerini yüceltmeye ve kendilerine kulluğa çağırmadığını açıkça ifade etmektedir:

“Allah’ın kendisine kitap, hüküm ve nübüvvet verdiği hiçbir insanın kalkıp da halka: ‘Allah’ın yanı sıra bana da kul olun.’ deme yetki-

143. el-Mâide 5/72. Hıristiyanların düştüğü yanlış anlatan diğer âyetler şöyledir: “Ey Kitab ehli! Dininizde sınırları aşmayın ve Allah hakkında ancak hakkı söyleyin. Meryem oğlu İsâ Mesih, ancak Allah’ın peygamberi, Meryem’e ulaştırdığı (emriyle onda var ettiği) kelimesi ve kendisinden bir ruhtur. Öyleyse Allah’a ve peygamberlerine iman edin, “(Allah) üçtür” demeyin. Kendi iyiliğiniz için buna son verin. Allah, ancak bir tek ilâhtır. O, çocuk sahibi olmaktan uzaktır. Göklerdeki her şey, yerdeki her şey O’nundur. Vekil olarak Allah yeter” (en-Nisâ 4/171);

“Meryem oğlu Mesih, sadece bir peygamberdir. Ondan önce de nice peygamberler geldi geçti. Onun annesi de dosdoğru bir kadındır. (Nasıl ilâh olabilirler?) İki de yemek yerlerdi. Bak, onlara âyetlerimizi nasıl açıklıyoruz. Sonra bak ki, nasıl da (haktân) çevriliyorlar” (el-Mâide 5/75);

“Allah, kıyamet günü şöyle diyecek: ‘Ey Meryem oğlu İsâ! Sen mi insanlara, Allah’ı bırakarak beni ve anamı iki ilâh edinin, dedin?’ İsâ da şöyle diyecek: ‘Seni bütün eksikliklerden uzak tutarım. Hakkım olmayan bir şeyi söylemem, benim için söz konusu olamaz. Eğer ben onu söylemiş olsaydım, elbette sen bunu bilirdin. Sen benim içimde olanı bilirsin, ama ben sende olanı bilemem. Şüphesiz ki yalnızca sen gaybları hakkıyla bilersin.’” (el-Mâide 5/116).

si yoktur. Lâkin o insanlara: 'Öğretmekte ve okuyup okutmakta olduğunuz kitap sayesinde rabbânî olun.' der.”¹⁴⁴

Hız. İîâ, dünyaya gelişindeki mucizevî durumdan hareket ederek insanların kendisini tanrılaştırmasını ya da -hâşâ- tanrılığını kabul etmelerini istemesi bir yana hem kendinden önceki şeriat sahibi Hız. Mûsâ'yı tasdik edici hem de kendinden sonra gelecek Hız. Peygamber'i müjdeleyici bir elçi olduğunu vurgulamaktadır. Şu ayet bunu anlatmaktadır:

*"Hani, Meryem oğlu İîâ, 'Ey İsrâiloğulları! Şüphesiz ben, Allah'ın size, benden önce gelen Tevrat'ı doğrulayıcı ve benden sonra gelecek, Ahmed adında bir peygamberi müjdeleyici (olarak gönderdiği) peygamberiyim.' demişti. Fakat (İîâ) onlara apaçık mucizeleri getirince, 'Bu, apaçık bir sihirdir.' dediler."*¹⁴⁵

*"Mesih de, Allah'a yakın melekler de, Allah'a kul olmaktan asla çekinmezler"*¹⁴⁶ ayeti, Hristiyanların Hız. İîâ hakkındaki bu yakışık-sız isnadları ve onu mutlak kutsal olarak görmeleri karşısında, gerçekte Hız. İîâ'nın Allah'a yaratılmış bir kul olmaktan asla uzak durmadığını ve durmayacağını açıkça ortaya koymaktadır.

Hristiyanlar kutsallaştırma noktasında sadece peygamberlerini değil, rahiplerini de aşırı yetkilerle donatarak aşırılığa düşmüşlerdir.

Sonradan Müslüman olan Hristiyan kökenli Adiy b. Hâtim, Hız. Peygamber'den *"Yahudilerin hahamlarını, Hristiyanların rahiplerini rabblar edindiklerini"* duyunca, *"Biz onları rabblar edinmezdik, onlara ibadet etmezdik."* demesi üzerine, Hız. Peygamber (s.a.s.), *"O âlimler Allah'ın helâl kıldığını haram, haram kıldığını da helâl yapmıyorlar mıydı?"* diye sormuş, Adiy de *"Evet, öyleydi."* demiştir. Bunun üzerine Hız. Peygamber (s.a.s.), *"İşte bu, onların âlimlerine ibadet etmeleri (ve onları rabb edinmeleri) demektir."* buyurmuştur. Adiy, *"Eğer onlar, 'Bize kulluk edin' deselerdi, asla bunu yapmazdık."* demek sûretiyle¹⁴⁷ âlimlerini kutsallaştırma faaliye-

144. Âl-i İmrân 3/79.

145. es-Saff 61/6.

146. en-Nisâ 4/172.

147. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XI, 417-419.

tinin dolaylı olarak yapılmış olduğunu kabul etmiş görünmektedir.

Hız. Peygamber'in bu sözlerinden, Hıristiyan âlimlerin, ellerindeki kitabın aksine olarak helâl ve haram kıldıkları şeyleri bile bile kabul etmenin onları rab olarak kabul etme, diğer ifade ile onları kutsallaştırma anlamına geldiğini anlamaktayız.

Görölmektedir ki Hıristiyanların, âlimlerini kutsallaştırmaları itâat ve denilenleri hak-bâtıl ayırımı gözetmeksizin kabullenme şeklin-dedir. Onların yasaklanan şeylere itâat etmeleri,¹⁴⁸ aşırı bir yüceltme ve beşerin kutsallaştırılması manâsını beraberinde getirmektedir.

Şu ayet-i kerimeyi de bu bağlamda zikredebiliriz:

*“De ki: ‘Ey Kitap ehli! Bizim ve sizin aranızda eşit olan bir kelimeye gelin: ‘Yalnız Allah’a tapalım. O’na hiçbir şeyi ortak koşmayalım; birbirimizi Allah’tan başka tanrılar edinmeyelim.’ Eğer yüz çevirirler-se; ‘Şahit olun, biz Müslümanlarız!’ deyin.”*¹⁴⁹ Hız. Peygamber (s.a.s.) de, Hıristiyan devlet adamlarına gönderdiği davet mektuplarında, insanların birbirlerini rab edinmemeleri gerektiğini anlatarak bu konuyu işlemiştir.¹⁵⁰ Onlar, Allah’a ait olması gereken bazı nitelikleri insanlara verdikleri ya da sözün Allah’a ait olduğu yerde kendilerini yetkili gören bazı insanların sözlerini İlâhî buyruk gibi algıladıkları için Hız. Peygamber tarafından şiddetli bir biçimde yerilmişlerdir.

Peygamberlerini ulûhiyetin bir parçası görerek gıda alma ihtiyacı olan çarşılarda dolaşan bir beşeri aşırı kutsallaştırma şeklindeki varoluşsal anlamda Allah’a ortak koşma aşırılığına ek olarak, âlimlerinin hükümlerini Allah’ın hükümleri yerine koymak sûretiyle Allah’ın sıfatları konusunda da aşırılığa düşen Yahudi ve Hıristiyanların sapmaları peygamberlerinin mezarlarına yaklaşımlarında da ortaya çıkmaktadır.

*“Peygamberlerinin kabirlerini mescid edinen Yahudilere ve Hıristiyanlara Allah lanet etsin.”*¹⁵¹ hadisi, bu sapma türüne işaret etmektedir.

148. Taberî, *Câmiu’l-beyân*, XI, 420; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 34-35.

149. Âl-i İmrân 3/64.

150. Haral, “Kutsiyet”, *DİA*, XXVI, 497.

151. Buhârî, “Salât”, 48, “Enbiyâ”, 50, “Cenâiz”, 96, “Megâzi”, 83; Müslim, “Mesâcid”, 19-23.

Şu durumda, Müslümanların yapmış olduğu bazı tavırların aşırı kutsama içine girip girmediği konusu, geçmiş ümmetlerin düştükleri yanlışla bu ümmetin düşüp düşmediğini ortaya koyma bakımından önem arz etmektedir.

c. İslâmiyet'te

Bu başlığı, İslâm inancında ve İslâm'ın sahih kaynaklarında Peygamber'i aşırı kutsallaştırmanın var olduğunu kabul ederek açmış olmadığımızı belirtmeliyiz. Fakat sahâbenin bazı uygulamaları var ki, bunların aşırı kutsama olarak görülüp görülmediğini ortaya koymamız gerekmektedir.

Hz. Peygamber, haddi aşan övgü ve kutsallıkta bulunmamaları için sahâbeyi uyarmış olsa da, onların yapmış olduğu aşağıdaki davranışlar aşırı yüceltmeci olarak görülmüş, kapalı kutsallık şeklinde değerlendirilmiş ve eleştirilmiştir.

Kapalı kutsallık olarak görülen davranışlar başka sahâbîlerle birlikte genelde Abdullah b. Ömer'e dayandırılmıştır. Hz. Peygamberin abdest aldığı suyunu bazı sahâbîlerin ellerine, yüzlerine sürmesi; İbn Ömer'in Hz. Peygamberin üzerinde hutbe okuduğu kütüğe elini, yüzünü sürmesi; bir hac dönüşünde müslümanların, vaktiyle Hz. Peygamber'in namaz kıldığı bir yere doğru koşmaları -ki Hz. Ömer bunu uygun görmediğini belirtmiştir- kapalı kutsallık olarak ileri sürülen davranışlardan bazılarıdır.¹⁵²

Hz. Peygamber'in Medîne'deki mescidinin hac ibadetinin zorunlu parçası olarak görülmesinin kapalı kutsallık anlayışının uzantısı olduğunu ve doğru olmadığını savunan görüşün¹⁵³, bize göre hem doğru hem de yanlış yönü vardır. Kelimelerin ifade ettiği anlamı zâhiri üzere anlarsak, Mescid-i Nebvî'yi ziyaret etmeden haccın sahih olmadığını söyleyenler varsa, bu hatalıdır. İddia sahibi Güler'in belirttiği gibi, bu durumda aşırı kutsallık ürünü fikhî bir sonuç ortaya çıkmış olmaktadır.

152. Güler, "Kutsallık ve Dinî Metinlerin Dogmatlaştırılması", s. 304.

153. Güler, "Kutsallık ve Dinî Metinlerin Dogmatlaştırılması", s. 304.

Güler'in sözlerinden tam olarak anlaşılmasa da, eğer bir iddia, Mescid-i Nebevî'nin ziyaretinin Peygamber'i aşırı kutsama anlamında bir şey olduğunu ve ziyaret edilmemesi gerektiğini ileri sürerse, bu yanlıştır. Zira burasının ziyaret edilmesi ile ilgili pek çok sahih rivâyet vardır ve şimdiye kadar oluşan fıkıh kültürünün ana rengi bu ziyaretin yasak değil, teşviki yönünde olmuştur. Bunların bir kısmını "Kutsal Mekân" bölümünde Medîne'yi anlatırken zikretmiştik.

Şimdi bu ve benzeri olayların bazısının kaynaklarını bulup yorumlamaya çalışalım.

Güler'in iddiasına göre, bugün Mescid-i Nebevî'nin hac ibadeti-nin zorunlu bir parçası olarak görülmesi, sakal-ı şeriflerin büyük bir ibadet şuuruyla ramazan ayında camilerde görüşe açılması ve etrafında salavât getirilmesi, Hz. Ömer'in eleştirdiği kutsallık anlayışının asırlardır devam eden bazı örnekleridir.¹⁵⁴

Hudeybiye'de Hz. Peygamber ile Mekke temsilcisi olarak görüş-meye gelen Urve b. Mes'ûd'un anlattığı ve rivâyet eden sahâbenin doğruladığı vakıda, Urve göz ucuyla Hz. Peygamber'in ashâbını in-celeyip bilâhare anlattıklarına göre, onlar hakkında şunları söylemiş-tir: "Vallahi ömrümde öylesine hürmet hiç görmedim. Resûlullah (s.a.s.) yere tükürmeye kalksa, mutlaka onlardan bir adamın eline düşüyordu. Onu alıp (bereket olsun diye koku gibi) yüzlerine, derilerine sürüyorlardı. Bir şey söyleyecek olsa, hemen yerine getirmeye koşuyorlardı. Abdest alacak olsa, abdest suyundan kapabilmek için bir-birleriyle çekişiyorlardı. O konuşsa, herkes sesini kısıyordu. Ona say-gılarından dolayı yüzüne uzun süre dikkatle bakamıyorlardı bile."¹⁵⁵

Hudeybiye günü özel bir gündür. O gün sahâbe yanlarında abdest alacak ve içecek su bulamadıklarından dolayı sıkıntı içinde idiler; yanında bulundukları kuyuda da su kalmamıştı. Peygamber (s.a.s.) bunun üzerine, kimi rivâyetlerde aldığı abdestten ağzına aldığı suyu, kimi rivâyetlerde tükürüğünü kuyuya bırakmış ve kuyu, su kaynamaya başlamıştır. Hatta aynı seferde sahâbe, Hz. Peygamber'e kendi küçük kırbasındaki su dışında kimsenin suyunun kalmadığı bil-

154. Güler, "Kutsallık ve Dinî Metinlerin Dogmatlaştırılması", s. 304.

155. Buhârî, "Şurût", 15.

dirilince elini suya sokmuş, parmaklarının arasından pınar gibi su kaynamaya başlamış, bin beş yüz civarında sahâbe kana kana su içmiş, abdest almıştır.¹⁵⁶

Bize göre bereketin bu kadar açık olduğu, Allah'ın Peygamberi eliyle kimseye vermediği ikramları verdiği böyle bir günde sahâbenin, Hz. Peygamber'in ağzından çıkardığı suya ve tükürüğe, abdestinden dökülen suya koşturmasında hiçbir aşırı kutsama, hiçbir kapalı kutsama yoktur; çünkü olağanüstü şeyler olmaktadır ve Allah Teâlâ rahmetini doğrudan yaratmaktadır.

Hudeybiye'ye mü'min olarak gitmiş, canını ortaya koymuş, malından ve ailesinden vazgeçmiş insanların yaşadıkları bunca sıkıntıdan sonra Allah'ın, Peygamberinin abdest azaları olan eli ve ağzından çıkan su aracılığıyla bin beş yüzden fazla insanı aşırı bir ihtiyaçtan sonra olağandışı bir şekilde suya kandırmasını gören sahâbenin, peygamberlerinin artığı olan suya koşturmalarını yadsımak, o günün şartlarını düşünmeden ve o günü yaşayanların iman ve psikolojilerini göz önüne almadan ortaya konan yanlış bir tavidir. Dolayısıyla sahâbenin tavrını kapalı ve aşırı kutsallık olarak gören görüşü onaylamamız mümkün değildir.

Mucizesi sonucu eldeki mevcut su ile abdest alan Hz. Peygamber'in abdest azalarından çıkan suyun, oradaki insanlar tarafından bir rahmet olarak algılanması çok tabîî ve insanî bir tavidir. Zihni ve imanı Hudeybiye'de olmayan, hayatlarında yiyecek eksikliği bir tarafa ümidin belirmediği bir susuzluğu yaşamayan insanların kutsaldan, kapalılıktan arınmış bir din yorumunda bulunmaya çalışırken, bu yaklaşımlarının Hudeybiye'de yaşayanların durumunu anlama ve izah etmekten ne kadar da uzak olduğunu görüyoruz. Şüphesiz bu tür iddia sahipleri bazı gerçeklikleri göz ardı etmektedirler.

Sahâbenin o günkü tavrı çok normaldi; zirâ onlar sadece, ne olduğu belirsiz kapalı bir kutsallığın peşine takılmış, dinin özünü anlamaktan uzak, Kur'ân ve Sünnet'ten bîhaber, sadece dinin kabuk ve ritüel kısmıyla uğraşan kimseler değillerdi ki, kapalı kutsallığın ilk örneklerini vermiş olmakla eleştiriyi hak etmiş olsunlar.

156. Buhârî, "Megâzî", 35.

Sahâbenin, dinin bütününe anlama ve yaşamaya yönelik tavrını, Kur'ân'ın hem lafzına hem de manâsına bağlılıklarını, Sünnet'e bağlı kalmadaki hırslarını, sahâbeyi sahâbe yapan özelliklerini göz ardı eden birtakım insanların, onların, Hz. Peygamber'in abdest suyuna rağbet etmeleri ve bundan bereket ummaları gibi tavırlarını en öne çıkararak bir din algısına sahip olmaları ne kadar yanlışsa; kendi din anlayışları bütünlüğü içinde bakıldığında, sahâbenin bu tür eylemlerde bulunmalarını ve bu tür eylemlerin bizzat kendisini yanlış bulma da o kadar yanlıştır.

Şüphesiz, bazı kişilerin bazı konularda yanlış yapması, her zaman yapılan işin mahiyetinin yanlış olmasını gerektirmez. Muhtemeldir ki, özü itibariyle belli bir bağlamda doğru olan bir iş, bağlamından ve bütünlüğünden koparıldığı için yanlış olmuştur.

Dolayısıyla günümüzde yaşayan birtakım insanların dinin özünü, Kur'ân ve Sünnet'i aklederek anlama çabasına girmemeleri ve bu tür insanların oluşturduğu birtakım kutsallara saygı ile dinî yaşantıyı gerçekleştirdikleri zannındaki yanlışlıklar, bizi çözüm yolu olarak sahâbenin yaptığı bazı uygulamaların aşırı kutsamanın ilk örnekleri olduğu ve bunları reddedilmesi gerektiği düşüncesine götürmemelidir.

Şunu tekrar etmekte yarar vardır: Resûlullah (s.a.s.) sahâbenin yaptığı bu tavrı inkâr etmemiştir. Hz. Peygamber'in yanlış bulmadığı ve sustuğu bir hususu yanlış bulmak, esas aşırılıktır; nitekim sahâbenin bu tavırlarını anlatan rivâyetlerde Hz. Peygamber'in sahâbeye müdahalede bulunduğunu belirten bir ifade yoktur.

Hz. Ömer'in eleştirdiği konulara gelince, bize göre Hz. Ömer'in müşâhede ve müdahale ettiği olayların hepsi, Hz. Peygamber döneminde vâki olanlardan mahiyet itibariyle farklıdır. Aksi takdirde Hz. Peygamber'in görüp de müdahale etmediği, ama Ömer'in müdahale ettiği bir olayla karşılaşırız. Bu durumda iddia sahipleri sahâbenin kapalı kutsamanın ilk örneklerini verdiğini düşünüyor, Hz. Ömer'in sonraki bir zamanda bu tür uygulamalara müdahale etmekte haklı olduğunu düşünüyorlarsa, o zaman Hz. Peygamber kendi gözleri önünde sahâbenin bu tavrına karşı çıkmamakla haksız mı olacaktır? Kapalı kutsallığı reddetme adına Hz. Ömer'in uygulamalarını öven bir iddianın, Hz. Peygamber'in aynı olayda neden sessiz kaldığını açıklama

zarûreti vardır. Şu durumda Hudeybiye’de vâki olanlar ile Hz. Ömer döneminde vâki olan olayları birleştirmek, aynılaştırmak ve buradan zâhiri birbirine benzer gibi duran bir olay hakkında kuşatıcı ve kapsamlı bir hüküm vererek hepsinin kapalı kutsallık olduğunu söylemek doğru değildir.

İbn Ömer gibi sahâbîlerin tavrında, dinin bütünlüğü içinde anlaşılması ve yaşanması inancına ve ahlâkına sahip insanların sadece Hz. Peygamber’e olan derin bağlılıkları ve bu bağlılığın kendilerini Hz. Peygamber’in maddî izlerini bile takip etmeye ittiği görülmektedir. Buna karşılık Hz. Ömer’in tavrında bir yönetici sorumluluğu ve ileri-yi görüp işin nereye varacağını fark eden ve dinin özü yerine şekil ve hatıralarıyla daha fazla meşgul olma eğiliminin önüne geçmeye yönelik bir çaba vardır. İbn Ömer gibi sahâbîlerin samimiyetlerinden şüphe edilemez; onların yaptıklarının dinin özüne ve ruhuna karşı olduğu söylenemez. Nitekim bu rivâyetlerin varlığını kabul eden, kapalı kutsallık diyerek eleştiri konusu yapan ilim adamlarının da rivâyetlerdeki Hz. Peygamber’in sahâbenin bu tür davranışlarının olduğu esnada onları yasakladığına, yaptıklarının haram olduğuna, yapmamaları gerektiğine dair bir bilgi aktarmamaları da bunu göstermektedir. Nitekim bazı sahâbenin, Hz. Peygamber’in bedeninden ayrılan suya rağbet etmelerini Hz. Peygamber’in bizzat teşvik ettiğine dair bir bilgiye sahip değiliz. Bununla beraber, istekli sahâbeyi bu tür davranışlardan yasakladığı bilgisine de sahip değiliz.

Hz. Peygamber’in zâtına ve eşyalarına karşı, iddia sahiplerinin kapalı kutsallık olarak niteledikleri davranışları yapan sahâbenin çoğunluk olduğunu da düşünmüyoruz. Bu tür davranışlar vardır, fakat yaygın değildir; var olanlar da bireysel farklılıklardır.

İfade etmemiz gereken bir şey daha vardır ki, bizim sahâbenin tavrına ilişkin gerçekleri ortaya koymaya çalışmamız, günümüzde yaşayan insanların, Hz. Peygamber’in mübarek eşyalarına ve sakalına sarılarak dinî duygularını tatmin etmelerini asla doğru çıkarmaz. Hz. Ömer’in yasakladığı, müdahale ettiği ve ümmetin içine düşmesinden korktuğu hususun da bu olduğuna inanıyoruz. Kur’ân ve Sünnet gibi kaynaklar Müslümanların elinde iken, dinin kendisi dinî metinlerin içinde aklendirmeyi beklerken, hayata ilişkin konularda dinin kendisine başvurma-

yıp değişik görüş ve anlayışların peşine takılan insanların kendilerine müdahale etme imkânı olmayan sakal ve hırka gibi şeylere sarılarak Müslümanlık ortaya koyuyorlarsa, böyle bir Müslümanlığın Hz. Peygamber'in getirdiği Müslümanlık olmadığı son derece açıktır.

Benzer bir başka durumda “sahâbe, berberi Hz. Peygamber'i tıraş ederken etrafını çevreliyorlar ve Peygamber'in kılları daha yere dökülmeden elde etmeye çalışıyorlardı.”¹⁵⁷

Hz. Peygamber'in eşyaları ve tıraşından dökülen kılları onlar için mübarek idi; onunla bereket umuyorlardı; Hz. Peygamber'in eşyalarına bereket manâsında bir kutsallık atfediyorlardı. Müslim'in *es-Sahih*'inde “Kitâbü'l-Fedâil”de koyduğu bâb başlığı, sahâbenin tavrının ne olduğunu çok güzel ifade etmektedir: “Hz. Peygamber'in insanlara yakın olması ve insanların Hz. Peygamber ile teberrükte bulunmaları babı.”

Görünen o ki, sahâbe, Hz. Peygamber'in zâtı ve cismiyle fırsat buldukları her şeyle bereket umuyordu.¹⁵⁸

Hz. Peygamber'in sahâbeyi bundan men etmemesi, teberrükte bulunmanın dinde yasaklanmadığını ve sahâbenin yaptığı davranışın aşırı kutsallaştırmaya girmediğini, Peygamber'i tanrılaştırma manâsına gelmediğini gösterir. Hatta İmam Nevevî, sadece peygamberler değil, bu hadisle sâlih kimselere ait eşya ve kalıntılarla Allah'tan bereket umulabileceğini söylemektedir.¹⁵⁹

Dinin sahih kaynaklardan öğrenilip yaşanması, akledilmesi ve fıkhedilmesi şartlarıyla peygamberlerin ve Peygamberimizin eşyalarıyla bereket ummak, dinin özünü bizzat ortadan kaldıracı bir unsur değildir. Yolunu şaşıracak olana ise Hz. Peygamber'in sakalı ve hırkası değil, Kur'an'ın bizzat kendisi de keyfî olarak yorumlanması durumunda yol şaşırtır. Burada, hâşâ yol şaşırtan, Kur'an değildir; bilakis kişiler, Kur'an üzerinden kendilerini şaşırmışlığa itmiş olmaktadır. Dolayısıyla suç ya da dini kutsallardan arındırma önerisi hırkaya ya da sakala karşı olmakla değil, insanları bunlar üzerinden yanlış sevk eden anlayışların tashihi üzerinden olmalıdır.

157. Müslim, “Fedâil”, 19.

158. Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-mu'lim*, VII, 290.

159. Nevevî, *el-Minhâc*, XV, 82.

Yine belirtmemiz gerekir ki bizim sahâbe tavrının mahiyetini, anlamını ve sıhhatini ortaya koyma gayretimiz insanları mutlaka dinî hatıralara, Peygamber eşyalarına gidin anlamında dinî bir yönlendirme manâsına gelmemektedir.

Bu tür durumların istismarı durumunda peygambere ait eşyaların tanrılaştırma sonucu kendilerine dua edilen nesneler haline dönüşmesi sakıncalı ve dinen kabul edilemez bir durumdur. Ancak câhil insanların sapıtmalarına sebep olacak diye bereket ve hayır umma durumlarının yok sayılması da gerekmemektedir.

