



ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ  
DERGİSİ

Çukurova University

Journal of Faculty of Divinity

Cilt 8

Sayı 1

Ocak - Haziran 2008



ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ISSN: 1303-3670

**Sahibi**

Dekan Prof. Dr. Ali Osman Ateş

**Yayın Kurulu**

Doç. Dr. Asım Yapıcı (Başkan)

Doç. Dr. Muhammet Yılmaz, Doç. Dr. Fatih Yahya Ayaz

Yrd. Doç. Dr. Hasan Akkanat, Yrd. Doç. Dr. Yusuf Gökalp

**Redaksiyon ve Dizgi**

Doç. Dr. Asım Yapıcı, Suat Aslan

**Yazışma Adresi**

*Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Balcalı Kampüsü, 01330 Sarıçam/Adana*

*[asimyapici@cu.edu.tr](mailto:asimyapici@cu.edu.tr); [ygokalp@cu.edu.tr](mailto:ygokalp@cu.edu.tr)*

*Makalelerin bilim, dil ve hukuki bakımından sorumluluğu yazarlarına aittir.*

**Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi** hakemli bir dergi olup yılda iki defa yayımlanır.

Bu sayı Çukurova İlahiyat Eğitimi Destekleme ve Geliştirme Derneği tarafından yayımlanmıştır.

## **Bu Sayının Hakemleri ve Danışma Kurulu:**

- Prof. Dr. Ahmet Gökbel, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*  
Doç. Dr. Ahmet Hakkı Turabi, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*  
Prof. Dr. Ahmet Turan Aslan, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*  
Prof. Dr. Ali Osman Ateş, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*  
Doç. Dr. Ali Coşkun, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*  
Doç. Dr. Asım Yapıcı, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*  
Doç. Dr. Celalettin Çelik, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*  
Prof. Dr. Halis Albayrak, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*  
Doç. Dr. Fatih Yahya Ayaz, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*  
Prof. Dr. Kamil Çakın, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*  
Yrd. Doç. Dr. Kazım Arıcan, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*  
Doç. Dr. Mehmet Akif Koç, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*  
Prof. Dr. Mehmet Akkuş, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*  
Prof. Dr. Mehmet Okuyan, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*  
Prof. Dr. Murtaza Kortaelçi, *Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.*  
Doç. Dr. Mustafa Öztürk, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*  
Prof. Dr. Mustafa Ünal, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*  
Doç. Dr. Mustafa Yahya Keskin, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*  
Prof. Dr. Recep Kılıç, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*  
Yrd. Doç. Dr. Süleyman Dönmez, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*  
Doç. Dr. Tahsin Deliçay, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*  
Prof. Dr. Talat Sakallı, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*  
Prof. Dr. Yakup Çiçek, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

Hakemlerin isimleri harf sırasına göre dizilmiştir.

## İÇİNDEKİLER

Doç. Dr. Kadir ALBAYRAK Millî Dinlerde Renk Fenomeni.....	1
Doç. Dr. Mustafa ÖZTÜRK Şia'da Rec'at İnançının Muhtemel Kökenleri ve Sözde Dinî Temelleri .....	43
Yrd. Doç. Dr. Abdullah ALPEREN - Hüseyin SALUR Hannah Arendt'te Şiddet ve Şiddetin Kaynağı Üzerine Din Sosyolojik Bir İnceleme .....	65
Yrd. Doç. Dr. Mustafa ÇEVİK Bir Ateizm Ahlâkının İmkânı Üzerine.....	97
Yrd. Doç. Dr. Veli ATMACA Tecrid-i Sarîh Mukaddimesi'nin Kaynağı Meselesi II: .....	109
Yrd. Doç. Dr. Yılmaz ÖZDEMİR Beyrut'la İstanbul Arasında Yûsuf el-Esîr Hayatı ve Eserleri .....	129
Dr. Burhan BALTACI Bakara Suresi 282. Ayetin Genel Özellikleri ve Fikhî Kavramları .....	147
Dr. Ubeydullah SEZİKLİ Besteli Mevlid Üzerine İki Yazma Eser .....	179
Dr. Aslan HABİBOV İmâmiyye Şîası'nın Tefsir Tarihi ve Günümüze Ulaşan En Eski Şîî Tefsirler.....	207
Muzaffer ÖZTÜRK KİTAP TENKİDİ .....	253
Hadiye ÜNSAL - Aynur YILDIZ KİTAP TANITIMI I .....	273
Dr. Önder BİLGİN KİTAP TANITIMI II .....	281



# Millî Dinlerde Renk Fenomeni

Doç. Dr. Kadir ALBAYRAK\*

---

**Atf / ©-** Albayrak, K. (2008). Millî Dinlerde Renk Fenomeni, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1), 1-41.

**Özet-** Bilindiği üzere dinler çok değişik semboller kullanmakta ve bunların arasında renk sembolizmi de bulunmaktadır. Kültürel bir fenomen olarak renk dinlerde önemli bir yere sahiptir. Aslında insanın olduğu yerde sürekli olarak renk algısı da olagelmıştır ve dolayısıyla renk algılarıyla dinler arasında yakın bir ilişki vardır. Fakat rengin tarihteki ve çağdaş sosyal bilimlerdeki rolüne disiplinler arası yaklaşımla bakmak zorunlu görünmektedir. Bunun için biz bu çalışmamızda millî dinlerdeki renk algısına dinler tarihi perspektifinden yaklaşılmaya çalıştık. Bu çerçevede, başta Türk kültürü olmak üzere, Hint, Çin, Japon ve İran dinlerindeki renk fenomenini araştırdık.

**Anahtar sözcükler-** Renk, renk algısı, millî dinler, Türk kültürü, liturjik giysiler.



## Giriş

Renk olgusu felsefeciler, tarihçiler, antropologlar, dilciler ve psikologlar tarafından değişik boyutlarıyla tartışılmakta, renk algılarının evrensel mi yoksa göreceli mi olduğu üzerinde araştırmalar yapılmaktadır. Renkler, kültürel birer fenomen olduklarından dolayı, son zamanlarda bilim dünyasında değişik yönleriyle incelenmeye başlanmıştır. Hatta, özellikle 19. yüzyılın başlarından itibaren yapılan araştırmalarda “renk antropolojisi” kavramının kullanıldığı görülmektedir.<sup>1</sup>

---

\* Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı.

<sup>1</sup> Bkz. *Anthropology of Color: Interdisciplinary Multilevel Modeling*, (Ed. by) Robert E. MacLaury-Galina V. Paramei-Don Dedrick, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam 2007.

Renklerin, teknolojik yönden gelişmiş seküler toplumlarda, dinsel olmaktan daha çok ekonomik, askerî, kamuflaj, savaş ve olağanüstü durumlarda alarm, trafik işaretleri vb. gibi günlük pratik amaçlar için kullanıldığına tanık oluyoruz.<sup>2</sup> Geçmişte renkler çoğunlukla dinî-kültürel dilin bir parçası iken, onların günümüz akademik dünyasında daha farklı sembolik anlamlar içerdiği bilinmektedir. Bu anlamda modern seküler yaşam tarzının, geleneğin etkisinden tamamen kopuk olduğunu düşünmek sosyal gerçeklerle örtüşmemektedir. Örneğin Amerika'da kırmızı renkli cübbe, üst sınıf dindar Hıristiyanlarca İsa'nın kendini feda etmesinin, yani kanını dökmesinin sembolü olmasından dolayı tercih edilmekte ve bunun doğal sonucu olarak ilahiyat diploması alanlarca kırmızı renkli kostüm giyilmektedir. Mavi renk, hakikat ve bilgeliğin sembolü olarak felsefe diploması; beyaz renk, saflığın simgesi olarak sanat ve edebiyat diploması; yeşil renk, yeniden doğuş ve yenilenmenin remzi olarak tıp diploması; mor renk, şeref ve asaletin göstergesi olarak hukuk diploması; sarı renk ise aydınlığın, ışığın alameti olarak fen bilimleri diploması alanlar tarafından giyilir.<sup>3</sup> Buna benzer tarzda günümüz akademi dünyası başta olmak üzere, modern eğitim kurumlarının kendilerini ifade etmek için tercih ettikleri renkler vardır. Ayrıca dinsel içerikli olarak Satanizmde "Siyah Kurban", Hıristiyanlıkta "Siyah Hıristiyanlar", "Beyaz Kiliseler", "Siyah Kiliseler" ve Müslümanlıkta "Siyah Müslümanlar" vb. kavramların modern dünyada halen kullanıldığına tanık olunmaktadır. Örneğin, Lübnan'da Dürziler siyah cübbeleri ve beyaz başlıklarıyla hemen fark edilirken, mensuplarının güncel çevre sorunlarına olan yoğun ilgisinden dolayı Japon millî dini Şintoizm "Yeşil Din" adıyla öne çıkmaya başlamıştır.

Renk, görünen dünyaya özgü, dolayısıyla duyu organlarımızdan sadece gözü ilgilendiren ve ona hitap eden bir fenomendir. Nitekim bazı dillerde rengin doğrudan "deri", yani kabukla ilişkili olarak kavramsallaştırılması bunu doğrular niteliktedir. Buna göre bir şeyin "derisi nedir?" sorusu, "rengi nedir?" sorusuyla aynı anlama gelmektedir. Ne var ki dış görünüşle ilgili olan renk olgusu tarih boyunca bir ayrışma ve ayrımcılık konusu olmuş ve son

---

<sup>2</sup> Renkler bazen gerçek anlamlarında bazen de mecazi ve sembolik anlamlarda kullanılırlar. Kızıl sermaye, yeşil sermaye, kırmızı kuvvetler, mavi kuvvetler, beyaz yakalılar, mavi yakalılar; psikolojik savaş türlerinden olarak beyaz propaganda, gri propaganda, kara propaganda vb.

<sup>3</sup> *Colour: How to Use Colour in Art and Design*, (Ed. by) Anderson Feisner, Laurence King Publishing, London 2006, 127.



zamanlara kadar Amerika'da, "If you're white, you're right, but if you're black, get back"\* şeklinde şarkılar söylenmekteydi. Renk sadece insanoğlu için değil, denizdeki canlılar, mercanlar, yeryüzündeki bitkiler, hayvanlar ve böcekler için de hayati öneme sahiptir. Bütün bu canlıların yaşamlarının idamesi, avlanmaları, düşmanlarından korunmaları, beslenmeleri ve üremeleri açısından renkler vazgeçilemez işlevler icra etmektedir.

Şu halde, renk doğrudan "asıl" veya "hakikat"le ilgili bir duruma işaret etmez. Lakin farklı kültür ve inançlara mensup insanların renge yükledikleri anlam, rengi bu dışsal özelliğinden öte öze ilişkilendirmekte, hakikatin bir ifadesi konumuna yükseltmektedir. Renk, kişilerin ve toplumların anlayışlarına, psikolojilerine, inanış biçimlerine, sosyal statülerine bağlı olarak farklılık arz etmektedir. İnsana rengini veren, onu renkten renge sokan kan iken, tabiata rengini veren varlık ise güneştir. Güneş bir anlamda tabiatın kanı konumundadır. İşte, insan ve hayvanlar kanla, doğa ise güneş sayesinde renge bürünmektedir diyebiliriz.

Dinler de, inancın tezahür eden farklı renkleri; duyguların, deneyimlerin, anlayışların dışavurumu, kısacası kutsalın yansımalarıdır. İnançların, dillerin, dinlerin ve renklerin farklılığı Tanrı'nın varlığının, merhametinin ve sevgisinin bir gereği olarak anlaşılabilir. Evren rengârenktir ve evrenin, her şeyin hakiki nuru, güneşi, aydınlatanı elbette inananlar için Tanrı veya tanrılardır. Biz de bu çalışmamızda dinler tarihi açısından önemli bir yere sahip olan millî dinlerin renk fenomeni ile ilişkisi üzerinde durmak istiyoruz. Bu amaçla, dinlerin renk olgusuna dinsel ve sosyo-kültürel uygulamalarında nasıl bir anlam yüklediklerini çeşitli örneklerle göstermeyi düşünüyoruz. Bu düşüncemizi gerçekleştirirken, millî dinlerin bir dökümünü yapmaktan öte, kimi dinlerin renk algılarına örnekleme metoduyla dikkat çekmeyi hedefliyoruz.

Dinsel semboller, inananların kendi inançlarını daha derinden anlamalarının yollarını açarken, duyu dünyalarını da etkilemekte, dinin bireysel ve toplumsal boyutlarını birleştirmede bir köprü görevi görmektedir. Bu anlamda hayatımızın her anını sembollerle bir arada geçiriyoruz, denebilir. "İşaretler"den farklı olarak pek çok anlam içeren semboller, değişik

---

\* Bu cümle, "Beyazsan haklısın, siyahsan geride dur" anlamına gelmektedir.

zaman ve mekanlarda bir öncekine benzemeyen yorumlara tabi tutulabilmektedir. Semboller dinsel anlamda kutsaldırlar ve herhangi bir saldırıya uğramaları durumunda bu saldırı inananların tepkisine neden olabilmektedir. Kur'an, haç, kutsal inek vb. semboller bu kapsamda değerlendirilebilir. Bu arada eski kabile dinlerinden gelişmiş dinlere kadar pek çok inanç sisteminde kan ve kanın rengi olan kırmızı önemli semboller olarak göze çarpmaktadır. Çünkü bireysel ve sosyal bilinç tarafından "kan" ve "kırmızı renk" hayat ve ölümlü doğrudan ilişkili olarak algılanmakta, dahası sosyal gerçeklik alanına aktarılarak bu algının zaman üstü bir yapı ve muhteva kazandığı görülmektedir.<sup>4</sup>

Bu çerçevede dil, renk ve rengi algılama süreci üzerinde kısaca durmamız konumuz açısından yararlı olacaktır. Bir dilde herhangi bir renkle ilgili kelime bulunmadığı zaman, renk de buna bağlı olarak kullanımda olmamakta, yani sarı renkli doğal veya yapay bir nesneye sahip olmayan bir kültür sarı rengi hiçbir şekilde bilmemektedir. Bazı dillerde ise, birbirine yakın olan yeşil ve maviyi, kırmızı ile pembeyi veya sarı ile turuncuyu ifade etmek üzere sadece bir tek sözcük bulunmaktadır. Örneğin, Papua Yeni Gine'de yalnızca beş temel renk ayırımına rastlanırken, kimi dillerde birbirine akraba renklerin birbirinden tamamen farklı algılandığı görülmektedir. Türkçede mavi ile lacivert renk çok ayrı kategoride iken İngilizcede bu iki renk aynı grupta algılanır. Öyleyse dilin zenginliğine bağlı olarak renk spektrumu da artmakta ve bunun doğal bir sonucu olarak dil ile düşünce arasındaki ilişki gündeme gelmektedir. Yapılan araştırmalar dilin renkleri algılama ve düşünce üzerinde doğrudan bir etkisini göstermektedir. Dolayısıyla dildeki renk terimleri zamanla gelişmekte ve belli ölçüde evrime uğramaktadır. Ne var ki dört aylık bebekler üzerinde yapılan araştırmalarda onların dile bağlı olmadan, dil becerileri bulunmadığı halde bazı renkleri algıladıkları ortaya konmuştur.<sup>5</sup> Ancak bu gibi tartışmalar konumuzu doğrudan ilgilendirmediği için ayrıntılara girmeyi gerekli görmüyoruz.

---

<sup>4</sup> Douglas Davies, "Myths and Symbols", *The World's Religions*, Lion Publishing, Oxford 1994, 35-36.

<sup>5</sup> Dil, kültür, düşünce, psikoloji ve renk algılamaları arasındaki ilişkilerle ilgili daha geniş bilgi için bkz.: Emre Özgen, "Language, Learning and Color Perception", *Current Direction in Psychological Science*, Vol: 12, Num: 3, 2004, 95-96; Emre Özgen, "Acquisition of Categorical Color Perception:

## 1. Türk Dinî Kültüründe Renk Fenomeni

Türk tarihinde ve dinî kültüründe renklerin sembolik anlamları ilk olarak batılı Türkologların dikkatini çekmiş ve çalışmalarında bu hususa işaret etmişlerdir. Özellikle Macar bilgini A. Alföldi, Alman Türkoloğu Annemarie Von Gabain ve yine Alman Türkoloğu Ilse Laude-Cirtautas bu konuda öne çıkan isimlerdir. Reşat Genç'e göre, yön ve renk ilişkisiyle ilgili araştırmalarda bulunan ilk Türk ise, Ziya Gökalp'tir.<sup>6</sup> Daha sonra Abdülkadir İnan<sup>7</sup> ve bilhassa Bahaeddin Ögel<sup>8</sup> Türklerdeki renk algısıyla ilgili özgün ve geniş çalışmalar ortaya koymuşlardır.

Türk renk kültürü çok zengin bir yapıya sahiptir. Geçmişten günümüze kadar Türklerde renkler hayatın ayrılmaz bir parçası olarak algılanmıştır. Dede Korkut'ta bunun en güzel örneklerini görmek mümkündür. Buna göre düz renkler insanın yapısında, başka şeylerle karışmadan arı/saf biçimde bulunan kimi öğeleri ifade eder. Diğer bir deyişle, onlar bir insanın düşünceleri ya da duyguları nedeniyle amaç ya da ideal olarak benimsediği şeyleri dile getirirler. Düz renklerin tersine karışık renkler, insanın doğal ve toplumsal çevresiyle etkileşime girme ihtiyacı yüzünden, onun yapısında bir ölçüye kadar aralıklarını yitirmiş, törpülenmiş bulunan kimi unsurları gösterir.<sup>9</sup> Hunlarla ilgili kaynaklardan, Türklerin güneği beyaz, kuzeyi de kara olarak gördüklerini, bundan dolayı güneydeki denize ak, kuzeydekine de kara dediklerini anlıyoruz.<sup>10</sup> Türkler tarihlerinin ilk dönemlerinden itibaren beş rengi çok

---

A Perceptual Learning Approach to the Linguistic Relativity Hypothesis", *Journal of Experimental Psychology: General*, Vol: 131, No. 4, 2002, 478-480;  
[http://www2.bc.edu/~barretli/pubs/2006/Lindquist\\_et\\_al\\_2006.pdf](http://www2.bc.edu/~barretli/pubs/2006/Lindquist_et_al_2006.pdf);  
<http://www.essex.ac.uk/psychology/psy/people/roberson/ProgressInColour.pdf>.

<sup>6</sup> Bkz. Reşat Genç, *Türk İnanışları ile Millî Geleneklerinde Renkler ve Sarı Kırmızı Yeşil*, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, Ankara 1999, 3, 6.

<sup>7</sup> Bkz. Abdülkadir İnan, *Makaleler ve İncelemeler*, C. 1, TTKY., Ankara 1987.

<sup>8</sup> Bkz. Bahaeddin Ögel, *Türk Kültür Tarihine Giriş*, C. 6, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1991, 377- 491; Bahaeddin Ögel, *İslamiyetten Önce Türk Kültür Tarihi*, TTKY., Ankara 1998, 18, 68, 87, 93, 208, 361; Bahaeddin Ögel, *Türk Mitolojisi*, C. 2, TTKY., Ankara 1971, 42-44, 132, 306, 301, 310, 314, 363, 522-524, 550, 555.

<sup>9</sup> Seyfi Karabaş, *Dede Korkut'ta Renkler*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1996, 30.

<sup>10</sup> Bkz. Ögel, *Türk Kültür Tarihine Giriş*, C. 6, 378.

önemli görmüşler, yönleri bu renklerle ifade etmişler ve merkez; sarı, doğu; yeşil, batı; ak, güney; kızıl (kırmızı, al), kuzey; kara renklerle gösterilmiştir.

Yılda bir defa verdiği anlaşılan şölenlerden birinde Bayındır Han, oğulları olan beylerin ak çadıra, kızları olanların kızıl çadıra, ne kız ne de oğla sahip olanların kara çadıra konmalarını buyurur. Kara çadıra konan Dirse Han bu küçük düşürülmeyi hazmedemeyip, suçun kimde olduğunu karısına sorup anlamak için evine döner.<sup>11</sup> Ayrıca Dede Korkut'taki ifadelerden, Türklerin ak rengi iyi, kara rengi kötü gördükleri anlaşılmaktadır. Nitekim Kutadgu Bilig'de geçen bir dize bu tespiti güçlendirmektedir: "Ey ak-pâk insan, sen karaya yaklaşma; dikkat et, beyaza siyah çabuk bulaşır." Dede Korkut'ta "al" ile "kızıl", kadınlar için olumlu anlam içerirken, "kara" erkeklerin adlarına eklenen bir sıfat ve savaçılık yeteneğinin bir belirtisi olarak zaman zaman olumlu anlamda kullanılmıştır.<sup>12</sup> "Kızıl renk" algısıyla ilgili olarak Bahaeddin Ögel Türkçedeki kız sözü ile kızıl sözü arasında bir bağ olabileceğini söylemektedir.<sup>13</sup> Ancak "kız" kelimesi ile "kızılık" arasında kesin bir etimolojik ilişkinin varlığını söylemek mümkün görünmemektedir. Türkçede aynı kökten gelen kızan, kızmak, kızartmak, kızarmak vb. sözcükler düşünüldüğünde "kız" ile "kızılık" ilişkisi ihtimali zayıflamaktadır. Ayrıca burada "kızan" kelimesinin "erkek çocuk" anlamına geldiğinin de hatırlanması gerekir.

Türklerde ak/beyaz renk, en önemli renk olarak görülür; iyilik Tanrısı Ülgen'in simgesi kabul edilir ve ululuk, temizlik, yaşlılık, tecrübe, adalet, güçlülük gibi anlamlara gelirdi. Devlet adamları, Alp Aslan ve Fatih Sultan Mehmet'te olduğu gibi savaşlarda beyaz renkli elbise giyerlerdi. İkinci önemli renk ise al/kırmızıdır. Bununla ilgili birçok tarihi örneklere rastlamak çok kolaydır. Al; albastı, al ruhu, alaslama kavramlarından anlaşılacağı üzere alevle, ateşle ve nihayetinde ateş kültürüyle ilgilidir.<sup>14</sup> Türklerde ilk iki sırayı alan bu renkler zaman içerisinde millî renk haline gelmiştir. Bu arada hatırlatmamız gerekir ki, Eliade'ın da vurguladığı üzere Tengri sözcüğüne ulu gök tanrı olarak MÖ. 2. yüzyılda Hiung-nu'larda

---

<sup>11</sup> Karabaş, *Dede Korkut'ta Renkler*, 39.

<sup>12</sup> Karabaş, *Dede Korkut'ta Renkler*, 35, 66.

<sup>13</sup> Ögel, *Türk Kültür Tarihine Giriş*, C. 6, 419.

<sup>14</sup> Genç, *Türk İnanışları ile Millî Geleneklerinde Renkler*, 10-17.

rastlanır. Metinler onu “ulu” (üze), “ak ve göksel” (mavi), ezeli ve ebedi (mengü) olarak tanıtır. Yani Kök Tengri, Mavi Gök anlamına gelmektedir.<sup>15</sup> Lebed Tatarlarının bir mitine göre beyaz bir kuğu Tanrı'nın isteğiyle okyanusa dalar ve ona gagasında bir parça toprak getirir. Altay Tatarlarının mitine göre ise, başlangıçta sulardan başka bir şey yokken, Tanrı ve insan kara kaz suretinde birlikte yüzüyorlardı.<sup>16</sup>

Yabancı gözlemcilerin yorumlarına göre diğer bazı kültürlerde görüldüğü üzere Türk halk kültür ve geleneğinde kırmızı ve beyaz renkler öne çıkmaktadır. Bu iki renk, biri sünnet diğeri evlilik olmak üzere cinsel üremeyle ilgili görülür. Düğünlerde kırmızı-beyaz bayrak ve renkler yeni bir hayatın başlangıcı olarak önemli sayılır. Gelinin eline kına yakılması doğurganlığa işaret etmekte, sütün rengi olan beyaz, erkeğin üreme gücüne göndermede bulunmaktadır.<sup>17</sup>

Türklerde kırmızı renk ile al renk arasında fark gözetilir, gerdek elbisesi kırmızı, fakat gelinin duvağı al olurdu ki, al renk kırmızının açık tonu idi.<sup>18</sup> Öte yandan Schimmel, yukarıda temas ettiğimiz gibi, sarı rengin Türk toplulukları arasında kraliyet rengi olduğunu söyler.<sup>19</sup> Bununla birlikte Ögel, sarı rengin Türk inanışları ve duygularında iyi bir yer tutmadığını, onun “sarılık” sözünde olduğu gibi hastalığın, kötülüğün ve felaketin sembolü olduğunu vurguladıktan sonra, sarının Çin imparatorluk rengi olduğunu, Çin imparatorlarının sarı renkli elbiseler giydiklerini, imparatorluğun birçok arma ile amblemlerinin, hatta ünlü Çin ejderhasının sarı renkli olduğunu ifade etmektedir.<sup>20</sup> Ne var ki, sarı, kırmızı ve yeşil renk üçlüsünün daha sonraki dönemlerde ve özellikle Selçuklulardan itibaren Türklerde hükümlük sembolü olarak sancaklarda kullanıldığına dair bilgi ve belgelere rastlanmaktadır.<sup>21</sup>

---

<sup>15</sup> Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, (çev.) Ali Berktaş, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2003, C. 3, 13.

<sup>16</sup> Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, C. 3, 17-18.

<sup>17</sup> Gary Gregg-David Matsumoto, *The Middle East: A Cultural Psychology*, Oxford University Press, London 2005, 263.

<sup>18</sup> Ögel, *Türk Kültür Tarihine Giriş*, C. 6, 407, 413.

<sup>19</sup> Annemarie Schimmel, *The Mystery of Numbers*, Oxford University Press, London 1994, 171.

<sup>20</sup> Ögel, *Türk Kültür Tarihine Giriş*, C. 6, 479 vd.

<sup>21</sup> Genç, *Türk İnanışları ile Millî Geleneklerinde Renkler*, 51 vd.

Yakutlar karaçam ağacını kutsal sayarlar ve çocuğu olmayan Yakut kadını “yuvalı” karaçam ağacına gelir, beyaz at derisini ağacın altına serer ve ağacın karşısında dua eder.<sup>22</sup> Urenha'ların inançlarına göre kamların kudreti ilahidir, göklerden verilmiştir. Bu kudret şamanın başı üzerine bulut olarak gelir; ebekuşağı şekline girerek başını, vücudunu doldurur. Bunun içindir ki her şamanın davulunda “ebekuşağı”nın resmi bulunur.<sup>23</sup> Ebekuşağı veya gökkuşağı Anadolu halk inanışlarında “Yeşil Ka'be”, Ayeşil Çökmesi”, Yeşillik Çökmesi”, “Kırmızı Yeşil”, “Nur Düştü” gibi renk alegorileriyle tanımlanmaktadır.<sup>24</sup>

Şaman cübbesi büyük ölçüde beyaz koyun derisinden ibaret bir ceket iken külahı ise, tepe kısmı beyaz koyun derisinden olan kırmızı renkli kumaştandır. Şamanizm'de halk tarafından seilmeyen ve karanlığı temsil eden “kara şamanlar” ve halk tarafından sevilen, saygı duyulan, aydınlığı temsil eden “ak şamanlar” görülür.<sup>25</sup> Altaylardaki Koybal oymağında şamanların ıduk kurbanı olarak takdim ettikleri hayvanların da belirli renkleri vardır. Örneğin koyun ıduk sarı, inek ıduk al ve kara renkte olur. Bunun dışında al, boz, doru, sarı ve gök (kır) renkli ıduklar da olur.<sup>26</sup> Altay Şamanlığında kamlar ak ve kara şeklinde ikiye ayrılmaktadır.<sup>27</sup> Asya ve Sibirya'daki bazı topluluklar, ayinlerde yeraltına yolculuk yapan şamanın siyah renkli olduğuna inanmaktadırlar.

Yas elbisesi rengi Türklerde yaygın olarak siyahtır ve Osmanlı sultanlarının ölümünde “kara”nın yas rengi olarak kullanıldığı görülmektedir.<sup>28</sup> Ancak bazı yas tutmalarda beyaz renkli elbise giyildiği de kaydedilmektedir. Buna göre eski Türk büyüklerinin beyaz renkli elbise giyme geleneği ile şehadete hazırlanma ve beyaz yas elbisesi giyme geleneklerinin varlığı da unutulmamalıdır.<sup>29</sup> Azeri Türklerinde mezarın yanından geçenleri “kara”nın basa-

---

<sup>22</sup> Abdülkadir İnan, *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, TTKY., Ankara 1986, 64.

<sup>23</sup> İnan, *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, 79.

<sup>24</sup> Ahmet Gökbel, *İnanış ve Âdetleriyle Yahyalı'da Varsak Türkmenleri*, Yahyalı 1997, 129.

<sup>25</sup> İnan, *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, 92-93, 83-84.

<sup>26</sup> İnan, *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, 108.

<sup>27</sup> Ünver Günay-Harun Güngör, *Türklerin Dini Tarihi*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2007, 126.

<sup>28</sup> Karabaş, *Dede Korkut'ta Renkler*, 35, 66.

<sup>29</sup> Ögel, *Türk Kültür Tarihine Giriş*, C. 6, 383.

cağı inancı vardır. Bugün Türkiye’de olduğu gibi Karakoyunlu ve Akkoyunlularda, Selçuklu ve Osmanlılarda yas giysisi kara renkte idi. Gagauzlarda yaşlılar yas alameti olarak kırk gün kara gömlek giyerler. Muş’ta böyle insanlara “karalı” sıfatı verilir, doğuda yas bayramına “kara bayram” denir. Azeri Türklerinde cephede bir ferdini kaybeden aile evin çatısına “kara yas bayrağı” asar.<sup>30</sup>

Kırgız-Kazaklarda yaşlı çadıra kara bayrak asılmakta; ölen şehit ise yas alameti beyaz bayrağa dönüşmektedir. Kadınların yas alameti olarak kara veya mavi renk elbise giymeleri ölenin yakınlık derecesiyle ilgilidir. Buna göre kadınlar, kocaları ölünce siyah, akrabaları ölünce mavi renk elbise giyerler. Böylece yas tutan kadınlar bir yıl boyunca kara veya mavi renk elbise giymeye devam ederler.<sup>31</sup>

Hıristiyan Gagauz Türklerinde ölen kimsenin başı beyaz bir kumaşla sarılır, temiz elbise, çorap ve ayakkabılar giydirilir, bunların üzerine de siyah renk haçlar çizilmiş kefen örtülür. Ölünün ardından yas tutmak için kadınlar tamamen siyah renk elbise, erkekler ise siyah gömlek giyerler.<sup>32</sup> Yine Gagauzların bir kısmı perilerin beyaz, diğer bir kısmı da çeşitli renklerde elbise giydiklerine inanırlar. Lohusa kadınlara zarar verdiği inanan albastıdan korumak için erkek çocuklar mavi, kız çocuklar ise kırmızı renkli kundağa sarılır.<sup>33</sup>

Oğuz boylarından olan Padarlarda yas evinde kara; ölen kimse genç ise kırmızı renkli elbise giyilir.<sup>34</sup> Anadolu’nun değişik yörelerinde cenaze erkek ise onun tabutunun üzerine beyaz, kadın ise kırmızı renkli bir bez, genç bir kız ise kırmızı bir eşarp örtülür ve bu şekilde ölünün cinsiyeti tayin edilmiş olur.<sup>35</sup>

---

<sup>30</sup> Yaşar Kalafat, *Kuzey Azerbaycan, Doğu Anadolu ve Kuzey Irak’da Eski Türk Dinî İzleri*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1998, 54.

<sup>31</sup> Kemal Polat, *Beşikten Mezara Kırgız Türklerinde Gelenek ve İnanışlar*, TDVY., Ankara 2005, 236-237.

<sup>32</sup> Harun Güngör-Mustafa Argunşah, *Gagauzlar*, Ötüken Yayınları, İstanbul 1998, 111, 113.

<sup>33</sup> Güngör-Argunşah, *Gagauzlar*, 127, 131.

<sup>34</sup> Yaşar Kalafat, “Padar/Patar Türklerinde Halk İnançları”, *Türk Yurdu*, C. 28, Sa: 247, Mart 2008, 57.

<sup>35</sup> Gökbel, *İnanış ve Âdetleriyle Yahyalı’da Varsak Türkmenleri*, 122.

Ziya Gökalp' e göre Şamanlara özgü büyüsel ayinler iki türdür: Biri, Ak Şaman vasıtasıyla yapılan yaz ayinleri, diğeri ise Kara Şaman aracılığıyla icra edilen kış ayinleridir. İsimlerinden de anlaşılacağı üzere birincisi beyaz, ikincisi siyah renkli elbise giyerdi. Şaman ayinlerinden birincisi Huş ağacı ormancığında, yeniden kurulan bir yurt dâhilinde (çadırda) yapılır ve kadınlar bu ayine iştirak edemezdi. İkinci kısmı evde yapılır ve buna kadınlar katılabilirdi. Birincisi Bay Ülgen için olduğundan dolayı beyaz, yani açık renkli bir hayvan kurban edilirdi. İkincisi, bir ölüm olayında, ölünün kötüleştirmiş ruhunu evden uzaklaştırmak için, Erlik Han adına yapılır ve siyah yahut koyu renkli bir hayvan kurban edilir; bu ayinlerin ilki Ak Şaman tarafından, ikincisi Kara Şaman tarafından icra edilirdi. Bu misallerden anlaşılıyor ki, sihir de, Ak ve Kara olmak üzere iki kısımdı.<sup>36</sup> Yine Gökalp'in tespitlerine göre Toyonlar evreni; yukarı gök, aşağı gök ve orta dünya şeklinde üç kısma ayırırlar ve aşağıdaki gökte Erlik Han adında, siyah bir tanrı bulunurdu.<sup>37</sup> Buryat şamanizminde, yeraltı dünyanın kralı olan Erlik Han, beyaz renkli olan batının dost ruhlarına karşı, doğunun acımasız siyah ruhlarına önderlik etmektedir.<sup>38</sup> Bazı kaynaklarda iyilik tanrısı Ülgen'in sarı renkle gösterildiğine ilişkin bilgilere rastlanmaktadır.<sup>39</sup> Bizim kanaatimize göre Çin'le daha yakın komşuluk münasebetlerinde bulunmuş olan Türk topluluklar ve özellikle Moğollar sarı rengi daha çok önemsemişlerdir.

Türk kültüründe renk sembolizmi "karakış" tabirinde olduğu gibi, bizzat rengin ötesinde, onun algılanmasıyla ilgili anlamlara da delalet edecek tarzda kullanılmaktadır. Kış mevsiminde tabiat baştanbaşa beyaz renge bürünürken, o aynı zamanda insanlara değişik sıkıntılar yaşattığından dolayı "kara" sıfatıyla da anılmaktadır.

Burada Türk olup olmadıkları ile ilgili tartışmalara girmeden ve dolayısıyla ayrı bir başlık altında incelemeyen, Moğolların renk algısına da kısaca temas etmek istiyoruz.

---

<sup>36</sup> Ziya Gökalp, *Türk Medeniyeti Tarihi*, (Haz.) Kazım Yaşar Koprıman-Afşar İsmail Aka, Kültür Bakanlığı, İstanbul 1976, 119-121.

<sup>37</sup> Ziya Gökalp, *Makaleler VIII*, (Haz.) Ferid Ragıp Tuncor, Ankara 1981, 278.

<sup>38</sup> Klaus Sagaster, "Erlik", *Encyclopedia of Religion*, Vol: 4, New York 2005, 2831

<sup>39</sup> Bkz. Nesrin Bayraktar, "Kavram ve Anlam Boyutunda Sarı ve Tonları", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Yıl: 20, Sa:1, Kayseri 2006, 209.



Moğollarda Tanrı'nın "deus otious" halini alarak kutsallığın dağılıp yayılması ve çoğalması, orada 99 Tanrı anlayışının yer etmesine imkân vermiştir. Moğol telakkisi bunların bir bölümünü beyaz ve diğer bölümünü de siyah olarak nitelemekte; sayıları 54 olan beyaz tanrılar iyilik ve 44 olan siyah tanrılar da kötülük ilahları olmaktadır.<sup>40</sup> Moğollarda beyaz renk hoş karşılanır; hem yetki, hem de saygı göstergesi kabul edilirdi. Cengiz Han görevlendirdiği komutanlara "beyaz ata bin, beyaz elbise giy" şeklinde hitap ederdi. Moğollarda kabilenin en yaşlı azasına "beyaz/ak saçlı baba" diyerek saygıda bulunuldu.<sup>41</sup>

Moğollarda geleneksel toy ve festivallerde saray rengârenk süslenir, her mevsimin kendine özgü bir rengi olurdu. Bu toylar günlerce sürer ve her günün ayrı bir sembolik rengi, her rengin bir anlamı/değeri olur ve altın, yani sarı renk imparatorluk otoritesinin rengi sayılırdı. Cengiz Han'ın torunlarının "Altın/Sarı Nesil" olarak adlandırılması<sup>42</sup> bu bağlamda değerlendirilebilir. Bu arada diğer birçok kültürde olduğu gibi Moğollarda da renkler yönleri gösterirdi. Uygurlarda doğu, mavi/yeşil; batı, beyaz; güney, kırmızı; kuzey ise siyah renkle sembolize edilirdi. Aynı zamanda renk isimleri kişi, ırk ve yer isimleriyle yakından ilişkili idi. Son zamanlardaki görüşlere göre, Türklerdeki-Moğollardaki renk adlarının % 14'ü yer isimleriyle bağlantılıdır ve ayrıca renkler sosyal statüyü gösterme özelliğine de sahiptir. Örneğin "kara" normal halkı, yani yönetilenleri gösterirken, "beyaz" yönetici kesimi temsil ederdi.<sup>43</sup>

Son olarak Osmanlı Türklerindeki renk olgusuna bir nebze temas ederek bu konuyu sonlandırmak istiyoruz. Osman Gazi'den beri Padişah'ın bayrağı "dirliğin" simgesi olan beyaz renkli bayraktı. Bunun yanında Osmanlı toplumunun çoğulculuğunu simgeleyen üç bayrak daha vardı. Bunlar alaca, kızıl ve sarı bayraklardı. Kanuni, bunlara yeşil ve siyah bayrakları da ekleyerek bayrakların sayısını altıya çıkarmıştır. Aynı dönemde İstanbul'da

---

<sup>40</sup> Günay-Güngör, *Türklerin Dinî Tarihi*, 68.

<sup>41</sup> B. Y. Vladimirtsov, *Moğolların İçtimai Teşkilatı*, (çev.) Abdülkadir İnan, TTKY., Ankara 1987, 79, 82.

<sup>42</sup> Carter V. Findley, *The Turks in World History*, Oxford University Press, London 2005, 85.

<sup>43</sup> Thomas T. Allsen, *Commodity and Exchange in the Mongol Empire: A Cultural History of Islamic Textiles*, Cambridge University Press, England 1997, 57-58.

evler ve resmî binalar da sarı, kırmızı ve yeşil olarak ayrılmışlardı. Gayrimüslimlerin evleri ise koyu ve açık gri olarak boyanırdı.<sup>44</sup>

## 2. Hint Dinlerinde Renk Fenomeni

### 2. a. Hinduizmde Renk Fenomeni

Hindu inanç sistemindeki her bir toplumsal kasta, renk anlamına gelen “varna” adı verilir. Bunlar; din adamları, savaşçılar, yerleşik halk ve kölelerdir.<sup>45</sup> Bunların arasında Brahminler, yani din adamları en üst kast olarak beyaz, diğerleri ise genellikle siyah olarak algılanırlar.<sup>46</sup> Ne var ki Kşatriyaların kırmızı, Vaisyaların sarı ve Sudraların siyah renkte olduğu da kaynaklarda zikredilmekte ve bu renkler deri rengi olmaktan ziyade, manevi bir renk sembolizmi olarak anlaşılmaktadır.<sup>47</sup> Ancak bazı araştırmaların sonuçlarına göre, renk hiyerarşisinin etnik bir farklılıktan türemiş olduğunu da gözden uzak tutmamak gerekir. Çünkü genellikle Hindistanı istila eden İndo-Avrupalı insanlar açık/beyaz tenli olarak görül-müştür.<sup>48</sup>

Evlilik törenlerinde; “mavi, kızıl kahverengi ve kızıl karanlık bizden uzak olsun” şeklinde dualar okunur; böylece karanlıkların ve tehlikelerin yeni evli çiftten uzak tutulduğuna inanılır.<sup>49</sup> Pencap'ta mabetlerin her birinin bir renk sembolizmi vardır. Yeşil renk Müslüman-ları, sarı ve/ya mavi renk Sihleri, turuncu renk Hinduları, kırmızı renk Dalitlerce\* kurulan

---

<sup>44</sup> Aytunç Altındal, *Lailik*, Anahtar Kitapları Yayınevi, İstanbul 1994, 57-58.

<sup>45</sup> Annemarie Schimmel, *Sayıların Gizemi*, (çev.) Mustafa Küpüşoğlu, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul 2000, 113.

<sup>46</sup> Hajime Nakamura, *A Comparative History of Ideas*, Motilal Banarsidass Publ., New Delhi, India 1992, 274.

<sup>47</sup> Bkz. William A. Darity-Ashwini Deshpande, *Boundaries of Clan and Color: Transnational Comparisons of Inter-group Disparity*, Routledge Publ., London and New York 2003, 7; Pittu Laungani, “Caste”, *Encyclopedia of Death and Dying*, (Ed. by) Glennys Howarth-Oliver Leaman, Taylor and Francis, London and New York, 2001, 78.

<sup>48</sup> Ninian Smart, *The World's Religions*, Cambridge University Press, London 1998, 50.

<sup>49</sup> <http://www.bhporter.com/Temple/Garment/Sacred%20Vestments%20McConkie.pdf>

\* Dalitler kast sisteminin en altında yer alan dokunulmazlar sınıfıdır.

tapınakları gösterir.<sup>50</sup> Günümüzde de çok yaygın olduğu üzere Hindistan'da özellikle kadınlar başta olmak üzere hemen herkesin alnına "tilaka" denilen kırmızı bir nokta koyma geleneği vardır. Aslında bu renk sarı, kahverengi, siyah ve beyaz renklerden de olabilmekle birlikte, kırmızı rengin kurban ayinlerinden kalma bir önceliği ve özelliği vardır. Buna göre kurban ayinlerinden sonra kana batırılan parmak, tanrıçaların alnına bir işaret olarak konulurdu.<sup>51</sup> Tilaka, öncelikle kişinin Hinduizme mensup olduğunun göstergesidir, ancak farklı mekan ve konumlarda farklı anlamlara geldiği de gözlenmektedir. Tilakanın rengi, yuvarlak, dikey veya yatay olması kişinin bireysel ve sosyal statüsüne, mezhebine göndermede bulunmaktadır.

Şurası bir gerçektir ki, Hindistan'da günlük toplumsal yaşamda dinsel giysi ile normal giysiyi birbirinden ayırmak çok zordur ve bunlar sadece kostümleriyle ayırt edilebilirler. Örneğin bir Parsi kadın "sarı" denen atkıyı soluna değil sağ omzuna atar. Hinduizmde "swami" tarikatına mensup olanlar geleneksel olarak sarı renkli cübbe giyerler. Hindistan'da sarı renk evliliğin rengidir ve bu yüzden gelinler hem mutluluğun, hem de birleşmenin sembolü olarak avuçlarına sarı boya sürerler.<sup>52</sup>

Hindistan'da renklerin sembolik anlamlarına göre beyaz renk, dinginlik, parlaklık ve bilgi; kırmızı renk, canlılık, aşk, enerji ve hayat kaynağıdır. Gelinler doğumla yeni bir hayata girişi sembolize etmek için kırmızı renk elbiseler giyerler. Siyah renk, duygusallık ve dikkatsizlik anlamına gelirken, mavi renk, evrenselliği, göğün ve okyanusların genişliğini temsil eder. Safran/turuncu renk sükûnet ve dünyadan el etek çekmenin göstergesi olarak keşişlerin cübbesidir.<sup>53</sup>

---

<sup>50</sup> Jamal Malik-John R. Hinnells, *Sufism in the West*, Routledge Publ., London and New York 2006, 185.

<sup>51</sup> Peter J. Claus-Sarah Diamond-Margaret Ann Mills, *South Asian Folklore*, Taylor and Francis, London 2003, 99.

<sup>52</sup> Ellen Conroy, *Symbolism of Color*, Kessinger Publ., Boston 1998, 16.

<sup>53</sup> *Colour: How to Use Colour in Art and Design*, 125.

Hindistan'da sayısız tanrının varlığından bahsedilmekte hatta geleneksel olarak bu rakam üç yüz otuz milyon civarında tahmin edilmektedir.<sup>54</sup> Yüce varlığın pek çok görüntüsünün günlük kültürel, sosyal ve dinsel hayata yansımaları gözlenmektedir. Dolayısıyla Hindu tanrılarının renk fenomeni açısından tek bir tezahürünün olduğunu tespit etmek veya onları tek bir biçimsel kalıba sokmak oldukça zordur.

Bütün bunlara rağmen, daha önce belirttiğimiz üzere, normal renklerle dinsel renkleri birbirinden ayırmak mümkün değildir. Fakat yine de renklerin dinsel anlamları çok ağır basmaktadır. Halk katmanlarında tapınılan belli başlı tanrıların farklı renklerle tasvir edilmesi önemli bir gelenektir. Bunların başında dört başlı, kızıl derili, beyaz giysili, bir kaza binen erkek şeklinde temsil edilen Brahma'yı zikretmeliyiz.<sup>55</sup> Vişnu'nun birçok farklı rengi görülür. O, beyaz lotüslerden oluşan bir taht üzerinde oturur ve bazen lacivert renkli olarak tasarlınır, elbisesi sarıdır ve kartal Caruda'ya binmiş şekilde gösterilir.<sup>56</sup> Vişnu'nun sekizinci avatari olan Krişna mavi<sup>57</sup> ve sarı/turuncu renkli elbiseler giymiş şekilde tasvir edilir. Çünkü mavi renk sonsuzluğun, göğün ve okyanusun rengidir. Sarı renk yeryüzünü/toprağı sembolize ederken<sup>58</sup> Vişnu'nun diğer bir avatari olan Kalki "beyaz at" anlamına gelir; o dünyanın yeniden imarı ve islahı için elinde çekilmiş kılıcı ile beyaz renkli bir atın üzerine binmiş olarak gökte görülecektir. Sevgi ve güzellik tanrıçası Vişnu'nun karısı Lakşimi, parlak altın renginde, bir lotusun üzerinde oturan bir kadın biçiminde temsil edilir.<sup>59</sup> Tanrı Vişnu'nun arkadaşı olan ve daha sonra Şiva halini alan tanrı Rudra, "kırmızı olan" anlamına gelmekte, kontrol edilemez bir ateş biçiminde dağlarda ve ormanlarda yaşamaktadır.<sup>60</sup> Tanrılar arasında hiçbir dostu olmayan Rudra'nın saçları örgülü, ten rengi koyu kahverengi, karnı siyah,

---

<sup>54</sup> Smart, *The World's Religions*, 48.

<sup>55</sup> G. T. Bettany, *Dünya Dinleri Ansiklopedisi*, (çev.) Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul 2005, 278.

<sup>56</sup> Cemil Meriç, *Bir Dünyanın Eşiğinde*, İletişim Yayınları, İstanbul 1994, 128.

<sup>57</sup> Ekrem Sarıkçıoğlu, *Din Fenomenolojisi*, Isparta 2002, 63.

<sup>58</sup> *Colour: How to Use Colour in Art and Design*, 125.

<sup>59</sup> Bettany, *Dünya Dinleri Ansiklopedisi*, 281-282.

<sup>60</sup> Smart, *The World's Religions*, 56.

sırtı ise kırmızıdır.<sup>61</sup> Şiva'nın karısı Himalaya'nın kızı Parvatî'nin bin bir adından birisi de Kali'dir ki "siyah olan" anlamına gelmekte ve müritleri ona "siyah ana" demektirler.<sup>62</sup> Bu arada Hinduizmde görülen "linga" kültüründe tapınma aracı genellikle doğal ya da işlenmiş siyah renkli taştan küçük bir sütun olan "yonî"dir.<sup>63</sup> Doğrudan Şiva'yı temsil eden bu tapınma kültüründe Brahmanlar beyaz, Kşatriyalar kırmızı, Vaisyalar sarı ve Sudralar siyah renkli temiz çamur veya kil ile lingayı boyarlar.<sup>64</sup>

Hindu tanrılarından Krişna'nın "siyah olan" anlamına geldiği ifade edilmektedir. Eski Mısır ve Yunan dininde de başta Osiris olmak üzere bazı tanrılar siyahtır.<sup>65</sup> Mamafih Krişna siyah ve beyaz renk ayrımı gözetmeksizin, ortak insanlık için saygıyı vazeder; çünkü Krişna Arjuna'nın, yani "beyaz"ın öğretmenidir.<sup>66</sup> Hinduizme göre tanrıça Kali "siyah kadın" demektir ve ona söylenen bir ilahideki şu cümleler dikkat çekmektedir: "Benim tanrısal annem Kali siyah mıdır? O uzakta olduğu için siyah görünüyor. Fakat yakından bakılınca hiç de öyle değildir. Gökyüzü de uzaktan bakılınca mavi görünüyor ama yakından baktığında onun renginin olmadığını görürsün. Okyanus da uzaktan mavi görünür. Yakınlaşıp ondan bir avuç aldığı anda onun da rensiz olduğunu görürsün."<sup>67</sup>

Bazı kültürlerin renk algılarında siyah, mavi, kahverengi ve bunlara yakın tonların birbiriyle aynı görüldüklerini hatırlatmamız yerinde olur. Nitekim bunun tam tersine beyaz, sarı, kurşunî renk ve tonları da aynı kategoride değerlendirilmektedir. Hinduizmde, inanışların bizzat tanrılara izafe ettikleri renklerle, gelenekte onlara giydirilen elbiselerin renkleri

---

<sup>61</sup> Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, (çev.) Ali Bertay, Kabcacı Yayınları, İstanbul 2003, C. 1, 258.

<sup>62</sup> Meriç, *Bir Dünyanın Eşiğinde*, 132-133.

<sup>63</sup> Louis Renou, *Hinduizm*, (çev.) Maide Selen, İletişim Yayınları, İstanbul 1993, 66. (Linga veya lingam, erkek üreme organına benzeyen ve tanrı Şiva'ya tapınmanın sembolü olarak görülen bir tapınma nesnesidir.)

<sup>64</sup> R. N. Dandekar, "Gleanings from the Sivapurana", *Encyclopaedia of Hinduism*, Vol: 40, (Ed. by) Nagendra Kr. Singh, Anmol Publications Pvt. Ltd., New Delhi 1997, 1011.

<sup>65</sup> John M. Robertson, *Christianity and Mythology*, Kessinger Publ., Boston 2004, 146-147.

<sup>66</sup> Bettany, *Dünya Dinleri Ansiklopedisi*, 272.

<sup>67</sup> Heinrich Robert Zimmer, *Philosophies of India*, (Ed. by) Joseph Campbell, Princeton University Press, New Jersey 1969, 566.

birbirinden farklı olabilmektedir. Bu durum tabiatıyla zaman zaman bazı karışıklıklara ve zorluklara yol açabilmektedir. Her halükarda Hind'in düşünce örgüsünde koyu renkler ağır basar. Bir yanda taş devrini yaşayan siyah derililer kaba bir putperestlik; ötede beyaz ırkın en saf örnekleri görülür.<sup>68</sup>

Vedalar'da duranı, yürüeni, gizlice hareket edeni, gizli yerlere saklanan her şeyi bilen, iki kişi aralarında gizlice konuşsalar, üçüncüsü olarak yanlarında bulunan ve her şeyden haberdar olan gök veya ay tanrısı Varuna,<sup>69</sup> bir deniz canavarına binmiş, beyaz renkli bir erkek şeklinde resmedilir.<sup>70</sup> Yine Vedalar dininin en büyük tanrılarında biri olan Agni'nin biri beyaz diğeri siyah olmak üzere iki kızı vardır.<sup>71</sup>

Hinduizmde kırmızı rengin çok yaygın bir renk olduğunu değişik vesilelerle vurgulamıştık. Evlilik, doğum, dinî festivaller gibi sevinç günlerinde kullanıldığı gibi törenlerde ve önemli olaylarda alna kırmızı nokta (tilaka) konur. Bu kırmızı renkli nokta hemen hemen bütün Hindular tarafından aydınlanmanın bir işareti olan "üçüncü göz" olarak algılanır. Öte yandan evlilik işareti olarak kadınlar saçlarını kırmızı renkli boyayla süslerler ve sari adı verilen kırmızı renkli gelinlik veya elbise giyerler. Ayrıca kırmızı renk sakhti (evrensel dışı enerji) cesaretin de simgesidir. Dinsel ayinlerde hayırhah, cesaretli, koruyucu ve kötülüğü yok etme gücüne sahip tanrı heykellerine kırmızı renkli giysiler giydirilir, dua esnasında tanrı heykellerinin erkeklik (phallic) organlarına kırmızı pudralar serpilir ve kadın öldüğünde törende bedeni kırmızı renkli elbiseye sarılır.<sup>72</sup> Hinduizmdeki Racalar genellikle toplumun alt katmanlarından sayılırken, Raca sözcüğünün kırmızı ve kirlilik anlamına geldiği ifade edilmekte ve bu kavramın aslında kadınların "ay hali/menstruasyon" ile ilgili bir duruma işaret ettiği kaydedilmektedir.<sup>73</sup>

---

<sup>68</sup> Meriç, *Bir Dünyanın Eşiğinde*, 90.

<sup>69</sup> Mircea Eliade, *Essential Sacred Writings from Around the World*, Harper San Francisco, New York 1967, 32.

<sup>70</sup> Gail H. Coffer, *Melville's Allusions to Religion: A Comprehensive Index and Glossary*, Greenwood Publishing Group, USA, Westport 2004, 255.

<sup>71</sup> Meriç, *Bir Dünyanın Eşiğinde*, 101.

<sup>72</sup> <http://answeryahoo.com/question/index?qid=20071110045031AADyLYf>

<sup>73</sup> Zimmer, *Philosophies of India*, 296.

Safran renk, ateşi ve ateşle temizlenmeyi gösterir ve saflığı simgeler, kötülüklerden sakınmaya işaret eder ve dünyayı önemsemeyen asketik Hindu ve kutsal din adamlarını gösterir ve ayrıca savaşçı kast olan Rajputlar'ın da rengidir.

Sarı renk, bilgi ve öğrenmenin rengi sayılır; mutluluğu, barışı, meditasyonu, güçlü/yeterli olmayı ve zihinsel gelişmişliği gösterir. Tanrı Krişna ve Ganesha da Hint sanatında sarı biçimde resmedilir.<sup>74</sup> Vişnu zaman zaman sarı elbiseli olmasına karşın kelime anlamı itibariyle kırmızı demektir. Bu arada, Hint bilgilerinden sayılan Kapila da kırmızı ile eş anlamlı görülmektedir.<sup>75</sup>

Bir Sanskritçe ilahide İndra'ya yakarılırken "... kutsal beyaz elbiseler giyinmiş, işte bizim duamız, eski babalarımızın duası"<sup>76</sup> şeklindeki ifadeler yer verilmektedir. Beyaz temizliğin, barışın ve bilginin rengidir ve bilgi tanrıçası Saraswati beyaz bir lotusa oturmuş tarzda ve sürekli beyaz renkli elbiseyle tasvir edilir.<sup>77</sup> Diğer önemli tanrıların da giysilerinde mutlaka beyaz renkli desenlere yer verilir ve bir Hindu kadın matem esnasında beyaz giyinmelidir. Kast sisteminin en üstünde yer alan din adamları (Brahminler) Şiva'nın müntesibi olduklarını göstermek amacıyla alınlarını, göğüslerini ve kollarını üç yatay beyaz renkle boyarlar.<sup>78</sup>

Yaratıcı gökyüzü, denizler, okyanuslar, ırmaklar ve göller gibi en büyük şeyleri mavi olarak yaratmıştır. Cesaret, kahramanlık, erkeklik, belirleyicilik ve zor durumları aşma yeteneğine sahip olan tanrılar mavi renkte resmedilirler. Tanrı Rama ve Krişna da kendilerini, insanları korumaya ve kötülüğü yok etmeye adadıkları için mavi renkle temsil edilirler.

Öte yandan Hindu tapınaklarının yapımında kullanılan taşlar ait oldukları kast sistemine göre belirlenmektedir. Buna göre Brahmanlar için beyaz taş, Kşatriyalar için kırmızı,

---

<sup>74</sup> Patricia Turner, Charles Russell Coulter, *Dictionary of Ancient Deities*, Oxford University Press, London 2001, 186.

<sup>75</sup> Zimmer, *Philosophies of India*, 282.

<sup>76</sup> Friedrich Max Müller, *A History of Ancient Sanskrit Literature So Far as it Illustrates the Primitive Religion of the Brahmins*, Williams and Norgate, London 1859, 483.

<sup>77</sup> Sunita Pant Bansal, *Hindu Gods and Goddesses*, Smriti Books, India 2005, 69.

<sup>78</sup> Moojen Momen, *The Phenomenon of Religion*, Oxford University Press, London 1999, 118.

Vaisyalar için sarı ve Sudralar için siyah taş kullanılır ve renklere sosyal hayatın diğer alanlarında da çok sık bir biçimde yer verilir.<sup>79</sup> Benares'deki büyük Hindu tapınaklarından birinde Vişnu'nun üç bedenlenmesi erkek domuz, erkek aslan ve cüce görünümündedir. Bunlar siyah, beyaz ve altın sarısı rengindedirler.<sup>80</sup>

Hindu geleneklerine göre her biri birer enerji kaynağı olan insan vücudundaki "çakra"ların ayrı birer rengi vardır. Yoga uygulamasında görülen ve "kundalini" adı verilen yılan biçimindeki dişil bir yaratıcı güç, uyuduğu merkezden kalkar ve çakralar aracılığıyla yükselir. "Mudhara" denilen en aşağıdaki çakra ortada bir daireyle, bir çiçek şeklinde temsil edilir ve o belirli yerin psişik niteliklerini simgelerle ifade eden sıfatlara sahiptir. Böylece çakra, ana simgesi olarak kutsal beyaz feli içerir. Meditasyon çeşitlerinden biri olan su meditasyonunda, mavi yarı şeffaf zemin camdan bir göl gibidir.<sup>81</sup> Mavi renk sayesinde meditasyon yapan kişinin psişenin esrarlı derinliklerine nüfuz edebileceği düşünülür. Omurganın en altından, başın tepesine kadar olan bu yedi nokta yedi ayrı renkle gösterilir. Kırmızı renk en altta (yaşama), turuncu renk kuyruk sokumunda (yaratıcılık), sarı renk karın boşluğunda (sevinç), yeşil renk kalpte (uyum), mavi renk boğazda (iletişim), çivit renk alında (sezgi) ve mor renk başın tepesinde (aydınlanma) tasvir edilir.<sup>82</sup>

Meditasyon esnasında kullanılan yantralarda (zihinsel kontrolü sağladığına inanılan sembolik araçlar) kırmızı, sarı, beyaz, siyah ve gri renge yoğun olarak rastlanırken yeşil, mavi ve mor renkler nadiren tercih edilir. Temel renkler sayılan beyaz (sattvalar), siyah (tamaslar) ve kırmızı (rajalar) Hindu sisteminde temel enerji kaynakları kabul edilir.<sup>83</sup>

---

<sup>79</sup> George Michell, *The Hindu Temple: An Introduction to its Meaning and Forms*, University of Chicago Press, USA 1988, 78.

<sup>80</sup> Bettany, *Dünya Dinleri Ansiklopedisi*, 297.

<sup>81</sup> C. G. Jung, *Doğu Metinlerine Psikolojik Yaklaşım*, (çev.) Ahmet Demirhan, İnsan Yayınları, İstanbul 2001, 189, 216.

<sup>82</sup> *What Is Hinduism? Editors of Hinduism Today*, Hinduism Today Magazine Editors, Himalayan Academy Publications, USA 2007, 164.

<sup>83</sup> Rowena Pattee Kryder, *Sacred Ground to Sacred Space*, Inner Traditions/Bear and Company, USA 1994, 72.



Max Müller, Hinduizmde bazı kurban törenlerinin siyah antilop rengine bürünülerek icra edildiğini anlatır. Ayın esnasındaki siyah ve beyaz renkli saçlar/tüyler Rik ve Sâman ayetlerini temsil eder. Öte yandan kahverengi ve sarı Yagus metinlerini gösterir. Siyah antilop rengine bürünme bazı kurban ayinlerinin tamamlanması için önemli görülürken, siyah antilop derisi Brahmanik ayin ve medeniyetin bir sembolü de sayılabilir. Hindu metinlerinden Manu'da, Himalaya ve Vindhya dağ silsileleri arasında Aryaların ülkesi olarak bilinen bölgede, başıboş gezinen siyah antilopların bulunduğu ve bunların kurban edilmeye elverişli olduğu yazılır.<sup>84</sup> Hinduizm'de kozmik bir kişilik olarak algılanan Brahmacerin erginlendikten sonra siyah bir antilop postuna bürünen uzun sakallı, Doğu Okyanusu'ndan Kuzey Okyanusu'na doğru yolculuk eden, "dünyalar yaratan," ölümsüzlüğün bağrındaki cenin" diye yüceltilir ve kırmızılar giydiğinde "tapas" yapar, yani riyazete çekilir.<sup>85</sup>

Son olarak, Hinduizmde mezheplerin ayinlerde giydikleri değişik renkli elbise ve sü-ründükleri farklı boylarla birbirinden ayrıldıklarını da vurgulamalıyız. Vişnucu mezheplerden bir kısmının mensupları ve özellikle Sadular büyük şenliklerde yıkandıktan sonra özel beyaz renkli bir toprakla alınlarını boyarken, Ramanujalar saç diplerinden kaşlara doğru kırmızı çizgi, ayrıca göğüs ve kollar üzerine kırmızı renkli boya sürer ve Madhava mezhebi mensupları kirli sarı renkte tek bir elbise giyerler.<sup>86</sup> Kısacası hemen hemen her kast ve mezhep mensubu kendine özgü renklerle, başta alınlarını olmak üzere vücutlarının değişik yerlerini rengârenk boyarlar, tanrılara yaptıkları sunularda birçok renkten oluşan çiçekler ve pudralara önemli bir yer verirler.

## 2. b. Budizmde Renk Fenomeni\*

Bilindiği üzere Budizm denilince ilk önce başları traşlı, sarı cübbeli keşişler topluluğu akla gelmektedir. "Portakal rengi elbiselerimi sırtıma geçireyim" tabiri bu dinde, evi barkı terk edip keşişlik hayatına başlamayı ima etmektedir. Ancak Budizmde, görünen maddî âlemde-

---

<sup>84</sup> <http://www.sacred-textcom/hin/sbr/sbe12/sbe1206.htm>

<sup>85</sup> Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, C. 1, 289.

<sup>86</sup> Bettany, *Dünya Dinleri Ansiklopedisi*, 299-300.

\* Burada, Budizmin millî veya evrensel bir din olup olmadığı ile ilgili tartışmalara girmeden, bu dinin renk algısına ilişkin tezahürlerini değerlendirmek istedik.

ki renkler bir sınıflandırmaya göre mavi, sarı, kırmızı ve beyaz renk olmak üzere dört kategoride değerlendirilir. Önceleri, Budizmdeki “beyaz karma” ve “siyah karma” şeklindeki ayrımla da iyi ve kötü fiiller kastedilirdi.<sup>87</sup> Başka bir yoruma göre karma; siyah (kötü), siyah ve beyaz (yani iyi fakat saf iyi olmayan, arzular dünyasına tabi olan), beyaz (iyi ve güzel), ne siyah ne de beyaz olan şekilde de tasnif edilir.

Geleneksel olarak anlatılan bazı efsanelere göre Buda'nın annesi Mayadevi daha hamile iken rüyasında altı dişli beyaz bir filin gökten inerek bedenine girdiğini görür. İnanışa göre beyaz fil hükümdarlık göstergesidir. Çin'deki Budist festivallerinden birisinin adı da “beyaz fil takdimi” festivalidir ki bu Ocak veya Şubat aylarında düzenlenir ve üç gün devam eder.<sup>88</sup> Budizmde görülen bu beyaz fil efsanesinin Hıristiyanlıktaki beyaz güvercinle aynı fonksiyona sahip olduğu söylenebilir. Beyaz filin bazı Budist mezheplerince ve dindarlarca çok kutsandığı, hatta neredeyse bir tanrı konumuna yükseltildiği de bilinmektedir.<sup>89</sup> Bütün bu söylenceleri fenomenolojik açıdan, karanlıkları aydınlatan güneş sembolüyle izah etmek, yani beyaz fili güneşle eş anlamlı olarak görmek de mümkündür.

Ana ve çok parlak renklere kaçınmak için Budistler, turuncu ve kahverengi gibi karışık renkler kullanırlar. Safran renginde olan ve “kasaya” adı verilen giysi, sağ omuzu açıkta bırakıp solu örtecek şekilde giyilirken, soğuk havalarda her iki omuzu da kapatacak başka bir iç elbise giyilir.

En öne çıkan Budist giysi rengi, altın rengi de denilen koyu sarıdır. Bu, esasen eski Hint geleneğinden kaynaklanır ki, altının/sarının değişik sembolik özelliklerini taşır. O, soma içkisinin elde edildiği sarı bitki saplarının ve aynı zamanda güneşin, yaratılışın altın yumur-

---

<sup>87</sup> Hirakawa Akira, (Trans. and Ed. by) Paul Groner, *A History of Indian Buddhism: From Sakyamuni to Early Mahayana*, Motilal Banarsidass Publ., Delhi 1998, 151, 189, 195.

<sup>88</sup> Ling Haicheng, *Buddhism in China*, (Trans. by) Jin Shaoqing, China Intercontinental Press, China 2004, 138-139; Har Dayal, *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*, Motilal Banarsidass Publ., Delhi 1999, 295.

<sup>89</sup> Horace Geoffrey, Quaritch Wales, *Siamese State Ceremonies*, Routledge Publ., London and New York 1992, 284-287.

tasının, ateşin, dinsel vizyonun ve yeniden doğuşun rengidir. Ancak bunun dışında keşişler değişik renkte giysiler giymekten de çekinmezler.<sup>90</sup>

Budizm'de siyah renge iyi gözle bakılmaz ve çok az tercih edilir. Dolayısıyla siyah renk dışında her rengin sembolize ettiği bir Buda bulunur ve siyah renk Batı'da büründüğü anlam gibi karanlığın ve nefretin rengi olarak algılanır.<sup>91</sup> Mavi renk sükûnetin, sonsuzluğun, yükselmenin, saflığın ve bilgeliğin işareti, beyaz renk arılığın ve uzun ömrün, kırmızı renk yaşam gücünün, ateşin, kutsal şeylerin ve yerlerin, yeşil renk güç, kuvvet, gençlik, uyum ve dengenin, sarı renk ise en üstün kaliteye sahip olmanın, merhametin ve materyalizmden uzak durmanın sembolüdür. Sarı renk Budist keşişlerin olduğu kadar bizzat Buda'nın da rengi olarak kabul edilir.<sup>92</sup>

Hinduizm'de olduğu gibi Tibet Budizminde de büyük mezheplerin isimleri aynı zamanda renklerle dile getirilir. Örneğin; Nyingma (kırmızı), Sakya (Çiçek), Kgyu (Beyaz) ve Gelug (Sarı) anlamına gelmekte<sup>93</sup> öte yandan, her bir tanrı belli bir renkle temsil edilmektedir. Beyaz renk, ayna gibi irfanın ışık yolu; sarı renk, eşitliğin irfanının ışık yolu; kırmızı renk, ayırt edici irfanın ışık yolu; yeşil renk, her şeyi icra eden irfanın ışık yoludur.<sup>94</sup>

Budizmdeki renk zenginliğini ve cümbüşünü Tibet "Thangka" sanatında gözlemlemek de mümkündür. Thangka kumaş üzerine yapılan, dinî konular içeren ve ritüellerde kullanılan resimlere verilen bir isim olup din, siyaset, kültür ve tıp gibi zengin konular içermekte, eskiden genellikle Tibet Budizmi tapınaklarında ve Budistlerin evlerinde asılmaktaydı. Thangka sanatına göre, herhangi bir Buda'nın rengini bilmek, o Buda'nın manevi/ruhsal özelliğini kavramak anlamına da gelir. Tibet resim sanatında beş temel renk yaygın olarak kullanılır. Birincisi çok koyu, parlak canlı kırmızıdır ki, Tibet Budizmi geleneğinde özellikle

---

<sup>90</sup> Ellison Banks Findly-Ellison Bunk, *Dāna: Giving and Getting in Pali Buddhism*, Motilal Banarsidass Publ., Delhi 2003, 119-120.

<sup>91</sup> <http://www.colourlover.com/blog/2007/08/20/colors-of-religion-buddhism/>

<sup>92</sup> <http://buddhism.ygoy.com/2007/09/07/colors-in-buddhism/>

<sup>93</sup> Erwin Fahlbusch-Geoffrey William Bromiley, *The Encyclopedia of Christianity*, Vol: 5: Si-Z, Wm. B. Eerdmans Publishing, 2008, 496.

<sup>94</sup> Jung, *Doğu Metinlerine Psikolojik Yaklaşım*, 238.

Tantrik gelenekte kırmızı renk sevgi ve şefkatin rengidir ve kırmızı renkli bir Tanrı veya Buda figürü, onun sevgi ve şefkat yönüne imada bulunuyor demektir. Yeşil renk barış, huzur, sükûnet, her türlü korku ve tehlikeden azade olmayı ima eder. Kişi çok gergin, huzursuz ve endişeli ise etrafını yeşil renklerle donatırsa bu olumsuzluklardan kurtulur. Parlak sarı renk ise her türlü ürün, gelişme, zenginlik, olgunlaşma demektir. Mavi rengin açık ve koyu iki tonu bulunmaktadır ki bu bilgiyi, özellikle hakikatin bilgisini gösterir. Bu sebeple mavi renk gökyüzüyle sembolize edilir. Bunlara ilaveten Tibet sanatında siyah ve beyaz renk de yaygın bir şekilde göze çarpar. Diğer birçok inanç ve gelenekte olduğu gibi beyaz renk saflığı ve temizliği temsil ederken o ilk varlığı, zaman üstü mutlak hakikati de gösterir. Siyah veya çok koyu mavi renk ölüm ve yok oluşu simgeler, ruhsal bilgisizliğin yok edici etkisi altındaki aydınlanma halinin hiddetli öfkesinin de bir işareti sayılır.<sup>95</sup>

Tibet'in geleneksel halk dini inanışlarıyla karışık bir büyüsel uygulaması olan Bon'un kozmogonik anlayışına göre "Varlığın Efendisi" olarak adlandırılan "Efendi"den ak ve kara iki ışık sudûr etti; bunlar da biri siyah diğeri beyaz iki insanı türetti. Bir mızrağa benzeyen siyah insan, "Kara Cehennem," olumsuzlama ilkesi olan, tüm hastalıkların ve felaketlerin mimarı, "Olmama" halinin bedenlenişidir. Kendini "Varoluşu Seven Efendi" olarak ilan eden beyaz insan ise "Olma" halinin bedenlenişi ve iyi her şeyin temel ilkesi, dünyadaki yaratıcıdır. İnsanlar onun sayesinde tanrılara tapmış ve iblislerle, kötülüğün temsilcileriyle savaşmışlardır.<sup>96</sup>

Lamaizmde, şamanizme özgü bir alıştırma olan "kendi iskeletini seyretmek," dünyanın ve benin gerçek dışılığıının esrime içinde tecrübe edilmesini amaçlar. Buna göre keşiş kendisini "beyaz, ışıklı ve çok büyük bir iskelet olarak görmeli, bu iskeletten evrenin boşluğunu dolduracak kadar büyük alevler çıkmalıdır."<sup>97</sup>

Theravada Budizminde monastik renk safran olmakla birlikte, kimi keşişler sarı, kahverengi ve kırmızı renkli elbise de giyerler. Ancak beyaz ve siyah renkli elbise giymemeye

---

<sup>95</sup> Sangharakshita, *Tibetan Buddhism*, Wndhorse Publications, Birmingham 1999, 82.

<sup>96</sup> Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, C. 3, 304.

<sup>97</sup> Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, C. 3, 310.

dikkat ederler ve mavi renkli cübbe asla giymezler. Safran rengi asketizmin ve temizliğin bir göstergesi olarak anlaşılmaktadır. Bununla birlikte, Budizm'deki renk tercihlerinin özellikle Sri Lanka'daki savaş ve çatışmalardan dolayı farklılaştığını da söylemek durumundayız. Mesela bir Budist tarikat safran rengi elbise giyenlere tepki olarak mavi renkli cübbe giymeyi benimsemişken, Sinhala Budizminde ise safran renk geleneksel litürjik renktir.<sup>98</sup> Tibet Budizminde "kırmızı şapkalılar" ve "sarı şapkalılar" şeklinde bilinen iki mezhep vardır. Çin Budizminde keşişler ayin yönetirlerken halktan çok farklı tarzda genellikle, geriye kıvrık, büyük yakalı ve geniş kollu ipek ya da pamuktan sarı elbiseler giyerler; diğer zamanlarda ise elbiseleri çoğunlukla kül rengidir. Rahibeler de erkekler gibi başlarının tamamını traş ederler ve onlar gibi giyinirler.<sup>99</sup> Bazı kaynaklarda Therevada Budizmine mensup keşişlerin Burma'da sarı, Tibet'te kırmızı ve Kore'de gri renkli cübbeler giydikleri de ifade edilmektedir.<sup>100</sup>

Budizmde ruhları yargılayan ölülerin tanrısı Yama kanlı kırmızı elbiseler giymiş, elinde bir ip/ilmek tutar şekilde tasvir edilir ve ölü ruhlarını iki ateşten geçirir, iyi amelde bulunanlar bir zarar görmezken kötülük işleyenler ceza ve ıstırap çeker.<sup>101</sup> Budizm'in özellikle Uzakdoğu'da çok sayıda mezhebi ve tapınağı mevcuttur. Bunlar genellikle başta sarı renk olmak üzere değişik parlak renklerle süslenir. Pagodaların da yapı malzemeleri çoğunlukla sarı ve beyaz renk ağırlıklıdır.<sup>102</sup>

## **2. c. Sihizmde Renk Fenomeni**

Sihizmin kurucusu Nanak sözlerinde ve dinsel şiirlerinde beyaz rengi saflığın, inancın ve masumiyetin rengi, siyahı ise günahkârlığın, iftiranın, olumsuzlukların rengi olarak

---

<sup>98</sup> Musashi Tachikawa, *Three Mountains and Seven Rivers*, (Ed. by) Shoun Hino and Toshiro Wada, Motilal Banarsidass Publ., Delhi 2004, 53-57.

<sup>99</sup> Bkz. Bettany, *Dünya Dinleri Ansiklopedisi*, 282, 398-399.

<sup>100</sup> Bkz. Roger Whiting, *Religions for Today*, Nelson Thornes, London 1991, 118.

<sup>101</sup> Whiting, *Religions for Today*, 230.

<sup>102</sup> Bettany, *Dünya Dinleri Ansiklopedisi*, 362-363.

görür. Sih dinsel literatüründe Rigveda, Sâmaveda, Yajurveda ve Atharvaveda sırasıyla beyaz, kırmızı, sarı ve siyah olarak adlandırılır.<sup>103</sup>

Bir defasında “fakirlik” elbiselerini çıkarıp, aldığı yeni elbiseleri giymesini isteyen anesine Nanak şu karşılığı verir: “Tanrı’nın varlığıyla dolmak kırmızıdır, hakikat ve yardımseverlik beyaz giysidir, günahkârlığın karalığından uzak durmak ise mavidir.”<sup>104</sup> Diğer bir sözünde ise Guru Nanak’ın; “Söze gelince güzeliz, ama fiilde kötü, zihnimiz saf değil, kalbimiz kapkara, lakin görünüşte saflığın/masumiyetin beyaz renkli cübbelerini giyiyoruz” dediği rivayet edilir.<sup>105</sup>

Çok farklı renkte ve biçimde olan türban, genç-yaşlı Sih erkeklerin ve kadınların ayrılmaz bir parçasıdır ve bu türbanlarını her gün yeniden bağlarlar ve sadece kendi evlerinde çıkarırlar.<sup>106</sup> Dikkat çekici ve gösterişli giysileriyle Sihler dünyanın dört bir yanında büyük kalabalıklarda bile hemen fark edilirler. Ayrıca Sihlerin giydikleri türban ve entariler çoğunlukla sarı, turuncu, mavi ve beyaz renk ağırlıklıdır, ancak bilgelik alameti olarak yaşlılar beyaz, askerler ise mavi renkli elbiseler giyerler.<sup>107</sup>

Nanak’a yakarış içeren bir Sihizm metninde; “Tanrı’nın aşkıyla kalbim doldu taşı, kıpkırmızı oldu. Hakikat ve merhamet benim beyaz giysimdir. Günahın siyahlığı, mavi giysilerimle temizlendi. Yüzlerini gerçek Guru’dan çevirenlerin yüzleri siyah olacak”<sup>108</sup> denilirken aşkın kırmızılığına ve günahların kalbi ve yüzü karartıcı olduğuna işaret edilmektedir.

Genellikle Hint alt kıtasında renkli giyim tarzı yaygındır. Giyim kuşamda beyaz ağır basmakla birlikte genç kızlar parlak renkleri, orta yaşın üstündekiler genellikle koyu renkleri tercih ederler. Orada, birçok yerde beyaz renk dul kadınların, kırmızı renk ise gelinlerin rengidir. Gerçi Hindistan’ın Kerala bölgesinde gelinlerin giysilerinin rengi beyaz olduğu için,

---

<sup>103</sup> Max Arthur MacAuliffe, *The Sikh Religion*, Vol: 1, Oxford University Press, London 1909, 5.

<sup>104</sup> MacAuliffe, *The Sikh Religion*, 98.

<sup>105</sup> MacAuliffe, *The Sikh Religion*, 77, 342.

<sup>106</sup> <http://www.khalsakidorg/Popular%20Q&A%20about%20Sikhism.pdf>

<sup>107</sup> <http://www.sikhiwiki.org/index.php/Turban>; <http://www.sikhworld.co.uk/page6.html>

<sup>108</sup> <http://www.sacred-textcom/skh/granth/gr05.htm>

bu yargıyı genelleştirmek oldukça zordur.<sup>109</sup> Bu arada belirtmek gerekir ki, kırmızı mercan taşı Çin, Hindistan ve Japonya'da koleraya karşı bir korunma malzemesi olarak kullanılır ve Çinliler onun kalp rahatsızlıklarına iyi geldiğine de inanırlar.<sup>110</sup>

## 2. d. Caynizmde Renk Fenomeni

Hindistan felsefî ve dinî düşünce sisteminde kavramların özünü oluşturan “naman” ve dış şeklini oluşturan “rupa” tabirleri bulunur. Rupa şekil, renk anlamına gelir ve rengi olmayan hiçbir form yoktur. Dolayısıyla rupa, namanın dıştaki karşılığı iken, naman da rupanın içteki karşılığıdır.<sup>111</sup>

Bilindiği üzere Caynizmdeki din adamları sınıfından “Svetambara” mezhebine bağlı olanlar bu adı beyaz renkli elbise giydikleri için almışlardır ve kelimenin tam anlamı “beyaz giyinenler” demektir. İster rahip, ister rahibe olsun bunlar, üç beyaz parçadan oluşan bir elbise giyerler. Hindistan'da Budist ve diğer din mensubu keşişler kahverengi, gri ve pembe cübbeler giyerlerken Caynizme mensup bazı keşişler dünyevî şeyleri tamamen reddetmenin bir göstergesi olarak çıplaktırlar.<sup>112</sup>

Caynizmde de beyaz ve kırmızı renkler öne çıkan renklerdir. Caynizmdeki Tirtankaraların (azizler) nefesi su zambakları gibi kokar, kanları inekten yeni sağılmış taze süt gibi beyazdır, onların renkleri diğer normal insanların renkleri gibi sarı, kırmızı veya koyu değildir.<sup>113</sup> Caynizmde her Tirtankaranın bir sembolü vardır ve Mahavira altın (renkli) aslanla temsil edilir. Bununla birlikte son Tirtankara olan Mahavira'ya kadarki her birinin siyah, mavi vb. renklerle sembolize edildiğini de görüyoruz.<sup>114</sup>

Caynizmdeki bir diğer anlayış, davranışların ruhta bir renk biçiminde (lesya) iz bıraktığı ve bu renklerin bedenlere de nüfuz ettiği inancıdır. Dolayısıyla altı beden rengine göre,

---

<sup>109</sup> Claus-Diamond-Mills, *South Asian Folklore*, Taylor and Francis, 2003, 170.

<sup>110</sup> Conroy, *Symbolism of Color*, 7.

<sup>111</sup> Zimmer, *Philosophies of India*, 24.

<sup>112</sup> Smart, *The World's Religions*, 50, 69.

<sup>113</sup> Zimmer, *Philosophies of India*, 209.

<sup>114</sup> Zimmer, *Philosophies of India*, 225-226.

ruhun erdemli veya erdemsiz olduğu saptanabilir. Siyah, lacivert ve gri yeraltı dünyası sakinlerinin renkleridir; sarı, pembe ve beyaz yeryüzünde yaşayanları gösterir; saf ve yoğun beyaz ise yalnızca evrenin doruğuna doğru yükselenlere aittir. Burada bazı yoga uygulamalarıyla da uyumlu, arkaik bir anlayışın söz konusu olduğuna kuşku yoktur. Nitekim varlıkların manevi niteliklerine göre tasnifinde, “ruhun kendi saf özü içinde ilk murakabeye dalışı”nın gerçekleştirildiği sekizinci aşamaya “ilk beyaz murakabe” de denir. Caynist kozmolojiye göre aşağı dünya (bacaklar), orta dünya (bel ve karın bölgesi) ve üst dünyadan (göğüs ve baş) oluşan üç kozmik bölgeyi *axis mundi* (dünya eksenini) gibi bir dikey kanal birleştirir. Aşağı dünya, üst üste binmiş yedi “arz” içerir; her birinin, en koyu siyahtan on altı cins kıymetli taşın pırlıltısının oluşturduğu ışığa kadar uzanan farklı renkleri vardır. Birinci “arz”ın üst bölgelerinde on sekiz tanrı kategorisi yaşar. Diğer altı “arz”, gerçek cehennemleri oluşturur. Gri, lacivert ve siyah renkte farklı lanetli sınıfların buradaki 8.400.000 kişilik nüfusunu oluşturur.<sup>115</sup>

Bilindiği gibi Hint dinlerinde karma inancı ortak bir inanıştır. Caynizmde siyah karma, mavi karma, gri karma, turuncu-kırmızı karma ve beyaz karma şeklinde bir karma tasnifi yapılmakta, beyaz karmaya sahip olan kişiler ise en erdemli olarak kabul edilmektedir.<sup>116</sup>

Caynizme göre evren canlı bir organizmadır ve karanlık, gri, kırmızı, açık ve parlak olmak üzere değişik renklerle ifade edilen katmanlardan oluşur. Siyah renk, acımasızlığın, zulmün, kemale ermemiş insanların ve diğer yaratıklara zarar vermenin; koyu mavi renk kurnaz, düzenbaz, rüşvetçi, obur, açgözlü, şehvetine düşkün ve maymun iştahlıların; gri renk düşüncesiz, kontrolsüz ve hemen sinirlenenlerin; kırmızı renk sağduyulu, tedbirli, dürüst, asil ruhlu, bağışlayıcı ve içten insanların; sarı renk sevginin, şefkatin, düşüncenin, altruizm, şiddetsizliğin ve otokontrolün rengidir. Beyaz renk ise serinkanlılığı, tarafsızlığı ve önyargısızlığı ifade etmektedir.<sup>117</sup>

---

<sup>115</sup> Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, (çev.) Ali Berktaş, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2003, C. 2, 264-265.

<sup>116</sup> Christopher Key Chapple, “Ecology and Religion: Ecology and Cainism”, *Encyclopedia of Religion*, Vol: 4, New York 2005, 2625

<sup>117</sup> Zimmer, *Philosophies of India*, 229-230.



Caynist tapınaklarda ayinin en önemli bölümlerinden birisini, hemen hemen her türlü renkli nesnelere kullanmak teşkil eder. Ancak tapınaklarda beyazın tonları daha çok dikkat çekmektedir. Örneğin kutsal beyaz pirinçler, beyaz pirinç renkli kokulu pastalar, badem, karanfil, bitkiler vb.<sup>118</sup> birer sunu olarak sık rastlanan nesnelere dendir.

Caynizme göre ahimsaya, öldürmeme prensibine uymayanlar; kasaplar, avcılar, sa-vaşçılar ve av hayvanları en karanlık rengi temsil ederler ve bunlarda artık hiçbir ışık, aydınlık kalmamış demektir. Tanrılar ve göksel varlıklar parlak, hayvanlar ve cehennemde oturanlar ise koyu renklidirler. Kişiler bu dünyadaki eylemlerine göre renk değiştirirler; iyi amellerde bulunanlar parlak ve beyaz, tam tersi davrananlar koyu ve karanlık renge dönüşürler.<sup>119</sup>

### **3. Çin Dinlerinde Renk Fenomeni**

#### **3. a. Konfüçyanizmde Renk Fenomeni**

Mitik anlatıya göre Konfüçyüs'ün doğumu sırasında Kung ailesinin evinin yukarısında beş ihtiyar gözükür. Bu, gelecekteki üstadın, ihtiyarların sembolize ettiği elementlerle yakın ilişki içinde olduğunu gösterir. Tasnife göre ihtiyarlar; Doğu'nun üstadı (elementi tahta, rengi mavi); Güney'in üstadı (elementi ateş, rengi kırmızı); Batı'nın üstadı (elementi metal, rengi beyaz); Kuzey'in üstadı (elementi su, rengi siyah) ve Merkez'in üstadı (elementi toprak, rengi sarı) şeklinde adlandırılırlar.<sup>120</sup>

Çin'de giysiler ve renkleri Konfüçyüs'ün Analects'lerinin dokuzuncu kitabında ayrıntılarıyla açıklanmıştır. Bu çerçevede Konfüçyüs başlıca renkler veya "doğru renkler" üzerinde ısrar etmiştir ki bunlar mavi, sarı, kırmızı, beyaz ve siyah renklerdir. Mor renk ve tonlarından, ayrıca kadın giysilerinin rengi olduğu için kendisine de kırmızı renkten uzak durmasını önermiştir. Konfüçyüs'e göre üstün insan mor rengi kullanmamalıdır.<sup>121</sup> Genellikle Çin'de

---

<sup>118</sup> Natubhai Shah, *Jainism: The World of Conquerors*, Vol: 2, Sussex Academic Press, Brighton 1998, 74.

<sup>119</sup> Zimmer, *Philosophies of India*, 250.

<sup>120</sup> Schimmel, *Sayıların Gizemi*, 124.

<sup>121</sup> Feyyaz Bodur, "Fotoğraf ve Renk: Fotoğraftaki Renklerin İletilerin Algılanmasındaki Rollerini", *Ç.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C. 15, Sa: 1, 2006,

sarı renk inançla özdeş bir sembol şeklinde değerlendirilmekte,<sup>122</sup> özellikle güneşle olan bağlantısından dolayı kraliyet sülalesinin kutsal rengi olarak kabul edilmektedir.

Eski bir Çin kozmogoni mitine göre, bir tufan sırasında Nü-kua mavi renkli göğü beş renkten taşlarla onardı, büyük bir kaplumbağanın ayaklarını kesip dört kutba dört direk olarak dikti, dünyayı kurtarmak için kara ejderi (Kong-kong) öldürdü, taşan suların önüne set çekebilmek için kamış küllerini biriktirdi. Bir diğer metin, Gök ve Yer'in yaratılışından sonra, Nü-kua'nın insanları sarı topraktan (soylular) ve çamurdan (yoksul ve sefil insanlar) şekillendirdiğini nakleder. Gök bir küre gibi Yer'i örter. Kimi zaman yer, bir arabanın kare biçimli kasasıyla temsil edilir, o zaman Gök gibi yuvarlak gölgeliği bir orta direk ayakta tutar. Beş kozmolojik sayıdan (4 yön ve 1 merkez) her birine bir renk, bir koku, bir ses ve özel bir simge denk düşer.<sup>123</sup>

Diğer Çin geleneklerinde olduğu gibi Konfüçyanizmde de beş önemli renk bulunur. Bu beş renk beş elementle ve yönle eşleştirilir. Beş element; ağaç, su, toprak, maden ve ateştir. Yönler ve renkleri ise şöyle sıralanır: Sarı renk merkezin, siyah renk kuzeyin, kırmızı renk güneyin, yeşil renk doğunun ve beyaz renk batınındır. Konfüçyüs tapınaklarının dekorasyonunda kırmızı ve sarı renk, güneyi ve merkezi hatırlatması açısından önemlidir. "Gök Tapınağı"nın kubbesi göğün renkleriyle uyum sağlaması için mavi-yeşil renk karışımı bir renkle kaplanmış, "Yasak Şehir" mor rengin kraliyet gücünün temsili olmasından dolayı "Mor Saray" olarak tanımlanmıştır. Önemli saraylarda çatı döşemeleri/kiremitler sarı, kolonlar/direkler ise kırmızı renkte olur. Kırmızı ve altın sarısı renk imparatorun kalbindeki ateşi simgeler ve bu ikisi başlıca kraliyet renkleridir.<sup>124</sup> Sarı rengin Çin imparatorluk rengi olduğu, Göğün oğlu sayılan Çin imparatorlarının sarı renkli elbise giydikleri, en yüce bilgelğin ve aydınlanmanın rengi olduğu, imparatorluğun birçok arma ile amblemlerinin hatta ünlü Çin ejderhasının sarı renkli olduğu, herhangi bir Çin vatandaşının sarı renkli bir elbise giyinip

---

<sup>122</sup> Frédéric Portal, *An Essay on Symbolic Colours: In Antiquity -the Middle Ages- and Modern Times*, (Trans. by) W. S. Inman-J. Weale, London 1845, 27.

<sup>123</sup> Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, C. 2, 22-23.

<sup>124</sup> John Renard, *101 Questions and Answers on Confucianism, Daoism, and Shinto*, Paulist Press, New York 2002, 134.

sokağa çıkmasının, onun imparatorluğunu ilan etmesi anlamına geldiği ve bunun ağır cezasının olduğu kaynaklarda zikredilmektedir.<sup>125</sup>

Eskiden, Hindistan ve Çin'de litürjik giysiler mesleğin alamet-i farikası olarak algılanırdı. Çin'de keşiş olmak için aileyi tamamen terk etmek gerekir ki, bu durum "saçı kestirip, siyah elbise/cübbe giymek" deyimiyile ifade edilir. Hindistan'da olduğu gibi Çin'de de keşişler elbiselerinin rengine göre hangi ekole bağlı oldukları anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Çin'de Budist keşişler kimliklerine o kadar bağlıdır ki, elbiselerini zorla çıkarmaktansa zulme ve baskıya uğramayı bile göze alırlar.<sup>126</sup>

Çin'de Budist rahiplerin statüsü giydikleri elbiselerin renklerine ve cübbelerinin şekline göre belirlenmiştir. Buna göre başrahipler kırmızı renkli elbiseler giyerler.<sup>127</sup> Theravada Budizminin yaygın olduğu ülkelerde rahip ve keşişler safran rengi giysileriyle dikkat çekerken, Çin'de değişik tonlarıyla sarı renk öne çıkar. Yine de Çin'de en üst rahip sınıf kendi simgeleri olarak kahverengiye yakın koyuluktaki renkleri tercih eder. Çin'deki Budist rahipler/keşişler gri ve siyah renkli giysileriyle de tanınırlar. Hatta orada grinin en yaygın renk olduğu söylenebilir.<sup>128</sup>

Çin felsefesine göre "Üç başlangıç" adı verilen siyahlık, beyazlık ve kırmızılık kategorileri dikkat çekmekte; siyah renk ilk sırada, beyaz renk ikinci ve kırmızı renk ise son sırada yer almaktadır.<sup>129</sup> Theravada Budizmi geleneğine göre en eski zamanlarda on değişik taba-

---

<sup>125</sup> Bkz. Ögel, *Türk Kültür Tarihine Giriş*, C. 6, 479; Johannes Itten, *The Art of Color*, John Wiley and Sons, San Francisco 1974, 17.

<sup>126</sup> John Kieschnick, *The Impact of Buddhism on Chinese Material Culture*, Princeton University Press, New Jersey 2003, 87-89.

<sup>127</sup> Holmes Welch, *The Practice of Chinese Buddhism 1900-1950*, Harvard University Press, 1967, 114.

<sup>128</sup> Welch, *The Practice of Chinese Buddhism 1900-1950*, 113.

<sup>129</sup> Daha geniş bilgi için bkz.: Youlan Feng, *A History of Chinese Philosophy* Vol: 2, (Trans. by) Derk Bodde, Princeton University Press, New Jersey 1953, 58 vd.

ka/katman/küre vardı. Bunlar sırasıyla; toprak, su, ateş, hava, mavi, sarı, kırmızı, beyaz, uzay ve idraktır.<sup>130</sup>

A. Von Gabain'e göre Çinlilerin renklerle ilgili bir takım inançları ve değerlendirmeleri vardı. Onlar çeşitli yönleri renklerle ifade ederlerdi ve buna göre; doğu tarafının sembol rengi yeşil, batıninki ak, güneyinki kırmızı, kuzeyinki kara ve merkezin rengi de sarı idi.<sup>131</sup> Çeşitli araştırmacılar bu renk ve yön sembolizminin Türkler, Moğollar ve Çinliler arasında ortak olduğunu dile getirmektedirler.<sup>132</sup>

Çinlilerin kırmızı renge atfettikleri güç ve kutsallıktan dolayı, kraliyet emirname ve kararları daima kırmızı renkte kaleme alınır, çocukların hastalıklardan ve kötülüklerden korunmaları için elbiselerinde kırmızı renkli şerit veya parçalar bulundurulurdu.<sup>133</sup> Çin'de tapınaklar ve bilhassa dağlarda kutsallaştırılan diğer mekanlar *dua bayrakları* şeklinde anlaşılacak olan her renkten kağıt ve kumaş parçalarıyla süslenir. Ayrıca eskiden beri süregelen bir Çin geleneğine göre, bir erkek çocuğu öldüğünde kapının eşiğine mavi, bir kız çocuğu öldüğünde ise sarı bir kâğıt parçası iliştilir ve bu bir yıl boyunca orada kalır.

Doğu toplumlarında ve özellikle Konfüçyanizmde ölen kişinin daha temiz ve ruhsal bir dünyaya gittiğini göstermek için ölüm ve matem beyaz renkle sembolize edilir.<sup>134</sup> Çin'de beyaz yas rengidir ve ölümler için düzenlenen ayinler "beyaz hizmetler/pratikler" (pai-shih) olarak da bilinir. Bunun dışında bu dünya hayatıyla ilgili ayinler ise "kırmızı hizmetler/pratikler" (hung-shih) olarak adlandırılır ve bunlar doğum günleri, bir tapınağın açılması, kefaret, tehlikelerden korunma gibi vesilelerle düzenlenir.<sup>135</sup> Çin'de beyaz rengin yas rengi olarak kullanılmasının tam bir izahı yapılamamış olmakla birlikte, ölümlerin saf, temiz bir âle-

---

<sup>130</sup> Tilmann Vetter, *The Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism*, Brill Archive, London 1988, 66.

<sup>131</sup> Genç, *Türk İnanışları ile Millî Geleneklerinde Renkler*, 3.

<sup>132</sup> Bkz. Sencer Divitçioğlu, *Kök Türkler*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2000, 111; Genç, *Türk İnanışları ile Millî Geleneklerinde Renkler*, 4.

<sup>133</sup> Conroy, *Symbolism of Color*, 6.

<sup>134</sup> Aydın Arıtan, *Renklerin Dünyası*, Arıtan Yayınevi, İstanbul (tarih yok), 150.

<sup>135</sup> Welch, *The Practice of Chinese Buddhism 1900-1950*, 195.

me, göğe gittiğine inanılması ve geride kalanların da bunu sembolize etmek için beyaz renkli elbise giydikleri akla uygun gelmektedir. Yani ölünün arkasından beyaz renkli giyinilenler bunu bir üzüntü ve hüzün göstergesi olarak değil, ölen kişinin göç ettiği yeni mekanı işaret etmesinin sembolü olarak giymektedirler.

Konfüçyanizm her türlü merasime önem veren bir din veya felsefî devlet sistemi olmasıyla dikkat çeker. Buna göre Konfüçyüs giyiminde sadece uygun renkleri kullanır; koyu mavi, sarı, karanfil kırmızısı, beyaz ve siyah renkleri daha çok tercih ederdi. İç giysileri ipeklî idi; kışın üzerine kürk, bunun üzerine de ince bir elbise giyerdi.<sup>136</sup>

Bir devlet dini olan Konfüçyanizme göre imparator göğe ibadet ederken buna uygun düşen mavi renkli elbise, toprak için balçığı temsil eden sarı renkli elbise, güneşe ibadet ederken ise kırmızı renk ve ay için beyaz renk elbiseler giyer.<sup>137</sup>

Çin'de en çok tercih edilen renklerin başında beyaz rengin geldiğine dikkat çekmek istiyoruz. Çünkü Çinlilere göre beyaz renk saflıkla olduğu kadar açıklık, temizlik, bencil olmama gibi özelliklerle de ilgilidir. Gri renk ise ümitsizlik, cesaretsizlik ve kötümserlik gibi olumsuzluklarla ilgilidir.<sup>138</sup>

### **3. b. Taoizmde Renk Fenomeni**

Tayvan'da Taoist rahiplerin giydiği üç türlü/renkli cübbe göze çarpar ki, "Haiqing" adı verilen cübbe koyu mavimsi renkteki tek giysidir. Tao'nun cübbesi adı da verilen "Daopao" ise orta rütbedeki rahiplerce giyilir ve rengi kırmızıdır. "Jiangyi" adıyla bilinen ve en üst rütbedeki rahiplerin giydiği cübbe ise kırmızı veya turuncu renkte olmaktadır. Rahipliğe atanma törenlerinde ve diğer ayinlerde kullanılan hakim renk genellikle sarıdır.<sup>139</sup>

Altıncı Krallık döneminde düzenlenen renk sistemine göre Tao rahipleri rütbelere göre şöyle giyinirler: Zhengyi sınıfı sarı renkli dış cübbe ve içine kırmızı renkli elbise,

---

<sup>136</sup> Bettany, *Dünya Dinleri Ansiklopedisi*, 140

<sup>137</sup> Bettany, *Dünya Dinleri Ansiklopedisi*, 172-173.

<sup>138</sup> *Handbook of Japan-United States Environmental-Behavior Research*, (Ed. by Seymour Wapner-Jack Demick-Takiji Yamamoto-Takashi Takahashi, Springer, Berlin 1996, 110.

<sup>139</sup> Fabrizio Pregadio, *The Encyclopedia of Taoism*, Routledge, London and New York 2008, 457.

dongshen sınıfı sarı renkli cübbe ve içine mavi renkli elbise, dongxuan sınıfı sarı renkli cübbe, sarı renkte iç elbise ve üstüne pembe renkte cübbe, dongzhen sınıfı, mavi renkli cübbe ve içine pembe renkli elbise giyerler.<sup>140</sup>

Çin'in güneydoğu bölgesinde ve Tayvan'da "daoshi" adı verilen din adamları ritüellerini kırmızı renkli başlık takarak icra ederler. Bu Tao rahipleri dua okumak, hastaları tedavi etmek ve hayatın diğer alanlarında faaliyet göstermekle uğraşır. Bu sebeple onlar genellikle ölülerle ilgilenmezler. Siyah renkli başlık takanlar ise cenaze törenlerini icra ederler.<sup>141</sup>

Taoizme göre de cenaze töreni, yani yas giysisi rengi genellikle beyazdır.<sup>142</sup> Çin'deki Budist giysi renkleri Hint geleneğinden çok fazla etkilenmiş ve T'ang Hanedanı (618-907) döneminde siyah renk öne çıkmıştır. Taoistlerin rengi ise sarıdır ve 2. yüzyılda Sarı Türbanlılar hareketi, misyoner ve rahiplerinin giydiği sarı renkli cübbe ve başlıklardan dolayı böyle anılmıştır ve sarı rengin doğrudan toprakla ilgisine dikkat çekilmektedir.<sup>143</sup>

Kaynaklar Taoizm'in kurucusu olarak kabul edilen Lao Tse'nin kar gibi beyaz saçlı, beyaz kaşlı ve beyaz sakallı olarak dünyaya geldiğine dair mitik bilgiler vermekte, diğer bir efsaneye göre o kendisinden önceki bütün bilgelerin enkarnasyonu olarak "Sarı Efendi" diye nitelendirilmektedir.<sup>144</sup> Ayrıca Taoizm'deki Yang-Yin (Taiji tu) prensibini simgeleyen beyaz ve siyah renkten müteşekkil daire de renk sembolizmi açısından önemlidir. Buna göre beyaz renk (Yang) olumlu; erkekliği ve gökyüzünü temsil ederken, siyah renk (Yin) olumsuz; dişliliği ve toprağı simgeleyen ilkedir. Beyaz dairenin içinde küçük bir siyah nokta, siyah dairenin içinde ise beyaz bir nokta mevcuttur. Bu sembol evrende her şeyin bir düalite içerisinde olduğunu gösterir. Yine Tao metinlerine göre yeşil renkli ejderha doğuda, beyaz renkli kaplan batıda, kırmızı renkli serçe güneyde ve kara renkli savaşçı yine batıda bulunmakta-

---

<sup>140</sup> Pregadio, *The Encyclopedia of Taoism*, 456.

<sup>141</sup> Pregadio, *The Encyclopedia of Taoism*, 488-489.

<sup>142</sup> Linda Stone-Paul F. Lurquin-L. Luca Cavalli-Sforza, *Genes, Culture, and Human Evolution*, Blackwell Publishing, Boston 2006, 252.

<sup>143</sup> Jeaneane D. Fowler, *An Introduction to the Philosophy and Religion of Taoism*, Sussex Academic Press, Brighton 2005, 140.

<sup>144</sup> Sheldon Cheney, *Men Who Have Walked with God*, Kessinger Publ., Boston 1997, 9.

dır.<sup>145</sup> Lao-tzu'nun hocası olduğu söylenen Jung Ç'eng Kung'un uzun ömürle ilgili yaptığı uygulamalardan sonra bembeyaz saçlarının yeniden siyaha dönüştüğünden söz edilmesi de ilgi uyandıran bir ayrıntı olarak görülür.<sup>146</sup>

“Güvercin kendisini beyazlatmak için bütün gün yıkanmaz; kuzgun kendisini karartmak için her sabah siyaha boyanmaz” diyen Lao-Tse sembolik olarak beyazın temizliğe, siyahın ise günahkârlığa işaret ettiğini vurgulamıştır. Taoizm'de “Kapıdan Geçmek” adı verilen ve çocuklar için düzenlenen törende, bambu ağacından yapılan kapı kırmızı ve beyaz renkli kâğıtlarla kaplanır ve böylece çocukların hasta iseler iyileşmeleri, değillerse sağlıklarının devamı dilenir. Öte yandan Taoizm'de hastalıkları kontrol eden “Uzun Beyaz Şeytan” ve “Kısa Kara Şeytan” inancı da mevcuttur.<sup>147</sup> Çin geleneğinde görülen iyi-kötü, siyah-beyaz, sıcak-soğuk, mükemmel-mükemmel olmayan madde düalizminin köklerini İnan dinlerindeki ve bilhassa Zerdüştlükteki ışık ve karanlık prensiplerinde de görmek mümkündür.

Çin simya geleneğinin bir uzantısı olarak insan bedeninin oluşturduğu mikrokozmos da simya terimleriyle yorumlanır: “Kalbin ateşi zincifre gibi kırmızı ve böbreklerin suyu kurşun gibi karadır.” Büyük simyacı Ko Hung bir yıl boyunca alınan zincifre ve bal karışımından yapılmış hapların beyaz saçları yeniden siyahlaştırdığını, düşmüş dişleri çıkarttığını ve haplar bir yıldan sonra da alınmaya devam edilirse ölümsüzlüğün elde edildiğini yazar.<sup>148</sup>

Kısacası, genel olarak Konfüçyanizmle kırmızı, Budizmle sarı ve Taoizmle mavi renk arasında bir özdeşlik kurulmaktadır. Bundan dolayı Vietnam'da ortaya çıkan senkretik “Caodaizm” akımının bu üç rengi kendisine sembol olarak seçtiği söylenebilir.<sup>149</sup> Son olarak Çin'de eğlenceye yönelik geleneksel festivallerde sarı rengin çok yaygın olduğunu ve İslam

---

<sup>145</sup> Pregadio, *The Encyclopedia of Taoism*, 909, 934, 1165; Juan Eduardo Cirlot, *A Dictionary of Symbols*, (Trans. from the Spanish by Jack Sage, Routledge, London 1993, 48.

<sup>146</sup> Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, C. 2, 40.

<sup>147</sup> Bettany, *Dünya Dinleri Ansiklopedisi*, 187, 210.

<sup>148</sup> Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, C. 2, 42-43.

<sup>149</sup> Serguei A. Blagov, *Caodaism: Vietnamese Traditionalism and Its Leap Into Modernity*, Nova Publ., New York 2002, 33.

ülkelerinde “sini”, Türkiye’de ise “çini” olarak adlandırılan süsleme sanatının “mavi” anlamına geldiğini hatırlatmak istiyoruz.

#### 4. Japon Dinlerinde Renk Fenomeni

Japonların geleneksel rengi siyah olarak bilinmekle birlikte modern dönemlerde seküler ve dinsel alanda farklı renklere sıkça rastlanmaktadır. Örneğin Zen Budist rahibeler traşlı saçları ve safran rengi elbiseleriyle ilgi çekerler.<sup>150</sup> Safran rengi hatırlanacağı üzere Hindu manastır hayatının litürjik rengidir. Manastır hayatı yaşayan kadınların giysileri rahibe adaylığı rengi olan siyahtır ve bunlar erkeklerle bir arada bulunmaz ve resmî bir eğitim almazlar. Kadınların daha üst bir rütbeye yükselmeleri mümkün olmadığı için sürekli aynı renkte kostümler giyerler.<sup>151</sup>

Şintoizmde en önemli dinsel sembollerden biri olan ayna Güneş Tanrıçası Amaterasu’yu temsil eder; saflığı ve temizliği gösterir. Japonya’da hem tapınaklarda hem de diğer sunaklarda takdim edilen sayısız kurbanlar\* arasında *sembolik adaklar* olarak adlandırabileceğimiz sarı, kurşunî, kırmızı, beyaz ve koyu mavi renkli kâğıtlar yer alır.<sup>152</sup> Rahipler sabah ve akşam sunularını takdim ederken beyaz kolları ve beyaz kemerli uzun, bol bir cübbe giyer ve başlarına siyah renkli bir başlık geçirirler.<sup>153</sup> Eski metinlere göre beyaz at, beyaz tavuk ve beyaz domuz gibi hayvanlar canlı adak olarak sunulmaktadır. Bununla birlikte bütün bu sunularda beyaz rengin öne çıktığı görülür.<sup>154</sup> Ayin esnasında beyaz bir şapka, beyaz bir cübbe ve bir baston taşınmaktadır. Mabetlerin girişinde “sunu kutusu” bulunur ve bunun iki yanına zikzak şeklinde katlanmış beyaz kâğıt şeritlerin asılı olduğu bir çubuktan oluşan ve “Gohei” olarak isimlendirilen, Kami’nin varlığına delalet eden bir sunu ve her Kami

---

<sup>150</sup> David K. Reynolds, *Plunging Through the Clouds: Constructive Living Currents*, Suny Press, Washington 1993, 105

<sup>151</sup> Reynolds, *Plunging Through the Clouds: Constructive Living Currents*, 110-113.

\* Dinler tarihinde “kanlı ve kansız kurban” olmak üzere iki çeşit kurban türünün bulunduğunu, özellikle kansız kurbanın sayısız örneklerine rastlandığını hatırlatmak yerinde olur.

<sup>152</sup> Sokyō Ono, *Shinto, The Kami Way*, Tokyo 1986, 24.

<sup>153</sup> Bettany, *Dünya Dinleri Ansiklopedisi*, 219.

<sup>154</sup> Ono, *Shinto*, 55.



için de birer tane Gohei vardır.<sup>155</sup> Şintoizme göre ölümlerle ilgili her şeyin kirlendiğine ve bunun çevreyi kirlettiğine inanılır. Bu yüzden bir ölüm olayı vuku bulduğunda tapınağın üzeri beyaz kâğıtla örtülür ve böylece ölünün tapınağı kirletmesine engel olunur. Bundan dolayı cenaze törenleri genellikle evlerde Budist rahipler tarafından icra edilir. Kadınlar cenaze töreni esnasında başlarını beyaz bir örtüyle kapatırlar ve ellerinde de beyaz bir kumaş parçası taşırlar.<sup>156</sup> Ayrıca halk inanışlarına göre Japonya ve Çin'de kırmızı renkli yakut taşının ömrü uzattığına, sağlık ve mutluluk verdiğiğine inanılmaktadır.<sup>157</sup>

Şinto dininin bidayette resmî bir giysi ve renk düzenlemesi olmamasına rağmen bunlar daha sonraki dönemlerde ortaya çıkmıştır. Buna göre, din adamları rütbelerine göre ayağa kadar uzanan beyaz, parlak mavi veya mor renkli etek; saflığı simgeleyen beyaz renkli bir kimono ve değişik renklerde cübbe giyerler, siyah renkli yuvarlak başlık (eboshi) takarlar. Şinto dini görevlileri tapınak içerisinde sertçe beyaz renkli bir çorap, tapınağa girilirken veya çıkılırken özel cilalı siyah renkli terlik, seremonik danslarda ise kızlar tarafından yırtmaçlı entari ve beyaz renkli kimono giyilir. Japonya'da şatafatlı özel törenlerde Budist gelenek egemendir ve yüksek rütbeli keşişler giydikleri beyaz renkli elbiselerle dikkat çekmektedir. Ayrıca, Japonya'daki yeni dinî hareketlerde Şintoizm ve Budizm karışımı renklerin egemen olduğu gözlenmektedir.<sup>158</sup> Genel olarak Şinto tapınaklarında beyaz renk hakim olmakla birlikte diğer renkler de ihmal edilmez. Japon tapınakları ağırlıklı olarak beyaz, sarı, kırmızı, mor ve mavi renklerle süslenir.<sup>159</sup> Mabetlerdeki sandıklar ise genellikle kırmızı renklidir.<sup>160</sup>

Her ne kadar Japonların geleneksel rengi siyah olarak bilinse de, "Japonya Renk Araştırma Enstitüsü"ne göre Japonya'nın başkenti Tokyo'da saf, uyum, canlılık, güzellik,

---

<sup>155</sup> Abdurrahman Küçük-Günay Tümer-M. Alparslan Küçük, *Dinler Tarihi*, Berikan Yayınevi, Ankara 2009, 104.

<sup>156</sup> Whiting, *Religions for Today*, 231.

<sup>157</sup> Conroy, *Symbolism of Color*, 6.

<sup>158</sup> Ono, *Shinto*, 44-46.

<sup>159</sup> Ono, *Shinto*, 64.

<sup>160</sup> Sankıoğlu, *Din Fenomenolojisi*, 62.

temizlik, nezaket, kibarlık, doğallıkla ilgisinden dolayı en çok tercih edilen beyaz renktir. Tapiei kentinde beyaz rengin saflık, iffetlilik ve temizlikle ilişkisi öne çıkarken onun güzellik ve düzenli olmayla ilgisi de dikkat çekmekte, dahası o sonsuzluğun bir göstergesi şeklinde algılanmaktadır. Tianjin şehrinde iffet, kibarlık, güzellik ve temizlikten dolayı daha çok sevilen ve tercih edilen beyaz renk aynı zamanda kutsallığın sembolü sayılmaktadır. Geleneğe göre Japon dini ve mitolojisinde eskiden insanlar güneşin gücüne inanırlardı ve bu inanın izleri halen Japon millî dini olan Şintoizm'de görülmektedir. Şintoizm'de güneş tanrıçası Amaterasu/Omikarmi olarak adlandırılır. Bununla bağlantılı olarak güneşi veya güneş ışığını temsil ettiğinden dolayı insanlar beyaz rengi kutsal addetmektedir. Bunun izlerini Şinto rahipleri beyaz renkli elbiseler giyerken ve bazı dualar esnasında üzerinde beyaz renkli şeritler bulunan "gobei" adı verilen bir asa taşıırken de görürüz. Bilhassa Japon halk inançlarında beyaz renkli objelerin veya hayvanların zamanla tapınmanın bir ögesi haline geldiğine ilişkin örneklere de rastlamak mümkündür.<sup>161</sup>

Öte yandan, Japon Şamanizminde üç ile beş yıl arasında süren eğitimini tamamlayan rahibe adayları giriş ayinine tabi tutulurlar. Bunun sonucunda asıl rahibeliğe geçişi simgeleyen ayin esnasında aday "ölüm elbisesi" adı verilen beyaz renkli bir cübbe giyer.<sup>162</sup> Japonyada çocuk doğduktan 30-33 gün sonra beyaz elbiseler giymiş şekilde tapınağa götürülür ve yerel tanrılar nezdinde kutsanır. Beyaz renk burada temizlik ve günahsızlığı sembolize eder ve aynı renkte elbise eğer çocuk kız ise evlilik ve cenaze törenlerinde de giyilir. Erkek çocuklar mavi ve yeşil desenli siyah kimonoya sarılır, kız çocuklar ise kırmızı ve turuncu renklerle süslenirler.<sup>163</sup> Japon geleneklerinde evlilik yeni bir aile kurmak için yeni bir var oluş aşaması olarak anlaşılır. Gelin, önceki yaşamını âdeta ölü sayar ve kocasında yeniden canlanır. Bunun için, evlilik sırasında ölülerin giydikleri beyaz kefene benzer tarzda

---

<sup>161</sup> *Handbook of Japan-United States Environmental-Behavior Research*, 110.

<sup>162</sup> Ichiro Hori-Joseph M. Kitagawa-Alan L. Miller, *Folk Religion in Japan: Continuity and Change*, University of Chicago Press, 1994, 204.

<sup>163</sup> Joy Hendry, *Marriage in Changing Japan: Community and Society*, Taylor and Francis, London 1981, 201-202.

bembeyaz bir elbise/gelinlik giyilir ki, kızın anne babası bunun sembolik olarak kızlarını kaybettikleri manasına geldiğini anlarlar.<sup>164</sup>

### 5. İnan Dinlerinde Renk Fenomeni

En eski İnan dinî geleneğinde, sahip olduğu ışık miktarına ve rengine göre her geze-gene faydalı ve zararlı bir özellik yüklenirdi.<sup>165</sup> Zerdüştlüğün kutsal metinlerinde iman, iyilik, aydınlık ve cennet sürekli olarak şeytana, karanlığa ve cehenneme karşı savaşın sembelleri olarak resmedilir. Cennetin ordusu ve semavî hiyerarşi açık renklerle, cehennem ve şeytanî varlıklar ise karanlıkla özdeşleştirilir.<sup>166</sup> Hint-İnan dinlerinin en önemli ve aynı zamanda ayrılmaz ritüellerinden ikisi haoma/soma ve ateştir. En eski Veda ve Avesta metinlerinde haoma ve ateş kutsal sayılmıştır. Bitkilerden ve özellikle kimi bitkilerin saplarından elde edilen en saf öz anlamına gelen haoma içkisinin rengi kahverengiden sarıya kadar değişir. Ancak çoğunlukla o, güneşin rengi olan parlak ışıklar saçan sarı renkli olarak algılanır. Kimi metinlerde, sarı renk haomayla karıştırılan beyaz süte övgüler dizildiği görülür.<sup>167</sup> Şaoşyant ve Ahura Mazda'nın kurban ettikleri öküz Hathayos'un ilik ve yağından hazırlanan ve beyaz haoma ile karıştırılan iksir, diriltilecek insanları ölümsüz kılacaktır.<sup>168</sup>

Zerdüştlükte iyilik tanrısı Ahura Mazda'nın sembolü olarak aydınlık ve beyaz renk uğurlu görülmekte, siyah renk ise iyi karşılanmamaktadır. Bu dinde ölümler yıkandıktan sonra onlara beyaz renkli elbiseler giydirilir.<sup>169</sup> Bilindiği üzere dinler tarihinde parlak tanrı, karanlık tanrı düalizmi pek çok dinde göze çarpmaktadır. Mitlere göre parlak tanrı, evrenin yaratılışı anında veya ilk zamanlarda Yüce Güç figüründeki Yüce Varlığın karşısına, demiurge tanrı gibi, karanlık veren tanrıyı mağlup edip aydınlığı sağlayandır. Bu bağlamda parlak tanrı efsanesi yaratılış destanını derin bir biçimde etkilemiştir: Taymat'ı öldüren Marduk ve Apap

---

<sup>164</sup> Portal, *An Essay on Symbolic Colours*, 17.

<sup>165</sup> Portal, *An Essay on Symbolic Colours*, 5.

<sup>166</sup> George William Carter, *Zoroastrianism and Judaism*, Kessinger Publ., Boston 2003, 55.

<sup>167</sup> William W. Malandra, *An Introduction to Ancient Iranian Religion*, University of Minnesota Press, 1983, 150-157.

<sup>168</sup> Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, C. 2, 366.

<sup>169</sup> Bettany, *Dünya Dinleri Ansiklopedisi*, 441.

yılanını öldüren Ra gibi karanlık kaosunu yok eden tanrılar parlak tanrılardır.<sup>170</sup> Zerdüştlüğe göre temiz ruhların koruyucusu ve Çinvat Köprüsü'nün bekçisi konumunda olan köpek, gözleri ve kaşları sarı, kulakları beyaz ve sarı renkli bir hayvan olarak resmedilir. Sarı renkli göz, vahiy/ilham yoluyla aydınlanmış anlayışı, beyaz ve sarı renkli kulaklar ise kutsal doktrin emirlerini işaret eder.<sup>171</sup> Eski Mısır ve Yunan sanatında da köpek başlı insanlar görülmekte, mitolojiye göre bunlar, bu dünyada ve öteki âlemde ruhları koruyucu görevler üstlenmektedir. Öte yandan Zerdüştlüğe göre ruh ölümden sonra bazı safhalardan geçer ve üçüncü gecenin sonuna doğru güneyden itirli bir rüzgâr yükselir ve ölünün daenası (ruhu) bembeyaz kollu, güçlü güzel görünümlü, bedeni düzgün, boylu poslu, dik memeli... on beş yaşında, ışıltılı bir genç kız biçiminde görünür. Med İmparatorluğu çağında (MÖ. 7. yüzyıl) Med rahipleri kasti oluşmuş ve bunlar Ahameniler döneminde ruhban sınıfı haline gelmişti. Herodot'un verdiği bilgilere göre bunlar düşleri yorumluyor, beyaz atlar kurban ederek kehanetlerde bulunuyordu. Mazdeizm'in önemli tanrılarında biri olan Mithra bir ilahide beyaz atların çektiği bir savaş arabasının üzerinde gösterilir.<sup>172</sup>

İran'da 3. yüzyılın sonlarında Mani (216-277) tarafından kurulduğu kabul edilen Maniheizmin rengi beyaz renk sayılmıştır. Çin kaynakları Maniheizm hakkında "ışık dini" kavramını kullanmakta, Turfan sanatında Maniheizmin seçkin sınıfı beyaz renkli elbiseler ve cübbeler içerisinde gösterilmektedir. Sekizinci yüzyılda Maniheizme geçen Uygur Türkleri de aynı şekilde tasvir edilmiştir. Maniheist olan Uygur Hanlarından Böğü Han rüyasında beyaz renkli elbiseler içerisinde yaşlı bir adam gördüğünde bunu siyasal başarı ve şans olarak yorumlar ve askerî seferlerine başlar.<sup>173</sup> Persler'in ileri gelenleri dizlerine kadar uzanan geniş ve kollu iki gömlek giyerlerdi. Bunlardan alttaki beyaz, üstteki de mor renkli olurdu. Bunun üzerine de yazları erguvani veya mor renkte, kışları ise daima mor renkte uzun ve kıvrımlı bir kaftan giyerlerdi.<sup>174</sup>

---

<sup>170</sup> Mustafa Ünal, *Din Fenomenolojisi*, Geçit Yayınları, Kayseri 1999, 173.

<sup>171</sup> Portal, *An Essay on Symbolic Colours*, 25-26.

<sup>172</sup> Bkz. Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, C. 1, 392, 396, 398.

<sup>173</sup> Allsen, *Commodity and Exchange in the Mongol Empire*, 60.

<sup>174</sup> Şemseddin Günaltay, *İran Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1987, C. 1, 304.

İran kökenli dinlerden olan Parsilikte giriş törenlerinde çocukların ve genel olarak Parsi din adamlarının giydikleri pamuktan dokunmuş olan kutsal “beyaz gömlek” vardır ve bu dinin saflığının/temizliğinin sembolü olarak kabul edilir.<sup>175</sup>

İslamiyeti kabul ettikten sonra İran’da siyah renk resmî mezhepleri olan Şiilikle özdeşleşmiştir. Bir matem rengi olarak algılanan siyah renk günümüzde İranlı din adamlarının giysilerinin en yaygın rengidir. Ayrıca İran’da kadınlar da örtülerinde siyah renkli çarşaf ve siyah renkli başörtüsü kullanırlar. Sarı renk hastalık ve günahı sembolize ettiği için, İran’daki Nevruz kutlamalarında ateşin üzerinden atlanırken “benim sarı rengim senin olsun, senin kırmızı rengin benim” şeklinde şarkılar söylenir ve böylece hastalıkların ateşe atıldığına inanılır. Çünkü mayasını ve rengini ateşten alan kırmızı renk temizlik ve enerji anlamına gelmektedir.<sup>176</sup>

### **Sonuç**

Esasen bu makalemiz “Yazısız Halklarda ve Antik İnanışlarda Renk Fenomeni” adını taşıyan bir önceki çalışmamızın bir devamı mahiyetindedir. O makalemizde, yazısız halklar olarak nitelendirilen kabile dini mensuplarının renkleri günlük ritüellerinde ve çeşitli seremonilerinde farklı amaçlarla kullandıkları, ancak bu kabilelerde sadece belli başlı renklerin daha yaygın olduğu tespit edilmişti. “Millî Dinlerde Renk Fenomeni”ni ele aldığımız bu çalışmamızda ise, renklerin daha geniş spektrumda, daha yaygın kapsamda kullanıldığına ve oldukça etkili bir şekle dönüştüğüne şahit oluyoruz. Bu da renk ile kültürel gelişmişlik arasındaki ilişkiyle açıklanabilir ki, kültürel ilerleme ve teknolojik gelişmişlik dilin zenginleşmesine, bu da kullanılan renk sözcüklerinin artmasına yol açmaktadır.

Öte yandan bu her iki araştırmamızdan, renk algısının kültürden kültüre, belli bir kültürün kendi içerisinde ve hatta kişiden kişiye farklılık gösterdiğini, nihayetinde kişilerin bireysel hayatlarının gençlik ve yaşlılık dönemlerinde bile tercih edilen renklerin değiştiği sonucunu çıkartabiliriz. Bu da insanlardaki ve kültürlerdeki renk algısının göreceli olduğunu,

---

<sup>175</sup> John Hinnells, “Courage and Faith: The Parsis”, *The World’s Religions*, Lion Publ., Oxford 1994, 219.

<sup>176</sup> Christian Roy, *Traditional Festivals: A Multicultural Encyclopedia*, ABC-CLIO, Santa Barbara 2005, 313.

evrensel, sürekli değişmez bir renk olgusunun olmadığını açıkça ortaya koymaktadır. Değişik geleneklerde matem rengi olarak farklı renklerin kullanılıyor olması bunu destekler niteliktedir. Örneğin daha önce de vurguladığımız olguyu hatırlatırsak, matem rengi genel olarak siyah olmakla birlikte Çin'de bu renk beyaz, Mısır'da sarı, Tayvan'da mor, Güney Afrika'da kırmızı, İran'da mavi renk olarak tezahür etmektedir. Asya'da yaşayan kabilelerden olan Hmonglar cenaze törenlerinde kırmızı ve siyah renkli elbiseler giyerlerken, Amerika'nın ilk yerli kabilelerinden olan Siouxlar ise yeşil renkli elbiseler giymektedirler.<sup>177</sup>

Renk algısı ve düşüncesinin coğrafya ve iklimle ilişkili bir konu olduğu vurgulanmaktadır. Mavinin mavi, kırmızının kırmızı, yeşilin yeşil olarak görülebildiği Ortadoğu ve Uzakdoğu geleneklerinde değişik renklerin hayata yansması daha zengin olmaktadır. Halbuki Batı'da bulutlardan ve yoğun sisten renkleri gerçek görüntüleriyle uzun süre görmek daha zordur. Bu durum dinsel sanata ve yapılara da doğal olarak yansımaktadır.<sup>178</sup> Avrupa'da yılanların kralı beyaz olduğu söylenirken, Hint-Çin inanisında beyaz fil, Japon geleneğinde beyaz renkli hayvanlar kutsal addedilir ve kutsanırlar.

Sonuç olarak, millî dinlerde ve özellikle Uzakdoğu dinlerinde renk cümbüşünün günlük yaşamın ve dinsel ritüellerin vazgeçilmez bir unsuru olarak çok önemli bir fonksiyon icra ettiğini söyleyebiliriz. Bu anlamda doğumdan ölüme ve hatta ölüm sonrasına kadar uzanan bir renk egemenliğinden söz etmek mümkündür. Tanrılar, din adamları, onların giysileri, sunu, takdime ve kurbanlar renk sembolizmiyle yakından ilişkilendirilmektedir. Renklerin iyilik ve kötülüğe, uğur ve uğursuzluğa, dindarlık ve din dışılığa delalet eder tarzda algılanması, onların kutsal birer fenomen olarak görüldüğünü düşündürmektedir. Kalbin karaması ve alnın ak pak olması anlayışı bu düşüncenin bir göstergesidir. Ayrıca bir dinin içerisindeki farklı mezhep ve inanışların dışı yansıyan yönünün ilk göstergesi olarak litürjik renkler dikkat çekmektedir. Yine yazısız halk inanışlarında olduğu gibi millî dinlerde de renklerle yönlerin birbiriyle ilişkisi dikkat çekmekte, renklerin büyüsel amaçlarla kullanılmasına ise

---

<sup>177</sup> Dia Cha-Norma J. Livo, *Teaching with Folk Stories of the Hmong*, Libraries Unlimited, London 2000, 86.

<sup>178</sup> Sangharakshita, *Tibetan Buddhism*, 82.

daha az rastlanmakta, cennet–cehennem, gök, yer ve yeraltı değişik renklerle ifade edilmektedir.

## **The Color Phenomenon in the National Religions**

**Citation** / ©-Albayrak, K. (2008). The color phenomenon in the national religions. *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 8 (1), 1-42.

**Abstract-** *As known, religions use many kind of symbols and we can say that color symbolism is one of them. Color as a phenomenon of culture has a very important role in all religions. For as long as there have been people, there have been different color perceptions. So, there was/is a relationship between color perceptions and religions. But the multidisciplinary approach to the role of color in history and modern social sciences is an imperative. Because of this, in this article, we study the main colors specified in the beliefs of the national religions from the aspect of history of religions. In this context, we researched the phenomenon of color in the Turkish culture, Indian, Chinese, Japanese and Iranian religions.*

**Key words-** *Color, color perception, national religions, Turkish culture, liturgical vestments.*



# Şia'da Rec'at İnancının Muhtemel Kökenleri ve Sözde Dinî Temelleri

Doç. Dr. Mustafa ÖZTÜRK\*

**Atıf / ©-** Öztürk, M. (2008). Şia'da Rec'at İnancının Muhtemel Kökenleri ve Sözde Dinî Temelleri. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1), 43-63.

**Özet-** *Arapça bir kelime olan rec'at "geri dönüş" anlamına gelir ve bu kök anlamıyla bağlantılı olarak, "Ölümden sonra tekrar dünyaya dönmek" yahut "Kıyametten önce bir grup ölü insanın Allah tarafından diriltiği tekrar dünyaya dönmesi" şeklinde bir terimsel anlam içerir. İmâmiyye Şiası bu anlamda bir rec'atın hak olduğuna ve gelecekte vuku bulacağına inanır. Buna karşılık Ehl-i Sünnet, Mutezile ve Zeydiyye gibi diğer mezhepler böyle bir inancın sahih İslam akidesinde yeri olmadığı fikrini savunur. Şia'ya göre bu isabetsiz bir görüştür. Çünkü rec'at her şeyden önce Kur'an ayetleriyle sabit bir inançtır. Ayrıca bu konuda birçoğu Ehl-i Beyt imamlarından gelen iki yüz civarında hadis (ahbar) mevcuttur. İşte bu makalede, ilkin Şia'daki rec'at inancının muhtemel kökenleri üzerinde durulacak, ardından Şii âlimlerin rec'ata delil gösterdikleri nassların bu konuda istidlal edilmesine elverişli olup olmadığı meselesi tartışılacaktır.*

**Anahtar Kelimeler-** Şia, İmâmiyye Şiası, rec'at, mehdî.

## §§§

### Giriş

Rec'at (ric'at), İmâmiyye Şiası'nın özellikle gaybet ve mehdilik telakkileriyle çok yakından ilintili bir kavramdır. Başta Ehl-i Sünnet olmak üzere Mu'tezile, Mürcie ve Zeydiyye gibi birçok İslam mezhebi tarafından heretik bir inanç olarak değerlendirilen rec'atın<sup>1</sup> kav-

\* Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı.

<sup>1</sup> Bkz. Ebü'l-Hüseyn Abdurrahîm b. Muhammed el-Hayyât, *el-İntisâr ve'r-Red 'alâ İbni'r-Râvendî*, Beyrut 1993, s. 132-133. Cârudiyye fırkası diğer Zeydî fırkaların aksine rec'at inancını olumlayan bir

ramsal içeriğiyle ilgili tartışmalar ağırlıklı olarak Kelam sahasında cereyan etmiş olmakla beraber, naslarla ilişkilendirilen diğer bütün inanç konularında olduğu gibi bu konuda da Kur'an'daki çeşitli ayetlerle istidlalde bulunulmasından dolayı tartışma tefsir literatürüne de yansımıştır. Sözlükte “dönmek, geri gelmek” anlamındaki *rucû'* kökünden türetilmiş bir masdar-isim olan *rec'at* “geri dönüş” demektir ve bu kelime anlamıyla bağlantılı olarak, “ölümden sonra tekrar dünyaya dönmek” yahut “Kıyametten önce bir grup ölü insanın Allah tarafından diriltilip tekrar dünyaya dönmesi” şeklinde bir terimsel anlam içerir.

Bazı kaynaklarda Cahiliye devri Arap toplumunda öldükten sonra tekrar dünyaya dönme inancının mevcut olduğu belirtilir.<sup>2</sup> Arapça sözlüklerde *fulânün yü'minü bi'r-rec'ati* ibaresinin, “Falan kişi öldükten sonra dünyaya geri döneceğine inanıyor” anlamına geldiğinin belirtilmesi<sup>3</sup> cahiliye devrindeki *rec'at* inancının bir yansıması kabul edilebilir. Hatta Hz. Peygamber'in vefatı üzerine Hz. Ömer'in, “Allah'ın elçisi ölmedi. Gerçekte o, Musa'nın kırk gün süreyle kavminden uzaklaşıp rabbine gitmesi gibi [kısa süreliğine aramızdan ayrılıp gitti]. Bakın, yeminle söylüyorum ki Allah'ın elçisi geri dönecektir. Beklentim odur ki Rasûlullah geri döndüğünde kendisi hakkında ‘öldü’ diyenlerin ellerini ve ayaklarını kesecektir.”<sup>4</sup> şeklindeki sözü de İslam öncesi Arap toplumundaki *rec'at* inancına ilişkin bir ipucu olarak değerlendirilebilir.<sup>5</sup>

---

görüşe sahiptir. Ebü'l-Cârüd Ziyâd b. Münzir'in (ö. 150/767) görüşlerini benimseyen bu fırkadan bir grup Muhammed b. Abdillâh b. Hasen'in öldürülmediğini, halen sağ olduğunu ve zamanı gelince mehdî olarak ortaya çıkacağını ileri sürerken diğer bir grup Muhammed b. Kâsım'ın ölmediğini, onun muntazar mehdî olduğunu iddia etmiştir. Bkz. Halil İbrahim Bulut, “Şii Firkalarda Gaybet ve *Rec'at* İnancı”, *İslâmiyât VIII* (2004), sayı 1, s. 148-149.

<sup>2</sup> Bkz. Cevâd Ali, *el-Mufasssal fî Târîhi'l-'Arab Kable'l-İslâm*, y.y., 1380, VI. 142-145.

<sup>3</sup> Ebü'l-Fazl Cemâleddîn İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, Beyrut 1990, VIII. 114; Muhammed Murtaşâ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Küveyt 1986, XXI. 67.

<sup>4</sup> Ebü Abdillâh İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Beyrut trs., II. 266.