Yukarıdaki hadislerden hareketle Hz. Peygamber'in eşyalarına "mukaddes emanetler" denmesinde bir sakınca olmadığını söyleyebiliriz. Bununla, kendisinden bereket umulan, kendisi aracılığıyla Hz. Peygamber'e ait hatıraların canlanması ve dinî duyguların diri tutulması sağlanmış olur. Bunun, akîdeye bir zararı yoktur. Geçmiş kavimlerin peygamber ve sâlih kimselerin tasvirlerini mescidlere iyi niyetle koyup sonra onları Tanrı makamına yerleştirerek kulluk arz etmeleri ile Müslümanların peygamberlerine ait eşyalarla bereket ummalarını birbirinin aynı görmemek gerekir.

Şimdiye kadar zikrettiklerimiz, insan zihninde yüce bir kişiyi kutsallaştırma eğiliminin olmadığı manâsına gelmemektedir. Şimdi vereceğimiz örnekte Hz. Peygamber bu tür bir kutsamayı görmüş ve sahâbeye müdahale etmiştir.

Hz. Peygamber'in oğlu İbrahim'in vefat gününde güneş tutulmasının görülmesi üzerine, bazı sahâbîlerin bu olayı İbrahim'in ölümüyle bağdaştırmaları üzerine Peygamber (s.a.s.) insanlara küsûf namazı kıldırması, güneşin ve ayın Allah'ın ayetlerinden olduğunu, kimsenin doğumu ya da ölümü üzerine tutulmayacaklarını bildirmiş;¹⁶⁰ câhiliye döneminden kalan "birinin ölümü ya da zarar görmesi gibi durumlarda gök cisimlerinin ve güneş tutulması gibi olayların yeryüzünde değişiklik ve başkalaşıma yol açtığı" şeklindeki inanışın yanlışlığını göstermiş;¹⁶¹ bazı sahâbîlerin gereksiz kutsallaştırma anlayışlarının önüne geçmiştir.

160. Buharî, "Küsûf", 1, 6; Müslim, "Küsûf", 3.

161. Aynî, *Umdetü'l-kârî*, VII, 95.

Bu olayda içine düşülen yanlış, Hz. Peygamber'in oğlunun vefatı ile ya onun ya da Hz. Peygamber'in kutsallaştırılması ve Allah'ın düzene koyduğu normal bir tabiat hadisesinin normal dışı bir şekilde yorumlanarak mecrasından saptırılmaya çalışılması olmuştur. Hâlbuki güneş, kimsenin ölümü ya da hayatta olmasından değil, Allah'ın kudreti ve âdeti ile tutulmuştur.¹⁶²

Ölümü ile gökyüzü arasında bağ kurulmaya çalışılan ve olağanüstü/kutsal bir anlam yüklenmeye çalışılan on sekiz aylık bebek İbrahim¹⁶³ de olsa, onun kutsallığı kendisinden değil, Hz. Peygamber'den kaynaklandığı için burada isnad edilen olağanüstülük esasen Resûlullah'a (s.a.s.) dönmüş olmaktadır.

Hz. Peygamber'in, kendisi hakkında ümmeti aşırı kutsallaştırmaya düşmesin diye dikkat çektiği bir hadisi zikredelim.

Hz. Peygamber, vefat ettiği hastalığında¹⁶⁴ “*peygamberlerinin kabirlerini mescid edinen Yahudi ve Hristiyanlara Allah'ın lanet ettiğini*” söylerken¹⁶⁵, ümmetini, kendisini kutsallaştırmalarından sakındırmak istemiştir.

Buhârî'de aynı bâbda devam eden diğer rivâyette Ümmü Seleme ve Ümmü Habibe annelerimiz Habeşistan'da iken kilisede resim ve tasvirlerle rastladıklarını söyleyince Hz. Peygamber, “*Onların içinden sâlih bir adam vardı. Ölünce kabrinin üzerine bir mescid yaptılar ve sizin gördüğünüz tasvirleri yaptılar. Onlar kıyamet gününün en şerli adamları olacaktır.*”¹⁶⁶ buyurmuştur. İyi insanları ve iyilikleri hatır ve hatıralarında canlı tutmak maksadıyla birtakım şekil ve tasvirler yapan insanlar, zamanla iyiliğe vesile olarak gördükleri insanları aşırı yüceltmeye, onlara dualar etmeye, kulluk arz etmeye başlamışlardır. Resûlullah (s.a.s.), müslümanları, en başta kendisi hakkında böyle bir tehlikeye düşmekten şiddetle sakındırmıştır.¹⁶⁷

162. Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-derârî*, VI, 130; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, II, 613.

163. Aynî, *Umdetü'l-kârî*, VII, 100.

164. Buhârî, “Cenâiz”, 61.

165. Buhârî, “Salât”, 48, “Enbiyâ”, 50, “Cenâiz”, 96, “Megâzî”, 83; Müslim, “Mesâcid”, 19-23.

166. Buhârî, “Salât”, 48; Müslim, “Mesâcid”, 16.

167. Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-mu'lim*, II, 450.

Zaman içindeki mescide yönelik genişletme ve tamir çabalarında sıradan insanların Hz. Peygamber'in kabrini mescide, dua ve ibadet mahalline çevrilmeyecek şekilde düzenlemeler yapılması, kabrin ziyaret edilecek yönünün kible olarak kullanılamayacak şekilde ayarlanması, peygamberimizin bu uyarısı dikkate alındığından dolayıdır.

Hz. Peygamber, ümmetinin, kendisini aşırı överek, beşer üstü konuma yerleştirerek kutsallaştırmaları sûretiyle Yahudi ve Hristiyanların yoluna girip Allah'ın rahmetinden uzak kalmamalarını arzu etmektedir. O, Müslümanları en başta kendisi hakkında böyle bir tehlikeye düşmekten sakındırmış olmaktadır.¹⁶⁸

Yukarıdaki hadis-i şerifte Hz. Peygamber'in mezarının mescid edilmemesi istenmekle beraber, onun mescidine ziyaret yapılması, denilmemektedir. Hz. Peygamber'in Medîne'deki mescidinin hac ibadeti-nin zorunlu parçası olarak görüldüğü ve bunun -belki pratikte görülen yanlışlara karşı haklı tepki sonucu- yanlış olduğu iddiası¹⁶⁹ Hz. Peygamber'i kutsallıktan ve dinin anlaşılmasının önündeki engellerden uzak tatalım derken başka yanlışları da beraberinde getiriyor demektir.

Önce, fıkıh mezheplerinden "Medîne'deki mescid ziyaret edilmezse hac ibadeti sahih olmaz" diyen var mı, buna bakalım.

Hanefilere göre, Mekke'deki hac menasiki bittikten sonra Medîne'ye Hz. Peygamber'in kabrini ziyarete gitmek çok faziletli, sevaplı mendub ve müstehab işlerin başında gelmektedir; hatta çok tavsiye edildiğinden dolayı derece bakımından vâcibe yakındır.¹⁷⁰ Nevevî de Hz. Peygamber'in kabrini ve mescidini Mekke'deki işler bittikten sonra ziyaret etmeyi sevabı çok, Allah'a yaklaştıran müstehab amel-lerden saymaktadır.¹⁷¹

İbn Rüşd'ün (ö. 595/1198) ortaya koyduğu gibi, dört fıkıh mezhebinin hac ile ilgili ileri sürdüğü şartlar arasında Medîne'deki mescidi ziyaret gibi bir unsur bulunmamaktadır.¹⁷² Şu halde bazı câhil in-

168. Kâdî İyâz, *İkmâlû'l-mu'lim*, II, 450-451; Nevevî, *el-Minhâc*, V, 13-14; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, IV, 257.

169. Güler, "Kutsallık ve Dinî Metinlerin Dogmalaştırılması", s. 304.

170. Mavsîlî, *el-İhtiyâr*, I, 175; *el-Fetâvâ'l-Hindiyye*, I, 265.

171. Nevevî, *el-İzâh fi'l-menâsik*, s. 156-157.

172. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 31-324

sanların, Mescid-i Nebevî'yi ziyaret etmemeleri halinde içlerinde psikolojik olarak haclarının eksik kaldığı gibi bir duyguya kapılmalarından hareketle, Hz. Peygamber'i ve mescidini ziyaretin, kapalı kutsama ve Hz. Peygamber'i kutsallaştırma olarak sunulması doğru değildir. Birtakım insanların inançlarını, psikolojik hallerini sanki fıkıh âlimlerinin görüşü olduğunu vehmettirecek derecede ortaya getirmek yanlış yönlendirmelere yol açabilecektir.

Şu durumda fıkıh mezheplerinden, “Medîne'deki mescid ziyaret edilmezse hac ibadeti sahih olmaz” diyen yoktur. Bazı insanların -eğer varsa- Hz. Peygamber'i aşırı kutsallaştırmaları, İslâm fıkının vermiş olduğu cesareten değil, kişilerin inanç ve kültür birikim(sizlik)lerindendir. Müstehab bir ziyareti vâcib zannedip, ziyaret olmadığında haccının kabul olmayacağı inancı bir kişinin kendi sorunudur. Kişilerin kendi inanç ve kültür birikimlerinden hareketle varmış oldukları bir sonucu eleştirirken hac esnasında Hz. Peygamber'in mescidinin, kapalı kutsama diye eleştirerek, ziyaretine üstü örtülü bir engel oluşturmak doğru değildir. Bilakis Hz. Peygamber (s.a.s.), kendi mescidine sefer yapmanın dinen meşrû olduğunu buyurmuştur.¹⁷³

Hz. Peygamber'in mescidine ziyaret, oradan ecir beklemek, elbette müşriklerin anladığı ve varsaydığı kutsallık türünden olamaz. Zira müşriklerin iddia ve istekleri, kendilerine gönderilen peygamberlerin bizzat beşer üstü ve erişilmez olmaları yönünde idi.¹⁷⁴

173. Buhârî, “Fadlu's-salâti fi Mescidi Mekke ve'l-Medîne”, 1, 6.

174. Müşriklerin kutsal bir elçi görme isteklerine -esasen inkârlarına- Kur'an-ı Kerim Nuh Peygamberin kavmi örneğinde şöyle değinmektedir: “*Bunun üzerine kendi kavminden inkâr eden ileri gelenler şöyle dediler: Bu ancak sizin gibi bir beşerdir, size üstünlük taslamak istiyor. Eğer Allah dileseydi, bir melek gönderirdi. Biz önceki atalarımızdan böyle bir şey duymadık.*” (el-Mü'minûn 23/24).

Nuh kavminin helakinden sonra da Allah'ın var kıldığı yeni nesiller beşer bir elçiyi kabullenmek istememişlerdir: “*Onlara, kendilerinden, 'Allah'a kulluk edin, sizin O'ndan başka hiçbir ilâhınız yoktur, hâlâ O'na karşı gelmekten sakınmaz mısınız?' diye öğüt veren bir peygamber gönderdik. O peygamberin kavminden kâfir olup âhiret buluşmasını yalan sayan ve kendilerine dünya hayatında bol nimet verdiğimiz eşraf takımı: 'Bu, sizin gibi bir insandan başka bir şey değil, baksanıza sizin yediklerinizden yiyor, sizin*

*“Hristiyanların İsâ’yı övgüde aşırı gidip bâtila düştükleri gibi siz de beni övmekte aşırılığa kaçmayın. Ben sadece Allah’ın bir kuluyum. Öyleyse deyin ki O, Allah’ın kulu ve resûlüdür.”*¹⁷⁵ hadisi, kişilerin hak etmediği şekilde bâtil olarak övülerek kutsallaştırılmamaları, övgüde ifrada gidilmemesi gerektiğini ortaya koymaktadır.¹⁷⁶

İslâmî kaynaklar açısından bakıldığında, Hz. İsâ için Hristiyanların kimi Allah’la beraber diğer ilâh, kimi Allah’ın kendisi, kimi de Allah’ın oğlu yakıştırmalarında bulunmuş; Hz. Peygamber de kendisi hakkındaki övgü ifadelerinin kul olma sınırını aşmaması gerektiği konusunda ümmetini uyarmıştır.¹⁷⁷

Hz. Peygamber, krallar gibi muamele görmeyi asla istememiş, kendisi için ayrı ve özel bir makam odası edinmemiş, tantanalı elbiseler giymemiş, kendisi önünde eğilmeyi asla istememiş, huzurunda kutsallığı çağrıştıracı davranışlara izin vermemiştir.¹⁷⁸

O, Mekke’nin fethi gününde kendisiyle konuşmaya gelip, bir müddet sonra titremeye başlayan birini sakinleştirerek kendisinin melik olmadığını, Mekke’de kurutulmuş et yiyen bir kadının oğlu olduğunu söylemiş,¹⁷⁹ son derece sade bir hayat yaşamıştır.

Peygamberlerin beşer olmasının anlamı, onlarda ulûhiyete ait hiçbir niteliğin bulunmadığıdır; onlar kendilerinde ilâhlık olduğuna dair hiçbir iddiada bulunmamışlar, aksi iddiaları reddetmişlerdir. Hz. İsâ’nın diliyle zikredilen ayet¹⁸⁰ buna delildir.

İçtiklerinizden içiyor. Eğer siz, sizin gibi bir beşere itâat edecek olursanız, büyük bir kayba ve hüsrana uğrarsınız.’ dediler.” (el-Mü’minûn 23/32-34). Gerçekte peygamberler beşerdirlere; yerler, içerler, evlenirler, çarşı-pazar dolaşırlar, ecelleri geldiğinde de vefat ederler. Onlara beşerî özelliklerinin dışında insanüstü nitelikler vermek aşırı ve yanlış kutsamaya girer ki doğru değildir.

175. Buharî, “Enbiyâ”, 48; Dârimî, “Rikâk”, 68.

176. İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, VI, 565.

177. İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, XXII, 154.

178. Kastallânî, *el-Mevâhib’l-ledünniyye*, II, 92-96.

179. İbn Mâce, “Et’ime”, 30; Hâkim, *el-Müstedrek*, II, 506, III, 50.

180. “Hem Allah Teâlâ: ‘Ey Meryem oğlu İsâ! Sen mi insanlara ‘Beni ve anne-mi Allah’tan başka iki tanrı edinin’ dedin? sorguladığı vakit o şöyle diyecek: ‘Hâşa! Sen şerikten ve her noksandan münezzehsin Ya Rabbi! Hakkım

“De ki: “Ben sadece sizin gibi bir insanım. Ancak şu farkla ki bana ‘Sizin ilâhınız tek İlâhtır’ diye vahyediliyor”¹⁸¹ ayeti ve Hz. Peygamber ile ilgili Allah’ın kulu ve resûlü denilmesini isteyen hadis-i şerif, Hz. Peygamber için “peygamber, beşer” gibi nitelemelerde bulunulmasına yol göstermekte; bununla birlikte onun, kendisine vahiy gelmesi sebebiyle diğer beşerlerden oldukça farklı bir üstünlüğe sahip olduğu, onun ilminin vahiyle şekillendiği ifade edilmiş olmaktadır.¹⁸²

Hz. Peygamber (s.a.s.), sonuç itibarıyla mukaddes ve mübarek bir insandır. Onun kabrinin mescid olarak telakki edilmesi yanlıştır. Müslümanlar için her zaman, Hz. Peygamber’i aşırı kutsallaştırarak, aşırı yücelterek getirdiği dinin yaşanılmasının hiçbir zaman mümkün olamayacağına dair yanlış bir kanâate sahip olma tehlikesi vardır.

Eğer müslümanların, peygamberlerinin şahsına ve eşyalarına hürmet etmeleri ve bereket ummaları eşyaların kutsanmasına yol açar, bu tavırları bir dindarlık seviyesi olarak algılanır ve Peygamber’in getirdiği Kur’ân ve bıraktığı sünnete, okuyup anlayarak hürmet etmek yerine, daha çok onun sakal ve hırkasına sarılmak şeklinde bir hürmet tarzı ortaya çıkarsa bu, dinde bir sapma olarak görülmelidir. Yanlışın bir tarafında bu varken, diğer tarafında sahâbenin, Hz. Peygamber’in abdest suyuna rağbet etmeleri gibi kendi bütünlüğü içerisinde değerlendirildiğinde meşrû ve makul olan bir davranışı aşırı ve kapalı kutsama sayarak inkâr etme vardır. Bir tarafta aşırı kutsama varken, diğer tarafta normal bir hürmeti ve bereket ummayı yok sayma yani kutsal karşıtlığı vardır. Gerçekte her iki tutum da aşırılıktır.

olmayan bir şeyi söylemem doğru olmaz, bana yakışmaz.’ ‘Hem söylediysem malûmundur elbet. Benim varlığında olan her şeyi Sen bilirsin, ama ben Sen’in Zatında olam bilemem. Bütün gaybleri hakkıyla bilen ancak Sen’sin.’ ‘Sen ne emrettinse ben onlara, bundan başka bir şey söylemedim. Dediğim hep şu idi: ‘Rabbim ve Rabbiniz olan Allah’a kulluk edin.’ ‘Ya Rabbi! Ben aralarında olduğum müddetçe onları kolladım. Fakat ne zaman ki Sen beni aralarından tutup aldın, onları görüp denetleyen yalnız Sen kaldın. Sen gerçekten her zaman, her şeye hakkıyla şahidsin’ ” (el-Mâide 5/116-117).

181. el-Kehf 18/110; Fussilet 41/6.

182. Taberî, *Câmiu’l-beyân*, XV, 439; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 547.

Müslümanlar arasında Hz. Peygamber'e yapılmayan nitelemele-
rin Hz. Peygamber'in amcaoğlu ve damadı, ileri gelen sahâbî Hz. Ali
için yapılması dikkat çekmektedir. Şüphesiz onun ulûhiyetini iddia
eden Gulât-i Şîa'nın¹⁸³ Müslüman olduklarını söyleme imkânı yok-
tur. Burada takipçilerinin çokluğu itibariyle İsnââşeriyye mezhebi çer-
çevesinde bunların Hz. Ali'ye bakışlarını ve kutsallıkla ilişkisini ele al-
maya çalışalım.

2. Hz. Ali ve Aşırı Kutsama

Ehl-i Sünnet, peygamberlerden başka kimseye masumluk niteleme-
sinde bulunmamıştır; haklarında Hz. Peygamber tarafından söylenen
pek çok övücü ve fazilet içeren sözlere rağmen ne sahâbe için, ne sahâ-
benin ileri gelen Ebû Bekir, Ömer, Ali ve diğerleri için, ne de Ehl-i Beyt
için peygamberlere verilen ismet/masumluk sıfatını vermişlerdir.¹⁸⁴

Ehl-i Sünnet'in inanç yorumu içerisinde peygamberler dışında
masum kabul edilen kimse olmasa da, pratikte birtakım insanların ba-
zılarını sanki masum olarak görmeleri şeklindeki hataya düştükleri
müşâhede edilmektedir. Ne var ki bizim çerçevesini çizmeye çalıştığ-
ımız husus pratik hataların neler olduğundan ziyade şahıs kutsallaştır-
masının teorik yanlışlığını ortaya koymaya çalışmaktır. Bize göre şa-
hıs kutsallaştırma meselesinde en açık tavrı, işin teorisini de kesin bir
inanç olarak ortaya koyan Şîa olmuştur.

Şîa, Hz. Ali'yi mükemmellikte Hz. Peygamber ile aynı görmekte-
dir. Delillerden biri olarak da, *"Artık sana bu ilim geldikten sonra,
kim seninle İsâ hakkında tartışmaya girerse de ki: Haydi gelin oğulla-
rımızı ve oğullarınızı, hanımlarımızı ve hanımlarınızı ve bizzat 'kendi-
mizi' ve kendinizi çağırıp, sonra da gönülden Allah'a yalvaralım da, bu
konuda kim yalancı ise Allah'ın lânetinin onların üzerine inmesini di-
leyelim."*¹⁸⁵ ayetini zikretmektedirler. Onlara göre bu ayette, *"kendi-*

183. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 203; Meclisî, *Bihârul-envâr*, III, 290.

184. Eşkar, *er-Rusûl ve'r-risâlat*, s. 113.

185. Âl-i İmrân 3/61.

mizi” ifadesiyle Hz. Peygamber ve Hz. Ali beraber anılmakta ve aynı kategoride zikredilmektedir. Durum böyle olunca Hz. Ali, hem meleklerden hem de tüm peygamberlerden daha üstün görülmüş olmaktadır.¹⁸⁶

Şeyh Müfîd (ö. 413/1022), İmamiyye’den bir grubun, imamların Hz. Peygamber’den başka tüm nebî ve resûllerden daha faziletli olduğunu kabul ettiklerini söylemektedir. Bir kısmı ülü’l-‘azm peygamberlerin¹⁸⁷ dışındaki diğer peygamberlerden üstün olduğu söylerken, bir grup da peygamberlerin imamlardan üstün olduklarını kabul etmişlerdir. Şeyh’in kendisi bu konuda bir karara varamadığını (*ve ene nâzirun fih*) söylemektedir.¹⁸⁸

Hillî (ö. 726/1326), peygamberliğin hususî, imâmetin umumî lütf olduğunu ve umumî lütfün inkârının daha büyük şer olduğunu; zira peygambersiz zamanın mümkün ve caiz, imamsız zamanın mümkün ve caiz olmadığını söylemektedir.¹⁸⁹

Şîa’nın geneli, imamların, melekleri görmese de vahiy almaya devam ettiklerini ve mucize gösterebileceklerini kabul etmektedirler. Şeyh Müfîd, Nevbaht ailesi ilim adamlarının bu konularda İmâmiyye’nin genelinden farklı düşündüklerini, Mu’tezile ile uyum içinde olduklarını belirtmektedir.¹⁹⁰

Şîa’nın cumhuruna göre peygamberler, peygamberlikten önce büyük ve sahibini küçük düşüren tüm günahlardan korunmuşlardır. Peygamberlik öncesi sahibini küçük düşürmeyen küçük hataların olması caizdir. Peygamberlik sonrası hiçbir günah işlemezler, küçük-büyük hepsinden korunmuşlardır. Hz. Peygamber ise, ömrünün hiçbir döneminde herhangi bir hata, günah, unutma gibi hiçbir noksanlık içeren fiil işlememiştir. İsnâaşeriyye imamları da dinî hükümleri uy-

186. Hillî, *el-Elfeyn*, s. 326-328; Meclisî, *Bihâru’l-envâr*, XXI, 279.

187. Azimet, kararlılık, büyük imtihan ve ikramların, sabırların sahipleri anlamındaki ülü’l-‘azm peygamberler Nuh, İbrahim, Mûsâ, İsâ ve Hz. Muhammed’dir (*aleyhimussalatü vesselâm*). Bk. Taberî, *Câmiu’l-beyân*, XXI, 177.

188. Şeyh Müfîd, *Evâilü’l-makâlât*, s. 70-71.

189. Hillî, *el-Elfeyn*, s. 13.

190. Şeyh Müfîd, *Evâilü’l-makâlât*, s. 68-70.

gulama, şeriatı koruma ve halkı eğitme konusunda aynen peygamberler gibi olup, peygamberler için zikredilen masûmiyet ilkeleri imam- lar için de aynen geçerlidir. Şîa'nın, bazı muhalifler dışında akîdesi böyledir.¹⁹¹

Şîa'ya göre, tüm Ehl-i Beyt imamları, insanlara Hakk'ın şâhid ve delilleri olsun diye küçüklüklerinde ve büyüklüklerinde her türlü günah ve hatadan masumdurlar.¹⁹²

Küleynî'nin *el-Kâfi*'sinde rivâyet ettiğine göre, Ca'fer es-Sâdık, kendileri hakkında ilâh diyenlerin bulunduğunu söyleyen birini şiddetle reddetmiş; o kişinin kendileri hakkında peygamberler olduğunun söylendiğini zikretmesi üzerine, kendisinin ve atalarının bu iddia sahiplerinin dini üzerinde olmadığını belirtmiş; kendilerinin ilâh ya da peygamber değil, Allah'ın dininin yeryüzündeki bekçileri ve masum imamlar olduklarını söylemiştir.¹⁹³

Küleynî'nin bu rivâyetiyle Şîa penceresinden bakıldığında, onlar için aşırı kutsallaştırma, kendilerinin ilâh ve peygamber olarak kabul edilmeleridir; kendilerinin masum oluşu ise, en gerçekçi nitelik olmuş oluyor.

Ne var ki Şîa'nın, imamlarını peygamber olmasalar da peygamberlerden daha üstün olarak kabul etmeleri, Şîî rivâyette aşırı kutsallıktan uzak duruşa rağmen Ehl-i Sünnet nazarında aşırı bir kutsama olarak görülmüştür. Şîa'nın peygamberlere ait özellikleri, aynı fonksiyonu icra ettiklerini düşündükleri imamlar için de tanımları aşırı kutsallaştırmanın sonucudur.

3. Tasavvuf ve Aşırı Kutsama

Peygamberler dışında övme makamında bulunan insanlar için Kur'ân'da kullanılan kavramlardan birisi de “Allah'ın velî kulları” ke-

191. Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, s. 62, 65.

192. Küleynî, *el-Kâfi*, I, 203; II, 450; Şeyh Sadûk, *Men lâ yahduruhu'l-fakîh*, I, 119.

193. Küleynî, *el-Kâfi*, I, 269.

limesidir.¹⁹⁴ Bu kavramın, Allah'a yakınlıkları nisbetinde bazı kişilerin yücelik sahibi olduklarını bildirdiği, bununla beraber onları asla kul olmaktan öte, bizzat var oluşlarından dolayı olağanüstü bir mertebeye çıkarmadığı açıktır. Zaten "Allah'ın dostu" kavramı, Allah'a iman ve amelleriyle yakın olan, Allah'ın sevdiği ve razı olduğu insanlar anlamına gelmiş olmakla, bu tür kişilerin yüceliklerinin mutlak değil, Allah'a yakınlıklarından kaynaklanan vasfî bir yücelik/kutsallık olduğunu göstermektedir.