<sup>5</sup> Cevad Ali, *el-Mufasssal*, VI. 143. Avni İlhan'ın Hz. Ömer'in sözüyle ilgili şu değerlendirmesi de aynı paraleldedir: “Resûl-i Ekrem'in vefatından sonra Hz. Ömer'in, bazı münafıkların Peygamber'in öldüğünü iddia ettiklerini, halbuki onun ölmediğini, Musa'nın kavminden kırk gece ayrıldıktan sonra dönüşü gibi onun da döneceğini belirten cümleleri (Taberî, III. 200) her ne kadar büyük bir üzüntünün etkisiyle söylenmiş ise de o devirdeki gaybet ve *rec'at* telakkisini bir ölçüde yansıtmaktadır”. Avni İlhan, “Gaybet”, *DİA*, İstanbul 1996, XIII. 40.

Bu noktada Muhsin el-Emîn (ö. 1952) gibi bazı Şîî müelliflerin rec'at konusunda Hz. Ömer'in "Rasûlullah ölmedi..." sözüne gönderme yapmış olmaları ve bu inancın ilk defa onun tarafından dile getirildiği savına sahip çıkmaları<sup>6</sup> ilginç bir ironi olarak kaydedilmelidir. Hatta İmâmîyye Şîası'nın hemen her fırsatta Hz. Ömer'i çok ağır bir dille eleştirdiği hatırd tutulduğunda, rec'at konusunda onun sözüyle bir tür istidalde bulunmanın, Şîa açısından ironi kelimesinin bile tam olarak karşılamadığı garip bir durum ve tutuma işaret ettiği söylenebilir.

Kendi devrinde İmâmîyye Şîası'nın ilim önderi kabul edilen ve Şîî gelenekteki Usûlîlik düşüncesini sistemleştiren Şeyh Müfid'in (ö. 413/1022) ifadelerine göre rec'at inancı şöyle bir içeriğe sahiptir: Allah kıyametten önce bir grup ölü insanı diriltip yeniden dünyaya döndüreceklerdir. Bu rec'at hadisesi Mehdi'nin zuhur ettiği dönemde gerçekleşecektir. Tekrar dünyaya döndürülen insanlar birbirine düşman iki gruptan oluşacaktır. Bir grupta iman ve salih amelde zirveye ulaşmış ve hayatta iken büyük günahlardan kaçınıp iyi hâl üzere ölümlerini yaşamış insanlar yer alırken, diğer grup hayat boyu sırf fesat peşinde koşmuş, Allah dostlarına olmadık eziyetler etmiş ve sayısız günah işlemiş zalimler güruhundan ibaret olacaktır.

Allah bu iki gruptan ilkinin tekrar dünyaya döndürmekle yüceltecek, yani vaktiyle kendilerine eziyet eden o zalimler güruhundan intikam almalarını sağlayacak ve böylece onların gönüllerine su serpecek, ayrıca onlara güç ve iktidar imkânı bahşedecektir. Daha sonra her iki grup da ölecek ve bu hâl üzere kıyamet günü yeniden diriltilmeyi bekleyecektir.<sup>7</sup>

Şîî müfessir Tabersî (ö. 548/1153) 27.Neml 83. ayetin tefsirinde bu anlamda bir rec'atın imkân dışı (muhal) olmadığını söyler. Anlaşıldığı kadarıyla Tabersî bu fikrini ilâhî kudretin sınır tanımazlığıyla temellendirir. Şöyle ki Allah dilediği her şeyi gerçekleştirme gücüne sahiptir; o halde rec'at da O'nun sınırsız kudreti dâhilindedir. Kaldı ki birçok ayette Allah'ın geçmiş ümmetler arasında kimi insanları ölümlerinden sonra diriltip tekrar dünyaya döndürdüğünden söz edilmektedir.<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> Bkz. Seyyid Muhsin el-Emîn, *A'yânü's-Şîa*, Beyrut 1983, I. 53.

<sup>7</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Nu'mân el-Ukberî (Şeyh Müfid), *Evâilü'l-Makâlât*, Tebriz 1363, s. 89-90.

<sup>8</sup> Ebû Ali el-Fadl b. Hasen et-Tabersî, *Mecmau'l-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'ân*, Beyrut 1997, VII. 321.

Başta da belirtildiği gibi Ehl-i Sünnet, Mu'tezile ve Zeydiyye âlimleri böyle bir inancın sahih İslam akidesinde yeri olmadığını söylerken özellikle klasik dönem Şîî-İmâmî kelim ve tefsir âlimleri rec'atın her şeyden önce Kur'an ayetleriyle sabit bir inanç olduğunu savunmuşlar ve bu konuda birçok ayetle istidlalde bulunmuşlar; ayrıca birçoğu Ehl-i Beyt imamlarına isnat edilen iki yüz civarında rivayet aktarmışlardır.

### Rec'at İnancının Muhtemel Köken(ler)i ve Tarihçesi

Birçok araştırmacının ortak kanaati Şia'daki mehdilik ve rec'at inancının Yahudi ve Hıristiyan kaynaklı olduğu yönündedir.<sup>9</sup> Ancak Mu'tezile kelamcısı Kâdî Abdülcebâr (ö. 415/1025) Şîî gelenekteki bu inançların Mecusilikten tevarüs edildiğini söylemiştir.<sup>10</sup> Buna karşılık Nevbahtî (ö. 310/922) ve Ebü'l-Hasen el-Eş'arî (ö. 324/936) gibi makalât-fırak yazarları rec'at fikrinin ilk defa Yahudi asıllı Abdullah b. Sebe'ye nisbet edilen Sebe'iyye fırkasınca dillendirildiğini belirtmişlerdir. Hz. Ali'nin rec'atına inanan bu fırkanın iddiası özetle şudur: Gerçekte Hz. Ali ne ölmüş ne de öldürülmüştür. Dahası o, Arapları esasıyla sevk ve idare etmedikçe ne öldürülecek ne de ölecektir;<sup>11</sup> kıyametten önce dünyaya dönecek ve yeryüzünde tam anlamıyla adaleti tesis edecektir.<sup>12</sup>

Taberî'nin (ö. 310/922) *Târihü'l-Ümem*'indeki bir rivayet İbn Sebe'nin 28.Kasas 85. ayeti rec'at manasında yorumladığı bilgisini içermektedir. Bu rivayete göre, "İnsanlar, İsa'nın dünyaya döneceğine inandıkları halde her nedense Muhammed'in döneceğini kabul etmemektedirler." diyen İbn Sebe, "[Ey Peygamber!] Kur'an'a uymayı sana farz kılan Allah seni döneceğin yere döndürecek" [28.Kasas 85] ayetini delil göstererek, "İsa yeniden dünyaya dönecekse Muhammed haydi haydi dönecektir" iddiasında bulunmuştur.<sup>13</sup>

---

<sup>9</sup> Mesela bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, *el-'Aklü's-Siyâsiyyü'l-'Arabî*, Beyrut 1991, s. 286-290; Ignaz Goldziher, *el-'Akîde ve'ş-Şerî'a fi'l-İslâm*, Mısır trs., s. 215.

<sup>10</sup> Bkz. Kâdî Abdülcebâr, *Tesbîtü Delâilî'n-Nübüvve*, Bağdat 1966, I. 180.

<sup>11</sup> Hasen b. Musa en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, Beyrut 1984, s. 22.

<sup>12</sup> Ebü'l-Hasen Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, Beyrut 1999, I. 86.

<sup>13</sup> Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târihü'l-Ümem ve'l-Mülûk*, Beyrut 1967, III. 98. Ayrıca bkz. Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, Beyrut 1987, III. 46. İlginçtir, Allâme Meclisî'nin (ö. 1110/1699) *Bihâru'l-Envâr* adlı eserindeki bir rivayete göre 28.Kasas 85. ayet İmam Ca'fer Sâdik tarafından, "Peygamberiniz size dönecektir" (*nebiyyüküm râciun ileyküm*) şeklin-

Ebû Mansûr el-Bağdâdî'nin (ö. 439/1037) verdiği bilgiye göre İbn Sebe, Hz. İsa gibi dünyaya dönecek olan kişinin Hz. Ali olduğunu ileri sürmüştür. Hz. Ali şehit edilmiş ve fakat gerçekte ölmemiş, tıpkı Hz. İsa gibi göğe yükseltilmiştir. Gün gelecek, yeryüzüne inecek ve düşmanlarından intikam alacaktır.<sup>14</sup>

Mezhepler tarihi kaynaklarındaki bütün bu bilgilere rağmen rec'at inancının kökenini Abdullah İbn Sebe ve Sebeiyye fırkasına irca etme düşüncesi, özellikle bu konuyla ilgili bilgilerdeki otantisite probleminden dolayı tartışmaya açık gözükmektedir. Her şeyden önce İbn Sebe'nin tarihsel bir figür olduğu şüphelidir. Tarih kitaplarında İbn Sebe hakkında verilen bilgilerin ilk ve tek kaynağı İbn Maîn (ö. 232/846), Nesâî (ö. 303/915), Ebû Dâvûd (ö. 316/928), Ebû Hâtim (ö. 327/938), İbn Hibbân (ö. 354/965), İbn Adî (ö. 365/976), Dârekutnî (ö. 385/995) ve Hâkim en-Nisâbü'rî (ö. 405/1014) gibi birçok hadisçi tarafından şiddetle tenkit edilen, zındıklık ve yalancılıkla suçlanmasının yanında hadis uydurduğu da söylenen Seyf b. Ömer el-Üseydî et-Temîmî'dir.<sup>15</sup>

Diğer taraftan İbn Sebe kaynaklarda İbnü's-Sevdâ, İbn Sebâ, İbn Vehb b. Sebâ gibi farklı adlarla anılmaktadır. Bu durum, mezkûr adların tek kişiye mi yoksa farklı kişilere mi ait olduğu problemini doğurmaktadır. Ayrıca, İbn Sebe'yle ilgili bilgilerde bir dizi çelişki ve tutarsızlık bulunması ister istemez bu adın tarihsel bir figüre karşılık gelmediği şüphesine yol açmaktadır. İşte bütün bu sebeplerden ötürü İbn Sebe ve Sebeiyye hakkındaki bilgilere en azından ihtiyatla yaklaşılmalıdır.<sup>16</sup> Bu noktada, İbn Sebe'yle ilgili kapsamlı bir araştırmanın sonuç kısmında yer alan şu tespitler zikre değer niteliktedir:

Sebeîlikle ilişkilendirilen isimler, fikirleri ve siyasi tavırları itibariyle Sebeiyye'nin herhangi bir fırkaya delalet etmediğinin en büyük kanıtı durumdadırlar. Zira söz konusu isimler arasında ne tarih ne mekân ne de fikir

---

de tefsir edilmiştir. Yine aynı eserdeki bazı rivayetlerde bu ayetin erken dönem Şii muhaddis ve müfessir Câbir el-Cu'fî (ö. 128/746) tarafından da rec'at anlamında yorumlandığı belirtilmiştir. Muhammed Bâkir b. Muhammed Takî Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, Beyrut 1404, LIII. 46, 61, 121.

<sup>14</sup> Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir, Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, Beyrut trs., s. 233-234. .

<sup>15</sup> Bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl*, Kahire 1963, II. 255-256; Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, Beyrut 1991, II. 470.

<sup>16</sup> Ethem Ruhi Fiğlalı, "Abdullah b. Sebe", *DİA*, İstanbul 1988, I. 133-134.

bakımından bir ilişki kurmak mümkündür. Buna ilaveten Sebeiyye Osman muhalifleri, Ali taraftarları, Yemenliler, Hâricîler ve oluşum sürecindeki Şîî düşünceye sahip kimseleri tanımlamaktan daha çok onları karalamaya yöneliktir. Sebeiyye ile ilişkilendirilen fikirlere gelince; bunların hepsinin belli bir dönemde ortaya çıkmış ve belli bir dönemi tasvir eden fikirler olduğunu söylemek biraz zordur. Seyf'in, Hz. Osman döneminde, Abdullah b. Sebe tarafından dile getirildiğini iddia ettiği rec'at ve vasîlik fikirlerinin ne Hz. Osman dönemi, ne de Hz. Ali dönemi ile bir ilişkisini kurmak mümkündür.<sup>17</sup>

Şîilikteki rec'at inancının kaynağını Yahudiliğe irca eden görüşe gelince, bu görüş bazı çağdaş Şîî âlimlerce isabetsiz bulunmuştur. Mesela Kâşifülgîtâ (ö. 1954) İmâmiyye Şiasındaki rec'at inancının Yahudi kaynaklı olduğu fikrini isabetsiz bulma gerekçesini özetle şöyle ifade etmiştir: "İslam'da da Yahudilikte de bir tek tanrıya ibadet edilmesi gerektiği inancı vardır. Bu ortak inançtan hareketle İslam'ın Yahudilikten doğduğu çıkarımında bulunulabilir mi?"<sup>18</sup>

Böyle bir çıkarımı haklı olarak "saçma" olarak nitelendiren Kâşifülgîtâ rec'at meselesini vesile kılarak Ehl-i Sünnet ulemasına da şöyle bir serzenişte bulunmuştur: "Rec'at konusunda [Şia'ya] dil uzatmak Sünnî âlimlerin ilk asırdan şu modern zamanlara kadar devam eden bir geleneğidir. İçlerindeki cerh-tadil uleması, birtakım büyük Şîî muhaddis ve ravilerden söz edince, Sünnî âlimler bu muhaddisler ve ravilerin sika, takva sahibi ve güvenilir insanlar olmasından ötürü onlara dil uzatma imkânı bulamadılar. Ama bu defa da rec'at inancı üzerinden çamur atıp onları adeta Allah'a şirk koşan, puta tapan kimseler gibi tanıttılar."<sup>19</sup>

Mukayeseli dinler tarihiyle ilgili araştırmalar gaybet, rec'at ve kurtarıcı mesih/mehdi inancının hemen bütün dinlerde mevcut olduğunu göstermekle birlikte İmâmiyye Şiasındaki rec'at inancının Yahudi ve Hıristiyan kaynaklı olduğu hususunda kesin bir yargıda bulunmak

---

<sup>17</sup> Siddık Korkmaz, *Tarihin Tahrihi: İbn Sebe Meselesi*, Ankara 2005, s. 199.

<sup>18</sup> Muhammed Hüseyin Kâşifülgîtâ, *Aslu's-Şia ve Usûlühâ*, Kum 1415, s. 167.

<sup>19</sup> Kâşifülgîtâ, *Aslu's-Şia*, s. 168.

güçtür. Çünkü Şia'nın benimsediği gaybet, rec'at ve mehdi inançları ile bilhassa Yahudilikteki Mesih telakkisi arasında belirgin farklar mevcuttur.<sup>20</sup> Bu nedenle Şiilikteki rec'at inancını doğrudan Yahudilik ve Hıristiyanlıkla ilişkilendirmek sağlıklı bir tespit gibi gözükmemektedir. Öte yandan, aynı coğrafya ve aynı kültür havzasını paylaşan farklı din ve inanç sistemleri arasında birtakım ortak unsurlar bulunabilir; ancak bu olgudan hareketle bir dinî inanç veya kavramın kökenini diğerine irca etmek pek isabetli olmasa gerektir. Aksi halde, Kur'an'daki birçok kıssanın Kitab-ı Mukaddes anlatılarıyla benzeşmesinden hareketle, "Kur'an kıssaları aslında Kitab-ı Mukaddes kaynaklıdır" şeklinde formüle edilen oryantalistik iddiaya da en azından bir nebze haklılık payesi vermek gerekir.

Şiî gelenekteki rec'at inancının tarihçesine gelince, bu inancın ne zaman ortaya çıktığı ve ilk defa kim ya da kimler tarafından ortaya atıldığı hususunda Sünnî müfessir Şihâbüddîn el-Âlûsî de (ö. 1270/1854) İbn Sebe'yi baş aktör olarak zikreder; ancak Âlûsî tarihsel süreçte ortaya çıkan başka birtakım aktörlerden daha söz eder. Ona göre rec'at fikri ilk defa İbn Sebe tarafından dillendirilmiş; fakat onun nezdinde rec'at Hz. Peygamber'e tahsis edilmiştir. İbn Sebe'den sonra hicrî 2. asrın başlarında Şiî muhaddis Ebû Abdillâh Câbir el-b. Yezîd Cu'fî (ö. 128/746)<sup>21</sup> Hz. Ali'nin rec'atından da söz etmiş; ancak bu rec'atın ne zaman gerçekleşeceğine dair bir tarih belirtmemiştir. Hicrî 3. asra gelindiğinde, Câbir'in İmâmî-Şiî taraftarları bütün Ehl-i Beyt imamları ile onların düşmanlarının yeniden dünyaya dönecekleri fikrini benimsemişler ve bu hâdisenin Mehdî zuhur ettiği zaman gerçekleşeceğini ileri sürmüşlerdir.<sup>22</sup>

İbn Sebe'nin tarihî kimliğiyle ilgili karanlık noktalar dikkate alındığında Âlûsî'nin aktardığı bu tarihî süreç bilgisinin de ihtiyatla karşılanması gerektiği anlaşılır. Esasen, tarihlendirme hususunda kesin bir şey söylemek güç gözükmele birlikte rec'at fikrinin ilk defa aşırı Şiî

---

<sup>20</sup> Bulut, "Şii Fırkalarda Gaybet ve Ric'at İnanıcı", s. 141-142.

<sup>21</sup> Câbir el-Cu'fî'nin hayatı hakkında fazla bilgi bulunmamakla beraber Şa'bî, Atâ b. Ebî Rebah ve Tâvûs b. Keysân gibi âlimlerden ders aldığı bilinmektedir. Süfyân es-Sevrî, Şu'be b. Haccâc gibi âlimler ondan rivayette bulunmuş ve Şiî inançları benimsemiş olmakla birlikte hadiste güvenilir olduğunu söylemişlerdir. Buna karşılık Ebû Hanîfe ve İbn Kuteybe gibi Sünnî âlimler Câbir'i zayıf, metruk, kezzâb olarak nitelendirmişlerdir. Ethem Ruhi Fiğlalı, "Câbir el-Cu'fî", *DİA*, İstanbul 1992, VI. 532.

<sup>22</sup> Ebû's-Senâ Şihâbüddîn el-Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, Beyrut 2005, X. 237.

Keysâniyye grupları arasında dillendirildiğine ilişkin görüş,<sup>23</sup> konuyla ilgili muhtelif görüşler arasında tarihsel gerçekliğe uygunluk açısından daha isabetli gözükmektedir. Gerçi Keysâniyye fırkasına ilişkin isimlendirmede de tıpkı Sebeiyye'de olduğu gibi birtakım belirsizlikler mevcuttur. Hatta Keysâniyye tenasüh, hulûl ve rec'at gibi inançları benimsedikleri için, kimi zaman Sebeiyye adıyla da anılmıştır. İsimlendirmeyle ilgili belirsizliğe rağmen Keysâniyye gruplarının söz konusu inançları benimsedikleri hususunda hemen hiçbir müphemlik yoktur.

Kaynaklardaki bilgilere göre Hz. Hüseyin'in 61/680'de Kerbelâ'da şehit edilmesi üzerine Muhtar es-Sekâfi öncülüğündeki Keysâniyye'ye bağlı bir grup, Hz. Ali'nin Havle binti Ca'fer el-Hanefiyye isimli hanımından doğan oğlu Muhammed b. el-Hanefiyye'nin (ö. 81/700) müslümanların yegâne kurtarıcısı olduğunu iddia etmiştir. Yine bu grup Muhammed b. el-Hanefiyye 81/700 yılında vefat edip Medine'deki Cennetülbakî kabristanına defnedildiği halde onun ölmediğini, Medine'nin batısındaki Radvâ dağında yaşadığını, yanındaki bir aslan ve kaplan tarafından korunduğunu, sabah akşam yiyeceğinin verildiğini, günün birinde mehdi sıfatıyla geri gelip dünyada adaleti tesis edeceğini ileri sürmüştür. Bu bilgiler ışığında, mehdi-lik ve rec'at inancının İslam dünyasında ilk defa hicrî 1. asrın ikinci yarısında Keysâniyye grupları tarafından ortaya atıldığı ve zaman içerisinde diğer Şii'ler arasında yayıldığı söylenebilir.<sup>24</sup> Nitekim farklı zamanlarda Şii Bâkiriyye fırkası Muhammed el-Bâkır'ın (ö. 114/733), Nâvusiyye fırkası Ca'fer es-Sâdık'ın (ö. 148/765), Müseviyye'den bir zümre Musa el-Kâzım'ın (ö. 183/799), İsmâiliyye'den bir grup İsmail b. Ca'fer'in (ö. 138/756[?]), başka bir Şii grup ise Hasen el-Askerî'nin (ö. 260/874) ölmediğini, mehdi olarak dünyaya döneceğini ileri sürmüştür. Tenasüh inancını benimseyen aşırı Şii fırkalar ise rec'ati ölümden sonra ruhun yeni bir beden ve kalıpta dünyaya gelmesi şeklinde kabul etmişlerdir.<sup>25</sup>

---

<sup>23</sup> Bu görüş için bkz. Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbü'z-Zîne*, Bağdat 1982, s. 305; Câbirî, *el-'Aklü's-Siyâsî*, s. 286.

<sup>24</sup> Geniş bilgi için bkz. Abdurrahmân Bedevî, *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn*, Beyrut 1973, II. 71-82.

<sup>25</sup> Bulut, "Şii Fırkalarda Gaybet ve Ric'at İnancı", s. 149-154. İlyas Üzüm, "Rec'at", *DİA*, İstanbul 2007, XXXIV. 505.



Galip ihtimalle ilk defa Keysâniyye grupları arasında seslendirilen rec'at inancı içlerinden bir kısmı yine Keysâniyye'ye mensup olan Ebü't-Tufeyl, Âmir b. Vasile (ö. 100/718), Câbir b. Yezîd el-Cu'fî (ö. 128/746), Şair Küseyyir (ö. 105/173), Seyyid el-Himyerî (ö. 173/780) gibi Şiîler tarafından imamların yanı sıra başka insanların da dünyaya dönecekleri şeklinde içeriklendirilmiştir.<sup>26</sup> Hicrî 3. asra gelindiğinde İmâmiyye Şiasının erken dönem kelimcilerinden İbn Şâzân en-Nisâbü'rî (ö. 260/874) Ehl-i Sünnet'in itikâdî ve fikhî konularındaki görüşlerini çürütmek amacıyla yazdığı *el-İzâh* adlı eserinde rec'at inancını geniş biçimde ele almış ve bu inancın sıhhatine dair birçok nassla istidlalde bulunmuştur. Ayrıca, Ehl-i Sünnet kaynaklarında da kimi insanların öldükten sonra dirildiklerine dair birçok rivayet bulunduğu dikkat çeken İbn Şâzân söz konusu rivayetlerdeki muhtevaya inananların Şia'yı recat konusunda eleştirme haklarının bulunmadığını söylemiştir.<sup>27</sup> Çağdaş Şî-İmâmî âlim Kâşifülgîtâ da *Aslu's-Şîa ve Usûlühâ* isimli eserinde bir taraftan Şî-İmâmî akaidindeki rec'at inancını temellendirmek gibi bir amacının bulunmadığını ve hatta bu konunun kendi nazarında bir tırnak kırıntısı kadar bile değer taşımadığını belirtmiş, diğer taraftan da 2.Bakara 243 ve 27.Neml 83. ayetlere atıfta bulunarak, bu ayetlerde anlatılanlara inanan kimselerin Allah'ın bir grup ölü insanı kıyametten önce diriltilip dünyaya gönderecek olmasını niçin imkân dâhilinde görmediklerini anlamakta güçlük çektiğini söylemiştir.<sup>28</sup>

Yeri gelmişken özellikle İbn Şâzân'ın eleştirisinde haklılık payı bulunduğunu belirtmek gerekir. Zira gerçekten de Sünnî âlimlere ait *Delâil* ve *Hasâis* türü kitaplarda Hz. Peygamber'in kimi ölü insanları dirilttiği ve/veya kimi ölü insanların öldükten sonra dirildikleri yönünde bilgiler içeren birçok rivayet mevcuttur.<sup>29</sup> İmâmiyye'yi rec'at konusunda bir tür sapkınlıkla suçlayan Sünnî ulemanın bahsi geçen rivayetleri eleştirme hususunda aynı hassasiyeti gösterdiklerinden kuşkuluyuz. Benzer bir durum Kur'an ve tahrif polemğinde de söz konusudur. Zira Kur'an'ın tahrifine inandıkları gerekçesiyle Şia'yı çok ağır bir dille eleştiren

---

<sup>26</sup> Cemil Hakyemez, *Gaybet İncancı ve Şiîlik'teki Yeri*, (yayımlanmamış doktora tezi), Ankara 2006, s. 23-24.

<sup>27</sup> Bkz. Ebü Muhammed İbn Şâzân en-Nisâbü'rî, *el-İzâh*, Tahran 1383, s. 381 vd.

<sup>28</sup> Kâşifülgîtâ, *Aslu's-Şîa*, s. 167.

<sup>29</sup> Bkz. Celâlüddîn es-Suyûtî, *el-Hasâisü'l-Kübrâ*, Beyrut trs., II. 110-114.

Ehl-i Sünnet âlimleri birçok muteber Sünnî hadis mecmuasında yer alan ve Kur'an'ın düpedüz tahrif edildiği anlamına gelen "recm ayeti" ve benzer içerikteki rivayetler konusunda ya suskun kalmayı tercih etmiş veya tekellüflü yorumlarla ilgili rivayetleri kurtarma yoluna gitmişlerdir.

Görüşlerini ifade tarzında erken dönem Ahbârîlikteki katı muhafazakâr tutumu yansıtan İbn Şâzân'ın savunduğu rec'at fikri İmâmiyye Şiası'na mal olmuş ve Şeyh Sadûk diye şöhret bulan İbn Bâbeveyh el-Kummî (ö. 381/991) ve Şeyh Müfid (ö. 413/1022) gibi kelimcilerin katkılarıyla olgunlaştırılmıştır. Hicrî 5. asırdan itibaren Şiî gelenekte Usûlîlik düşüncesinin hâkim olmasıyla birlikte rec'atın kavramsal içeriği birtakım tevillerle makulleştirilmeye çalışılmıştır. Son dönemde ise birçok Şiî âlim rec'at inancına pek sahip çıkmamış veya en azından hararetle savunmak gibi bir tavır takınmamıştır.

### **Rec'atın Naslarla İlişkilendirilmesi**

Şiî kelim ve tefsir âlimleri rec'at inancının sıhhatini ispat hususunda birçok nasla istidlalde bulunmuşlardır. İlgili nasların bir kısmı rivayetlerden, diğer bir kısmı da ayetlerden oluşmaktadır. Meclisî (ö. 1110/1699) *Bihâru'l-Envâr* adlı eserinde rec'atle ilgili 161 rivayet aktardıktan sonra bu inancın sıhhatinden kuşku duyulamayacağını belirtir. Bu görüşünü rec'at konusunda 200'e yakın ahbar bulunması ve kırk küsur sika ravi ile elliden fazla büyük âlim tarafından nakledildiği için, ilgili ahbarın mütevatir düzeyinde olmasıyla temellendiren Meclisî<sup>30</sup> ravi ve rivayet sayısının fazlalığını tevatüre kanıt gösterse de konuyla ilgili rivayetler arasında kayda değer farklılıklar ve bazı çelişkiler bulunması özellikle rec'atın keyfiyetini müphemleştirmektedir. Belli ki rivayet malzemesinden kaynaklanan bu problem bazı Şiî-İmâmî âlimlerce de fark edilmiş ve muhtemelen bu yüzden, "Şia rec'atın hak olduğu konusunda hemfikirdir; ama manası/mahiyeti hususunda ihtilaf vardır" şeklinde bir görüş ortaya atılmıştır.<sup>31</sup>

Meclisî'nin naklettiği rivayetlerin bir kısmında kıyamet kopmadan önce ilkin Hz. Peygamber'in dünyaya döneceği belirtilmekte, diğer bazı rivayetlerde ise dünyaya dönüş önceliği

---

<sup>30</sup> Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, LIII. 122-123.

<sup>31</sup> Benzer bir görüş için bkz. Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, s. 45.

Hız. Ali ve Hız. Hüseyin'e verilmektedir. Diğer taraftan bazı rivayetlerde sadece Hız. Peygamber ve Ehl-i Beyt imamlarının rec'atinden söz edilirken, diğer bazı rivayetlerde bütün peygamberlerin, hatta Allah yolunda can veren bütün insanlar ile onların düşmanlarının dünyaya dönecekleri belirtilmektedir.<sup>32</sup> Sonuç itibarıyla ilgili rivayetler gerek kıyamet öncesinde dünyaya döneceklerin kimler olduğu konusunda gerekse rec'at sırasında olup biteceklerin mahiyeti hususunda ihtilaflar içerdiği için, istidale elverişli gözükmemektedir.

Bu noktada rec'atın Şiî inanç siteminde temel bir ilke yani usûl-i dinden olup olmadığı meselesine de kısaca değinmek gerekir. İmam Ca'fer es-Sâdık'a isnat edilen bir rivayete göre rec'at inancı gerçek mümin olmanın temel şartlarından birisidir.<sup>33</sup> Nitekim bazı Sünnî araştırmacılar da "Usûlü'd-Dîn" başlığı altında rec'atı Şiî itikadının temel bir unsuru olarak zikretmişlerdir.<sup>34</sup> Buna mukabil özellikle çağdaş Şiî-İmâmî âlimler rec'atın usûl-i dinden sayılmadığını, ayrıca bunun sadece Şia'ya özgü bir inanç olduğunu, dolayısıyla rec'ata inanıp inanmamanın bir kimseyi mümin veya kâfir yapmadığını belirtmişlerdir.<sup>35</sup> Bu görüş, rec'at inancına delil gösterilen, üstelik sözleri nas mesabesinde addedilen imamların ahbârının en azından kimi Şiî âlimlerce pekâlâ göz ardı edilebildiğini göstermesi bakımından oldukça önemlidir.

Şiî âlimlere göre rec'at inancı sadece ahbârla değil Kur'an'ın beyanlarıyla da sabittir. Şöyle ki Kur'an İsrailoğullarından kimi insanların öldükten sonra diriltilip tekrar dünyaya döndürüldüklerinden söz etmektedir. Mesela, 2.Bakara 57. ayette, "*Derken, ölümünüzün ardından sizi dirilttik*"; 2.Bakara 243. ayette, "*[Ey Peygamber!] Vakti zamanında ölüm korkusuyla yurtlarını terk eden binlerce insanın başından geçenleri bilmez misin?! Allah onlara, 'Ölün!' buyurdu, daha sonra kendilerini diriltti.*" buyurulmaktadır. Yine 2.Bakara 259. ayette, büsbütün harap hâldeki bir kasabaya uğrayan ve Allah tarafından yüz yıl boyunca ölü halde bırak-

---

<sup>32</sup> Bkz. Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, LIII. 39-121.

<sup>33</sup> Bkz. Şeyh Sadûk, *Sifâtu's-Şîa*, Tahran trs., s. 29-30.

<sup>34</sup> Bkz. Avni İlhan, "Şia'da Usûlü'd-dîn", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, İstanbul 1993, s. 425-426; Yusuf Şevki Yavuz, "İmâmîyye'nin Usûlü'd-Dîn'e İlişkin Görüşlerinin Değerlendirilmesi", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, İstanbul 1993, 679-680.

<sup>35</sup> Bkz. Kâşifü'lğitâ, *Aslu's-Şîa*, s. 167.

lıp ardından diriltilen bir kişiden söz edilmektedir. Ayrıca, Ashab-ı Kehf'in uzun süre mağara-  
da ölü gibi kalıp ardından tekrar hayata döndürüldüğünden bahsedilmektedir.<sup>36</sup>

Evet, özellikle Bakara suresindeki çeşitli ayetlerde kimi insanların öldükten sonra diril-  
tilip yeniden dünyaya döndürüldüklerinden söz edilmekte; ancak bu olayın gelecekte vuku  
bulacağına işaret edilmemektedir. Şiî âlimler böyle bir itiraza karşı İsrailoğulları'nın geçmişte  
yaşadığı tüm tecrübeleri aynıyla İslam ümmetinin de yaşayacağını bildiren meşhur hadise  
dikkat çekmiş ve bu hadisi rec'atin gelecekte de vuku bulacağına delil göstermişlerdir.<sup>37</sup>

Şiî âlimler kimi ayetlerde anlatılan hususların te'vil yani vuku buluş cihetiyle geleceğe  
işaret ettiği, diğer bir deyişle, Allah'ın bazı ayetlerde haber verdiği olayların gelecekte gerçek-  
leşeceği düşüncesinden hareketle rec'atın sadece mazide değil istikbalde de vuku bulacağı  
iddiasına bir dizi ayeti de delil göstermişlerdir. Mesela Ebü'l-Hasen Ali b. İbrahim Kummî'nin  
(ö. 307/919[?]) tefsirinde, "*Ne var ki biz o ülkede [Mısır'da] ezilen İsrailoğulları'na sahip çık-  
mayı, onları kölelikten kurtarıp özgür ve öncü bir toplum yapmayı ve [güç ve iktidara] vâris  
kılmayı istiyorduk. Yine biz İsrailoğulları'nı Suriye-Filistin topraklarına yerleştirmeyi, onlar  
vasıtasıyla Firavun'u, Hâmân'ı ve ordularını da [Mısır'ın geleceği hakkında] korktukları şeye  
maruz bırakmayı istiyorduk*" ayetleri [28.Kasas 4-6] rec'atle ilişkilendirilmiştir.

Şiî yoruma göre bu ayetler aslında Hz. Peygamber ve Ehl-i Beyt'le ilgilidir. Eğer bu  
pasaj Hz. Musa ve Firavun arasında geçenleri anlatmak maksadıyla vahyedilmiş olsaydı  
Allah 6. ayette *ve-nürîye firavne ve hâmâne ve cunûdehümâ minhü* [yani *min musa*] yerine  
*minhüm* ibaresini kullanırdı. Kısacası, bu ayetlerin gerçek muhatabı Hz. Peygamber ve dola-  
yısıyla onun evladı konumundaki imamlardır. Allah burada Hz. Peygamber'e bir vaatte bu-  
lunmaktadır. Bu ilahi vaat Hz. Peygamber'in vefatından sonra tahakkuk edecektir. Ayrıca,  
Allah burada Musa ve İsrailoğulları ile onların düşmanları olan Firavun ve Hâmân'ı Ehl-i  
Beyt'in durumuna ilişkin bir örnek olarak sunmuş ve zımnem şöyle buyurmuştur: "Firavun  
İsrailoğulları'nı katletti ve zulmetti; ama Allah Musa'yı Firavun ve adamları karşısında muzaf-  
fer kıldı. Aynı şekilde Rasûlullah'ın Ehl-i Beyt'i de düşmanları tarafından katledilip zulme

---

<sup>36</sup> Bkz. Ebü'l-Hasen Ali b. İbrahim el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, Beyrut 1991, I. 57; Meclisî, *Bihâru'l-  
Envâr*, LIII. 74, 129-130; Sultan Muhammed el-Cenâbezî, *Beyânü's-Saâde*, Beyrut 1988, I. 96.

<sup>37</sup> Şeyh Müfid, *el-Fusûlü'l-Muhtâra*, Kum 1413, s. 95; Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, VII. 321.

uğrattıldı. Ne var ki Allah onları ve düşmanlarını tekrar dünyaya döndürecek, böylece düşmanlarından intikam almalarını sağlayacaktır.<sup>38</sup>

Bu anakronik yorumdaki intikam ögesinden de anlaşılacağı gibi Şia'daki rec'at inancı derin bir travmanın izlerini taşımaktadır. Bu travma özellikle Emeviler ve Abbasilerin iktidar dönemlerinde imamlar ve taraftarlarının baskı altında tutulup zulme uğratılma sürecinde oluşmuştur. Belli ki mağduriyet psikolojisi Şiilerde hem bir ümit ve teselli arayışına hem de bir rövanş alma hırsına yol açmış ve nihayet bu patolojik hâl mehdi ve recat gibi fikirlerle dışa vurmuştur. Kısaca denebilir ki Şia'daki rec'at inancı, Ziya Paşa'nın (ö. 1880), "Zalimlere bir gün dedirtir kudret-i mevlâ tallâhî lekad âserekellâhu 'aleynâ" dizelerinde ifadesini bulan bir ümit ve beklentinin sonucudur. Nitekim bu tespit müminlere dünyevî güç ve iktidar vaadi ile müşriklere uhrevî azap tehdidi temalarını içeren birçok ayetin bazı Şii kaynaklarda rec'atla ilişkilendirilmiş olmasıyla da doğrulanmaktadır.

Meclisî'nin naklettiği bir dizi rivayete göre salih kullara yeryüzünde güç ve iktidar imkanı bahşedileceğinden söz eden 21.Enbiyâ 105, 24.Nûr 55 ve 28.Kasas 5 gibi ayetler rec'atın Şia'ya ümit tazelettiren veçhesine,<sup>39</sup> azaptan söz eden 72.Cin 24 ve 50.Kâf 41 ve 68.Kalem 16 gibi ayetler ise Ehl-i Bey'te zulmeden Muaviye, Yezid ve Mervan b. el-Hakem gibi zalimlerden rövanş alma veçhesine işaret etmektedir.<sup>40</sup> Kummî tefsirindeki ilginç yoruma göre "Biz yakında onun burnunu sürtüp perişan edeceğiz" ayeti [68.Kalem 16], Velid b. Muğîre veya Ahneş b. Şerîk'e yönelik bir tehdit olmaktan öte Hz. Ali'nin rec'at günü düşmanlarını sürüm sürüm süründürecek olmasına delalet etmektedir. "Sonunda o kâfirler tehdit edildikleri azabı gördükleri zaman kimin yardımcısız, çaresiz ve kimsesiz olduğunu çok iyi anlayacaktır." mealindeki 72.Cin 24. ayet ise rec'at günü zalimlerin Hz. Ali ile Mehdi'yi göreceklerinden söz etmektedir.<sup>41</sup>

Şia'nın rec'at konusundaki en güçlü delili, "Gün gelecek, her toplumun içinden ayetle-rimizi yalan sayan kimseleri ayrı bir grup olarak toplayacağız. Daha sonra onlar Allah'ın

---

<sup>38</sup> Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, II. 110-111.

<sup>39</sup> Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, LIII. 117-119.

<sup>40</sup> Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, II. 303, 367, 380.

<sup>41</sup> Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, II. 367.

*huzuruna sevk edilecektir. Hesaba çekilme yerine vardıklarında Allah, 'Demek, siz benim ayetlerimi anlayıp kavramadan gerçek dışı saydınız ha! Yok, gerçek dışı saymadınız da ya ne yaptınız?!' buyuracaktır.*" mealindeki 27.Neml 83-84. ayetlerdir. Tabersî ve diğer pek çok Şîî âlime göre 83. ayetteki *ve yevme nahşürü min külli ümmetin fevcen* ibaresinde kastedilen, genel değil özel bir haşir günüdür. *Min külli ümmetin* ibaresindeki *min* harfinin işlevi teb'iz olduğu için, bu özel haşir gününde tüm insanlar değil bazı insanlar diriltilecektir. Hâlbuki genel haşirde 18.Kehf 47. ayette de açıkça belirtildiği gibi tüm insanlar diriltilecektir. Kısacası bu ayette rec'atten söz edilmektedir.<sup>42</sup> Nitekim Ca'fer es-Sâdık'a isnat edilen bir rivayette de 27.Neml 83. ayet rec'ate, 18.Kehf 47. ayet ise kıyamet gününe delalet etmektedir.<sup>43</sup> Yine Ca'fer es-Sâdık'a isnat edilen başka bir rivayete göre, "*Rabbimiz! Bizi iki defa öldürdün; iki defa dirilttin*" ayetinde [40.Mümin 11] sözü edilen iki diriltmeden birincisi rec'at, ikincisi kıyamet, iki öldürmeden birincisi dünyadaki normal ölüm, ikincisi de rec'at sonrası ölüm anlamına gelmektedir.<sup>44</sup>

Bize öyle geliyor ki Ca'fer es-Sâdık'a nisbet edilen bu yorumlar galip ihtimalle asılsızdır. Şia nezdinde imamların sözleri nas mesabesinde olduğu için, onları belki de hiç konuşmadıkları konularda konuşurmak ve böylece mesnetsiz bir düşünce ya da görüşü nasla temellendirmek akıllıca bir yöntem olsa gerektir. Bu noktada, Şîî ahbar edebiyatında imamların dilinden aktarılan pek çok sözün düşünölmüş, tasarlanmış ya da uydurulmuş olduğu söylenebilir. Nitekim "*Onlar, son derece ciddi biçimde yemin ederek, 'Allah ölen kimseyi diriltmez' dediler. Hayır, bilakis diriltecek! Bu, Allah'ın mutlaka gerçekleşeceğini taahhüt ettiği bir vaattir...*" ayetinin [16.Nahl 38.] tefsiri olarak nakledilen şu rivayet de tasarlanmış ve/veya uydurulmuş gibi gözükmektedir.

Ebû Abdillah [Ca'fer es-Sâdık] dedi ki: Halk bu ayet hakkında ne diyor?

Ravi: "Ayet kâfirler hakkında nazil oldu" diyor.

---

<sup>42</sup> Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, VIII. 321. .

<sup>43</sup> Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, II. 11.

<sup>44</sup> Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, LIII. 56.

Ebû Abdillâh: Kâfirler Allah'a yemin etmezler. Bu ayet Ümmet-i Muhammed'den bir grup hakkında nazil oldu. Şöyle ki onlara, "Sizler öldükten sonra kıyamet kopmadan önce dünyaya döndürüleceksiniz" denildi; ama onlar yemin-billâh ederek öldükten sonra tekrar dünyaya döndürülmeyeceklerini ileri sürdüler. Bunun üzerine Allah [16.Nahl 38. ayette] onlara cevap verdi ve "Evet, Allah ölüleri diriltecek ve böylece onların itiraz konusu yaptıkları şeyi [kıyamet ve azap gerçeğini] ayan beyan gösterecek." buyurdu. Bu ayette [16.Nahl 39] ise onlara rec'at sırasında vuku bulacak olayları haber verdi.<sup>45</sup>

Bazı Şîî müfessirler "Dâbbetü'l-Arz"dan söz eden 27.Neml 82. ayetin de rec'atle ilgili olduğunu ileri sürmüştür. Mesela Şîî-suffi müfessir Cenâbezî'ye (ö. 1909) göre bu ayetteki *ve-izâ veka'a'l-kavlü 'aleyhim* ibaresi Mehdi'nin zuhuruna, *dâbbetü'l-arz* da Hz. Ali'ye delalet eder. Çünkü o, "Ben, Dâbbetü'l-Arz'ım" demiştir. 83. ayette geçen *yevm* kelimesi ise Mehdi'nin ortaya çıkacağı rec'at gününe işaret eder.<sup>46</sup>

Sünnî kelimeler literatüründe bir kıyamet alameti olarak ele alınan ve hakkında birtakım yorumlar üretmek yerine Selefi bir yaklaşımla salt inanmak prensibine vurgu yapılan "Dâbbetü'l-Arz"<sup>47</sup> Şia'nın yüklediği anlam akla zarar niteliktedir. Yeri gelmişken bazı Sünnî müfessirlerin dâbbetü'l-arz konusunda aktardıkları rivayetlerdeki içeriğin de aynı nitelikte olduğu belirtilmelidir. Bu itibarla, "dâbbetü'l-arz"ın boyunun altmış arşın, vücudunun tamamen kıllarla kaplı, iki kanatlı, öküz başlı, domuz gözlü, fil kulaklı, aslan yeleli, kaplan renkli ve koç kuyruklu olduğu, bir kuşluk vakti elinde Hz. Süleyman'ın mührü ve Musa'nın asası bulunduğu halde Mekke'de veya Safa tepesinde veya Tihame vadisinde veya Ebû Kubeys dağında veya Sodom şehrinde ortaya çıkacağı, başının bulutlara degeceği şeklinde bilgiler içeren

---

<sup>45</sup> Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, II. 387.

<sup>46</sup> Cenâbezî, *Beyânüs-Sa'âde*, III. 181.

<sup>47</sup> Geniş bilgi için bkz. Zeki Sarıtoprak, "Dâbbetü'l-Arz", *DİA*, İstanbul 1993, VIII. 393-395.

rivayetleri 27.Neml 82. ayetin tefsirine adeta boca eden Sünnî müfessirler de<sup>48</sup> en az Şia kadar eleştirilmeyi hak etmektedir.

Rec'at inancının naslarla ilişkilendirilmesi bahsini kapatırken İmâmiyye Şiası'nda "ölümden sonra dünyaya dönmek" anlamındaki rec'at inancını benimsemeyen ve bu konudaki rivayetleri tevil eden bazı âlimlerin mevcut olduğunu da belirtmek gerekir. Bu âlimlerin yorumuna göre rec'at Mehdî'nin zuhuruyla birlikte siyasi güç ve iktidarın Ehl-i Beyt'e dönecek olması demektir. Çünkü "ölülerin yeniden dünyaya dönmesi" anlamında bir rec'at teklife aykırıdır. Ancak Tabersî bu görüşün isabetli olmadığı kanaatindedir. Çünkü der, Tabersî, rec'atte farzları ifayı, yasaklardan kaçınmayı gerektiren bir husus yoktur. Bu yüzden rec'at teklife münafi değildir. Denizin yarılması, asanın yılanı dönüşmesi gibi mucizeler izhar edilirken teklif ortadan kalkmamıştır; dolayısıyla rec'atta da aynı durum söz konusudur.<sup>49</sup>

Son olarak şunu da belirtelim ki Şeyh Rıza Muzaffer gibi bazı Şîî âlimler rec'atın tıpkı haşir-neşir gibi Allah'ın kudretine ilişkin bir delil olduğunu, dolayısıyla kimi insanların kıyametten önce dünyaya döneceklerini inkâr edenin bir bakıma haşri inkâr etmiş olacağını ileri sürmüştür.<sup>50</sup> Buna mukabil kimi çağdaş Şîî âlimler daha önce de işaret edildiği gibi rec'atın temel bir inanç olmadığı, rec'ate inanmayan kimsenin müminliğine zarar gelmeyeceği fikrini savunmuşlardır.<sup>51</sup>

### **Rec'atı Kur'an'la Temellendirmenin Temelsizliği**

Şia'nın rec'ate delil gösterdikleri ayetlerin hiçbirinin uzaktan yakından bu konuyla ilgili yoktur. Nitekim en büyük Şîî müfessirlerden biri olan Ebû Ca'fer et-Tûsî (ö. 460/1067) Şia'nın recat konusunda en güçlü Kur'anî delili kabul edilen 27.Neml 83. ayetin tefsirinde "Bir grup, rec'at konusunda bu ayetle istidalde bulundu" ifadesini kullanmak suretiyle ayetin rec'at

---

<sup>48</sup> Bkz. Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Beğavî, *Me'âlimü't-Tenzîl*, Beyrut 1995, III. 429-430; Kurtubî, *el-Câmi'*, XIII. 156-157; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, VI. 377-383; Ebü'l-Hasen Alâeddin Ali b. Muhammed el-Hâzin, *Lübâbü't-Te'vîl*, Beyrut trs., III. 392-393

<sup>49</sup> Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, VII. 321.

<sup>50</sup> Muhammed Rıza el-Muzaffer, *'Akâidü'l-İmâmiyye*, Beyrut 1992, s. 111-112.

<sup>51</sup> Muhammed Cevâd Mağniyye, *eş-Şîa fi'l-Mizân*, Beyrut 1989, s. 54-55.



inancına delil gösterilmesini pek isabetli bulmadığını ima etmiştir.<sup>52</sup> Ayrıca, son devirdeki bazı Şîî müfessirler bu ayetin tefsirinde rec'attan hiç söz etmemişlerdir. Mesela Muhammed Cevâd Mağniyye ilgili ayeti şöyle tefsir etmiştir:

*Mimmen yükezzibü* ibaresindeki *min* harf-i cerrinin işlevi teb'iz değil beyâniyyedir. Tıpkı, *fectenibü'r-ricse mine'l-evsân* [22.Hacc 30] ayetindeki *min* harf-i cerri gibi. Zira bu ibare, "Bazı putlardan" değil, "tüm putlardan sakinin" anlamındadır. 27.Neml 83. ayette kastedilen mana şudur: Ümmetler arasında Allah'ın ayetlerini tasdik eden kimseler bulunduğu gibi yalanlayanlar da vardır. Allah yarın bir gün istisnasız tüm inkârcıları (mükezzibîn) hesaba çekmek ve hak ettikleri karşılığı vermek üzere haşredecektir. Allah'ın inkârcıları da müminleri de haşredeceği bilinen bir husustur. Ancak bu ayette tehdit ve ikaz maksadına matuf olarak (sadece) inkârcılardan söz edilmiştir.<sup>53</sup>

Mağniyye'nin bu yorumu Sünnî müfessirlerin yorumlarıyla aynı çizgidedir. Çünkü tüm Sünnî müfessirlere göre bu ayet kıyamet ya da mahşer gününden söz etmektedir. Âlûsî, 27.Neml 83. ayetin tefsirinde Tabersî'nin yorumlarını aktardıktan sonra bu ayette rec'attan değil kâfirleri tevbih ve tazip maksatlı bir haşirden söz edildiğini belirtir.<sup>54</sup> Çünkü der Âlûsî, bu ve benzeri içerikteki bütün ayetlerde kıyamet günündeki haşirden söz edildiği bilinen bir husustur. Kaldı ki, "O kâfirlerden/müşriklerden birine ölüm gelip çatınca, 'Ey rabbim! N'olur ikinci bir fırsat olarak beni tekrar hayata döndür de geçmişte ziyan ettiğim ömrümü seni hoş-

---

<sup>52</sup> Ebû Ca'fer et-Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsiri'l-Kur'ân*, Beyrut trs., VII. 106.

<sup>53</sup> Muhammed Cevâd Mağniyye, *et-Tefsiru'l-Kâşif*, Beyrut 1990, VI. 40.

<sup>54</sup> Âlûsî'ye göre bu ayet inkârcıların kıyamet günündeki hallerini kısa ve özlü biçimde anlatmakla beraber burada sözü edilen haşir, tevbih ve azap maksadına matuf özel bir haşir olup kıyamet günündeki genel (küllî) haşirden sonra gerçekleşecektir. Diğer taraftan, gerek *min küllî ümmetin* ibaresindeki gerekse *mimmen yükezzibü* ibaresindeki *min* edatı "bir kısmı" anlamındadır. Nitekim her ümmet müminler ve inkârcılar olmak üzere ikiye ayrılır. Buna göre Allah ayette, "Biz peygamberlerin veya her çağın ümmetlerinden bizim ayetlerimizi yalan sayan kalabalık bir gurubu haşredeceğiz" buyurmaktadır. Ayetteki *fevc* kelimesi ise kâfirlerin öncülerinden oluşan gruba delalet eder. İbn Abbas'tan nakledildiğine göre kıyamet günü Ebû Cehil, Velid b. Muğire, Şeybe b. Reb'â Mekkelî kâfirlerin önlerine katılacak ve aynı bunlar gibi diğer kâfir halklar da liderleri en ön safta yerini almış vaziyette haşrolunacaktır. Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, X. 236.

nut edecek işler yaparak telafi edeyim.' diye yakarır. Doğrusu bu onun söylediği boş bir laftan ibarettir. Hem sonra dünyadan göçüp gidenlerin ardında yeniden diriltilecekleri vakte kadar aşılması mümkün olmayan bir ölüm engeli vardır." mealindeki 23.Mü'minün 99-100 ayetler ile diğer pek çok ayet rec'at fikrini temelsiz ve geçersiz kılmaktadır. Şia'nın rec'atla ilgili rivayetlerine gelince, bu rivayetlerin delil değerini tartışmaya açmak yersizdir. Çünkü Zeydiyye'nin ilgili rivayetleri reddetmesi bizim bu konuda söz söylememize hacet bırakmamaktadır.<sup>55</sup>

Âlûsî'nin bu isabetli tenkitlerine ilaveten denebilir ki Şîî müfessirlerin 27.Neml 83. ayette geçen *nahşuru* lafzını muhtemelen *haşır* kelimesinin "insanları buldukları yerden çıkarmak" şeklindeki sözlük anlamından hareketle salt "diriltme" şeklinde anlayıp yorumlamaları da isabetli değildir. Çünkü *haşır* kelimesi, kıyamet günündeki dirilişten (ba's) sonra gerçekleşecek merhaleyi ifade eden bir terim olarak kullanılmaktadır. Nitekim Ebû Abdillâh el-Halîmî (ö. 403/1012), Kurtubî (ö. 671/1273), İbn Kesîr (ö. 774/1373), Bedreddîn el-Aynî (ö. 855/1451) ve daha pek çok âlim *haşır* terimini bu anlamda kullanmışlardır. Bu kullanım, kıyamet hallerini tasvir eden nasrlara daha uygun düşmektedir.<sup>56</sup>

Öte yandan Şîî müfessirlerin rec'ata delil gösterdikleri, "[*Ey Peygamber!*] Vakti zamanında yurtlarını ölüm korkusuyla terk eden binlerce insanın başından geçenleri bilmez misin?! Allah onlara, 'Ölün!' buyurdu, daha sonra kendilerini diriltti." [2.Bakara 243] ve "*Derken, ölümünüzün ardından sizi dirilttik*" [2.Bakara 56] gibi ayetlerde sözü edilen ölüm ve dirilişin, bildik anlamda ölüm ve diriliş anlamına geldiği müselleme değildir. Çünkü 2.Bakara 243. ayette geçen "ölüm" bazı müfessirlere göre "öleyazmak" veya "ölümle burun buruna getiren felaketlerle boğuşmak", "diriltme" de söz konusu felaketlerden kurtarmak anlamındadır.<sup>57</sup>

2.Bakara 56. ayette geçen "mevt" (ölüm) kelimesine gelince, bu kelime de büyük bir ihtimalle "bayılmak, şuuru kaybetmek" anlamındadır. Çünkü "mevt kelimesi her zaman yaşamın sona ermesi anlamına gelmez. Bu kelime geçici duyu kaybına uğramak, aklî mele-

---

<sup>55</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, X. 237.

<sup>56</sup> Süleyman Toprak, "Haşır", *DİA*, İstanbul 1997, XVI. 417.

<sup>57</sup> Bkz. Muhammed Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus trs., II. 479-480.

kelerden yoksun kalmak, büyük acı ve keder yaşamak, uyumak gibi manalara da gelir.<sup>58</sup> Diğer taraftan, 2.Bakara 259. ayete konu olan kıssadaki içerik de gerçekten olmuş bitmiş bir olayla değil muhtemelen Hezekiel peygamberin rüyası ve/veya vizyonu ile ilgilidir.

Rasyonellik dozu fazla olduğu gerekçesiyle bu yorumlarımıza itiraz edilebilir. Ancak biz böyle bir itiraza haklılık payesi vermiyoruz. Çünkü biz Kur'an kıssalarındaki dilin insanlarda derin hayret ve hayranlık uyandırma, böylelikle Tanrı'ya saygı fikri aşılama gibi bir amaca hizmet ettiğini düşünüyoruz. Bu yüzden de kimi kıssalarda epik ve hatta mitik anlatı tarzının hâkim olduğunu ileri sürüyoruz. Bu görüşümüze itiraz edilmesi hâlinde Şia'nın özellikle yukarıda bahsi geçen bir dizi ayetle rec'at incancını temellendirmesine kimsenin söyleyecek sözü kalmaz. Çünkü mademki geçmişte kimi insanlar öldükten sonra diriltilip yeniden dünyaya döndürülmüştür; o halde aynı şey gelecekte de pekâlâ gerçekleşebilir. Nitekim Şia'nın rec'at iddiası da aşağı yukarı budur.

### **Değerlendirme ve Sonuç**

İmâmiyye Şiası'ndaki rec'at özellikle Emevîler ve Abbasîlerin hüküm sürdüğü dönemlerde başta Ehl-i beyt ve taraftarları olmak üzere Şiî zümrelerin merkezi devlet otoritesi tarafından fişlenmesi, baskı altında tutulması ve kimi zaman çok şiddetli biçimde cezalandırılması neticesinde yaşanan çok ağır travmanın bir semptomu gibi gözükmektedir. Nitekim rec'atın özellikle kurtarıcı mesih ve mehdi incancına eklenmiş olması açıkça bu duruma işaret etmektedir. Belli ki zulme uğramışlık Şiîlerde bir mağduriyet psikolojisi yaratmış ve bu psikoloji daha önce de kısaca işaret ettiğimiz gibi bir yandan mehdi incancında ifadesini bulan bir kurtarıcı beklentisine, diğer yandan da hasımlardan rövanş alınacak gün özlemine yol açmıştır. Nitekim Şia'nın istidalde bulunduğu birçok rivayetteki ana tema da rec'atın aslında hasımlardan rövanş alma özlemine karşılık geldiğini göstermektedir.

Erken dönemlerde Şiî zümrelerin maruz kaldığı sıkıntılar dikkate alındığında rec'at incancını kendi tarihsel şartları içerisinde makul bir çerçeveye oturtmak ve bir insanlık durumu olarak okumak mümkündür; ancak bu incancı naslarla temellendirmek, hele hele Kur'an'la

---

<sup>58</sup> Bkz. Râğîb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, İstanbul 1986, s. 724; Mecdüddîn el-Firûzâbâdî, *Besâiru Zevî't-Temyîz*, Beyrut trs., IV. 536-538.

ilişkilendirmek kesinlikle imkân dâhilinde değildir. Bir cümlede özetlemek gerekirse, rec'at inancı ortaya çıktığı tarihsel, toplumsal ve siyasal düzlemde anlaşılabilir mahiyettedir; fakat hiçbir ayetle izah edilebilir keyfiyette değildir. Çünkü gidenlerin (ölenlerin) geri gelmediği, “Allah birdir, şeriki yoktur” kadar mutlak ve kesin bir gerçektir.

## **The Probable Roots of the Shi'ate Doctrine of *Raj'a* and Its So-Called Religious Foundations**

**Citation** / ©-Öztürk, M. (2008). The Probable Roots of the Shi'ate Doctrine of *Raj'a* and Its So-Called Religious Foundations. *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 8 (1), 43-63.

**Abstract-** Meaning literally return and advent, the Arabic word *raj'a* implies a closely-related religious terminological sense: returning to the world after death or the coming back of some dead people to the world after being resurrected by God prior to the Resurrection. The Imamiyya Shi'ite believe that a *raj'a* in this meaning is true and will really occur. However, other Islamic sects such as Ahl Sunnah, Mu'tazilite, and Zaydiyya assert that this belief has no room in the authentic Islamic creed. The Shi'ite hold that this is an erroneous view for the doctrine of *raj'a* is established by the Qur'anic verses and there are some two-hundred narrations most of them coming from the imams of the *Ahl al-Bayt*. So in this paper, we would first focus on the probable roots of the Shi'ite doctrine of *raj'a* and then discuss the relevancy of the scriptural proofs used by the Shi'ite scholars on this issue.

**Keywords-** Shi'ite, Imamite Shi'ite, *raj'a*, Mahdi (Saviour).



# Hannah Arendt'te Şiddet ve Şiddetin Kaynağı Üzerine Din Sosyolojik Bir İnceleme

Yrd. Doç. Dr. Abdullah Alperen\*

Hüseyin Salur

---

**Atıf / ©-** Alperen, A. & Salur, H. (2008). Hannah Arendt'te Şiddet ve Şiddetin Kaynağı Üzerine Din Sosyolojik Bir İnceleme. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1), 65-95.

**Özet-** *Şiddet olgusunun insanlık tarihi kadar eski olduğu bilinmektedir. İnsanoğlu dünyaya geldikten sonra çevresini tanımaya başladıkça şiddeti ve onun etki alanını da tanımaya başlar. Biz bu çalışmamızda, insan doğasında bir nüve olarak var kabul ettiğimiz şiddet olgusunu ve onun kaynağını Hannah Arendt'e göre yorumlamak istedik. İnsanoğlunun bilinçli bir fiili olan şiddeti anlamayı ve H. Arendt'in dünya görüşünde neyin şiddete sebep olduğunu bulmayı amaçlayan bu çalışmada şiddet olgusu din sosyolojisinin bakış açısıyla incelenilmektedir. Bu çerçevede H. Arendt'i ve onun şiddet anlayışını anlamaya ve değerlendirme çalıştık.*

**Anahtar Kelimeler-** Hannah Arendt, Şiddet, Totalitarizm, Religion Sociology.



## a. Giriş

Şiddet olgusunun insanlık tarihi kadar eski olduğu bilinmektedir. Bilim ve teknolojinin gelişmesi ile karakterize olan modern dünyada toplumlar arası barış ve huzurun tesis edileceği ve insanların daha huzurlu bir ortam bulacakları beklentisi günümüzde giderek azalmaktadır. Nitekim şiddet olgusunun XX. yüzyıla damgasını vurduğu hemen hemen herkes tarafından kabul edilmiştir. Özellikle kitle imha silahlarının yaygınlaşması hatta az da

---

\* Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, aalperen@cu.edu.tr

olsa kullanılması bunun en açık delilidir. Bugün gelişmiş ülkelerin elinde bulunan nükleer silahlar ve diğer kitle imha silahları, içinde yaşadığımız dünyayı birkaç kez yok edebilecek düzeydedir. Küreselleşen dünyada bu yok edici gücü kontrol edebilmekte bir o kadar zorlaşmaktadır. Zira, insanlığı tehdit eden bu silah ve teknolojilerin küçük grupların eline geçmesi ciddi tehditler oluşturmaktadır. Modernleşen, postmodernleşen hatta küreselleşen dünyada şiddet azalmamış bilakis artan bir çeşitliliğe sahip olmuştur. Dolayısıyla bu konunun kavranması hayati bir önem arz etmektedir.

Esasen XX. yüzyıl şiddetin yüzyılı diye anıldı. Yeni yüzyıla girerken de şiddetin tekrar tırmanışa geçtiğini görmekteyiz. Ortaya çıkan bu yeni şiddet türü geçmişten “küresel” olma yönüyle ayrılmaktadır. Yaşadığımız dünyada şiddetin her türlü yaşanmış ya da yaşanacaktır. Bu durum insanoğlu var oldukça şiddet olgusunun da onunla birlikte var olacağına kanıttır. İnsanoğlunun uygarlaşıp medeni seviyesi yükseldikçe “şiddetin azalacağı” öngörüsü yerine, aksine çağımız şiddetin kendini en fazla gösterdiği, şiddetin alabildiğine neredeyse her alanı doldurduğu bir çağ olmuştur. Geçmişten günümüze şiddet araçlarının farklılaşması artmasına paralel olarak şiddet de durmadan tırmanışa geçmiştir. Belki de insanoğlu yaşadığımız yüzyılda olduğu kadar hiçbir devirde şiddetle bu kadar yüz yüze kalmamıştır. Kısaca yaşadığımız yüzyıl şiddetin her türlü şekilde ve en fazla kendini gösterdiği bir çağ olmuştur.

İnsanoğlu dünyaya geldiği andan itibaren, çevresini tanımaya başladıkça şiddeti ve onun etki alanını da tanımaya başlar. Zaten insan doğasında bir nüve olarak var kabul ettiğimiz şiddet, sosyal çevreyle, enformasyonla, oyunlarla, internetle, filmlerle vb. yollarla ne işe yaradığı öğrenilir. Şiddeti ya terbiye ederek onu nerede ne zaman ortaya çıkaracağımızı öğrenmek ya zararsız boşalma alanları bularak ya onu olumlu bir yere kanalize edecek ya da onu olduğu gibi ortaya çıkaracağız. Şiddetin olmadığı bir toplum bir ütopya gibi görünmekle beraber en azından onu asgari düzeyde tutmanın gereğine inanıyoruz. Şiddet olgusuyla sürekli karşı karşıya kaldığımızdan, bu olguyu daha iyi kavramamız gerektiğine inanıyoruz.

Bu çerçevede genel itibariyle bireyin kendisine karşı, bireyin bireye karşı, bireyin devlete karşı, devletin bireye karşı, devletin topluma karşı, toplumun devlete karşı, devletin devletlere karşı, devletlerin devlete karşı ve son olarak insanoğlunun doğaya karşı şiddeti şeklinde bir sınıflandırma yapmak yanlış olmayacaktır.



Temelde insanoğlunu anlamak zordur. Hemen hemen bütün çalışmalar insanoğlu içindir ya da onun bir hasletine tekabül eder. Biz bu çalışmamızda şiddet olgusunu ve onun kaynağını Hannah Arendt'e göre yorumlamaya çalıştık. İnsanoğlunun bilinçli bir fiili olan şiddeti anlamaya ve onu Arendt nezdinde neyin tetiklediğini bulmaya yönelik olan bu çalışma da şiddet olgusunu din sosyolojik bakış açısıyla incelemeye çalışacağız. Esasen çalışmamızın başlangıcındaki din-şiddet ilişkisini Arendt'in görüş ve düşünceleri çerçevesinde ele almayı düşündük. Ancak çalışmamız bittiğinde Arendt'in din-şiddet ilişkisi değil de, yaşadığı dönemde kendini daha çok hissettiren kollektif şiddete vurgu yapması incelememizi biraz zora sokmuştur.

### **b. Araştırmanın Amacı ve Sınırları**

Günümüzdeki gelişmeler bize göstermiştir ki şiddet ve şiddet araçları, içinde yaşadığımız dünyayı hatta tüm insanlığı yok edebilecek düzeydedir. Şiddet konusu geçmişten günümüze daha çok Sosyoloji, Psikoloji ve Antropoloji bilimlerinin bakış açılarıyla ele alınmasına rağmen, Hannah Arendt bu konuyu filozof kimliğiyle, felsefi eksende ele almış, olgunun geçmişteki köklerinden günümüzdeki gelişmelere kadar getirmiştir. Bu çalışmanın hedefi, Arendt'in bakış açısını temele alarak şiddet olgusuna açıklık getirmek ve ona göre şiddetin kaynağının ne olduğunu belirlemeye yönelik olacaktır. Böylelikle farklı bir yaklaşım sergileyen Arendt'in görüşlerinin incelenmesi şiddetin yüzyılımızdaki yıkıcılığını daha iyi anlayabilmemize imkan sağlayacaktır. Araştırmamızı H. Arendt'in özellikle *Şiddet Üzerine (On Violence)* adlı eserini temel alarak yürüteceğiz. Bu esere yardımcı olarak yine onun ana çalışmalarından olan, *"Totalitarizmin Kaynakları1-Antisemitizm, Totalitarizmin Kaynakları2-Emperyalizm, İnsanlık Durumu, Geçmişle Gelecek Arasında"* adlı eserlerinden faydalanacağız. Yer yer bu konuda bize yardımcı olacağını düşündüğümüz farklı kaynaklara da başvuracağız. Çalışmamız için bilgi ve belge toplarken literatür taraması çerçevesinde H. Arendt'in birinci el kaynakları saydığımız eserlerinden yola çıktık. Bu çerçevede H. Arendt'i ve onun şiddet anlayışını anlamaya ve değerlendirmeye çalıştık.

### c. Hannah Arendt'in Hayatı ve Eserleri

1906 yılında Hannover'de bir Yahudi mühendisin tek çocuğu olarak seküler bir ailede dünyaya geldi. Henüz on sekiz yaşında Marburg'da Martin Heidegger'den felsefe eğitimi almaya başladı. Marburg ve Freiburg'da üniversite eğitimini tamamladı. Heidelberg'e giderek Karl Jaspers'in yanında doktorasını tamamladığında henüz yirmi iki yaşındaydı. 1924-1929 yılları arasında Marburg'da Martin Heidegger ve Rudolf Bultmann'ın, Freiburg'da Edmund Husserl'in ve Heidelberg'de Karl Jaspers'in öğrencisi olarak felsefe, ilahiyat ve Yunanca eğitimi gördü. Hitlerin iktidara gelmesi üzerine 1933'te Almanya'dan ayrılarak Fransa'ya geçti. Orada Yahudi göçmen hareketi içerisinde aktif olarak yer aldı. 1941'de Amerika'ya yerleşti. 1951 yılında ABD vatandaşı oldu. Amerika'daki ilk yıllarında akademik bir iş bulmakta epey zorlandıktan sonra 1953'te Princeton'da Christian Gauss konferanslarına çağrıldı. 1959'da burada tam kadrolu ilk kadın profesör oldu. Böylece Arendt; California, Chicago, Columbia, Northwestern, Cornell ve daha başka üniversitelerde verdiği dersleri içeren seçkin bir akademik kariyer sürdürdü. 1975 yılında 69 yaşındayken öldüğünde New York'taki *New School for Social Research*'de felsefe profesörüydü (Ettinger, 1996; Arendt, 2000).

İlk kadın siyaset felsefecisi sayılan H. Arendt, hem liberalizme hem de marksizme, kendisinin insani özgürlük anlayışı çerçevesinde geliştirdiği eleştiriyile oldukça özgün bir konuma sahiptir. Gerek siyasi gerekse duygusal birikime sahip olan Arendt, kendine özgü düşünce çizgisi içinde, faşizme, nazizme ve totalitarizme karşı aktif tavır alışıyla ve yine modern kapitalist toplumunun tahliline ilişkin çabalarıyla bilinir. Ancak asıl katkısını demokratik sosyalist akım üzerine olmuştur. Arendt, eserleri boyunca, insanın dünyaya yani kendi var ettiği ortak yaşama yabancılaşmasının nedenlerini ve bu yabancılaşmayı aşacak bir özgürleşmenin yollarını aramıştır. Ayrıca o, modernizmin en kapsamlı eleştirmenlerinden biri sayılmaktadır (Arendt, 1996b: 11).

H. Arendt eserlerinde kuru bir dil kullanmak yerine, akademik üslubuna edebi dil katmıştır. Söylemleri ilk etapta karışık gelse de kendi içinde tutarlı ve sistemlidir. Kamu alanının yok olmasından oldukça ürkümüş olan Arendt, hemen hemen her eserinde bundan titizlikle bahsetmiştir.

Arendt'in eserleri, politik eylem ile eş anlamlı saydığı özgürlük, iktidar, politikanın özneleri, otorite ve totaliterlik ile ilgilidir. "Politikanın bittiği yerde özgürlük başlar" şeklindeki libertaryan varsayıma karşı çıkan Arendt, özgürlüğü kamusal ve birlikteliğe dair bir kavram olarak temellendirir, buna dair antik Yunan şehir devletleri, Amerikan kasabaları, Paris Komününü, 1960'lı yıllardaki toplumsal özgürlük hareketleri ve başka alanlardan örnekler verir.

Yahudi bir siyaset felsefecisi olan Arendt'in Kamu Alanı hassasiyeti II. Dünya savaşının genelde insanlık yıkımı özelde ise Yahudileri kıyımından kaynaklanmaktadır. Nitekim yaşadığı dönemde kamu alanı Yahudilerin var olma savaşı verdikleri yerlerdi. O, Yahudilerin Avrupa'da var olma ve kimlik savaşı verdiği meşhur dava olan Dreyfus Davasının (Arendt, 1996a: 167-177, 213-216; Arendt, 1997: 80; Sorel, 2002: 120-124) öneminden bahsetmiştir.

H. Arendt'in Başlıca Eserleri Şunlardır; *The Origins Of Totalitarianism (Totalitarizmin Kökenleri 1951)*, *The Human Condition (İnsanlık Durumu 1958)*, *Rahel Varnhagen (Bir Yahudi Kadının Hayatı)*, *Between Past And Future (Geçmişle Gelecek Arasında 1961)*, *On Revolution (Devrim Üzerine 1963)*, *Eichmann In Jerusalem (A Report on the Banality of Evil 1963)*, *Men in Dark Times (1968)*, *Crises Of The Republic (1969)*, *On Violence (Şiddet Üzerine 1970)*, *The Life On The Mind (Zihnin Yaşamı 1978)*, *The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age; Edited by Ron H. Feldman (1978)*, *Eğitimdeki Buhran (2006)*.

#### **d. Hannah Arendt'in Çalışmalarının Temelini Oluşturan Felsefi Alt Yapı**

Felsefi altyapısını oluşturan kavramlarını antik çağdan yaşadığı döneme kadar irdeleyerek açıklamaya çalışan Arendt, kendi alanında gayet iddialı gözükmektedir. Çalışmaları içinde bazen açıkça belirtilmiş bazen de serpiştirilmiş bir şekilde bulabileceğimiz en temel kavramlar, şiddet, iktidar, devrim, totalitarizm, eşitlik-eşitsizlik, özgürlük, siyaset, felsefe, insan, eylem, düşünce, hakikat, ahlak, retorik, ideoloji, kültür, demokrasi, milliyetçilik, ırkçılık, devlet, parti, rejim, insan hakları, antisemitizm, emperyalizm, sanat ve çok azda olsa dinsel düşüncelerdir.

Arendt'in eserlerinde ilk etapta göze çarpan kavramlar kendisinin felsefi görüşünün temellerini oluşturur. Bunlar üç tür insani etkinlik olan emek, iş ve eylemi içeren *vita activa* kavramıdır. Arendt özel (private) alan ve kamu (public) alanı ayrımı yapar. Özel alanın en

önemli ilişki tarzı olan dostluk ilişkisine yer verir. O, felsefi temelini kurduğu bu kavramlarla, insani bir eylem olarak gördüğü şiddetin yerini belirlemeye çalışır. Kamu alanında ortaya çıkan şiddetin nasıl bertaraf edileceğini kendince göstermeye çalışır. Yine o, şiddetin ancak bu şekilde azalacağına inanır.

Arendt, *Zihnin Yaşamı* adlı eserinde felsefi düşüncesinin temellerini ortaya koyar. Burada o, düşünme (thinking), irade (willing) ve yargı (judging)'yı ele alır. Bunlar da yine kendi içinde düşünce hayatı (vita comtemplativa) ve aktif hayat (vita activa) diye ikiye ayrılır (Demir, 1998: 4). Vita activa içinde ele alınan emeği kadın, işi de erkek üstlenmiştir. Arendt'e göre özel ve kamu alanının cinsiyeti yoktur. Ona göre kadınlık ve erkeklik diye adlandırılan şeyler cinsiyetin belirleniminden çok, içinde bulunulan toplum tarafından içi doldurulup oluşturulan şeylerdir (Demir, 1998: 22). Esasen o bu çalışmasında, düşünmeyle eylem yapma, felsefe ile politika arasındaki ilişkileri ortaya koymaya çalışır. Filozof ile politikacılığı birleştirmenin zor olduğunu söyler. Bu çalışması ölümü üzerine yarım kalmıştır.

*Eichmann Kudüs'te: Şeytaniliğin Basitliği Üzerine Bir Rapor* adlı kitap radikal siyonistlerle nazi ilişkilerinden söz eden kaynakların en önemlilerindedir. Kitapta nazi subayı Adolf Eichmann'ın (ya da Eichmann tiyneyetli insanlar), 1960 yılında Mossad ajanları tarafından Arjantin'de yakalanıp İsrail'e götürülmesiyle kurulan mahkemeyi ve Eichmann'ın mahkemedeki ifadelerini konu edinir. Eichmann önemli bir isimdir, çünkü Gestapo şefi Heydrich'in emri altında Yahudi sorununu çözmekle özel olarak görevlendirilen kişidir. Esasen bu eserde değinilen tema, kötülüğün temel ve kökten bir şey mi yoksa basitçe sıradan insanların diğerlerinin emirlerine uyma ve eylemlerinin ya da eylemsizliklerinin sonuçlarını düşünmeksizin çoğunluk görüşüne itaat etmelerinin bir sonucu olup olmadığı sorusuna cevap aramaya yöneliktir.

Arendt, *İnsanlık Durumu* adlı eserinde daha çok politik düşüncelerini sistemleştirerek ortaya koyar. Hiçbir şey yaptıklarımızı düşünmekten daha önemli değildir diyen Arendt'e göre, bu eserin ana konusu düşünmektir. Bu çalışmasında o, fazlasıyla gelenek yüklü anlam taşıyan vita activa'nın üç temel insani etkinliğinden bahseder. Bunlar, emek (labour), iş

(work) ve eylem (action)'den oluşur.<sup>1</sup> Ona göre emek ve iş özel alana girerken, eylem kamu alanına girmektedir. Eylem politik alanı oluşturmaktadır. Buradaki politika ise kamu alanı içinde gerçekleşen yönetim birimlerinden yönetilene kadar uzanan bütün ilişki çeşitlerini ihtiva eder. Ancak bu eserde o, *vita activa*'nın bazen *vita contemplativa* biçiminde anlaşıldığı üzerinde durmaktadır.

Aynı eserde emek, iş ve eylem arasındaki farkları ve bu farkların yol açtığı önemli sonuçları ortaya koyar. Politik eylem teorisini bu eserde iyice detaylandırır. Arendt bu çalışmasında, iki tür yaşamı birbirinden ayırır. Aktif yaşam (*vita activa*) ve tasarlanmış yaşam (*vita contemplativa*). Arendt'e göre insan, doğanın bir parçasıdır ve onun kanunlarına boyun eğmek durumundadır. Diğer yandan ise özgür ve verimli bir biçimde eylem yapabilme özelliğine sahiptir. İnsan, davranışlarıyla gerçek kimliğini ifade eder. Konuşma, ikna etme, insiyatif alma, bir şeyin içinde yer alma ve kötülüğü protesto etme yeteneğiyle de insan, insan olduğunu gösterir. İnsan eylemi her alanda sürebilir ama en yüksek ifadesini politik eylemlilikte bulur. Politika, toplum üyelerinin ortaklaşa ama özgürlük temelinde yaşamlarını belirledikleri ve toplumun temelini oluşturdukları alandır. Tasarlanmış yaşama (*vita contemplativa*) hakim olan bilim ve felsefedir. Bilim bir şeyin ne olduğunu, felsefe ise onun ne anlama geldiğini araştırmaya çalışır. Bilim gerçeklere bağlı kalır, felsefe onun sınırlarını aşar. Bu bağlamda felsefe insan özgürlüğünün eşi bulunmaz bir ifadesi olmaktadır.

---

<sup>1</sup> **Emek**; büyümesi, metabolizması ve muktedir çöküşü, yaşam süreci içerisinde emek yoluyla aynı anda üretilen ve beslenen hayati zorunluluklara bağlı, insan bedeninin biyolojik yaşam sürecine karşılık gelen bir etkinliktir. İnsanın emek harcama/çalışma durumu hayatın kendisidir. İş; insani varoluşun, türün sürekli yenilene gelen hayat döngüsüne kakılmış, ölümlülüğü bu döngüyle telafi edilemeyen doğa dışı oluşuna karşılık gelen bir etkinliktir. İş, doğal çevrenin tümünden tamamen farklı, yapay bir şeyler dünyası oluşturur. Her bireysel hayat, bu dünyanın sınırları içerisinde kaimdir; oysa bu dünyanın kendisi bütün bu sınırların aşılması ve geride bırakılması anlamını taşır. İnsanın iş durumu dünyasılıktır. Şeylerin ve maddelerin aracılığı olmadan, doğrudan insanlar arasında geçen yegane etkinlik olan **eylem**, insanın çoğulluk durumuna, yeryüzünde insanın değil insanların yaşadıkları ve bu dünyadan oldukları gerçeğine karşılık gelir. Çoğulluk insani eylemin koşuludur. Üstelik eylem, mükemmel bir siyasi etkinlik olduğundan ölümlülük değil ama doğarlık, metafiziksel düşünceden ayrı olarak siyasi düşüncenin merkezi kategorisi olabilir (Arendt, 2000: 36-38). Bir hayvan olarak insanın biyolojik yaşamına tekabül eden *emek*; insanın yeryüzünde inşa ettikleri nesnelere yapay dünyasına tekabül eden iş ve ayrı bireyler olarak çoğulluğumuza tekabül eden *eylem*... eylem ise insanın mucizede bulunma yetisidir (Arendt, 2000: 12, 22).

Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları* adlı çalışmasında ise Komünizm ve Nazizm'in kökenlerini ve bunlarla antisemitizm arasındaki bağlantıları incelemiştir. Bu çalışmada o, tüm söylemlerini kamu alanına kaydırmaktadır. Ona göre totaliter rejim ancak insanların yaşamına anlam veren kamu alanının yıkılması, kendi deyimiyle "gerçeğin artık katlanılamaz olduğu bir dünyada" olanaklıdır. Arendt'e göre şiddet, kamu alanını yok edebilecek tek unsurdur. Ona göre kamu alanı açısından bakıldığında şiddet hiçbir zaman kabul edilebilir bir şey değildir. Çünkü şiddet kamu alanını ortadan kaldıracak tek unsurdur. Kamu alanında ortaya çıkacak şiddet toplumsaldır ve dolayısıyla kolektiftir. Bu tür şiddetin en uç noktası ise savaş, katliam ve soykırımlardır. Arendt'in kamu ve özel alan anlayışı bugün de çok farklı tartışmalara neden olmaktadır.<sup>2</sup> Yine bu eserde şiddetin politika dışı olduğunu göstermeye çalışmış olan Arendt; totalitarizmin kamu alanını hedeflediğini, onun ortak kanıyı (common sense - sağduyu) yok etmeye çalıştığını söylemektedir. Kamu alanı açısından bakıldığında şiddet hiçbir zaman kabul edilebilir bir şey değildir.

Arendt, *Şiddet Üzerine* adlı eserinde ise kamu alanını, yani politik yapıyı bozan şiddetin nasıl ortaya çıktığını ve diğer kavramlardan farkını ortaya koyar. Arendt bu eserde, otorite (authority), kuvvet (strenght), iktidar (power), güç (zor-force) ve şiddet (violence) kavramlarını kullanarak fikirlerini ortaya koymakta ve bunları kavramsallaştırmaktadır. Bu eserin ilk bölümünde, kendinden önceki anlayışların eleştirisini yapmakta ve birçok savın geçerliliğini yitirdiğini söylemektedir. İkinci bölümde şiddetin diğer kavramlardan farkını ortaya koymakta, üçüncü bölümde ise şiddetin kökeniyle ilgili mevcut kuramları eleştirmekte ve kendi ortaya koyduğu kuramıyla bitirmektedir.

#### **e. Hannah Arendt'te Şiddet ve Şiddet'in Kaynağı**

Bireyin neden şiddete eğilimli olduğunu anlama çabası, Augustene'den Freud'a kadar pek çok filozof ve bilim adamı tarafından merak edilmiş ve üzerinde çokça çalışılmıştır. Nitekim bu tartışma ve çalışmalar halen devam etmektedir. Bu bağlamda insanın doğasına sinmiş olan şiddetin nedenlerini yine insan doğasında arayan iki mikro düzey açıklama vardır. Bunlardan birincisi, insanın özünde günahkar olduğuna dair tarihsel olmayan ontolojik

---

<sup>2</sup> Daha geniş Bilgi İçin Bakınız: Göle, 2000; Rorty, 1995; Senet, 2002.

(Machiavelli) açıklamalardır. İkincisi ise, insan doğasının vahşi hatta kana susamış bir karakteri olduğunu ama bu hasletin gelecekte farklı kurumsal koşullar altında değiştirilebileceğini ya da daha barışçıl bir biçim alabileceğini kabul eden açıklamalardır (Keane, 1998: 105-106). Aydınlanma filozofu Thomas Hobbes bu ikinci açıklama tarzının temsilcisi sayılabilir.

Şiddeti salt insan doğasına dayanarak çözme çabalarının, şiddeti kurumsal etkilere dayalı olarak açıklayan diğer geleneklerin katkılarına ihtiyaç duyduğunu kabul etmek gerekir. Bu bağlamda iki farklı kurumsal açıklama geleneğinin varolageldiğini söylemek mümkündür. Bunlardan ilki, orta düzey rejim kuramlarıdır. Bunlar sınırlı veya geniş çapta ortaya çıkan şiddetin, temelde bir devlet veya sosyo-ekonomik sistemin örgütlenme ilkelerinden kaynaklandığında ısrar eder. Şiddetin köklerini monarşide bulan Paine, despotizmde bulan Montesquieu, kapitalizmde bulan Marx, kapitalizm öncesi toplumlarda bulan Schumpeter veya totalitar rejimlerde, diktatörlükte bulan H. Arendt'i bu kapsamda değerlendirmek mümkündür. Bir diğer ise makro düzey jeopolitik kuramlardır. Bu gruptakiler şiddetin nihai köklerinin, uluslar arası sistemin sürekli olarak merkezi olmayan yapısında aranmasının gerektiği konusunda ısrarlıdır. Bu uluslar arası sistemin anarşik dinamizmi, gerçek anlamda global düzenleyici mekanizmaların yokluğunu ve silahlı kuvvetlere sahip devletlerin çoğunluğu yansıtır (Keane, 1998: 106). İnsanların çoğu, kendilerinin yarattığı gerilimlere karşı bazı önlemler geliştirir diyen Ellias'ı bu gruba örnek olarak verebiliriz (Keane, 1998: 109).

E. Fromm (1994), şiddet biçimlerini şu şekilde sıralamıştır. Şiddetin en normal ve hastalısız biçimi oyunda ortaya çıkan şiddettir. Bu tür şiddet yıkıcılık ya da nefretten doğmayan, yıkım amacı gütmeyen hüner gösterilerinde ortaya çıkar (Fromm, 1994: 18). Bir insanın kendisinin veya bir başkasının yaşamını, özgürlüğünü, onurunu ve malını korumak için ortaya çıkan şiddet türü ise tepkisel şiddettir. Bu şiddet türü genelde korkudan doğar. Bu tür şiddet, ölümün değil yaşamın hizmetindedir; amacı da yıkım değil korumadır (Fromm, 1994: 19). Tepkisel şiddete benzer ama hastalığa ondan bir adım daha yakın başka bir şiddet türü de öç alıcı şiddettir. Tepkisel şiddette temel amaç, tehdidin getirdiği zararı başka bir yöne çevirmektir; bundan dolayı yaşamı sürdürmek gibi biyolojik bir işleve hizmet eder. Oysa öç alıcı şiddette zarar zaten verilmiş olduğundan şiddetin savunma işlevi artık yoktur. Öç alıcı şiddet, ilkel ve uygar, topluluk ve bireylerde de bulunabilir (Kan davası gibi, Çocukken inan-

cın yıkılması karşısında doğan yıkıcılık gibi) (Fromm, 1994: 21). Ödünleyici şiddet, güçsüzlükten doğan, güçsüzlüğü telafi eden bir şiddet türüdür. Yaratmayan insan yok etmek ister; yaratırken, yok ederken salt bir yaratık olma rolünün ötesine geçer. Bu dürtü sadizmin özünü oluşturur (Fromm, 1994: 25). Şiddet türleri arasında en yıkıcı olanı kana susamışlıktır. Öldürmek en ilkel düzeyde en büyük sarhoşluk ve en büyük kendini doğrulamanın yoludur. Savaşlarda, soykırımlarda, kan davalarında, ruh hastalarında, psikopat ve katiller gibi kimse-lerde bulunur (Fromm, 1994: 26).

Şiddet ile ilintili olan saldırganlık (aggression) ise hâkim olmak, yenmek, yönetmek amacı ile güçlü, şiddetli, etkili bir hareket, fiil, işlem; bir işi bozma, engelleme, boşa çıkarma-ya karşı düşmanca, yaralayıcı, hırpalayıcı ve tahrip edici (yıkıcı ve yok edici) amaç taşıyan bir davranıştır. Şiddet ve terör saldırganlığın bir çeşididir (Erten, & Ardalı, 2005: 143). Bununla beraber saldırganlık her zaman şiddete çevrilmez (Candansayar, 2002: 414).\*

Lenin'in öngördüğü gibi pek çok siyasetçi ve bilim adamının da XX. yüzyılı savaş ve devrimlerin, dolayısıyla şiddetin ve yıkımın yüzyılı olduğunu kabul ettiklerini belirten Arendt (1997: 9), "savaşlar neden var?" sorusuna, uluslar arası ilişkilerde savaşın yerine siyasal sahnede başka bir nihai hakemin ortaya çıkmamış olmasında aramız gerektiği şeklinde cevap vermektedir. Hobbes'in "kılıç olmaksızın sözleşmeler sözden başka bir anlam taşımaz" sözünü ise buna gerekçe olarak göstermektedir. Ona göre savaş olgusu toplumun işleyişi açısından o kadar vazgeçilmezdir ki, sorunların çözümü için daha ölümcül yollar bulmadıkça o ortadan kalkmayacaktır (Arendt, 1997: 11). Ancak modern çağın savaşları o kadar ürkütücü boyutlarda olmaktadır ki, taraflardan biri görünüşte kazansa bile aslında ikisi de kaybetmiştir. Hele biyolojik ve nükleer tehdit altındaki bu savaş dünyayı birkaç kez yok etmeye yetecek güçtedir. Esasen daha önce hiçbir savaşa benzemeyen bu korkunç tehlike-

---

\* Şiddet ve Saldırganlık kuramlarını ve ne olduklarını daha iyi anlayabilmek için bkz: Eric H. Fromm, *İnsanda Yıkıcılığın Kökenleri I (1993) - II (1995)*, Çev.: Şükrü Alpagut, İstanbul: Payel Yayınları; Keane, John (1998). *Şiddetin Uzun Yüzyılı*, Çev.: Bülent Peker, Ankara: Dost Kitabevi; Anay, Aydın (2002). *Psiko-Siyasal Yönüyle Saldırganlık ve Terör*, Ankara: Turhan Kitabevi; David Riches (1989). *Antropolojik Açıdan Şiddet*, Çev.: Dilek Hattatoğlu, İstanbul: Ayrıntı Yayınları; Girard, Rene (2003). *Kutsal ve Şiddet*, Çev.: Nemciye Alpay, İstanbul: Kanat Yayınları; Akyol, Taha (2005). *Politikada Şiddet*, İstanbul: Truva Yayınları.



nin rasyonel amacı zafer değil, caydırıcılıktır (Arendt, 1997: 9-10). Bu çerçevede Arendt, genç kuşağa “dünyanın elli yıl içerisinde nasıl olmasını istersiniz?” şeklindeki sorusuna “... eğer hala dünya diye bir yer varsa ve hala yaşıyorsam...” gibi cevaplar almıştır. G. Waldin bu kuşağı “karşımızdaki, bir geleceğin olduğundan hiç bir şekilde emin olmayan bir kuşaktır” diye tasvir etmiştir (Arendt, 1997: 23-24). II. Dünya Savaşının tüm yıkıcılığını yaşayan ve Soğuk savaşın korkunç gerginliğini hep ensesinde hissederek Arendt, bulunduğu dönemi bu sözleriyle oldukça iyi bir şekilde betimlemiştir.

Arendt'e göre (1997: 10, 59) şiddet, sayılara ya da görüşlere değil, kullanılan araçlara dayanmaktadır. Zira şiddet her zaman araçlara muhtaçtır ve içerisinde her zaman bir keyfîlik unsuru taşımaktadır. Ona göre devlet, en güçlü şiddet araçlarını elinde bulunduran merkezi bir otoritedir (Arendt, 1997: 194-195). Bütünüyle şiddet araçları temelinde ayakta duran bir hükümet şekli aslında hiçbir zaman var olmamıştır. Çünkü egemenlik aracı işkence olan totaliter yönetici bile, iktidarı için tabana ihtiyaç duymaktadır (Arendt, 1997: 56).

Arendt, iktidarın tanımı konusunda tüm siyasal kuramcılarının aralarında bir nevi uzlaşmaya vardığını söyler. Bu kuramcılara göre ise şiddet, iktidarın dışavurumudur (Arendt, 1997: 41, 44). Arendt, kendinden önceki birçok ve birbirinden farklı düşünürlerin iktidar tanımlarını verirken onların üzerinde anlaştıkları noktayı keşfeder. Görüldüğü gibi şiddeti, iktidarın en bariz dışavurumu olarak tanımlayan geçmiş teorisyenler, iktidarı neredeyse şiddetle bir ve aynı tutmaktadırlar.

Oysa Arendt'e göre şiddet ile iktidar, birbirinden gözle görülür derecede farklıdır. Çünkü iktidar her zaman sayılara ihtiyaç duyar, oysa şiddet araçlara dayalı olduğundan belli bir yere kadar sayıların gücü olmaksızın devam edebilir. Bu şiddet ile iktidarın aynı ve bir olduğu anlamına gelmez (Arendt, 1997: 48).

Arendt, bir iktidar biçimi olarak algıladığı tiranlığı buna örnek olarak vermektedir. “Jounevel'in işaret ettiği gibi, çoğunluk egemenliğinin yalnızca demokraside işlediğini varsaymak masalsi bir yanılsamadır. Tek başına bir bireyden başka bir şey olmayan kral, toplumun genel desteğine, başka hükümet biçimlerinde olduğundan daha fazla ihtiyaç duyar. Tiran, yani herkese karşı yöneten tek kişi bile, sayıları kısıtlı olsa da şiddet işinde yardımcılara ihtiyaç duyar.” Bu bağlamda hükümetlerin iktidarı sayılara bağlıdır ve iktidar ilişkili olduğu

sayılara oranla vardır. Buna göre tiranlık, Montesquieu'nun çok önceleri belirttiği gibi "en şiddetli ve en iktidarsız hükümet biçimidir" (Arendt, 1997: 47).

Arendt'e (1997: 48) göre "iktidarın aşırı uçtaki biçimi, bire karşı herkeştir. Şiddetin aşırı biçimiye, herkese karşı birdir. Bu ise şiddet araçları olmaksızın mümkün değildir." Arendt (1997: 56-57) burada iktidarın sayılara muhtaç olduğunu özellikle vurgulamaktadır. Bundan dolayı kendisini destekleyecek başkaları olmaksızın tek bir insan, asla şiddeti başarıyla kullanacak kadar iktidara sahip değildir.

Arendt (1997: 49), siyasal bilim terminolojisinde iktidar, güç, kuvvet, otorite ve şiddet gibi anahtar kavramların içiçe geçtiğini belirttikten sonra bu karmaşayı oldukça yadırgamaktadır. O, sorunu belirledikten sonra bu kavramların nasıl anlaşılması gerektiğini izah etmeye çalışmaktadır. Bu kavramlar, çoğu zaman eş anlamlı olarak kullanılmasına rağmen mana itibarıyla oldukça farklıdır. Aşağıda bu kavramların Arendt tarafından nasıl kullanıldığı ve izah edildiğine yer verirken onun bu konudaki fikri yapısını da yakından tanımış olacağız.

**İktidar (Power):** İnsanın eylemde bulunmasına, daha doğrusu uyum içinde eyleme kabiliyetine karşılık gelir. İktidar bir gruba aittir ve bu grup bir arada bulunduğu sürece devam eder, asla tek bir bireyin mülkiyetinde değildir. Arendt (1997: 50), iktidar sözcüğünü burada metaforik olarak kullanmaktadır. Metaforik anlam kaldırıldığında söylenmek istenen şey, kuvvettir. Bilindiği üzere grup veya halk olmaksızın iktidardan söz edilemez.

Örgütlü topluluklarda kurumsallaşmış iktidar çoğu zaman otorite kılığı altında ortaya çıkar ve sorgusuz sualsiz kabul görmek ister. Ancak Arendt'e (1997: 52) göre kurumsallaşmış iktidar olmaksızın hiçbir toplumun işlemesi mümkün gözükmemektedir. İktidar, kendiliğinden siyasal toplulukların varoluşuyla ilgili olduğundan dolayı hiçbir haklılaştırmaya ihtiyaç duymamaktadır. Ama yaptığı şeyleri mutlaka meşrulaştırmaya ihtiyaç duyar (Arendt, 1997: 58). Yani iktidar her ne yaparsa yapsın bunu haklı ve meşru göstermek zorundadır.

**Kuvvet (Strenght):** Kesin bir biçimde tek olan yani bireysel bir şeyi niteler bu kavram. Kuvvet, bir nesne ya da kişide içkin (inherent) olarak bulunan ve onun karakterine ait olan bir niteliktir. Bu özellik başka nesne veya kişilerle ilişkilerde kendini gösterebilir. Ancak

özde onlardan bağımsız olarak bulunmaktadır. En güçlü kişinin kuvveti bile bir çok kişi tarafından alt edilebilir ve bazen sırf bu yüzden kendine özgü bu kuvveti yok etmek için bir araya gelinir (Arendt, 1997: 50).

**Güç-Zor (Force):** Eğer şiddet bir baskı aracı olarak kullanılıyorsa, gündelik dilde de genellikle kaba güç anlamında kullanılır ve öyle anlamlandırılır. Terminolojide ise fiziki ve toplumsal hareketlerin serbest bıraktığı enerjiyi belirtmek için kullanılmaktadır. Doğa güçleri, koşulların gücü veya şartların dayatması gibi (Arendt, 1997: 51). Zor, şiddetin çoğu zaman siyasal yönünü oluşturur. Zor baskı sonrası içinde kalınılan durumu ifade eder. Güç-Zor, kamu alanını ve onun tezahür sahasını korur. Bu yüzden şiddet gücü yok edebilse bile onun yerine geçemez (Arendt, 2000: 294, 297). Güç'ün doğmasında tek gerekli maddi faktör, insanların birlikte yaşıyor olmasıdır (Arendt, 2000: 293).

**Otorite (Authority):** Bu kavram fenomenler arasında en anlaşılmalardan biridir. Terim olarak en fazla kötüye kullanılan kavramdır. Örneğin, otoriter hükümet diye bir şey vardır ama tiranlık, diktatörlük ya da totaliter yönetimle hiç bir ortak noktası yoktur (Arendt, 1997: 51). Otoritenin en önemli belirtisi, baskı ya da iknaya gerek olmaksızın, itaat etmesi istenilenlerin, verilen kararı sorgusuz sualsiz kabul etmesidir. Otoriteyi korumak için, kişi ya da makama duyulan saygıyı ayakta tutmak gerekir. Otorite her zaman kendisine itaat edilmesini istediği için genellikle iktidar ve şiddet biçimleriyle karıştırılmaktadır. Otorite kuramında Platon'dan esinlenen Arendt'e (1996b:124-194, 129) göre, modern dünyada otoritenin varlığından artık söz edilemez. Arendt'e göre, otoritenin işlemediği yerde veya otoritenin bittiği yerde kaba kuvvet veya zorlama devreye girer.

**Şiddet (Violence):** Bu kavram diğer kavramlardan araçsal karakteriyle ayrılır. Kavrama fenomenolojik açıdan bakıldığında bunun kuvvete daha yakın olduğu görülecektir. Gelişimin son aşamasında doğal kuvvetin yerine geçinceye kadar, başka alet-edevat gibi şiddetin araçları da doğal kuvveti çoğaltmak amacıyla tasarlanır ve kullanılır (Arendt, 1997: 52).

Arendt (1997: 53), tüm bu kavramları etimolojik kökeninden alıp tanımlar ve kendi kuramsal çerçevesine oturtmaya çalışır. Ona göre, iktidarla şiddetin iç içe geçmesi oldukça yaygın bir durumdur. Ancak bundan da iktidar, otorite ve şiddetin birbirinin aynı olduğu sonu-

cu çıkarılmamalıdır. Her ne kadar iktidar ve şiddet birbirinden ayrı fenomenler olsa da, genellikle bir arada ortaya çıkarlar (Arendt, 1997: 58). Bununla birlikte şiddet, iktidarın tehlikeye girdiği zamanda daha çok ortaya çıkar (Arendt, 1997: 62).

Buna göre her şey şiddetin arkasındaki iktidara bağlıdır. İktidar gerçekten de devletin özüne ilişkindir, ama bu şiddet değildir. Şiddet doğası gereği araçsaldır ve tüm diğer araçlar gibi, daima amacın rehberliğine ve onunla meşrulaştırılmaya ihtiyaç duyar (Arendt, 1997: 55). Bununla beraber savaşın ereği-amacı nihayetinde ya barış ya da zaferdir. Arendt'e (1997:57) göre barışın ereği nedir sorusunun ise cevabı yoktur.

Yine ona göre (1997:54), iktidarın çözüldüğü yerlerde devrimler mümkündür ancak bu gerekli değildir. İktidarın çözülmesi genellikle doğrudan bir çatışma durumunda ortaya çıkmaktadır. Arendt burada özellikle devrimlerin güzel bir örnek teşkil ettiği durum tespitleri yapmaktadır. Devrim, iktidar ve şiddet konularında, devrine nazaran oldukça orijinal yorumlarda bulunan Arendt'e (1997:17; 1996b: 191-193) göre, uluslar arası ilişkilerde şiddet belirsiz bir aygıt haline gelmiş olmasına rağmen, iç siyaseti belirlemede devrimin dolayısıyla da şiddetin saygınlığı ve cazibesi oldukça artmıştır.

Bu çerçevede şiddete karşı şiddet şeklindeki bir çarpışmada her zaman devlet üstünlüğü söz konusu olmuştur. Bu üstünlüğün devamı devletin iktidar yapısının bozulmasıyla mümkündür. Yani emirlere itaat edildiği sürece veya ordu-polis silah kullanmaya hazır olduğu sürece bu üstünlük devam eder. Bu durum geçerliliğini yitirdiği andan itibaren her şey hızla değişmeye veya tersine dönmeye başlar. Sadece isyanlar bastırılmakla kalmaz silahlar hızla el değiştirmeye başlar (Arendt, 1997: 54).

Esasen şiddet, çoğu zaman iktidarı yıkma gücüne sahiptir. Bundan dolayı iktidarın yerine şiddeti koymak belki zafer getirebilir, ancak bunun bedeli de çok ağır olmaktadır. Bu bedeli sadece kaybedenler değil, kazananlar da iktidarıyla ödemektedirler (Arendt, 1997: 59-60).

Anladığımız kadarıyla Arendt (1997: 60-61) iktidarsızlığın şiddeti beslediği görüşüne katılmaktadır. Bu durumda siyasal açıdan iktidar kaybı, iktidarın yerine şiddeti koyma yönünde bir hırs haline gelebilmekte dolayısıyla da şiddet iktidarsızlık getirebilmektedir. Ona

göre, şiddetin artık iktidar tarafından desteklenmediği ve kısıtlanmadığı yerde, amaç ve araçlar arasında çok iyi bilinen muhasebe tersine döner. Bu da yıkım araçlarının artık amacı belirlemeye başladığını göstermektedir. Kuşkusuz sonuçta amaç, tüm iktidarın yıkımı olacaktır.

Arendt'in terör\* anlayışı bugünün değişen anlayışına kısmen uymasına rağmen, daha çok kendi çağına uygun ve kendine özgün yorumlarla doludur. Arendt, tiranlığı, diktatörlüğü ve totalitarizmi terör rejimi olarak görmektedir. Onun için terör, örgütlü bir muhalefeti olmayan bir yönetim biçimidir. O, terör kavramını sadece terim anlamıyla yani korku rejimi olarak anlamakta ve öylece de kullanmaktadır.

Şiddet terörün hem aracı hem de ön şartıdır. Şu halde fiili şiddet eylemi ihtiva etmeyen hiçbir eylem, terör eylemi sayılmaz (Hazır, 2001: 18). Arendt'e (1997: 61) göre terör ve şiddet aynı şeyler değildir. Terör daha çok şiddetin tüm iktidarı tahrip ettikten sonra geri çekilmediği, aksine tüm kontrolü eline geçiren ve oraya yerleşen bir hükümet biçimidir. Teröre dayalı totaliter tahakkümle, şiddet yoluyla kurulan tiranlık ve diktatörlükler arasında en belirleyici farkın, totaliter rejimin sadece düşmanlarına değil kendi destekçilerine karşı da suç ya da şiddet işleyebilmesidir. Çünkü totalitarizm, dost-düşman tüm iktidardan korkar. Dünün celladı bugünün kurbanı olur. Rejim kendi çocuklarını yemeye başladığında terörizm had safhaya ulaşır. Bu, aynı zamanda iktidarın tümüyle ortadan kalktığı ve anlamını yitirdiği safhadır (Arendt, 1997: 62). Modern diktatörlükle geçmişin bütün tiranları arasındaki fark, terörün muhalifleri korkutmanın veya yok etmenin bir aracı olarak değil de, tamamen boyun eğmiş halk kitlelerini yönetmenin daimi aygıtı olarak kullanılmasıdır. Yine bu çerçevede modern terör muhalefetin tahrikine muhtaç değildir, kurbanları suçlu-suçsuz herkes olabilir (Arendt, 1996a: 25-26; 2000: 134-137).

Şiddet ve terörizm farklı şeyler olduğu, şiddetin her zaman var olduğu, ikisini birbirine karıştırmamak gerektiği sıklıkla ifade edilir. Bununla birlikte şiddet, terörizmin hem amacı, hem de ön şartı olurken, bunu tamamlayan bu şiddetin siyasal amaçlı olmasıdır. Genel an-

---

\* Terör Konusunda geniş bilgi için bkz: Salur, 2009; Ergil, 1980; Altuğ, 1995; Chomsky, 1999; Bal, 2003.

lamda şiddet, siyasal amaç taşımayan, buna karşılık yok etmeye kadar varan, bütün zarar verici saldırıları kapsamaktadır (Ergil, 1980: 3).

Ticari, politik, diplomatik yöntemlerle elde edilemeyi şiddet yoluyla elde etmeye savaş denmektedir (Bal, 2003: 32). Savaşın yegâne aracı şiddet (Arendt, 1997), amacı ise irademizi düşmana kabul ettirmektir (Bal, 2003: 75). General Carl Von Clautswitze'nin deyişiyle savaş, "politikanın farklı araçlarla sürdürülmesi"dir. Clautswitze için savaş, kendi içinde birtakım ilkeleri bulduran, kaynağı hep kendinde olan bir süreçtir (Clautswitze, 1999; Spranger, 2001: 251). Savaşlar medeniyetlerin gelişmesine de yardımcı olduğunu savunan yazarlarda azımsanmayacak kadar çoktur (Çitlioğlu, 2005: 27-28). Organize şiddet eylemlerinin en uç noktası savaşlardır. Bu çerçevede o, düşmanın isteklerimize boyun eğmesi için uygulanan bir şiddet hareketi olmasına rağmen genellikle belli bir hukuku ve ahlakı vardır.

*Savaşlar, saldırgan tarafın (bazen iki taraf da saldırgandır) gurup ve kişisel kimliğini; geri dönmekle ve kirlenmekle tehdit eden dışsallaştırılmış ve yansıtılmış kötü unsurlardan temizleyen bir tedavi olarak algılanabilir. Ancak bu tedavinin kendisi patolojiktir ve yıkıcı eylemlerle bağlantılıdır. Buradaki durum kimliğini kaybetme tehdidi altında olan şizofren hastanın ikilemine benzemektedir. O kişi dehşet hissediyor, geriler, kimliğini kaybeder ve kendini iyileştirme çabaları içinde yeni bir tanesi gelişir. Ancak yeni kimlik gerçekçi değildir (Volkan, 1999: 139).*

Hem modern savaşlar hem de modern devrimler terörist taktik ve stratejilere fazla başvurmuşlardır. Savaşlardaki en çarpıcı örnek, sivil nüfusu bombalamak, masum insanları (savaşın dışındakiler, savaşa taraf olmayanlar) rast gele öldürmek ya da sakatlamak, sivil taşıma araçlarını kaçırmak ve yolcuları öldürmekle tehdit etmek veya imha etmek, ormanların tahribatı, ekinlerin talan edilmesi, köylerin yakılıp yıkılması, köylülerin katledilmesi, ırzına geçilmesi ve insanların göçe zorlanması gibi ya terörist ya da terörizm içeren başka tekniklerle de başvurulduğu bilinmektedir (Coady, 2005: 269). Konumuzun ilerleyen aşamalarında terörizmin bir savaş biçimi şekline doğru evrildiğini göreceğiz. Esas olarak çalışmamızda ısrarla vurgulayacağımız bir durum vardır. O da, savaşta sivil kayıp göze alınabilir bir durum-

dur. Ancak sivil kayıp, askeri kaybı katbekat aşılırsa bu ya soykırım ya katliam ya da terörizm olarak ifade edilebilir. En azından adil olmayan savaş olarak nitelendirilir.

Arendt'e (2000: 141-142; 1998: 25-26) göre, aynı işlevleri yerine getirdiği sürece, yani halkın itaat göstermesini sağladığı oranda, şiddet otorite yerine geçer. Çünkü insanların itaat göstermelerini sağlayan her şey otoritedir. Modern diktatörlüklere otoriteryan diyenler veya totalitarizmi otoriteryan yapı ile karıştıranlar, şiddeti ve otoriteyi birbirine eşitlemektedirler. Arendt, totaliter, tiran ve otoriteryan yapılar arasındaki farka özellikle dikkat çekmiş, bunların bir ve aynı şeyler olmadığında ısrar etmiştir.

Arendt (1997: 67-69), zoolog, biyolog, etnolog hatta polemoloji (çatışma bilim) ve diğer doğa bilimcilerinin, insan davranışındaki saldırganlık çözümlerini eleştirmiştir. Bu ise söz konusu disiplinlerin şiddeti oldukça doğal bir tepki olarak görmelerinden ve öyle göstermelerinden kaynaklanmaktadır.

İnsan topluluklarının anayurtları için savaşacaklarını anlamak için hayvanlarda grup yurtsallığı güdülerinin keşfine, aşırı kalabalıklaşmanın tedirginlik ve saldırganlığa yol açtığını anlamak için hayvanlar üzerinde yapılan deneyleri ilginç bulmuş olan Arendt (1997: 67-69), bütün bunları anlamak için bu tür deneylerin yapılmasının da gerekli olmadığını vurgulamıştır. İçgüdüsel bir dürtü olarak tanımlanan saldırganlık, beslenme ve cinsellik güdülerinin, türün yaşam sürecinde gördüğü işlevin aynısını yerine getirdiği söylenir. Eğer gerekçesini öz korunma açısından kaybetmiş ise akıldışıdır ve insan diğer türlerden daha fazla vahşileşebilir.

Bütün bu tanımların eski bir varsayım olan ve insanın akıllı bir hayvan olarak anlaşılmasından doğduğunu söyleyen Arendt'e göre, insana fazladan bahşedilen aklın, kimi zaman onu diğerlerinden daha tehlikeli bir canavar yaptığı görüşündedir. Kendi deyimiyle "bizi tehlikeli bir biçimde akıldışı yapan da akıldır" (1997: 70). Ancak Arendt'e göre insan, eyleme kudretine sahip siyasi bir hayvandır. Eyleme yetisi ise insanın yetileri ve olanakları arasında kuşkusuz en tehlikeli olandır.

Klasik Yunan düşüncesinde insanın en üstün yetisi konuşma olarak tanımlanmıştır. Aristo bunu ikili sınıflamasında akıl sahibi hayvan ve konuşan hayvan olarak tanımlamıştır.

Roma ve Ortaçağ felsefesi insanı düşünen hayvan (animal rationale) olarak tanımlamıştır. Modern çağın ilk evrelerinde insanın homo faber (araç yapan) olduğu düşünülüyordu. XX. yüzyılda ise insan, muktedir olduğu üretkenlikten dolayı animal laborans (çalışan hayvan) olarak yorumlandı. Arendt ise, modern dönemde insanı eyleme yetisine haiz bir varlık olarak tanımlamanın daha uygun düşeceğini söylemektedir. Zira ona göre bu kuvve, diğer bütün insani yetilerin merkezi haline gelmiş görünmektedir (Arendt, 1996b: 90).

Arendt (1997: 58) kimi zaman şiddetin gereksiz olmadığını ve onu bir insanlık durumu olarak gördüğünü şu cümlelerinden anlamaktayız: “Kimse meşru müdafaa amacıyla gerçekleştirildiğinde şiddeti sorgulamaz. Çünkü şiddet yalnızca açık değil, aynı zamanda mevcuttur ve aracı haklı kılan amaç hemen orada durmaktadır.”

İlk yazdığı eserden son yazdığı eserlere doğru genel çerçevede bakarsak göreceğimiz odur ki Arendt, şiddeti gereksiz bulmamış (özellikle de devrimler konusunda; amaç-araç yer değiştirmede; yozlaşmış kurumların değişmesinde) ya da en azından onu doğal bir insanlık durumu olarak görmüştür. Bizce bunun sebebi artık Yahudilerin yurtsuz olmaları (İsrail’in kurulmasıyla birlikte Filistinlilere uygulanmaya başlanan şiddet hareketleri) ve kendilerinin de artık şiddet uygulamaya başlamış olmasında aranmalıdır.

Şiddetin sıklıkla hiddetten kaynaklandığı görüşünün yaygın olduğunu söyleyen Arendt’e göre şiddetin, akıldışı ya da patalojik olabileceği ancak bu durumun diğer tüm insani duygular içinde geçerli olduğunu belirtmektedir. Ona göre insanın insanlıktan çıktığı koşullar yaratmak pek tabii mümkündür. Toplama kampları, işkence, açlık felaketleri, katliamlar, soykırım ve sürgünler buna örnek olarak gösterilebilir. Ancak burada, insanların böylesi koşullarda insanlıktan çıkmanın en bariz işaretleri hiddet ve şiddet değil, aksine bunun yokluklarıdır. Arendt’e göre hiddet, hiçte tek başına sefalet ve acı çekmeye karşı otomatik bir tepki değildir. Bu çerçevede hiç kimse tedavisi olmayan bir salgına, depreme ya da değişmez görünen toplumsal koşullara hiddetle tepki göstermez. Ancak koşulların değiştirilebileceği yönünde bir şüphe varsa ve buna rağmen koşullar değişmiyorsa hiddet gelişir. “Ancak adalet duygumuz rencide olduğunda hiddet gösteririz; bu tepki hiç de kişisel bir zarar görme halini yansıtmaz” (Arendt, 1997: 71).



Bu bağlamda hiddet doğuracak olay veya koşullar karşısında şiddete başvurmak, şiddete has anındalık ve aciliyet nedeniyle çekiciliğe sahiptir. Kafa yorarak ve daha ağır eyleme geçmek, hiddet ve şiddetin özüne aykırı olmasına rağmen, bunların akıl dışı olduğunu da göstermez. Aksine, kamu yaşamında olduğu kadar özel yaşamda şiddetin anındalığına uygun olan tek çare olduğu durumlar vardır. Arendt'in (1997: 72) burada söylemek istediği, bazı durumlarda şiddet, adaletin terazisini yeniden dengelemenin tek yoludur. Bundan dolayı hiddet ve çoğu zaman onunla birlikte ortaya çıkan şiddet, doğal insani duygulardandır. Ona göre insanı buna karşı tedavi etmek, onu insanlıktan çıkarma hatta hadım etmek demektir. Yine ona göre hiddet ve şiddet, yalnızca asıl nedenlerine değil, onların yerine ikâme edilen başka nesnelere yöndiklerinde irrasyonelleşirler (Arendt, 1997: 73). Çünkü "hiddeti tahrik eden, rasyonelitenin arkasındaki çıkarlar değildir, böylesi bir durumda akıllı kullanmak da 'rasyonel' değildir; tıpkı meşru müdafaa halinde silah kullanmanın irrasyonel olmadığı gibi" (Arendt, 1997: 75).

Arendt'e göre hemen hemen hiç bir siyasal yapı, ölüm karşısında eşitlik ve bunun şiddetin fiile dönüşmesi temelinde kurulmamıştır. Ona göre tarihte gerçekte bu esas üzerine kurulu ve kendilerini kardeşlik tarikatları olarak addeden intihar timlerini siyasal örgütlenmeler arasında saymak oldukça zordur. Arendt şöyle devam etmektedir: "Hiçbir insan ilişkisi, bu kardeşlik türünden daha geçici değildir; bu tür kardeşlikler, ancak insan hayatına ve bedenine karşı fiili olarak mevcut bir tehlikenin olduğu koşullarda gerçekleşir" (Arendt, 1997: 77-78; Keane, 1998: 72-74). Ona göre bu bireylerin yapacak başka bir şeyleri kalmamıştır, son çareleri belki de anlamlı bir şekilde ölmek olacaktır. Varlıkları hiçe sayılan bu insanlar, var olmayı ölümden arayacaklardır. Arendt'in bu yorumu bizlere, intihar komandolarının (özellikle Filistinlilerin) bu tür ölme-öldürme veya korku salma işine neden giriştiklerini ve sosyolojik olarak bu olguyu nasıl anlamamıza yardımcı olmaktadır.

Geçmişten günümüze şiddet konusunda olumlu-olumsuz bir çok şey söylenmiştir. Şiddeti yücelten ve onun yaratıcılığına inananlar olduğu gibi, onu insani yıkımın en somut biçimi şeklinde algılayanlar da olmuştur. Şiddeti haklılaştırma eğiliminde bulunanlara eleştiri getiren Arendt (1997: 74), Marx, Pareto, Makyavel, Fanon, Sorel gibi şiddeti şiddet için yücel-

ten yazarların sayısının az olmadığını vurgulamıştır. Bu yazarların çoğunda şiddet, yaşamı destekleyen bir güç konumundadır.

Bir Rus deyişinde olduğu gibi “büyümesi duran her şey kokuşmaya başlar”. Krallar, “tiranlıkları yüzünden değil, zayıflıkları yüzünden öldürüldü. Halk, despotizme karşı ahlaki bir ceza olsun diye değil, zayıflığa karşı biyolojik bir ceza olsun diye darağaçlarını kurarlar” (Arendt, 1997: 83). Arendt’e göre şiddetin biyolojik haklılaştırmasının kökleri eski siyasal düşünüşlerde sıklıkla karşımıza çıkmaktadır.

Bütün bunlara karşın Arendt (1997: 83-84) bu konuya şöyle yorum getirmektedir: “Bana kalırsa hiçbir şey, iktidar ve şiddetin biyolojik terimlerle tartışıldığı organik siyaset düşünce geleneğinden daha tehlikeli değildir. Bugün anlaşıldığı anlamıyla hayat ve hayatın varsayılan yaratıcılığı, iktidar ve şiddetin ortak paydasıdır; öyle ki şiddet, yaratıcılık gerekçesine dayanılarak haklılaştırılır.”

İnsanın dünyayı inşası her zaman doğaya karşı belli bir şiddet uygulanmasını gerektirir. Kereste elde etmek için ağacı katletmek ve bu malzemeyi de diyelim bir masa yapmak için bozmak zorundayız (Arendt, 1996b: 153, 191). Zira amacı isteyen aracı da talep eder. Yumurtayı kırmadan omlet yapılmaz (Arendt, 2000: 330). Masayı, ağaçları katletmeden yapamazsınız, insan öldürmeden devlet kuramazsınız (Arendt, 1996b: 191). Marx ve Engels’in “şiddet yeni topluma gebe her eski toplumun ebesidir, dolayısıyla, tarihin ebesi şiddettir” (Arendt, 1996b: 36) sözleri, bu ve bunun gibi söylemler şiddeti haklılaştırmak için öne çıkarılan nedenlerden bazılarıdır. Eğer şiddet tarihin ebesi ve onu beşeri eylemler arasında en dikkat çekici kılan da bu ise, sınıf mücadelesi sona erip devlet ortadan kalktıktan sonra en ufak şiddet ihtimalinin bile mevzu bahis olmadığı bir durumda ne olacaktır? (Arendt, 1996b: 40).

İrkçiliğe karşı da oldukça olumsuz bir tavır takınan Arendt’e göre, beyaz olsun siyah olsun ırkçılık, tanım gereği şiddetle yüklüdür. Zira ırkçılık, doğal organik olguları hedefler. Doğrusunu söylemek gerekirse birilerinin siyah ötekilerinin beyaz derili olmaları veya birinin Arap diğerinin Türk olması, ne ikna ne de kudret yoluyla değiştirilebilir. Ancak ırktan farklı olarak ortaya çıkan ve gelişen ırkçılık, bir ideolojidir. Öyle ki bu ideoloji de farklı bakış açılarıyla dillendirilen çeşitli bilimsel kuramlara dayalıdır. İrklar arası mücadelede şiddet, başlı

başına öldürmeyi ve yok etmeyi amaçlar. Ancak bu akıldışı değildir. Çünkü ırkçılığın mantıklı sonucu bunu gerektirmektedir. Kuşkusuz Arendt'in ırkçılıktan anladığı şey, her iki tarafın da belirsiz bazı ön yargıları değil, açık bir ideolojik sistemdir (Arendt, 1997: 84-85).

Bu çerçevede köksüzlüğün bütün ırk örgütlenmelerinin ortak niteliği olduğunu vurgulayan (Arendt, 1998: 135) Arendt'e göre (1998: 74); bütün halklar arasında insanlık ülküsünün garanti ettiği eşitlik ve dayanışma ilkesini tutarlılıkla ret ve inkar eden sadece ırkçılar olmuştur. Yine o ırkçılığın, hemen hemen her ülkede iç çatışmaları kışkırtabileceğini ve iç savaş çıkartmak için şimdiye kadar bulunmuş en marifetli araçlardan biri olduğunu kanıtladığını söylemektedir. Nitekim bu günün devletlerinin iç çatışmalarına baktığımız zaman günümüzde de değişen pek bir şey olmadığını rahatlıkla ifade edebiliriz.

İrk düşüncesi, değişen siyasi çatışmalara uygun savlar üretilmesini sağlayan bir kaynak olarak kullanıldığında hiçbir zaman tek tek ulusların siyasi yaşamları üzerinde herhangi bir tekele sahip olmamıştır. İrkçilik, mevcut çatışmaları veya mevcut siyasi sorunları istismar etmiş olsa da, asla yeni siyasi düşünce kategorileri üretmemiştir (Arendt, 1998: 113).

Doğası gereği araçsal olan şiddet, kendini haklılaştırması beklenen amaçlara ulaşmakta etkin olduğu ölçüde rasyoneldir. Eyleme giriştiğimizde yaptığımızın sonuçlarını kesin olarak asla bilemeyeceğimizden şiddet, ancak kısa vadeli amaçlar güttüğü zaman rasyonel kalabilir. Kaldı ki gerçekte şiddet, devrimden çok reformun silahıdır (Arendt, 1997: .88). Buna göre Arendt için şiddet; kısa vadeli olduğunda, araç-amaç sapması olmadığı sürece, yozlaşmış bürokraside ve devrimlerde, kısa sürmesi şartıyla kimi zaman şiddeti haklı ve yerinde bulmaktadır. Bu çerçevede şiddetin kötülükle eş değer görülmemesi gerektiğini de söyleyen Arendt, bütün bunları doğal süreç olarak kabul etmektedir.

Arendt'e göre kamusal yaşam ne kadar bürokratikleştirilirse, şiddetin cazibesi de o kadar artacaktır. İşte öğrencilerin egemen bürokrasiye isyan etmelerinin temelinde de bu yozlaşmışlık vardır. Bürokrasiyi herkesin siyasal özgürlükte (Arendt, 1996b: 195-233), eyleme kudretinden yoksun bırakıldığı bir hükümet biçimi şeklinde tarif eden Arendt (1997: 90); "eğer Fransız öğrenciler ayaklanmamış olsalardı, Fransa Napoleon'dan beri artık antikallaşmış eğitim sistemini değiştirme yolunda en radikal yasa tasarısına kavuşamayacaktı. Bahar dönemi ayaklanmaları olmasaydı, Columbia Üniversitesinde kimse reformların kabul edilme-

sini düşleyemezdi bile” (Arendt, 1997: 88). Dünya çapındaki öğrenci ayaklanmalarının temel niteliği, her yerde egemen bürokrasiye isyan etmeleridir. Doğu’daki ayaklanmalar düşünce ve konuşma özgürlüğü talep ederken, Batı’daki genç asiler bunun yerinde olmayan talepler olduğunu düşünerek onları küçümsemektedirler (Arendt, 1997: 21-26, 90). Çünkü kendi taleplerini onların taleplerinden üstün ve farklı görmektedirler.

Kuşkusuz şiddet sonuç verir. Ama sorun şu ki, sonuçlarında ayırım yapmaz. Şiddet ve huzursuzluk taktikleri ancak kısa vadeli amaçlar söz konusuysen anlamlı olur (Arendt, 1997: 89). Şiddetin tehlikesi kısa vadeli amaçlar dahi olsa şuradadır: Araçlar amacın önüne geçebilir. Amaçlara hızla ulaşılmazsa, sonuç yalnızca bozgun değil, daha kötüsü siyasal alana şiddetin girişi olacaktır (Arendt, 1997: 89-90).

Arendt’e (1997: 91) göre insanı siyasal bir varlık yapan, eylemde bulunma yetisidir. Felsefi açıdan, eylemde bulunmak, doğurganlık (natality) durumuna insanın cevabıdır. Ölmek ne kadar yok ediciyse, doğuma sebep olmak ve doğurmak da o kadar yaratıcıdır. Kanın akıtılması ölümle, meninin akıtılması doğumla sonuçlanır (Fromm, 1994: 29). Çünkü; emek, iş ve eylem etkinliğinin tekâbül ettiği durumlar olup, insani varoluşun genel özellikleriyle yakından ilişkilidir. Doğum ve ölüm, hayat ve yıkımla birlikte yürür. Emek sadece bireysel sürekliliği değil, türün hayatını da garanti eder. İş ve işin ürünü olan insan eseri dünya, ölümlü hayata kalıcılık ve süreklilik kazandırır. Eylem, siyasi yapılar kurmaya ve onları korumaya yönelir, yani bir nevi tarih yaratır. Buradan hareketle eylem, insanın en mükemmel siyasi bir etkinliği olduğundan, ölümlülük değil ama doğarlığı ifade eder. Bu yüzden eylem, metafizik düşünceden ayrı olarak, siyasi düşüncenin merkezi kategorisi olabilmektedir. Bundan dolayı insanlar ne yaparlarsa yapsınlar daima koşullu varlıklardır (Arendt, 2000: 22, 37-38).

Bu bağlamda sonuç olarak şu denilebilir. Kamu alanı özgürlükler alanıdır. Siyasetin varoluş nedeninin özgürlük ve özgürlüğün tecrübe alanının eylem (Arendt, 1996b: 199; 2000: 130) olduğunu belirten Arendt (1997: 96), iktidarlardaki her gerilemenin şiddete açık bir davetiye olduğunu belirtmektedir. Hükümetler olsun yönetilenler olsun iktidarı elinde tutup da ellerinden kaymakta olduğunu hisseden herkes, kaybettiklerinin yerine şiddeti koymanın cazibesine direnmekte zorlanmıştır. Salt bu bile pek çok şiddet eylemini anlamada yeterli bir gerekçe olarak karşımıza çıkmaktadır.

Şiddetin azalması için insani çabanın gerektiğini Arendt'in şu cümlelerinden anlıyoruz: "Sadece Yahudilere duyulan nefretten ibaret olmayan antisemitizm, sadece fetihten ibaret olmayan emperyalizm, sadece diktatörlükten ibaret olmayan totalitarizm; her biri diğerinden daha acımasız olan bu fenomenler insan onurunun yeni bir güvenceye ihtiyaç duyduğunu göstermiştir. Bu güvence, yerküre üzerinde insanlığın tümünü içine alacak biçimde geçerli olması gereken yeni bir yasada, yeni bir siyasal ilkede bulabilir (Arendt, 1996a: 12)." Bizce bu siyasal ilkeyi tesis edebilecek herhangi bir dünyevi güç yoktur. Bunun ancak manevi değerlerle ilişkili ahlakla olacağı kanaatini taşımaktayız.

#### **f. Arendt'in Görüşlerinin Din Sosyolojik Değerlendirmesi**

Çalışmamız süresince Arendt'in din hakkında veya toplumsal anlamda din ile ilgili görüşlerinin çok az olduğunu gördük. Genellikle onun din ile ilgili görüşlerini siyaset felsefesiyle iç içe bulmaktayız. Arendt'in din hakkında az yorumda bulunmasının sebebi siyaset felsefecisi olmasından daha çok, yaşadığı dönemin buhranlarıyla daha çok ilgilenmiş olmasında aranmalıdır. Yaşadığı dönemde dünyanın kıvılcık (komünist-Doğu) ve kara (kapitalist-Batı) diye ikiye ayrılması ve bunun yarattığı gerginlikten dolayı daha az öneme haiz din, eğitim vs. hakkındaki yorumları düşünce dünyasında daha az yer bulmuştur. Az da olsa onun din hakkındaki yargılarını ve değerlendirmelerini bu bölümde vermeyi daha uygun bulduk.

Arendt, yer yer devletlerin kendilerine kutsallık atfeden siyaset teorilerinden bahsetmiştir. Hobbes'in tarihsel olarak dinin devletler üzerinde etkisini anlatırken devlete kutsallık atfedilmesi ve devletin Tanrının yeryüzünde meşru siyasal temsilcisi olduğuyla ilgili bir çok devlet anlayışının da var olduğunu belirtmiştir. Yine ona göre, modern insan dünyaya değil kendine doğru fırlatılmıştır. Modern insan kendine yabancılaşmış, ferdileşmiş ve bunun sonucunda da yalnız kalmıştır.

Laikliğin dünyevilik anlamına geldiğini vurgulayan (2000: 363) Arendt'e göre, tarihsel bir vakıya olarak laikleşme, kilise ile devletin, din ile siyasetin ayrılmalarından başka bir şey değildir. Bu daha çok ilk Hıristiyanlıkta olduğu gibi Sezar'ın hakkını Sezar'a Tanrının hakkını Tanrıya verme tutumuna bir geri dönüşü ifade eder. Dolayısıyla modern inanç kaybı

köken bakımından dini değildir (Arendt, 2000: 364). Esasen tarihsel olarak hangi kurum daha güçlü ise diğer kurumları etkisi altına aldığı gerçeği göz ardı edilemez bir vakıdır.

Yaşamın kutsallılığını ve her şeye rağmen hayatta kalma ödevini vurgularken Hıristiyanlığın asla olumlu bir emek felsefesi geliştirememiş olmasının nedeni, her çeşit insani etkinlik karşısında vita contemplativaya sorgusuz sualsiz tanınan önceliktir (Arendt, 2000: 450). Modern tarih bilincinin kökeni Hıristiyan dininden aldığı ve başlangıçtaki teolojik kategorilerin sonradan sekülerleştirilmesi suretiyle ortaya çıktığı tezini destekleyici mahiyette yığınla kanıt zikredilmiştir. Ne var ki Hıristiyan ve modern tarih kavramları arasında kurulan bu benzerlik oldukça yanıltıcıdır (Arendt, 1996b: 93-94).

Sekülerizasyon hiçbir surette dinsel ve aşkın kategorilerin, düşünce tarihçilerinin öne çıkardıkları gibi, içkin olarak yeryüzüne ait gaye ve standartlara dönüşmesi demek değildir. Arendt'e göre sekülerizasyon her şeyden evvel basitçe dini olan ile siyasi olanın ayrılmasını anlatır ve bu ayrılık her iki taraf üzerinde de öylesine köklü bir etkide bulunur ki, hiçbir şey kesintisiz süreklilik yanlılarının göstermeye çalıştıkları gibi dini kategorilerin yavaş yavaş seküler kavramlar haline dönüşmesinden daha az mümkün değildir (Arendt, 1996b: 99). Anlaşılan o ki laiklik ile sekülerlik Arendt'te eş anlamlı olarak kullanılmıştır.

Kilise ile devletin birbirlerinden ayrıldığı, bu ayrılmanın dini, kamu hayatından tasfiye ettiği; bütün dini müeyyideleri siyasal alandan uzaklaştırdığı; Roma Katolik Kilisesinin Roma İmparatorluğunun mirasçısı gibi hareket ettiği, yüzyıllardır dinden elde ettiği siyasi gücü yitirmesine yol açtığı bir vakıdır. Bu ayrılmadan dinin tamamen özel bir mesele haline getirildiği sonucu çıkarılamaz. Din alanında bu tür kişiselleşme/özelleşme bir korku rejiminin dinin kamusal işlevlerini yasakladığında ortaya çıkar. Kamusal-Seküler veya siyasal alan, Kamusal-Dini alanı kapsar ve ona içinde bir yer ayırır. Modern dönemde bir inanan aynı zamanda hem bir kilisenin üyesi, hem de herkesin mensubu olmakla katıldığı daha geniş bir birliğin yurttaşı olarak davranabilir (Arendt, 1996b: 99-100). Arendt burada, inancın ya da inançsızlığın seküler olan üzerinde hiçbir etkisinin olmadığını vurgulamaktadır.

Liberalizm ve muhafazakârlık XIX yüzyılın çok daha genel ve kapsamlı tarih felsefesine karşılık gelen birer siyaset felsefesi olarak görünürler. Biçim ve içerik olarak modern çağın son evresinin tarih bilincinin siyasi bir ifadesidir. Liberalizm ve muhafazakârlık arasında

yöntem, bakış açısı ve yaklaşım olarak fark yoktur, farklılık sadece değer hükümlerindedir (Arendt, 1996b: 139-140). Muhafazakarlık gerçek dine dönülmesi ve takva sahibi olunması, Liberalizm ise kendimizi sekülerizme meydan okuyan kurumsallaşmış dinden kurtarmamız gerektiği hususunda zıtlık içindedirler. Ancak bir din işlevi gören her şeyin din olduğu hususunda birleşmektedirler (Arendt, 1996b: 141). Açıkça ateist olduğunu ilan etmiş olmakla birlikte toplumsal, psikolojik ve duygusal bakımdan geleneksel dinin ifâ etmiş ve etmekte olduğu işlevin aynını yerine getirdiğinden, komünizmin bir din olduğuna ilişkin yaygın inanç bu açıdan iyi bir örnek oluşturmaktadır (Arendt, 1996b: 140). Arendt (1996b: 142), ateizmin dini ikame ettiğine ya da dinle aynı işlevleri yerine getirdiğine inanmaktadır. Aynı şekilde şiddetin de otoriteyi ikame ettiği görüşüne katılmamaktadır. Yine ona göre modern çağın sekülerizasyonunun en önemli sonucu, geleneksel dindeki yegane siyasi unsurun, cehennem ve Tanrı korkusunun dinle birlikte kamu yaşamından tasfiye edilmiş olmasıdır (Arendt, 1996b: 183).