Allah'ın velî kulları, derece ve mertebeleri yüce ve yüksek de olsa, hatta kendilerinden bilinen bir günah nakledilmese de bu, onların Allah'ın özel korumasında bulundukları/masum oldukları manâsında değildir. Günah işleme ve hataya düşme konusunda diğer kullar için geçerli olan şeyler ne ise, bu husûsiyet onlar için de aynen geçerlidir. Onlardan yanlış ve hata türü şeyler vâki olsa da, bu onların Allah'ın velî kulları olmalarına zarar vermez; nitekim hata eden müctehidlerin günah değil ecir aldıkları hadis-i şerifte buyrulmaktadır.¹⁹⁵

Teftâzânî (ö. 793/1391), kavram olarak "velî"nin, Allah'a itâate devam eden, günahlardan kaçınan, dünyevî lezzet ve arzulara dalmayan kişi olduğunu söylemektedir.¹⁹⁶

Peygamberler dışında kimsenin özel bir konuma sahip olmadığı işaretlerini veren Şevkânî (ö. 1250/1834), velî kullardan sâdır olan keşif ve bazı farklı olayların mutlaka Allah'ın lütfettiği bir kerâmet olması gerekmediği; bunun şeytanın bir hilesi de olabileceğini bildirmekte ve bir velînin yaptığı her işin ve gösterdiği kerâmetin kesin olarak Allah'tan olduğu, şeytanın asla kendisine bulaşamayacağı inancında olmaması gerektiğini söylemektedir.¹⁹⁷

Tasavvuf ve şahısların kutsallaştırılmaları konusunda ele alınabilecek konu çoktur. Mesela şeyhlerin nasıl değerlendirildiği, "*levlâ-ke...* (sen olmasaydın kâinatı yaratmazdım)" sözünün değerlendiril-

194. Yûnus 10/62.

195. Buhârî, "İ'tisâm", 21; Müslim, "Akdiye", 15. Bk. Şevkânî, *Katru'l-velî*, s. 248.

196. Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, V, 73.

197. Şevkânî, *Katru'l-velî*, s. 249.

mesi, *kutub*, *gavs* ve velilere atfedilen diğer nitelemeler, *fenâ fillâh* ve *bekâ billâh* kavramları ve bunların değerlendirmesi bunlardan bazısıdır. Bu konuda lehte ve aleyhte çok söz vardır, bundan dolayı bu başlık kendi başına bir çalışmaya müsait genişliktedir.

Bununla birlikte söylemeliyiz ki, hiç kimse Allah'a denk değildir; hiç kimse ontolojik anlamda Allah'la aynı düzlemde anılamaz, hiç kimse peygamberle de aynı manevî derecede görülemez, peygamberin mucizeleriyle velinin kerâmetini aynı derecede göremez, gaybden haber vermede peygambere ait niteliklerin velîde var olduğu kabul edilemez.¹⁹⁸

Eğer Allah'a ve peygamberlere ait niteliklerin velî kimselerde olduğunu inanılıyorsa, orada aşırı kutsama vardır. Allah'ın nasslar aracılığıyla bildirmediği birtakım yetkiler bazı kişilerde görülüyor demektir ki, bu tür kutsallığın kabul edilebilir tarafının olmadığı açıktır. Esasen her alanda olduğu gibi tasavvuf içerisinde de bir beşeri aşırı kutsallaştırmaların olabileceği gibi, Kur'an ve Sünnet'in belirlediği çerçeve içerisinde sâlih, takvâli, velî mü'minlerin dengeli biçimde övülmeleri, nitelenmeleri ve hürmet edilmeleri de vardır. Konuyu detaylarıyla ele almak başka çalışmaların işi olmalıdır.

Fakat burada özellikle mutasavvıf ilim adamlarınca kullanıldığı görülen “kuddise sirruh” lafzının velînin kutsallığı anlamına gelip gelmediğini incelemek, konumuzun başlığı ve içeriğiyle mütenâsib olmaktadır.

“K.s.” kısaltmasıyla kullanılan ve dua kalıbında olan *kuddise sirruhu* lafzında iki kelime vardır: Birinci kelime *kuddise*, mechûl mâzî fiildir, *k-d-s* fiilinin anlamları üzerinden yürüyerek ve dua kalıbıyla söylersek “temiz ve yüce kılınsın, bereketli olsun, mukaddes ve mübarek olsun” manâlarına gelir.

Sirr kelimesi ise, bedende ruh gibi latîf bir varlığın adı olarak kabul edilir. Tasavvuf literatüründe *ruhların* muhabbet, kalplerin ma'rifete mahal olduğu gibi, *sirr* de müşâhedeye, temâşâyâ mahaldir.¹⁹⁹ *Sirr*, kul ile Allah arasında gizli ve başkalarının erişemeyeceği bir ha-

198. Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, V, 73-78.

199. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 176.

le/duruma işaret etmektedir. Sûfiyyeye göre “sirr”, “rûh”tan daha latîftir.²⁰⁰

“*Kuddise sirruh*” vefat eden velîlerin ismi anılırken kullanılan bir dua cümlesidir.²⁰¹

Sûfîler *kaddesallâhu rûhah* veya *kuddise sirruh* tabirlerini kullandıkları zaman, “Allah onun ruhunu temizlesin ve arındırsın; katına yaklaştırsın; ‘hazîratü’l-kuds’ denilen cennete²⁰² koysun; ilâhî harimine alsın” diye dua etmiş olurlar. Nitekim Kur’ân-ı Kerîm’de nefis teziyyesinden söz edilmekte ve bunun kurtuluşun şartı olduğu,²⁰³ Allah’ın mü’minleri arındırıp temizlediği²⁰⁴ ve temizleri sevdiği²⁰⁵ vurgulanmaktadır.²⁰⁶

Tasavvuf literatüründe Allah dostları için kullanılan *kuddise sirruh* ifadesi, Allah dostunun kalbi manevî âlemin gizlilik (sır)leri ile dolu olduğu inancını yansıtmaktadır. Gizli kalmasını göstermek üzere elde edilen marifetlerin tamamı veya bir kısmı “sır” olarak adlandırılmıştır. “Sır” kimseye verilmez; ser verilir, sır verilmez; başkaları buna ortak edilmez; sır kutsaldır, kimsenin ona dokunması istenmez. Bu anlayışa göre Allah, sırrın kutsallığını gizlendikçe artırır.²⁰⁷

Bu terkip daha çok sûfî eğilimli müellifler tarafından kullanılmış ise de, İbnü’l-Kayyim (ö. 751/1350) gibi sûfî meşreb olduğuna dair bilginimizin olmadığı bir âlim, hocası İbn Teymiyye (ö. 728/1328) için *kaddesallâhu rûhahû* ifadesini değişik eserlerinde pek çok defa zikretmiş, zaman zaman *sirrahu* yerine *rûhahû* şekliyle de ifade etmiştir.²⁰⁸

200. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 176.

201. Uludağ, “Kuddise Sirruh”, *DİA*, XVI, 313.

202. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, V, 257.

203. eş-Şems 91/9.

204. el-Mâide 5/6; el-Ahzâb 33/33.

205. el-Bakara 2/222; et-Tevbe 9/108.

206. Uludağ, “Kuddise Sirruh”, *DİA*, XVI, 314.

207. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 456.

208. İbnü’l-Kayyim, *et-Tıbbu’n-Nebevî*, s.278; a. mlf. *Hâşiyetü İbni’l-Kayyim ‘alâ sünen-i Ebî Dâvûd*, VII, 52; a. mlf., *Bedâiü’l-fevâid*, I, 24, 78, 102; II, 275, 499; III, 629, 630; a. mlf., *Zâdü’l-meâd*, I, 71, 136, 186; II, 193; III, 37, 138, 152.

İbnü'l-Kayyim, aynı terkihi İmam Ebû Hanife (ö. 150/767),²⁰⁹ İmam Şâfiî (ö. 204/819),²¹⁰ Abdülkâdir el-Cilânî (ö. 561/1166)²¹¹ gibi hem fıkıh imamları hem de meşhur bir sûfî için kullanmıştır.

Âlûsî (ö. 1270/1854) gibi mutasavvıf ilim adamları ise başta Muh-yiddîn İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) olmak üzere, Cüneyd el-Bağdâdî (ö. 297/909), Fahrüddîn Râzî (ö. 606/1209), Sadruddîn Konevî (ö. 673/1274), Molla Gûrânî (ö. 883/1488), Ebu's-Suûd (ö. 982/1574), Abdülkâdir Cilânî (ö. 561/1166), Şa'rânî (ö. 973/1565), Seyyid Şerif Cürcânî (ö. 816/1413), İbnü'l-Fârîz (ö. 632/1234), Hâlid en-Nakşî-bendî (ö. 1242/1827), Gazzâlî (ö. 505/1111), Ma'rûf el-Kerhî (ö. 200/815), Kâdî Beydâvî (ö. 685/1286), İmam Rabbânî (ö. 1034/1624), Molla Câmi (ö. 860/1456)²¹² gibi tasavvuf yönü öne çıksın ya da çıkmassın, farklı anlayışlara sahip âlimleri için *kaddesallahü sirrahû* ifadesini pek çok yerde kullanmıştır.

Kesfû'l-hafâ sahibi Aclûnî (ö. 1162/1652) de pek çok yerde İbrahim b. Edhem (ö. 161/778), Abdülkâdir Cilânî (ö. 561/1166), İbnü'l-Fârîz (ö. 632/1234), Muhyiddîn İbn Arabî (ö. 638/1240) gibi özellik-le sadece mutasavvıf ilim adamları için *kuddise sirruhû* ya da *kaddesallahü sirrahû* ifadelerini kullanmaktadır.²¹³

Allah'ın velî kulları olduğuna ve manevî derecelerinin yüksek olduğuna inanılan şahıslar için "Allah katındaki manevî dereceleri ve hiç kimsenin muttali olamayacağı makamları yüce olsun, mübarek olsun, makam ve dereceleri daha da artsın." manâsında "kuddise sirruh" ifadesinde, bir şahsın "hatalardan korunmuş, yanlışla asla sapsamaz, kendisine iman vâcibdir, kendisi hakkında davranılması emredilen şer'î uygulamalar vardır ve kendisini Allah seçmiş ve bunu bildirmiştir" şeklinde doğrudan kutsallığı çağrıştıran bir anlam görmediği-

209. İbnü'l-Kayyim, *İctimâu'l-cuyûşî'l-İslâmiyye*, s. 73.

210. İbnü'l-Kayyim, *Hâşiyetü İbni'l-Kayyim alâ sünen-i Ebî Dâvûd*, XIII, 34.

211. İbnü'l-Kayyim, *İctimâu'l-cuyûşî'l-İslâmiyye*, s. 175.

212. Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, I, 10, 49, 51, 58; I, 67; I, 82; I, 173; I, 179; III, 3; III, 28; III, 125; IV, 10; IV, 209; V, 76; VI, 21; VI, 127; XII, 171; XIII, 137; XXV, 8. (Metindeki sıraya göre isimlerin geçtiği yerler verilmiştir).

213. Aclûnî, *Kesfû'l-hafâ*, I, 418; I, 226; I, 563; I, 16.

miz için, bu terkinin velîlerin kutsallığına delâlet ettiğini düşünmüyoruz. “Kuddise” kelimesindeki “temiz ve uzak olma, mübarek ve yüce olma” anlamlarını peygamber ve melek olmayan bir kulun alabileceği sınırlar içerisinde alabileceğini kabul ediyoruz.

Manevî önderlik makamındaki insanlarla kutsallaştırma arasındaki ilişkiye değindikten sonra şimdi de, ilim erbabının kutsallaştırılmaları konusuna eğilmeye çalışacağız.

Kuşkusuz ilim erbabına saygı ve onların takipçisi olma ile kutsallık hep yan yana zikrediliyor değildir. Esasen kutsama kapsamına giren yaklaşımlarla girmeyenlerin ayırt edilmesi gerekmektedir.

İslâm’da sorgulanamaz payesi verilmeyen, yanılmaları mümkün olan, yaptıkları iş övülmekle birlikte kendileri hakkında kutsallığı çağrıştırmaya nitelemelerde bulunulmayan ilim adamları ve onları takip ile kutsallık ilişkisine göz atalım.

4. İlim Erbabı ve Kutsama İlişkisi

Hiz. Ömer’in bir konuda vermiş olduğu bir hükmü kâtiplerinden biri “Bu, Allah’ın, Mü’minlerin Emîri’ne gösterdiği hükümdür.” şeklinde yazınca, Hiz. Ömer itiraz etmiş; “Öyle yazma, Mü’minlerin Emîri Ömer b. Hattâb’ın anlayıp varabildiği sonuç budur, şeklinde yaz” diye müdahale etmiştir.²¹⁴ Bu olay, kimsenin kendi görüşünü Allah katındaki doğru olarak yansıtmaması gerektiği, Allah’ın hükmü nasıl kutsal ve değişmez ise kendi görüşünün de değiştirilemez ve yanılmaz olduğunu iddia etmemesi açısından çok önemlidir.

Müctehid imamlar da bu konuda kendi görüşlerini Allah katındaki görüşle eşitleyerek kendilerini kutsallaştırma cihetine gitmemişler; varmış oldukları sonuçları ifade ederken, mümkün olduğu kadar “bu haram, bu helâl” demek yerine, “bunu helâl görüyorum, haram görüyorum, hoş karşılıyorum, hoş karşılamıyorum” tarzında yanılma paylarını hatırlatan cümleler kurmuşlardır.²¹⁵

214. İbnü’l-Kayyim, *İ’lâmü’l-muvakkîn*, I, 39.

215. İbnü’l-Kayyim, *İ’lâmü’l-muvakkîn*, I, 39.

Müctehidlerin bazı konularda ihtilâf etmelerinin kimseyi dinden, imandan çıkarmaması²¹⁶, hiçbir âlimin kendi görüşünü kutsallaştırıp diğerini din dışına itmediği anlamına da gelmektedir. Fıkıh imamlarının kendilerinde, kendi görüşlerinin yanılmaz, değiştirilmez olduğu iddiası bulunmasa da takipçilerinde, başka delilin gücünü gördüğü ve kendi görüşünü açıkça delillendirme ya da delilini izah etme olmamasına rağmen imamının görüşünün doğruluğunda ısrar etmesi, sonradan gelenlerin mezheb imamlarını kutsallaştırdıkları anlamına gelir. Eğer mezhebinin sahip olduğu görüşün delili kendisine göre güçlü ise bu konuda söyleyecek bir söz yoktur.

Delile bakmasını bilmeyen mutlak taklitçi insanlar ise, amel ettiği konuların ve müctehidlerinin doğruluğuna inanmakla beraber, eğer başka müctehidlerin asla doğruyu bulamadıkları, Allah katındaki doğrunun sadece kendi yanlarında olduğu inancını taşırlarsa, bu hem taassuptur hem de imamların kutsallaştırıldığı anlamına gelir.²¹⁷

Fıkıhta müctehidlerin kutsallaştırılmasıyla karşılaşmak mümkündür. Takipçilerin, imamlarını kutsal olarak görmelerine engel olacak anlayış, başkalarının da doğruyu yakalayabileceğine, görüşlerinin doğru olma ihtimalinin olduğuna, kendi imamının ise yanlış yapma ihtimalinin bulunduğu inanmasıdır; zira İlâhî metin tektir, ancak metne yönelik yorumlar teke indirgemek mümkün değildir. Metnin kendisi Allah kelâmı olması hasebiyle kutsaldır, fakat Kur'ân ile ilgili bilgiler ve yorumlar kutsal değildir. Bundan dolayı Kur'ân etrafında yorum yapan âlimlerin ve görüşlerinin tartışılmaz manâsında kutsallıkları yoktur.

Hıristiyan kökenli olup sonradan Müslüman olan Adiy b. Hâtım, Hz. Peygamber'den "*Hıristiyanların âlimlerini rabbler edindiklerini*" duyunca "Biz onları rabbler edinmezdik, onlara ibadet etmezdik" demesi üzerine Hz. Peygamber (s.a.s.), "*O âlimler Allah'ın helâl kıldığına haram, haram kıldığını da helâl yapmıyorlar mıydı?*" diye sormuş, Adiy de "Evet, öyleydi" demiştir. Bunun üzerine Peygamber (s.a.s.),

216. İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkîn*, I, 49.

217. Atay, "İslâm Medeniyetinin Çöküş Sebepleri ve Yeni Bir Atılımın Ön Şartları", s. 205-208.

“İşte bu, onların âlimlerine ibadet etmeleri (ve onları rabb edinmeleri) demektir.” buyurmuştur. Adiy, “Eğer onlar, bize kulluk edin, deselerdi asla bunu yapmazdık.” demek sûretiyle²¹⁸ âlimlerini kutsallaştırma faaliyetinin nasıl yapılmış olduğunu idrâk etmiş görünmektedir.

İnsanların, âlimlerini kutsallaştırmaları, onların görüşlerini hakbâtıl ayırımı gözetmeksizin kabul etme, Kitab’a aykırı olduğu görülse de helâli haram, haramı helâl kılan bilginlere itâat etmeleri²¹⁹ şeklinde gerçekleşmektedir.

Burada Ehl-i Kitab âlimlerinin, ilâhî hükmün tersine olmasına rağmen helâli haram, haramı helâl kılmaları üzerine şöyle bir soru akla gelmektedir: İslâm âlimlerinden herhangi bir müctehidin dinde vermiş olduğu fetvâ ve yaptığı ictihâdlardan dolayı diğer müctehidlerden farklı düşünmesi ve ayrı durması ona tabi olanların kendisini rabb edinmiş olduklarından söz edilebilir mi? Ya da herhangi bir müctehidin bir konuda hangi delillerle fetvâ verdiğini bilmeksizin onu takip edenler, Yahudi ve Hıristiyanlarla aynı konuma düşmüş olur mu? Esasen bu soru sadece takipçi insanlar için değil, helâl-haram noktasında farklı yorumlarda bulunan müctehidler için de ortada durmaktadır.

Her şeyden önce belirtmek gerekir ki İslâm müctehidleri, Kur’ân, Sünnet, sahâbe görüşü ve kendi usûllerindeki diğer delillere dayanmadan dinde herhangi bir helâli haram, herhangi haramı da helâl kılma durumunda olmamışlardır. Onlar, nasslardan anladıkları manâları değişik metotlarla hüküm cihetinden ifade etmişler, bazen aynı delilden bazen de ayrı delillerden ya metot ya da anlama ve yorumlama farklılığından dolayı farklı hükümler verebilmişlerdir. Onların farklı hükümlere gidişleri dinî nassların bu farklılıklara izin verecek kadar esnekliğinden de kaynaklanmaktadır; şâriin muradının da bu farklılığın ortaya çıkmasında olduğu söylenebilir.

Esasen helâl ve haram noktasında nassların farklı yorumlamaya izin vermediği ve apaçık hüküm ifade ettiği düşünülen konularda müctehidler bile dini ve hükümleri saptırma cihetine gitmemiş-

218. Taberî, *Câmiu’l-beyân*, XI, 418-419.

219. Taberî, *Câmiu’l-beyân*, XI, 420; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 34-35.

lerdir. Bundan dolayı olsa gerektir ki âlimler, birbirlerinin görüşlerini eleştirseler de Kur'ân'da Ehl-i Kitab'ın eleştirildiği cihetten kimse birbirini hainlikle ve kendini rabb yerine koymakla itham etmemiştir. Mezheb imamlarının birbirlerine bakışlarını, “kendi görüşleri hata ihtimali olmakla birlikte isabetli, muhaliflerinin görüşleri isabetli olma ihtimaliyle birlikte hatalı” şeklinde özetlersek isabet etmiş oluruz ki, bu yaklaşımın yerinde olduğu açıktır.

İslâm müctehidleri ile ayette zikredilen Ehl-i Kitab bilginleri arasında söylenebilecek bir diğer fark, Ehl-i Kitab bilginlerinin hadiste de belirtildiği gibi bir helâli haram, haramı helâl yaptıklarından söz edilmesidir. Hâlbuki müctehidler kesinleşmiş bir haram ve helâl üzerinde oynama yapmamakta, bilakis tüm iyi niyet ve gayretleriyle bir hüküm ortaya çıkmasına çalışmaktadırlar.

Ehl-i Kitab bilginini takip etmek, onların helâl ve haramlarda oynama yetkilerini kabullenmek anlamına geldiği için bir bakıma bu, onlara ibadet etme ve onları rabb edinme anlamına da gelmiş olmaktadır.

Bir müctehidin takip edilmesinde ise durum farklıdır. Zira müctehid, nasslarda farklı anlamlara gelmesi muhtemel meselelerin birisinde delil, metot ve anlayış farkından dolayı bir hükme varmakta, dinde açık bir aslı değiştirmesi asla söz konusu olmamaktadır. Müctehidler takipçileri işte, açık gerçekliği bilerek değiştirilmiş helâl ya da haram hükme değil, yoruma müsait olan yerde ictihâda dayalı hükme tâbi olmaktadır.

İslâm düşüncesinde Allah'a ve peygambere rağmen kendisini hüküm koyma mevkiinde gören müctehidlik anlayışı yoktur. Bilakis müctehid, tüm gayret ve çabasını dini anlama ve yorumlamaya yoğunlaştıran kimsedir. Müctehid, dinî bir konuda kendi anladığı hükümü ızhar ettikten sonra artık o konuda Allah'ın muradının o olduğu düşünülmüş olmaktadır. Bu görüşe tâbi olanlar, müctehidin dinde Allah'ın apaçık hükümlerine rağmen başka bir hüküm koyan birisi olduğunu düşünmeksizin müctehidin çabaları ve anladığı şey aracılığıyla Allah'ın hükümlerine tâbi olmuş olmaktadır.

Eğer herhangi bir kimsenin icma edilmiş açık helâl ve haramlara rağmen değişik te'viller getirerek bunların hükümlerini değiştiren birine tâbi olması ona ibadet etme anlam ve tehlikesini beraberinde ge-

tirdiği gibi, kendinde bu yetkiyi gören, delil, dil ve istidlalden uzak olarak hükümlerle oynama hakkı olduğunu düşünenler olursa bu, onların kendilerini rabb yerine koydukları anlamını birlikte taşımaktadır. Bir hadis-i şerifte Peygamberimiz “*Hâkim ictihâd eder ve ictihâdında isabet ederse iki ecir vardır; ictihâdında yanılmış olursa bir ecir vardır.*” buyurarak²²⁰ farklı yorumun açık bir hakikati ters yüz etmeye dönük olmadıkça dini anlamada gayret gösterildiği için hata edilmiş de olsa bunda bir ecrin olduğunu bildirmiş olmaktadır.

5. Diğer Aşırı Kutsamalar

Şahıs kutsallığında düşülen daha başka aşırılıklar da vardır. Bunlar arasında belki de en başta zikredilmesi gerekeni, atalar ve gelenek konusudur.

Edebiyat ve sanatta ileri gelenlerin tabulaştırılması, adeta kendilerine bir dokunulmazlık zırhı verilmesi de bu kişileri kutsallaştırma demektir.

Ataların ve geleneklerin dinleştirilerek eleştirilemez ve değiştirilemez olarak kabul edilmeleri, tarih boyunca içine düşülen ve Kur’ân’ın da dikkat çektiği bir yanıltır. Şimdi bu çerçevede bazı aşırı ve menfi kutsama örneklerini ele alalım.

a. Ataların Kutsanması

Allah’ın ve peygamberin mesajları karşısında haksız olarak yüce bir makamda tutulan, doğruluklarından şüphe duyulmayan, yanılmaz ve eleştirilmez kabul edilen, yaptıkları ve söylediklerinin mutlaka devam ettirilmesi gerekliliğine inanılan müşrik ataların takipçileri tarafından oturdukları konum, bir kutsallaştırma konumudur.

Şirk anlayışında yanılmaz kabul edilen kişiler, Allah yerine konularak kutsallaştırılmışlardır. Eğer aynı durum Müslümanlarda da

220. Buharî, “İ’tisâm”, 31; Müslim, “Akdiye”, 15.

olursa bu, ontolojik anlamda bizzat Tanrı makamına koymak sûretiyle olmasa da, tanrısal makama yücelterek yanılmaz insan üretmeleri aynı yanlışa düşmelerine sebep olur.²²¹

Kur'ân-ı Kerîm'deki şu ayetler bu duruma işaret etmektedir:

*“İnsanlardan bazıları Allah'tan başkasını Allah'a denk tanrılar edinir de onları Allah'ı sever gibi severler. İman edenlerin Allah'a olan sevgileri ise (onlarınkinden) çok daha fazladır. Keşke zâlimler azabı gördükleri zaman (anlayacakları gibi) bütün kuvvetin Allah'a ait olduğunu ve Allah'ın azabının çok şiddetli olduğunu önceden anlayabilse-lerdi.”*²²²

Çok sevilen insanların ve onların yollarının, Allah'ın yasak kıldığı hususlar olmasına rağmen takip edilmeleri onlara kul-köle olma anlamına gelmektedir.²²³

*“Onlara (müşriklere): Allah'ın indirdiğine uyun, denildiği zaman onlar, ‘Hayır! Biz atalarımızı üzerinde bulduğumuz yola uyarız.’ dediler. Ya ataları bir şey anlamamış, doğruyu da bulamamış idiyse-ler?”*²²⁴

İslâm inancına ve amellerine davet edilip de atalarının daha iyi bildiğini iddia ederek bunu reddeden insanlar, esasen hem atalarını hem de kendi hevâlarını tanrılaştırmış olmaktadır. Onlar, Allah'ın rehberliği yerine hakkâniyetini Allah'tan almamış ataların mirasına sahip çıkmaya çalışmışlardır. Yapanlar, Yahudi ya da müşrik kim olursa olsun, konu yiyecek-içecekler ya da başka bir şey olsun, Allah'ın istekleri dışında daha iyinin varlığını kabul edip onu takip edenleri Kur'ân şiddetle reddetmekte ve bu durumu atalara ve gele-neğe tapınma olarak nitelemektedir.²²⁵ Ayrıca onların bu tutumları, aklın bir kenara bırakıldığı sırf taklitçi olma durumunu da işaretlemektedir.²²⁶

221. Atay, “İslâm Medeniyetinin Çöküş Sebepleri ve Yeni Bir Atılımın Ön Şartları”, s. 208-209.

222. el-Bakara 2/165.

223. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, III, 17.

224. el-Bakara 2/170.

225. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, III, 42-44; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 356; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, I, 173; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, V, 6-8.

226. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, V, 6-8.

Benzer bir ayette, vahyin kılavuzluğuna rağmen ataları körü körüne takip etmenin önderliğini, toplumun ileri gelenlerinin yaptığı bildirilerek şöyle dikkat çekilmektedir:

*“Senden önce de hangi memlekete uyarıcı göndermişsek mutlaka oranın varlıklıları, ‘Babalarımızı bir din üzerinde bulduk, biz de onların izlerine uyarız’ derlerdi. Ben size, babalarımızı üzerinde bulduğunuz (din)den daha doğrusunu getirmişsem (yine mi bana uymazsınız) deyince, dediler ki: Doğrusu biz sizinle gönderilen şeyi inkâr ediyoruz.”*²²⁷

b. Yönetim ve kutsallık

Hız. Peygamber’in, günah işlenilmesi emredilmedikçe yöneticilere itâatin emretmesi,²²⁸ kutsal olanın yönetim ve yöneten değil, Allah ve O’nun emirleri olduğunu göstermektedir. İslâm’a göre hiç kimse “Ben yaptım, oldu.” deme hakkına sahip değildir. İslâm’da, konumu kutsallaştırılarak, her hâlükârda karşı çıkılmaması gereken yüce ve dokunulmaz bir makama sahip hiç kimde kimse yoktur.

İnsanların birbirine itâat çerçevesinde bağlanması, Allah’ın emir ve yasaklarıyla hükmedildiği sürece geçerlidir. Bundan dolayı Hız. Peygamber, “Allah’a isyanın emredildiği bir yerde kullara itâat yoktur.”²²⁹ diye buyurmuştur. Dolayısıyla bir yöneticiye itâat, Allah’ın emirlerine itâat olduğu için Allah’a itâat demektir; adil yöneticiye karşı gelmek de Allah’a karşı gelmek anlamınadır.

Bazen siyasette takip edilen, emirlerine mutlak itâat edilen kişilerin de kutsallaştırılması söz konusu olabilir. Bunlar sorgulanamazlar, hatalı bulunmazlar, hatalı bulunsalar bile hataları ya ört bas edilmeye çalışılır ya da onun hakkında yasaklar konarak eleştiri ve sorgulama alanının dışına itilirler. Bunun İslâm’la bağdaşan bir yanının olmadığı açıktır.

227. ez-Zuhruf 43/23-24.

228. Buhârî, “Cihâd”, 108, “Ahkâm”, 4; Müslim, “İmâra”, 38.

229. Müslim, “İmâra”, 39.

Siyasette bu tür kutsallaştırılan insanlar ile siyasal ve toplumsal düzenin varlığı için emirlere itâat etmenin gerekliliğini birbirine karıştırmamak lâzımdır. Her emre itâat ya da yönetenin itâat istemesi kutsallaştırmak demek değildir.

İnsanların değil, hakkın ve hakkâniyetin korunması gerekir, bu bakımdan kaynağı el-Kuddûs olan hakkın kendisi kutsaldır ve korunmalıdır. Hz. Peygamber (s.a.s.) itâat edilmesini istediği yöneticilerine hiçbir şekilde sorgulanamaz payesi vermemiş, onları kutsal kılmamıştır.

c. Sanat ve kutsallık

Sadece kişiler değil bazen konular da kutsallaştırılır. Mesela sanatın ve müziğin kutsal olduğundan hareketle bu konuda yapılan her türlü faaliyetin sanatçı tarafından yaratılan bir ürün olduğu ve en azından bu haliyle korunması ve dokunulmaması gerektiğini, yapılan her türlü icraatın meşrû olduğunu iddia etmek doğru değildir.

Eğer, “Ne olursa olsun, sanat ve müzik kutsaldır, dokunulamaz; sadece estetik olarak eleştirilebilir, etik olarak değil” denilirse, o zaman sanatçı ve müzik yapanların ahlâk anlayışları ancak kendilerinin ulaşabildiği ve belirlediği bir sınıra kadar uzanabilecek, Allah’ın değer koyma ve belirleme yetkisi devre dışı bırakılacak, müstehcen kavramı bu çerçevede reddedilmiş olacak, dinî ahlâkın sanatı sınırlandırılmasına karşı çıkılmış olacaktır. Mesela zinayı, içkiyi, öldürmeyi, kumarı ya da başka yasakların resim, heykel, müzikle sanat diye düşünülerek yapılması bunların yapılmamasını isteyen Allah’ı sanat adına hiçe sayma, önemsememe manâlarına gelmektedir. Bu durumda bu tür sanat icraatında bulunanlara dokunulamaz iken, Allah’a dokunulmuş olmakta; sanatsal faaliyetler kutsallaştırılırken, Allah kutsal dışına itilmiş olmaktadır.

Şu halde İslâm inancının, Mutlak Kutsal Allah’ın çizmiş olduğu helâl sınırın dışında bir sanatsal faaliyete helâl demesi beklenemez; eğer dinî hükümde yasak bir durum varsa İslâm, sanat adına tüm yasaklar çiğnenebilir diye kendisiyle çelişemez.

Görüşlerin kutsallaştırılması, insanlara hak ettiklerinin ötesinde anlam ve yücelik biçmek, dokunulamaz alanlar oluşturmak, onları yenilmez ve eleştirilemez kılmak ne kadar yanlışsa, Kur'ân ve Sünnet'te yüce bir konuma yerleştirilmiş, türdeşlerinden ayrı ve üstün tutulmuş, türdeşlerine verilmeyen bazı husûsiyetlerin verildiği nasslarda zikredilmiş insanları, dini kutsallardan arındırarak anlaşılır hale getirme iddiası ve çabasıyla, bulundukları konumdan ve sahip oldukları ayrıcalıklardan uzaklaştırmak da o kadar yanlıştır. Aşırı kutsama da kutsal olanı sıradanlaştırma da doğru değildir.

Şüphesiz şahısların kutsallaştırılarak tanrısal konumda görülmele-ri ne kadar yanlış ise, Allah tarafından seçilmiş yüce bir insanın birtakım üstünlüklerini yok saymak da yanlıştır. Gerçekte hem ifrad (abartmak) hem tefrid (eksiltmek) doğru değildir.

E. KUTSAL ŞAHİS KARŞITLIĞI

1. Yahudilik'te

Peygamberleri inkâr etmek/iman etmemek ya da onlara çirkin isnadlarda bulunmak kutsallık açısından baktığımızda kutsalı, kutsal dışına itmek anlamına gelmektedir. Bu bağlamda diğer din mensublarının Hz. Peygamber'i inkâr etmeleri ya da Ehl-i Kitab'ın peygamberler hakkında ileri sürdükleri çirkin iddialar bu kapsamın en uç noktasında bulunmaktadır.

Yahudiler, Tevrat'ta Hz. Hârûn'un buzağı şeklinde altından bir tanrı yaptığını ve İsrâiloğulları ile beraber ona taptığını ileri sürmüşlerdir.²³⁰ Hâlbuki Kur'ân-ı Kerîm'de bu işi yapanın Sâmîrî olduğu, Hz. Hârûn'un buna şiddetle karşı çıktığı, ancak engellemede başarılı olmadığı belirtilmektedir.²³¹ Eğer Yahudiler, Hz. Hârûn'u peygamber olarak görmüyorlarsa, bu inkâr bir sapma ve onun yüceliğini inkârdır; eğer peygamberliğini kabul ediyorlarsa, bir peygambere asla nisbet

230. Kitab-ı Mukaddes, Çıkış, 32/1-5.

231. Tâhâ 20/85-90.

edilmemesi gereken aşağılık bir işi ona nisbet etmekle yüceliğini aşağı düşürme ve onu kutsallıktan arındırmadır ve bu da bir sapmadır.

Tevrat'ta Hz. İbrahim birtakım menfaatler elde etmek amacıyla eşini Firavun'a takdim eden biri olarak gösterilirken²³², Hz. Peygamber bunu şiddetle reddetmiştir.²³³

Yahudiler Hz. Lût için de son derece çirkin, aşağılayıcı, ahlâksız bir fiil isnadında bulunmuşlar; güya onun kızları tarafından içirilip onlarla yattığını ve her iki kızının da yaşlı babalarından soylarının devamı için hamile olup çocuk doğurdıkları iftirasını atmışlardır.²³⁴

Hâlbuki Hz. Lût, ömrü boyunca fazilet, erdem ve ahlâka çağırmış bir peygamberdir: "*Lût'a da hüküm ve ilim verdik ve onu iğrenç işler yapan şehir halkından kurtardık ki gerçekten onlar kötü ve itâat dışına çıkmış fâsik bir grup idiler. Kendisini de şefkat ve himayemize aldık. O gerçekten erdemli kimselerdendi*".²³⁵

Burada da fazilet ve ahlâkta örnek olması peygamberliğinin gereği olan bir şahıs hakkında kutsallıktan ve korunmuşluktan tamamen uzaklaştırma anlamında bir küfür ve inkâr yoksa, Yahudilerin yaptığı o toplumda temizlik timsali olan bir peygamberi sıradan da aşağı insanların seviyesine indirmek, onu yüce, bereketli ve mukaddes bir mevkiden başka bir konuma indirgemek, kutsal olanı kutsal dışına itmektir.

Yahudiler, Hz. Ya'kûb'un -hâşâ- hırsızlık yaptığı,²³⁶ Hz. Davûd'un komutanlardan birinin eşine göz koyduğu, onunla yattığı, hile ile kadının kocasını öldürttükten sonra ona tamamen sahip olduğu²³⁷ gibi peygamberlerden son derece uzak olması gereken çirkin fiilleri onlara nisbet etmekle peygamberlerini ya inkâr, ya da yüce konumlarından aşağı düşürmek sûretiyle kutsal olanı kutsal dışına itme örnekliklerini göstermişlerdir.

232. Kitab-ı Mukaddes, Yaratılış, 12/10-20.

233. Buhârî, "Enbiyâ", 8.

234. Kitab-ı Mukaddes, Yaratılış, 19/30-38.

235. el-Enbiyâ 21/74-75.

236. Kitab-ı Mukaddes, Yaratılış, 31/20-21.

237. Kitab-ı Mukaddes, II. Samuel, 11/1-27.

Hıristiyanlarda kutsallık karşıtlığından ziyade aşırı kutsama ve tanrı derecesinde kutsallaştırma olduğu için, şahısta kutsal karşıtlığı konusunu, Hz. Peygamber'in bazı husûsiyetlerini yok sayan anlayış sahiplerinin iddialarını ele alarak sürdüreceğiz.

2. İslâmiyet'te

Bütün dinlerde bir müddet sonra kutsallık anlayışında sapmalar ortaya çıkmıştır. Kutsanan nesne, şahıs, mekân ve zamanların çoğalmasıyla birlikte kutsama da karışık bir esrarengizliğe bürünür. Bu dönemde tabular çoğalır, akletme ve anlama faaliyeti arka plana itilir, akıl dışılık ve duygusallık ön plana geçirilir. Daha çok dindar kesimde oraya çıkan bu sapma türü ruhçu bir sapmadır ve en belirgin Hıristiyanlık'ta ortaya çıkmıştır.

Hz. İsa kutsana kutsana ilâhlık makamına çıkarılmış, İncil, kilise otoritesi dışında kimsenin yorumlayamayacağı bir konuma oturtulmuştur. Azizlerin mezarları kutsanmış, ruhlarından istimdad edilmiş, Papa'ya olağanüstü bir güç isnad edilmiştir.²³⁸ Aşırı kutsamanın yapıldığı bu sapmada, dinde anlama ve kavrama değil, muhâkemesiz inanma ön plana çıkmıştır. Dine ait olan her şey esrarengizliğe bürünmüştür; anlama ve kavrama değil, salt inanma öne çıkarılmıştır.²³⁹

Bununla birlikte, görüşlerini biraz sonra tartışacağımız bazı iddia sahiplerinin, peygamberleri ancak Allah'tan bir posta getiren ve tüm görevleri; ellerindeki emaneti sadece mesajı ileten sonra da hiçbir kıymeti olmayan, hatırlanması hiç de gerekmeyen sıradan insanlarmış gibi bir konuma indirgemeleri, peygamberleri bulundukları yüce ve seçilmiş konumundan aşağı indirme olarak görülmelidir.

Nitekim biraz sonra zikrederek tartışacağımız iddianın, Hz. Peygamber'in manevî hatıralarını önemsizleştiren, inananların iç dünyalarında hissettikleri heyecanı yok kılmaya çalışan, Müslümanlara hâlis dini anlatma ve iyilik etme gayretiyle çıkmış da olsa manevî kırıl-

238. Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, s. 38.

239. Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, s. 38.

ganlıklara sebep olan bir iddia olduğunu düşünüyoruz. Zira dinî hayatı canlı tutan unsurlardan birisi de, Müslümanların, peygamberlerinin hayatındaki bazı olağanüstü hususlara karşı duydukları acizlik hissidir, gizemle karışık ürpertidir. Bununla birlikte Hz. Peygamber'in yaşadığı bazı olağanüstülükler, aklen imkânsız olmadığı gibi, dinî bilinci körelten hikâyeler de değildir, olması da gerekmez.

Hz. Peygamber'in getirdiği dinin yaşanılabilirliğini gösterme adına onun beşeriliğine aşırı vurgu, günahlardan korunmuşluğunu ve birtakım mucizeleri kabullenmeme gibi eğilimlerin, Peygamber'i gereksiz yere kutsaldan ve onu diğer cinslerinden ayıran yüce manevî şahsiyetten arındırma olarak değerlendirilmelidir.

Peygamber'i aşırı kutsallaştırarak onun mesajını buharlaştırma, getirdiğini dinin ve kitabın asla tam olarak anlaşılıp yaşanılamayacağını ileri sürmek, bu iddia sahibinin kendi sorunudur. Bu tür insanların kendi sorunlarından ve bunu çözme iddiasından hareketle dinin yaşanabilir, Kur'ân'ın anlaşılabilir olduğu gösterme adına Peygamber'in günlük hayatta da diğer insanlardan farklı ve üstün yönlerini sıradanlaştırma, dinin daha iyi yaşanılabilirliğine hizmet etmediği gibi, bunun garantisi de değildir.

Biz bu bağlamda peygamberlerin yüce manevî şahsiyetlerinin ve diğer insanlardan farklı özelliklerinin inananlar için daima bir isteklendirme kaynağı olduğunu, bir güzel örnek olarak onların, daima ulaşılmaya çalışılan yüce kimseler olduklarını düşünüyoruz. Manevî derece olarak kendisine erişilmiş bir peygamber, ona inananlar için artık atacak adımın kalmadığı, manevî yürüyüş hedefinin tükendiği, tıkanıldığı bir durumu işaretler.

Burada şu husus da aydınlığa kavuşturulmalıdır: Peygamberlerin dinî ve manevî yücelikleri, onların zirveyi temsil etmeleri ve üst örnek olarak önde bulunmaları, insanların, dini yeterince yaşayamayacakları anlamına gelmez. Bir kere, her inananın yapması gereken asgarî eylemler vardır. Diğer yandan daha ileri düzeyde dinî bilince sahip ve kendilerini peygamberine daha da yaklaştıran sâlih amel ve takvâ sahibi inananların varlığı da bir gerçektir. Açıktır ki, özgür iradenin kulanımı ve İlâhî tevfiğ, bazı insanları daha ileri manevî derecelere taşıyabilir.

Birilerinin yanlış anlayışlarını düzeltmenin yolu peygamberlerin yüce konumlarını sıradan insanların seviyesine indirmek, sahih rivâyetlerde gelen ve peygamberlerin ilâhî bir irade ile diğer insanlardan farklı olduklarını bildiren rivâyetlerin asılsız olduğunu iddia etmekten geçmemektedir.

Bu tür iddiaların, sahih rivâyetlerin sened ve metin değerlendirmelerinin yeterince yapılmadığı, iddiaların hadis metinlerini yeterince anlamlandırma üzerine kurulmadığı, önceden tasarlanmış “temiz ve anlaşılır peygamber” iddiası üzerine aceleyle kurulmuş tasarımlar olduğu apaçıktır. Zira sahih bir yorum ile anlama imkânı olan bir hadisi, sonucu gerçekten de hatalı olacak bir yoruma hapsederek o nası oraya sıkıştırmak ve hadisi uydurma kategorisine itmek doğru değildir.

Buna benzer iddialar, bir bakıma kutsal olanı kutsaldan arındırma, yücelikleriyle diğer insanlardan farklı olan bir peygamberi dinin anlaşılması amacına matuf olarak Allah’ın sadece ona bahşettiği birtakım farklılıkları imkân dışına itme çabasıdır.

Sahihs hadis rivâyetlerinde Hz. Peygamber’in diğer insanlardan farklı yönlerini berrak İslâm anlayışının bulandırıldığı²⁴⁰ ve bunların tabulaştırılmış ön kabuller olduğu gerekçeleriyle uydurma ve bâtıl olarak değerlendirmek, hadislerde ifade edilen hususların boşu boşuna dünyevî ve uhrevî beklentiler olduğunu söylemek²⁴¹ dini ve yorumu, esnek anlayıştan ziyade katı ve indî mütâlaalara sıkıştırmak olarak görülmelidir.

Hz. Peygamber’i kutsaldan arındırma, abartmacı ve yüceltmeci övgülerle örnek insan konumundan çıkararak beşer üstü konuma yükseltme yerine, onun bir insan peygamber olduğunu ispat etmeye çalışma; aşırı övgü ve kutsamalarla sevdikleri kişiyi tanrı ya da yarı tanrı konumuna çıkaran müşriklere benzeme göndermesinde bulunma; görünürdeki olumlu manâsına rağmen rivâyet sahih olsa bile, bunu göz ardı ederek yorumu ancak kendi dairesine hapsettiğinden indirgemeci, başka türlü yorum imkânını yok edici ve belki de sahih bir

240. Sarıms, *Hz. Muhammed’i Doğru Anlamak*, I, 3.

241. Sarıms, *Hz. Muhammed’i Doğru Anlamak*, I, 5.

yorumla anlama imkânı bulunan bir hadisi reddetme durumunda olduğu için son derece yanlıştır ve hesaplanmamış başka yanlışların da önünü açıcı niteliktedir.

Diyelim ki, dinin safiyetini bozduğu, içinde Peygamber'i aşırı kutsallaştırmanın bulunduğu gerekçesiyle Buhârî'de bulunan²⁴² bir hadis reddedilmiş olsun. Bu rivâyette dini bozan ve yanlış Peygamber adına uyduran birisi olmalıdır, yani kimin yalancılık yaptığına dair somut bir delil olmalıdır. Hele, râvîlerinin rivâyet ettikleri hadislerin semâ' (işitme) yoluyla olup olmadığı konusunda titiz davranan Buhârî gibi hadis imamlarının rivâyet ettiği hadislerle daha dikkatli bakmak gerekmektedir. Eğer varsa, rivâyette yalan söyleyen insanın bulunması, onun, naklettiği diğer rivâyetlerden de temizlenmesini gerektirmektedir. Kimin yalancı olduğu tesbit edilmeden reddedilen bir hadisi, sadece dinin ruhu, esasları ve maksatlarını gerekçe göstererek aklî gerekçelerle reddetmek, dini aklın kontrol dairesine indirgeme sakıncasını da beraberinde taşır.

İlâve olarak, yorum yaparak hadisi reddeden kimse, kendini Allah ve Peygamber adına konuşan yetkili bir birisi konumuna oturtmuş olmaktadır; zira onun bir gerekçeyle reddettiği bir hadisin, diğer bir yorum biçimiyle başka türlü ve hadisin reddedilmesini gerektirmeyecek bir tarzda yorumlanması pekâlâ mümkündür.

Kendi anlayışı çerçevesinde sahih hadisi reddeden kimse, -bir açıdan bakıldığında- bizzat kendi yorumunun kutsal ve hakikatin kendisi olduğunu ileri sürüyor gibidir. Hatta böyle bir kişinin yaptığı, yorum değil sanki nasıttır. Hâlbuki bu iddianın sahipleri tarafından reddedilme konumundaki hadisin anlaşılma biçimi, sadece reddeden kimselerin anlam alanına hapsedilmiş, başka anlaşılma imkânı kalmamış tarzda olamaz. Bilakis başka bir anlama imkânı her zaman mev-

242. Burada Buhârî'nin kutsallaştırıldığı ve yanlış yapmaktan arındırıldığı gibi bir iddiada asla bulunulmamaktadır. Ancak Buhârî'nin ümmet içindeki kabul durumu da gözden kaçırılmamalıdır. Üstelik rivâyet edilen ve âlimler tarafından uydurma olduğu asla söylenmeyen bir hadis hakkında dinin safiyetini koruma ve onu kutsallıktan arındırma adına uydurma iddiasında bulunmak, üzerinde durmayı gerektiren ve umulmadık birtakım sonuçlar doğuran fevkalâde hatalı bir yaklaşımdır.

cuttur. Şu takdirde başka türlü anlama imkânı olan bir hadisi, otoriteleri uydurma demediği halde sadece kendi anlayışına uymuyor diye uydurma olarak nitelemek nefis ve hevaya dayalı bir davranıştır ki, kabul edilmesi mümkün değildir. Ayrıca böyle bir yaklaşımın bilimsel ölçütlere sığdırılması da zordur.

Burada karşılaşılan bir çelişki de, “başka bir yorumla dinin özüne aykırı olmadığı ve kimsenin de kutsallaştırılmadığı ortaya konan bir hadisi, rivâyetin sahilliğine bakmadan reddetmek, reddedilen hadiste yalanı ortaya konan râvînin rivâyetinde bulunduğu ve bunu reddeden tarafından da kabul edilen ve amel edilmesinde bir sakınca görül-meyen birtakım hadislerin varlığının üzerinde hiç durulmamasıdır.” Dolayısıyla bir hadisin kabul ya da reddinin, yorumcunun akıl ve anlayış sınırıyla belirlenme durumu ortaya çıkmaktadır ki bunun dinde keyfiliğe yol açacak sakıncalı bir tavır olduğu açıktır.

Bu sakıncalara misal olabilecek yaklaşımlara, Sarmış’ın, *H. Muhammed’i Doğru Anlamak I-II* (Konya, 2005) adlı kitabında sıkça rastlamak mümkündür.

“Hz. Peygamber’in çocukluğunda, süt emme döneminde, Medîne’de Sa’d oğullarından Halime’nin yanında iken Cebrâil (a.s.)’ın gelip diğer çocuklarla oynadığı bir sırada onu alıp yere yatırarak kalbini yardı, çıkardı; ondan bir kan pıhtısı aldı; kendisine hitâben ‘Şeytanın senden nasibi işte budur.’ dedi; sonra kalbini altın bir tasın içinde zemzem suyu ile yıkadı ve kapadı; kalbini yerine iade ettiği; oradaki çocukların koşarak sütannesi Halime’ye gelerek ‘Muhammed’i öldürdüler.’ dedi; sonra onu rengi uçmuş bir halde buldukları ve nihayet râvî Enes’in ‘Ben Resûlullah’ın (s.a.s.) göğsünde iğnenin eserini görürdüm’ dedi” hadisini²⁴³,

a) henüz iki yaşındaki bir çocuğun herhangi bir kir ve kötülükle bozulmuş olamayacağı;

b) küçücük bir çocuğun gelenin Cebrâil mi başka bir melek mi olduğunu bilemeyeceği;

243. Müslim, “İman”, 261 (Resûlullah’ın (s.a.s.) “geceleyin göklere yürütülüşü ve namazların farz kılınışı” babı); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 121, 149.

c) o yaştaki bir çocuğun, yıkanılan kabın altın ya da gümüş olduğunu ayırt edemeyeceği;

d) yıkanılan suyun zemzem olup olmadığını bilemeyeceği;

e) böyle bir konuda iki yaşındaki bir çocuğun haberlerine güvenilemeyeceği;

f) böyle bir operasyonun din ve akıl yönünden anlamsız olduğu;

g) zaten gelmiş geçmiş günahlarının bağışlandığı bildirilen ayetle²⁴⁴ bu rivâyetin çeliştiği;

h) bu rivâyetlerin mütevâtir olmadığı ve dolayısıyla inanç konusu olamayacağı;

i) böyle bir operasyonun sadece Hz. Peygamber için yapıldığı rivâyetinin bulunması, diğer peygamberler için bundan bahsedilmemesi; diğer peygamberlerin kalplerinin vahiy almaya hazır, buna karşılık Hz. Peygamber'in kalbinin kötülüklerle karardığı için buna hazır olmadığı anlamına geleceğinden, bu rivâyetin Peygamber'i övmek değil hakaret anlamına geleceği²⁴⁵ gerekçeleriyle reddetmek ve böyle bir rivâyeti, Kur'ân da dâhil olmak üzere dinimizi öğrenmenin tek yolu olan "rivâyet" unsurunu kendi anlayış ve yorumuna hapsederek başka anlayışları baştan mahkûm etmek, dinin sonraki nesillere yegâne aktarım aracı olan "rivâyet"i'nin sahih olup olmadığını tamamen göz ardı ederek rivâyeti anlama ve yorumlama yetkisini kendi anlayışına indirgeyip oluşturduğu anlamla rivâyetin sıhhati ne olursa olsun onu reddedebilme durumuna sahip olmak, esasen Peygamber'in kutsallaştırılmasını reddetme amacını güden bu anlayışın bizzat kendisini kutsallaştırdığı manâsına gelmektedir.

j) Bu iddia sahibine göre, Hz. Peygamber'in bu tür rivâyetlerle anlatılması, hem Peygamber'in hem de rivâyetin kutsanması ve yüceltme bir mantıkla ele alınmış olması anlamına gelmektedir.²⁴⁶

k) Müslümanların bu rivâyeti kabullenmeleri, farkında olmadan onları, doğuştan günahkâr insanların vaftizle temizlendiği inancına

244. Bk. el-Fetih 48/2.

245. Sarıms, *Hz. Muhammed'i Doğru Anlamak*, s. 25-30.

246. Sarıms, *Hz. Muhammed'i Doğru Anlamak*, s. 29-30.

sahip olan Hıristiyanlara benzetmektedir; hâlbuki İslâm’a göre herkes fıtrat üzere doğar.²⁴⁷

İ) Ayrıca yazar, bu tür rivâyetlerin el-İnşirah Sûresi’nin ilk ayetini açıklamak üzere “oluşturulmuş” olduğunu söylemekte ve uydurma olduğunu belirtmektedir.²⁴⁸

Kendi cinslerinden üstün ve farklı özellikleriyle ayrılan anlamında “mukaddes/kutsal” anlamını Hz. Peygamber’den uzaklaştırarak anlaşılan, makul sınırlarla anlatılan ve yaşanılan bir din anlatmak amacıyla Müslim’de geçen ve sahih olduğu ehillerince bildirilen bir rivâyetin²⁴⁹ uydurma olduğunu söylemek, bize göre -en hafifinden- anlam yönünü şimdi zikrettiğimiz şekliyle “kutsal” olanı kutsal dışına itmek anlamına gelmektedir. Müellifin “kutsallaştırmacı ve yüceltme-ci” gördüğü bu anlayışın tam tersinden hareket ederek, bu rivâyetle anlaşılmaz bir peygamberin ve yaşanılmaz bir dinin ortaya çıkmaya-bileceğini, dolayısıyla sahih bir rivâyeti reddetmeye asla gerek olmadığını ortaya koymaya çalışacağız.