Arendt, sekülerleşmenin dinin etkisini azalttığı kanaatini taşımaktadır. XX. yüzyılın sonlarına doğru hemen hemen tüm dünyada ve özelde Batı'da gözlenen yeniden dinselleşme ve dinlerin yükselişi olgusuna rağmen o, dinin kamusal alanda sosyal davranışı belirlemedeki etkisinin azaldığını iddia etmektedir. Dolayısıyla toplumda görülen şiddet ve benzeri eğilimlerin dinsel ahlaktan ziyade seküler ahlak ilkeleri tarafından belirlendiğini söyleyebiliriz. Dinlerdeki Tanrı ve cehennem korkusunun yerini sekülerleşen dünyada hukuk kuralları almaktadır. Buradan hareketle Tanrı otoritesi yerini devlet otoritesine bırakmaktadır.

Arendt, dünyanın sekülerliği, yaşamın siyasi ve dini alanlarını birbirinden ayırdığı için bu sonucun kaçınılmaz olduğunu vurgular. Ona göre din, siyasi unsurunu kaybetmeye mahkûmdur, tıpkı kamu yaşamının aşkın otoritenin dini onayını kaybetmeye mahkûm olması gibi (Arendt, 1996b: 186).

Esasen bugün, Arendt'in bu yorumlarında yanılığa düştüğünü bilmekteyiz. Nitekim bu ve benzeri düşünceler, yani modern dönemde dinin etkisinin zayıflayacağı hatta onun tamamen yok olacağını öngören tüm savlar geçerliliğini yitirmiştir (Alperen, 2003; Falk, 2003: 44, 78). Aksine din, postmodern veya küresel dönemde, olumlu veya olumsuz anlamda da

olsa kendine çok önemli yer edinmiştir (Salur, 2009). Esasen dinlerin ilk geldikleri dönemdeki etkilerinin, bugün aynı şekilde devam ettirememeleri çok normal bir durumdur.

Arendt, sekülerleşmeye paralel olarak Avrupa'da antisemitik düşüncenin azalmadığı kanaatini taşımaktadır. Batı dünyasının Yahudileri günah keçisi olarak gördüğünü ifade eden Arendt'e göre, antisemitizm biraz da Yahudilerin kendilerinden kaynaklanmıştır. Nitekim kimi Yahudiler bunun kendi öz kimliklerini korumaya yaradığını dile getirmişlerdir. Yahudilere duyulan nefreti dile getiren antisemitizm dinsel anlamda bir nefret değil daha çok ırkçı, milliyetçi ve ekonomik anlamda duyulan nefretten ibarettir (Arendt, 1996a: 28, 62, 66, 107).

Antisemitik hareketi kışkırtanlar genelde Cizvit ve Fransız Katolik Kiliseleriydi. Kilise eski güç ve imajına kavuşmak için antisemitik hareketleri kışkırtmış ancak bu çoğu zaman tersine dönmüş itibarsızlıkla sonuçlanmıştır (Arendt, 1996a: 187-189). Kendisinin de bir Yahudi olması ve Yahudilerin özellikle II. Dünya Savaşı yıllarında maruz kaldıkları şiddet, Arendt'i eserlerinin bir çok yerinde ırkçılık ve emperyalizmi şiddetle ve keskin bir biçimde eleştirmesine yol açmıştır. Hıristiyanlık, seçilmişlik düşüncesini ilke olarak reddettiğinden, doğrudan rakip olarak Yahudilik görülüyordu. Nazilerin bilinçli olarak Güney Afrika'daki antisemitik bir hareket oluşturmalarından çok önce, ırk meselesi, antisemitizm kılığındaydı (Arendt, 1998: 144).

Kilisenin hiyerarşik yapısı, pek çok kişiye bu kaostan kurtulmanın yegane yolu gibi görünmekteydi. Aslında ruhbana duyulan saygının nedeni herhangi bir dini anlamaktan ziyade buydu (Arendt, 1996a: 188). Bu da bizlere gösteriyor ki toplumların belirsizlik ve kaos ortamlarında dine yönelimler artmakta bunun sebebi ise dinin düzeni temsil etmesinden kaynaklanmaktadır.

Avrupa ülkelerinin arada sırada Arap ülkelerine egemenliklerini, Müslüman halklara Hıristiyanlıklarını dayatmak üzere Akdeniz'in ötesine geçtikleri doğru olmakla birlikte, Kuzey Afrika'daki topraklara hiçbir zaman deniz aşırı müstemleke (sömürge) gibi davranmamışlardır! Tersine çoğu zaman onları söz konusu ana ülkeye katmak istemişlerdir (Arendt, 1998: 119). Emperyalist egemenliğin iki ana siyasi aracından biri olan ırk ideolojisi Güney Afrika'da, bürokrasi ise, Cezayir, Mısır ve Hindistan'da keşfedilmiştir (Arendt, 1998: 152).



Tarihsel ve siyasal efsanelerin gelişimi, Hıristiyanlığın doğuşuyla birlikte sona erdi. XIX. yüzyılda ise birbirinden çok farklı ideolojilerle doldu. Emperyalist efsanenin yaratıcısı Rudgard Kipling'dir. Konusu İngiliz İmparatorluğu, sonucu da emperyalist karakterdir (Arendt, 1998: 154). Pan hareketleri insanın Tanrısal kökenine ilişkin Yahudi-Hıristiyan inancına karşı, kendi halklarının Tanrı tarafından seçildiğini va'z ettiler. Onlara göre, kaçınılmaz olarak belli bir halkın mensubu olan insan, Tanrısal kökenini ancak dolaylı yoldan, bir halkın mensubu olarak almıştır. Ancak bu Tanrısal köken, halkı tek biçimli seçilmiş mağrur robotlar kitlesine dönüştürmüştür. Dolayısıyla bu kuram gerçek dışıdır (Arendt, 1998: 199-200). Tanrı tarafından seçilmiş olduğunu ve bu halkın da kendi halkı olduğunu va'z eden her ulusal din bir sapkınlık içerisindedir (Arendt, 1998: 214).

İrkçuların Yahudilere duydukları nefret, kendilerinin değil de Yahudilerin Tanrının seçilmiş kulları olabileceği, Tanrının inayetiyle diğer halklar üzerinde zaferin onlara başı-şlanmış olabileceği doğrultusunda hazin Hıristiyan hurafesinin kalıntılarının yol açtığı vehimden doğmuştur. Korkuyu ve nefreti besleyen ve bir ölçüde de ussallaştıran şey, Batılı insanın çoktan Yahudi kökenli bir din olan Hıristiyanlık tarafından fethedilmiş olmasıydı (Arendt, 1998: 214). Dinin mutlak gerçek veya aşkınlığı otoritesini yitirdiği zaman, insanlık için iyi olan şeyi tesis etmek çok daha zordur, kanunlar bile bunu çok zor tesis edebilir (Arendt, 1998:308). Arendt'e göre şiddet hangi biçimde ortaya çıkarsa çıksın kamu alanını yok edebilecek tek unsur olduğunu yukarıda ifade etmiştik. Dolayısıyla din adına uygulanacak dinsel şiddette kamu alanını yok edebilecektir. Ancak dinsel görünümlü her şiddet eyleminin ya da tavrının ardında bile politik, ekonomik ve benzeri nedenlerin (Gündüz, 2002) var olduğunu unutmamak gerekir.

Anladığımız kadarıyla kültürel değerlerle birlikte manevi değerleri temsil eden dinin yokluğu veya etik yasaların zayıfladığı her yerde toplumsal anlamda şiddet ortaya çıkmaktadır. Arendt'e göre de dinsel şiddet kolektiftir ve dolayısıyla da yıkıcı olmaktadır.

Yukarıda da zikrettiğimiz gibi Arendt'in din ile ilgili görüşleri siyaset felsefesiyle iç içe geçmiştir. Salt dinsel yargıları veya açıklamaları yok denecek kadar azdır. Bilindiği üzere evrensel her din yayılcı olduğundan, içinde az-çok haklı-haksız mutlaka şiddet ögesi taşıyacaktır. Şiddetin ise içinde daima keyfilik unsuru barındırdığını belirtmiştik. Bu durumda

aktörler değişse, alt üste geçse üst-alta geçse, zalim mazlum olsa mazlum zalim olsa bile devam eden tek şey yine zulüm ve şiddet olacaktır; yani değişen pek bir şey olmayacaktır. Kısacası hep bir zalim ve ezilenler var olacak ancak roller dönüşümlü olarak oynanacaktır.

Bu çerçevede gerçekten temiz olan hiçbir şiddet türü nerdeyse bulunmamaktadır. Nitekim kurban edimi, en iyi durumlarda bile ancak arındırıcı bir şiddet olarak tanımlanmak zorundadır. Esasen kurban kesenlerin, bu kesme işinden sonra arınma işleminden geçme zorunluluğu buradan kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda kurban süreci, atom tesislerinin arındırılması işlemine benzetilebilir; uzman işini bitirdikten sonra kendi kendisini de arındırmak zorundadır. Ancak her zaman kaza olasılığı mevcuttur (Girard, 2003: 55, 211). Esasen şiddet her zaman nefret edilen bir eylem değildir. Yapıldığı yere, zamana, kimin yaptığına ve neden yaptığına göre değişebilir. Dolayısıyla şiddet, şiddet biçimleri ve onun tanımı, meşruluk-gayrı meşruluk, yasallık-yasa dışılık gibi kültürden kültüre, zaman ve hatta toplumdan topluma göre değişiklik gösterebilmektedir.

### **g. Sonuç**

İnsanın doğasında bulunan ve insani bir eylem olan şiddetin kamu alanında ortaya çıkışını ve nasıl politika dışına çıkarılabileceğini Arendt bizlere kuramsal olarak göstermeye çalışmıştır. Ancak bizce bunun şiddeti azaltacağını varsaysak bile bu yeterli bir çözüm olmayacaktır. Bununla beraber kamu alanını besleyen, özel alan olduğu bilinmektedir. Arendt'in kamu alanı anlayışı bir çok sosyolog ve siyasetçi tarafından kritiğe tabi tutulmuş ve eleştirilmiştir.

Hannah Arendt'e göre;

1. Şiddet sayılara değil, araçlara muhtaçtır.
2. Şiddetin temelinde totaliter rejim vardır.
3. Kolektif şiddet vahşi ve caniyane bir şekilde ortaya çıkar.
4. Kamu alanını ortadan kaldıracak yegane unsur şiddettir.
5. Irkçılık ayrımcılığı körükler ve şiddeti artırır. Yine şiddette ırkçılığı körükler. Bu bir kısırdöngü şeklinde birbirini beslemektedir.

6. Arendt'in kimi zaman bu dünyaya ilişkin karamsarlığını devrimci eylemle çözmeye çalışması, kendi içinde kısmen çelişkiye düşmesine neden olmuştur. Zira devrim, toplumsal düzeni değiştirmek ister ve beraberinde şiddet kullanımını da mutlaka getirir. Ancak genel çerçevede Arendt, şiddetin canavarca ve akıl dışı olduğu hususunda da ısrar etmektedir.

7. Arendt, Laikliği ve Sekülerliği aşağı yukarı aynı anlamda kullanmıştır.

8. Modern dönemde ve hızla sekülerleşen dünyada dinin etkisinin çok az olacağını varsayan Arendt'in bu konuda yanılığa düştüğünü günümüzün gelişmeleri bize açıkça ortaya koymuştur. Zira olumlu veya olumsuz anlamda din, küreselleşen dünyanın artık vazgeçilmezidir.

Arendt, II. Dünya Savaşı, devrimler, soğuk savaştan kaynaklanan gerilimler, soykırımlar ve sürgünleri devrinde yaşamış ve izlemiş, çıkarımlarını da bu temel üzerine oturtmuştur. Bundan dolayıdır ki şiddet olgusunu en iyi dile getirenlerden biri olan siyaset felsefecisi Hannah Arendt'in görüşlerini anlamaya ve analiz etmeye çalıştık. Esasen şiddet olgusu üzerinde çalışılmaya değer bir konudur. Çünkü o, sosyolojik bakımdan çok az konu edinilmiş ya da onun sadece bir yönüne değinilmiştir.

## BİBLİYOGRAFYA

Alperen, A. (2003). *Sosyolojik Açıdan Türkiye'de İslam ve Modernleşme*, Adana: Karahan Kitabevi.

Altuğ, Y. (1995). *Terörün Anatomisi*, İstanbul: Altın Kitaplar.

Arendt, H. (1996a). *Totalitarizmin Kaynakları-Antisemitizm*, Çev.: Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yay.

Arendt, H. (1996b). *Geçmişle Gelecek Arasında*, Çev.: Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yay.

Arendt, H. (1997). *Şiddet Üzerine*; Çev.: Bülent Peker, İstanbul: İletişim Yayınları.

Arendt, H. (1998). *Totalitarizmin Kaynakları-Emperyalizm*, Çev.: Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yay.

Arendt, H. (2000). *İnsanlık Durumu*, Çev.: Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yay.

Arendt, H. (1990). *On Revolution*, USA: Penguin Group.

- Arendt, H. (2006). *Eichmann in Jerusalem*, USA: Penguin Group.
- Arendt, H. (2006). "Eğitimdeki Buhran", Çev.: Bekir S. Gür & Murat Özoğlu, *Muhafazakâr Düşünce*, Kış-2006, Yıl: 3, Sayı: 6, Sayfa: 11-30.
- Bal, Mehmet Ali (2003). *Savaş Stratejilerinde Terör*, İstanbul: IQ Kültür-Sanat Yayıncılık.
- Chomsky, N. (1999). "Uluslararası Terörizm: Görünüş ve Gerçek", *Terörizm Efsanesi*, Chomsky, Noam & Herman, Edward S. & Gerry, O'sullivan & George, Alexander Çev.: Bahadır Sina Şener, Ankara: Ayrac Yay.
- Demir, S. (1998). *Hannah Arendt'te Şiddet ve Şiddetin Kaynağı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Ergil, D. (1980). *Türkiye'de Terör ve Şiddet*, Ankara: Turhan Kitabevi.
- Ettinger, E. (1996). *Bir Aşkın Anatomisi, Hannah Arend-Martin Heidegger*, Çev.: Pınar Kür, İstanbul: Oğlak Yay.
- Falk, Richard (2003). *Küreselleşme ve Din*, Çev.: Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul: Küre Yay.
- Fromm, E. (1994). *Sevginin ve Şiddetin Kaynağı*, Çev.: Yurdanur Salman & Nalan İçten, İstanbul: Payel Yayınları.
- Göle, N. (2000). *İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri*, İstanbul: Metis Yayınları.
- Gündüz, Ş. (2002). *Dinsel Şiddet*, Samsun: Etüd Yayınları.
- Girard, R. (2003). *Kutsal ve Şiddet*, Çev.: Necmiye Alpay, İstanbul: Kanat Yay.
- Keane, J. (1998). *Şiddetin Uzun Yüzyılı*, Çev.: Bülent Peker, Ankara: Dost Kitabevi.
- Rorty, R (1995). *Olumsuzluk İroni ve Dayanışma*, Çev.: Mehmet Küçük & Alev Türker, İstanbul: Ayrıntı Yay.
- Salur, H. (2009). *Küresel Çağda Din ve Terör*, Konya: Çizgi Kitabevi.
- Sorel, G. (2002). *Şiddet Üzerine Düşünceler*, Çev.: Anahid Hazaryan, Ankara: Epos Yay.
- Senet, R. (2002). *Kamusal İnsanın Çöküşü*, Çev.: Serpil Durak & Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yay.

## **A Religion Sociological Analysis on the Violence and Source of Violence in Hannah Arendt**

**Citation**©-Alperen, A. & Salur, H. (2008). A Religion Sociological Analysis on the Violence and Source of Violence in Hannah Arendt. *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 8 (1), 65-95.

**Abstract-** It is known that the fact of violence is as old as the human history. After coming to the world, human being starts to recognize violence and its influence area as it starts to recognize its environment. In our this work, we tried to construe the fact of violence which we concede as a basis in human nature and its root, according to Hannah Arendt. We sought to examine the fact of violence from the standpoint of sociology of religion in this study which aims for comprehending the violence which is a conscious act of mankind, and discovering what causes violence in Hannah Arendt's world view. In this connection, we tried to understand and appreciate H. Arendt and her concept of violence.

**Keywords-** Hannah Arendt, Violence, Totalitarianism, Religion Sociology.



# Bir Ateizm Ahlâkının İmkânı Üzerine

Yrd. Doç. Dr. Mustafa Çevik\*

**Atıf / ©-** Çevik, M. (2008). Bir Ateizm Ahlâkının İmkânı Üzerine. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1), 97-108.

**Özet-** Bu yazıda ateizmin ahlak temellendirmesinin mümkün olup olmadığı üzerinde durulacaktır. Öncelikle ahlak felsefesinin temel kavramı olan 'iyi'nin teizm açısından nasıl ele alındığı üzerinde durulacaktır. Daha sonra ateizm bağlamında nesnel ve öznel ahlak teorisi tartışılacak. Son olarak da ateizm için öznel ahlak teorisinin kaçınılmaz olması ve öznel ahlak anlayışın aslında bir ahlak anlayışı sayılmayacağına gerekçesi üzerinde durulacaktır

**Anahtar Kelimeler-** Ahlak, etik, nesnel ahlak, öznel ahlak, ateizm



Ahlâk felsefesi söz konusu olduğunda temel tartışma konularından ikisi şöyledir: birincisi, "iyi veya kötü yargılarının kriteri nedir?" ikincisi de "iyi veya kötü yargılarına ben neden uymalıyım?"

Bir şeye veya olaya iyi veya kötü denmesinin anlamı ve felsefi gerekçesi nedir? Bu bir durum tespiti midir yoksa bir değer koyma mıdır? Eğer bir şeye iyi veya kötü derken yaptığımız şey bir durum tespiti ise bu demektir ki biz, insanlık olarak, o şeye iyi veya kötü demeden önce de o şey iyi veya kötüydü. Eğer yaptığımız bir durum tespiti ise karşımıza bir başka soru çıkacaktır. İyi veya kötü olduğunu aktardığımız şeyin veya olayın kötülüğü nereden kaynaklanmaktadır. Bu durumda iki ihtimal söz konusudur: (a) ya o şeyin iyiliği kendi doğasındadır veya (b) o şeye iyi değeri iliştilmiştir. Bir başka deyişle bir şeyin veya olayın iyiliği ya ontolojiktir yani kendiliğindedir veya relatiftir yani ilintiseldir.

---

\* Adıyaman Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi.

Bir teist için iyilik ve kötülük vasfının olayın kendisinde olduğunu söylemek oldukça ciddi teolojik problemlere neden olur. Mesela, eğer iyilik ve kötülük varlıkların özünden bir şey ise o halde Tanrı değer koyucu değil varlıklarda mevcut iyi ve kötü değerlerin habercisi konumunda olur. Oysa teist için Tanrı değer koyandır. Belki denilebilir ki Tanrı varlıkları yarattığı an kimini *özde kötü* kimini de *özde iyi* olarak yaratmış ve değerleri insana bildirdiği zaman tek yaptığı şey daha önceden yaratmış olduğu iyi-kötü varlıkları haber vermektir denilebilir. Ancak böyle bir durumda da Tanrı'nın farklı zamanlarda ve mekânlarda bir varlığın değerini değiştirme yetkisine sahip olmayan bir varlık olarak düşünülmüş olmaktadır. Çünkü eğer varlık ile ahlaki değer arasında a priori bir zorunluluk var ise Tanrı'nın apaçık mantıksal ilkelerle çelişip a priori olarak iyi olan bir şeye kötü demesi düşünülemez. Çünkü teistik Tanrı anlayışlarının temel paradigmalarından biri de Tanrı'nın çelişki içermeyen bir varlık olmasıdır.

Ayrıca bir şeyin ahlaken iyi veya kötü olan niteliğinin bir şeyin özünden veya o şeyde var olan ayrılmaz bir nitelikten kaynaklandığı kabul edildiğinde ise bir tür ahlaki dogmatizme varılmış olur. Böyle bir durumda geriye kalan şey insanların varlıklardaki ve eylemlerdeki o sözü edilen 'ayrılmaz nitelik'i bulmaktır. Ahlaki değerlerin ontolojik olduğu varsayımı hem ateistler için hem de teistler için sorun olur. Örneğin İslam düşünce tarihinde husun-kubuh (iyi-kötü) tartışmaları arasında en çok üzerinde durulan problemlerden biri de "Allah bir şeye, o şey iyi olduğu için mi iyi demiş, yoksa iyi dediği için mi o şey iyi olmuştur?" şeklindeki Platon'un *Euthypro ikilemidir*. Bu bağlamda rasyonel düşünce taraftarı olan Mu'tezile ekolüne göre kişi akıyla neyin iyi ve kötü olduğunu bilebilir. Onlara göre her şeyin bir yaratılış nedeni olduğu gibi aklın da yaratılış nedeni iyi ve kötüyü bulmaktır.<sup>1</sup> Buna göre kişi iyi ve kötüyü bilmek için Allah'ın bildirmesine gerek duymaz. Ancak Eş'ari ekole göre akıl, iyi (husun) ve kötüyü (kubhu) anlamaya yeterli değildir o sadece kendisine bildirileni anlamak için bir araçtır.<sup>2</sup> Bir başka Sünni düşünür olan Maturidi ise aklın işlevini biraz dah artıran Mu'tezile ekolüne kısmen daha yakın bir husun kubuh teorisine sahiptir. Recep Kılıç Maturidi'nin bu konudaki düşüncesini şöyle değerlendirir: "adalet ve doğruluk gibi kendinde iyi olan ahlaki fiilerin

---

<sup>1</sup> Sait Yazıcıoğlu, *Kelam Ders Notları*, Ankara 1996, s. 45.

<sup>2</sup> İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, Umran Yayınları, Ankara 1981, s. 70.



iyiliği aklen zorunlu; kötülüğü de aklen imkansızdır. Aynı şey, kendindekötü olan zulüm ve yalanın kötülüğü için de aynen geçerlidir.”<sup>3</sup>

Bir kişi bu ikilemden hangisini kabul ederse etsin çözümü zor karmaşık problemlerle boğuşmak durumunda kalacaktır. Örneğin ahlaki değerlerin varlıkların ayrılmaz kimi niteliklerinden kaynaklandığını söylemekle aynı anlama gelen birinci şıkkı düşünelim. Yani “bir şey iyi olduğu için Allah o şeyi iyi diye nitelendirmiştir” düşüncesi. Bu varsayımda insanın iyi ve kötü değerlerinin bilinmesinde bir anlamda Tanrı'nın by-pass edilmesi söz konusudur. Çünkü, eğer iyi ve kötü değeri orada yani varlıklarda ayrılmaz bir biçimde var olmaya devam ediyorsa insanın onu bir şekilde keşfetmesi mümkün gibi görünmektedir. En azından imkansız değildir. Bu varsayımın karşımıza çıkaracağı ikinci bir sorun ise yukarıda da kısmen değinildiği gibi değer koyucunun kim olduğu tartışmasıdır. Bu yazının konusu olmadığından birinci şıkkın doğurduğu problemleri burada enine boyuna irdelemek gereksizdir. İkilemin ikinci, yani “*bir şey, Allah ona iyi dediği için iyidir,*” önermesine gelelim. Buna göre hiçbir yaratık bizatihi iyi veya kötü değildir. Ona iyi veya kötü değeri verilmiştir. Eğer bir teist ahlaki değerlerin belirlenmesini (vad'ını) Tanrı'nın keyfililiğine bağlarsa, yani “*bir şey, Allah ona iyi dediği için iyidir*” anlayışına inanırsa o durumda şu soruya yanıt vermesi gerekir: Madem ki Tanrı değer koymada tamamen keyfi davranıyor, öyleyse Tanrı hırsızlık, haksızlık ve zina gibi iyi olacağını düşünemediğimiz eylemleri iyi olarak niteleyebilirdi diyebilir miyiz? Bir teist için bu sorunun yanıtı şudur genel olarak: Tanrı değer koymada elbette keyfi davranmıştır. Ancak Tanrı'nın keyfi davranması onun yanlış yaptığı veya yapma ihtimalinin olduğu anlamına gelmez. Tanrı yanlıştan *münezzeh* (arınmış) olduğu için iyiye kötü, kötüye iyi demez. Neye iyi demişse o zaten iyidir. Kötüye de kötü demiştir.

Özetlersek, değerlerin bilinebilirliği söz konusu olduğunda kişi ya nesnellik taraftarıdır ya da öznel. Nesnel düşünceye göre ahlak kuralları insandan bağımsız bir şekilde varlığını sürdürmektedirler. İnsan o değerleri keşfeder. Nesnelci ahlak taraftarı olan bir dindar için varlıklardaki veya olaylardaki iyi ve kötü değeri Tanrı tarafından verilmiştir. Ve insan da bu değerleri ortak bir şekilde elde edebilir. Çünkü nesnelci. Kişilere göre değişen bir durum yoktur. İnsan değerleri keşfedendir belirleyen değildir. Tanrı değerleri koyarken nesneldeki ve olaylardaki değerlerde keyfi davranmaz. Çünkü her biri birer yaratılmış varlık olan olaylar

---

<sup>3</sup> Recep Kılıç, *Ahlakın Dini Temeli*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1992, s. 122.

ve nesnelere yaratılış sırasında ahlaki değer ile paralel yaratılmışlardır. Tanrı yaratırken varlıklara kendisiyle ve akılla çelişen ahlaki değerler koymaz. Dolayısıyla değerler ister akılla bulunsun ister Tanrı'nın emir ve yasaklarıyla alınmış olsun her ikisinde de aynı değer yargısına ulaşılır. Nesnel ahlak teorisi bu şekilde özetlenebilir.

Öznelci ahlak taraftarı olan bir dindar için ise varlıklardaki veya olaylardaki iyi ve kötü değeri yine Tanrı tarafından varlıklara ve nesnelere verilmiştir. Ancak Tanrı bu değerleri koyarken tamamen keyfidir. Ve 'değer' de sadece Tanrı koyduğu için değerlidir. Yoksa varlıkların veya olayların değeri oluşu Tanrı ile veya aklın doğası ile ilgili değildir. Bu nedenle biz akılla Tanrı'nın koyduğu değerleri anlayamayız. İyi ve kötü yargılarını bilmenin yolu Tanrı'nın neye iyi neye ve kötü dediğine bilmektir. Aksi takdirde insan kendi başına iyi ve kötü yargısına ulaşamaz. Dindar öznelciliği bu şekilde özetlemek mümkündür.<sup>4</sup>

Buraya kadar üzerinde durulan konu teizmin kendi içinde yaptığı "ahlakın nesnel olup olmaması" tartışmasıydı. Teizmde ahlakın kaynağının Tanrı olduğu ve Tanrı'nın emir ve yasaklarından yola çıkılarak elde edilmesi gerektiği konusunda kuşku duyulmamaktadır. Farklı versiyonları olmakla teizmin genel olarak ahlak'ın kaynağını bir evrensel kritere ve çoğunlukla da Tanrı'ya bağladıklarını söylemek mümkündür. O nedenle buraya kadarki tartışmaya neden olan şey Tanrı'sal dayanağı olan ahlakın insan tarafından nasıl bilineceği tartışmasıydı.

Tartışmanın bundan sonraki boyutu ise ateizmin ahlaki nasıl temellendirdiği sorunu olacaktır. Her şeyden önce tartışma götürmeyen şey, ateizmin temel çıkış noktasının ahlaki değerlerin insan ile olup bittiğini söylemesidir. Kuşkusuz yeryüzündeki bütün ateistlerin aynı şekilde bir ahlaki temellendirmesi vardır demek kanıtlanması mümkün olmayan bir iddiadır. Nasıl ki bütün teistler ahlaki aynı şekilde temellendirmiyorlarsa bütün ateistlerin de ahlaki veya ahlaki olmayan durumu aynı şekilde temellendirdikleri söylenemez. Ancak ateizmin ahlaki temellendirme ile ilgili düşüncesini ele almak için bu düşüncüyü özetleyen birkaç alıntı yapmakta yarar vardır.

Bertrand Russel, "*Neden Hıristiyan Değilim?*" isimli kitabında, iyi ve kötü'nün Tanrı'nın varlığıyla anlam kazanacağını ileri süren anlayışa itiraz için der ki "iyilikle kötülük ara-

---

<sup>4</sup> Din ve Ahlak ilişkisi konusunda bir tartışma için bak. Hüsameddin Erdem, *Problamatik Olarak Din-Felsefe Münasebeti*, Konya 1999, s. 137-157.

sında bir ayırım olduğundan eminseniz durumunuz nasıl olacaktır. Bu iki uç arasındaki ayrılık Tanrı'nın buyruğundan mı ileri gelmektedir? Eğer yalnızca Tanrı buyruğu yüzündense, o halde Tanrı'nın kendi için iyilikle kötülük arasında bir ayırım yoktur, bu yüzden Tanrı iyidir demenin bir anlamı kalmamaktadır.”<sup>5</sup> Robin Le Poidevin, *Ateizm* isimli kitabında Russel'in bu ifadelerini meta-etik bağlamda şöyle formüle eder: 1-Eğer teizm doğruysa, “Tanrı iyidir” ahlaki olarak anlamlıdır. 2-Eğer teizm doğruysa, Tanrı etikte açıklayıcı bir rol oynar. 3-Eğer “Tanrı iyidir” ahlak olarak anlamlıysa, ahlaki iyilik Tanrı'dan bağımsız olmalıdır.<sup>6</sup> Ateizme göre ahlaki iyi ve kötü değerleri uzlaşıya bağlıdır. Le Poidevin, ateizmin öznelci ahlak anlayışını şöyle gerekçelendirir: “Ahlakî özellikler bizim kendi onaylama ya da yadırgama hislerimizin bir yansımasıdır. Bu duygular kısmen doğuştan gelebilir, ama kuşkusuz çoğu toplumsal olarak koşullanmıştır. Bir an için bunu bir kenara bırakırsak, ahlaki özelliklerin doğal özelliklerin ardından gelme nedeni, belli doğal özellikler taşıyan eylemlerin (örneğin, bile bile insan canı almak) genel olarak bizde yadırgama, acıma vb. duygular uyandırmaları ve böylelikle o eylemi kınamaya sevk etmeleridir. ... Bunu bir kere kabul ettiğimizde, ahlaki bilgiye ilişkin hiçbir sorunun olmadığını görürüz. Belli doğal özellikler taşıyan eylemlerin sırf bizde belli duygular uyandırdıkları için yanlış olduklarını ‘biliriz’.”<sup>7</sup> Ateizm için bir eylemi iyi kabul etmemizi haklı kılacak şey Tanrı'nın onu ‘iyi’ olarak nitelendirmesinden çok o eylemde bulunan bir nitelikten dolayı olmalıdır. Bu nitelik her yerde ve her zaman geçerli olmayabilir. Ama eğer o an o eylemde benim için veya toplum için iyi bir nitelik varsa o iyidir.

Le Poidevin'in ahlaki iyiye uyma gerekliliği hakkındaki izahı da tipik bir ateist gibidir. Poedvin'e ateizm için bir iyi davranışı neden yapmalıyım sorusuna teistler çünkü Tanrı öyle istiyor yanıtını verir. Peki neden Tanrının isteğine uymalıyım? Çünkü sonsuz bir otoriteye boyun eğmeliyim. Peki neden sonsuz bir otoriteye boyun eğmeliyim ... bu böyle sürer. “etmeliyim: çünkü ...meliyim, vb.” Oysa “eğer ben bir şeyi, eylemin kendi özellikleri yüzünden değil de, sadece başkası istediği için yapıyorsam, ahlaki olarak davranmış olmam... Tanrı'nın emirlerine uygun eylemde bulunmam eylemimi neden ahlaki kılsın ki?”<sup>8</sup>

---

<sup>5</sup> Bertrand Russel, *Neden Hıristiyan Değilim?*, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul, s. 7.

<sup>6</sup> Robin Le Poidevin, *Ateizm*, (Çev. Abdullah Yılmaz), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2000, s. 124.

<sup>7</sup> Robin Le Poidevin, s. 131.

<sup>8</sup> Robin Le Poidevin, s. 135.

Ateist için ahlaki ideal özerklik ve özyönetimdir. “Gerçek anlamda ahlaki fail başka güçlerin aleti olmak yerine kendi efendisi olmayı isteyen; sözde otorite olan bazılarının tebliğlerine güvenmek yerine belli tür eylemlerin haklılığına kendi başına karar veren faildir. Ancak eğer özerkliğe değer veriyorsak, Tanrı’yı ahlaktan uzak tutarız... Korkuya dayalı bir ahlaka ahlak denemez.”<sup>9</sup> Buna benzer bir tutumu bir agnostikten de duyabiliyoruz. Murtaza Korlaelçi’nin dediği gibi “ateizm, Hıristiyan bmatı dünyasında olduğu için, bu problemle uğraşanlar da, daha çok batıl ıHıristiyan düşünürler olmuştur.”<sup>10</sup> Kendisini bir agnostik olarak nitelendiren Mete Tunçay kendisiyle yapılan bir söyleşide benzer bir akıl yürütmeyi gündeme getirmiştir. Mete Tunçay, kendisine yöneltilen “Sizin inanmama sebebiniz nedir?” şeklindeki soruya “(b)ir havuç ve sopa söz konusu. Erdemli yaşarsak, bunun ödülünü alacağız. Kötülük yaparsak, onun da cezasını göreceğiz. Bu durumda ahlâklı olmak, ne kadar yüce bir şey, bilmiyorum. Bana böyle bir ümit ve korku olmaksızın, erdemli olmak çok daha cesur görünüyor.” şeklinde cevap vermektedir.<sup>11</sup>

Ateistik yaklaşımın temel paradigması mutlak olarak ‘iyi’ diye nitelendireceğimiz davranışa inanmak yerine iyinin öznelliğine inanmaktır. Buna göre iyi toplumsal uzlaşa veya bireysel tercihten başka bir şey değildir. Bu demektir ki ateizmin ahlak anlayışı yukarıda izah edilen ikinci muhtemel yanıt olan (b)’nin yani ‘varlıklardaki iyi ve kötü değerlerinin ilintisel olduğu’ düşüncesiyle karşı karşıya gelmiş oluruz. (b) yanıtına göre varlıklar ile değer arasında bir öz birliği değil nitelik ilişkisi vardır. Yani varlıklar veya olaylar T1 zamanında iyiyken, T2 zamanında kötü kabul edilebilir. Bu değer koyucuya bağlı bir durumdur. Bu anlayış bizi seküler öznelci ahlak anlayışına götürür. Böylece ateizm, ahlakın temeline Tanrı’yı değil de insanı koyarak ahlaki ontolojik anlamda bir seküler zemine oturtmuş oluyor. Buna göre insan ahlakını kendisi ikame eder. Ahlaklı olmak için Tanrı’ya ihtiyaç yoktur. Ateizm için nesnel ahlakın imkânı zor gibi görünüyor. Çünkü insanı temele alarak yapılan bir ahlaki temellendirme taraftarıdır ateizm. Gerçi Michael Martin, “Atheism, Morality and Meaning” isimli kitabında ateizmin nesnel bir ahlak anlayışına sahip olabileceğini söylemektedir ve “ateistlerin bir

---

<sup>9</sup> Robin Le Poidevin, s. 136.

<sup>10</sup> Murtaza Korlaeçi, Robert Coffy’nin *Ateistlerin Tanrısı* isimli kitabının çevirisine yazdığı önsöz, Ankara Üniversitesi Ulahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 2003, s. 1. Ateizmin problemleri bağlamında ayrıca Murtaza Korlaelçi’nin Roger Verneaux’dan çevirdiği ve aynı yayınevinden çıkan *Çağdaş Ateizm Üzerine Dersler* isimli kitaba bakılabilir.

<sup>11</sup> 18 Nisan 2004 tarihli Zaman gazetesinde yer alan röportaj.

nesnel ahlak anlayışını takip etmek için bir neden ve bir motivasyonlarının olmadığına dair bütün eleştirilerin başarısız olduğunu”<sup>12</sup> ileri sürer. Martin, ateizmin nesnel ahlak anlayışına sahip olmasının *empati* ile mümkün olabileceğini ileri sürer. Tanrı inancı olmadan nesnel ahlak temellendirmesi ile tanrı inancı olduğu halde kişinin nesnel ahlak temellendirmesini rasyonel tarzta yapmaya çalışması arasında şekil itibarıyla bir farklılık yoktur. Birincisi Tanrı inancı olmadan nesnel ahlak temellendirmesini rasyonel zeminde yapmaya çalışırken ikincisi Tanrı inancı olmasına rağmen Tanrı ile temellendirmek yerine nesnel temellendirme yapmaya çalışmaktadır. Örneğin İslam tarihinde akılcı tutumuyla bilinen *mutezile* ekolünün Tanrı bize ‘*husun*’ (iyi) ve ‘*kubuh*’ün (kötü) ne olduğunu bildirmese bile aklın görevi onu bilmektir derken aslında farklı bir tutum içinde olduğu söylenemez. Yalnız Mutezile hem ahlak hem de akıl Tanrı tarafından yaratıldığı için ahlakın akıl tarafından anlaşılmasını ontolojik bir zorunlu uyum olduğunu söylemekle ahlaki teolojik olarak temellendirdiğini söylemek mümkündür. Oysa ateist aynı nesnel ahlak kurallarına bir seküler temellendirme yapmaktadır çünkü Tanrı’dan bağımsız bir temellendirme ateizminki.

O zaman teistler ile ateistler arasındaki ahlaki temellendirme nesnel olup olmamasından çok ahlaki iyi ve kötü’nün meşruiyeti sorunudur. Yani nesnel de olsa öznel de olsa iyi davranış, iyi niteliğini hangi kaynaktan alıyor? Ateizmin iyi ve kötü temellendirmesini öznel ve nesnel olmaktan çok otoritesi ve meşruiyeti bakımından ele aldığını görmekteyiz. Yukarıda aktarıldığı gibi ahlaki iyi saptanırken de o ‘*ahlaki iyi*’ye uyulurken de ödül verecek olan Tanrı yerine kendi kişisel kararını koymanın önemsendiğini görmekteyiz. Le Poidevin’in dediği gibi “başka güçlerin aleti olmak yerine kendi efendisi olmayı isteyen”<sup>13</sup> ve ‘sözde otorite’lere karşı çıkıp ‘kendi başına karar veren fail’ konumunda olmalıdır insan. Acaba gerçekten durum Le Poidevin’in dediği gibi midir? Öyle olsaydı ateistlerin birbirinden farklı ‘bağımsız iyi’ davranış kalıpları geliştirmiş olmaları gerekmez miydi? Ama görüyoruz ki ateistler de teistlerin ‘iyi’ dediklerine ‘iyi’, ‘kötü’ dediklerine ‘kötü’ demektedirler genel olarak. Dünyanın her yerinde fiili durum aşağı yukarı aynı şeyleri iyi veya kötü kabul etme şeklindedir. Bunun içindir ki ulusal hukukları bağlayıcı aynı zamanda birer ahlak metni olan ‘İnsan Hakları Evrensel Beyanamesi’ gibi ortak hukuk metinleri ortaya çıkmaktadır ve bu metinlerin içerdiği ahlaki zemin genel hatlarıyla hem ateist hem de dini yaklaşımların kabul ettiği bir zemindir.

---

<sup>12</sup> Michael Martin, *Atheism, Morality and Meaning*, New York 2002, Prometheus Books, s. 45.

<sup>13</sup> Robin Le Poidevin, s. 136.

Veya dünyanın bir yerinde doğal felaket olduğu zaman teistler de ateistler de oraya yardım etmek gerektiğini söyleyebilmektedirler. Dünyanın her yerinde çalıştırılan işçinin emeğinin sömürülmesi kötü bir ahlaki davranış olarak kabul edilir. *Ahlaki iyi* sayılan davranış kalıplarının neredeyse bütün dünyada ve tarih boyunca aynı olması pratik anlamda bir evrensel ahlak yasasının varlığının kanıtıdır. Ancak bu demek değildir ki ateistler nesnel bir ahlak yasasına inanır. Bu sadece reel durumdur. Reel durumda ateistlerle teistlerin iyi ve kötü kavramları örtüşmektedir büyük oranda.

Burada şunu belirtmeden geçmek doğru olmaz. Ahlak kurallarının toplumdan topluma değiştiğine ilişkin anlayışı besleyen yanlış algılamalardan biri ahlaki davranış ile günah, gelenek ve örfi davranışların karıştırılmasıdır. Mesela yaşça büyük insanların yanında ayak ayak üstüne atmanın bir toplumda normal, bir diğer toplumda yanlış kabul edilmesi bir alışkanlık ve örf sorunudur. Ahlak sorunu değildir. Benzer şekilde evli olmayan karşı cinslerin flört etmesi kimi toplumlarda veya bireyde günah kabul edilirken kiminde normal karşılanması bir dini yaklaşım tarzıdır. Örfi veya dini olarak onaylanan davranışların ahlak ile ilişkisi ayrı bir araştırmanın konusudur. Ancak görebildiğimiz kadarıyla ahlaki iyi olarak kabul edilen davranışlar her toplumda benzer bir oranda kabul görmektedir. Mesela yardımsever olmak, dürüst olmak, adil olmak, vefalı olmak vb. Bütün bunlar dünyanın her yerinde en azından teorik olarak iyi kabul edilen davranışlardır. Tabi ki şunu da unutmamak gerekir. Bir dindar için ahlak ile din birbirinden ayrılmaz iki öğedir. Bu anlamda '*ahlaki iyi*' din ile temellendirildiği için *iyi* ve *kötü* davranışlarla *sevap* ve *günah* diye kabul edilen davranışlar arasında bir örtüşmenin olması beklenen hatta kaçınılmaz bir durum olur.

Bu konudaki yanlış anlaşılmalardan biri de teistler veya ateistler arasında yer alan ahlak dışı davranışın yaygınlaştığı zamanlardan veya yerlerden yola çıkarak teizmin veya ateizmin kötülüğün veya kötü ahlakın temeli olduğunu söylemektir. Burada olması gereken durum ile olan durum karıştırılmaktadır. Bu karıştırmaya en güzel örneği Sabah gazetesinin 29 Aralık 2007 tarihli sayısında Emre Aköz'ün yazısında görmekteyiz. Aköz, "İyi Ahlak İçin Din Şart mıdır?" başlıklı yazısını şöyle bitirir: "Benim gördüğüm şu: Fanatikler; dünyanın en iyi, en güzel, en yararlı fikir ve inançlarını dahi silaha dönüştürebiliyor."<sup>14</sup> Unutmamak gerekir ki din güzel davranışları emreder. Bu, dinin olması gereken durumudur. Olan durum da deği-

---

<sup>14</sup> Emre Aköz, 29 Aralık 2007 tarihli Sabah gazetesi.

şebiliyor. Olan durumdan yola çıkarak olması gereken teorik durumu tartışmak hiçbir şekilde makul görülemez. Doğru olan, olması gerekenden yola çıkarak olanı sorgulamaktır.

Bütün bu yanlış anlaşılmalara rağmen toplumların ahlaki durumlarına bakılınca denebilir ki ahlaki iyi'nin ne olduğu tartışması fiili olarak anlamlı bir tartışma değildir. Çünkü herkesin anlaştığı yaklaşık bir ahlaki iyiler listesi zaten vardır. İnsanlar bununla birbirlerini iyiliğe çağırmakta (*emr bil maruf*) ve birbirlerini yargılamaktadırlar. Örneğin savaş durumunda çocuk, yaşlı ve kadınların öldürülmesi çok az insan tarafından normal karşılanır. Öyle görünüyor ki ahlaki iyi ve kötü eylemlerin nesnel mi yoksa öznel mi oldukları sorusu sadece ateistler için değil aynı zamanda -yukarıda izah edildiği gibi- teistlerin de sorunudur. Çünkü, Tanrı değer koyucu (şâri) olarak kabul edilse dahi, Tanrı bildirmedığı zamanlarda bu değerlerin salt akılla bilinip bilinemeyeceği tartışması teistler için de sorun olarak tartışılmıştır. Nitekim İslam düşünce tarihindeki *husun* ve *kubuh* meselesinin *mutezile* ve *ehl-i sünnet* arasında bu bağlamda tartışıldığını görmekteyiz.

Öyle görünüyor ki ateistler ve teistler arasındaki esas ayrım en başta sorduğumuz "iyi ve kötü yargılarına ben neden uymalıyım?" sorusuna verilen yanıt konusunda olacaktır. Bu konuda ateizmin yaklaşımının "havuç ve sopa" bağlamından öteye gitmediği görülür. Hem Le Poidevin hem de Tunçay ikisi de ahlaki iyiye ben istediğim için uymalıyım şeklinde bir yaklaşıma sahiptirler. Eğer Tanrı'dan korktuğum veya onu sevdiğim için ahlaki iyiyi yapıyorsam bu etik bir davranış olamaz onlara göre<sup>15</sup> Ateistlerin ahlaki iyi ve kötü konusunda *olgu (is)* durumundan çok *değer (ought)* durumuna cevap vermeleri daha zor gibi görünmektedir.<sup>16</sup> 'Hangi şeyler iyi veya kötüdür'den çok; 'iyi ve kötü kabul edilen şu eylemleri neden yapmalıyım?' sorusunun yanıtını aramak daha çok zorluklar içeren bir etik sorunu olarak görülmektedir. Teistler, 'Tanrı istediği için yapmalıyım' derken ateistler relatif düşünüp 'ben istediğim için' veya 'toplumsal nedenlerle yapmalıyım' demek durumundadırlar. Acaba ateistler kişiyi veya "ben"i değer koyucu olarak tanımlarken onu bir anlamda tanrılaştırmış oluyorlar mı? Eğer "ben" veya "toplumsal benlik" ahlaki iyinin kriteri yapılırsa bu bir anlamda 'toplum'a veya 'ben'e kutsallık atfetmektir. Toplum menfaati veya kişisel tatmin için ahlaki olmak anlamına gelir bu durum. Ancak bu durumda toplumsal yararın ve kişisel tatminin bir evren-

---

<sup>15</sup> Robin Le Poidevin, s. 136. ve 18 Nisan 2004 tarihli Zaman gazetesinde yer alan röportaj.

<sup>16</sup> Olgu-değer ilişkisi üzerine bir tartışma için bak. Recep Kılıç, *Çağdaş İngiliz Ahlak Felsefesinde Olgu-Değer Problemi*, Felsefe Dünyası dergisi Sayı 23, 1997, s. 57-98.

sel kriter olarak sunulup sunulamayacağı kuşkuludur. Eğer evrensel bir kriter olarak öne sürülemez ise o zaman söz konusu *iyi* davranışı yapmalıdır diye bir başkası etik davranmaya özendirilemez. Eğer özendirilmeye değer bir *iyi* davranış olarak görülüyorsa o zaman bu davranışın yapmaya değer bulunması da gerekemeyebilir.

Bu aşamada sorulması gereken soru şudur: ateistler 'ben'in veya 'toplumsal ben'in mutluluğunu evrensel bir kriter olarak sunabilirler mi? Bu soruya hayır dendiğinde, bir önceki paragrafta kısaca ifade edildiği gibi, evrensel kriteri ve dayanağı olmayan bir 'iyi' davranışın yaygınlaşmasını isteyemezsiniz. Başkasına tavsiye edemezsiniz. Çünkü eğer *ahlaki iyi* uzlaşıya dayalı (conventional) ise o zaman William Lane Craig'in dediği gibi "bu grup ahlakına uymamayı seçen biri moda uygun davranmamaktan başka bir şey yapmamış,"<sup>17</sup> demektir. Bu soruya olumlu yanıt verildiğinde ise başka problemler ortaya çıkacaktır. 'Ben'in mutluluğu evrensel kriter olarak kabul edilirse kişisel veya toplumsal 'ben' bilindiği gibi bazen çok uçuk şeylerle de mutlu olabilir. Örneğin her yerde nefretle anılan cinsel istismar yapan milyonlarca insanı mutlu edebilir. Veya rüşvetle iş yapma rüşveti alan açısından mutluluk nedeni olabilir. Ve bu sayı azımsanmayacak kadar da çoktur. Bunların ahlaki iyinin kriteri olamayacağı açıktır. Belki denilebilir ki bir olayın sadece yapan kişiye mutluluk vermesi ölçü olmaz empati yaparak aynı şeyin sana yapılmasında mutlu oluyorsan o zaman evrensel bir kriterdir denilebilir. Empati ile karşıdakini mutlu veya mutsuz eden eylemi bilmek ne kadar mümkündür. Hem bizi mutlu eden her şey bütün insanları mutlu edecek mi acaba, bunu nereden bilebiliiriz? Empati herkes için geçerli olan bir mutlak iyiye ulaştırmakta yetersiz gibi görünüyor. Öyle anlaşıyor ki insanların mutluluklarını kriter edinmek aslında bir tür relativizme saplanmaktır kaçınılmaz olarak. Relativist ahlak anlayışını savunmak bir ahlakı savunmak demek değildir. Ahlak alanında kaosu savunmaktan başka bir şey değildir.

---

<sup>17</sup> William Lane Craig, "The Indispensability of Theological Meta-ethical Foundations for Morality," <http://www.leaderu.com/offices/billcraig/docs/meta-eth.html> (01.10.2009)



**KAYNAKLAR:**

1. Sait Yazıcıoğlu, *Kelam Ders Notları*, Ankara 1996.
2. Recep Kılıç, *Çağdaş İngiliz Ahlak Felsefesinde Olgu-Değer Problemi*, Felsefe Dünyası dergisi Sayı 23, 1997.
3. Recep Kılıç, *Ahlakın Dini Temeli*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1992.
4. İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, Umran Yayınları, Ankara 1981.
5. Bertrand Russel, *Neden Hıristiyan Değilim?*, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul.
6. Robin Le Poidevin, *Ateizm*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2000.
7. Mete Tunçay, 18 Nisan 2004 tarihli Zaman gazetesinde yer alan röportaj.
8. Michael Martin, *Atheism, Morality and Meaning*, 2002, Prometheus Boks
9. Emre Aköz, 29 Aralık 2007 tarihli Sabah gazetesi.
10. Hüsameddin Erdem, *Problamatik Olarak Din-Felsefe Münasebeti*, Konya 1999.
11. Murtaza Korlaelçi, Robert Coffy'nin *Ateistlerin Tanrısı* isimli kitabının çevirisine yazdığı önsöz, Ankara Üniversitesi Ulahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 2003.

## **On Possibility of an Atheist Ethic**

**Citation/©-** Çevik, M. (2008). On possibility of an atheist ethic. *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 8 (1), 97-108.

**Abstract-** *In this paper it will be discussed if it is possible any kind of ethics for atheism or not. Then the importance of 'good' concept of in ethics. After that it will be discussed the objective and subjective ethics in frame of the atheism. And finally it will be analysed why the subjective ethics is a necessity for atheism and what kind problem may rise from thet necessity.*

**Key Words-** Ethics, objective ethics, subjective ethics, atheism.

# Tecrîd-İ Sarîh Mukaddimesi'nin Kaynağı Meselesi II: Mukaddime'ye Tedrîbu'r- Râvî'den Alınan Pasaj Bilgilerin Tesbiti

Yrd. Doç. Dr. Veli ATMACA\*

---

**Atıf / ©-** Atmaca, V. (2008). Tecdîd-i Sarîh Mukaddimesi'nin Kaynağı Meselesi II: Mukaddime'ye Tedrîbu'r- Râvî'den Alınan Pasaj Bilgilerin Tesbiti. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1), 109-127.

**Özet-** Cumhuriyet Türkiye'si'nin hadis alanındaki ilk eseri sayılan Tecdîd-i Sarîh ve Hadis Tarihi ve Usûlüne dair geniş bilgi içeren Mukaddime'nin, klasik Hadis Usûlü eserlerinden alınmış olma ihtimaline dair kanaatimizi doğrulamak için yapılan çalışmanın devamında, Tedrîbu'r- Râvî ile benzerlik arzeden bilgiler tesbit edilmiştir. Mukayese çalışması, her iki eser arasındaki benzerliklerden olan ve bir sayfa tutarında; aynen alıntı görünümü veren bilgilerin tesbitini kapsamaktadır. Neticede yaklaşık bir sayfalık benzerliklerin de bir hayli çok olduğu görülmüştür.

**Anahtar Kavramlar-** Ahmed Na'im, Tecdîd, Tedrîb, Süyuti.



Hadis İlimleri'nde en sıkıntılı çalışma alanlarından birisi de klasik hadis metodolojisi (Usûl, Tarih ve İstılahlar) meselesidir. Günümüzde karşılaştığımız tartışmaların bir sebebi de geçmiş ulemânın ürettiği birçok kavrama farklı anlamlar yüklemesi; aynı kavramdan farklı hükümler çıkarmış olmasıdır denilebilir. Özellikle Tasnif devrine ait terimlerde o dönemin muhaddisleri bile tam olarak ittifak halinde olamamışlardır. Cerh ve ta'dîl lâfızları, hadis tahammül ve edâ sîgaları ile bunların hükmüne dair tartışmalar, klasik ulemânın kavramlarda

---

\* Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı

tam bir ittifak sağlamadığını göstermektedir. Bunun bazı örnekleri, çalışmamız esnasında farklı görüşlerin nakli esnasında görülecektir.

Gerek Tedvin ve Tasnif dönemi gerekse Şerh ve Derlemecilik devrinde muhaddislerin ihtilafa düşmesini büyük ölçüde engellediğini düşündüğümüz ortak kavramların da var olduğunu inkâr edemeyiz.

Oldukça girift ve muhataralı bir alan olan Hadis Usûlü ve Tarihi konusunda bir eser yazmanın uzmanlık isteyen bir saha olduğu takdir edilecektir.

Bu durumda meslekten hadisçi olmayan Ahmed Na'îm'in,<sup>1</sup> Tecrîd Tercümesi'nden daha da kıymetli olduğuna inandığımız Mukaddime'sinin, hangi eserler ışığında hazırlandığı ve alıntılarının ne kadar hacimde olduğunun aydınlatılması zaruridir. Çünkü Tecrîd Tercümesi, bir bakıma hadisçi olsun olmasın bütün vatandaşların bilgilenmesine yardımcı olmuştur. Ancak Mukaddime, özellikle hadis araştırmacılarına hitabetmiş olmakla, Türkiye Cumhuriyeti döneminin hadis çalışmalarına uzmanlık kaynağı teşkil etmiştir diyebiliriz.

Bu öneminden dolayı Mukaddime'nin içerdiği bilgilerin kaynakları itibarıyla araştırılmasının, hem sözkonusu eserin bilgi değerini hem de tarihi kıymetini artıracığına inanıyoruz.

Tecrîd Mukaddimesi'nin kaynakları meselesine dair çalışmanın başlangıcı niteliğindeki bu makalede, Mukaddime'nin sayfa ve konu sırasını esas aldık. Elbette Mukaddime'nin ilmi değerinin artırılması amacıyla diğer klasik hadis usûlü kaynaklarından yapılan alıntılar da tesbit edilmelidir. Ancak makale hacminde bir çalışma için oldukça geniş olan böylesi bir mukayese ve tesbit faaliyetinin, kitap çapında bir çalışmaya bırakılmasının daha uygun olacağı teslim edilecektir.

Mukaddime'nin kaynaklarını araştırma işinde münhasıran Tedrîbu'r- Râvî'yi tercih etmemizin sebebi, ilk incelemede görüldüğü üzere, alıntılarının çoğunun Tedrîb'ten olduğu intibahıdır.

Aynı konudaki çalışmamızın, henüz yayına hazır olan I. sayısında, tesbit ettiğimiz benzerlik veya nakillerin iki ile on veya oniki sayfa tutarındakiler ortaya konmaya gayret

---

<sup>1</sup> İlgili çalışmanın, eş zamanlı yayına hazırlanan I. tefrikasında Ahmed Na'îm ve Tecrîd-i Sarîhin tercümesi hakkında kısa bilgi verilmiştir.

edilmiştir. Tecdîd Mukaddimesi'nin kaynakları konusunda nihai sözün söylenebilmesi için daha az miktardaki alıntılardan başka Tedrîb haricindeki usûl kitaplarının da dikkatle incelenmesinin gerekliliğine inanıyoruz. Oldukça geniş hacimli olacağını tahmin ettiğimiz bu çalışmayı ileriki bir zamana bırakıyoruz. Zaten makale çapındaki bu çalışma ile Tecdîd Mukaddimesi'nin kaynaklarının tesbiti lüzûmunu ortaya koymaya çalıştık.

Çalışmamızın bu sayısında ise Mukaddime yazarı tarafından Tedrîb'ten yapıldığını düşündüğümüz yaklaşık bir (1) sayfalık nakillerin tesbitine gayret edeceğiz.

### **Mukaddime ile Tedrîbu'r- Râvî Arasındaki Bir (1) Sayfalık Benzerlikler**

**Tedrîb**, II / 171:

و اما النزول فضع العلو فهو خمسة اقسام ايضا تعرف من ضدها

**Mukaddime**, s. 193 / 198:

Nuzûl-i İsnâd

“ Uluvv-i İsnâd beş dereceli olduğu gibi onun zıddı olan Nuzûl-i İsnâd beş derece üzerindedir.”



**Tedrîb**, II/234:

قال الخطيب هو من صحب صحابيا ولا يكتفي فيه بمجرد اللقي

**Mukaddime**, s. 30/30:

Tabiîn

“...Hatib-i Bağdâdî'nin tarifine göre ise lâakal bir Sahâbi ile sohbeti olana itlak olur sa ki bu sohbet, ıstılâhî bir ma'nada olun sohbet-i hâssadır,<sup>2</sup>...”



**Tedrib**, II/235:

ثم اختلف في طبقات التابعين فجعلهم مسلم ثلاث طبقات

**Mukaddime**, s.31/31-32:

Tâbiînin Tabakâtı

“... Tâbiînin de tabakâtını zikretmekte ihtilaf edilmiştir. Muşârun ileyhim hazerâtını Müslim üç, İbnü Sa'd dört Hâkim de –derecât ve sunûfu çoğaltmadaki âdeti üzere- onbeş tabakaya ayırmışlardır...”<sup>3</sup>



**Tedrib**, II / 240:

و عن أحمد بن حنبل : أفضل التابعين سعيد بن المسيب ، قيل له

**Mukaddime**, s. 35/35:

Tabiîn'in Efdalleri

“ Tabiîn'in efdali olmak üzere isimleri söylenen zevât şunlardır: Saïd b. el-Müseyyib veya...”

و قال ابو بكر بن ابي داود : سيدنا التابعيات حفصة بنت سيرين و

“ Tabiîyyâtın seyyideleri de aleliltak Muhammed b. Sîrîn'in hemşiresi Hafsa bintü Sîrîn ile ...”

---

<sup>2</sup> Burada: “**Abdullah b. Ebi Evfâ** (r.a.)’ı görmüştür diye **Mansur b. El-Mu'temir**'i (132) Tâbiîn'den saymışlardır. Hâlbuki bunların görmüş oldukları Ashâb-ı Kirâm'dan muttasıl rivayetleri sabit olamıyor.”ifadesini tesbit edemedik. Bu ibareyi diğer usûl kitaplarında bulmak mümkündür. Ancak biz burada sadece Tedrib'le mukayese yaptığımız için, bunun araştırılmasını sonraki mesaiye bırakıyoruz.

<sup>3</sup> Ancak burada a) **Saïd b. Müseyyib** zikredilmektedir. b) isimlerde takdîm- te'hir vardır.



**Tedrib**, II / 204:

و ضعف الخطيب في هذا النوع كتابا و مثاله ما روي عبد الله بن مبارك قال سفيان  
لاتجلسوا علي القبور و لاتصلوا اليها

**Mukaddime**, s. 302 / 310:

Mazîd fi Muttasili'l-Esânid<sup>4</sup>

“ Misâl: Abdullah b. el-Mübârek tarîkından rivâyet edilen لاتجلسوا علي القبور و لاتصلوا اليها  
اليها



**Tedrib**, I / 308:

الخامس: الصحيح أن الجرح و التعديل يثبتان بواحد

**Mukaddime**, s. 362/ 371:

Üçüncü Kaide

“ Kavl-i sahîha göre, cerh de ta'dil de ârif olan yalnız bir kimsenin sözüyle sabit olur.”<sup>5</sup>



**Tedrib**, I / 329:

الثامنة تقبل رواية التائب من الفسق و من الكذب في غير الحديث النبوي كشهادته

**Mukaddime**, s. 374 / 383:

Onüçüncü Kâide

“ Fıskından tevbe ettiği tebeyyün eden kimsenin rivâyeti, şehâdeti gibi makbuldür.”

---

<sup>4</sup> Bu nev'in (**Mukaddime**, s. 310' da) ilk dört satırını Tedrib'de bulamadık.

<sup>5</sup> Mukaddime'deki “İstidrâd” kısmındaki malumât, konu ile ilgili olarak Tedrib'tekilerle farklılık arz ediyor.



**Tedrib, I / 334:**

التاسعة : إذا روي ثقة عن ثقة حديثاً ثم نفاه المسمع

**Mukaddime, s. 375 /384:**

Ondördüncü Kâide

“ Bir sika diğer sikadan bir hadis rivâyet ettikten sonra asıl, yani şeyh olan râvîce siğâsıyla: “Ben bunu ona rivâyet etmedim” ve...”



**Tedrib, I /339:**

الحادي عشرة : لا تقبل رواية من عرف بالتساهل في سماعه او اسماعه

**Mukaddime, s. 378 /387:**

Onyedinci Kâide

“ Hadis ismâ' ve istimâ'ında tesâhül ve mübâlâsızlık gösteren kimsenin rivâyeti kabul olunmaz.”



**Tedrib, II / 12:**

سواء قرأت عليه بنفسك او قرأ غيرك عليه و انت تسمع وسواء كانت القراءة منك او من غيرك من كتاب او حفظ .....

**Mukaddime, s. 396/ 406:**

Kırâet Ale's- Şeyh, yahut Arz

“ Kırâet ale's-şeyh bilâhare şeyhinden rivâyet edebilmek için hadisleri onun huzurunda okumağa derler. İster tâlib bizzat okumuş, ister mecliste hâzır diğer bir tâlib okumuş da o dinlemiş; hadisler ister kitaptan, ister ezberden okunmuş...olsun...”





**Tedrib, II /19:**

فروع : الاول : إذا كان أصل الشيخ حال القراءة عليه بيده.

**Mukaddime, s. 403/ 413:**

Sema ile Arz'a Teferru Eden Bazı Mesâil:

**“ 1. Fer':**

“ Birinci ihtimal: Şeyh okunanı hafızasından bilir ve asıl olan nüshayı elinde bulundurur.”<sup>6</sup>



**Tedrib, II/20-21:**

الثالث: قال الحاكم الذي إختاره ” انا“ في الرواية و عهدت عليه أكثر مشايخي أئمة عصري أن يقول الراوي فيما سمعه وحده من لفظ الشيخ حدثني بالافراد و فيما سمعه منه مع غيره حدثنا بالجمع

**Mukaddime s. 404/ 415:**

3. Fer' :

“ Gerek Semâ'da gerek 'Arz'da râvî şeyhin lâfzından tek başına dinlemiş ise esnâ-yı edâda حدثنا başkalarıyla birlikte dinlemiş ise



**Tedrib, II /59:**

وبه قطع الغزالي في المستنصفي ....

**Mukaddime, s.434 / 444:**

---

<sup>6</sup> Mukaddime sahibi bu konuyu (1. Fer') biraz genişleterek Tedrib'den almıştır.

“ ... Gazâli de el-Mustasfâ'da:...”



**Tedrib, II / 59:**

القسم السابع من أقسام التحمل الوصية وهي أن يوصي الشيخ عند موته أو سفره لشخص بكتابه يرويه ذلك الشيخ .....

**Mukaddime, s. 435 / 445:**

Vasiyet Bi'l-Kitâb

“ Ahz ve tahammülün yedinci tarîki Vasiyettir ki, bir şeyhin rivâyet ettiği kitab veya cüz'ü vefât ederken yahut sefere çıkarken bir şahsa vasiyet etmesidir.”



**Tedrib, II / 86:**

الثامنة غلب عليهم الاقتصار في الخط علي الرمز في حدثنا و أخبرنا لتكرارها .... من حدثنا الثاء والنون والالف و يحذفون الحاء و الدال وقد تحذف ايضا....

**Mukaddime, s. 438 / 449:**

Bazı Rumûz.

“نا، الثانی، إذا اراد الرواية من نسخة ليس فيها سماعه ولاهي مقابلة به ... حدثنا ...”  
نâdiren dâl'i ilâve ederek حدثنا sûretine ifrağ ederler.”<sup>7</sup>



**Tedrib, II / 95:**

الثاني: إذا اراد الرواية من نسخة ليس فيها سماعه ولاهي مقابلة به ...

**Mukaddime, s. 442/452:**

Kendisinin Olmayan Nûshâdan Rivâyet Meselesi.

---

<sup>7</sup> Buradaki bener ifadeler ve rumuzlar; Tedrib II, 86, 87, 114 ve 115'te geçmektedir.

“ Râvî mesmuâtından olan bir şeyi rivâyet etmek istediğinden semâ'ı hangi nüshadan vâki olmuş ise o nüshadan yahut...”



**Tedrib**, II / 105:

واما تقطيع المصنف الحديث الواحد في الابواب بحسب الاحتجاج به في المسائل كل  
مسئلة علي حدة فهو إلي الجواز أقرب ومن المنع أبعد

**Mukaddime**, s. 460 / 471:

Taktî'-i Hadîs.

“ ... Taktî'den muradları musannifin bir hadîsi mutazammın olduğu ahkâma göre parçalayıp herbirini kitabın alâkalar olduğu bâb-ı mahsûsundan zikretmesidir ki, bundan maksad mesâli- fıkhiyyenin her bâbında haberin yalnız o bâbda ihticâca sâlih olan kısmını göstermekle iktifâ ve tatvilden ihrâzdir.”



**Tedrib**, II / 121:

الثالث عشر : قال الشيخ ابن الصلاح الظاهر أنه لا يجوز تغيير قال النبي صلى الله عليه و  
سلم ولا عكسه وإن جازت الرواية بالمعني ، ...

**Mukaddime**, s. 476/487:

Resûl ile Nebî Lâfızlarının Yekdiğeri Makâmına İkâmesi Meselesi.