Elbette kendisine vahiy gelen bir peygamber hemcinslerinden fizikî anlamda da bir farklılığa sahip olmalıdır. Kimse nasıl vahiy alındığı ve vahiy verilecek kimsenin ne tür manevî aşamalardan geçirildiği tecrübesine sahip olmadığına, olamayacağına göre hadislerde rivâyet edilen bu manâları, kendi beşerî tecrübesinden hareketle reddetme durumunda olmamalıdır. Eğer böyle bir iddia olursa bu, iddia sahibinin Peygamber’i kendi dinî tecrübesine indirgeme gibi bir hataya düşmesi kaçınılmazdır.

Peygamber’in kutsallaştırıldığı, dinen ve aklen makûl olmadığı gerekçeleriyle müellifin reddettiği, bizim ise sonuç itibariyle dinî ve mâkul kutsaldan arındırma ve uzaklaştırma olarak gördüğümüz iddiaları, yukarıda zikrettiğimiz maddeler çerçevesinde ele almaya çalışalım.

247. Sarıms, Hz. Muhammed’i Doğru Anlamak, s. 26.

248. Sarıms, Hz. Muhammed’i Doğru Anlamak, s. 26, 27.

249. Kādî İyâz (İkmâlû’l-mu’lim, I, 498) rivâyetin ve olayın sahih olduğunu söylemekte, Nevevî (el-Minhâc, II, 216-218) bu hadisin sıhhati konusunda herhangi bir itirazda bulunmamaktadır.

a) Henüz iki yaşındaki bir çocuğun herhangi bir kir ve kötülükle bozulmuş olamayacağı iddiası yersizdir; zira hadiste “Bu, şeytanın senden almak istediği payıdır.” denilmesi, alınan manevî payın diğer insanların taşıdığı günah eğilimleri türünden ve keyfiyetinden bir eğitim olmasını gerektirmez. Peygamber olmak üzere seçilmiş birisinden şeytanın ne tür ve ne kadar bir pay almak istediğini, istemeye yetkili olduğunu kimse kestiremez.

Birisinin kendi dünyasından hareketle yapmaya aday olduğu günahların benzerinin peygamber olarak seçilmiş kişi için de aynen geçerli olduğunu düşünmesi doğru değildir. Çünkü peygamberin bir beşer olarak bizlerle bu konuda aynı olması gerekmez. Onlar için hata ve günah kavram ve içeriği ile diğer insanlar için hata ve günah içeriği çok farklıdır. Bir tarafta günahlardan korunmak üzere Allah’ın uhdesinde olan birisi vardır; diğer tarafta, nefsi ve şeytanı ile mücâdele etmek durumunda olan insanlar vardır.

Ayrıca, Hz. Peygamber’den şeytanın payının alınmış olması, onun o anki durumuna bakarak günahkâr olduğu manâsına kesinlikle gelmez; zaten hadisin metninde de bunu çağrıştıracak bir ibare de yoktur. Peygamber’in, gelecekte Allah’ın istek ve yasakları karşısında herhangi bir tereddüdünün olmaması yönünde böyle bir hazırlığın olması aklın ve dinin ilkeleriyle çelişiyor denilemez.

b) Küçük bir çocuğun, gelenin Cebrâil mi başka bir melek mi olduğunu bilemeyeceği iddiası da yersizdir; zira bunu Hz. Peygamber söylemektedir. Ravi bu sözlerin ona ait olduğunu belirtmektedir ve hadisin senedinde yalancılıkla suçlanan kimse yoktur. İçerik olarak indî bir eleştiri getirerek rivâyetin senedindeki kimi, hangi gerekçelerle yalancılıkla suçlayacağız.

Yalancılık olmasa ve yorumda yanılma payını unutmamak bile, hadis yorumunun müellife göre yanlış olması, hadis üzerinde yapılacak başka yorumların da mutlak anlamda yanlış olacağı manâsına gelmez. Hadisin başka türlü yorumlanabileceği ve başka yorumların doğru olabileceği ihtimalini yok sayarak senedinde yalancılıkla suçlanan biri bulunmayan bir hadisi uydurma olarak değerlendirmek bilimsel ve ahlâkî değildir.

İlâve olarak, Hz. Peygamber bu sözü Medîne döneminde iken söylemektedir ve Enes b. Mâlik, Hz. Peygamber’in göğsündeki izi

gördüğünü belirtmektedir. Dışarıda çocuklarla oynayacak yaşta bir çocuğun gelenin melek ve hem de Cebrâîl olduğunu o yaşta iken olduğu hal üzere bilmesi gerekmez; o anda bunu bilmemesi de sonradan bilemeyeceği ve rivâyetin sahih olmadığı manâsına gelmez.

Hz. Peygamber'in bu olayı sonradan hatırlaması ya da Cebrâîl'in tekrar hatırlatmış olması imkânsız değildir; gelenin Cebrâîl olduğunu, peygamberler üzerindeki bu tür tasarrufların Cebrâîl tarafından yapıldığını nübüvvetten sonra öğrenmiş olunca, nübüvvetten sonraki bilgi ile nübüvvetten önceki olayı birleştirmiş olması da ihtimalden uzak değildir.

Şu halde mümkün anlam ve yorumlar varken, sahih bir rivâyette geçen ve Peygamber'i diğer insanlardan ayırt eden olağanüstü bir olayı reddedip bir anlamda kutsalı kutsal dışına birtakım gerekçelerle atmanın doğru olmadığı açıktır.

c) O yaşta yıkanılan kabın altın ya da gümüş olduğunu ayırt edemeyeceği iddiası da (b) fıkrasında zikretmeye çalıştığımız gerekçelerle yersizdir; zira Hz. Peygamber'in çocukluğunda iken kabın şekline dair zihnine kazındığı bilgiyi sonradan kapların cins ve mahiyetlerini öğrendiğinde ve kendisine peygamberlik verildikten sonra geriye dönüp baktığında, bu olayda getirilen kabın altın bir kap olduğu bilgisine ulaşmış ve öğrendiği bilgi ile yaşadığı olayı birleştirmiş olabilir. Bu olayı sonradan Cebrâîl ile müzakere etmiş olması da ihtimal dâhilindedir.

Burada belirtmemiz gerekir ki, bizim ihtimal olarak verdiğimiz hususlar, imkânsız olmadıkları ve hadisin anlaşılmasında muhtemel anlamlar olması yönüyle değerlendirilmelidir; aksi takdirde mutlaka böyledir diyerek hadisin metninde olmayan bir manâyı peygambere söylemek demek değildir. Zira sonuçta önemli olan doğru ve mümkün bir manâ ile anlaşılma imkânı bir rivâyeti, yanlış olma ihtimali bulunan ya da öyle anlaşılması gerekmeyen bir yorumla uydurma diyerek dışarı atmamak, lafzın i'mâli mümkün iken onu ihmal etmemektir.

d) Yıkanılan suyun zezem olup olmadığını bilemeyeceği iddiası (b) ve (c) fıkralarında zikrettiğimiz benzer gerekçelerle yersizdir.

e) Böyle bir konuda iki yaşındaki bir çocuğun haberlerine güvenilemeyeceği iddiası doğru değildir. Zira bu, iki yaşındaki bir çocuğun değil, Medîne'de kırkını aşmış bir peygamberin haberidir.

Hız. Peygamber'in bunu nasıl hatırladığı ve bildiğı konusuna gelince, her şeyden önce bu olay hiçbir şekilde hatırlanamaz ve bilinemez değildir. Nitekim hatırlama ve kendisine hatırlatma yolları çeşit çeşittir. Allah Teâlâ'nın bu olayı gözünün önüne getirmiş olması da, meleğın hatırlatmış olması da mümkün ve muhtemeldir.

Bizi bu ihtimale götüren sebep, bizzat Allah'ın olayı peygamberinin gözünde tekrar canlandırdığı veya meleğın hatırlattığı ya da kendisinin bu olağanüstü hiç unutmadığı şeklindeki kesin bilgiler değil, rivâyetin sahih olarak gelmesinden hareketle konunun anlaşılması için çeşitli ihtimallerin var olabileceğidir. Bu ihtimalleri imkânsız şeyler sayarak sahih bir rivâyeti reddetmektense mümkün sayarak rivâyetin anlaşılmasını sağlamak esastır.

Ayrıca bazı insanların dışarıda arkadaşlarıyla oynadığı çocukluk yaşında fevkalâde bazı olayları beynine kazımışçasına unutmaması imkânsız değildir. Birtakım dâhî insanların çocukluklarında başkalarının yapamadığı şeyleri yapmaları, başkalarının hatırlayamadığı bazı olayları hatırlamaları bilinen gerçektir.

f) Böyle bir operasyonun din ve akıl yönünden anlamsız olduğu;

g) Peygamber'in gelmiş geçmiş günahlarının bağışlandığı bildirilen ayetle²⁵⁰ bu rivâyetin çeliştiğı iddiası da, hadiste ifade edilen anlam tek yönlü anlaşılmaya çalışılmadıkça geçerli olamaz; zira çocuk iken peygamberden alınan şeytanın payıdır. Bunun işlenmiş bir günahıan temizlenme olduğu hadiste yoktur ki, peygamber mevcut bir kirden temizlenmiş olsun. Hadis-i şeriften anlaşılan, şeytanın peygambere vereceğı bir zarar olacak idiyse, bunun olmaması yönünde potansiyel kötülük unsurunun yok edildiğidir. Dolayısıyla mevhum bir iddiadan hareketle başka muhtemel sahih yorumları dikkate almadan senedi sağlam bir hadise uydurma iddiasında bulunmak doğru değildir.

h) Bu rivâyetlerin mütevâtir olmadığı ve dolayısıyla inanç konusu olamayacağı iddiası da son derece yersizdir; zira Ehl-i Sünnet âlimlerinden mütevâtir olmayan bir nassın inkârından dolayı küfrün gerektiğini söyleyen kimse hemen hemen yoktur.²⁵¹

250. Bk. el-Fetih 48/2.

251. Cürçânî, *et-Ta'rifât*, s. 130.

Bununla birlikte, mütevâtir olmayan bir haberi inkâr etmek din-den çıkarmaz diye, ya da böyle bir habere iman vâcib değil diye sahih bir hadisi yok hükmünde saymak ve hiç itibara almamak, hatta inkâr etmek ilmî bir yaklaşım değildir.

Mütevâtir olmayan haberler, Müslümanların akîdeleri için yeterli vücûbî delil olmasalar, yani yakîn değil zan ifade etseler de,²⁵² onların inanış ve kültürlerine, o konudaki anlayışlarına etki etmiş ve Müslümanların belli konular etrafında asırlar boyu birbirlerine yakın durmalarını sağlamıştır.

Mütevâtir olmayan haberin inançta kesin delil olmaması, mü'minin inancına yön vermez, yol göstermez demek değildir. Burada kastedilen, mütevâtir olmayan bir haberin, Kur'ân'da zikredilen iman esaslarını tasdik etme mecburiyetine benzer şekilde aynı gücü taşımasıdır. Elbette Kur'ân'ın kendisinin verdiği haberler ile Kur'ân'ın inanılmasını istediği hususların tasdiki mutlaka gereklidir; çünkü Allah'ın Kelâmı mütevâtirdir. Fakat buradan, bunları kabul etmesek de olur gibi bir manâ da çıkarmamak gerekir. Zira hadisler mütevâtir olmasa bile, akîde konularında mü'minlerin inanışlarına istikamet verir. İman etmek vâcib değildir ifadesi, iman etmeyenlerin kâfir olarak kesin cehenneme gideceklerini söylememe demektir. Bu hadisleri hiç kabul etmeme değil, kabul etmeyenlerin kâfir olmayacaklarını ifade etme demektir.

i) Böyle bir operasyonun sadece Hz. Peygamber için yapıldığı rivâyetinin bulunması, diğer peygamberler için bundan bahsedilmemesi, diğer peygamberlerin kalplerinin vahiy almaya hazır, buna karşılık Hz. Peygamber'in kalbinin kötülüklerle karardığı için buna hazır olmadığı anlamına geleceğinden bu rivâyetin peygamberi övmek değil, hakaret anlamına geleceği iddiasıyla hadisi reddetmek doğru değildir. Zira diğer peygamberlerin vahye nasıl hazırlandıklarını bilmiyoruz; bilmemiz de gerekmemektedir.

Hadis-i şerifte zikredilen nübüvvet öncesi göğsün yarılması türünden olaylara Kur'ân-ı Kerîm'de rastlanmamaktadır. Kur'ân'da zikredilmemesi olayın asla vuku bulmadığı manâsına gelmez. Biz bu tür

252. Şirâzî, *et-Tabîra*, s. 299; Gazzâlî, *el-Mustesfâ*, s. 116.

olayların vuku bulduğu şeklinde bir yaklaşımda bulunmak istemiyoruz. Bununla birlikte, zikrin olmaması vukuun da olmadığını göstermemektedir.

Bu olayın Hz. Peygamber’i yüceltmediği, bilakis kendisinden kötülük duygusunun alındığı iddiasının onun kötülüğünü gösterdiğinden küçülttüğü, dolayısıyla hadisin kabul edilemez olduğu iddiası, alınan şeyin manevî mahiyet ve keyfiyetinin kimse tarafından bilinip takdir edilemez bir durumda olması, işlenen bir günahtan dolayı temizlenmeye değil, potansiyel şeytanî dürtünün ortadan kaldırılmasına işaret ettiği gerekçeleriyle doğru olarak kabul edilemez.

j) Hz. Peygamber’in bu tür rivâyetlerle anlatılması, hem Peygamber’in hem de rivâyetin kutsanması ve yüceltmeci bir mantıkla ele alınmış olması anlamına geldiği düşüncesi yersizdir. Ayrıca sahih bir rivâyeti nassların bütünlüğü içinde ve imkân dairesinde anlama eylemine rivâyet kutsayıcılığı gibi tahkir edici bir ifade kullanmak hem menfî bir yaklaşım tarzıdır ve yakışsızdır, hem de yorumda aklî çabaları küçümsemek demektir. Sahih bir rivâyetin anlama imkânını sonuna kadar zorlayarak böyle bir hadisi inkâr cihetine gitmemeyi ve hadisi anlama çabalarını “rivâyet kutsayıcılığı” ifadesi ile niteleme, gerçekte çok ağır ve aşırı bir yorumdur. Sahih bir rivâyeti yine sahih şartlarda yorumlayan ilim adamlarının, bu yorumlarla kendi iddiaları örtüşmeyen bazı düşünce sahiplerince kutsamacı ve yüceltmeci mantık sahipleri olarak anılması itham edici, yaralayıcı, daraltıcı ve gayr-i ilmîdir.

k) Müslümanların bu rivâyeti kabullenmeleri, farkında olmadan onları, doğuştan günahkâr insanların vaftizle temizlendiği inancına sahip olan Hristiyanlara benzediği, hâlbuki İslâm’a göre herkes fıtrat üzere doğmuş olduğu iddiası da oldukça abartılıdır. Zira bir tarafta doğuştan gelen bizzat bir kirlilik ve bunun papaz tarafından vaftizle temizlenmesi söz konusu iken, bu tarafta asla Hz. Peygamber’in günahla doğmuş olduğuna ve göğsün yarılması ile temizlendiğine dair ne bir inanış ne de bir yorum vardır. Bu iddianın ilgisiz bir analogi olduğu açıktır.

l) Bu tür rivâyetlerin el-İnşirah Sûresi’nin ilk ayetini açıklamak üzere “oluşturulmuş” uydurma rivâyetler olduğunu iddiası da doğru değildir. Peygamberin vahiy sıkıntısı ile düştüğü ağır manevî yükün

altından Allah'ın onu göğsünü genişleterek rahatlatması ile hadiste zikredilen olay birbirinden ayrılmaz parçalar değildir ki, hadisteki olayla ayette zikredilen husus mutlaka birbiriyle uyuşturulmuş olsun.

Dolayısıyla sûrede anlatılanla hadiste anlatılan husus farklı anlamlarda anlaşıldığında, birinde maddî boyutta zikredilen şerh-i sadr olayı ile diğesinde manevî boyutta zikredilen şerh-i sadr olayı birbirine karışmış olmaz. Bu tür bakıldığında da, hadisin bu sûrenin sebebi-i nüzûlü olarak yakıştırıldığı iddiasında bulunmak gerekmez.

Sadece bir olaydan hareketle incelemeye çalıştığımız, dinin saf ve sade biçimde anlaşılması, izah edilebilir ve yaşabilir olması iddiasıyla daha başka kutsal olanı kutsal dışına itme örnekleri verilebilir. Bunların hepsinde red mantığı aynı olduğu için bir örnek üzerinde durmaya çalıştık.

Bundan başka sahih rivâyetlerde geçse bile, Müslümanların peygamberleri hakkında aşırı kutsallaştırmaya gittikleri gerekçesiyle müellif tarafından uydurma olarak iddia edilen, kabul edenlerinin Hz. İsa ve Hz. Uzeyr'i Allah'ın oğlu olarak niteleyen Hristiyan ve Yahudilerden aşağı kalmadıkları öne sürülen²⁵³, ancak bizim kesinlikle katılmadığımız bazı konular şunlardır²⁵⁴:

Hz. Peygamber'in gözü uyuduğu halde kalbi uyumaz;²⁵⁵ o, insanlardan farklı olarak Allah tarafından doyurulur;²⁵⁶ namazda insanlar düzgün davranmalıdır, Hz. Peygamber cemaati sırtı dönük de olsa görür;²⁵⁷ öldükten sonra Hz. Peygamber'in ve diğer

253. Bu tür iddialar için mesela bk. Sarmış, *Hz. Muhammed'i Doğru Anlamak*, I, 36-37.

254. Her bir konunun yanında hadislerin geçtiği kaynaklar verilmiştir.

255. Buhârî, "Teheccüd", 16; "Terâvîh", 1, "Menâkıb", 24; Müslim, "Müsâfirîn", 125.

256. Buhârî, "Savm", 48, 49, 50, "Hudûd", 42, "Temennî", 9, "İtisâm", 5; Müslim, "Sıyâm", 55-60; Ebû Dâvûd, "Savm", 24, 29; Muvatta, "Sıyâm", 37, 38. Hz. Peygamber'in sahâbenin iftar etmeksizin iki gün peş peşe oruç tutmasını yasaklaması ve sahâbenin Hz. Peygamber'in bunu yaptığını söylemesi üzerine Resûlullah'ın (s.a.s.) kendinin Allah tarafından yedirilip içirildiğini buyurduğu hadistir.

257. Buhârî, "Ezân", 71, 72, 76, 88, "Salât", 40, "Eymân", 3; Nesâî, "Tatbîk", 60.

peygamberlerin vücutlarını toprağını yemez;²⁵⁸ Hz. Peygamber, insanların rüyasına girer, şeytan onun sûretine giremez;²⁵⁹ özellikle büyük peygamberlerin aciz kaldığı kıyamet günü sahnesinde Hz. Peygamber küçük-büyük günah sahiplerine şefâat edecektir.²⁶⁰

İddia sahibinin kabullenmediği bu bilgilerin hepsi sahih rivâyetlerle gelmekte ve hadis otoritelerince makbul sayılmaktadır.

Biz yukarıda ele almaya çalıştığımız şakk-ı sadr örneğiyle, bu konuların hepsine yönelik aynı yaklaşım tarzından kaynaklanan ve zikredilen rivâyetlerin reddedilmesi ile sonuçlanan yanlışlığı ortaya koymaya çalıştık. Şüphesiz ki, bu konuların her birinin ayrı ayrı konular şeklinde makalelerle ele alınması uygun olur; çünkü her birisi için delilleri ortaya koyup tartışmak gerekmektedir.

Tartıştığımız örnekten vardığımız sonuç, sahih rivâyetlerde gelmesine rağmen Hz. Peygamber'i ve getirdiği dini kutsallıktan arındırma adına yapılan tüm yorumların aşırı olduğu, yanlış bir düşünce ve yoruma dayandığından sahih hadisleri reddetme mantığının kesinlikle doğru olmadığıdır.

Bu tür konuların kabul edilmesi, peygamberi diğer insanlar gibi beşer olarak niteleyen ayete²⁶¹ muhalif görülemez; zira Peygamber'in beşer olarak bazı farklılıklarının olması onu beşer kategorisinden çıkarmaz, ya da onun bir beşer olması tüm beşerî özelliklerde diğer insanlardan hiçbir farkının olmadığı manâsına gelmez.

Hadis-i şeriflerde zikredilen özellikler Hz. Peygamber'in diğer insanlardan farklılıklarını ortaya koymakta; ancak Hz. Peygamber'in kendisi, bu özellikleri nedeniyle beşer üstü bir varlık olduğunu söylememektedir.

258. Ebû Dâvûd, "Salât", 201, "Vitr", 26; Nesâî, "Cum'a", 5; İbn Mâce, "İkâme", 79, "Cenâiz", 65; Dârimî, "Salât", 206.

259. Buhârî, "Ta'bîr", 10, "İlim", 38; Müslim, "Rüya", 10-12; Ebû Dâvûd, "Edeb", 88; Dârimî, "Rüya", 4.

260. Buhârî, "Tefsîr", sûre 17; Müslim, "İman", 325-326.

261. el-Kehf 18/110.

Bu hadislerinin bir anlam bağlamı vardır ve hepsi peygamber bir şahsın diğer insanlardan farklılığını göstermekle beraber, onu asla beşer üstü ve aşırı yüceltilmiş bir varlık konumuna çıkarmamaktadır. Bu kadar farkın Allah'ın bir ikramı olarak görülmesi gerekir.

Sonuç ve Değerlendirme

Kur'ân ayetleri, Allah Teâlâ'nın peygamber olarak seçtiği insanları diğerlerinden üstün kıldığını açıkça göstermekte, birtakım nitelikleri sebebiyle onların mukaddes varlıklar olduğuna işaret etmektedir.

Allah'ın Kur'ân-ı Kerîm'de övgüyle söz ettiği her insan hayır ve ecir çok anlamında mübarek olabilir; ancak bunların hepsinin hatasız, noksanlardan ve kusurlardan uzak, korku ve saygıyla birlikte anılacak mukaddes kişiler olması gerekmez.

Bir insanın günahlardan uzak bir hayat yaşaması ayrı bir şeydir ki, tarihimizde pek çok örnek kişiden söz edilebilir; günahlardan Allah tarafından korunmuş olması ayrı bir şeydir. Birisinde kişinin kendi iradesi öne çıkarken, diğerinde bu iradeye ek olarak Allah'ın hususî koruması öne çıkmaktadır. Ayrıca masum peygamberler iman konusu iken, kendini günahlardan koruyabilen herhangi bir kimse iman konusu değildir.

Bu açılardan bakıldığında, peygamberler kutsal kavramının içinde iken, onlar dışında kutsal olan kimse yoktur. Cebrâil (a.s.) için kulanılan Rûhu'l-kudüs, onun mukaddes varlık olduğunun açık delilidir. Ancak bizim konumuz beşer bağlamında olduğu için sadece peygamberleri zikretmeyi yeterli görüyoruz.

Peygamberlerin yapmaları istenmeyen ya da hoş görülmeyen bazı şeyleri yaptıklarından dolayı Kur'ân'da uyarıldıklarından bahsedilmesi, onların mutlak kutsallık taşımadıkları anlamına da gelmektedir.

Peygamberler nisbî ve izâfî kutsaldırlar; dolayısıyla yaratılmışlık üstü gibi bir özelliğe sahip olamayacakları açıktır. Nisbî kutsalın kutsallığı bir mahlûkun sınırı ne ise o kadardır.

Kur'ân-ı Kerîm'de zaman ve şahıslar için açıkça kutsallık kelimesi zikredilmese bile, “mukaddes” olanla “mübarek” olanın iç içe kullanımından hareketle, zaman ve şahıslar için de “mukaddes” nitelemesini kullanmanın mümkün ve caiz olduğunu görüyoruz.

Bununla birlikte, Kur'ân ve hadislerde bir varlığa mukaddes nitelemesi yapılmadıkça bizim tercihimiz, bu nitelemelerin yapılmaması noktasındadır. Bu şekilde yaratılmışlık üstü, olağandışı, ilâhî mahiyet taşıdığı gibi sakıncalı nitelemelerin akla gelmesine de fırsat verilmiş olacağı açıktır.

İlâve olarak, türdeşlerinden ayırt edilerek özel muamele edilmesi istenen seçilmiş varlıkları, Kur'ân'da hangi nitelemelerle zikredilmişse aynı lafızlarla nitelemenin daha uygun olacağı ve böylelikle Kur'ân ve Sünnet'teki nitelemelerin ötesine geçilmemiş olacağı da ortadadır. İlk üç neslin en hayırlı nesil olması, sahâbenin hadislerde övülmesi ve yüceltilmesi onların kutsallığı ve yanılmazlığı anlamına gelmemektedir.²⁶²

Bir neslin mübarek, güzel ahlâklı, dinî yaşantısının sağlam olması ayrı, onların kutsal ve yanılmaz olmaları ayrıdır. Âlimlerin, şeyhlerin, mübarek kişilerin de durumu aynıdır. Her mübarek olan dinîdir, ama kutsal değildir. Kutsal kabul edilen her şey ise, dinî olmasına ilâve olarak din içerisinde ayrıcalıklı bir yere sahip olmakta, farklılaşmakta ve anlam dünyasında merkezîleşmektedir.

262. Selefın yüce bir yere oturtulması ile ilgili rivâyet ve değerlendirmeler için mesela bkz. İşcan, Mehmet Zeki, “Ehl-i Sünnet'te Dinî Bir Otorite Olarak 'Selef' Fikrinin Ortaya Çıkışı”, *EKEV*, Yıl: 9, sy. 25, s. 7-24.

SONUÇ

*d*in, inanan insan için hayatın en önemli ve anlamlı olgularının başında gelmektedir. İnanan insan, tüm hayata din penceresinden bakar. Kutsallık da, dinin anlam sisteminin merkezinde duran gerçekliklerden birisidir. Dolayısıyla inanan insan için en merkezde duran bir konunun ele alınması, hem inanç hem de tavır belirleme açısından kıymet arz etmektedir.

Kutsallığın kavramsal çerçevesini belirleme, zaman, mekân, şahıs, nesne ya da diğer kutsallık alanlarının yorumlanmasında önemli rol oynamaktadır.

Kutsallık, mutlak olarak Allah için ifade edildiğinde “yaratılmışlık özelliklerinden, idrâk edilmekten, her türlü noksanlıktan ve kemale sahip olmamaktan münezzeh, mutahhar, temiz ve uzak oluş” manâsına gelmektedir. Fakat Allah için mukaddes manâsında kutsallık kelimesini kullanmak doğru değildir; çünkü mukaddes, Allah’ın kutsal kıldığı varlıktır. Allah için, el-Kuddûs sıfatı manâsında mutlak kutsallıktan söz edilebilir. Bu manâda O’nun kutsiyetinin başlangıcı, sonu ve sınırı yoktur, kutsiyeti zâtının gereğidir.

Kur'ân ve Sünnet, Allah'ın seçtiği zaman, mekân, şahıs ve nesne gibi varlıkların kutsallığına kimisinde açık, kimisinde işaretle onay vermektedirler. Allah'ın dilediği mahlûkâttan kutsal kılınan ne varsa o, nisbî, izâfî ve mukayyed kutsaldır. Nisbî kutsal, Mutlak Kutsal'a nisbet edilen, O'nun irade ve emriyle ilişkisi olandır. Bir mahlûkun ya da nisbî kutsalın kutsallığı, sınırı kadardır.

Buna göre kutsallığın kaynağı Allah'tır. O'nun kutsal kılmadığı ya da kutsallığına işaret etmediği hiçbir şeyin kutsallığı olamaz. Hz. Peygamber, kutsalı belirleme ve bildirme makamındadır.

Hiç kimse kutsal zaman, mekân ve şahıs belirleme, belirlenenleri genişletme ya da daraltma, yetkisine sahip değildir. Allah'ın belirlediği kutsallar değiştirilemez, üzerinde oynanamaz, O'nun hükmüne dokunulamaz. Kutsallığın bir manâsı da budur.

Nasslarda mukaddes kelimesi mekân olarak vadi ve arz için, canlılardan ise sadece Cebrâil için açıkça zikredilmiştir. Zaman ve insanlar için bu kelimenin kullanımı, kutsalın niteliklerini ve dilbilimsel anlam şartlarını taşıdıklarında mekân ve Cebrâil'deki kullanımına kıyasla mümkün olabilir.

İnananları tarafından kutsal görülen varlıkların kutsallık meşrûyetlerine göre müsbet ya da menfî kutsallıklarından söz etmek mümkündür. Kavramsal çerçevesini belirlediğimiz kutsallığın içine girenler, kabul edilir manâsında müsbet; girmeyenler kabul edilebilir değil manâsında menfî kutsaldırlar.

Kavramsal anlamda kutsal ya da mukaddes neyin sıfatı ise o, tüm kir, günah, leke ve olumsuzluklardan uzak, temiz ve yücedir. Aynı zamanda bereketli, mübarek, hayrı ve faydası hem çok hem de devamlı olandır.

Kutsal olan şeyden söz edildiğinde onun yüce, hemcinslerinden farklı, dokunulması yasak, haram, inananının içinde hem heybet ve korku hem de saygı ve hayranlık uyandıran, bereketli, kendine bağlanan, özel biçimde davranılan, ilâhî olanla bağlantılı olduğu için kendisi karşısında acizlik duygusu hissedilen, kendisi inancın ya da dinî ritüellerin bir parçası olan şey anlaşılmaktadır. Kutsal, tapınılacak ve ya yolunda can verilecek derecede sevilir; bozulmaması, dokunulmaması, karşı çıkılmaması gerekir.

Kâ'be, Kur'ân, Hz. İsâ, gökten inen su, zeytin ağacı, gece, toprak parçası gibi farklı varlık alanları için kullanılan "mübarek" kelimesi, Kur'ân-ı Kerîm'de "mukaddes" kökenli kelimelerden daha çok zikredilmiştir. Bu da bizim, dini kavramsallaştırırken hangi kelimeye daha çok vurgu yapacağımız noktasında yol gösterici olmaktadır.

Mübarek kelimesi bir varlığa isim ya da sıfat olduğunda dünyevî ve uhrevî, maddî ve manevî hayırları; faydaları, memnuniyet, huzur, neş'e ve saâdet verici unsurları bol ve devamlı olan anlamını vermektedir. Bu manâda bereketin kaynağı Allah'tır ve O, bereketin sahibi olmakla birlikte kutsallığın da kendisi ve kaynağı olması manâsında "Tebârake" kelimesiyle nitelenir.

Dilbilimsel kökenlerinden de anlaşıldığı üzere mukaddes olan mübarek olandan daha üsttedir. Zira, anlam kökü başta Allah Teâlâ için nitelenen "tertemiz ve pâk olma" üzerine kurulu bir kelimenin, anlam alanı "hayır ve faydanın bolluğu ve devamlılığı" üzerine kurulu bir kelimedenden daha önde olduğu açıktır. Nitekim *k-d-s* kelimesi daha çok Allah Teâlâ için, *b-r-k* kelimesi de daha çok yaratıklar hakkındaki kullanılmaktadır. Mukaddesin daha soyut ve inanca yönelik vasfına karşılık mübarekin daha somut ve kulların faydasına dönük yönüyle ilgili olduğu görülmektedir.

Mukaddes kelimesi, ilk anlamı olan "mutahhar" manâsını içermekle birlikte "mübarek" manâsını da içerdiğine göre, her mukaddesin mübarek olarak nitelenmesi mümkündür.

Dilbilimsel olarak mümkün oluş ve Kur'ân'daki kullanıma bakarak bereketli oluşun da kutsal oluş manâsını içerdiği görülmektedir. Fakat her bereketle anılan, daha üst kavram olan kutsal ile ifade edilmemektedir. Buna göre, bazı mübarek olanlar mukaddes olsa da, her mübarek mukaddes değildir.

İçerdiği anlamlardan hareket ederek mübarek kelimesinde mukaddeslik anlamı var da olsa, Kur'ân ve Sünnet'te bir kelime mukaddes ve benzeri lafızla anılmadıkça mübarek olanlar için mukaddes kelimesinin kullanılmasını doğru bulmuyoruz. Kur'ân'ın zaman, mekân, şahıs ve nesne için zikrettiği kavramları koruyarak onlar için üstünlük nitelemesinde bulunmanın, Kur'ân'ın lafzıyla da mütenasib bulduğundan dolayı daha uygun olduğu açıktır.

Bununla beraber, içerdği manâlar ve taşıdığı nitelikler itibariyle mübarek olanlar için “mukaddes/kutsal” niteliğinin kullanılmasında sakınca yoktur. Hatta bu kelimelerin birbirinin anlamını çağrıştıracak derecede Kur’ân’da zikredilmiş olması günlük kullanım açısından ya-sak bir durum olmadığına da işaret etmektedir. Ne var ki doğrudan Kur’ân’da zikredilmediği için kullanılmaması evlâdır.

Tesbit edebildiğimiz kadarıyla zaman, mekânın ya da şahsın kavramsal anlamda en üst derecede mukaddes olması için, 1- Kur’ân ve Sünnet’te “mukaddes” lafzıyla birlikte ya da bu manâyı içeren “mübarek” lafzıyla birlikte zikredilmesi gerekir; 2- Seçilen zaman, mekân, şahıs ya da nesnenin türdeşlerinde bulunmayan üstün niteliklere sahip olmaları gerekir; 3- Bu zaman ya da mekânda türdeşlerinde olmayan bir ibadetin ya da yönelişin emredilmesi, şahısta ise dinin esaslarının bir ögesi olması gerekir; 4- Kutsallık alanı zaman ve mekân ise, yapılan ibadetlere çok ecir, terk edilenlere ceza ve manevî kayıp vardır. Bazı durumlarda emirlerin terkinde kaza ya da kefâret söz konusu olabilir.

Bir şeyin mübarek olması için de, 1- Kur’ân ve Sünnet’te bereket/mübarek kavramlarıyla anılması gerekir; 2- Doğrudan mübarek kavramıyla anılmasa da bu kavramın dilbilimsel anlam içeriğini taşıması yeterlidir.

Kutsal ve mübarek olanın, zikrettiğimiz kavramsal nitelik ve şartlarının tayin ve tesbiti tarafımızdan belirlenmiştir. Kutsalın ve mübareğin ne olduğuna dair ortaya koymaya çalıştığımız bu kavramsal çerçeve, aynı zamanda vardığımız sonuçlardan birini oluşturmaktadır. Bunun, kutsallıkla ilgili sonraki çalışmalara ışık tutacağını ümit ediyoruz.

Bereket ve mukaddesliğin kaynağı aynıdır; her ikisi de dinî asıllardan ve Peygamber’in işaretlerinden beslenirler.

Bir şeyin mukaddes ya da mübarek olması, görünürde değil, inanların iç dünyalarında gerçekleşen bir ayırımdır.

Belirttiğimiz şekilde dört türlü kutsallık alanından söz etmek mümkündür: Zaman, mekân, şahıs ve nesne.

Biz, daha çok kavramsal olarak kutsallığı ortaya koyarken kutsallık alanına girdiğini düşündüğümüz bazı önemli unsur ve örnekleri de

incelemiş olduk. Ancak bu, zaman, mekân ve şahıs gibi kutsallık alanlarının her birinin içerdiği tüm örnekleri ele aldığımız manâsına gelmemektedir. Zaten amacımız bu olmadığı gibi, çalışmanın hacminin de buna müsait olmadığı aşikârdır.

Bundan dolayı araştırmacıların, mesela “İslâm Düşüncesinde Zamansal Kutsallık”, “İslâm Düşüncesinde Mekansâl Kutsallık”, “İslâm Düşüncesinde Şahısta Kutsallık” gibi ana kutsallık alanlarını, içerebildikleri tüm örnekleriyle daha geniş ve pratik ihtiyaçlara cevap verecek tarzda ele alabileceklerini düşünmekteyiz. Çünkü her bir başlık, kendi başına araştırma konusu olabilecek niteliktedir.

Zaman, mekân ve şahıs dışında kalan, içerik ve hacminin genişliğinden dolayı bu çalışmanın dışında tuttuğumuz başka kutsallık alanları daha var ki, araştırmacıların bunlara da eğilmesinin son derece yararlı olacağına inanıyoruz.

Mushaf, peygamber eşyaları, ibadetleri gerçekleştirirken ya da dinî yaşantıda kullanılan araçlar, sanat, düşünce, gelenek, yorum, yöntem ve daha başka pek çok farklı unsur da kutsallık çerçevesinde tüm yansımalarıyla birlikte genişçe ele alınmalıdır. Bu öğelerin her birinin psikolojik, sosyolojik ve fikhî sonuçlarının olması da konunun önemi ni göstermeye kâfidir.

Kutsal kavramı ve nitelemesi soyut olduğu için ilk bakışta, bazı varlıkların hak ettiği niteliklerle muttasıf olduklarını kabul eden bir inanca delâlet etmesi bakımından anlamlıdır. Ancak kutsalı, kutsal olarak kabul etmenin inanç ve telakkî olarak kula yansımaları dışında, insan zihninde daha anlaşılır ve kavranabilir olması birtakım pratik sonuçlara ihtiyaç hissettirmektedir. Bundan dolayı her kutsalın, gerek manevî, gerek pratik karşılığı olan yönleri vardır. Her şeyden önce, inancın kendisi manevî bir kazançtır. Bundan başka, mesela birtakım ibadetlerin kutsallarla beraber anılması, kutsalın pratik ve berekete dönük yansımaları olduğunu göstermektedir.

Zamansal olarak kutsalı bize anlaşılır kılan ve bir bakıma kapalıktan kurtaran bazı hususlar şunlardır:

Kadir gecesinin Kur’ân’ın indiriliş gecesi olması, o gecenin bin gecedan hayırlı olması, yapılan ibadetlerin o kadar ecirli olması, melek-

lerin ve hatta Cebrâîl'in tan yeri ağarana kadar inmiş olmaları, selâm ve selâmet getirmeleri, o geceyi hayırla geçirmek isteyen Hz. Âişe'ye Hz. Peygamber'in müsbet yaklaşarak dua öğretmesi, kadir gecesinin mukaddes ve mübarek kılınışının anlaşılmasını sağlayan unsurlardır.

Ramazan ayının kutsallığı oruç ve Kur'ân ile açıklık kazanmaktadır. Zilhiccenin belli günleri hac ibadetiyle kutsallığını göstermektedir. Cuma günü, cuma namazıyla kutsallığını anlaşılır kılmakta ve hem sosyolojik hem psikolojik yansımalarını göstermiş olmaktadır.

Müslümanların ramazan, cuma ve bayramlar dışında bazı gün ve gecelerde dinî-tarihî olayları hatırlayarak heyecanlarını tazelemeleri ve bu münasebetle bazı etkinliklerde bulunmaları tabîîdir. Ancak doğruluğu sabit olmayan veya uydurulan rivâyetlere dayanarak yapılan bazı ibadet şekilleri kabul edilebilir değildir. İslâmî bir emir ya da talep olmaksızın kandiller münasebetiyle gösterilen faaliyetleri doğrudan İslâm'ın bir emir veya tavsiyesi olarak değil, çeşitli Müslüman toplumların gelenekleri olarak görmek ve bunlara şer'î bir kisve giydirmemek gerektiği açıktır. Bu takdirde bazı zamanlara menfî kutsallık izafe edilmiş olur.

Seçilmiş her bir zaman diliminde özellikle yapılması gereken hususlar varsa, bunlar Allah ve Resûlü tarafından bildirilmiş; özel bir amel tarzı yoksa, genel olarak yapılması istenen amellerin en faziletlerinin bu zaman dilimlerinde yapılması Hz. Peygamber'in bazı delâletleriyle ümmete bırakılmıştır. Ramazan orucunun farz kılınması birinci kısma, nafil oruçların tutulması ikinci kısma örnektir.

İslâm'da, Mescid-i Haram, Mescid-i Aksâ ve Mescid-i Nebvî örnekleriyle mukaddes vadi ve arzdan söz edilmiş olması, kutsal mekân kavramının varlığını göstermektedir. *Doğunun da batının da sahibinin Allah olması*, Allah'ın bazı mekânları seçmediği, oralara özel anlamlar yüklenmediği manâsına gelmez. Fakat kutsal mekânlar, kutsallıklarını Allah'tan alırlar; Allah peygamberi aracılığıyla bir yeri kutsal kılar. Aksi takdirde bu mekânların kutsallıkları kendi varoluşlarından, ontik yapılarından değildir.

Şüphesiz kutsal mekânların da kimisi kiminden daha öncelikli ve üstündür; Mekke'deki Mescid-i Haram, namaz kılınan mekânların en hayırlısıdır.

İnsanın Allah ile özel nitelikte irtibata geçerken mekânsal bir alanın olması ve yön kargaşasından kurtulması gerekmektedir. Allah, insanı kendi başına bırakmayarak ona mekân tayin ve tahsisinde bulunmuş, bazı mekânları/yerleri de seçmiştir. Bunların başında da hac mekânları, özellikle Arafat ve Kâ'be gelmektedir. Kâ'be, hem hac hem de namaz için son derece önemli olduğundan, kutsal mekân kavramının en temel unsurudur.

Kutsal ya da bereketli mekânlara dokunmak, orada el dolaştırmak, öpmek, selâm vermek, orada ibadet ve dua etmek, ayakkabıları çıkarmak, ona tapınırcasına saygı göstermek, orada yardım, sağlık, evlat, rızık istemek, belaların def'ini talep etmek, toprak ya da taşından bir parçasına sahip olmak gibi uygulamalar kutsal kabul edilen bir mekân etrafında şekillenen uygulamalardan bazılarıdır. Kutsal mekânın kendisi, dua edilen ve kendisinden bir şey istenen yer değildir. Burarlarda sadece, Allah'a dua etmenin daha makbul olması söz konusudur.

Bazı mekânların Hz. Peygamber'in hatıralarını taşıdığından dolayı, Hz. Peygamber tarafından oranın ibadet ve özel dua mahalli olarak belirlenmesi olmaksızın, aşırı anlam yüklenerek, kendisinden bereket ve hayır umulan, yanında özellikle namaz kılınan ve dua edilen mahaller haline dönüştürülmesi doğru değildir. Bu, dinin özünü kaybetme, Kur'ân ve Sünnet'in okunup akledilmesi ve fehmedilmesi gerçeklerinin göz ardı edilerek kapalı kutsallık anlayışının öne çıkarılması anlamına gelir. Bu tür kapalı ve menfî kutsallıkların bir sapma ya da sapmalara yol açacak eğilimler olduğu açıktır.

Bazı kutsalların sadece mekân boyutu vardır; Mescid-i Aksâ gibi. Bazı kutsalların sadece zamansal boyutu vardır; kadir gecesi ve ramazan ayı gibi. Bazı kutsalların ise hem zamansal hem de mekânsal boyutu vardır; hacda zilhicce ayının, kurban günlerinin kutsallığı ile Mekke ve çevre toprakların kutsallığının bir arada ve aynı anda yaşanması gibi.

Allah ve Peygamberi tarafından tayin edilen bir mekânın kutsallığı, zaman ve şahısta olduğu gibi kıyamete kadar devam eder ve inanlara daima mesajını verir.

Peygamberlerin işaret ettiği bazı mekânlar bereketle anılabilir; fakat bu, o mekânların mukaddes olduğu anlamına gelmez. Bir peygamber

ber veya sâlih insandan dolayı bir yerin bereketli olmasından söz edilebilir; ama aynı yerlerin mukaddes olmasından bahsetmek doğru değildir. Zira oralar bazı ibadetlerin yapılması emredilen hususî mekânlar değildir, kutsal niteliğinin içini doldurmamaktadır.

Şahısta kutsallık bağlamında, Kur’ân’da doğrudan bu nitelemelerde bulunulan tek canlının Cebrâil olduğu görülmektedir. Onun için kulanılan Rûhu’l-kudüs, mukaddes varlık olduğunun açık delilidir. Bu niteleme bize, bir canlı varlık için kutsal demenin caiz ve mümkün olduğunu gösterir.

Kur’ân-ı Kerîm’de seçilmişliklerine, Allah’a yakınlıklarına, faziletlerine, kendilerine imanın vâcib oluşuna dair pek çok ayetin zikredildiği peygamberler için ise, doğrudan mukaddes ve aynı kökten gelen diğer lafız ve nitelemeler zikredilmemiştir. Fakat bazı ayetlerde başta Hz. İsâ olmak üzere “mübarek” lafzıyla anılmışlardır. Mübarek-mukaddes arasındaki kavramsal ilişkiden ve kutsalın kavramsal niteliklerini taşıdıklarından hareketle peygamberlere de mukaddes denilmesi kıyasen caiz ve mümkündür. Peygamberlerin seçilmişliği hakkındaki ayetler açıktır. Peygamberler imanın bir parçasıdır. Peygamberlere yönelik hususî amel ve davranışlar vardır; huşu uyandırırılar ve kendilerine hürmet, saygı ve ta’zîm gerekir.

Hz. Meryem’den söz edilirken “*Allah’ın kendisini mutahhar kıldığı*”ndan bahsedilmesi,¹ mutahharın mukaddes ve mukaddesin de mutahhar manâsına gelmesi, bir beşer için mukaddes denilebileceğini göstermektedir. Beşer için mukaddes denilebileceğine dair “mutahhar” kelimesinin vurgusu, “mübarek” kelimesinin vurgusundan daha güçlüdür.

Şahıslar için mukaddes lafzının kullanılıp kullanılmamasının uygunluğu hususunda Kur’ân lafzının yol gösterici olduğunu düşünüyor ve şahıslar için mukaddeslik ya da kutsallık yerine mübareklikten söz etmenin daha uygun olduğu sonucuna varıyoruz. Salli-bârik dualarında Hz. Peygamber’in tavsiyesinin de bu yönde olduğu anlaşılmaktadır. Kuşkusuz, bir şeyin olabilme imkânı, cevazı başka bir şeydir; caiz olanın daha tercih edilip edilmemesi başka bir şeydir.

1. Âl-i İmrân 3/42.

Bir insanın, grub ya da neslin günahlardan uzak, temiz bir hayat yaşaması ayrı bir şeydir ki, tarihte bunun örneği çoktur. Bu insanların Allah tarafından kutsal kılınmış olmaları ayrı şeydir ki, bunun için Kur'ân ve Sünnet'in doğrudan ve açık delâleti gerekir.

Âlimlerin, şeyhlerin, mübarek kişilerin de durumu aynıdır. Bu bağlamda ilk üç neslin en hayırlı nesil olması, sahâbenin hadislerde övülmesi ve yüceltilmesi onların kutsallığı ve yanılmazlığı anlamına gelmemektedir.

Her temiz bir hayat yaşayan kimsenin, peygamber görevinin bizzat ve otantik devamcısı olması söz konusu olamaz; bu insanlara, peygamberlere ait olan masum nitelemesi yapılamaz. Masum peygamberler iman konusu iken, kendini günahlardan koruyabilen herhangi bir kimse iman konusu değildir. Peygamberleri kutsal kılan özelliklerden birisi onlara imanın vâcib olmasıdır. Hâlbuki sâlih kimseler, iman esası kapsamında olmadığı için kutsallık alanı içinde de değildirler.

Bu açılardan bakıldığında, peygamberlerden başkasına kutsallık nitelemesinde bulunmanın yanlışlığı açıktır.

Bununla birlikte Müslümanların, kendilerinden dünya ve âhiret hayrı, faydası ve bereketi gördükleri kişileri mübarek olarak nitelemeleri isabetlidir. Kur'ân ve hadislerde bu şekilde nitelemenin örnekleri vardır.

Peygamber ve sâlih kimselere yönelik, şartları dâhilindeki hürmet, makbul bir hürmettir; müsbet kutsallık anlayışına girer.

Mutlak kutsal Allah Teâlâ olduğuna göre, peygamberler nisbî, izâfî, mukayyed kutsallığa sahiptirler. Bir mahlûkun sınırı ne ise, onların da kutsallıklarının sınırı o kadardır. Dolayısıyla Allah'a ait sıfat ve fiillerin hakikî anlamda peygamberlere de verilmesi, onların aşırı yüceltilmesi, kabirlerinin mescid edinilmesi; Hz. Peygamber'in kabrinin özel olarak ziyaretine izin verilmiş de olsa, dua ederken Allah'ı bırakıp kendisinden istenilmesi gibi durumlar menfî kutsallık anlayışı olup, kabul ve tecvîz edilemez. Peygamberlerin durumu bu iken başka kim olursa olsun, zikredilen davranışların onlara da yapılamayacağı daha açıktır.