“ Râvînin رسول الله صلى الله عليه و dediği yerde sâmi': "Râvînin رسول الله صلى الله عليه و سلم عن سلم yahut râvî söylese sâmi' birincisini diyebilir mi? Bu kadar tağyiri bile hoş görmeyenler vardır. İbn Salâh : "Rivâyet bi'l-mânâyı câiz görsek bile zâhiren bu câiz olmaz.”<sup>8</sup>



---

<sup>8</sup> **Mukaddime**, s. 487- 488'de Hatîb'in sözünü Tedrib'de tesbit edemedik.

**Tedrib**, II / 123:

إذا كان في سماعه بعض الوهن اي الضعف فعليه بيانه حال الرواية .....

**Mukaddime**, s. 477 / 448:

Sema'daki Taksîrin Beyânı Meselesi.

“ Râvînin semâ'ında biraz vehn vâki” olmuş ise esnâ-yı rivâyetti bu hâli beyân etmek vazifesidir.”



**Tedrib**, II / 216:

واكثرهم حديثا ابو هريرة روي خمسة آلاف وثلاثمائة واربعة وسبعين حديثا اتفق الشيخان منها علي ثلاثمائة وخمسة وعشرين ،.....

**Mukaddime**, s. 26/25:

“1- Ebû Hurayra (59) ( r.a.) ki, 5374 hadîs rivâyet etmiştir. Bunların 335'i Sahihâyn'de...”<sup>9</sup>



**Tedrib**, II / 239:

ومن التابعين المخضرمون واحدهم مخضرم بفتح الراء وهو الذي ادرك الجاهلية وزمن النبي صلي الله عليه وسلم وأسلم ولم يره .....

**Mukaddime**, s. 32/32:

“ ... Muhadram Ehl-i Hadîs ıstılahınca hem zamân-ı cahilyyeti, hem de zamân-ı Saadet-Nişân-ı Nübevvet'i idrâk edip de Nebiyy-i Ekrem(S.A.V.) Efendimiz'i görmek şerefine nâil

---

<sup>9</sup> Diğer Muksirûn hakkında malumâtta da benzerlik yanında bazı ziyadeler ve farklılıklar da vardır.

olmaksızın nimet-i İslâm ve imâna mazhar olmuş olanlara verilen bir isimdir. Muhadram'ın mânâsı çoktur...<sup>10</sup>



**Tedrib**, II/64-65:

النوع الخامس والعشرين : كتابة الحديث ، وضبطه ، وفيه مسائل : إحداها : اختلف السلف من الصحابة والتابعين في كتابة الحديث فكرها طائفة منهم : ابن عباس وابن مسعود وزيد بن ثابت

**Mukaddime**, s.40/40:

“ Süyûti'nin Tedrîb'deki beyânına göre İbnü-Mes'ûd, Zeyd b. Sâbit, Ebû-Mûsâ el-Eş'arî, Ebû-Sâid el Hudrî, Ebû-Hüreyre (r.a.) gibi birçok sahâbî hadisin yazılmasına taraftar değildir.”



**Tedrib**, I / 241:

..... فلإعتبار أن يأتي الي حديث لبعض الرواة فيعتبره بروايات غيره من الرواة بسبب طرق الحديث ليعرف هل شاركه في ذلك الحديث رواه غيره فراوه عن شيخه أولا ؟

**Mukaddime**, s. 111/ 114. P. 3:

“ İtibarın kâidesi şudur: Muhaddis, ruvattan birini rivâyet ettiği hadis-i ferdi ele alıp ve sebr etmek yani arayıp taramak sûretiyle diğer ruvât-ı hadisin rivâyetiyle mukayese (İtibar) edip “acaba bu hadis-i o lafz ile rivâyet eden başkası da var mıdır?” diye bakar...”<sup>11</sup> s. 115. P. 2'ye kadar



**Tedrib**, I / 243:

---

<sup>10</sup> **Mukaddime**, s. 34'deki, Lugaviyyûn ıstılâhınca Muhadram'a verilen anlam” ile ilgili 2. Parağraf 'taki bilgiler Tedrîb'te bulunmamakta olup geri kalan bilgiler ise aynen uymaktadır.

<sup>11</sup> **Mukaddime**, s.114. P. 2'de ıstılahların lügat manası ve izâfetlerine dâir verilen mâlûmât Tedrîb'de yoktur.

وقال شيخ الاسلام : قد يسمي الشاهد متابعة أيضا ، والأمر سهل مثال ما اجتمع فيه المتابعة التامة والقاصر والشاهد . مارواه الشافعي في الأم عن مالك عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر أن رسول الله صلي الله عليه وسلم قال: الشهر تسع وعشرون ،

**Mukaddime**, s. 114/117. P. 2:

“ Hem Tâbiî, hem Şâhid'i bulunan hadis-i ferd'e misâl: İmam Şâfi'î İmam Mâlik'den, O da Abdullah b. Dînâr'dan, O da İbn Ömer (r.a.)'dan: الشهر تسع وعشرون <sup>12</sup>den itibaren. ”



**Tedrib**, I / 198-199:

الاول كان صحيحا هكذا نص عليه الشافعي في الرسالة ، مقيدا له بمرسل

**Mukaddime**, s.143/144. P. 2:

“ İmam Şafi'înin Er-Risâle'deki tensîsına göre- bu gibi merâsili kabûl için bu iki şartın üç şartı daha vardır:...”



**Tedrib**, I / 252:

وينتظر الي الاسناد الجامع شروط الصحة ظاهرا وتدرک العلة بتفرد الراوي وبمخالفة غيره له مع قرائن....

**Mukaddime**, s. 172/176. P. 3:

“ Ahâdis içinde tetkîki en müşkil olanlar Muallal nev'i dir. Sahîh ve illetten sâlim gibi görünen bir hadisin illeti râvî-i sikanın ya o rivâyette teferrüdü veya başka sikâta muhalefeti ile idrak olunursa da ...”



---

<sup>12</sup> **Mukaddime**, s. 118. P. 3'den sonuna kadar olan kısım İbn Salâh'ın Ulûm'ül-Hadîs'inde s.76'da geçmektedir.

**Tedrib, I / 251:**

قال الحاكم : وإنما يعلل الحديث من أوجه ليس للجرح فيها مدخل

**Mukaddime, s.174/173. P. 2:**

“ Hâkim: “ Bir hadîs birçok cihetlerden ta'lîl olunabilir ki hiçbirinin cerhde medhali olmaz...”



**Tedrib, II / 168:**

الخامس : العلو بتقديم السماع من الشيخ ، فمن سمع منه متقدما كان أعلي ممن سمع منه

بعده ...

**Mukaddime, s.193/197. P.2:**

“ Ulûvv-i isnâdın beşinci mertebesi yine aded bir, şeyh de bir olduğu halde râvînin tekaddüm-i semâi ile olan uluvvdür.”



**Tedrib, I / 99, 100:**

قال العراقي في هذا الكلام نظر . لقول البخاري : أحفظ مائة ألف حديث صحيح ومائتي

ألف حديث غير صحيح ....

**Mukaddime, s. 216/221. P. 3:**

“ Muhyiddîn-i Nevavî ise: “Savâb olan usûl-i hamse ki Sahihayn ile Ebû Dâvûd ve Tirmizî ve Neseî (Sünen)'leridir. Hâricinde kalan sahîhler pek azdır.”diyorsa da bu söz de mahal-i itiraz görülmüştür. Zîrâ Buhârî'nin : “Yüzbin sahîh, yüzbini de gayr-i sahîh hadîs mahfuzumdur”dediği yukarıda (sh.66) geçmiştir.”<sup>13</sup>



---

<sup>13</sup> **Mukaddime, s. 223.** el-Heysemî'nin yazdığı zevâid kitaplarının mahreçleri aynen zikredilmektedir. Ancak zevâid kitaplarının ismi, Tedrib'de verilmemektedir. Zikredilen 9. ve 10. zevâid kitaplarından da Tedrib'de söz edilmiyor.

**Tedrib, I / 124:**

في تخفيف شرط البخاري ومسلم ، قال ابن طاهر : شرط البخاري ومسلم أن يخرجوا الحديث المجمع علي ثقة رجاله الي الصحابي المشهور ....

**Mukaddime, s.231/237. P.1:**

“ Ebu'l-Fazl b. Tâhir el-Makdîsî (448/507)'nin tetkîkine göre de Buhârî ile Müslim'in şartı tâ sahâbî-i meşhûra varıncaya kadar nâkîllerinin hep sika oldukları müttefekun aleyh olup...” s. 238. P.1'e kadar.



**Tedrib, I / 273:**

الثالث: أن يسمع حديثاً من جماعة مختلفين في اسناده أو متنه فيرويه عنهم باتفاق ولا يبين ما اختلف فيه ، .... ومثال اختلف السند حديث الترمذي : عن بندار عن ابن مهدي عن سفيان الثوري عن واصل ومنصور ولأعمش عن ابن وائل عن عمر بن شرحبيل عن عبد الله قال: قلت: يا رسول الله ، اي الذنب أعظم ؟ الحديث .... قال أن تجعل لله ندا وهو خلقك ....

**Mukaddime, s. 291/299. P. 3:**

“ 1- Bir hadîsi müteaddid kimseler muhtelif isnâdlarla rivâyet ederler de bir râvî bunların hepsinden rivâyet etmiş bulunur. Lâkin merviyun-anhlerin isnâd ihtilaflarını beyân etmeksizin- cümlesi güyâ bir isnâda müttehid imişlercesine-hadîsi yalnız birinin bir isnâdı ile sevkeder.

قلت: يا رسول الله ، اي الذنب أعظم ؟ الحديث .... Misâl: Abdullah b.Mes'ûd (r.a.)'in: .... قال أن تجعل لله ندا وهو خلقك .....



**Tedrib, I / 271:**

الثاني أن يكون عنده متنان مختلفان باسنادين مختلفين فيرويهاما باحدهما او يروي أحدهما بإسناده الخاص به ويزيد فيه من المتن الآخر ما ليس في الاول ....

**Mukaddime, s.293/301. P. 2:**



“ 3- Bir râvîde iki sahabîden yahud bir sahabîden iki muhtelif isnâd ile menkûl iki muhtelif metin bulunur da ondan rivâyet eden kimse her iki metini bu isnâdlardan yalnız biriyle rivâyet eder yahud metinlerden birini o metne has isnâd ile rivâyet ederken ondan olmayan bir sözü de öteki metinden alıp katar.”<sup>14</sup>



**Tedrib**, I / 270:

مثاله ما رواه الخطيب من رواية ابن قطن وشبابية، فرقهما ، عن شعبة عن محمد بن زياد عن أبي هريرة قال : قال رسول الله صلي الله عليه وسلم : أسبغوا الوضوء ، ويل للاعقاب من النار، ....

**Mukaddime**, s.294/302. P. 2:

“ Metin ewvelindeki idrâca misâl: Hatib-i Bağdadî'nin tahkik ettiği üzere Ebû Kattân ile Şebâbe tarîklerinden ...” s. 323. P. 2'ye kadar.



**Tedrib**, I / 324, 325:

..... وقال شيخ الاسلام : التحقيق أنه لا يرد كل مكفر ببذعته ، لأن كل طائفة تدعي أن مخالفتها مبتدعة ....

**Mukaddime**, s. 319 / 327. P. 3:<sup>15</sup>

“ Şeyhul'İ-İslâm İbn Hacer'in beyân ettiği mezheb ehl-i tahkîka göre ise bid'ad ile tekfir olunan râvî-mah-zî bid'aktan dolayı – reddolunmamalıdır. Zirâ muhaliflerinin mübtedî olduğunu idda etmeyen hiçbir tâife yoktur.”<sup>16</sup>



---

<sup>14</sup> Bu iki hususun misâlleri **Tedrib**, I / 272'dedir.

<sup>15</sup> **Mukaddime**, s. 327'de 2. ve 3. paragraflar **Tedrib**, I / 324. 325'den alınmıştır. Krş.

<sup>16</sup> **Mukaddime**, s. 328'de 2. paragrafın son kısmı **Tedrib**, I / 324'den özetle alınmış haldedir. Yaklaşık olarak bir sayf a var.

**Tedrib**, I / 326, 327:

الثاني : قال العراقي اعترض عليه بأن الشيخين ايضا احتجا بالدعاة ، فاحتج البخاري  
بعمران بن حطان وهو من الدعاة ،.....

**Mukaddime**, s. 323/331- 332. P. 2:

“ Herhalde bir rivâyetin medâr-ı kabul veya reddi râvînin zâbit ve adl olup olmaması  
olduğundan duât-ı Havâric'den olan meselâ İmrân b. Hittân'ın ( 84) rivâyetine Buhârî, ...”



**Tedrib** I / 372:

قال العراقي : وبسبب ذلك أفردته بالتصنيف من المتأخرين الحافظ صلاح الدين العلاء ،  
قلت قد الف فيه الحازمي تأليفا لطيفا ،

**Mukaddime**, s. 323/333. P. 4:

“Muhtelit olan râvîler ehl-i hadîsce ma'lumdur. Bunlar hakkında Ebû Bekr Muhammed  
b. Mûsâ el-Hâzîmî (447/343) ile Hâfız Salâhüd-Din el-Alâî (684-761) müstakil birer kitab  
yazmışlardır.”<sup>17</sup>

**Mukaddime**, s. 357/365. Kevâid-i Cerh ve Ta'dîl:<sup>18</sup>



**Tedrib**, I / 310-311:

و إذا قال حدثني الثقة ، او نحوه من غير أن يسميه لم يكتف به في التعديل علي الصحيح  
حتي يسميه ،.....

**Mukaddime**, s. 363/376. P. 1:

---

<sup>17</sup> **Mukaddime**, s. 333. P. 5'i ve s. 334. vb. **Tedrib**, II /372, 373, 376 ile krş. Bir sayfa var.

<sup>18</sup> **Mukaddime**, s. 365'de 1. paragrafın ilk yedi satırı **Taqrib**, I, 300'dendir. Diğer benzer bilgiler için:  
Mukaddime, s.365'de nakledilen âyet ve diğer deliller **Tedrib**, I /300'de aynen nakledilmektedir. **Mu-**  
**kaddime**, s. 366'daki mâlumâtın bir kısmı da **Tedrib**, I /301 ve 302'dedir.

“ Sikanın isim zikretmeyerek: حَدَّثَنِي الثَّقَةَ “ Bana sika söyledi” demesi kavli-i sahîha göre şeyhini ta'dile kifâyet etmez.



## SONUÇ

Hadis usûlü, tarihi ve ıstılahlarının incelenmesi, hadis ilimlerinde yeterli bilgiye sahip olmayı gerektirmektedir. Ahmed Na'îm'in meslekten hadîçi olmadığını biliyoruz. Buna rağmen, Cumhuriyet tarihindeki hadis çalışmalarına birçok yönden fayda sağlamış veya tesir etmiş olan Tecrid Mukaddimesi'nin klasik kaynaklarla mukayese edilmesi, müstakil çalışma yapmayı gerekli kılmıştır.

Çalışmanın muhtevassından da anlaşılacağı üzere amacımız sadece her iki eserin ihtiva ettiği bilgilerin benzerliğini ortaya koymak olup, bu bilgilerin doğruluğunu veya yanlışlığını tesbit, değerlendirme ve tartışma değildir.

Eldeki çalışmanın neticesinde Mukaddime'nin, Tedrîbu'r- Râvî ile uyumlu olan yaklaşık birer sayfalık mutabakatı, toplam kırk (40) sayfayı aşmaktadır. İki yıldız arasında verdiğimiz her bir kısım, en az bir sayfalık uyuma işaret eden kısımlardır.

Mukaddime'nin kaynaklarına dair neşre hazırladığımız bu çalışmanın I. Tefrikasında tesbit edilen sayfa miktarı da hesaba katılırsa, Ahmed Na'îm'in Tedrîb'ten alıntıları önemli bir hacme ulaşmaktadır. İleriki çalışmalarımızda ortaya konacak olan benzerlikler de göz önüne alınırsa bunca benzerlik, temelden hadisçi olmayan; felsefe üstadı bir alimin, hadis usûlü, tarihi ve edebiyatına dair kaynaklardan bilgi derlemiş olmasıyla izah edilebilir.

Anlaşılan o ki, Ahmed Na'îm bizatihi beyan etmese de hatta metin içerisinde Tedrîb'ten naklettiği halde “Tedrîb'te şöyle geçmektedir veya Süyûtî, filan âlimin görüşünü şu şekilde vermektedir” demeden; diğer ulemânın görüşlerini sahibine veya eserine doğrudan nisbet ederek vermiş olması, şüpheleri çekmektedir. Yani Ahmed Na'îm bu şekildeki nakilleriyle, klasik bir âlimin görüşünü, bizzat kendi eserinden almış görünümü vermektedir. Oysa şimdilik Tedrîb özelinde yaptığımız tetkikten anlaşıldığı gibi, nice âlimin görüşü, kendi eserlerinden alınmamış; Tedrîb'ten nakledilmiştir. Daha derinlemesine yapacağımız ileriki bir ça-

İşmada, diğer hadis usulleriyle Mukaddime'nin mukayesesi esas alınacaktır. Muhtemelen Tedrîb dışındaki usûl kitaplarından bazılarında bizzat müracaat etmiş olsa da Ahmed Na'im, Tedrîbu'r- Râvî'den daha çok istifade etmiş; hatta bazı ulemânın kendi kitabına müracaat etmek yerine Tedrîb'den nakletmiş olması, çalışmamızın Tedrîb özeline indirgenmesini gerekli kılmıştır.

Konuya dair her iki makalenin neticesinde edindiğimiz kanaate göre Tecrîd Mukaddimesi'ndeki Tedrîb kaynaklı bilgilerin tamamını tesbit etmeyi zaruri kılmıştır. Hatırlanmalıdır ki, bi her iki çalışmada, Mukaddime ile Tedrîb arasındaki benzerliklerin sadece bir kısmını tesbite çalıştık. Kesintisiz olarak bir sayfa tutarında olan alıntılardan on (10) sayfadan fazla nakilleri belirtmeye gayret ettik. Bu miktar bile toplam olarak yü (100) sayfayı aşmaktadır.

Bir sayfa ve daha az miktardaki nakillerin de ileride tesbit edilmesi sonucunda Mukaddime'nin kaynak tesbiti çalışması -Tedrîbu'r- Râvî bazında- tamamlanmış olacaktır. Ancak müellifin faydalanıp da yerinde beyan etmediği diğer kaynakların da mukayesesi, kendiliğinden zaruret arz etmektedir. Bunlar arasında doğrudan İbn Salâh'ın Mukaddimesi, Hâkim Nisâbü'rî'nin Ma'rifetu U'lûmi'l- Hadîs'i, Hatîb Bağdâdî'nin el- Kifâye fi 'İlmi'r- Rivâye'si, Kâdî 'Iyâz'ın el- İlm'â'ı, İrâkî'nin Elfiye'si ve nihayet Osmanlı medreselerinde çokça okutulmuş olan İbn Hacer'in Nuhbetü'l- Fiker ile Nüzhetü'n- Nazar adlı eserleri esas alınarak ciddi bir kaynakça tesbitini yapmayı düşünüyoruz.

En sonunda bir itirafta bulunmak gerekirse, Mukaddime'nin kaynakçası Tedrîb'ten ibaret edeğildir elbette. Mukaddime sahibinin, Tedrîb'ten çok miktarda alıntı yapmış olduğunu tesbit etmemizin, diğer kaynakların da mukayese edilmesinin yolunu açması bakımından fayda sağladığına inanıyoruz.

## **Matter of Source of Tecrid-i Sarih Preface, Vol. II**

**Citation** / ©- Atmaca, V. (2008). Matter of Source of Tecrid-I Sarih Preface, Vol. II. *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 8 (1), 109-127.

**Abstract-** *Following the studies in order to confirm our idea about the possibility that Tacrid-i Sarih accepted as the first work in the field of Hadith of Turkish Republic and Preface including extensive information on Hadith History and Methodology were taken from traditional Hadith Methodology Works, it was determined that there is information displaying similarities with Tadribu-r Ravi. Comparison study includes the determination of information seeming exactly as quotation in a page of similarities between two works. As a result it was seen that there are a lot of, nearly a page of, similarities.*

**Key Words-** *Ahmad Na'im, Tacrid, Tadrib, Suyuti.*



# Beyrut'la İstanbul Arasında Yûsuf el-Esîr Hayatı ve Eserleri

Yrd. Doç. Dr. Yılmaz ÖZDEMİR\*

**Atf / ©-** Özdemir, Y. (2008). Beyrut'la İstanbul Arasında Yûsuf el-Esîr Hayatı ve Eserleri. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1), 129-145.

**Özet-** *Yusuf el-Esîr, 19. Yüzyıl'da yaşamış, önemli bir ilim adamı, Arap dilcisi ve edibidir. Osmanlı devletinin adliye teşkilatında çeşitli kademelerde görev yapmasının yanı sıra Arap dili ve edebiyatı alanında telifler vücuda getirmiş, Arapça çıkan bazı gazetelere yazılar yazmış, İstanbul'da ve Lübnan'ın çeşitli okullarında tedaris işiyle meşgul olmuştur. Eserleriyle ve tedaris faaliyetiyle Arap dili ve edebiyatının gidişatına yön veren ve modern Arap edebiyatının oluşum sürecinde etkin olan isimlerin yetişmesinde büyük pay sahibi olan bir şahsiyettir. Makalede, Yusuf el-Esîr'in hayatı ve eserleri, Arap dili ve edebiyatına yaptığı katkı açısından kısaca değerlendirilmeye çalışılmıştır.*

**Anahtar Kelimeler-** *Yusuf el-Esîr, Arap Dili ve Edebiyatı, Beyrut.*

## §§§

19. yüzyıl, Arap dünyasında ilmî ve kültürel hareketliliğin gelişmeye başladığı yüzyıl olarak kabul edilmektedir. “Nahda” diye isimlendirilen ve “Arapların Uyanışı” veya “Arap Rönesansı” şeklinde tercüme edilebilecek olan bu hareketin başlangıcı, Napolyon'un Mısır'ı işgal ettiği tarih (1798) kabul edilmektedir. Suriye ve Mısır, nahda hareketinin önemli iki kolunu oluşturmuştur. Lübnanlı düşünürler ve ilim adamları, özellikle dilbilim alanında yaptıkları çalışmalarla bu harekete büyük bir katkıda bulunmuşlardır. Buna ilâveten Mısır'daki gazetecilik, matbuat hayatı ve tercüme çalışmalarına yaptıkları katkılar da göz ardı edilemez.

Şüphesiz Yûsuf el-Esîr (ö. 1307/1889) 19. Yüzyılda yetişmiş önemli Arap dili âlimlerinden ve nahda hareketinin önde gelen şahsiyetlerindendir. Osmanlı Devletinde de önemli memuriyetlerde bulunan Yûsuf el-Esîr, daha çok Arap dili ve fıkıh alanındaki bilgisi ile dikkat-

---

\* Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı.

leri çekmiş, çeşitli okullarda yerine getirdiği hocalık vazifesi ile nahda hareketini geliştiren pek çok düşünür, edebiyatçı ve ilim adamı yetiştirmiştir.

#### **A- İsmi ve Nesebi:**

İsmi Yûsuf b. es-Seyyid Abdülkâdir el-Hüseynî el-Esîr'dir.<sup>1</sup> Ziriklî, Yûsuf el-Esîr'in dedesinin ismini Muhammed şeklinde zikretmektedir.<sup>2</sup> Yûsuf el-Esîr, kaynaklarda es-Saydâvî, es-Sayâdî, eş-Şâfî<sup>3</sup>, el-Ezherî nisbeleriyle anılmaktadır. Ziriklî'nin verdiği bilgilere göre Yûsuf el-Esîr, Benî Esîr kabilesinden olup, 'el-Esîr', lakabı dedelerinden birine ait idi. Frenkler, Malta'da bu dedesini esir etmişler ve dedesi Sayda'ya döndükten sonra "el-Esîr" lakabı ile tanınmıştır.<sup>4</sup>

Yûsuf el-Esîr, Zilkâde 1230/1815'de Suriye sancağına bağlı Sayda'da<sup>5</sup> dünyaya gelmiştir.<sup>6</sup>

#### **B- Tahsil Hayatı:**

Çocukluk yıllarını ailesinin yanında geçiren Yûsuf el-Esîr, ilk tahsilini doğduğu yerde, Sayda'daki okullarda yapmıştır.<sup>7</sup> Yedi yaşında iken (1237/1822) Kur'an-ı Kerim'i hatmetmiştir. Kur'an hocası İbrahim Ârife isminde bir zattı. Tecvidi ise Ali ed-Dîberî'den öğrenmiştir.<sup>8</sup> Baba-

---

<sup>1</sup> Corci Zeydân, *Terâcîmu meşâhiri's-şark fi'l-karnî't-tâsi 'i 'aşer*, Menşûrâtu dâri mektebeti'l-hayât, Beyrut tr., II, , 221.

<sup>2</sup> Hayruddîn Ziriklî, *el-A'lâm Kâmûs terâcîmi li eşherî'r-ricâl ve'n-nisâ ve'l-müsta'ribîn ve'l-müsteşrikîn*, Kahire 1954-1959, IX, 315.

<sup>3</sup> Yûsuf İlyân Serkis, *Mu'cemu'l-matbû'atî'l-'arabiyye ve'l-mu'arrebbe*, Matbaatu Serkis, Mısır 1346/1928, 449; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin Terâcîmu musannefi'l-kütübî'l-'arabiyye*, Dâru İhyâit-turâsî'l-'arabî, Dimeşk (Şam) 1957-1961, VII, 13. Cüz, 310.

<sup>4</sup> Ziriklî, *el-A'lâm*, 315.

<sup>5</sup> Günümüzde Lübnan sınırları içinde bir sahil kentidir.

<sup>6</sup> Corci Zeydân, *el-Meşâhir*, II., 221; el-Vikont Philippe De Tarrâzî, *Târihu's-sihâfetî'l-'arabiyye*, Dâru sâdir, el-matbaatü'l-edebiyye, Beyrut 1913, II, 135; Kehhâle, VII, 13. Cüz, 310. Başka bir kaynakta ise 1232 h. yılında doğduğuna dair bir kayıt vardır. Bkz., Abdürrezzâk Baytar, *Hilyetü'l-beşer fi târihi'l-karnî't-tâsi 'i 'aşer*, (tahkik: Muhammed Behcet Baytar) Beyrut, Dâru sâdir, 1993, III, 1616.

<sup>7</sup> Riyâd Kasım, *el-İtticâhâü'l-bahsi'l-lüğaviyyi'l-hadîs fi'l-âlemi'l-'arabî*, I. Cilt: Lübnân fi'l-karnî't-tâsi 'i 'aşer (1801-1900), Müessesetü Nevfel, Beyrut 1982, 336.

<sup>8</sup> Abdürrezzâk Baytar, *Hilyetü'l-beşer*, III, 1616.



sının mesleği olan ticarete yönelmemiştir. Hocası Muhammed eş-Şirimbâli'den beş sene ilim tahsil etmiştir.<sup>9</sup>

Çocukluğundan beri ilme meraklı olan Yûsuf el-Esîr, 17 yaşına girdiğinde tahsiline devam etmek üzere Şam'a gitmiş ve Murâdiye medresesine girmiştir (1247/1831-32.) Yaklaşık bir sene dersleri takip etmiştir.<sup>10</sup> Şam'da tahsiline devam ederken, babasının vefatını haber alması üzerine, kardeşlerinin geçimini sağlamak maksadıyla Sayda'ya dönmüş (1848) ve bir müddet ticaretle meşgul olmuştur.<sup>11</sup>

Sayda'da üç sene vakit geçiren Yûsuf el-Esîr<sup>12</sup>, ilim tahsili için müsait bir ortam bulunmadığından ilimde ilerlemek ve derinleşmek amacıyla Mısır'a gitmiştir. Ezher Üniversitesinde yedi sene öğrenim görmüştür. Bu zaman zarfında Hasan el-'Attâr (ö.1250/1861)<sup>13</sup>, İbrahim el-Bâcûrî (ö. 1860)<sup>14</sup>, Muhammed et-Tantâvî (ö. 1278/1861)<sup>15</sup>, Muhammed eş-Şibîni<sup>16</sup>, Mu-

---

<sup>9</sup> Abdürrezzâk Baytar, *Hilyetü'l-beşer*, III, 1616. Diğer kaynaklarda hocasının ismi Ahmed eş-Şirimbâli diye geçmektedir. Bkz., *Mecelletü'l-Muktetaf*, 'eş-Şeyh Yûsuf el-Esîr', sene 1890, XV, 132; Corci Zeydân, *el-Meşâhir*, II, 221.

<sup>10</sup> Corci Zeydân, *el-Meşâhir*, II, 221. Yûsuf Es 'ad ed-Dâğîr, Yûsuf el-Esîr'in, 1847 yılında Şam'a gittiğini söylemektedir. Baskı hatası ihtimalini göz önünde bulundurmakla birlikte hicrî yıla milâdi yılın karıştırıldığını belirtmek durumundayız. Bkz., Yûsuf Es'ad ed-Dâğîr, *Mesâdiru'd-dirâseti'l-'arabiyye*, I, Beyrut 1983, *el-Mektebetü's-şarkıyye*, I, 126.

<sup>11</sup> Corci Zeydân, *el-Meşâhir*, II, 221; Ziriklî, *el-A'lâm*, 315. Yukarıda da ifade edildiği gibi Şam'da yaklaşık bir sene kalmasından hareketle Yûsuf el-Esîr'in, babasının vefat haberini aldığı zaman 18 yaşında olduğunu söyleyebiliriz. Kardeşleriyle ilgilenmek ve geçimlerini sağlamak maksadıyla Sayda'ya dönmelerini düşünürsek kendisinin en büyük kardeş olduğunu, kardeşlerinin ise geçimlerinin sağlayamayacak kadar küçük yaşlarda olduklarını söylemek mümkündür.

<sup>12</sup> Abdürrezzâk Baytar, *Hilyetü'l-beşer*, III, 1617.

<sup>13</sup> Hasan 'Attâr el-Mısırî. Kahire'de dünyaya gelmiştir. Edip, şair, dilci, nahiv, belâğat, tıp ve matematik bilginidir. Fransızlar Mısır'ı işgal ettiklerinde Hasan el-'Attâr, bazı Fransız bilginleriyle görüşüp onlardan Batı'da gelişmekte olan modern bilimlerden bir kısmını öğrenmiş ve onlara Arapça öğretmiştir. Daha sonra Şam vb. yerlere yolculuğa çıkan Hasan el-'Attâr, Mısır'a dönüp, Ezher'de hocalık yapmaya başlamıştır. Hayatı ve eserleri için bkz., Kehhâle, I, 285; Corci Zeydân, *Târihu âdâbi'l-luğati'l-'arabiyye*, Mısır 1937, *Matbaatü'l-hilâl*, IV, 22. Ziriklî, II, 236, Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-'ârifin esmâu kütübî'l-müellifin ve âsârî'l-musannifin*, İstanbul 1955, I, 310.

<sup>14</sup> İbrahim el-Bâcûrî Ezher Üniversitesi hocalarındandı. Mısır'ın Bâcûr köyünde doğmuştur. Ezher Üniversitesinde öğrenim görmüştür. Hayatı ve eserleri için bkz., Kehhâle, I, 84; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-'ârifin*, I, 40; Ziriklî, I, 66; Serkis, 507-510.

hammed ed-Demenhûrî (ö. 1288/1871)<sup>17</sup> ve Ahmed ed-Dimyâtî gibi dönemin büyük âlimlerinden ders almıştır.<sup>18</sup>

Yûsuf el-Esîr, Ezher'deki öğrenimini yedi senede tamamlamış ve şehâdet-i 'uzmâ (en iyi derece) ile mezun olmuştur. Arap dil bilimleri, fıkıh, hadis, tefsir, şiir ve mantık gibi aklî ve naklî ilimlerde otorite olabilecek ve hocalarının takdirini kazanacak bir seviye kat etmiştir. Öyle ki hocası Muhammed et-Tantâvî, Petersburg'da bulunduğu sırada Yûsuf el-Esîr'in ilmini ve faziletini öven bir kaside yazıp göndermişti. Yûsuf el-Esîr, Mısır'daki tahsili ve ikameti esnasında büyük ve değerli âlimlerle sohbetlerde bulunurdu. Çoğu zaman resmî okullarda Mısır hükümdarının (muhtemelen zamanın hıdivi) huzurunda cereyan eden imtihanlarda hazır bulunur ve hocalarının işaretleriyle öğrencilere sorular yöneltirdi.<sup>19</sup>

Yûsuf el-Esîr, Mısır'da karaciğer hastalığına yakalanınca Sayda'ya dönmek zorunda kalmıştır. Fakat Sayda'da ilim için rahat bir ortam bulamadığından bu doğduğu şehri üçüncü kez terk etmiş ve Trablusşam'a gitmiştir. Trablusşam'daki âlimlerden ve eşraftan hüsn-ü kabul görünce orada üç sene ikamet etmiştir. Bu ikameti esnasında her gün ziyaretçi akınına uğramakta ve taliplerine ilim öğretmekte idi.<sup>20</sup>

---

<sup>15</sup> Muhammed İyâd et-Tantâvî. İlim adamı ve edipti. Pek çok ilimde mütehassıs idi. Tanta'da doğmuştur. Ezher'den mezun olup, aynı yerde hocalık yapmıştır. Bazı müsteşriklerle tanışmış ve Arapça öğretmesi için Petersburg'da bulunan Doğu Dilleri Enstitüsüne davet edilmiştir. Bunun üzerine Rusya'ya gitmiştir. Ayrıca Rusya Devleti müsteşarlığı ve Sen Petersburg Üniversitesinde hocalık yapmıştır. Sen Petersburg'da vefat etmiştir. Hayatı ve eserleri için bkz., Kehhâle, XI, 100; Zirikî, VII, 212; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, II, 372; a.g.m., *İdâhu'l-meknûn fî zeyl-i ala Keşfü'z-zünun an esami'u'l-kütüb ve'l-fünun*, İstanbul 1972, I, 240; Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur (GAL)*, Leiden 1949, II, 479.

<sup>16</sup> Muhammed b. Abdülhayy eş-Şibînî, nahivci ve muhaddis idi. Bkz., Kehhâle, X, 131.

<sup>17</sup> Ezher hocalarındandı. Hayatı ve eserleri için bkz., Kehhâle, IX, 301; Serkis, 883-884; Bağdatlı İsmail Paşa, *İdâhu'l-meknûn*, I, 61, II, 167, 407, 449; Carl Brockelmann, *GAL*, II, 478; a.g.m., *GAL Supp.*, II, 726.

<sup>18</sup> Abdürrezzâk Baytar, III, 1617; *el-Muktetaf*, XV, 132, Corci Zeydân, *el-Meşâhir*, II, 221, Riyâd Kasım, I, 336.

<sup>19</sup> *el-Muktetaf*, XV, 132-133, Corci Zeydân, *el-Meşâhir*, II, 221-222; De Tarrâzî, II, 135.

<sup>20</sup> *el-Muktetaf*, XV, 132-133, Corci Zeydân, *el-Meşâhir*, II, 222; Yûsuf Es'ad ed-Dâğir, I, 126.

### **C- Memuriyet Hayatı:**

Yûsuf el-Esîr'in bilinen ilk memuriyeti, Trablusşam'daki Mahkeme-i Şer'iyye'nin riyâsetidir.<sup>21</sup> Bu görevini müteakip Kisrevan ve el-Metn'de kadılık yapmıştır. Trablusşam'daki ikame-tinden sonra karaciğer hastalığı sebebiyle havası mutedil olan, aynı zamanda gazetecilik ve kitap merkezi haline gelen Beyrut'a geçmiştir. Mustafa Âşir Efendi'nin kadılık yaptığı dönemde Beyrut Şer'iyye Mahkemesinin başkâtiplik görevini üstlenmiştir.<sup>22</sup>

Yûsuf el-Esîr'in dördüncü memuriyeti Akkâ'daki müftülüğüdür. Daha sonra dönemin mutasarrıfı Davud Paşa<sup>23</sup> zamanında günümüzde Lübnan'ın bir şehri olan Cebel-i Lübnan'da dört sene süren müdde-i umûmîlik (savcılık) vazifesini yürütmüştür.<sup>24</sup>

---

<sup>21</sup> Kehhâle, VII, 13.cüz, 310.

<sup>22</sup> Corci Zeydân, *el-Meşâhir*, II, 222; De Tarrâzî, II, 136. Ziriklî, Yûsuf el-Esîr'in, Trablusşam'da bulunduğu esnada mahkeme-i şer'iyye'de başkâtiplik yaptığını ve Dr. Wensick gibi bazı müsteşriklerin, ondan Arapça öğrendiğini zikretmektedir. Bu bir zuhûl eseri olmalıdır. Çünkü yukarıda da ifade edildiği gibi Kehhâle'nin zikrettiğine göre Yûsuf el-Esîr, Trablusşam'da Mahkeme-i Şer'iyyenin başkanlığını yürütmüştür. Dolayısıyla Yûsuf el-Esîr, Ziriklî'nin bahsettiği faaliyetleri Beyrut'ta gerçekleştirmiştir. Ziriklî, Yûsuf el-Esîr'in Beyrut'a gittiğinden hiç bahsetmediği halde sonraki cümlelerde onun İstanbul'dan döndükten sonra Beyrut'a döndüğünü söylemektedir. Bu durum bizi, Ziriklî'nin, Yûsuf el-Esîr'in Beyrut'a ilk gidişini yazmayı unuttuğu fikrine sevk etmiştir. Bkz., Ziriklî, 315.

<sup>23</sup> Davud Paşa (1818-1873), Osmanlı siyasetçisi ve Cebel-i Lübnan'ın ilk mutasarrıfıdır (1861-1868). Lübnan'da siyâsi düzeni sağlamış ve resmî bir gazete çıkarmıştır. Bkz., Riyâd Kasım, I, 336.

<sup>24</sup> *el-Muktetaf*, XV, 132-133, Corci Zeydân, *el-Meşâhir*, II, 222; De Tarrâzî, II, 136, Riyâd Kasım, I, 336. Yûsuf Es'ad ed-Dâğir, Yûsuf el-Esîr'in müdde-i umûmîlik vazifesini Fuat Paşa (ö. 1868) zamanında yerine getirdiğini ve vazifesinin yedi sene sürdüğünü söylemektedir. Bu bilgi diğer bütün kaynaklarla uyumsuzdur. 1860 Dürzî-Marunî çatışmalarını önlemek amacıyla Osmanlı Devleti, Fuat Paşa'yı Beyrut'a göndermiştir. Fuat Paşa Beyrut'ta gerekli önlemleri alarak bölgede asayişin temin etmiştir. 9 Haziran 1861'de "Lübnan Nizamnamesi" ile Lübnan bölgesinde yeni bir yönetim şekli olan "Mutasarrıflık" sistemi kurulmuştur. Buna göre Lübnan, Bâb-ı Âli tarafından atanacak olan hristiyan bir mutasarrıf tarafından yönetilecekti. Lübnan nizamnamesinin imzalanmasından sonra Fransızlar, Lübnan'ı boşalttılar. Osmanlı Hükûmeti 22 Haziran 1861'de bir katolik ermeni olan Telgraf Müdürü Davud Efendi'yi ilk mutasarrıf olarak Lübnan'a atamıştır. Bkz., Kenan Seyithanoğlu (editör), *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, İstanbul 1989, Çağrı Yayınları, XI, 485; A. Haluk Gürman, *1860-61 Suriye Buhranı*, Ankara 1966, 5-8; Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi*, Ankara 1954, VI, 30-31; A. Şükrü Esmer, *Siyasi Tarih*, İstanbul 1944, 220; Tayyib Gökbilgin, "1840'dan 1861'e Kadar Cebel-i Lübnan Meselesi ve Dürzîler", *Belleten*, X, sayı 40, Ankara 1946, 641 vd.

Yûsuf el-Esîr, Cebel-i Lübnan'daki bu memuriyetinden sonra İstanbul'a gitmiş ve Ne-zâret-i Maârif Dairesi'nde baş musahhih olmuştur. İstanbul'daki görevi esnasında dönemin devlet ricalinin ve ilim adamlarından ileri gelenlerin saygı ve itibarını kazanmıştır. İleride daha yüksek mevkilere gelmesini sağlayacak yüksek maaşlı ve önemli bir vazife teklifini ilmî çalışmalarına engel olur endişesi ile kabul etmemiştir. İstanbul'un soğuğu sıhhatine zarar verecek derecede kendisine ağır gelince Beyrut'a dönmeyi düşünmüştür. İlminin ve tashih çalışmalarının kıymetini hakkıyla takdir edebilen zamanın maârif nâzırı, bütün ısrarlarına rağmen kendisini ikna edemeyince Yûsuf el-Esîr'in istifasını kabul etmek zorunda kalmıştır. Böylece Yûsuf el-Esîr tekrar Beyrut'a taşınmıştır.<sup>25</sup> Ancak İstanbul'daki edebiyat çevrelerinde kendisiyle arkadaşlık edebileceği ve Arapça konuşabileceği bir kimse bulamadığı için Beyrut'a döndüğü şeklinde bir iddia da zikredilmektedir.<sup>26</sup>

Yûsuf el-Esîr'in bilinen son memuriyeti, Beyrut kadısı muâvinliğidir.<sup>27</sup>

#### **D- Müderrisliği:**

Henüz öğrenci iken hocalarının takdirlerini kazanıp resmî imtihanlarda öğrencilere soru yöneltebilecek bir seviyeye gelen ve Kahire'de ileri gelen bazı zevâtın çocuklarına dersler veren<sup>28</sup> Yûsuf el-Esîr'in müderrislik hayatının Mısır'da başladığını söylemek mümkündür.

Yûsuf el-Esîr tahsil hayatını bitirip memleketi Lübnan'a döndükten hemen sonra öğrenci yetiştirmeye başlamıştır.<sup>29</sup> Bir yandan Sayda'da umuma açık fıkıh dersleri verirken<sup>30</sup>, öte yandan örgün eğitim alanında çeşitli okullarda ders vermiş ve bunun yanında önemli şahsiyetlere özel olarak ilim öğretmiştir. Şam ulemasından ve eşrafından pek çok kimse kendisinden Arap dili ilimleri ve sanatları ile fıkıh ilmi tahsil etmiştir. Bunlar arasında Dr. Elly Smith ve Cornelious Wendick gibi Amerikan misyonerleri de vardı. Yûsuf el-Esîr Beyrut'taki ilk ikameti

---

<sup>25</sup> *el-Muktetaf*, XV, 132-133, Corci Zeydân, *el-Meşâhir*, II, 222-223.

<sup>26</sup> Abdülcevâd el-Kâyâtî, *Nefhatü'l-beşâm fî rihleti's-Şâm*, Beyrut 1401/1981, 18.

<sup>27</sup> Zirikî, 315.

<sup>28</sup> Kehhâle, VII, 13. cüz, 310.

<sup>29</sup> Corci Zeydân, *el-Meşâhir*, II, 222; Riyâd Kasım, I, 336.

<sup>30</sup> Abdürrezzâk Baytar, III, 1617.

esnasında bu zatlara Arapça öğretmiştir. Trablusşam'da geçirdiği üç sene boyunca Marunî Patriği Yuhanna el-Hacc ve Marunî Misyonerleri Cemiyeti kurucusu Yuhanna el-Habîb kendisinden ilim öğrenmişlerdir.<sup>31</sup> Yûsuf el-Esîr, İstanbul'da bulunduğu sırada da Sadrazam Rüşdî Paşa, Maârif Nâzırı Ahmed Cevdet Paşa (ö. 1895), Reîsükkütâb Vasfî Efendi ve Meclis-i Maârif Reisi meşhur Zihni Efendi (ö. 1913)<sup>32</sup> ile hayatının son döneminde Ortodoks Rumların dördüncü Patriği Gregoryus el-Antâkî ve Berlin'de Doğu Dilleri Okulu Arap Dili kurucusu Martin Hartmann gibi önemli şahsiyetler kendisinden ders alanlar arasındadır.<sup>33</sup>

Yûsuf el-Esîr, müderrislik yaptığı okullarda ediplerden ve ulemâdan oluşan bir neslin yetişmesinde büyük pay sahibi olmuştur. Meşhur edip, mütercim, gazeteci ve aynı zamanda Arap edebiyatının ilk tiyatro yazarı olan Mârûn en-Nakkâş'ın kardeşi Nikola en-Nakkâş da (ö. 1884)<sup>34</sup> onun öğrencilerindedir.<sup>35</sup> Yûsuf el-Esîr, İstanbul'da bir yandan baş musahhihlik yaparken öte yandan Dâru'l-muallimîn'de Arapça hocalık görevini yerine getirmekteydi. Beyrut'a döndükten sonra da Lübnan'ın çeşitli okullarında Arapça hocalığına devam etmiştir. Butrûs el-Bustânî'nin (ö. 1883) el-Medresetü'l-vataniyye'si, Metrân Yûsuf ed-Debs'in Medresetü'l-hikme'si (bu okulda iki sene fıkıh ve Osmanlı Devleti Kanunları dersi vermiştir.), Arapça ve fıkıh hocalığı yaptığı Medresetü'l-külliyeti's-Sûriye, el-Külliyetü'l-Emrîkiyye (daha önce Abye'de Amerikan Okulu idi ve Yûsuf el-Esîr orada da çalışmıştı.), Ortodoks Rumların el-Medresetü's-selâseti'l-akmâr'ı Yûsuf el-Esîr'in hocalık yaptığı okullardan bazılarıdır.<sup>36</sup>

---

<sup>31</sup> *el-Muktetaf*, XV, 132-133; Louise Şeyho, II, 151; De Tarâzî, II, 136; Riyâd Kasım, I, 336.

<sup>32</sup> Hayatı ve eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz., Ahmet Turan Arslan, *Son Dönem Osmanlı Âlimlerinden Mehmet Zihni Efendi*, Mar. Üniv. İlah. Fk. Vakfı Yayınları, İstanbul 1999; Hulusi Kılıç, 'Mehmed Zihni Efendi', *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXVIII, 542-3.

<sup>33</sup> De Tarrâzî, II, 137-138.

<sup>34</sup> Hakkında bilgi için bkz., Louise Şeyho, II, 151-153.

<sup>35</sup> Louise Şeyho, II, 151.

<sup>36</sup> *el-Muktetaf*, XV, 133; Corci Zeydân, *el-Meşâhir*, II, 222; De Tarrâzî, II, 137; Zirikî, 315; Yûsuf Es'ad ed-Dâğir, I, 126; Serkis, 449; Riyâd Kasım, I, 336-337.

### E- Vefatı:

Herkesin hürmet ve sevgisini kazanan Yûsuf el-Esîr, 6 Rebî'u's-sânî 1307<sup>37</sup>/2 Kasım Kânûn-u Evvel 1307/1889'da<sup>38</sup> Cuma akşamı 77 yaşında iken son ikamet yeri olan Beyrut'ta vefat etmiştir. Aynı gecenin sabahında cenaze törenine kalabalık bir cemaat iştirak etmiş ve el-Bâşûra mezarlığına defnedilmiştir.<sup>39</sup> Beyrut ve Şam halkı, ilim ve takva sahibi olan bu değerli şahsiyetin vefatına çok üzülmüştür. İstanbul, Suriye ve Mısır'daki gazete erbabı ve pek çok şairin, Yûsuf el-Esîr'e mersiyeler yazdığı ve bu mersiyeleri Kasım el-Kistî'nin derleyerek *Mecmû'atu resâi eş-Şeyh Yûsuf el-Esîr* adıyla neşrettiği ifade edilmektedir (Beyrut 42 sayfa).<sup>40</sup>

Beş erkek ve iki kız çocuğu sahibi olan Yûsuf el-Esîr, geride kalan ailesine aziz hatırası dışında hiçbir miras bırakmamıştır.<sup>41</sup> Çocukları hakkında şimdilik herhangi bir bilgi elde edemedik. Fakat erkek çocuklarından birisinin isminin Mustafa olduğunu, bu çocuğunun yazdığı bir eserden biliyoruz. Kur'an'daki bazı lafızların sözlük anlamlarına dair *Hediyetü'l-ihvân fî tefsîri mâ ebheme 'ale'l-âmmе min elfâzî'l-Kur'ân* adlı muhtasar bir eser olan bu kitabın kapak sayfasında müellif olarak "Meşhur allâme, büyük üstad, zamanının kutbu, asrının ve yaşadığı zamanın imamı (önderi) es-Seyyid Yûsuf Efendi el-Esîr el-Hüseynî'nin (Allah kendisinden hoşnut olsun) oğlu es-Seyyid Mustafa" ifadesi bulunmaktadır. Kitabın üçüncü baskısı Nezâret-i Maârif'in 937 numaralı ruhsatıyla Beyrut'ta el-Matbaatü'l-ünsiyye'de basılmıştır. Bu eseri Yûsuf el-Esîr'in eserlerini araştırırken tesbit ettik. Eser, kaynaklarda yanlışlıkla Yûsuf el-Esîr'e nisbet edilmiştir.<sup>42</sup>

---

<sup>37</sup> *el-Muktetaf*, XV, 133; *Kehhâle*, VII, 13. cüz, 310. Abdürrezzâk Baytar Yûsuf el-Esîr'in vefat tarihini 5 Rebî'u's-sânî 1307 h. olarak vermektedir. Bkz., Abdürrezzâk Baytar, III, 1621.

<sup>38</sup> Louise Şeyho, *el-Âdâbü'l-'arabiyye fî'l-karnî't-tâsi'i 'aşer*, II. baskı, el-Matbaatü'l-Yesü'yyîn, Beyrut 1926, II, 76.

<sup>39</sup> *el-Muktetaf*, XV, 133; Louise Şeyho, II, 76; Serkis, 449; Abdürrezzâk Baytar, III, 1621.

<sup>40</sup> De Tarrâzî, II, 138.

<sup>41</sup> Corci Zeydân, *el-Meşâhir*, II, 223.

<sup>42</sup> Carl Brockelmann, *GAL Supple.*, II, 759; *Kehhâle*, VII, 13. cüz, 310; el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-'ârifin*, II, 571. Aynı yanlışlık, İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) ve Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

## **F- Şahsiyeti:**

Yûsuf el-Esîr, ilmi, edebiyatçı kişiliği ve yaşantısı ile dikkat çeken bir şahsiyetti. Gittiği her yerde Müslüman olsun olmasın herkesin sevgi ve saygısını kazanmıştı. Yukarıda da ifade edildiği gibi Mısır, Trablusşam ve İstanbul'da gördüğü itibar ve Beyrut'taki pek çok okulda kendisinden hocalık yapmasının istenmesi, ilmine ve şahsiyetine ne kadar çok kıymet verildiğinin ifadesidir. Vefatından sonra da pek çok ilim adamı ve edebiyatçının, çeşitli gazetelerde kendisi hakkında yazdıkları mersiyeler de bu açıdan değerlendirildiğinde herhalde bu konuda fazla söze gerek kalmayacaktır.<sup>43</sup>

Yûsuf el-Esîr'in, ilme olan kabiliyeti ile dikkatleri üzerine çektiğini yukarıda zikretmiştik. Kendisi aklî ve naklî ilimlerde otorite idi. Ancak kaynaklarda ilmî tarafı değerlendirilirken daha çok Arap dili ve ferâiz ilmüne olan derin vukufiyetine vurgu yapılmaktadır.<sup>44</sup> Bununla birlikte aşağıda ele alacağımız üzere Yûsuf el-Esîr'in eserleri dil ve fıkıh alanlarına dair olduğu için ilmî şahsiyetine dair yapılan değerlendirmelerin bu alanlarla ilgili olması tabiidir. Kaynakların belirttiğine göre güçlü bir hafızaya ve işlek bir zekâyâ sahip olan Yûsuf el-Esîr, tenkitlerinde dakik ve sağlam idi. Kendisine bir soru yöneltildiğinde, ne kadar zor olursa olsun meseleyi bütün yönleriyle ele alır ve muhatabının anlayabileceği yalın, açık ve net bir üslupla cevap verirdi. İlime ve âlimlere çok kıymet verir, ilmi sevme ve yayma hususunda selef-i sâlihînin yolunu takip ederdi. İlmî hayatı ve müderrisliği ile numune-i imtisal olmuş, pek çok insan kendisinden faydalanmış, faziletini dönemin ileri gelen insanları ve devlet erkânı kabul etmiştir. Yûsuf el-Esîr modern bilimlerin faydasına inanır ve bu ilimlerin sağlam bir şekilde öğrenilme-

---

Kütüphanesi kataloglarında da bulunmaktadır. Bkz., İSAM, Tsf. No: 297.2 YUS.H; Mar. Ün. İlah. Fk. Ktp., Şişli 50.

<sup>43</sup> Kistî'nin bu mersiyeleri derlediğinden yukarıda bahsetmiştik. Fakat maalesef henüz bu derlemeyi bulamadığımız için kimlerin Yûsuf el-Esîr hakkında mersiye yazdığını söyleyemiyoruz.

<sup>44</sup> Yûsuf el-Esîr'in tercüme-i halinden bahseden kaynaklar dışında kendisi de Arap dili ve edebiyatı üstadı olan Mehmed Zihni Efendi, Muhammed Mahmud eş-Şinkî'tî'nin Arap dilindeki engin bilgisinden bahsederken onu Yûsuf el-Esîr ile kıyaslamaktadır. Bu kıyaslama da Yûsuf el-Esîr'in Arap dilindeki otoritesi hakkında fikir vermektedir. Mehmed Zihni Efendi şöyle söylemektedir: "... *Hâlen Medine-i Münevvere –nevvarallâhu ilâ kıyâmi's-sâati- mücâvirlerinden Şeyh Muhammed Şinkî'tî ki, evlâd-ı Arab'dan mülâkî olduğum esâtize-i cehâbize içinde funûn-i edebiye ve marifet-i ensâb-ı Arabiyyece Mevlânâ Şeyh Yûsuf el-Esîr es-Saydâvî'den başka nazîrini görmemişimdir*". Bkz., Ahmed Turan Arslan, 31.

sini tavsiye ederdi. Bu yüzden doğa bilimleri ile ilgili makaleler yayımlamakla dikkat çeken *el-Muktetaf* dergisine takrizler yazdığı zikredilmektedir.<sup>45</sup>

Arap edebiyatı için rönesans kabul edilen nahdanın ilk döneminin öncülerinden Yûsuf el-Esîr, fasih bir üsluba sahipti. Edebî kişiliğini değerlendiren kaynaklar Yûsuf el-Esîr'in, yazılarında çokça rivayetlerde bulunarak engin müktesebatını kullandığını, usta bir şair ve nesir yazarı olduğunu, pek çok nazmı ve sanatlı nesri bulunduğunu ve yazılarında güçlü olan sezgisinin hissedildiğini belirtmektedir.<sup>46</sup> Yûsuf el-Esîr, dönemindeki ediplerle manzum ve düz yazı şeklinde mektuplaşmıştır. İbrahim el-Ahdeb (ö. 1891), Ahmed Fâris eş-Şidyâk (ö. 1887) ve Nâsîf el-Yâzîcî gibi meşhur edipler de bunlar arasındadır.<sup>47</sup> Beyrut'taki ilk ikameti esnasında Amerikan misyonerlerinin isteği üzerine mevzularını Mizmarlar ve Kitab-ı Mukaddes'ten alan ilahiler nazmetmiştir. Bu ilahilerin bütünüyle matbu olup hâlen Kenâis-i İncîliyyede (Evanjelik Kiliseleri) kullanıldığı ifade edilmektedir.<sup>48</sup>

Görünüşüne dair kaynaklarda orta boylu, orta yapılı, esmer tenli, siyah saçlı ve sık sakallı şeklinde bilgilerin yer aldığı<sup>49</sup>, Yûsuf el-Esîr, nazik, yumuşak huylu, halim-selim hoş bir insandı. Şâfiî mezhebinden olup, dinin emirlerini yerine getiren züht sahibi bir kimseydi. Hergün Kur'an okumayı ve dinlemeyi severdi. Evin ihtiyaçlarını bizzat kendisi görmekten kaçınmazdı.<sup>50</sup>

Abdülcevâd el-Kâyâtî, Şam bölgesinin meşhur kişilerini tanıttığı *Nefhatü'l-beşâm fi rihleti's-Şam* adlı eserinde, görüştüğü âlimlerin tercüme-i hallerini yazdığı bölümde Yûsuf el-Esîr için övücü ifadeler kullandıktan sonra Beyrut'taki misyoner ve hıristiyan okullarında ders verdiği için onu şöyle eleştirmektedir: "*Bu şehirde (Beyrut) görüştüğümüz büyük âlimlerden ve*

---

<sup>45</sup> *el-Muktetaf*, XV, 132-133; Corci Zeydân, *el-Meşâhir*, II, 223; Yûsuf Es'ad ed-Dâğir, I, 126; Abdürrezzâk Baytar, III, 1616.

<sup>46</sup> Mârûn Abbûd, Yûsuf el-Esîr'in iyi bir şair olduğu fakat şiirde herhangi bir yenilik ortaya koyamadığı fikrindedir. Bkz., Mârûn Abbud, *Edebü'l-'arab*, Beyrut 1960.

<sup>47</sup> Yûsuf Es'ad ed-Dâğir, I, 126.

<sup>48</sup> Riyâd Kasım, I, 1616, 1621.

<sup>49</sup> *el-Muktetaf*, XV, 133; Corci Zeydan, *el-Meşâhir*, II, 223.

<sup>50</sup> Corci Zeydan, *el-Meşâhir*, II, 223; Serkis, 449.



değerli ediplerden birisi de büyük üstad, engin bilgi sahibi, allâme, araştırma ve yazı yazmada meşhur isim Yûsuf Efendi el-Esîr'dir... Lübnan ahalisinden pek çok hıristiyanı Beyrut'taki okullarda nahiv, sarf ve beyan gibi edebiyat ilimlerinde yetiştirmiştir. Bunu yapmamış olsaydı bütün kemal vasıf ve sıfatlarını üzerinde toplamış olacaktı. Zira yetiştirdiği bu insanlar, daha sonra onun faziletini, ilmini ve irfanını yok saymışlar, kendi şiirleri ve yazılarıyla övünmeye başlamışlardır...<sup>51</sup>

### **G- Eserleri:**

Yûsuf el-Esîr'in ortaya koyduğu eserler hakkında fazla malumata sahip değiliz. Çünkü Beyrut'a döndükten sonra telife yöneldiğini ve hoş telifleri ve nazımları olduğunu kaynaklardan öğrendiğimiz, çoğu dil ve fıkha dair olan eserleri ile yazılarının büyük bir kısmı, Beyrut'taki yangın esnasında zayi olmuştur.<sup>52</sup>

Yûsuf el-Esîr'in eserlerine geçmeden önce Beyrut'a ilk geldiği zaman Amerikalı misyonerler tarafından organize edilmiş olan Tevrat'ın Arapçaya tercümesi faaliyetinde de büyük pay sahibi olduğunu zikretmeliyiz.<sup>53</sup> Zira Yûsuf el-Esîr, gerek bu tercümelerin, gerekse Amerikalı misyonerlerin üzerinde çalıştığı diğer eserlerin tashihinde onlara yardımcı olmaktadır.<sup>54</sup> Buna ilaveten Evanjelik kilisesi için ibadetlerde okunmak üzere ilahiler nazmettiğinden de yukarıda bahsetmiştik.

### **1- İrşâdü'l-verâ fi tahtieti Nâri'l-kirâ:**

Nâsîf el-Yazîcî'ye ait *Nâru'l-kirâ fi şerhi Cevfi'l-ferâ* adlı eserin tenkididir.<sup>55</sup> Yûsuf el-Esîr, *İrşâdu'l-ferâ*'da Nâsîf el-Yâzîcî'nin bu eserindeki bilgi yanlışları ve dil tekniğindeki kusurları üzerinde durmuştur.<sup>56</sup>

---

<sup>51</sup> Abdülcevâd el-Kâyâtî, 18.

<sup>52</sup> Abdülcevâd el-Kâyâtî, 18; Corci Zeydan, *el-Meşâhir*, II, 223; Louise Şeyho, II, 75; De Tarrâzî, II, 137; Yûsuf Es'ad ed-Dâğîr, I, 126.

<sup>53</sup> Bu tercüme hakkında bilgi için bkz., Riyâd Kasım, I, 162-164.

<sup>54</sup> *el-Muktetaf*, XV, 132-133; Riyâd Kasım, I, 336.

<sup>55</sup> Nâsîf el-Yâzîcî 19. yüzyılın meşhur Arap dilcisi ve ediplerendir. 1800'de Lübnan'ın bir sahil köyünde dünyaya gelmiş, 1871 yılında Beyrut'ta ölmüştür. Beyrut'un önemli okullarında hocalık yapmıştır. Sarf, nahiv, edebiyat, belağat, mantık vb. ilimlerde önde gelen âlimlerdedir. Bu ilim dallarında kaleme

## 2- Reddü's-şehm li's-sehm:

Saîd eş-Şertûnî'nin (ö. 1912), Ahmed Fâris eş-Şidyâk'a (ö. 1887) ait *Ġunyetü't-tâlib ve münyetü'r-râġib* adlı gramer kitabını<sup>57</sup> tenkit etmek amacıyla yazdığı *es-Sehm's-sâib fi tahtieti Ġunyeti't-tâlib* (İstanbul 1289 h.) adlı kitabına reddiyedir.<sup>58</sup> Ahmed Fâris eş-Şidyâk'ın bu eseri, döneminde çok ses getiren bir kitap olduğu ve ona şiddetli bir tenkit kaleme alındığı için, Yûsuf el-Esîr'in bu tenkide yazdığı reddiye üzerinde biraz durmak dönemin dil tartışmaları hakkında az da olsa fikir verecektir.

Yûsuf el-Esîr, reddiyesinde eş-Şertûnî'nin iddialarını tek tek ele almakta ve onun yararlandığı kaynaklardan hareketle iddialarını çürütmektedir. eş-Şertûnî'nin getirdiği delillerin işlediği konularla ilgisi olmadığını ve bu delilleri bağlamından kopararak işine geldiği gibi kullandığını söylemektedir.<sup>59</sup>

Yûsuf el-Esîr, eş-Şertûnî'nin Ahmed Fâris'e itirazlarını, yersiz, boş sözler ve gürültüler olarak değerlendirmektedir. Yaptığı itirazlar, kuru bir inat, kibir ve gösterişin eseridir. Ahmed Fâris, *Ġunyetü't-tâlib* gibi muhtasar ve ders kitabı niteliğindeki bir eserde gereği kadar bilgi vermiş, fakat Saîd eş-Şertûnî, Ahmed Fâris'i boş yere suçlamış ve tam olarak anlamını kavrayamadığı nakillerle anlamsız ayrıntılar üzerinde durmuştur. Yûsuf el-Esîr, Saîd eş-Şertûnî'nin itirazlarının hiçbir geçerliliği olmadığını, sadece inadı yüzünden bu itirazları sergilediği düşüncesindedir. eş-Şertûnî, tenkidinin başında eş-Şidyâk'ın sadece Arap dili kurallarına

---

aldığı önemli ders kitapları bulunmaktadır. Bu kitap, bir süre Lübnan'ın hemen hemen bütün okullarında okutulmuştur. (Hayatı ve eserleri hakkında bilgi için bkz., Riyâd Kasım, I, 334-335.) *Nâru'l-kırâ*, Arap nahvine dair bin beyitlik uzun bir manzum eserdir.

<sup>56</sup> Yûsuf el-Esîr, *İrşâdu'l-verâ*, İstanbul 1290 h.

<sup>57</sup> Ahmed Fâris eş-Şidyâk, 19. yüzyıl Arap edebiyatının en önemli şahsiyetlerinden ve en önde gelen Arap dilbilimcilerindedir. Dil ve edebiyat alanlarında önemli ve sonraki çalışmalara etkili olmuş eserler telif etmiş, kurmuş olduğu *el-Cevâib* gazetesi ile Arap düşünce dünyasında ses getirmiştir. *Ġunyetü't-tâlib* adlı gramer eseri de büyük yankı uyandırmış kitaplarından. Eser, o dönemde Arap bölgesindeki pek çok okulda ders kitabı olarak okutulmuştur. Ahmed Fâris eş-Şidyâk'ın hayatı, eserleri ve *el-Cevâib* Gazetesi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz., Yakup Civelek, *Ahmed Fâris eş-Şidyâk Edebî Şahsiyeti ve el-Cevâib Gazetesi*, Erzurum 1997.

<sup>58</sup> Saîd eş-Şertûnî, *es-Sehmü's-sâib fi tahtieti Ġunyeti't-tâlib*, Beyrut 1874.

<sup>59</sup> Yûsuf el-Esîr, *Reddü's-şehm li's-sehm*, İstanbul 1291 h. 8-10.

aykırı olan sözlerine itiraz edeceğini söylemesine rağmen örtülü bir şekilde eş-Şidyâk'a hakaret etmiş ve alaycı bir üslup sergilemiştir. Konuyla ilgili olmayan deliller serdetmiş veya delilleri bağlamından saptırarak onları işine geldiği gibi kullanmış, iddialarını nakzedecek rivayetleri ise es geçmiştir. Bazı usul bilgilerinden mahrum olduğu için de yaptığı eleştirilerde kendisini haklı zannetmiştir. Kısaca Yûsuf el-Esîr, Saîd eş-Şertûnî'yi, cahillikle, yaptığı rivayetleri yeterince anlayamamakla, gösterişle ve kibirle suçlamaktadır.<sup>60</sup>

Muhammed Yûsuf Necm, Yûsuf el-Esîr'in bu kitabını değerlendirirken, onun Saîd eş-Şertûnî'ye ağır hakaretlerde bulunduğunu söylemektedir.<sup>61</sup>

### **3- Şerhu Kitâbi Etvâki'z-zeheb:**

Zemahşeri'nin (ö. 538 h.) *Etvâku'z-zeheb fi'l-mevâ'iz ve'l-hutab* adlı eserinin<sup>62</sup> şerhidir. *Etvâku'z-zeheb*'e yapılan şerhin en güzelini temsil ettiği söylenen bu eser<sup>63</sup>, *Etvâku'z-zeheb* metnindeki lafızların sözlük anlamlarına dair açıklamaları ihtiva etmektedir.

Eserin üçüncü baskısı Şevvâl 1314 h. yılında Beyrut'ta el-Matbaatü'l-edebiyeye'de Vilayet Maârif Meclisininin 14 Şubat 1306 tarihli ve 9 numaralı ruhsatıyla gerçekleşmiştir.<sup>64</sup> Kapak sayfasında eserin Yûsuf el-Esîr tarafından şerh edildiği ve Abdülbâsit b. es-Seyyid Hasan el-

---

<sup>60</sup> Yûsuf el-Esîr, *Reddü's-şehim li's-sehm*, İstanbul 1291 h. 7-23.