Peygamberler, kendilerine iman edilmesi gerekli, en güzel örneklikleri içeren, Allah'ın konuşmak ve vahyini bildirmek üzere seçtiği,

biraktıkları ile dünya ve âhiret hayır kaynakları olan, mukaddes ve mübarek insanlardır. Onları iman, amel ve ahlâk olarak takip etmek, kutsallıklarını ve mübarekliklerini takdir etmenin en iyi yoludur.

Belirtmemiz gereken, kişilerin kendiliklerinden, dinde olmayan ve açıkça belirtilmeyen hususları dinin esası imiş gibi görerek kutsal kılma- laştırmaya gitmemeleri ya da Allah'ın belirlemediği bir şeyi kutsal kıl- mamaları; Allah'ın kutsal ve yüce kıldığı, birtakım üstün nitelikler bahsettiği bir şeyi de bulunduğu makamdan aşağı indirmemeleridir. Her iki durum da menfî kutsallıktır, kabul edilebilir değildir.

Tüm kutsal olan şeylere bakıldığında bunların kutsiyetinin, Al- lah'ın emir ve yasaklarını yerine getirmeye aracı unsurlar oldukları görülmektedir. Bu da İslâm'da esas olan şeyin Allah'a kulluk olduğu, Allah'a kulluğun yerine getirilmesine aracı olan zaman, mekân, şahıs ve eşyanın Allah'a kulluk yapılmasıyla olan irtibatlarından dolayı kut- sallık kazandıkları, değilse Allah'ın ve dininin dışında bir şeyin hiçbir mesajı olmadan kendi başına kutsal olmasının bir anlamının bulun- madığı anlaşılmaktadır.

Son inen sûrelerden biri olan et-Tevbe Sûresi sanki kutsallık taşı- nı yerine oturtur mahiyettedir. Kutsallık bağlamında bu sûreden özet- leyeceğimiz hususlar, çalışmamızın da son cümleleri olacaktır.

23. ve 24. ayette hak karşısında geleneğin, ana-baba dini ve örfü- nün kutsallaştırılarak tercih edilmemesi, gerçek kutsalın/inancın terk edilmemesi;

28. ayette kutsal belde olan Harem bölgesine müşriklerin girdiril- memesi ve kutsalın aynı zamanda manevî kirlerden korunması; 30. ayette kutsal olmayanın kutsallaştırılmaması gerektiği, Yahudilerin Hz. Uzeyr'i, Hıristiyanların Hz. İsa'yı Allah'ın oğlu makamına çıkara- rak haksız bir kutsallaştırmada bulundukları, bunun yapılmaması ge- rektiği;

31. ayette Yahudilerin hahamlarını, Hıristiyanların rahiplerini Al- lah yerine koyarak onların emir ve yasak belirleme yetkisine sahip ol- duklarına inanma konumunda bulundukları, Allah'ın yetkisi konu- unda beşeri O'na ortak koşmak sûretiyle layık olmayana kutsallık verdikleri ve bu şirkten Allah'ın münezzeh olduğu;

36. ve 37. ayette zaman konusunda Allah'ın belirlemesi/kutsal olan karşısında kendi belirlemelerini esas olarak yanlış ve bâtıl olarak zaman sayımı ile oynamaları, Allâh'ın iradesini yani kutsal olanı dışarı iterek kendi nefislerini kutsamaları anlatılmaktadır. Ayrıca yetkisi Allah'a ait kutsal alana girmeleri sebebiyle küfre düştükleri anlatılmak sûretiyle müşrik ya da ehl-i kitabın gelenek, mekân, zaman ve şahıs konusunda kimi zaman kutsal olanı kutsal dışına itmek, kimi zaman da kutsal olmayanı kutsallaştırmak sûretiyle son derece büyük yanlışla düştükleri ifade edilmektedir.

Son iki ayette Allah Teâlâ'nın, müşriklerin yerinden oynattığı zamansal durumu kendi irade buyurduğu hakikate çevirerek, yerleri değiştirilen zaman birimlerini aslî konumuna yerleştirerek toplumsal bir kargaşanın da önüne geçmiş olduğu görülmektedir.

Ayetlerde kutsalın sınırları olarak Allah'ın bizzat kendisi, sıfatları ve hükümleri olduğu görülmekte, kutsal dışılığın ise Allah'ın zatına, sıfatlarına ve hükümlerine ortak koşmak olduğu anlaşılmaktadır.

Bu ayetlerin hepsinden, Müslümanların toplumsal düzenlerinin, bu kutsalların yerlerinden edilmemesi üzerine kurulu olduğu sonucunu çıkarmak mümkündür.

BİBLİYOGRAFYA

- Abbâs el-Cerârî, “Mekânetü’l-mukaddes fi’s-sekâfeti’l-muâsıra”, *el-İslâm el-yevm*, Rabat 2003, sy. 20, s. 55-61.
- Abdürrezzâk (ö. 211/827), Ebû Bekir Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San’anî, *el-Musannef*, I-XII, el-Mektebü’l-İslâmî, Beyrut 1983.
- Aclûnî (ö. 1162/1652), İsmâil b. Muhammed el-Cerrâhî, *Keşfü’l-hafâ ve müzîlû’l-ilbâs amme’s-tehera mine’l-ehâdîs ‘alâ elsineti’n-nâs*, I-II, tsh. Ahmed Kalâş, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 1985.
- Açıkgenç, Alparslan, “Kutsal, Gelenek ve Çağdaşlık”, *İslâmiyât / Bülten* 13, Ankara Ekim-Aralık 2004, s. 1-4.
- Adevî, Safâ ed-Davvî Ahmed, *İhdâü’-d-dibâce bi şerhi Süneni İbn Mâce*, I-V, Mektebetü Dâri’l-yakîn, Bahreyn 2001.
- Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), *el-Müsned*, I-L, thk. Şuayb Arnaût-Âdil Mürşid, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 1995 (bu baskıda Arnaût’un hadis değerlendirmeleri mevcuttur); [Diğer baskı]

el-Müsned, I-XX, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru'l-Hadîs, Kahire 1995.

Aktaş, Erhan, “Hayırlı Gecelerin Şerri Kandiller”, <http://www.iktibas.info/dergi/2005/kasim/dusunce1.htm> (sayı 323), (15.01.2008).

Algül, Hüseyin, “Haram Aylar”, *DİA*, XVI, 104-106.

Alıcı, Mustafa, “Kutsal’a Giden Yol: Dinler Tarihi’nde Bir Metodolojik Yaklaşım veya Bir Bilim Olarak Din Fenomenolojisi”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, (<http://www.dinbilimleri.com/dergi/cilt5/sayi3/>), Samsun 2005, yıl: V, sy. 3, s. 73-120.

Alıcı, Mustafa, “Kutsalın Peşindeki Adam: Ölümünün 19. Yılında Mircea Eliade için Kısa Bir Rehber”, *EKEV Akademi Dergisi*, Ankara 2005, Yıl: 9, sy. 24, s. 51-74.

Altaylı, Seyfettin, *Azerbaycan Türkçesi Sözlüğü*, I-II, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul 1994.

Altuntaş, Halil, “Toplumu Ayakta Tutan Temel Değer Olarak Kutsallarımız”, *Diyanet Aylık Dergi*, Ocak, Ankara 2008, s. 5-8.

Âlûsî (ö. 1270/1854), Şihâbüddîn Mahmûd el-Bağdâdî, *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Seb'i'l-mesânî*, I-XXX, Dâru İhyâ'it-türâsi'l-Arabî, Beyrut ts.

Anttonen, Veikko, “Toward a Cognitive Theory of the Sacred: an Ethnographic Approach”, *Folklore Electronic Journal*, ISSN: 1406-0957, Tartu (Estonia) 2000, v. XIV, pp. 41-48.

Aras, Enver, “Türklerde Hıdrellez Geleneği”, *Millî Folklor*, Ankara 2002, Yıl: 14, sy. 54, s. 39-54.

Arkoun, Mohammed, “İslâm'ı ve Laikliği Bugün Yeniden Düşünmek”, *Avrupa'da Etik, Din ve Laiklik*, çev. Sösi Dolanoğlu, Metis Yay., İstanbul 1995, s. 15-26.

Armağan, Mustafa, *Gelenek*, Ağaç Yay., İstanbul 1992.

———, (Kitabı Hazırlayan), *İslâm'da Bilgi Felsefesi -Kindî'den İkbâl'e İslâm Düşünürleri-* İz Yay., İstanbul 1997.

- Atay, Hüseyin, “İslâm Medeniyetinin Çöküş Sebepleri ve Yeni Bir Atılımın Ön Şartları”, *İslâm ve Modernleşme II. Kutlu Doğum İlmî Toplantısı*, İSAM Yay., İstanbul 1997, s. 191-223.
- Attas, S. Nakib, *İslâm, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, çev. Mahmut Erol Kılıç, İnsan Yay., İstanbul 1995.
- Aynî (ö. 855/1451), Bedruddîn Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed, *Umdetü'l-kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I-XXV, Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 2001.
- Bayramoğlu, Ali, “Çağdaşlık Hurafe Kaldırmaz” *Demokratikleşme Sürecinde Dindar Ve Laikler*, TESEV Yay., İstanbul 2006.
- Beydâvî (ö. 685/1286), *Tefsir*, I-V, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1996.
- Boks, Abdullah, “Arafat”, *DİA*, III, 261-263.
- Bozkurt, Nebi- Küçükaşcı, Mustafa Sabri, “Medîne”, *DİA*, XXVIII, 304-310.
- , “Mekke”, *DİA*, XXVIII, 554-562.
- Bozkurt, Nebi, “Kandil”, *DİA*, XXIV, 300-301.
- , “Mescid-i Haram”, *DİA*, XXIX, 267-270.
- Brereton, Joel P., “Sacred Space”, *Encyclopedia of Religion*, I-XIV, Second edition, editor in chief: Lindsay Jones, Macmillan Reference, an Imprint of Thomas Gale, USA, 2005, XII, 7978-7986.
- Buhârî (ö. 256/870), Muhammed b. İsmâil, *el-Câmi'u's-Sahîh*, I-IV, neşr. Muhibbüddîn el-Hatîb-Muhammed Fuâd Abdülbâkî, el-Matbaatü's-Selefiyye, Kahire 1400.
- Bulaç, Ali, *Kutsala, Tarihe ve Hayata Dönüş*, İz Yay., İstanbul 1995.
- Canan, İbrahim, *Kütüb-i Sitte Tercüme ve Şerhi*, I-XVIII, Akçağ Yay., Ankara 1992.
- Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber Yay., Ankara 1997.
- Cevherî (ö. 393/1002 veya 400/1009), İsmâil b. Hammâd, *es-Sihâh - Tâcü'l-lüga ve sıhâhu'l-Arabiyye-*, I-VI, Dâru'l-İlm li'l-melâ-yîn, Beyrut 1990.

- Cohn, Robert L., "Sainthood", *Encyclopedia of Religion*, I-XIV, Second edition, editor in chief: Lindsay Jones, Macmillan Reference, an Imprint of Thomas Gale, USA, 2005, XII, 8033-8038.
- Colpe, Carsten, "Sacred and The Profane, The", *Encyclopedia of Religion*, I-XIV, Second edition, editor in chief: Lindsay Jones, Macmillan Reference, an Imprint of Thomas Gale, USA, 2005, XII, 7964-7978.
- Culianu, Petru-Burgdoff, Craig A., "Sacrilege", *Encyclopedia of Religion*, I-XIV, Second edition, editor in chief: Lindsay Jones, Macmillan Reference, an Imprint of Thomas Gale, USA, 2005, XII, 8010-8017.
- Cürcânî (ö. 816/1413), Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, *et-Ta'rîfât*, thk. İbrahim el-Ebyârî, Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, Beyrut 1405.
- Çağbayır, Yaşar, *Ötüken Türkçe Sözlük*, I-V, Ötüken Yay., İstanbul 2007.
- Dârimî (ö. 255/868), Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. Fazl, *es-Sünen*, I-IV, thk. Hüseyin Selim, Dâru'l-Muğnî, Riyad 2000.
- Demirci, Kürşat, "Kutsiyet", *DİA*, XXVI, 495-496.
- Dihlevî (ö. 1176/1762), Şah Veliyyullah, *Huccetullâhî'l-bâliğa*, I-II, çev. Mehmet Erdoğan, İz Yay., İstanbul 2002.
- Doğan, D. Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, İz Yay., (Yeni Şafak Gazetesi dağıtımı), İstanbul 1996.
- Ebû Dâvûd (ö. 275/889), Süleyman b. Eş'as b. İshâk el-Ezdî es-Sicistânî, *es-Sünen*, I-V, haz. İzzet Ubeyd ed-De'as-Adil es-Seyyid, Dâru İbn Hazm, Beyrut 1997; Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, nşr. Nâsıruddîn Elbânî, Mektebetü'l-Me'ârif, Riyad, 2003.
- Ebû Ya'lâ (ö. 307/919), Ahmed b. Ali el-Mavsîlî, *el-Müsned*, I-XIV, thk. Hüseyin Selîm Esed, Dâru'l-Me'mûn li't-türâs, Dimaşk 1990.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *İlâhî Hitabın Tabiatı*, çev. Mehmet Emin Maşalı, Kitâbiyât Yay., Ankara 2001.

Ebu's-Suûd (ö. 982/1574), Muhammed b. Muhammed el-İmâdî, *İrşâ-dü'l-akli's-selîm ilâ mezâye'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, I-IX, Dâru İh-yâi türâsî'l-arabî, Beyrut, ts.

el-Fetâva'l-Hindîyye, I-VI, el-Matbaatü'l-kübra'l-emîriyye, Bulak/Mısır 1310.

Eliade, Mircea and Sullivan, Lawrence, "Hierophany", *Encyclopedia of Religion*, I-XIV, Second edition, editor in chief: Lindsay Jones, Macmillan Reference, an Imprint of Thomas Gale, USA, 2005, c. VI, s. 3970-3974.

———, *İmgeler Simgeler*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Gece Yay., Ankara 1992.

———, *Kutsal ve Dindışı*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Gece Yay., Ankara 1991.

Elik, Hasan, *Kur'ân'ın Korunmuşluğu Üzerine*, M.Ü. İlahîyat Vakfı Yay., İstanbul 1998.

Elmalılı Hamdi Yazır (1877-1942), *Hak Dini Kur'ân Dili*, I-X, Eser Neşriyat, İstanbul 1979.

Ersoy, Ruhi, "Türklerde Ölüm ve Ölü İle İlgili Rit ve Ritüeller", *Milî Folklor*, Ankara 2002, Yıl: 14, sy. 54, s. 86-101.

Eşkar, Ömer Süleyman, *er-Rusûl ve'r-risâlat*, Dâru'n-Nefâis, Amman 1995.

Ezherî (ö. 370/980), Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbü'l-luğa*, I-XV, Dâru İhyâi't-türâsî'l-arabî, Beyrut 2001.

Fârûkî, İsmâil Râcî, *Bilginin İslâmîleştirilmesi*, çev. Fehmi Kuru, Risale Yay., İstanbul 1985.

Fiğlalı, Ethem Ruhi, "Bahaîlik", *DİA*, IV, s. 464-467.

Fîrûzâbâdî (ö. 817/1415), Muhammed b. Ya'kûb, *el-Kâmûsü'l-muhît*, yy., ts.

Gazzâlî (ö. 505/1111), Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Kıstâsü'l-müstakîm*, el-Matbaatü'l-ilmiyye, Dimaşk 1993.

———, *el-Maksadü'l-esnâ fî şerhi Esmâillâhî'l-hüsnâ*, Matbaatü's-sabâh, Dimaşk 1999.

- , *el-Mustesfâ min 'ilmi'l-'usûl*, Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, Beyrut 1413.
- Gölcük, Şerafeddin-Toprak, Süleyman, *Kelâm, Tarih Ekoller Problemler*, Tekin Dağıtım, Konya 2001.
- Güler, İlhami, “Kutsallık ve Dinî Metinlerin Dogmalaştırılması”, 1. *Kur'ân Sempozyumu Tebliğler Müzakereler 1-3 Nisan 1994*, Bilgi Vakfı Yay., Ankara 1994, s. 297-313.
- , “Muhtar Bir İrade (Allah'ın İradesi) ve Mümkün Bir Tarihin (610-632) 'Kelâm-ı Kadim'e ve 'Zorunlu Tarih'e Dönüşmesi” Tebliğinin (s. 211-227) Müzakerelerine Cevap, *III. Kur'ân Haftası Kur'ân Sempozyumu*, Fecr Yay., Ankara 1998, s. 259-262.
- Güneş, Kamil, “Eş'arî'de Mukallidin İmanı” *Marife*, Konya 2007, Yıl: 7, sy. 2, s. 7-35.
- Hâkim (ö. 405/1014), Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh en-Ney-sâbü'rî, *el-Müstedrek 'ale's-Sahihayn*, I-IV, thk. Mustafa Abdülkadir Ata, Dâru'l-Kütübî'l-ilmiyye, Beyrut 1990.
- Halil b. Ahmed (ö. 175/791), *Kitâbü'l-Ayn*, I-V, Dâru ve Mektebetü Hilâl, yy., ts.
- Hamevî (ö. 626/1229), Yâkût b. Abdillâh, *Mu'cemü'l-buldân*, I-V, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ts.
- Haral, Günay, “Kutsiyet”, *DİA*, XXVI, s. 497.
- Harman, Ömer Faruk, “Kudüs”, *DİA*, XXVI, 322-326.
- Hattâbî (ö. 388/998), Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed el-Hattâbî el-Büstî, *Me'âlimü's-Sünen (Şerhu Süneni Ebî Dâvûd)*, I-IV, Matbaatü Muhammed Râğîb et-Tabbâh, Haleb 1932.
- Hillî (ö. 726/1326), *el-Elfeyn*, Dâru'l-Hicre, Kum 1409.
- Hökelekli, Hayati, *Din Psikolojisi*, TDV Yay., Ankara 2001.
- <http://www.tdk.gov.tr/TR/SozBul.aspx?F6E10F8892433CFFAAAF-6AA849816B2EF05A79F75456518CA> (Kut, Kutsallık, Tabu), (05.01.2008).
- İbn Âşûr, Muhammed Tahir, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I-XXX, ed-Dâru't-Tûnisiyye li'n-neşr, Tunus, ts.

- İbn Atiyye (ö. 546/1151), Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib el-En-delüsî, *el-Muharraru'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, I-V, Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 2001.
- İbn Battâl (ö. 449/1057), Ebü'l-Hasen Ali b. Halef, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I-X, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, ts.
- İbn Cüzey (ö. 741/1340), Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed, *et-Teshîl li 'ulûmi't-tenzîl*, Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1995.
- İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849), Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed, *Musannef*, I-XVI, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 2004.
- İbn Fâris (ö. 395/1005), Ebü'l-Huseyn Ahmed, *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*, thk. Şihâbuddîn Ebû Amr, Dâru'l-Fıkr, Beyrut, ts.
- İbn Fûrek (ö. 406/1015), Ebû Bekir Muhammed b. Hasen, *Mücerra-dü Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1987.
- İbn Hacer (ö. 852/1448), Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I-XIII, Dâru'l-Marife, Beyrut 1379.
- İbn Hazın (ö. 456/1064), Ebû Muhammed Ali b. Ahmed ez-Zâhirî, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihâl*, I-V, thk. Muhammed İbrahim Nasr ve Abdurrahman Umeyra, Dâru'l-Cîl, Beyrut 1996.
- İbn Kesîr (ö. 774/1373), Ebü'l-Fidâ, İsmâil b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, I-XV, Müessesetü Kurtuba, Kahire 2000.
- İbn Kudâme (ö. 620/1223), Muvaffakuddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed el-Makdisî el-Hanbelî, *el-Muğnî*, I-XV, Dâru Âlemi'l-kütüb, Riyad 1997.
- İbn Mâce (ö. 273/886), *es-Sünen*, thk. ve tahrir: Nasıruddîn Elbânî, Mektebetü'l-Meârif, Riyad, ts.
- İbn Manzûr (ö. 711/1311), Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-Arab*, I-XV, Dâru Sâdır, Beyrut, ts.
- İbn Receb (ö. 795/1393), Ebü'l-Ferac Abdurrahman b. Ahmed, *Letâifü'l-me'ârif fî mâ li mevâsimi'l-âmi mine'l-vezâif*, thk. Yasin Muhammed es-Sevvâs, Dâru İbn Kesîr, Dimeşk-Beyrut 1999.

İbn Rüşd (ö. 595/1198), Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, I-II, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1982.

İbn Sa'd (ö. 230/845), Muhammed, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, I-XI, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire 2000.

İbn Sîde (ö. 458/1066), Ebü'l-Hasen Ali b. İsmâil el-Mürsî, *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'zam*, I-XI, Dâru'l-Kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 2000.

İbn Teymiyye (ö. 728/1328), Ahmed b. Abdilhalim, *el-Cevâbü's-sâhîh li men beddele dîne'l-mesîh*, I-VII, Dâru'l-Âsime, Riyad 1999.

İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148), Ebû Bekir Muhammed b. Abdillâh, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I-IV, Dâru'l-Kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 2003.

———, *el-Kabes (Mevsûatü şurûhi'l-Muvatta' içinde)*, I-XXV, thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Türkî, Kahire 2005.

İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), Ebü'l-Ferac Abdurrahman b. Ali, *Kitâbü'l-Mevzû'ât mine'l-ehâdisi'l-merfû'ât*, I-IV, Advâü's-Selef, Riyad 1997.

———, *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*, I-IX, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut 1984.

İbnü'l-Esîr (ö. 606/1209), Mecdüddîn Ebu's-seâdât el-Mübârek b. Muhammed, *en-Nihâye fi garîbi'l-hadîsi ve'l-eser*, I-V, Dâru İhyâ't-türâsi'l-Arabî, Beyrut, ts.

İbnü'l-Kayyim (ö. 751/1350), Muhammed b. Ebî Bekr, *Bedâiu'l-fevâid*, I-IV, Mektebetü Nizar Mustafa el-Bâz, Mekke 1996.

———, *et-Tıbbu'n-Nebevî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ts.

———, *Hâşiyetü İbni'l-Kayyim 'alâ Süneni Ebî Dâvûd*, I-XIV, Dâru'l-Kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1415

———, *İ'lâmü'l-muvakkûn an Rabbi'l-âlemîn*, I-IV, Dâru'l-Cîl, Beyrut 1973.

———, *İctimâu'l-cuyûşi'l-İslâmiyye*, Dâru'l-Kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1984.

———, *Zâdü'l-meâd fî hedyi hayri'l-ibâd*, I-V, thk. Şuayb ve Abdülkadir Arnâût, Müessesetü'r-risâle-Mektebetü'l-Menâri'l-İslâmiyye, Beyrut-Kuveyt 1986.

İşcan, Mehmet Zeki, "Ehl-i Sünnet'te Dinî Bir Otorite Olarak 'Selef' Fikrinin Ortaya Çıkışı", *EKEV*, Ankara 2005, Yıl: 9, sy. 25, s. 7-24.

Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1024), Ebü'l-Hasen el-Esedâbâdî, *el-Muğ-nî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: en-Nübüvvât ve'l-mu'cizât* (15. c.), I-XX, thk. Mahmûd Muhammed Kâsım, ed-Dâru'l-Mısriyye li't-te'lif ve't-terceme, Kahire 1965.

Kâdî İyâz (ö. 544/1149), Ebü'l-Fazl b. Mûsâ el-Yahsubî, *İkmâlü'l-mu'lim bi fevâidi Müslim (Şerhu Sahîhi Müslim)*, I-IX, thk. Yahya İsmâil, Kahire 1998.

———, *eş-Şifâ bi ta'nîfi hukûki'l-Mustafâ*, I-II, Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, Beyrut, ts.

Karadaş, Cağfer, *Bâkullânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, Arasta Yay., Bursa 2003.

Karadeniz, Hasan Basri, "Türklerde "Kut" Kavramı Ve Osmanlılar'ın Kutsiyet Elde Etme Çabaları", <http://www.akademikbakis.org/pdfs/7/kutahya.pdf>, s. 1-7

Karaman, M. Lutfullah, "Filistin", *DİA*, XIII, 88-102.

Kâsânî (ö. 587/1191), Alâüddîn Ebû Bekir b. Mes'ûd el-Hanefî, *Be-dâiu's-senâi' fî tertibi's-şerâi'*, I-VII, Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1986.

Kâsimî (ö. 1866-1914), Muhammed Cemâlüddîn, *Mehâsinü't-te'vîl*, I-XVII, Dâru İhyâi'l-kütübî'l-arabiyye, Kahire 1957.

Kastallânî (ö. 923/1517), Ahmed b. Muhammed, *İrşâdü's-sârî li Şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Nevevî'nin Müslim şerhi ile birlikte), I-X, el-Matbaatü'l-Kübrâ'l-emîriyye, Bulak 1323.

———, *el-Mevâhibü'l-ledünniyye bi'l-minehi'l-Muhammediyye*, I-III, thk. Me'mûn b. Muhyiddîn, Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1996.

- Kaymaz, Zeki, "Tarihî Şahsiyetler Hakkında Yaratılan Halk Bilgisi Ürünleri Üzerine Bir Durum İncelemesi: Âşık Paşa Örneği", *Millî Folklor*, Yıl: 14, sy. 54, s. 111-118.
- Kılıç, Sadık, " 'Varoluşsal Değişim'in Yadsınamazlığı Karşısında 'Varolan'ı da Gözeten 'Diri Yorum'...", *EKEV Akademi Dergisi*, Ankara 2005, Yıl: 9, sy. 23, s. 1-24.
- King, Winston L., "Religion", *Encyclopedia of Religion*, I-XIV, Second edition, editor in chief: Lindsay Jones, Macmillan Reference, an Imprint of Thomas Gale, USA, 2005, c. XI, s. 7692-7701.
- Kirmânî (ö. 786/1384), *el-Kevâkibü'd-derârî fî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, I-XXV, Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut 1981.
- Koç, Turan, *Din Dili*, Rey Yay., Kayseri, ts.
- Kur'ân-ı Kerim Meali*, DİB, Ankara, 2003; *Kur'ân-ı Kerim ve Açıklamalı Meali*, TDV, Ankara, 2004; Ahmet Davûdoğlu, *Kur'ân-ı Kerim ve İzahlı Meali*, Sentez Neş., İstanbul, ts.; *Elmalılı, Tefsirli Kur'ân-ı Kerim Meâli*, Sad. Selahattin Kaya, Eser Neş., İstanbul, 1998; Süleyman Ateş, *Kur'ân-ı Kerim ve Yüce Meâli*, Yeni Ufuklar Neş., İstanbul, ts.; Abdülbaki Gölpınarlı, *Kur'ân-ı Kerim ve Meâli*, Kum, 2003; Vasim Memmedaliyev, *Kur'ân-ı Kerim'in Azerbaycan Diline Çevrilmesi*, Qismet Mat., Bakü, 2004.
- Kurtubî (ö. 656/1258), Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ömer, *el-Müfshim limâ eşkele min telhîsı kitâbi Müslim*, I-VII, Dâru İbn Kesîr-Dâru'l-Kelimi't-tayyib Dimeşk 1996 (Müfessir Kurtubî ile karıştırılmamalıdır).
- Kurtubî (ö. 671/1273), Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, I-XXIV, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2006.
- Kuşeyrî (ö. 465/1072), Ebü'l-Kâsım Abdülkerim, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, Müessesetü Dâri's-Şa'b, Kahire 1989.
- Küçük, Abdurrahman, "Arz-ı Mev'ûd", *DİA*, III, 441-443.
- Küleynî (ö. 329/941), *el-Kâfî*, I-VIII, Dâru'l-Kütübî'l-İslâmiyye, Tahran 1365.

- Leknevî (ö. 1304/1886), Abdülhây b. Muhammed, *el-Âsârü'l-merfû'a fi'l-ahbâri'l-mevzûa*, Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1984.
- Mâlik b. Enes (ö. 179/795), *el-Muvatta'*, I-II, thk. Beşşâr Avvâd, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1997.
- Marshall, Gordon, *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev. Osman Akınhay, Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yay., Ankara 1999.
- Mavsîlî (ö. 683/1284), Abdullah b. Mahmud b. Mevdûd, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-muhtâr*, I-V, Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, ts.
- Meclisî (ö. 1110/1698), *Bihârü'l-envâr*, I-CX, Müessesetü'l-vefa, Beyrut 1404.
- Meri, Josef W., *The Cult of Saints Among Muslims and Jews in Medieval Syria*, Oxford Oriental Monographs, Oxford University Press, New York 2002.
- Morgan, David, "Sacred Space", *Encyclopedia of Religion*, I-XIV, Second edition, editor in chief: Lindsay Jones, Macmillan Reference, an Imprint of Thomas Gale, USA, 2005, V, pp. xi-xviii.
- Müslim b. Haccâc (ö. 261/875), *el-Câmi'u's-Sahîh*. Hadis metinleri için Kâdî İyâz'ın *İkmâlü'l-mu'lim bi fevâidi Müslim* (I-IX, thk. Yahya İsmâil, Kahire 1998) adlı şerhinden istifade edilmiştir.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, *Makaleler II*, çev. Şehâbeddîn Yalçın, İnsan Yay., İstanbul 1997.
- Needlemann J.-Skynner R.-Ingleby D., *Psikiyatri ve Kutsallık*, çev. Abdullah Haklı, İnsan Yay., İstanbul 2000.
- Nesâî (ö. 303/915), Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb, *es-Sünen*, neşr. Muhammed Nâsiruddîn Elbânî, Mektebetü Me'ârif, 1. baskı, Riyad, ts. (Hadislerde Elbânî'nin değerlendirmeleri mevcuttur.)
- Nevevî (ö. 676/1277), Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeraf eş-Şâfi'î, *el-İzâh fi'l-menâsik*, Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1985.
- , *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Müslim b. Haccâc*, I-XVIII, el-Matbaatü'l-Mısriyye bi'l-Ezher, Kahire 1929.

- , *Ravzatü't-tâlibîn*, I-VIII, Dâru Âlemi'l-kütüb, Riyad 2003.
- Nişanyan, Sevan, <http://www.nisanyan.com/sozluk/> (Sözlerin Soyağacı, Çağdaş Türkçenin Etimolojik Sözlüğü).
- Oman, John, "Notes and Studies, the Idea of The Holy", *Journal of Theological Studies* 25 (1924) Oxford University Press 2003, pp. 275-286.
- Otto Rudolf, *The Idea of The Holy* (translated by John W. Harvey), Oxford University Press, London 1936.
- Oxtoby, Willard G., "Holy, Idea of The", *Encyclopedia of Religion*, I-XIV, Second edition, editor in chief: Lindsay Jones, Macmillan Reference, an Imprint of Thomas Gale, USA, 2005, VI, 4095-4101.
- Öğüt, Salim, "Hac (Hacla İlgili Fıkhî Hükümler)", *DİA*, XIV, 387-396.
- , "Hacerü'l-esved", *DİA*, XIV, 432-434.
- , Salim, "Meş'ar-i Haram", *DİA*, XXIX, 360.
- Özervarlı, Sait, Hüseyin Atay'ın "İslâm Medeniyetinin Çöküş Sebepleri ve Yeni Bir Atılımın Ön Şartları" tebliğine Müzakere, *İslâm ve Modernleşme II. Kutlu Doğum İlmî Toplantısı*, İsam Yay., İstanbul 1997, s. 229-234.
- Pargament, Kenneth I-Mahoney, Annette, "Sacred Matters: Sanctification as a Vital Topic for the Psychology of Religion", *The International Journal For The Psychology Of Religion*, ISSN: 1532-7582 (electronic) 2005, volume: 15, issue 3, pp. 179-198.
- Râgıb el-İsfehânî (ö. 502/1108), Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredât fî garîbî'l-Kur'ân*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ts.
- Râzî (ö. 606/1209), Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, *Esâsü't-takdîs*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, Kahire 1986.
- , *İsmetü'l-enbiyâ*, Mektebetü's-Sekâfeti'd-dîniyye, Kahire 1986.
- , *Mefâtihu'l-gayb*, I-XXXII, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1981.

- Ruhî Baalbekî, *el-Mevrid: Kāmûs Arabî-İngilizî*, Dâru'l-İlm li'l-melâ-yîn, Beyrut 1995.
- Sarmış, İbrahim, *Hiz. Muhammed'i Doğru Anlamak*, I-II, Adım Matbaacılık, Konya 2005.
- Schimmel, Annemarie, *Sayıların Gizemi*, çev. Mustafa Küpüşoğlu, Kabalcı Yay., İstanbul 1998.
- Schwartz, Hillel, "Sacred Time", *Encyclopedia of Religion*, I-XIV, Second edition, editor in chief: Lindsay Jones, Macmillan Reference, an Imprint of Thomas Gale, USA, 2005, XII, 7986-7997.
- Sindî (ö. 1138/1726), Ebü'l-Hasan Nureddîn Muhammed b. Abdülhadi, *Hâşiyetü Süneni'n-Nesâi (beraberinde Sünenü'n-Nesâi ve Suyûtî şerhi)*, I-V, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1990.
- , *Şerhu Süneni İbn Mâce*, I-V, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1996.
- Suyutî (ö. 911/1505), Celâlüddîn, *ed-Dürü'l-mensûr fi't-tefsîri bi'l-me'sûr*, I-XVII, Merkezü Hicr li'l-buhûs ve'd-dirâsâtî'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, Kahire 2003.
- Şehristânî (ö. 548/1153), Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim, *el-Milel ve'n-nihâl*, I-II, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1993.
- Şener, Mehmet, "Kur'ân (X. Kur'ân ile ilgili Fikhî Hükümler)", *DİA*, XVI, 408-410.
- Şenol, Yahya, "Kandil Geceleri", <http://www.suleymaniyevakfi.org/modules/nsections/index.php?op=viewarticle&articleid=66> (20.01.2008).
- Şevkânî (ö. 1250/1834), *Katru'l-velî alâ hadîsi'l-velî ev velâyetullahi ve't-tarîku ileyhâ*, thk. İbrahim İbrahim Hilâl, Matbaatü Hasân, Kahire 1979.
- Şeyh Müfid (ö. 413/1022), *Evâilü'l-makâlât*, el-Mü'temer li's-Şeyh el-Müfid, Kum 1413.
- Şeyh Sadûk (ö. 381/991), *Men lâ yahduruhu'l-fakîh*, I-IV, Müessesetü'n-neşri'l-İslâm, Kum 1413.
- Şimşek, M. Said, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Kitap Dünyası Yay., Konya 2004.

Şirâzî (ö. 476/1083), Ebû İshâk İbrahim b. Ali, *et-Tabsıra fî 'usûli'l-fıkıh*, Daru'l-fıkr, Dimeşk 1403.

Taberânî (ö. 360/971), Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb el-Lahmî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, I-X, Dâru'l-Harameyn, Kahire 1995.

Taberî (ö. 310/922), Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, I-XXV, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Hicr li't-tibâa ve'n-neşr ve't-tevzî' ve'l-i'lân, Kahire 2001.

Tahhân, Mahmûd b. Ahmed, *Teysîru mustalahi'l-hadîs*, Merkezül-hedyi li'd-dirâsât, İskenderiye, 1415.

Teftâzânî (ö. 793/1391), Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer, *Şerhu'l-Mekâsıd*, I-V, thk. Abdurrahman Umeyra, Âlemü'l-kütüb, Beyrut 1998.

Tekin, Mustafa, *Kutsalın Serüveni*, Açılım Kitap (Pınar) Yay., İstanbul 2003.

Tirmizî (ö. 279/892), Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, *el-Câmi'u's-Sahîh*, I-V, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kahire 1977. (3. cildi Muhammed Fuad Abdülbâkî, 4. ve 5. ciltleri İbrahim Atve Avd tahkîk etmişlerdir. Ayrıca 3. cilt 1968, 4. cilt 1962, 5. cilt 1965 basımlıdır).

Toprak, Süleyman, *Ölümden Sonraki Hayat -Kabir Hayatı-*, Kitap Dünyası Yay., Konya, 2001.

Tümer, Günay, "Bereket", *DİA*, V, 86-88.

Uludağ, Süleyman, "Kuddise Sırruh" *DİA*, XVI, 313-314.

Ünal, M. Halit, "Berat Gecesi", *DİA*, V, 474-475.

Ünal, Sadettin, "Kâ'be", *DİA*, XXIV, 13-20.

Yavuz, Ömer Faruk, "Kur'ân'da Kutsal Mekân, Zaman ve Eşya Kavramlarının Sembolik Değeri" *Milel ve Nihal -İnanç Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi-*, ISSN: 1304-5482, İstanbul 2006, Yıl: 3, sy. 1-2 (Aralık 2005-Haziran 2006), s. 39-68.

Yılmaz, Hakkı, "Üç Aylar Ve Mübarek Geceler/ Kandiller", <http://www.istekuran.com/> (20.01.2008).

Yılmaz, Hayati, “Kudsî Hadis”, *DİA*, XVI, 318-320.

Yurdagür, Metin, *Allah'ın Sıfatları -Esmâü'l-Hüsna*, Marifet Yay., İstanbul 1984.

Zebîdî (ö. 1205/1790), Muhammed Murtazâ el-Hüseynî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, I-XL, Matbaatü hükûmeti'l-Küveyt, Küveyt (ciltler farklı tarihlerde basılmıştır, ilk basımı 1976'da yapılan bizim kullandığımız 16. cildin basım tarihi 2004'tür).

Zehebî (ö. 748/1347), Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *Mîzânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, I-VIII, Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1995.

Zemahşerî (ö. 538/1143), Ebü'l-Kâsım Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vüçûhi't-te'vîl*, I-VI, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud-Ali Muhammed Muavvîd, Mektebetü'l-Ubeykân, Riyad 1998.

İNDEKS

A

- Abdullah b. Ömer 154, 197, 240
Açıkgenç 45, 55, 56, 297
Adiy b. Hâtım 238, 260
Ahfeş 24
Âişe 115, 116, 129, 130, 156, 212, 290
Antropoloji 14, 40, 41, 44
Arafat 96, 137, 158, 159, 160, 186, 291, 299
Arz-ı Mev'ûd 168, 169, 170, 171, 306
Arz-ı Mukaddes 20, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 179, 180, 181, 182, 183, 185
âşûrâ 103, 105
Atâ b. Ebî Rebâh 95

B

- b-r-k 15, 32, 33, 35, 287
berat gecesi 110, 111, 310
Beytü'l-Makdis 22, 25, 26, 30, 172, 180, 184
bid'at 98, 107, 125, 191

C

- Ca'fer es-Sâdık 254
Cebrâil 11, 12, 21, 23, 35, 46, 89, 91, 111, 112, 113, 178, 186, 201, 203, 204, 205, 206, 209, 233, 273, 276, 277, 283, 286, 290, 292
Cibrîl 21, 204
Cudî Dağı 186
cuma günü 89, 91, 117, 118, 119, 120, 190, 290

Cüveynî 164

D

Das Heilige 40

Dâvûd (a.s.) 216

Dimeşk 172, 173, 182, 303, 306,
310

din fenomenolojisi 40, 298

dinler tarihi 13, 14, 40, 42, 43, 52,
57, 58, 68, 74, 298

dogma 63, 83

dogmalaştırma 83

E

Ebû Bekir 93, 111, 151, 252, 297,
303, 304, 305

Ebû Bekir İbnü'l-Arabî 111

Ebu'd-Derdâ 202

Ehl-i Beyt 227, 231, 232, 252, 254

Ehl-i Sünnet 47, 71, 206, 208, 217,
252, 254, 278, 284, 305Eliade 14, 38, 40, 41, 43, 57, 59,
67, 68, 69, 70, 73, 74,
75, 76, 87, 88, 91, 136,
138, 139, 140, 141, 298,
301

Enes b. Mâlik 212, 276

Ezherî 18, 19, 24, 25, 26, 27, 30,
32, 33, 34, 301

F

fenomenoloji 57

Filistin 26, 168, 170, 171, 182, 305

G

Gazzâlî 79, 110, 258, 279, 301

Gulât-i Şîa 252

Güler 13, 82, 83, 84, 240, 241,
248, 302

H

h-r-m 76

hac 12, 46, 71, 81, 88, 89, 91, 93,
94, 95, 96, 97, 98, 132,
137, 142, 143, 144, 146,
148, 149, 150, 152, 153,
154, 155, 156, 157, 158,
159, 160, 161, 162, 163,
165, 167, 186, 192, 195,
196, 197, 208, 240, 241,
248, 249, 290, 291, 308

Hac günleri 46, 89, 91, 96, 132

Hacer-i Esved 146, 152, 153, 154,
155, 156, 157, 198Halil b. Ahmed 14, 18, 19, 27, 32,
33, 34, 302

haram aylar 91, 92, 94, 95, 96, 298

Harem bölgesi 159, 195

Hârûn (a.s.) 209, 214, 234, 267

Hillî 253, 302

Hristiyanlık 44, 45, 84, 236, 269

hierophany 67, 68, 69, 70, 74, 301

Hira Mağarası 186

hiyerofani (bkz. hierophany) 66,
67, 68, 69, 71

holiness 37, 39

holy 14, 37, 38, 39, 40, 42, 52, 58,
61, 62, 63, 64, 65, 67,
74, 308Hudeybiye 189, 197, 241, 242,
244Hz. İsâ 21, 32, 35, 43, 84, 172,
186, 203, 204, 205, 223,
233, 234, 237, 238, 250,
269, 281, 287, 292, 294

İ

İbn Abbâs 28, 31, 93, 180, 224, 226

İbn Atiyye 28, 29, 30, 32, 45, 59, 92, 93, 94, 111, 112, 116, 170, 171, 175, 179, 204, 205, 208, 223, 236, 303

İbn Fâris 22, 23, 24, 26, 30, 303

İbn Manzûr 19, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 303

İbrahim (a.s.) 31, 54, 88, 92, 94, 136, 137, 143, 147, 149, 152, 155, 156, 157, 159, 162, 168, 169, 170, 172, 184, 195, 207, 208, 214, 220, 227, 228, 246, 253, 258, 268, 299, 300, 303, 309, 310

İmgeler Simgeler 74, 301

İmri'ü'l-Kays 26

irrational 62

İsâ (a.s.) 21, 32, 35, 43, 44, 67, 84, 168, 172, 186, 203, 204, 205, 207, 209, 223, 233, 234, 237, 238, 250, 252, 253, 269, 281, 287, 292, 294

izâfi kutsal 77, 81, 226

K

k-d-s 15, 20, 21, 22, 26, 31, 35, 39, 52, 76, 201, 231, 256, 287

Kâ'be 32, 35, 50, 53, 54, 65, 68, 71, 74, 76, 77, 81, 94, 106, 136, 137, 139, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152,

153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 161, 162, 177, 184, 185, 195, 197, 287, 291, 310

Kādî İyâz 103, 115, 127, 128, 200, 211, 214, 222, 245, 247, 248, 275, 305, 307

kadir gecesi 32, 33, 72, 89, 105, 111, 112, 113, 114, 115, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 213, 291

Katâde 28, 29, 45, 46, 93

kuddise sirruh 256, 257, 258

Kuddûs 21, 22, 24, 25, 27, 31, 53, 59, 71, 77, 78, 79, 80, 200, 204, 205, 226, 266, 285

kuds 22, 23, 24, 27, 30, 39, 59, 257

kudsî hadis 23, 311

Kudûs 21, 23, 38, 43, 137, 139, 142, 146, 151, 168, 170, 171, 200, 202, 203, 204, 205, 209, 283, 292, 302

Kurtubî 27, 28, 29, 30, 32, 93, 94, 96, 111, 112, 116, 147, 169, 170, 175, 176, 177, 178, 179, 182, 184, 204, 223, 304, 306

kut 17, 18, 302, 305

kutsama 35, 82, 83, 198, 234, 235, 240, 241, 242, 249, 251, 252, 254, 256, 259, 263, 267, 269

L

Luther 40

M

masumluk 207, 212, 216, 221, 252

Mekke 25, 46, 76, 89, 96, 106,
139, 142-151, 157, 158,
159, 162, 163, 165, 166,
168, 172, 183, 186, 188,
190, 192, 196, 197, 208,
241, 248, 249, 250, 290,
291, 299, 304

menfî kutsallık 73, 77, 81, 82, 83,
290, 293

Merve 152, 158, 159, 160

Meryem (a.s.) 31, 32, 168, 186,
207, 209, 223, 232, 233,
234, 236, 237, 238, 250,
292

Mescid-i Aksâ 31, 81, 109, 142,
148, 150, 163, 164, 168,
183, 184, 185, 188, 193,
195, 197, 290, 291

Mescid-i Haram 76, 109, 142, 143,
148, 149, 150, 157, 163,
168, 177, 183, 184, 188,
193, 290, 299

Mescid-i Nebvî 142, 165, 168,
188, 193, 240, 241, 249,
290

Mescid-i Resûl 148, 150, 163, 183

Meş'ar-i Haram 158, 159, 308

mevlîd kandili 106

mi'râc gecesi 109

Mîna 158, 159

mucize 46, 137, 207, 208, 224, 253

muharrem 92, 101, 103, 107

mukaddes emanetler 47, 246

Mukaddes vadi 21, 35, 168, 173,
174, 176, 178, 179, 290

mukayyed kutsal 15, 52, 155, 193

Mûsâ (a.s.) 14, 20, 46, 54, 107,

136, 169, 172, 173, 174,
175, 176, 177, 178, 179,
181, 182, 184, 186, 209,
211, 212, 214, 215, 224,
225, 226, 238, 253, 305

Mutlak Kutsal 43, 46, 52, 58, 66,
71, 73, 77, 81, 83, 86,
89, 103, 104, 151, 189,
195, 206, 209, 215, 216,
226, 237, 238, 266, 286,
293

müsbet kutsallık 73, 77, 82, 293

Müzdelif 158, 159

Mysterium tremendum 65

N

Nebevî 97, 99, 103, 115, 120, 124,
126, 127, 128, 164, 165,
167, 192, 229, 245, 248,
275, 305, 307

nisbî kutsal 53, 77, 82, 151, 286

non-rational 61, 62

numen 64

numinous 64, 65

nükaddisü 28, 29

O-Ö

Otto 14, 37, 38, 39, 40, 44, 52, 58,
61, 62, 63, 64, 65, 67,
308

Ömer 59, 154, 166, 180, 189, 197,
198, 240, 241, 243, 244,
252, 259, 301, 302, 303,
306, 308, 310, 311

P

Pisagorcular 49

profanum 76
psikoloji 41, 44

R

Rabve 186
ramazan 81, 88, 89, 91, 98, 99,
100, 101, 102, 103, 104,
105, 106, 113, 114, 121,
124, 129, 131, 132, 241,
290, 291
Râzî 28, 29, 32, 45, 56, 59, 78, 79,
80, 93, 96, 111, 112,
113, 114, 116, 130, 131,
133, 144, 169, 171, 177,
178, 179, 180, 182, 208,
209, 217, 218, 219, 220,
223, 233, 236, 258, 264,
308
receb 13, 91, 98, 99, 100, 101,
106, 108, 109, 120, 125,
126, 190, 303
Regâib Gecesi 108, 109
Rûhu'l-kudûs 21, 23, 38, 200, 202,
203, 204, 205, 209, 283,
292

S-Ş

sacred 37, 38, 39, 40, 41, 43, 55,
57, 61, 67, 69, 75, 76,
85, 136, 138, 188, 298,
299, 300, 307, 308, 309
sacredness 39
sacrum 76
Safâ 49, 160, 297
sanctity 37, 39
sanctum 39
Sarmış 271, 273, 274, 275, 281,
309

Schimmel 49, 50, 309
Schleiermacher 44
Selmân el-Fârisî 202
sembol 66, 72, 74, 148, 160
Sevr Mağarası 186
Sîbeveyh 24
Sînâ Dağı 43, 171, 172, 186
supra-rational 62
Süleyman Ma'bedi 43
şaban 91, 98, 99, 100, 101, 102,
106, 110, 111, 130
şakk-ı sadr 282
Şam 26, 168, 169, 170, 171, 172,
179, 182, 225
şerh-i sadr 281
Şeyh Müfid 253, 254, 309
Şîa 217, 252, 253, 254

T

tabu 63, 83, 84, 302
takdîs 20, 21, 22, 27, 28, 29, 30,
35, 80, 175, 201, 225,
226, 308
tebârake 34, 287
Teftâzânî 212, 255, 256, 310
tekaddese 26, 34, 225
tenzih 25, 27, 28, 35, 79, 80
The Idea of the Holy 14, 37, 39,
40, 42, 52, 58, 61, 62,
63, 64, 65, 67, 308
Tuvâ 173, 174, 176, 179

U-Ü

Uhud Dağı 166, 167
Uzeyr 43, 235, 236, 281, 294
üç aylar 91, 98, 100, 123, 128,
190, 310

V

veda hacı 93, 95, 151, 153

Y

Yahudilik 43, 45, 235, 267

Yavuz Sultan Selim 47

Yeni Platonculuk 49

Yezîd b. Muâviye 146

Z

Zebîdî 19, 22, 23, 24, 25, 26, 27,
28, 29, 30, 31, 311

Zemahşerî 29, 32, 78, 92, 93, 94,
95, 96, 111, 112, 116,
144, 147, 169, 170, 171,
172, 177, 179, 182, 184,
204, 205, 223, 225, 227,
228, 231, 233, 236, 239,
251, 261, 264, 311

zilhicce 89, 92, 93, 96, 105, 291

zilkade 92

İSLÂM DÜŞÜNCESİNDE KUTSALLIK

KÂMİL GÜNEŞ

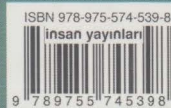
Şüphesiz kutsal ve kutsallık kavramları her dinde var olan bir gerçekliktir; hatta dine inanmayanların bile hayatlarında dokunulmasını istemedikleri alanları yani kutsalları vardır.

Kutsallık alanları inanç sisteminin içerisinde dokunulmaz, değiştirilmez en üst alanları oluştururlar. Eğer din içerisinde kutsalın ve kutsallığın varlığından söz ediyorsak, kutsalın neler ve hangi niteliklere sahip olduğu, üstünlük dereceleri ve kutsalı kutsal olmayandan ayırt eden temel unsurların neler olduğu gibi meselelerin açıklığa kavuşturulması gerekmektedir.

İslâm düşüncesi bağlamında kutsala kavramsal bir çerçeve getirmeye çalışan bu eser, zaman, mekân ve şahıs boyutlarında konuyu ele almakta; kutsalın hakikatini ve imkânını irdelemekte; kutsal iken dışarı itilenleri, kutsal değil iken kutsallaştırılanları tartışmaktadır.

Kuşkusuz kutsalı yok saymak, Allah'ın bazı varlıklara özel işaretini yok sayarak onları sıradanlaştırmak anlamına geldiği gibi, kutsal olmayanı kutsallaştırmak da birtakım varlıklara Allah'ın vermediği değeri verme ve ona aşırı bir yücelik atfetmek anlamına gelmektedir.

Elinizdeki kitap, nasslardan yola çıkarak ölçülü bir yaklaşımla İslâm'da kutsallık düşüncesini ortaya koymaktadır.



insan yayınları