<sup>61</sup> Muhammed Yûsuf Necm, *Edibu'l-karnî't-tâsi'i 'aşer Ahmed Fâris eş-Şidyâk*, Basılmamış Profesörlük Tezi, Beyrut Amerikan Üniversitesi, Beyrut 1948, 228. İbrahim el-Ahdeb (ö. 1891) de Saîd eş-Şertûnî'nin bu tenkid eserine *Reddü's-sehm 'ani't-tasvîb* (İstanbul 1291 h.) adında bir reddiye yazmıştır. Muhammed Yûsuf Necm, gerek Yûsuf el-Esîr'in, gerekse İbrahim el-Ahdeb'in bu eserleri yazmalarına sebep olarak Ahmed Fâris eş-Şidyâk'ın kendilerinden yardım istemesi olduğu fikrinde-dir. Bkz., Muhammed Yûsuf Necm, 227.

<sup>62</sup> Makâme tarzında yazılmış 100 makaleden oluşan (Serkis 99 makaleden oluştuğunu söylemektedir ki bu yanlış bir bilgidir. Bkz., Serkis, 973) bir ahlak kitabıdır. Kitap ve tercümelerine dair bilgi için bkz., Serkis, 973-974; Nuri Yüce, 'Zemahşeri', *İslam Ansiklopedisi*, XIII, 513; Ahmet Turan Arslan, 101-102. *Etvâku'z-zeheb*, Mehmet Zihni Efendi ve Mehmed Said Efendi tarafından Türkçeye de tercüme edilmiştir (İstanbul 1290/1873).

<sup>63</sup> Abdülcevâd el-Kâyâtî, 19.

<sup>64</sup> Yûsuf el-Esîr, *Şerhu Kitâbi etvâki'z-zeheb, fi'l-mevâ'iz ve'l-hutab*, III. Baskı, Beyrut 1314 h.

Ünsî tarafından tabedildiği belirtilmektedir. Kitabın ikinci sayfasında Yûsuf el-Esîr'in tercüme-i hâli vardır. Eserin sonunda Sultan II. Abdülhamid'i öven ifadeler yer almaktadır.<sup>65</sup>

*Etvâku'z-zehab*, Yûsuf el-Esîr'e göre belîğ ve fasih ifadelerle dolu bir hikmet ve nasihat kitabı olup alanında tekdir. Çünkü eser, ilimde önder olan Cârullâh ez-Zemaşerî gibi büyük bir âlimin kaleminden çıkmış, *fasih kelimelerle yazılmış kör gözlerin görebileceği, sağır kayaların işitebileceği* vaaz ve nasihatleri ihtiva etmektedir.<sup>66</sup> Herkesin alışkın olduğu güzel cinaslarla, hoş kinaye ve sanatlı nüktelerle doludur. İşte bu özelliği ile ve çok faydalı bir eser olmasından dolayı Yûsuf el-Esîr, eseri harekelemeyi ve muhtasar bir şerhle tabetmeyi arzulamıştır. Böylece şerhiyle birlikte hacmi küçük, değeri büyük bir eser herkesin istifadesine sunulmuştur.<sup>67</sup>

Kelimelerin sözlük anlamlarının şerh edilmesiyle ilgili şunları söyleyebiliriz: Metinde geçip de açıklanacak olan fiillerin sözlük anlamları verilmektedir. Zaman zaman kelimelerin sözlüklerdeki kullanılış şekilleri ve kök anlamları üzerinde durulmaktadır. Şerh edilecek kelime isim ise ve metinde cemi hali verilmişse, şerh kısmında müfredi zikredilip daha sonra sözlük anlamı verilmektedir.

*Etvâku'z-zehab*'deki cümleler, veciz ifadeler olduğu için cümledeki her bir kelimenin anlamı bilirse dahî bazen kastedilen anlam kolayca anlaşılmamaktadır. Bu durumda cümlenin içeriği, daha basit ifadelerle ve biraz daha tafsilatlı bir şekilde açıklanmaktadır. Bunun dışında sık sık makalelerde verilmek istenen mesaj (ana fikir) zikredilmektedir. Metinde geçen teknik tabir ve terimlere de (felsefe, Haceru'l esved, tevfiik, takva, kader, irade, makam-ı İbrahim vb.) açıklık kazandırılmaktadır.

---

<sup>65</sup> 550 sayfa halindeki eser, Beyrut'ta el-Mektebetü'l-ünsiyye'de 20 kuruşa satılmaktaydı. Bkz., Yûsuf el-Esîr, *Şerhu Kitâbi etvâki'z-zehab*, 111-112.

<sup>66</sup> Yûsuf el-Esîr, *Şerhu Kitâbi etvâki'z-zehab*, 3, 111.

<sup>67</sup> Yûsuf el-Esîr, *Şerhu Kitâbi etvâki'z-zehab*, 3. Şerh dipnot halinde sayfaların altındadır. Sayfaların üst kısmında ise *Etvâku'z-zehab*'in harekeli metni bulunmaktadır. Şerh edilecek kelime veya cümleye dipnot numarası verilerek sayfa altındaki dipnot kısmında şerh edilmektedir. Her sayfa'da dipnot numaraları 1'den başlamaktadır. Ancak sayfa altlarındaki dipnot numaralar günümüzdeki gibi satır başından değil; bir önceki dipnot numarasından sonraki açıklamadan sonra aynı satırdan devam etmektedir. Yine de bu haliyle günümüzdeki dipnot sistemine oldukça yakındır.

Yûsuf el-Esîr, zaman zaman metinde geçen ifade ve deyimlerin mecâzî anlamlarını açıklamakta, kinayeli, teşbihli terkip ve cümlelerin sanatsal özellikleri üzerinde durmaktadır. Bazen de metnin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacak gramer açıklamaları yapmaktadır. Metindeki telmihleri de ara sıra zikretmektedir. Bunun yanı sıra konuyu izah etmek üzere ilgili ayetlerden, hadislerden, beytlerden ve atasözlerinden de faydalanmaktadır.

#### **4- Ravdu'l-eryâd:**

Usta bir şair olan Yûsuf el-Esîr'in bazı şiirleri İbrahim b. Abdurrahman tarafından derlenmiş ve Beyrut'ta 1307 h. yılında *Ravdu'l-eryâd* adıyla 80 sayfalık bir divan halinde neşredilmiştir. Divan'da kasîdeler, muvaşşahât, hikmetli beyitler, na'atlar, bazı devlet ricâline ve âlimlere methiyeler bulunmaktadır. Nâsîf el-Yazîcî'nin, bu divanda Yûsuf el-Esîr'i öven nefis bir kasidesi mevcuttur.<sup>68</sup>

#### **5- el-Mecelle:**

Kaynaklarda Beyrut'ta 1904'de neşredildiği ve Yûsuf el-Esîr'in, şer'î kanunları ve ahkâm-ı adliye-i ihtivâ eden eseri olduğu ifade edilmektedir.<sup>69</sup>

#### **6- Râidu'l-ferâid:**

Miras hukukuna ait bir manzumedir. Ferâiz ilmi öğretimi için çok faydalı bir eser olduğu ifade edilmektedir.<sup>70</sup> Yûsuf el-Esîr, bu eserine bir de şerh yazmıştır.<sup>71</sup>

#### **7- Seyfü'n-nasr:**

Beyrut'ta basıldığı ve roman olduğu bildirilmektedir.<sup>72</sup>

Yûsuf el-Esîr, bu eserlerinin yanı sıra döneminin Arapça çıkan bazı meşhur gazetelerine yazılar yazarak gazetecilik faaliyetinde de bulunmuştur.<sup>73</sup> Yûsuf el-Esîr'in yazılarının çıktığı

---

<sup>68</sup> Yûsuf el-Esîr, *Ravdu'l-eryâd*, Beyrut 1307 h.

<sup>69</sup> Serkis, 450; Yûsuf Es'ad ed-Dâğîr, I, 127; Ayrıca *Mu'cemu'l-matbû'at zeyli* "el-Mecelle" lafzında.

<sup>70</sup> Yûsuf el-Esîr, *Râidu'l-ferâid*, el-Matbaatü'l-Lübnâniyye 1290 h.

<sup>71</sup> Yûsuf el-Esîr, *Şerhu Râidu'l-ferâid*, Beyrut 1290h.

<sup>72</sup> Yûsuf Es'ad ed-Dâğîr, I, 127.

<sup>73</sup> Arap dünyasında gazetecilik, Fransızların ve Amerikalıların faaliyetleriyle ortaya çıkmıştır. Arapça ilk gazete, Napolyon'un Mısır'ı işgal ettiği zaman Mısır'da yayımlanmış, o gazeteyi Fransız hükümetinin

ilk gazete, resmî *Lübân* gazetesidir. Yûsuf el-Esîr, Cebel-i Lübnan'da müdde-i umûmîlik vazifesini yaparken bir yandan da bu gazetede makaleleri çıkmaktaydı.<sup>74</sup> İstanbul'da ise kendisi gibi Lübnanlı olan ve İstanbul'a Yûsuf el-Esîr'den daha önce gelmiş bulunan Ahmed Fâris eş-Şidyâk'ın tesis etmiş olduğu *el-Cevâib* gazetesine yazılar yazmıştır.<sup>75</sup> Beyrut'a yerleştikten sonra da *Lisânu'l-hâl* ve *Semerâtü'l-funûn* gazetelerinde başmuharrirlik yapmıştır.<sup>76</sup>

Sonuç olarak Yûsuf el-Esîr, sahip olduğu zengin ilmî birikimi, edebiyatçı kişiliği ve hocalık vasfıyla 19. Yüzyılda Arap dünyasının kültür ve edebiyat sahasına damgasını vurmuş önemli şahsiyetlerdendir. Bihakkın yerine getirdiği resmî görevlerde de Osmanlı devlet erkânının dikkatlerini çekmiş, onların saygısını ve itibarını kazanmıştır. Çeşitli okullarda yaptığı hocalıkla ve verdiği özel dersler ile 20. Yüzyılın fikir ve edebiyat alanında etkili olmuş ilim adamı ve edebiyatçı bir neslin yetişmesinde büyük katkısı olmuştur.

Bugün itibarıyla Yûsuf el-Esîr'in eserlerinin çoğu elimizde değildir. Bununla birlikte çoğu dille ilgili olan ve zamanının dil tartışmalarını büyük ölçüde aksettireceğini tahmin ettiğimiz, muhtelif gazetelerde yazdığı yazılar incelendiği zaman, döneminin kültür çevrelerinde Arap dili ve edebiyat alanında ele alınan ve tartışılan konular daha fazla açığa çıkacak, Arap dili ve edebiyatı araştırmalarına katkıda bulunacaktır.

---

çıkardığı *el-Mübeşşir* gazetesıyla Cezayir ve Amerikalıların 1851'de çıkardıkları senelik bir dergiyle Beyrut takip etmiştir. Fakat bu gazeteler daha çok resmî veya dînî nitelikte idi. Arapların kendilerine ait ilk siyâsî gazete ise İstanbul'da 1855 yılında Rızkullah Hassûn (1825-1885) tarafından *Cerîdetü Mir'âti'l-ahvâl* adıyla çıkarılmıştır. Arap gazeteciliği, daha sonra kısa bir müddet için Lübnanlıların eline geçmiş ve onlar tarafından canlandırılıp Beyrut, Mısır, Avrupa ve Amerika'da geliştirilmiştir. (Bkz., Butrûs el-Bustânî, *Udebâu'l-'arab fi'l-Endülüs ve 'asri'l-inbi'âs*, Beyrut tr., III, 400-401.)

<sup>74</sup> De Tarrâzi, II, 136.

<sup>75</sup> De Tarrâzi, II, 136; Riyâd Kasım, I, 336.

<sup>76</sup> Yûsuf Es'ad ed-Dâğir, I, 126; Zirikî, 315. *Semerâtü'l-funûn*, 1875-1908 yılları arasında Lübnan müslümanlarının sesi olmuş bir gazete olup, Cem'iyetü'l-funûn adına Abdülkâdir el-Kabbânî (ö. 1953) tarafından çıkarılmıştır. Bkz., Harun Anay, 'Çağdaş Arap Düşüncesi Üzerine', *Divan*, 2001/1, yıl:6, sayı:10, s. 14.

## **Yusuf al-Asir, Between Beirut and Istanbul, His Life and Works**

**Citation**©- Özdemir, Y. (2007). Yusuf al-Asir, Between Beirut and Istanbul, His Life and Works. *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 8 (1), 129-145.

**Abstract:** Yûsuf el-Esîr is a famous scholar, linguist and literaryman who lived in the 19th. century. He had some important books on these fields. Additionally, he occupied some posts in the administration of justice in the Ottoman Empire. He wrote articles in some Arabic newspapers. Also he worked as a teacher in some schools in Istanbul and Lebanon. With all of his activities, he played an important role in training some important personalities and producing some valuable books in modern Arabic literature.

**Keywords-** Yusuf al-Asir, Arabic Literary, Beirut.





# Bakara Suresi 282. Ayetin Genel Özellikleri ve Fikhî Kavramları

Dr. Burhan BALTACI\*

**Atıf / ©-** Baltacı, B. (2008). Bakara Suresi 282. Ayetin Genel Özellikleri Ve Fikhî Kavramları. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1), 147-177.

**Özet-** Bu çalışma Bakara Suresi 282. ayetin genel özelliklerini ve ayette (müdâyene/borç ayeti) yer alan “katip, borç, şahit, şahitlik, veli, sefih, zayıf, imlâl gibi” fikhî kavramları ele almaktadır. Konumuz olan Bakara 2/282. ayet ise “Ey İman Edenler! Belirlenmiş bir süre için borçlandığınız vakit onu yazın. Bir kâtip onu aranızda adalette yazsın. Hiçbir kâtip Allah’ın kendisine öğrettiği gibi yazmaktan geri durmasın, yazsın. Borçlu da yazdırsın, Rabbinden korksun ve borcunu asla eksik yazdırmayacak durumda ise velisi adalette yazdırsın. Şayet borçlu sefih, zayıf veya yazdıramayacak durumda ise velisi adalette yazdırsın. Erkeklerinizden iki de şahit bulundurun...” ifadeleri ile başlayan ayettir.

**Anahtar Kelimeler-** Bakara Suresi 282. Ayet, Borç Ayeti, Kâtip, Borç, Şahit, Şahitlik, Veli, Sefih, Zayıf, İmlâl.



## GİRİŞ

Günümüz bilimsel tasnif kalıpları itibariyle değerlendirdiğimizde Tefsir ilminin bir özelliği de tanımlayıcı ve betimleyici bir bilim dalı olmasıdır. Buna göre Tefsir, Kur’ân’ın ayetlerini/ayetlerde yer alan ifade ve ibareleri tefsir usulü kuralları çerçevesinde sebeb-i nüzul başta olmak üzere çeşitli açılardan değerlendirir, diğer bilim dallarına kotarılmış bir şekilde malzeme hazırlar ve sunar. Bu malzemenin en önemli özelliği ise diğer bilim dalları açısından ham olmayan bir malzeme oluşu, yani öncesi ve sonrasıyla, üzerinde tartışılan hususları itibariyle gözden geçirilmiş, değerlendirmeye tabi tutulmuş, sonuca ulaştırılacak malzeme haline gelmiş olan veriler bütünüdür. Elbette üzerinde tartışılacak husus-

---

\* Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı. baltaciburhan@hotmail.com

lar ve yeniden değerlendirilecek konular bulunacaktır. Tefsirci bu konuları da veriyi kullanacak olan bilim dalına açık ve seçik olarak sunmakla mükelleftir.

İşte bu çalışma da başta fıkıh olmak üzere diğer bilim dallarına veri sunan, ayrıca da bu ayette yer alan kelimeler ile fıkıh içerisindeki ilgili terimleri karşılaştıran; tefsir bilim dalına ait böyle bir araştırmanın<sup>1</sup> gözden geçirilmiş ve geliştirilmiş bir bölümüdür. Bu çalışma ile hedeflenen hem araştırmamıza konu olan Bakara 2/282. ayeti genel özellikleri itibarıyla göz önüne sermek hem de diğer bilim dallarına malzeme sunma gayretidir.

## I- AYETİN GENEL ÖZELLİKLERİ

### A.Ayetin Metni ve Meâli

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَيْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَىٰ آجَلٍ مَّسْمًى فَالْكُتُبُ وَلْيَكْتُبْ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيَمْلَأِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيَمْلَأْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ وَاسْتَشْهَدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكَّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَىٰ وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا وَلَا تَسَامُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰ آجَلِهِ ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا وَأَشْهَدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ وَإِنْ تَفَعَّلُوا فَإِنَّهُ فُسُوقٌ بِكُمْ وَانْقُوا اللَّهَ وَيَعْلَمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

“Ey İman Edenler! Belli bir vade ile borçlandığınız vakit onu yazın. Aranızdan bir kâtip bunu doğru olarak yazsın. Hiçbir kâtip Allah'ın kendisine öğrettiği gibi yazmaktan geri durmasın, yazsın. Borçlu da yazdırsın, Rabbinden korksun ve borcunu asla eksik

1 Baltacı, Burhan, *Müdâyene Âyeti Tefsiri (Bakara Sûresi 2/282)*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Danışman: Prof. Dr. Yakup Çiçek, İstanbul 1998, 139 s.

yazdırmayın. Şayet borçlu sefih, zayıf veya yazdıramayacak durumda ise velisi adaletle yazdırsın. Erkeklerinizden iki de şahit bulundurun. Eğer iki erkek bulunamazsa rıza göstereceğiniz şahitlerden bir erkek ile biri yanılırsa diğerinin ona hatırlatması için iki kadın. Davet edildikleri zaman şahitler gelmezlik etmesin. Büyük veya küçük, vadesine kadar hiçbir şeyi yazmaktan sakın üşenmeyin. Böyle yapmanız Allah nezdinde daha adaletli, şahitlik için daha sağlam, şüpheye düşmemeniz için daha uygundur. Ancak aranızda yaptığınız peşin bir ticaret ise, bu durumda onu yazmamanızda sizin için bir sakınca yoktur. Alışveriş yaptığınızda şahit tutun. Ne yazan ne de şahit zarara uğratılsın. Eğer bunu yaparsanız (zarar verirsiniz), şüphe yok ki bu, sizin yoldan çıkmanız demektir. Allah'tan korkun. Allah size (gerekli olanı) öğretir. Allah her şeyi bilmektedir.”

## **B. Ayetin İsmi**

Kur'ân-ı Kerim'in bazı surelerine Hz. Peygamber tarafından isim verildiğine dair pek çok rivayet günümüze ulaşmıştır.<sup>2</sup> Surelerin isimlendirmesinin bizzat Allah veya Hz. Peygamber tarafından yapıp yapılmadığı (tevkifi olup olmadığı) tartışılmıştır.<sup>3</sup> Bununla beraber âlimler tarafından da ilk kelimesi, konusu, içinde geçen bir isim vb. çeşitli özelliklerine binaen bazı surelere de isimler verilmiştir.

Ayetlerin isimlendirilmesi hakkında ise Hz. Peygamber'den Bakara Suresi 2/255. ayete “Ayetü'l-Kürsî” dediğine dair rivayetler bulunmaktadır.<sup>4</sup> Ayrıca bazı âlimler tarafından çeşitli ayetlere, hatıra kolay gelmesi ve kolayca ifade edilebilmesi gibi sebeplerden dolayı isim verildiğine rastlanmaktadır. Nitekim âlimler, Bakara 2/255. ayete Ayetü'l-Kürsî, Nur 24/11–20. ayetlere Ayetü'l-İfk, Mücadele 58/1–2. ayetlere Ayetü'z-Zihâr, Nur 24/6–9.

---

<sup>2</sup> Suyûtî, Celâluddîn 'Abdurrahmân (911 h.), *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, I-II, thk. Mustafa Deyb el-Bûğâ, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1987, I, 167–177; Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, TDV. Yay., Ankara 1989, s. 159.

<sup>3</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, I, 177.

<sup>4</sup> Rivayetler için bk. İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâ'îl (774/1372), *Tefsiru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, I-IV, Mektebetu'l-Menâr, Amman 1990, I, 267–269.

ayetlere Ayetü'l-Li'ân, Al-i İmran 3/61. ayete Ayetü'l-Mübâhele, Tevbe 9/15. ayete Ayetü's-Seyf isimlerini vermişlerdir.<sup>5</sup>

Kur'ân'ın en uzun<sup>6</sup> ve en büyük ahkâm ayeti<sup>7</sup> olarak da nitelendirilen Bakara suresi 2/282. ayet, Müdâyene Ayeti olarak bilinmektedir.<sup>8</sup> Bu isim ayetin ilk bölümünde geçen "tedâyentüm" kelimesinin mufâale babında müşareket bildiren mastarıdır.<sup>9</sup>

Bu ayete ayrıca fiilin ayetteki kullanımı esas alınarak Ayetü't-Tedâyün<sup>10</sup> ve borç ayeti anlamında Ayetü'd-Deyn isimleri de verilmiştir.<sup>11</sup> Nitekim mevkuf bir rivayette İbn Şihâb'ın (124/742) bu ayeti Ayetü'd-Deyn ismiyle zikrettiği de yer almaktadır.<sup>12</sup>

Görüldüğü üzere bu isimler ayetin konusu ve muhtevası esas alınarak ona verilen isimlerdir.

---

<sup>5</sup> Örnek olarak bkz. "Ayetü'l-Kürsî", İbn Kesîr, *Tefsîr*, I, 267; Elmalılı, M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili (Tefsîr)*, I-X, Eser Neşriyat, İstanbul ts., II, 852; "Ayetü'l-Mübâhele", İbn Kesîr, *Tefsîr*, I, 301 ve I, 323; "Ayetü's-Seyf", İbn Hazm, Ebû 'Abdillâh Muhammed, *fi Ma'rifeti'n-Nâsîh ve'l-Mensûh*, (*Tefsîru'l-Celâleyn* yanında) s. 444, 447.

<sup>6</sup> İbn Kesîr, *Tefsîr*, I, 293; Sâbûnî, Muhammed 'Ali, *Safvetu't-Tefâsîr*, I-III, Dersaâdet Kitabevi, İstanbul ts., I, 177; Sâvî, Şeyh Ahmed, *Hâşiyetu's-Sâvî 'alâ Tefsîri'l-Celâleyn*, I-IV, Eser Neşriyat, İstanbul ts., I, 132.

<sup>7</sup> İbn 'Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. 'Abdillâh (543/1148), *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Kahire 1974, I, 247.

<sup>8</sup> Elmalılı, *Tefsîr*, II, 979; 'Âmir, 'Abdullatif Muhammed, *ed-Duyûn ve Tevsîkühâ fi'l-Fıkhî'l-İslâmî*, Dâru Mercân, Kahire 1984, s. 126.

<sup>9</sup> İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Muhammed (711/1311), *Lisânu'l-Arab*, I-XV, Dâru Sadr, Beyrut ts., "deyn" md.; İsfehânî, Ebû'l-Kâsım Huseyn b. Muhammed b. Fadl er-Râğib (502/1108), *el-Mufredât fi Ğarîbi'l-Kur'ân*, Matbaatu'l-Meymeniyye, Mısır 1306, "dyn" md.

<sup>10</sup> Ruhî Özcan, *el-Hâvî 'alâ Şurûti't-Tahavî*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Bağdat 1972, I, 73.

<sup>11</sup> Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (310/922), *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân (Tefsîr)*, I-XV, Dâru'l-Fıkr, Beyrut 1988, III, 115; el-Alwanî, "The Testimony of Women in Islamic Law", *The American Journal of Islamic Social Sciences*, Heindon USA, 13/2, Summer 1996, s. 173 (metnin orijinalinde "verse of debt").

<sup>12</sup> İbn Kesîr, *Tefsîr*, I, 293.

### C. Ayetin Nüzul Sebebi

İbn Abbas'tan (68/687) birçok varyantla gelen rivayetlerden konumuz olan Bakara 2/282. ayetin selem sözleşmesi<sup>13</sup> hakkında nazil olduğu anlaşılmaktadır.<sup>14</sup> Hz. Peygamber Medine'ye hicret ettiğinde Medineliler iki üç yıllığına islaf (selem sözleşmesi) yapıyorlardı. Hz. Peygamber bunun üzerine: "(Hurmada) islâf yapan belirli bir ölçü-tartı ve belirli bir zaman (kaydı)la yapsın."<sup>15</sup> buyurdu.<sup>16</sup>

Ayrıca Hz. Peygamber "Sahip olmadığın bir şeyi satma."<sup>17</sup> dediği halde, selemde olmayan bir malın satımı söz konusudur. Selem sözleşmesine, yine Hz. Peygamber tarafından yukarıda belirtilen hadis gereğince genel hükümden istisnaya gidilerek olur verilmiştir.<sup>18</sup> Selemin, ayırt edici özellikleri belirlenmiş, ölçüsü, zamanı, ücreti, hatta teslim yeri dahi kararlaştırılmış ürünler için, yani hiçbir şüphe ve anlaşmazlığa mahal kalmayacak şekilde yapıldığı takdirde geçerli olacağında icma/görüş birliği vardır.<sup>19</sup>

Ayetin sebebi nüzülü selem sözleşmesi olmasına karşın hükmü bütün borçlanmaları ve borçla yapılan hukuki muameleleri kapsamıştır.<sup>20</sup> Çünkü nassın sebebinin hususi-

---

<sup>13</sup> Selef veya islaf da denilen selem sözleşmesi peşin para karşılığında bir şeyin, belirli vasıflar taahhüt edilerek ileride teslim edilmek üzere satılmasıdır. Şa'bân, Zekiyüddin, *İslam Hukuk İliminin Esasları (Usul)*, trc. İbrahim Kâfi Dönmez, TDV. Yayınları, Ankara 1993, s. 163–164.

<sup>14</sup> Taberî, *Tefsîr*, III, 116; Kurtubî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî (671/1273), *el-Câmi' li-Ahkâmî'l-Kur'ân (Tefsîr)*, Beyrut ts., III, 243; Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer (544–604 h.), *et-Tefsîrül-Kebîr (Mefâtihu'l-Ğayb) (Tefsîr)*, Beyrut 1990, VII, 94; İbn Kesîr, *Tefsîr*, I, 293.

<sup>15</sup> Buhârî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İsmâ'îl b. İbrâhîm b. el-Muğîra b. Berdizbe (256/870), *Sahîhu'l-Buhârî*, I-VIII, İslamî Kitabevi, İstanbul ts., Selem 1, 2, 7; Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî el-Ezdî (275/888), *Sunenu Ebi Dâvûd*, I-II, Mektebetu'l-İslâmiyye, İstanbul, ts., Buyû' 57; Nesâî, Ebû 'Abdirrahmân (303 h.), *Sunenu'n-Nesâî*, hşy. İmam es-Sindî, Mektebetu'l-Matbuatu'l-İlmiyye, Beyrut 1988, Buyû' 63.

<sup>16</sup> Ayrıca bkz. Kurtubî, *el-Câmi'*, III, 244; Râzî, *Tefsîr*, VII, 94; İbn Kesîr, *Tefsîr*, I, 293.

<sup>17</sup> Ebû Dâvûd, *Sunen*, Buyû' 70.

<sup>18</sup> Bu işlem hukuk literatüründe istihsan olarak isimlendirilmektedir. İstihsan hakkında geniş bilgi için bkz. Şa'bân, *Usul*, s. 163–164, 225.

<sup>19</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, III, 244.

<sup>20</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, III, 243; Elmalılı, *Tefsir*, II, 979.

liği (özel oluşu), hükmünün umumiliğine (genel geçerliğine) engel teşkil etmez. Asıl olan hükmün umumiliğidir.<sup>21</sup>

Ayrıca Katâde'den (117/735) bize ulaşan; “Bir adam, şahit bulmak için oba oba dolaşırda da kimse ilgilenmezdi. Ayetin ‘Şahitler, davet edildiklerinde çekinmesinler.’ bölümü bunun üzerine nazil oldu.” şeklinde bir rivayet de bulunmaktadır.<sup>22</sup>

Ayetlerin ve surelerin sebebi nüzul yanında Mekkî veya Medenî olduğunun da bilinmesi hususu önem arz etmektedir. Genelde surelerin özelde de ayetlerin Mekkî veya Medenî olduğunu gösteren çeşitli özellikler tespit edilmiş ve bunlar usule dair eserlerimizde yer almıştır.<sup>23</sup>

Konumuz olan Bakara 2/282. ayeti bu hususlar çerçevesinde değerlendirdiğimizde Medenî ayet ve surelerin karakteristik özelliklerini yansıttığını görmekteyiz. Bakara suresinin Medenî olduğu bilinmektedir. Bu bilgi yanında, Mekkî sureler kısa ve veciz olmasına rağmen konumuz olan ayetin ifadelerinin ayrıntılı oluşu, “yâ eyyühellezîne âmenü” ifadesi ile başlaması, muamelatı konu edinmesi, sosyal hayatın düzenlenmesi ile ilgili hususları içeriyor olması gibi hususiyetler bu ayetin Medenî olduğunun delilleri arasında sayılabilir.

#### D. Belagat Özellikleri

1. Ayetin “ تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ ” ve “ وَاسْتَشْهَدُوا شَهِيدَيْنِ ” bölümlerinde fesahat çeşitlerinden olan “cinas sanatı”,<sup>24</sup>

2. “ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا ” ve “ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكَّرَ ” kelimeleri arasında “tıbak sanatı”,<sup>25</sup>

---

<sup>21</sup> Serinsu, Ahmet Nedim, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzûlün Rolü*, Şule Yayınları, İstanbul 1994, s. 212.

<sup>22</sup> Taberî, *Tefsîr*, III, 126; Elmalılı, *Tefsir*, II, 984; Rabî'den de aynı paralelde rivayetler vardır. Taberî, *age.*, III, 127.

<sup>23</sup> Mekkî ve Medenî'nin özellikleri, bilinmesinin faydaları hakkında geniş bilgi için bkz. Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, s. 59 vd.

<sup>24</sup> Cinaz manaları aynı olmasa dahi kelimelerin lafızlarının benzeşmesidir. Geniş bilgi için bkz. Cârîm, 'Ali-Mustafa Emîn, *el-Belâğatu'l-Vâdiha*, Edâ Neşriyat, İstanbul 1991, s. 263–268; Nâsîf, Hafnî-Muhammed Diyâb, Sultan Muhammed, Mustafa Tamûm, *Belâgat*, trc. Nusrettin Bolelli, MÜİF. Vakfı Yayınları, İstanbul 1993, s. 146–147.

3. ” فَآكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُبْ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ “

” وَلْيَمْلِكِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ - فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ “

” أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكَّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى “ bölümlerinde “İtnab sanatı”,<sup>26</sup>

4. Birden fazla yerde ise “hazif yoluyla icaz sanatı”<sup>27</sup> yapılmıştır,<sup>28</sup>

5. “Allah” lafzının ayette çokça zikredilmesinde ise “tekrar sanatı”<sup>29</sup> vardır.<sup>30</sup>

### E. Siyak-Sibak Münasebeti

Bir ayet tefsir edilirken siyak-sibak münasebeti de denilen, öncesi ve sonrasıyla uyumuna<sup>31</sup> telif edilen ilk tefsirlerden itibaren değinilmiştir. Hatta bu konuda müstakil eserler dahi kaleme alınmıştır.<sup>32</sup> Bu husus tefsirde vazgeçilmez bir unsur haline gelmiştir.

---

<sup>25</sup> Tıbak bir kelimenin zıddıyla bir arada aynı cümlede bulunmasıdır. Geniş bilgi için bkz. Cârîm, *el-Belâğatu'l-Vâdiha*, s. 280–284; Nâsîf, *Belâgat*, s. 132–134.

<sup>26</sup> İtnab herhangi bir fayda için sözü uzatmaktır. Geniş bilgi için bkz. Cârîm, *el-Belâğatu'l-Vâdiha*, s. 247–258; Nâsîf, *Belâgat*, s. 72 vd.

<sup>27</sup> İcaz herhangi bir mefhumu az lafızla vecîz olarak ifade etmek; hazif yoluyla icaz ise, ifadede ipuçlarının bulunması şartıyla, kelimeleri veya cümleleri ibareden kaldırmak yoluyla yapılan icazdır. Geniş bilgi için bkz. Cârîm, *el-Belâğatu'l-Vâdiha*, s. 240–246; Nâsîf, *Belâgat*, s. 71–76.

<sup>28</sup> Hazif yoluyla icâza ve takdirlere örnek olarak bkz. Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf (654 h.), *el-Bahru'l-Muhît*, I-VIII, Daru'l-Fikr, Beyrut 1983, II, 345 vd.

<sup>29</sup> İtnabin bir türü olarak “tekrar” hakkında bkz. Cârîm, *el-Belâğatu'l-Vâdiha*, s. 251; Nâsîf, *Belâgat*, s. 78.

<sup>30</sup> Geniş bilgi için bkz. Sâbûnî, *Safvetu't-Tefâsîr*, I, 179 vd.

<sup>31</sup> Burada “uyum”dan kastımız “tenâsüb” veya “münasebet” de denilen ayetler arasındaki irtibatın varlığı, kopukluğun olmamasıdır. Bu terimlerin lügat ve ıstılah manaları için bkz. Yılmaz, Mehmet, *Ayetler ve Sûreler Arasındaki Münâsebet*, Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1995, s. 13 vd.

<sup>32</sup> Ayetler ve sûreler arasındaki münasebetle ilgili yapılan çalışmalar ve bu konuya değinen tefsirler hakkında geniş bir bibliyografya için bkz. Yılmaz, *age.*, s. 47–116. Mesela ‘Abdu'l-Mute‘âl es-Sa‘îdî tarafından Kur‘ân-ı Kerim‘i baştan sona ayet ve sûreler arası münasebetle izaha çalışan müstakil bir eser dahi kaleme alınmıştır. Bkz. Sa‘îdî, ‘Abdu'l-Mute‘âl, *En Edebî Mesaj Kur‘ân*, trc. Hüseyin Elmalılı, Çağlayan Yay., İzmir 1997.

Siyak-sibak münasebetine değinmeden bir ayeti tefsir etmek o ayetle kastedilen manadan uzaklaşılmasına sebep olmaktadır.<sup>33</sup>

### 1. Öncesiyle Uyum

Bakara 2/282. ayetten önce yer alan ayetlerde, Allah yolunda infak<sup>34</sup> ve faizin terk edilmesi emredilmiş,<sup>35</sup> bu iki hüküm de bir uyarı ile "Allah'a döndürüleceğiniz, sonra da herkese hak ettiğinin eksiksiz verileceği ve kimsenin haksızlığa uğratılmayacağı bir günden sakının."<sup>36</sup> ayetiyle tamamlanmıştır. Görünüşte, insanların mallarından bir eksiklik sonucunu doğuracak olan infak (Allah yolunda harcama) emredilmiş ve haksız kazanç olan faiz yasaklanmıştır. Ayetin devamında ise malları korumaya yönelik (borçların yazılması ve şahit tutulması gibi) tavsiyeler<sup>37</sup> yer almıştır.<sup>38</sup> Ayrıca faiz yasaklanmış<sup>39</sup> ve bu yasağa uyup uymama kişinin takvasının bir göstergesi olarak sunulmuştur.<sup>40</sup> Fakat bu takvanın helâl kazanca mani olacak olumsuz bir anlayışa sebep olmaması gerektiği de belirtilmiştir.<sup>41</sup> Allah Teâlâ faizi yasaklarken malın artmasını sağlayan diğer unsurları (karz/ödünç verme, borçlanma, ticaret ve rehini) serbest bırakmıştır. Tefsirlerde ayetin bu açıdan da öncesiyle bir bağlantısı olduğuna temas edilmektedir.<sup>42</sup>

---

<sup>33</sup> Albayrak, Hâlis, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine (Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri)*, Şule Yay., İstanbul 1992, s. 46-47.

<sup>34</sup> Bakara 2/261-274.

<sup>35</sup> Bakara 2/275-279.

<sup>36</sup> Bakara 2/281.

<sup>37</sup> Bakara 2/282.

<sup>38</sup> Râzî, *Tefsîr*, VII, 93-94.

<sup>39</sup> Bakara 2/275-279.

<sup>40</sup> Bakara 2/281.

<sup>41</sup> Elmalılı, *Tefsir*, II, 976.

<sup>42</sup> Sâbûnî, *Safvetu't-Tefâsîr*, I, 177; Sa'îdî, *age.*, s. 106.



Ayrıca yasaklanmış olan faizle elde edilmesi düşünülen menfaatlerin, ayetin nüzul sebebi olarak gösterilen selem akdi ile kazanılması ve insanları meşru yoldan ayırmama çabası da bu ayetin öncesiyle uyumu olarak bazı müfessirlerce gösterilmiştir.<sup>43</sup>

## **2. Sonrasıyla Uyum**

Ayetin sonrasıyla uyumunu iki açıdan değerlendirmek mümkündür.

1. “Seferde iseniz alınmış rehinler yeterlidir.”<sup>44</sup> ifadesi ile başlayan Bakara Suresi 2/283. ayet, 2/282. ayetteki borçlanmanın teminatlarından olan sözleşme anında yazma ve şahit tutmaya rehini de ilave etmektedir. Sonrasında yer alan ayetlerde<sup>45</sup> ise insanın içinde (kalbinde) kalan günahları “kim bilecek” diye düşünmemesi, zira “Göklerde ve yerdekilerin hepsi Allah’ındır, içinizdekileri açığa vursanız da gizleseniz de Allah ondan dolayı sizi hesaba çekecektir.”<sup>46</sup> buyrulurken, bunun Allah tarafından bilinmekte olduğu vurgulanmıştır.<sup>47</sup> Borçlanmada –yolculuk esnasında daha fazla rastlanan– yazı malzemesi ve şahit bulamama zorluklarına karşılık 2/283. ayet yeni bir çözüm yolu (rehin) sunmaktadır. Ayrıca şahitliğin gizlenmesine tekrar değinilmiş ve bu husus, (imanın yeri olan) “kalbin günahı”<sup>48</sup> olarak gösterilerek büyük bir günah ve sorumluluk olduğu vurgulanmıştır.<sup>49</sup>

2. Ayrıca ayet nesh açısından<sup>50</sup> da (2/283. ayetin 2/282. ayeti neshettiği ile ilgili olarak ileri sürülen görüşlerle) sonrasıyla bağlantılıdır. Bu konu ayetin neshi konusunda özel olarak inceleneceğinden burada ifade etmekle yetinilmiştir.

---

<sup>43</sup> Râzî, *Tefsîr*, VII, 94.

<sup>44</sup> Bakara, 2/283.

<sup>45</sup> Bakara, 2/284.

<sup>46</sup> Bakara, 2/284.

<sup>47</sup> Elmalılı, *Tefsîr*, II, 990.

<sup>48</sup> Bakara, 2/283.

<sup>49</sup> Elmalılı, *Tefsîr*, II, 989.

<sup>50</sup> Bkz. Taberî, *Tefsîr*, III, 118–120; Kurtubî, *el-Câmi*, III, 247–248; İbn Kesîr, *Tefsîr*, I, 294; Râzî, *Tefsîr*, VII, 96; Elmalılı, *Tefsîr*, II, 989.

## F. Kıraat Farklılıkları

Bir ayet tefsir edilirken o ayetteki kıraat farklarını bilmek de önemlidir. Çünkü özellikle dirayet tefsirlerinde ayetlerden farklı anlamlar çıkarılırken bu tür kıraat farklarından deliller getirilerek farklı sonuçlara ulaşılmıştır.<sup>51</sup> Ayrıca bir kıraatteki okuyuştan, diğerlerinde olmayan farklı hükümlerin istinbat ve istihrac edildiği dahi olmuştur.<sup>52</sup>

Bakara 2/282. ayetteki kıraat vecihlerini (farklarını) ise şu şekilde özetleyebiliriz.

1. “ أَنْ تُصِلَ ” Hamza (156/772) kıraatinde hemzenin kesriyle, diğer kıraatlerde fethayla;
2. “ فَتُذَكِّرَ ” İbn Kesîr (120/737), Ebû Amr (154/770) ve Ya'kûb (205/820) kıraatlerinde, 'zâl'in sükûnu ve 'kâf' şeddesiz olarak “fetuzkira” şeklinde;
3. Hamza (156/772) kıraatinde, “ فَتُذَكِّرَ ” 'râ' zammeyle diğerlerinde fethayla;<sup>53</sup>
4. “ تَجَارَةٌ حَاضِرَةٌ ” Âsım (127/744 veya 128/745) kıraatinde son hareketleri fethayla, diğerlerinde zammeyle;
5. “ وَلَا يُضَارَّ ” Ebû Ca'fer (128/745) kıraatinde 'ra' şeddesiz<sup>54</sup> olarak yer almaktadır.<sup>55</sup>

## G. Nesih Açısından Değerlendirme

Kur'ân-ı Kerim'in kendinden önceki diğer kutsal kitapların hükümlerini neshettiği hususunda ittifak vardır. Fakat Kur'ân-ı Kerim ayetlerinin birbirini neshi ve hangi ayetlerde

---

<sup>51</sup> Karaçam, İsmail, *Kıraat İlminin Kur'ân Tefsirindeki Yeri ve Mütevatir Kıraatların Yorum Farklılıklarına Etkisi*, MÜİF Yay. İstanbul 1996, s. 152.

<sup>52</sup> Karaçam, *age.*, s. 151. Ayrıca kıraat farklarının Kur'ân tefsirindeki yeri ve önemi hakkında bkz. Karaçam, *age.*, s. 117–219.

<sup>53</sup> İbnu'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsuddîn Muhammed b. Muhammed (833/1429), *en-Neşr fi'l-Kırâati'l-'Aşr*, I-II, thk. Ali Muhammed Dabba', Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut ts., II, 236–237.

<sup>54</sup> İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 237; Palûvî, Abdulfettâh, *Zubdetu'l-'İrfân*, yy. ts., s. 145.

<sup>55</sup> Bu kıraatlerden Ya'kub ve Ebû Ca'fer kıraatleri Kıraat-ı Seb'a'dan değil Kıraat-ı Aşere'dendir. Bkz. Karaçam, *Kur'ân-ı Kerim'in Nüzûlü ve Kıraatı*, s. 276.

bu durumun gerçekleştiği hususu tartışmalıdır. Biz burada bu konulara girmiyor<sup>56</sup> kaynaklara havale etmekle yetiniyoruz.<sup>57</sup>

Sözlük anlamı “izale etmek, gidermek, yok etmek” olan nesih hakkında pek çok tarif yapılmıştır. Bunlar içinde genel geçerli olan tarif; “Şer’î bir delil ile şer’î bir hükmün (yürürlükten) kaldırılmasıdır.” şeklinde olanıdır.<sup>58</sup>

Bakara Suresi 2/282. ayete baktığımızda ayetin neshi hakkındaki tartışmaların iki konuda yapıldığını görüyoruz.

a)Ayetin tamamının neshedilip edilmediği.

b)Ayette geçen “Hiçbir kâtip Allah’ın kendisine emrettiği gibi yazmaktan geri durmasın.” ifadesinin neshedilmiş olup olmadığı.

1.Ayette Neshin Var Olduğuna Dair Görüş

a. Ayetin Tamamının Mensuh Olduğu

Bu görüşe göre Bakara 2/282. ayet aynı surenin 2/283. ayetiyle neshedilmiştir. Nesheden ayette “Yolculukta olur da yazacak bir şey bulamazsanız (borca karşılık) alınmış rehinler yeterlidir. Şayet birbirinize güvenerseniz, kendisine güvenilen taraf emanetini tastamam yerine getirsin ve (bu hususta) Rabbi olan Allah’tan korksun. Şahitliği, bildiklerinizi gizlemeyin. Kim onu gizlense, bilsin ki onun kalbi günahkârdır. Allah yapmakta olduklarınızı bilir.” buyrulmaktadır. Ayetin neshiyle ilgili rivayetlere baktığımızda aslında nesheden kısım olarak, “Şayet birbirinize güvenerseniz, kendisine güvenilen taraf emane-

<sup>56</sup> Çünkü tarihine baktığımızda nesih konusu bazen öyle genişletilmiş ki, istisnalar ve tahsisler dahi (Örnek olarak Asr Suresi 2–3. ayetler hakkında bkz. İbn Hazm, *fi Ma’rifeti’n-Nâsîh ve’l-Mensûh*, s. 445.) nesih içerisinde kabul edilmiştir. Suyûtî, *el-İtkân*, II, 707. Böyle olunca da Kur’ân’ın epeyce bir kısmının nesih açısından değerlendirilmesi sonucu ortaya çıkmıştır. Ayetin neshini anlamaya çalışırken bu nesih anlayışını da göz önünde bulundurmak gerekmektedir.

<sup>57</sup> Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. ‘Abdillâh (794/1392), *el-Burhân fi ‘Ulûmi’l-Kur’ân*, I-IV, Dâru’l-Ma’rifet, Beyrut 1990, II, 151–175; Suyûtî, *el-İtkân*, II, 700–723; Zerkânî, Muhammed ‘Abdu’l-‘Azîm, *Menâhilu’l-İrfân fi ‘Ulûmi’l-Kur’ân*, I-II, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 1409/1988, II, 188–288; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 122–128; Hasan, Ahmad, “Nesh Teorisi,” *İslâmî Araştırmalar*, trc. Mehmet Paçacı, Ankara 1987, c.1, sy.3, s. 105–109, c.1, sy.4, s. 102–107.

<sup>58</sup> Tarifin geniş bir tahlili için bkz. Zerkânî, *Menâhil*, II, 191 vd.

teni tastamam yerine getirsin ve (bu hususta) Rabbi olan Allah'tan korksun." kısmının kastedildiğini görmekteyiz.<sup>59</sup> Bu görüşte olanlar Hasan-ı Basrî (110/728), Şa'bî (103/721), Hakem (154/771), İbn 'Uyeyne (198/814), Ebû Sa'îd el-Hudrî (74/693), İbn Cüreyc (150/767), Rabî' b. Enes (140/757) gibi bazı âlimlerdir.<sup>60</sup>

Mesela Şa'bî, "Şayet birbirinize güvenirsiniz..." ayeti, (borçlanmada) yazma ve şahit tutmayı ruhsat ve rahmet olarak neshetmiştir." derken;<sup>61</sup> Hasan-ı Basrî'ye "Her alış-veriş yapan şahit tutmalı mı?" diye sorulduğunda; "Güvenilen taraf emanetini tastamam yerine getirsin." ayetini görmez misiniz, istersen şahit tut, istersen tutma." diyerek ayetin neshedildiğini ifade etmiştir.<sup>62</sup>

#### b. Ayetin Bir Kısmının Mensuh Olduğu

Bakara 2/282. ayetteki "Hiçbir kâtip Allah'ın kendisine öğrettiği gibi yazmaktan geri durmasın." ibaresinin yine aynı ayetteki "Ne yazan, ne de şahit zarara uğratılsın." ibaresiyle neshedildiği görüşü vardır. Bu konudaki rivayetler Dahhâk (105/723) ve Rabî'den (140/757) gelmektedir.<sup>63</sup> Dahhâk borç sözleşmelerinin yazılması emrinin azimet olduğunu belirterek kâtime zarar verilmemesi emriyle, onun her ne durumda olursa olsun yazması gerektiği hususunun neshedildiğini söylerken<sup>64</sup> Rabî'den de aynı görüşü destekleyen bir nakil yapılmıştır.<sup>65</sup> Konu ile ilgili değerlendirme nesh bahsinin sonunda yapılacaktır.

#### 2. Ayette Nesih Olmadığına Dair Görüş

---

<sup>59</sup> Bkz. Taberî, *Tefsîr*, III, 118–119; Kurtubî, *el-Câmi'*, III, 247.

<sup>60</sup> Ayetin neshedildiğini savunanlar hakkında bkz. Taberî, *Tefsîr*, III, 118–119; Kurtubî, *el-Câmi'*, III, 247; Râzî, *Tefsîr*, VII, 96; İbn Kesîr, *Tefsîr*, I, 294; Elmalılı, *Tefsîr*, II, 988–989.

<sup>61</sup> Taberî, *Tefsîr*, III, 188; Kurtubî, *el-Câmi'*, III, 246.

<sup>62</sup> Taberî, *Tefsîr*, III, 118; Râzî, *Tefsîr*, VII, 96.

<sup>63</sup> Taberî, *Tefsîr*, III, 120; Kurtubî, *el-Câmi'*, III, 246; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, II, 344.

<sup>64</sup> Taberî, *Tefsîr*, III, 120.

<sup>65</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, III, 248.

Müfessirlerin genel kanaati ayette neshin bulunmadığı yönündedir. Müstakil tefsir telif eden müfessirler genelde bu görüştedirler ve ayetin neshine karşı çıkmışlardır.<sup>66</sup> Mesela Taberî (310/922), bırakın ayetin neshedilmiş olabileceğini ayetteki emirlerin mendup olarak dahi anlaşılamayacağını vurgulamıştır.<sup>67</sup>

Ayetin neshedildiğine karşı çıkanların delillerini şu şekilde özetlemek mümkündür.

1. İbn 'Abbas'tan (68/687) ayette neshin olmadığına, muhkem olduğuna dair pek çok rivayet vardır.<sup>68</sup>

2. Nesih birbirine zıt ahkâm ayetleri arasında gerçekleşir. Bu ayetler arasında neshi gerektirecek bir sebep yoktur.

i) Bakara 2/283. ayetin 2/282. ayeti neshetmesi yönüyle bakacak olursak 283. ayet, borcu yazan birisi veya yazı malzemesi bulunmaması gibi durumlar için Allah Teâlâ tarafından bir çıkış yolu olarak sunulmuş özel bir durumdur.<sup>69</sup> Bu kanaatte olanlara göre, eğer bu ayette nesih söz konusu ise teyemmümü emreden ayetin abdesti farz kılan ayeti neshetmesi gerekirdi.<sup>70</sup>

ii) Yukarıda bahsi geçen ve Bakara 2/282. ayetteki ifadelerin birbirini neshetmesi hakkındaki tartışmalarda da durum aynıdır. Ayetteki ifadelerde birbirinin hükmünü kaldıracak bir durum yoktur. Özetle ifade edecek olursak, kâtip Allah'ın öğrettiği gibi yazmalı, yazarken de zarara uğratılmamalıdır.

3. Nüzul süreci açısından bakıldığında nesheden (nâsîh) ayetin, neshedilen (mensuh) ayetten sonra gelmiş olması gerekmektedir. Usul kaynaklarımıza göre bu husus nesih şarttır.

---

<sup>66</sup> Örnek olarak bkz. Taberî, *Tefsîr*, III, 120; Kurtubî, *el-Câmi'*, III, 248; Cassâs, Ebû Bekr Ahmed er-Râzî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Beyrut 1993, I, 658.

<sup>67</sup> Taberî, *Tefsîr*, III, 120.

<sup>68</sup> Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I, 658; Elmalılı, *Tefsîr*, II, 989; Taberî, *Tefsîr*, III, 116.

<sup>69</sup> Taberî, *Tefsîr*, III, 120.

<sup>70</sup> Taberî, *Tefsîr*, III, 120-121.

i.2/283. ayetin 2/282. ayetten sonra nazil olduğuna dair bir rivayet yoktur.<sup>71</sup>

ii.2/282. ayetin kendi bünyesinde incelediğimiz nesih iddiası ise temelden bu kurala uymamaktadır. Çünkü nâsîh ve mensuh hükmün bir arada bulunması yerleşmeden bir hükmün kaldırılması anlamına gelir ki<sup>72</sup> Allah Teâlâ'nın aynı ayette bir şeyi önce emredip sonra ondan vazgeçmesi makul bir durum değildir.<sup>73</sup>

Sonuç olarak şunu belirtelim ki Bakara 2/282 ve 2/283. ayetler bir konunun farklı boyutlarına açıklık getirmektedir. 2/282. ayette Allah Teâlâ borçların yazılması ve şahitlerle hakların korunmasını emrederken, 2/283. ayette bunların bulunmadığı zamanlarda rehlin uygulamasını çözüm olarak sunmaktadır. Fakat bu gibi muamelelerde asıl olan güven esasıdır. Ayetin takip eden kısmı da buna işaret etmektedir. Ayrıca böyle bir güven üzerine yapılan borçlanma veya borçla satım sözleşmesinde kendisine güvenilen tarafın bu güveni kötüye kullanmaması ve üzerindeki hakkı ödemesi gerektiği de özellikle vurgulanmıştır.<sup>74</sup> Buradaki nesih tartışması neshin bazen istisna ve tahsisleri de içine alacak şekilde kabul edilmesinden kaynaklanmıştır.<sup>75</sup>

2/282. ayetin bünyesinde de birbirine nakzedecek hükümler bulunmamaktadır. Kâ-tibe Allah'ın öğrettiği gibi yazması emredilmiş, bu yazma esnasında yazarlar ve şahitlerin de zarara uğratılmaması vurgulanmıştır. İki durumda da nâsîh olduğu iddia edilen ayetler hüküm verilirken ayetteki emrin vacip olarak değil de, mendup olarak anlaşılmasına kari-ne teşkil edebilir.

Kur'ân-ı Kerim'deki her ayet Allah Teâlâ tarafından bir gereğe/hikmete binaen gönderilmiştir. Hükmünün kaldırılması yerine ayetlerin hangi konulara delâlet ettiklerinin iyi tespit edilmesi gerekmektedir. Bir konuda uygulama imkânı bulunmayan bir ayetin yeri ve zamanı geldiğinde bir başka konuda uygulanması (teşriî) mümkündür.

---

<sup>71</sup> Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I, 658; Elmalılı, *Tefsir*, II, 989.

<sup>72</sup> Taberî, *Tefsîr*, III, 120; Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I, 658.

<sup>73</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, III, 248.

<sup>74</sup> İlgili ayetler arasındaki bağlantıya siyak sibak münasebetinde değinilmiştir.

<sup>75</sup> Usulde tahsis ve istisnalar nesih olarak değerlendirilmemiştir. Bkz. Suyûtî, *el-İtkân*, II, 707; Zerkanî, *Menâhil*, II, 200–202; Cerrahoğlu, *Usûl*, s. 123.

## II- AYETTE YER ALAN FIKHÎ KAVRAMLAR

### A.Deyn

Deyn kelimesi “bulunan, belli olan” anlamındaki “ayn”ın karşıtı olarak “bulunmayan, belli olmayan ve o anda olmayan” anlamlarında kullanılmaktadır.<sup>76</sup> Bu anlamda Mecelle’de ev, at, sandalye, bir yığın buğday ve birkaç akçe ayn; birisinin zimmetindeki şu kadar borç, mevcut olmayan şu kadar kuruş deyndir, denilmiştir.<sup>77</sup>

Borçlanmaya ilişkin bir fiil olarak kullanıldığında borç almayı/borçlanmayı ifade ettiği gibi borç verme anlamını da içermektedir.<sup>78</sup> Aynı kökten (d.y.n) gelen “din” kelimesiyse; dinin, itaat ve kullukta insanları, borcun (deynin) da borç verene karşı borçluyu boyun eğdirdiği anlamıyla ortak bir anlam alanında birleşmektedirler.<sup>79</sup>

Mecelle’de “zimmette sabit olan şey” diye tarif edilen<sup>80</sup> deyn, vadeli veya vadesiz herhangi bir borca; akit, haksız fiil veya borç para alma gibi bir sebepten dolayı da borçlunun zimmetinde sabit olan mala (veya nakde) denir.<sup>81</sup>

Kapsamlı olarak; “Karşılıklı bedellerden biri nakit/peşin diğeri zimmette<sup>82</sup> vadeli olarak bulunan her türlü muameledir.”<sup>83</sup> En dar anlamıyla da “Alacaklının, borçlunun zimmetinde bulunan nakit alacağı veya misli hükmî mal alacağıdır.”<sup>84</sup> diye tarif edilmiştir.

---

<sup>76</sup> İbn Manzûr, *Lisân*, “deyn” md.; Tahânevî, Muhammed ‘Ali (1158/1745), *Keşşâfu Istîlâhâtî'l-Funûn ve'l-'Ulûm*, I-II, Mektebetu Lubnan, Beyrut 1996, “deyn” md.; Fîruzâbâdî, *Mecduddîn, el-Kâmûsu'l-Muhît*, I-IV, Dâru'l-Cîl, Beyrut ts, “deyn” md.; Kurtubî, *el-Câmi'*, III, 243; ‘Âmir, *ed-Duyûn*, s. 7.

<sup>77</sup> Ahmet Cevdet Paşa, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*, haz. Ali Himmet Berki, İstanbul 1990, madde nu: 158–159.

<sup>78</sup> Râğîb, *Mufredât*, “dyn” md.; Fîruzâbâdî, *Kâmûs*, “deyn” md.; Asım Efendi (1820 m.), *Okyanus*, Bahriye Matbaası, I-IV, İstanbul 1304-1305, “deyn” md.; ‘Âmir, *ed-Duyûn*, s. 7; Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullâh (467-538 h.), *el-Keşşâf 'an Hakâiki't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvil fi Vucûhi't-Te'vil*, I-IV, Dâru'l-Ma'rîfet, Beyrut ts., I, 167; Fahreddin Atar, *İslam İcrâ ve İflas Hukuku*, İstanbul 1990, s. 51.

<sup>79</sup> İbn Fâris, Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Fâris, *Mu'cemu Mekâyîsi'l-Luğa*, I-VI, tah. Abdusselam Muhammed, Mektebetu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kahire 1969, “dyn” md.

<sup>80</sup> *Mecelle*, md. nu.158.

<sup>81</sup> Fîruzâbâdî, *Kâmûs*, “deyn” md.; Tahânevî, *Keşşâf*, “deyn” md.; İbn ‘Âbidîn, *Reddu'l-Muhtâr*, V, 187; Atar, *İcrâ*, s. 52; Tariflerin geniş tahlilleri için bkz. Atar, *İcrâ*, s. 51 vd.; ‘Âmir, *ed-Duyûn*, s. 9 vd.

<sup>82</sup> Zimmet hakkında bkz. ‘Âmir, *ed-Duyûn*, s. 34 vd.

## B.Tedâyün

Tedâyün ve müdâyene müşâreket (ortak eylem) bildiren iki bâbda/kalıpta (tefâûl ve mufâale) deyn kelimesinin müştaklarıdır. İki terim de aynı anlamda kullanılmaktadır.<sup>85</sup> “Birisinin diğerinden alarak veya vererek borç muamelesinde bulunması veya borçla satım sözleşmesi yapmasıdır.”<sup>86</sup> şeklinde tanımlanmıştır. “Ödünçleşmek” de denilmiştir.<sup>87</sup> Ayetteki “tedâyentüm” ise “aranızda borçlandığınızda ...”<sup>88</sup> ve “aranızda borç ile herhangi bir hukukî muamele yaptığınızda ...” anlamına gelmektedir.<sup>89</sup>

## C.Ecel

Ecel, bir şeyin (gelecekte) tayin edilen vakti veya vaktin limitidir.<sup>90</sup> Ölüm vaktine de Allah tarafından önceden tayin edildiği için ecel denilmiştir.<sup>91</sup> Borçlanma açısından kullanıldığında “vadeli borcun müddeti”<sup>92</sup> veya “borcun gelecekte tespit edilmiş ödeme vakti” anlamına gelir.<sup>93</sup>

---

<sup>83</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, III, 243; 'Âmir, *ed-Duyûn*, s. 9.

<sup>84</sup> Atar, *İcrâ*, s. 53.

<sup>85</sup> Râğib, *Mufredât*, “deyn” md.

<sup>86</sup> İbn Manzûr, *Lisân*, “deyn” md.

<sup>87</sup> Asım Efendi, *Okyanus*, “deyn” md.

<sup>88</sup> Merâğî, *Tefsîr*, III, 70.

<sup>89</sup> Cassâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I, 659; Zemahşerî, *Tefsîr*, I, 167; Râzî, *Tefsîr*, VII, 95; İbn Kesîr, *Tefsîr*, I, 293; Âlûsî, Şihâbuddîn Mahmûd (127 h.), *Rûhu'l-Me'ânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-'Azîm ve's-Seb'îl-Mesânî (Tefsîr)*, I-XVI, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1993, III, 90.

<sup>90</sup> Râğib, *Mufredât* “ecel” md.; Tahânevî, *Keşşâf*, “ecel” md.; İbn Fâris, *Mu'cem*, “ecel” md.

<sup>91</sup> Râğib, *Mufredât*, “ecel” md.; Fîruzâbâdî, *Kâmus*, “ecel” md.; Tahânevî, *Keşşâf*, “ecel” md.

<sup>92</sup> Asım Efendi, *Okyanus*, “ecel” md.; Râğib, *Mufredât*, “ecel” md.; İbn Fâris, *Mu'cem*, “ecel” md.; Atar, *İcrâ*, s. 183.

<sup>93</sup> Râzî, *Tefsîr*, VII, 95. Vade açısından borçların kısımları hakkında bkz. 'Âmir, *ed-Duyûn*, s. 10–11; Tahânevî, *Keşşâf*, “deyn” md.



Kısaca “vade”<sup>94</sup> olarak çevirebileceğimiz bu kelime, konumuz olan ayette “musemmen” kelimesiyle beraber terimleşmiş ve gün, ay, yıl gibi malum/belirli bir vadeyi ifade etmede kullanılır hale gelmiştir.<sup>95</sup>

#### **D.Kâtib-i Adl**

Kâtip ‘k.t.b’ kökünden ismi fâil olup “yazıcı” demektir. Yazma işlemini bildiğinden dolayı “âlim” anlamı da vardır.<sup>96</sup> “Adl”, ‘adalet’ anlamına gelen bir mastardır.<sup>97</sup> Kelime anlamıyla “istikamet, doğruluk, düzgünlük;<sup>98</sup> sapmadan, doğruluğu bilinen işleri yapmak;<sup>99</sup> dinen mahsurlu olan şeyleri terk ederek hak üzere bulunmak.” demektir.<sup>100</sup> Terim olarak “Büyük günahlardan kaçınıp küçük günahlarda ısrar etmemek.” şeklinde ifade edilmiştir. En alt derecesi olarak da “Kişinin emrolunduğu gibi dosdoğru olmasıdır.” ölçüsü getirilmiştir.<sup>101</sup>

Konuya medar olan ayette “kâtibin adaletle/doğru bir şekilde yazması” ise “borçlananlar ve borçla satım sözleşmesi yapanlar arasında adaletten ayrılmaması, dosdoğru olması, taraflardan birinin menfaatine meyletmemesi” anlamında kullanılmıştır.

Kur’ân’da “Kâtibun bi’l-adl” olarak kullanılan bu ifade “Kâtib-i Adl” olarak, “senet ve birtakım günlük işlemlere resmiyet ve güvenilirlik kazandıran özel ya da resmî kâtipler” için<sup>102</sup> Osmanlının son döneminde kullanılmıştır.<sup>103</sup> Osmanlıda 15.Teşrinievvel.1329

---

<sup>94</sup> Atar, *İcrâ*, s. 183.

<sup>95</sup> Merâğî, Ahmed Mustafa, *Tefsîru’l-Merâğî*, I-XXX, Matbaatu Mustafa el-Babî, yy. 1962, III, 70; Âlûsî, *Tefsîr*, I, 90; Râzi, *Tefsîr*, VII, 96.

<sup>96</sup> İbn Manzûr, *Lisân*, “ktb” md.

<sup>97</sup> Curcânî, *Ta’rîfât*, “adalet” md.

<sup>98</sup> Tahânevî, *Keşşâf*, “adalet” md.; Curcânî, *Ta’rîfât*, “adalet” md.; Asım Efendi, *Okyanus*, “adl” md.; İbn Fâris, *Mu’cem*, “adl” md.

<sup>99</sup> Asım Efendi, *Okyanus*, “adl” md.

<sup>100</sup> Curcânî, *Ta’rîfât*, “adalet” md.; Tahânevî, *Keşşâf*, “adalet” md.

<sup>101</sup> Curcânî, *Ta’rîfât*, “adalet” md.; Tahânevî, *Keşşâf*, “adalet” md.

<sup>102</sup> Yıldırım, Celal, *İlmin Işığında Asrın Kur’ân Tefsiri*, I-XIV, Anadolu Yayınları, İzmir ts., II, 796.

<sup>103</sup> Gürsel, Nurettin-İ. Hakkı Sunal, *Noterlik Mevzuatı ve Tatbikatı*, Ankara 1953, s. 11.

(1913) tarihinde -ayetteki bu ibareden esinlenerek isimlendirilen- “Kâtib-i Adil” kanunu yürürlüğe girmiştir.<sup>104</sup>

## E. Şahitlik

### 1. Şehâdet

Bu kelime “ş.h.d” kökünden mastardır. “Kesin haber, bilme,<sup>105</sup> haber verme/bildirme, bulunma”<sup>106</sup> gibi anlamlara gelir.<sup>107</sup> “Yemin” anlamı da vardır.<sup>108</sup> Fakat genelde “bulunmak” anlamı “şuhûd” mastarında, “görerek ve müşahede ederek bulunmak” anlamı ise “şehâdet” mastarında mevcuttur.<sup>109</sup>

Allah yolunda öldürülenlere “şehit”, bu olaya da “şehâdet” denilmesi meleklerin ve şehit düştükleri yerin, şehit olanlara şahitlik etmesi ve şahadet olayını müşahede etmesinden dolayıdır.<sup>110</sup> Diğer bir anlamı da “Üçüncü bir şahsın bir kimsenin diğer bir kimse-deki hakkını,<sup>111</sup> şehâdet lafzıyla, gördüğü şekilde haber vermesidir”.<sup>112</sup>

Fıkıh literatüründe ise “Gerçeği ortaya çıkarmak için doğru haber/bilgi vermek.” anlamına gelir.<sup>113</sup> Yani “Şahitlerin görerek veya duyarak hazır buldukları veya müşahede ettikleri bir şeyi haber vermeleridir”.<sup>114</sup>

---

<sup>104</sup> Gürsel, *Noterlik*, s. 11.

<sup>105</sup> Âl-i İmran 3/18, Tevbe 9/17.

<sup>106</sup> Bakara 2/185, Buruc 85/7.

<sup>107</sup> İbn Manzûr, *Lisân*, “şhd” md.; Curcânî, *Ta’rifât*, “şehadet” md.; Fîruzâbâdî, *Kâmus*, “şehadet” md.; Tahânevî, *Keşşâf*, “şehadet” md.; Râğıb, *Mufredât*, “şhd” md.; İbn Fâris, *Mu’cem*, “şhd” md.; İbn ‘Âbidîn, *Reddu’l-Muhtâr*, V, 462.

<sup>108</sup> (Nur 24/8. ayette olduğu gibi.) Asım Efendi, *Okyanus*, “şehadet” md.

<sup>109</sup> Asım Efendi, *Okyanus*, “şehadet” md.

<sup>110</sup> Daha geniş yorumlar için bkz. İbn Fâris, *Mu’cem*, “şhd” md.; Asım Efendi, *Okyanus*, “şehadet” md.

<sup>111</sup> Tahânevî, *Keşşâf*, “şehadet” md.; İbn Fâris, *Mu’cem*, “şhd” md.

<sup>112</sup> Curcânî, *Ta’rifât*, “şehadet” md.

<sup>113</sup> İbn ‘Âbidîn, *Reddu’l-Muhtâr*, V, 462.

<sup>114</sup> Mavsilî, *el-İhtiyâr li Ta’lîl-i-Muhtâr*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1987, II, 139.

Şahitlikle ilgili değişik tarifler inceledikten sonra yapılan bir tanımda ise “Şahitlik, üçüncü bir şahsın, -dava açılmış olmasa dahi- hâkime, gereğinde hüküm vermesi için birinin lehine ve bir başkasının aleyhine olan bir hakkın ispatını, kaza meclisinde (yargıda, mahkemede) haber vermesidir.” diye tarif edilir.<sup>115</sup> Bu edâ şahitliğinin tanımıdır. Kemal Yıldız ise tezinde, şahitliğin tahammülünün (üstlenilmesinin) de bu tanıma girebilmesi için “müşahedeye dayalı haber vermesidir.” diye ilave yapılması görüşündedir.<sup>116</sup> Bu ilavede Bakara 2/282. ayetteki Allah Teâlâ tarafından şahitliğe çağrılan kimselere de, henüz şahitlik yapmadıkları halde “şahit” denilmesi göz önünde bulundurulmaktadır.<sup>117</sup>

## 2. Şehîd (Şahit)

“Bulunan” anlamında<sup>118</sup> ve “faîl” vezninde “şahit” isminden mübalağadır.<sup>119</sup> “Şehâdet” kelimesinde izahını yaptığımız “şahitlik etme durumunu ifa eden kimseye” şahit veya şehit denir.<sup>120</sup> “Şahitlik hususunda emin ve güvenilir kimseye” şehit denilmesi, mübalağa siygasının anlama yansımasıdır.<sup>121</sup>

Şahit kelimesinin çoğulu “şühûd” ve “eşhâd”dır. “Şehîd”in çoğulu ise “şühedâ”dır.<sup>122</sup> Ayette ise şehîd kelimesiyle birlikte tesniyesi/ikili ve çoğulu olan şühedâ da kullanılmıştır.<sup>123</sup>

---

<sup>115</sup> Zubun, ‘Abdullah b. Muhammed, “Ma’ne’s-Şehâdeti fi’l-Luğati ve Istilâhi’l-Fukahâ”, *Mu’cemu’l-Buhûsi’l-İslâmiyye*, yy. 1407–1408 h., XX, 231.

<sup>116</sup> Yıldız, Kemal, *İslam Yargılama Hukukunda İspat Vasıtası Olarak Şahitlik*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1989, s. 31.

<sup>117</sup> Yıldız, *Şahitlik*, s. 30.

<sup>118</sup> Curcânî, *Ta’rifât*, “şehîd” md., İbn Manzûr, *Lisân*, “şhd” md.

<sup>119</sup> İbn Manzûr, *Lisân*, “şhd” md.

<sup>120</sup> İbn Manzûr, *Lisân*, “şhd” md.; Firuzâbâdi, *Kâmus*, “şhd” md.

<sup>121</sup> Asım Efendi, *Okyanus*, “şehâdet” md.

<sup>122</sup> İbn Manzûr, *Lisân*, “şhd” md.; Firuzâbâdi, *Kâmus*, “şhd” md.; İbn Fâris, *Mu’cem*, “şhd” md.

<sup>123</sup> Bakara 2/282.

### 3. İstişhâd

“Ş.h.d”nin “istif’âl” babında mastarı olup “bir kimseden şahitlik yapmasını istemek” anlamına gelir.<sup>124</sup> Ayette bu fiilin emir kipi ikinci çoğul müzekker siygası kullanılmıştır.

### F. Sefeh

Aslen “hafiflik” demek olan sefeh<sup>125</sup> “akıl ve idraki hafif olmak”,<sup>126</sup> yani “insanı akıl ve dinin gereklerinin aksine hareket etmeye sevk eden bir hafifliğin bulunmasıdır”.<sup>127</sup> Sefih ise akıl ve idraki zayıf olan kimse hakkında kullanılan bir isimdir.<sup>128</sup>

Fıkıh usulü terminolojisi ile karşılaştıracak olursak şu ifade ile karşılaşırız: “Gerçekte akîl melekleri yerinde olmakla beraber kişiyi aklın ve şer’i esasların gereğine aykırı tarzda davranmaya yönlendiren bir tedbirsizlik halidir.”<sup>129</sup> Bu arada sefehî atehden (akıl zayıflığından) ayırmak gerekir.<sup>130</sup> Fakihler/furû-ı fıkıh âlimleri ise bu terimi daha çok “malını saçıp savuran ve akliselimin normal saymayacağı harcamaları yapan” anlamında kullanmışlardır.<sup>131</sup> Mecelle’de de aynı anlamda kullanılmakla beraber, “Kârını bilmeyip aldananlar da sefih sayılır.” denilmiştir.<sup>132</sup>

Sefih kelimesi Kur’ân-ı Kerim’de iki anlamda kullanıldığı görülür.

---

<sup>124</sup> Fîruzâbâdî, *Kâmus*, “şhd” md.; İbn Manzûr, *Lisân*, “şhd” md.

<sup>125</sup> Tahânevî, *Keşşâf*, “sefeh” md.; Curcânî, *Ta’rifât*, “sefeh” md.; Râğıb, *Mufredât*, “sfh” md.; İbn Fâris, *Mu’cem*, “sfh” md.

<sup>126</sup> Asım Efendi, *Okyanus*, “sefeh” md.

<sup>127</sup> Tahânevî, *Keşşâf*, “sefeh” md.; Curcânî, *Ta’rifât*, “sefeh” md.

<sup>128</sup> Asım Efendi, *Okyanus*, “sefeh” md.; Tahânevî, *Keşşâf*, “sefih” md.

<sup>129</sup> Şa’ban, *Usûl*, s. 254.

<sup>130</sup> Mecnun, ma’tuh ve sefih arasındaki farklar için bkz. Şa’ban, *Usûl*, s. 253–254; Tahânevî, *Keşşâf*, “sefih” md.

<sup>131</sup> Şa’ban, *Usûl*, s. 254.

<sup>132</sup> Mecelle md. nu: 946.

1. Dinî mevzularda sefihlik ki bu mana Kur'ân'da müminler dışındaki kâfir, müşrik gibi kimseler için "dosdoğru olan iman yolunu bilmedikleri için" kullanılmıştır.<sup>133</sup>

2. Hafiflik kökünden gelen ve konumuz olan hukukî muamelelerde özel durumu olan kimseler hakkında kullanılan sefihlik.<sup>134</sup> Bu tür sefihin kimleri içerdiği konusunda tefsirlerde yer alan görüşleri kısaca şu şekilde özetleyebiliriz.

a. Belge yazma usulünü veya yazı işlerini bilmeyenler: Mücahit'ten (103/721) bu anlayışı destekleyen çeşitli rivâyetler nakledilmiştir.<sup>135</sup> Taberî (310/922) de bu görüşü desteklemektedir. Bu âlimlere göre Arapçada sefeh "cahillik" anlamına kullanıldığı için doğruya en yakın görüş budur. Küçük-büyük, kadın-erkek herkes bu kapsama girebilir.<sup>136</sup> Zayıftan farkı ise zayıfta yazma gücü yoktur, sefihte vardır. Fakat yazışma usulünü bilme hususunda doğrusunu yanlıştan ayırt edemeyecek derecede cahildir.

b. Küçük çocuk: Süddî (128/769) ve Dahhâk (105/723) bu görüştedir.<sup>137</sup> Ebû Mâlik<sup>138</sup> ve Hasan-ı Basrî'den (111/728)<sup>139</sup> de bu yönde rivâyetler bize ulaşmıştır. Taberî ise sefihin çocuk olarak yorumlanmasına karşıdır.<sup>140</sup>

c. Kadın: Kadının sosyal hayatın içinde olmayışı ve yazışma usulünü bilmemesi sebebiyle Mücâhit, Şa'bî (109/727) ve Hz. Ömer'e (23/644) isnat edilen bu yönde rivayetler nakledilmiştir.<sup>141</sup> Sefihin kadın olarak yorumlanması da kabul görmemiştir. Çünkü Arapçada bu durumdaki kadınlar için kullanılmakta olan kelime "süfehâ' veya sefihât"

---

<sup>133</sup> Bakara 2/13, 142.

<sup>134</sup> Bakara 2/282; Nisa 4/5.

<sup>135</sup> Taberî, *Tefsîr*, III, 122; Suyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr*, I, 655.

<sup>136</sup> Taberî, *Tefsîr*, III, 122.

<sup>137</sup> Taberî, *Tefsîr*, III, 122; Suyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr*, I, 655.

<sup>138</sup> Kurtubî, *el-Câmî*, V, 20.

<sup>139</sup> Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I, 665.

<sup>140</sup> Taberî, *Tefsîr*, III, 122.

<sup>141</sup> Kurtubî, *el-Câmî*, V, 20; Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I, 665–666.

olması gerekirdi, ayette ise böyle bir kullanım söz konusu olmamıştır, iddiası dile getirilmiştir.<sup>142</sup>

d. Yetimler: Bu görüş Sa'îd b. Cübeyr (95/713) tarafından Nisa 4/5. ayet hakkında ortaya atılmıştır.<sup>143</sup> İlgili ayette geçen "süfehâ" kelimesinin vecihlerinden birisini ifade etse dahi genel olarak bu şekilde anlaşılmamaktadır.

e. Haciri hak edenler: Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye (44/664) isnat edilen bu görüş çok genel bir tanım olarak nitelendirilmiştir.<sup>144</sup>

f. Hükümleri bilmeyenler: Birinci görüşte olduğu gibi bu görüş de ilgili kelimenin köündeki "cahillik" anlamına dayandırılmıştır. Alışveriş ahkâmı ile belge düzenleme ilmini (şurû't/noterlik) bilmeyen kimseler için "sefih" kavramı kullanılmıştır. Taberî'nin destek verdiği birinci maddedeki yorumu da içine alan bu görüş Kurtubî (671/1273) tarafından benimsenmiş<sup>145</sup> ve Cassâs (370 h.) da bu görüşe geniş yer vermiştir.<sup>146</sup>

g. Büluğ çağına erişmiş olmasına karşın reyi zayıf ve akli noksan olanlar: Bu kanaat Fahrüddîn Râzî'ye (604 h.) aittir ve kelimenin aslının "hafiflik" manasına gelmesine dayanmaktadır.<sup>147</sup>

Konumuz olan ayette ehliyet arızası olan gruplar sayılırken bunlar birbirlerine "ev" edatıyla bağlanmıştır. Bu edat ise Arapçada birbirinden farklı şeylerin sıralanmasında kullanılmaktadır.<sup>148</sup> Buradan hareketle "sefih", zayıf ve "yazmaya gücü yetmeyen" kelimelerinin ifade ettiği kimselerin birbirlerinden farklı özellikte olmaları gerekmektedir. Ayrıca "sefih" hakkındaki rivayetlerde kadın ve çocukların sayılması ise kelimenin "cahillik" anlamındaki kullanımından kaynaklanmaktadır. Çocuklar temyiz gücü olmadıkları için, ka-

---

<sup>142</sup> Kurtubî, *el-Câmî*, V, 20.

<sup>143</sup> Kurtubî, *el-Câmî*, V, 20.

<sup>144</sup> Kurtubî, *el-Câmî*, V, 20.

<sup>145</sup> Kurtubî, *el-Câmî*, V, 20.

<sup>146</sup> Cassâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I, 667.

<sup>147</sup> Râzî, *Tefsîr*, VII, 98.

<sup>148</sup> Râzî, *Tefsîr*, VII, 98.

dınlar da o günün şartlarında ticarî konuları bilmemeleri ve malî konuların detaylarından uzak oluşları sebebiyle borçlanma sözleşmelerinin yazımında “sefih” grubuna dâhil edilmiş bu sözleşmelerin yazımında veliye ihtiyaç duydukları yorumu yapmıştır.<sup>149</sup>

Kelimede kök itibarıyla cahillik anlamı olsa da aslı “hafiflik”ten gelmektedir. Ayette kullanılan diğer gruplarla beraber düşündüğümüz ve her birisinin farklı anlamlara kullanılması prensibini benimsediğimizde “sefihin” anlayış ve kavrayıştaki bir hafiflikten dolayı borçlanma veya borçla satım sözleşmesini yazdırmayacak konumda veliye ihtiyaç duyan kimse olarak anlaşılması<sup>150</sup> kelimenin daha sonra terim olarak fıkıh literatüründe kazandığı anlamla da bağdaşmaktadır.

### **G. Za’f (Da’f)**

“Za’f (da’f)” kuvvetin zıddıdır.<sup>151</sup> Dâd harfinin zammesıyla (du’f) bedendeki, dâd’ın fethasıyla (da’f) akıl ve kavrayıştaki zayıflığa işaret etmektedir.<sup>152</sup> Bakara Suresi 2/282. ayetteki kullanımı ise da’f kökünden türemiş olanıdır.<sup>153</sup> Fakat bu iki kökten gelen kelimeler aynı anlamda da kullanılabilir.<sup>154</sup> Za’if (da’if) ismi faildir ve yukarıdaki özelliklere sahip olan kimse için kullanılır. Çoğulu “du’afâ” ve “dî’âf” gelir.<sup>155</sup>

Fıkıh usulü açısından baktığımızda bu durumdaki zayıflığın bir çeşidine de “akılda, idrak ve anlama noksanlığından doğan zayıflık” anlamında “ateh” de denilir. Ateh, idrak ve temyizden yoksun akıl hastalığı ile idrak ve temyizi ortadan kaldırmayan fakat normal reşit kimselerin idrak seviyesinden aşağı indiren bir akıl zayıflığı olmak üzere ikiye ayrıl-

---

<sup>149</sup> Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur’ân*, I, 667’deki deliller böyle bir durumu çağrıştırmaktadır.

<sup>150</sup> İbn Kesîr, *Tefsîr*, I, 294.

<sup>151</sup> İbn Fâris, *Mu’cem*, “da’f” md.; Râğıb, *Mufredât*, “da’f” md.; İbn Manzûr, *Lisân*, “da’f” md., *Fîruzâbâdî*, *Kâmus*, “da’if” md.

<sup>152</sup> İbn Manzûr, *Lisân*, “da’f” md.; Râğıb, *Mufredât*, “da’f” md.; Asım Efendi, *Okyanus*, “da’f” md.

<sup>153</sup> Râğıb, *Mufredât*, “da’f” md.

<sup>154</sup> İbn Manzûr, *Lisân*, “da’f” md.

<sup>155</sup> İbn Manzûr, *Lisân*, “da’f” md.; Râğıb, *Mufredât*, “da’f” md.

maktadır.<sup>156</sup> Ayetteki kelime -ateh açısından baktığımızda- zayıftan kasıt ikincisidir. Çünkü zayıf tabir edilen kimsenin borç sözleşmesini yazdırmada -bağımlı (mukayyet) da olsa- bir edâ ehliyeti söz konusudur.<sup>157</sup> Zayıfların diğer bir çeşidi de mümeyyiz çocuklardır. Çünkü onlar için de eksik bir edâ ehliyeti söz konusudur.<sup>158</sup> Bu sebeple ayette de velileri aracılığı ile borç sözleşmesi yapabilecekleri ifade edilmiştir.

Kelimenin kökeni bedenî ve aklî zayıflıklara da delalet eder.<sup>159</sup> Bu hususta tefsirleri incelediğimizde konu ile ilgili rivayetler şu şekildedir.

a.Mücahit'ten (103/721) zayıfın "ahmak" anlamında olduğu rivâyet edilmiştir. Süddî (128/746) de bu görüştedir.<sup>160</sup>

b.Lisanının bozukluğu veya dilsizlik sebebiyle yazmakta aciz olanlardır.<sup>161</sup>

c.Aklı gelip geçici, anlayışı kıt kimseler ile açıklayamadığından, söyleyemediğinden, duymadığından, sözü yerli yerince kullanmayı bilmediğinden dolayı yazmaktan aciz kimsedir.<sup>162</sup>

d.Çocuklar, deliler, bunak ve tamamen akıllarını kaybetmiş olanlardır.<sup>163</sup>

e.Akıl zayıflığı olanlar ve kendisine hukûkî muamelelerde izin verilen çocuklardır.<sup>164</sup> Çünkü ayetin başlangıcında borçlanabilecekleri yer almaktadır. Bu onların nakıs da olsa edâ ehliyetinin olabileceğine işaret etmektedir. Burada akıl zayıflığından kasıt ise şurûtu (kayıt-belge düzenlemeyi) bilmemek, güzelce yazamayacak derecede akıl noksan-

---

<sup>156</sup> Şa'ban, *Usûl*, s. 253; Karşılaştırma için bkz. Tahânevî, *Keşşâf*, "sefeh" md.; Şa'ban, *Usûl*, s. 252-254.

<sup>157</sup> Edâ ehliyeti hakkında bkz. Şa'ban, *Usûl*, s. 249-251.

<sup>158</sup> Şa'ban, *Usûl*, s. 251-252.

<sup>159</sup> Kurtubî, *el-Câmi*, III, 249; Kurtubî birincisini tercih etmektedir.

<sup>160</sup> Taberî, *Tefsîr*, III, 123; Suyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr*, I, 655.

<sup>161</sup> Taberî, *Tefsîr*, III, 122.

<sup>162</sup> Kurtubî, *el-Câmi*, III, 250.

<sup>163</sup> Râzî, *Tefsîr*, VII, 98.

<sup>164</sup> İbn Kesîr, *Tefsîr*, I, 294.



lığı (tamamen yazamayacak kadar akıl noksanı olmak edâ ehliyetini tamamen kaldırır, sözleşme yapma imkanı kalmaz), yaşlılık ve küçüklük olduğu da belirtilmiştir.<sup>165</sup>

Ayette zayıf olarak ifade edilen kimselerin borçlanma veya borçla satım sözleşmesi yapabildiklerine göre bir edâ ehliyetinin varlığı söz konusudur. Fakat bu, veliye ihtiyaç duyduğuna göre tam değil nakıs bir ehliyettir. Bu durum ise temyiz yaşındaki çocuklar ve mâtuh denilen aşırı yaşlılık veya kısmî akıl zayıflığı olanlar için söz konusudur.<sup>166</sup>

## H. İstîtâat ve İmlâl

Güç yetirmek, kuvvet, kudret ve takat anlamlarına gelen “istîtâat”, “t.v.a” kökünden istif’âl babında mastardır.<sup>167</sup> “Takat” kökünden gelen bu fiil bütün varlıklar için kullanılmamasına rağmen “istîtâat” insanlar için kullanılır.<sup>168</sup>

Sadece fiille bağlantılı olan -fiilin ortaya çıkmasını gerektiren- güce istîtâat-ı hakikiye; hastalık vb. gibi engellerin ortadan kalkmasına da istîtâat-ı sâliha denir.<sup>169</sup>

İmlâl ise “imlâ” ile eşanlamlıdır.<sup>170</sup> “Yazdırmak” anlamındaki bu kelime özellikle “ezbere söyleyip yazdırmak” ile ilgili durumlar için kullanılır. Konumuz olan ayette de bu anlamda kullanılmıştır.<sup>171</sup> Ayette “yazdırmaya (imlâl) gücü yetmeyen” ifadesiyle, bedenî arızalar kastedilmiştir. Çünkü kelimenin kök anlamından itibaren incelediğimizde bu sonuca ulaşmaktayız. İmlâlin imlâ ile eş anlamlı olduğu<sup>172</sup> ve “ezbere söyleyip yazdırmak” anlamına geldiğine dair ifadelere tefsirlerde de rastlamaktayız<sup>173</sup> Ayette yer alan “Yazdı-

---

<sup>165</sup> Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I, 667.

<sup>166</sup> Bkz. İbn Kesîr, *Tefsîr*, I,294; Elmalılı, *Tefsir*, II, 980.

<sup>167</sup> İbn Manzûr, *Lisân*, “tva” md.; Asım Efendi, *Okyanus*, “tva” md.; Curcânî, *Ta'rifât*, “istîtâat” md.

<sup>168</sup> İbn Manzûr, *Lisân*, “tva” md.

<sup>169</sup> Curcânî, *Ta'rifât*, “istîtâat” md.; Tahânevî, *Keşşâf*, “istîtâat” md.

<sup>170</sup> İbn Manzûr, *Lisân*, “imlâ” md. Bu kelime de Kur'ân'da aynı anlamda kullanılmıştır. Furkan 29/5.

<sup>171</sup> Kurtubî, *el-Câmi*, III, 248; Elmalılı, *Tefsir*, II, 980.

<sup>172</sup> Kurtubî, *el-Câmi*, III, 248.

<sup>173</sup> Elmalılı, *Tefsir*, II, 980.

ramayacak durumda olan" ibaresi hakkında tefsirlerde yer alan çeşitli görüşleri şu şekilde özetleyebiliriz.

a. Hapiste veya yazdırma mahallinde olamama gibi bir sebepten dolayı yazdıramayanlardır.<sup>174</sup>

b. Yazamayacak durumdaki küçükler ve hastalık gibi bir sebepten dolayı senet yazımı esnasında şahit tutulmasında bulunamayanlardır. Dilsizleri de zayıf kategorisinde kabul etmek yerine bu grupta değerlendirmek gerekir.<sup>175</sup>

c. Dilsizlik veya lehine ve aleyhine olan durumları bilmediğinden dolayı yazdıramayanlar.<sup>176</sup>

d. Hastalıktan, yazdırmaya dili dönmeyecek kadar yaşlılıktan veya dilsizlikten dolayı yazdıramayanlar. Cassâs, lafzın kullanımından Allah Teâlâ'nın hepsini birden de kastetmiş olabileceğine işaret etmektedir.<sup>177</sup>

Bu son görüşü biraz daha genişletecek olursak "sefih ve zayıf ile ifade edilen manalar dışında kalan ve borçların yazdırılmasına engel olabilecek herhangi bir sebebin/durumun Allah tarafından kastedilmiş olma ihtimali lafzın genel ifadesinden de anlaşılmaktadır.<sup>178</sup> Çünkü konu borçlanmalarda hakların korunması için yazma ve şahit tutmanın iman edenlere tavsiyesi veya emredilmesidir. Bu yazdırma faaliyetini her ne sebeple olursa olsun yapamayacak olanlara çözüm yolu olarak velilerinin yazdırması seçeneği sunulmuştur. Ayet kendi bütünlüğü içerisinde incelenirse bu manaya hamledilmesine bir engel olmadığı görülecektir.

---

<sup>174</sup> Taberî, *Tefsîr*, III, 122.

<sup>175</sup> Kurtubî, *el-Câmi*, III, 250.

<sup>176</sup> Râzî, *Tefsîr*, VII, 98; İbn Kesîr, *Tefsîr*, I, 294.

<sup>177</sup> Cassâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I, 667.

<sup>178</sup> Elmalılı da buna işaret etmektedir. Bkz, *Tefsir*, II, 981.

## I. Velî

Velî “yakın olmak” anlamındaki kökten bir isimdir.<sup>179</sup> “Bir kimsenin dostu ve yakınına” denildiği gibi<sup>180</sup> “bir kimsenin işlerini üstlenen kimseye” de velî denir.<sup>181</sup> Valî de bu anlamda bir beldenin işlerini çekip çevirendir.<sup>182</sup>

Terim olarak velî ise “Hukûkî tasarruflarını herhangi bir sebepten dolayı kendisi yerine getiremeyenlerin bu işlemlerinde hukûken yetkili olan kimselerdir.” Hukuk literatüründe bu sorumluluğu yerine getirecek olan kimselere genel bir istilâh olarak “velî” denilse de bunun dışında “vasî, vekil, tercüman” gibi kavramlarla ifade edilen kimseler de bu iş için sorumluluk alabilirler.<sup>183</sup> Bunun dışında ‘baba’ gibi akrabalık bağı bulunanlardan herhangi birisi ile hâkim veya hâkim tarafından tayin edilen birisi de bu işi üstlenir. Bu kimsenin, velisi olduğu kimse hakkındaki her türlü ikrarının da caiz olduğu belirtilmiştir.<sup>184</sup>

Bakara 2/282. ayette yer alan “velisi” ibaresindeki “hû” zamirinin hangi kelimeyle ilgili/râcî olduğu konusunda farklı ifadeler bulunmaktadır. Bu konudaki görüşleri şu şekilde özetleyebiliriz.

a.Veliyyü'l-hak: Bu kelimeye “borcun velisi” kısaca “borçlu” anlamı verilmektedir. Taberî (310/922) bu görüştedir. Bu kanaat Rabî' (140/757) ve İbn Abbâs (68/687) gibi seleften gelen “veliyü'd-deyn” görüşüne dayanmaktadır.<sup>185</sup>

b.Veliyyü'd-deyn: Birinci görüşle aynı anlamdadır. Çünkü ilgili ayette “‘aleyhi'l-hak” ibaresinde “hak,” “borç” yerine kullanılmıştır. Bu konuda selef âlimlerinden İbn Abbâs, Rabî b. Enes ve Mukâtil'den (150/767) nakledilen çeşitli rivayetler mevcuttur.<sup>186</sup>

---

<sup>179</sup> İbn Fâris, *Mu'cem*, “veliy” md.; Asım Efendi, *Okyanus*, “veliy” md.

<sup>180</sup> Asım Efendi, *Okyanus*, “veliy” md.

<sup>181</sup> İbn Manzûr, *Lisân*, “veliy” md.; Râğıb, *Mufredât*, “veliy” md.

<sup>182</sup> Tahânevî, *Keşşâf*, “veliy” md.

<sup>183</sup> Bkz. Elmalılı, *Tefsîr*, II, 981.

<sup>184</sup> Kurtubî, *el-Câmî*, III, 251.

<sup>185</sup> Taberî, *Tefsîr*, III, 122–123; Kurtubî, *el-Câmî*, III, 250.

c.Veliyyü's-sefih veya veliyyü'l-lezî 'aleyhi'l-hak: Sefihin veya diğer ehliyet arızası olan borçluların velisi anlamındadır.<sup>187</sup> Hasan-ı Basrî (111/728) ve Dahhâk'tan (105/723) bu görüşü destekleyen rivayetler nakledilmiştir.<sup>188</sup> Kurtubî (671/1273) de bu görüşün doğruluğunu savunmaktadır.<sup>189</sup> Cassâs (370 h.) tarafından bu görüşe karşı çıkmış ve ilk iki görüşün -ki aynı anlamdadır- benimsenmesi gerektiği vurgulanmıştır. Delil olarak da şu hususlar ileri sürülmektedir.

Ayetin başlangıcında borçlunun alışverişi zikredilmektedir. Şayet ayette adı geçen ehliyet arızası olanlar hacirli -alışveriş yapması yasak- olsalardı borçlanamazlardı. Borç sözleşmesi yapabildiklerine göre aynı zamanda yazmalarında bir sakınca yoktur. Ayrıca bir Hanefî müfessir olan Cassas, İmâm Ebû Hanîfe'nin (150/767) "Bir kimse sefih ise yirmi beş yaşına kadar hacir edilebilir, ondan sonra ata ve dede olacak olan bu kimseyi hacretmekten hayâ ederim."<sup>190</sup> görüşüne istinaden sefihin hacredilemeyeceği kanaatinde-dir. Böyle olunca da hacir durumu olmayan sefihin borç sözleşmesi yapmasında ve bunu yazdırmasında bir sakınca yoktur. Bu konuda Cassâs ilgilinin sefihliğinin şurût (belge düzenleme) ilmini bilmeyişinden kaynaklandığı görüşündedir.<sup>191</sup> İbn 'Arabî (543 h.) ise "veliyyü'l-hak" diye bir kullanım olmadığını "sahibu'l-hak" kelimesinin kullanılabileceğini belirtmiştir.<sup>192</sup>

Fahrüddin Râzî (604 h.) ise "İddia sahibinin sözü kabul edilseydi o zaman belge düzenleme ve şahide gerek kalmazdı." diyerek borçlu durumdaki ehliyet arızası olanın yazdırmasına karşı çıkarken son görüş olarak zikredilen, "sefih, zayıf ve yazdırma gücü olmayan borçluların velisi (veliyyü's-sefih)" fikrine katılmaktadır. Sonuç olarak "Bu tür özel

---

<sup>186</sup> Taberî, *Tefsîr*, III, 122; Kurtubî, *el-Câmî*, III, 250; Râzî, *Tefsîr*, VII, 98; Cassâs, *Ahkâmu'l Kur'ân*, I, 665.

<sup>187</sup> Kurtubî, *el-Câmî*, III, 250; Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I, 665-667; Râzî, *Tefsîr*, VII, 98.

<sup>188</sup> Suyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr*, I, 655.

<sup>189</sup> Kurtubî, *el-Câmî*, III, 250.

<sup>190</sup> Kurtubî, *el-Câmî*, V, 22.

<sup>191</sup> Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I, 667.

<sup>192</sup> İbn 'Arabî, *Ahkâm*, I, 251.

durumda olanların bütün işlerini velisi ikrar ettiği gibi borç sözleşmesinde onun ikrarı geçerlidir.” denilmiştir.<sup>193</sup> Her iki görüşe birden katılanlar olsa da<sup>194</sup> bu son görüş kabul edilen ve uygulamada genel geçerli olandır ve cârî hukuktaki uygulama da bu yöndedir.<sup>195</sup>

## DEĞERLENDİRME

Bu çalışmada genel özellikleri ve ihtiva ettiği fıkhî kavramlar itibarıyla Bakara Suresi 282. ayet incelenmiştir. Öncelikle ayetin genel özelliklerine zemin hazırlaması ve bu özellikler hakkında yapılan açıklamalara temel teşkil etmesi için ayetin metnine ve meâline yer verilmiştir. Genel özellikleri çerçevesinde ayetin ismi ve bu ismin kaynağı ele alınmıştır. Bir ayetin anlaşılması/tefsiri için elzem bir husus olan nüzul sebebine temas edilmiştir.

Bakara 2/282. ayette yer alan edebî sanatlara “belâgat özellikleri” başlığı altında yer verilmiştir. Ayetin tefsirinde önemli bir unsur olan öncesi ve sonrasıyla ayetin uyumu (münasebet) da değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Bu husus kaynaklarda yer alan veriler çerçevesinde işlenmiştir. Anlamaya etkisi ve farklı yorumlara zemin hazırlaması açısından kıraat farklılıkları da ihmal edilmemiştir. Tefsir kaynaklarımızda temel bir husus olarak yer bulan nesih meselesi de konumuz olan ayet özelinde ayrı bir başlık altında incelenmiş ve değerlendirmeye tabi tutulmuştur.

Ayrı bir bölüm olarak ayette yer alan fıkhî kavramlar da incelenerek kelime ve terim anlamları sunulmuştur. Bu çerçevede borç ve borçlanma anlamında “deyn ve tedâyün” kavramları yanında bu borçlanmanın vadeli bir borçlanma olduğunu belirten “ecel” kelimesi de açıklanmıştır. Günümüzde noter karşılığı olarak da kullanılan ve ayette ifadesini bulan “kâtib-i adl” kavramı ile şahitlikle ilgili olarak ayette yer alan kavramlar da değerlendirilmiştir. Bunlar “şehâdet, şehîd ve istişhât” terimleridir. Ayrıca “sefeh, da’f” kavramları, “istitaat ve imlal” ile “velî” kavramına da fıkhî altyapıları

---

<sup>193</sup> Râzî, *Tefsîr*, VII, 98.

<sup>194</sup> Elmalılı gibi, bkz. *Tefsîr*, II, 981.

<sup>195</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, III, 93; İbn 'Arabî, *Ahkâm*, I, 251; Merâğî, *Tefsîr*, III, 74.

ve fıkıh kaynaklarında yer bulmalarından dolayı değinilmiştir. Adı geçen kavramların kelime ve terim anlamı yanında fıkıh literatüründe hangi anlamda kullanıldığı; tefsirlerde kavramların anlam alanını belirlemeye yönelik değlendirmeler de bu çalışmada yer almaktadır. Çalışmanın girişinde de belirtildiği üzere bu araştırma ile yapılmak istenen bir hükme varmak -ki fıkıh ilminin konusudur- yerine ayet hakkında genel bilgiler vererek ayette yer alan kavramları sunmaktır. Bu alışma veriler çerçevesinde ve hüküm çıkarma noktasında yapılacak diğer çalışmalara malzeme sunma gayreti olarak değlendirilmelidir.

## **General Characteristics and Fiqhî Conceptions of The 282.nd Verse of Baqarah Surah**

**Citation/©-** Baltacı, B. (2008). General Characteristics and Fiqhî Conceptions of The 282.nd Verse of Baqarah Surah. *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 8 (1), 147-177.

**Abstract-** This study deals with the conceptions “scribe, debt, witness, testimony, guardian, weak of mind, weak of body, dictate” in the 282.nd verse of Baqarah Surah (verse of debt/mudayene). This verse is “O ye who believe! When ye contract a debt for a fixed term, record it in writing. Let a scribe record it in writing between you in (terms of) equity. No scribe should refuse to write as Allah hath taught him, so let him write, and let him who incurreth the debt dictate, and let him observe his duty to Allah his Lord, and diminish naught thereof. But if he who oweth the debt is of low understanding, or weak, or unable himself to dictate, then let the guardian of his interests dictate in (terms of) equity. And call to witness, from among your men, two witnesses. And if two men be not (at hand) then a man and two women, of such as ye approve as witnesses, so that if the one erreth (through forgetfulness) the other will remember. And the witnesses must not refuse when they are summoned. Be not averse to writing down (the contract) whether it be small or great, with (record of) the term thereof. That is more equitable in the sight of Allah and more sure for testimony, and the best way of avoiding doubt between you; save only in the case when it is actual merchandise which ye transfer among yourselves from hand to hand. In that case it is no sin for you if ye write it not. And have witnesses when ye sell one to another, and let no harm be done to scribe or witness. If ye do (harm to them) lo! it is a sin in you. Observe your duty to Allah. Allah is teaching you. And Allah is Knower of all things”.

**Key Words-** The 282.nd Verse of Baqarah Surah (Verse of Debt), Scribe, Debt, Witness, Testimony, Guardian, Weak of Mind, Weak of Body, Dictate.





# Besteli Mevlid Üzerine İki Yazma Eser

Arş. Gör. Dr. Ubeydullah SEZİKLİ\*

---

**Atıf/©-** Sezikli, U. (2008). Besteli Mevlid Üzerine İki Yazma Eser. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8 (1), 179-205.

**Özet-** Türk-İslam Edebiyatı ve Türk-Din Mûsikîsi'nde "mevlid" tarihi boyunca önemini muhafaza etmiştir. Gerek kütüphanelerimizde tespit edilebilen iki yüzden fazla yazma mevlid, gerekse mevlidin beste çalışmaları bu önemi teyit etmektedir. Türk Mûsikîsinin meşk sistemi denilen ve kulağa dayanan öğretim metodu, mevlidin uzun ve zor bir eser olması gibi sebepler besteli mevlidin unutulmasında etkin rol oynayan ana faktörlerdir. Bununla birlikte son dönemlerde mevlid beyitlerinin yanlarında makam isimleri belirtilmiş iki yazma eser tespit edilmiştir. Bu nüshalar, tarih içerisinde Sinaneddin Yusuf Çelebi ve Sekban gibi dini mûsikî üstadlarının mevlidi besteledikleri fikrini teyit etmiş ve bu yazmalar besteleri unutulsa da belkide onların besteleri çerçevesinde en azından makamlarının tespiti konusunda bize ışık tutmaktadır. Bu çalışma mevlidin bestelenmesi konusunda çalışmak isteyenlere yardımcı olacağı kanaati ile yazılmıştır.

**Anahtar Kelimeler-** Mevlid, Mûsikî, Besteli mevlid



## Mevlid ve Tarihçesi

"Mevlid" kelimesi sözlük anlamı itibari ile "doğumu" ve "doğum zamanı"nı, İslâmî terminolojide ise özel olarak Hz. Peygamber'in doğum zamanını ifade etmektedir.<sup>1</sup> Peygamberi en güzel sözlerle övmeye geleniği Peygamber devrinin şairi Hassan bin Sâbit'e kadar ulaş-

---

\* Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

<sup>1</sup> Mütercim Asım Efendi, *el-Okyanûsü'l-Basîl Fi Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhîl*, Matbaayı Osmâniye, İstanbul 1305, c. I, s. 712-713

maktadır. İmam Bûsîrî'nin "Kaside-i Bür'e" ya da "Kaside-i Bürde"si, Türkçeye birçok kez tercüme edilen Ka'b bin Zühre'nin "Kaside-i Bürde"si bunların en meşhurlarındandır.<sup>2</sup> Hz. Peygamber'in hayatta iken kendisi için yazılan şiirlerden beğendiklerini mükâfatlandırması, İslam'daki şefaath inancı nedeni ile Hz. Peygamber vefat ettikten sonra da şairlerin O'nu övmek konusunda adeta birbirleri ile yarışa girmelerine sebep olmuştur. Peygamber'e övgü edebiyatının çokça benimsenmiş türlerinden biri de mevlid yazımıdır. Peygamberin doğumu olayını eksen olarak onu çeşitli yönleriyle anlatmaya çalışan bazı şairler, bu anlatımlarını manzum bir dille anlatmanın yanında eserlerinin kalıcı ve yaygın olması için müzikîyi de kullanmışlardır.<sup>3</sup>

İslam âleminde Hz. Muhammed'in (s.a.v.) doğumu münasebetiyle yapılan ilk büyük, devamlı, resmî fakat samimi mevlid şenlik ve törenleri Erbil Atabeglerinden Muzafferüddin Gökbörü (ö.1232) döneminde 1207 tarihinde yapılmıştır.<sup>4</sup> Osmanlı Devleti'nde mevlid, resmî merâsim olarak III. Murat (1574–1595) döneminde kutlanmaya başlanmıştır.<sup>5</sup> Bu âdet, zamanla her tarafa yayılmış ve birçok devlet adamı da aynı yoldan giderek bu kutsal geceleri kutlamak için büyük masraflarla mevlid cemiyetleri düzenlemişlerdir.<sup>6</sup> Bu ve benzeri merasimlerde okunmak üzere yapılan ilk çalışma, Endülüs'ün en meşhur hadis âlimlerinden İbn Dihye'nin (ö.1236) yazıp Atabeg'e takdim ettiği "*Kitâbü't-Tenvîr fi Mevlidi'l-Beşîri'n-Nezîr*" adlı eseridir. Bu eserden sonra mevlid kelimesi, Hz. Muhammed'in doğum menkıbesi manasında kullanılmaya başlanılmıştır.<sup>7</sup>

---

<sup>2</sup> Abdülhakim Koçin, "Vesiletü'n-Necât'taki Duaların Münacat Türü Açısından Değerlendirilmesi" *Süleyman Çelebi ve Mevlid Yazılışı, Yayılışı ve Etkileri*, Bursa Osmangazi Belediyesi Yayınları, Bursa 2007, s. 115.

<sup>3</sup> Bedri Mermutlu "Besteli Mevlid Meselesi" *Süleyman Çelebi ve Mevlid Yazılışı, Yayılışı ve Etkileri*, Bursa Osmangazi Belediyesi Yayınları, Bursa 2007, s. 414.

<sup>4</sup> Nihat Sami Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1987, c. I, s. 481.

<sup>5</sup> Necla Pekolcay, *Mevlid*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1993, s. 3.

<sup>6</sup> Kadir Atlansoy, "Süleyman Çelebi ve Mevlid Üzerine Bazı Bilgiler", *Osmanlı Ansiklopedisi*, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 1999, c. IX, s. 601.

<sup>7</sup> Necla Pekolcay, *age*, s. 3.

Diğer İslâmî Edebiyatlara nispetle mevlidlerin Türk edebiyatında ayrı bir yeri vardır. Çoğunlukla manzum olarak kaleme alınan bu eserler, sayı itibarıyla de dînî türlerin hiç birisinde görülmeyecek zenginliktedir.<sup>8</sup> Bu şekilde başlayan mevlid yazma geleneği Süleyman Çelebi'nin (ö.1422) “*Vesiletü'n-Necât*” isimli eseri ile zirveye ulaşmıştır.<sup>9</sup> Bu eserin bu kadar değerli olmasının nedeni *Mevlid*'in sehl-i mümtenî vasfında kaleme alınmasıdır. Yazıldığı günden bu güne kadar aynı kıymet ve rağbeti muhafaza etmiştir.<sup>10</sup> “*Vesiletü'n-Necât*”ın sâde bir dili, etkileyici bir üslûbu vardır. Eserde İstiâre ve cinaslar geniş yer tutmakta, ekseriyetle mânâ, beyitler içinde tamamlanmakta, beyit bütünlüğüne hâlel gelmemektedir.<sup>11</sup> Kaynaklar Süleyman Çelebi'nin mevlidini yazarken Âşık Paşa'nın *Garıpnâmesi* ile Darîr'in *Siyretü'n-Nebî*'sinden istifade ettiğini ifade etmektedirler.<sup>12</sup> Daha sonra yazılan mevlidlerde ise *Vesiletü'n-Necât*'ın önemli etkileri olmuştur.<sup>13</sup>

## B- Besteli Mevlid

Kaynaklarda Süleyman Çelebi'nin kaleme aldığı mevlidi'nin Sinâneddin Yusuf (ö.1565) Çelebi ve Bursalı Sekban (ö.?) tarafından bestelendiğine dair bazı bilgiler bulunmaktadır. Hatta Süleyman Çelebi'nin bizzat bestelediği de bilgiler arasında yer almaktadır. Tarih içerisinde meşk sisteminin etkisi, eserin uzun ve sanatlı olması gibi nedenler, maalesef unutulmasına sebep olmuştur.

Besteli mevlid, sadece meraklısı olan mûsikîşinaslarca öğrenilmiş, halka çok az yayılmıştır. İstanbul'da besteli mevlidi bilenler daha çok tekke mûsikîcileri arasından çıkmıştır. Bedevî Şeyhi Ali Baba, Balat Sünbülî Dergâhı Şeyhi Kemal Efendi, Hüdâî Şeyhi Rûşen

---

<sup>8</sup> Hasan Aksoy, “Mevlid”, *DİA*, Ankara 2004, c. XXIX, s. 482

<sup>9</sup> Nihat Sami Banarlı, *age*, s. 481.

<sup>10</sup> Necla Pekolcay, *age*, s. 3.

<sup>11</sup> Necla Pekolcay, *age*, s. 38-39.

<sup>12</sup> Kadir Atlansoy, “Süleyman Çelebi ve Mevlid Üzerine Bazı Bilgiler”, *Osmanlı Ansiklopedisi*, Ankara 1999, c. IX, s. 601.

<sup>13</sup> Hasibe Mazıoğlu, “Türk Edebiyatında Mevlid Yazan Şairler”, *Türkoloji*, AÜDTCF Türk Dili ve Edebiyatı Araştırma Enstitüsü, Ankara 1974, c. VI, s. 1

Efendi, Hüdâî Zâkirbaşısı Şeyh Mehmet Efendi (Paşa Mehmet), Mutafzâde Ahmet Efendi bunlardan bir kaçıdır.<sup>14</sup>

Besteli mevlid hakkında kaynaklardaki verileri şöyle sıralayabiliriz; 1946 yılında yazılan *Türk Mûsikîsi Antolojisi*'nde Sadettin Nüzhet Ergun şu cümlelere yer verir; "Mevlidi muhtelif kişilerin çeşitli asırlarda besteledikleri kesindir. Nitekim *Hayhay*'lı ve *Salat*'lı iki mevlid bestesinin yakın zamanlara kadar unutulmadığını hatta bazı kısımlarını hâlâ bilenlerin bulunduğunu biliyoruz".<sup>15</sup> Hây-Hây'lı mevlid pek rağbet bulmamıştır. Nedeni ise; Hâ-Hây'lı mevlidde her satırın sonunda Hây-Hây denilir. Dilimizde "Hâ" ile "Ha" harfleri birbirinden ayırt edilmediğinden "hây-hây" ismi şerîfi ile tasdik yerine kullanılan "hayhay" karışacağından mânâ bakımından tasdiki icap etmeyen beyitlerin sonunda okunması tabiatıyla yakışıksız olur. Meselâ; ol zayıf ümmetlerin hâli nola/ Hazretine nice anlar yol bula/ gice gündüz işleri isyân kamu/ korkarım ki yerleri ola tamu/ okunduğunda tasdik şeklindeki hayhay nidâ edilirse, sanki "evet öyle olacaktır" gibi bir anlam meydana gelir ki, tabiatıyla bu olumlu bir tablo değildir.<sup>16</sup> Bu tarz daha çok Koca Mustafa Paşa'da Sünbülefendi Dergâhı'nda okunmuştur. Hammâmîzâde İsmail Dede'nin talebelerinden ve eski Mâliye Nezâreti Mümeyyizlerinden Vâhib Efendi (ö.1893) bu besteyi Rûşen efendiden dinlediğini Abdülkâdir Töre'ye söylemiştir. Yine Koca Mustafa Paşa'da oturan Mehmed Sâmî Efendi'den sonra bunu da bilen kalmamıştır.<sup>17</sup>

Mevlid'in Sekban, Sinâneddin Yusuf ve Süleyman Çelebi tarafından bestelendiği söylene de bunlardan yalnızca Sekbân'ın bestelediği hakkında elimizde kesin bilgiler mevcuttur. "Sinâneddin Yusuf dini mûsikî vadisinde devrinin en olgun simasıdır. Birçok besteler vücuda getirdiğini ve Süleyman Çelebi *Mevlidi*'ni yeni bir tarz ile bestelediğini tarihi kaynaklardan öğreniyoruz. *Şakâyık Tercümesi*'ndeki "mevlidde sahip tarz" tabiri onun eski besteyi

---

<sup>14</sup> Ömer Tuğrul İnançer, "Dini Musiki" *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, İstanbul 1994, c. III, s. 58

<sup>15</sup> Sadeddin Nüzhet Ergun, *Türk Mûsikîsi Antolojisi*, Rıza Koşkun Matbaası, İstanbul 1942, c. I, s. 13.

<sup>16</sup> Halil Can, Dini Mûsikî Ders Notları, s. 14

<sup>17</sup> M.Ekrem Karadeniz, *Türk Mûsikîsinin Nazariye Ve Esasları*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, s.168

başka bir tarzda okuduğuna yahut ta bu meşhur eseri yeniden bestelediğine delâlet edecek mahiyettedir.”<sup>18</sup>

Besteli mevlid ve Sekban'ın mevlidi bestelediği hakkındaki bilgileri ise İsmail Belîğ'in *Güldeste-i Riyâz-ı İrfan* adlı eserinden öğreniyoruz. Besteli mevlidle ilgili buradaki bilgiler şöyledir; “Ubeyd Efendi, Mevlid-i Süleymânî'yi beste eden Sekbandan ta'lim edip kıraatine me'zun olmuştur”.<sup>19</sup>

“Mevlîdî Osman Efendi, Mevlid-i Süleyman denmekle şuyu' ve be-nâm (şöhret) olan manzum Mevlid-i Şerîf-i Bestelî'den Sekbân'ın şakirdi Ubeyd Efendi'den tilmîz edip (öğrenip) kıraata me'zûn olmuştur”.<sup>20</sup> “Sultan İmamı e'l-Hac Mustafa Efendi, Mevlîdî Osman Efendi merhumdan ve ba'zı esâfîz-i mevlidhandan meşk idüp kıraatı Mevlid-i Şerîf'te yegâne idi.”<sup>21</sup>

Bu bilgiler sonucu bizde oluşan kanaat, Sekbân'ın bestelediği mevlidin meşk yoluyla yayıldığıdır. Fakat eserin uzun ve zor olması, bestenin yayılmasını oldukça kısıtlamıştır.<sup>22</sup> Bu etkilenme mûsikîde öğrenilmesi zor, ağır ve uzun eserlerin zaman içerisinde unutulması sonucunu doğurmuştur. Örnek olması açısından ifade etmek gerekirse, III. Selim (1789-1807) bir mûsikî faslı öncesinde İsfahân makâmındaki eski bir besteyi dinlemek istemiştir. Ancak Padişah'ın istediği bu eseri kimsenin bilmediği görülmüştür. Yapılan araştırma sonunda o besteyi mûsikî çevrelerinde yalnızca Neyzen Said Efendi'nin (1776-1856) bildiği anlaşılmıştır.<sup>23</sup> Bu besteyi bilen tek kişinin Neyzen Said Efendi'nin vefatından sonra ise bu eser yok olmaya mahkûm olmuştur.

Mûsikî tarihimizin en önemli isimlerinden Dede Efendi “Artık bu işin tadı kaçtı” diyerek hacca gitmeye karar verdiğinde kendisine güzide talebelerinden Dellalzâde İsmail Efendi ile

---

<sup>18</sup> Ergun, *age*, s. 17.

<sup>19</sup> İsmail Belîğ, *Güldeste-i Riyaz-ı İrfan ve Vefeyat-ı Dânişverân-ı Nâdiredân*, Hüdavendiğar Matbaası, Bursa 1302, s. 525.

<sup>20</sup> Belîğ, *age*, s. 526.

<sup>21</sup> Belîğ, *age*, s. 529.

<sup>22</sup> Nuri Özcan, *Türk Mûsikîsi Tarihi Ders Notları*, İstanbul 2001, s. 46.

<sup>23</sup> Bülent Aksoy, “Tanzimat'tan Cumhuriyete Musîkî ve Batılılaşma” *Tanzimat'tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, İletişim Yayınları, İstanbul 1985, c. V, s. 1228,1229.

Mutafzâde Ahmed Efendi refâkat etmişti. Dede Efendi, yolculuk esnâsında Nâyi Osman Dede'nin Mi'râciye'sinin bestesini talebelerine meşk etmiştir.<sup>24</sup> Dede Efendi, Hac yolunda meşk edilen Mi'râciye'nin nevâ bahri ile yine uzun ve öğrenilmesi zor olan besteli mevlidin kaybolmak üzere olduğunu söylemiş, arzu edenlere bunu öğretmek istediğini ifade etmiş, ama üzülecek ifade etmek gerekirse buna kimse iltifat etmemiştir.<sup>25</sup> Dolayısıyla, mûsikî alanında ortaya çıkan bu duruş Dede Efendi'yi haklı çıkarmış, zor, ağır ve uzun eserlerin zaman içerisinde kaybolmasına neden olmuştur.

Besteli mevlidi bilmekle şöret bulan isimleri topluca vermek gerekirse: Sinaneddin Yusuf, Sekban, Ubeyd Efendi, Osman Efendi, Sultan İmamı Mustafa Efendi, Nizameddin Efendi, Hatem Mehmet Efendi (ö.1740), Kara Aslan Mustafa Efendi (ö.1716), Duhâni Şerif Efendi, Maliye Nezareti Mümeyyizi Vahib Efendi (ö.1893), Üsküdar Çarşamba Dergahı Şeyhi Şeyh Tevfik Efendi, Hopçuzâde Şakir Efendi, Nasûhî Zâde Mesut Efendi ( ö.1831), Bandırmalı Zâde Tekkesi Şeyhi Fahrettin Efendinin Halifesi Paşa Mehmet.

### C- Yazma Nüshalar

Mevlidin ne tarz ve hangi makamlarda bestelendiği ile ilgili yazma nüshalara pek rastlanmamaktadır.<sup>26</sup> Konu hakkında tespit edebildiğimiz yazmalar, Bursa Orhan Kütüphanesi ve İstanbul Hacı Selim Ağa Kütüphanesinde iki ayrı eserdir.

Bursa Orhan Kütüphanesi 985 numarada kayıtlı 1115/1703 tarihli mevlîd-i şerîfin kenarlarında kırmızı mürekkeple okunacağı makamın ismi her satırda yazılmıştır.<sup>27</sup> Aynı şekilde Hacı Selimağa Kütüphanesi, Hüdayi kitaplığında 1242/1827 tarihli ve 1286 numarada kayıtlı olan 17.2x12.5, 12.5x8.5, 18 varak, 9 satır, kahverengi meşin ciltli, zencirekli olan bu eser, Nâyi Osman Dede'nin *Mirâciye*'si ile başlamaktadır. Yedinci varaktan sonra ise kenarlarında makam isimleri bulunan mevlide geçmektedir. Aynı eserin ilk kısmında Mi'râciye'nin mevlid

---

<sup>24</sup> Rauf Yekta, "Dede Efendi, *Esâtiz-i Elhan* III, , İstanbul 1924, s. 166.

<sup>25</sup> İbnülemin Mahmud Kemal İnal, *Hoş Sadâ*, İstanbul 1958, s. 32.

<sup>26</sup> Konu hakkında bilgisine başvurduğum saygıdeğer hocam Prof.Dr.Necla Pekolcay Hanımefendi'ye çalışmama yaptığı katkılardan dolayı teşekkürü borç bilirim.

<sup>27</sup> Kâzım Baykal, *Süleyman Çelebi ve Mevlid*, (Yayına Hazırlayan Kadir Atlansoy ), Bursa Eski Eserler ve Sevenler Kurumu; İslam Araştırmaları, Bursa 1999, s. 45-47.

gibi, kenarlarında makamları yazılı olarak bulunması bizde besteli mevlidin makamlarının olabileceği intibasını uyandırdı. Zira iki eserde mûsikîmizin en uzun ve zor olan eserleridir.

Daha sonra Bursa ve Hacı Selimağa nüshalarındaki makamları karşılaştırdığımızda bunların çoğunlukla aynı olması, farklı olanların ise birbirine çok yakın makamlar olması bu ihtimali daha da kuvvetlendirdi. Bu iki eserin birbirinden istinsah edilmiş olma ihtimalinin bulunmaması bu tezimizi daha da güçlü hale getirdi. Bir başka nokta da mevlidin alınan ve kenarlarına makamların yazıldığı kısımların bugün de okuduğumuz kısımlar olması bu konudaki fikirlerimizin en büyük temelini oluşturdu. Zira meşk sistemi ile gelecek nesillere aktarılan bir mûsikîde en güçlü temeller hiç şüphesiz icrâya dayanmaktadır. Bestesi unutulsa da bugün hâlâ buna yakın makamlarda mevlidin okunduğunu görüyoruz. Son dönemde Hafız Kemal Batanay, mevlidi bestelemiştir.<sup>28</sup> Sadettin Kaynak'ın da mevlid bestesinin olduğundan söz edilirse de böyle bir eser henüz ortaya çıkmamıştır.<sup>29</sup> Balkanlarda okunan bir mevlidin bestesi ise Ömer Tuğrul İnançer tarafından kayıt altına aldırılmıştır. Daha sonra bu kayıttan notaya alınan eser keşkül dergisinde yayınlanmıştır.<sup>30</sup>

#### **D- Kullanılan Makamlar**

Genel olarak tüm yazma eser içerisinde kullanılan makamlara bakacak olursak; Dügâh, Sabâ, Kûçek, Hüseyinî, Muhayyer, Karcığâr, Rast, Nikriz, Nihâvend, Pençgâh, Nevâ, Çargâh, Uzzâl, Şehnâz, Bûselik, Acem, Eviç, İsfahân, Dilkeş, Segâh, Nevrûz, Nevrûz-i acem makamlarını görmekteyiz. Bin dokuz yüz ellili yıllarda ise bir mevlid içerisinde kullanılan makamları şu şekilde sıralayabiliriz; Sabâ, Dügâh, Hüseyinî, Uşşâk, Acemaşîran, Ferahfezâ, Muhayyer, Şevk-i tarab, Acem kürdî, Hicaz, Eviç, Şehnâz, Karcığâr, Rast, Nihâvend, Sûzinâk, Segâh, Mâhur.<sup>31</sup> Kullanılan makamlar açısından bakıldığında, Hicaz ve Uzzâl gibi aynı aileden olan makamların dışında, elimizdeki yazma eserden farklı olarak sadece Acem kürdî

---

<sup>28</sup> Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Muhittin Serin, *Kemal Batanay*, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul, 2006, s. 54-60.

<sup>29</sup> Ömer Tuğrul İnançer, "Dini Musiki" *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, c. III, s. 58

<sup>30</sup> Enes Ergür, *Balkanlarda Okunan Bir Mevlid Bestesi*, *Keşkül*, sayı XII, s. 72 İstanbul, 2008

<sup>31</sup> Ali Rıza Sağman, *Mevlid Nasıl Okunur ve Mevlidhanlar*, Fakülteler Matbaası, İstanbul 1951, s. 61-190.

makamını kullanmıştır. Sonuç olarak, besteli mevlidin her ne kadar bestesi unutulsa da makamların bahirlere olan etkisi hâlâ devam etmektedir. Kullanılan makamlara baktığımızda ise, Hüseyinî gibi halkın hoşlanacağı makamların daha çok kullanıldığı görülmektedir.

Son dönem mevlidhanları içerisinde klasik tarzda mevlid okuyanların isimlerini şu şekilde sıralayabiliriz; Hafız Ali Gülses, Hafız Aşir, Hafız Burhan, Hafız Celal, Cemal Efendi, Cevdet Soydan Ses, Esad Geredeli, Hafız Fahri (Adliyeli), Hafız Fikri

Aksoy, Hafız Hasan Akkuş, Hafız Hüseyin (Deli), Hüseyin Tolan (Çarşılı), Hafız Kemal, Hafız Kerim Akşahin, Hafız Mahmut Öncü, Hafız Mecid, Hafız Osman (Şaşı), Hafız Osman (Musullu), Hafız Rıza (Sultan Selimli), Hafız Sadeddin Kaynak, Hafız Sami, Hafız Yaşar (Aksaraylı), Hafız Zeki Altun bunların en önemlileridir.<sup>32</sup> Yukarıda isimlerini zikrettiğimiz önemli mevlidhanlardan bazılarının resimleri.

---

<sup>32</sup> Ali Rıza Sağman, *age*, s. 208-219.





1. Sadettin Kaynak, 2. Rıza Sağman, 3. Tâcilerimizden Hırcakçoğlu, 4. Hz. Esad Geredeli (Sesigür), 5. Hz. Hüseyin (Sesigür), 6. Hz. Fahri (Sesigür), 7. Hz. Naci Gürses, 8. Oturan, 9. Rizki Sesli, Naci Gürses,

Geredeli, Esad ve Düşceli Kerem, Hz. Kazım Eyyüb Aksoy, 10. Saim Ozel, 11. Gönemli Hz. H. Zeki (Sirtli), 12. Hz. Zeki (Sirtli), 13. Hz. Gürses (Amasyalı), 14. Hz. Ali ses (Bayazıt müezzini).



Satır başlarındaki kırmızı yazılar makamları göstermektedir.<sup>33</sup>

Son olarak yazma eserlerin edisyon kritiği ile ilgili olarak Hacı Selimağa Kütüphanesi, Hüdayi kitaplığında 1242/1827 tarihli ve 1286 numarada kayıtlı olan nüsha ana nüsha kabul edilmiş, Bursa Orhan Kütüphanesi 985 numarada kayıtlı eserle farklılıkları ise dipnotlarda "B" harfi ile gösterilmiştir.

<sup>33</sup> *Mevlid-i Şerif*, Nr. 985, Bursa Orhan Kütüphanesi, vrk. 4b-5a, 1115/1703

## E-METİNLER VE MAKAMLAR

	<b>Hâzâ Kitâbü Mevlüdi'n-Nebî*</b> <b>'aleyhi's-Salâtü ve's-Selâm<sup>34</sup></b> Bis'millâhi'r-Rahmâni'r-Rahîm
<b>Dügâh</b>	Allah adın zikridelim evvelâ Vâcib oldur cümle işde her kula
<b>Dügâh<sup>35</sup></b>	Allah adın her kim ol evvel ana Her işi âsân ide Allah ana
<b>Sabâ<sup>36</sup></b>	Allah adı olsa her işin önü Hergiz ebter olmaya anın sonu
<b>Hüseynî<sup>37</sup></b>	Her nefesde Allah adın di müdâm Allah adıyla olur her iş tamâm
<b>Hüseynî</b>	Aşk ile gel imdi Allah diyelüm Derd ile göz yaş ile âh idelim
<b>Hüseynî<sup>38</sup></b>	Ola kim rahmet kıla ol pâdişâh Ol kerim ü ol Rahîm ü ol İlâh
<b>Hüseynî</b>	Birdir ol birliğine şek yok durur Gerçi yanlış söyleyenler çok durur
<b>Muhayyer<sup>39</sup></b>	Bâri ne hâcet kılâvuz sözü çok

---

\* Bu ibârenin doğrusu "Hâzâ Kitâbü Mevlidi'n-Nebî" olması gerekirken nüshada yukarıda verdiğimiz şekilde yazılmıştır. Biz düzeltme yapmaksızın orijinal şeklini muhafaza ettik.

<sup>34</sup> B'-Bursa- de "Hâzâ Mevlüdü Hazreti Habîbi Hudâ Muhammed Mustafa"

<sup>35</sup> B' de "Sabâ".

<sup>36</sup> B'de "Nevâ " ve "Hüseynî".

<sup>37</sup> B'de "Kûçek"ve "Hicaz".

<sup>38</sup> B'de Bu beyitte makam ismi yok fakat önündeki ve sonrasındaki beyitler Hüseynî olduğundan muhtemelen bu beyit de Hüseynî'dir.

Birdir ol kim andan artık Tanrı yok  
**Hüseyinî** Ger dilersiz bulasız otdan necât  
Aşk ile dert ile edin es-salât  
Fi beyânî'd-du'â iltimâs li nâzîmetih\*<sup>40</sup>  
**Dügâh**<sup>41</sup> Ey 'azizler işte başlarınız söze  
Bir vasiyyet kılarız illâ size  
**Sabâ** Ol vasiyyet kim direm her kim tuta  
Misk gibi kohusu canlarda düte  
**Kûçek** Hak Te'âlâ rahmet eyleye ana  
Kim Beni ol bir du'â ile ana  
**Hüseyinî** Herki diler bu du'âda buluna  
Fâtiha ihsân ide ben kuluna  
Fî Beyân-ı Nûri'n-Nebî 'Aleyhi's-selâm<sup>42</sup>  
**Dügâh** Hak te'âlâ çün yarattı âdemi  
Kıldı âdemle müzeyyen âlemi  
**Sabâ** Âdem'e kıldı ferîştehler sücûd  
Hem ana çok kıldı ol lutf ıssî cûd  
**Kûçek** Mustafâ nûrunu alnında kodi  
Bil Habîbim nûrudur bu nûr dedi  
**Hüseyinî** Kıldı ol nûr ânın alnında karâr  
Kıldı ânınla nice rûzigâr

---

<sup>39</sup> B'de "Muhayyer Hüseyinî".

\* Bu ibârenin doğrusu "Fî beyânî iltimâsî'd-du'â linâzîmihi" olması gerekirken nüshada yukarıdaki şekilde tespit edilmiştir. Ancak yukarıdaki yazılış anlam ve gramer bakımından yanlıştır.

<sup>40</sup> B'de kırmızı yazı ile " Faslı Dügâh Fî iltimâsid'dua' Lî'n-Nâzım Rahmetullah".

<sup>41</sup> B'de Bu beyitte makam ismi yok.

<sup>42</sup> B'de Faslı Dügâh fi hilkatî Adem aleyhi's-selâm.

- Muhayyer**<sup>43</sup>      Sonra Havva alınına nakletdi bil  
Durdu anda ay nice yıl<sup>44</sup>
- Muhayyer**<sup>45</sup>      Şîd doğdu âna nakleddi bu nur  
Ânın alınında tecellî kıldı nur
- Hüseynî**<sup>46</sup>        İş bu resm ile müselsel muttasıl  
Tâ olunca Mustafâ'ya müntakîl
- Hüseynî**            Geldi çün ol Rahmeten li'l-âlemîn  
Vardı nûr anda karar etdi hemîn  
Na'tün'n-Nebî 'aleyhi's-selâm<sup>47</sup>
- Hüseynî**<sup>48</sup>        Lehü'n-nesebü el-'âlî feleyse ke mislihi  
Hasîbün nesîbün muhsinun mütekerremu
- Vech-i**<sup>49</sup>            Celfilün bî ta'ci'l-mükerremâti muhassasun
- Hüseynî**            Celfilün bi 'âlâi'l-behâi mu'ammemü
- Muhayyer**        Feme'l-kevnü illa hüilletün ve Muhammedü  
Tırâzun bi envâri'n-nübüvveti mu'allem
- Hüseynî**            Hüve'l-Mürselü'l-hâdî ilâ külli ümmetin  
Hüve's-sâdıku'l-me'mûlü bi'l- haşri ve'n-neşri
- Hüseynî**            Hüve'l-müctebâ ve'l-murtezâ min vücûdihi  
Hüve'l-Mustafâ e's-sâfû'l-musaffâ mine'd-dürri

---

<sup>43</sup> B'de "Hüseynî".

<sup>44</sup> B'de " Durdu anda dahi nice ay u yıl".

<sup>45</sup> B'de "Tiz Hüseynî".

<sup>46</sup> B'de "Muhayyer".

<sup>47</sup> B'de bu satır yok.

<sup>48</sup> B'de "Tiz Hüseynî".

<sup>49</sup> B'de "Buradan itibaren veladet bahride merhaba ey rahmeten li'l-alemin" e kadar makam isimleri yazılmamıştır."

<b>Hüseynî</b>	Elâ kul likavmin nâzeu in eradtumû Necâten bihi sallû 'aleyhi ve sellimû Velâdetü'n-nebî 'Aleyhi's-selâm
<b>Rast</b>	Âmine hâtun Muhammed ânesi Ol sadefden doğdu ol dürdânesi
<b>Rast</b>	Çünkü 'Abdullahdan oldu hâmile Vakt erişdi heftêhû eyyâm ile
<b>Rast</b>	Hem Muhammed gelmesi oldu yakîn Çok alâmetler belürdi gelmedin ( Allâhümme salli )
<b>Karciğâr</b>	Ol rebîu'l- evvel âyî nîcesi On ikinci gece isneyn gicesi
<b>Pençgâh</b>	Dîdi gördüm ol Habîbin ânesi Bir aceb nûr kim güneş pervânesi
<b>Gerdâniye</b>	Berk urup çıkdı evimden nâgehân Üç bile hûri bana oldu ayân
<b>Pençgâh</b>	Çevre yânıma gelip oturdular Mustafâyı birbirine muştular
<b>Pençgâh</b>	Dîdiler oğlun gibi hiç bir oğul Yaradılalı cihân gelmiş değil
<b>Pençgâh</b>	Bu senin oğlun gibi kadr-i cemil Bir anâya vermemişdir ol Celil
<b>Pençgâh</b>	Ûlu devlet buldun ey dildâra sen Toğiserdir senden ol hulkı hasen
<b>Nevâ</b>	Bu gelen 'ilmi ledün sultânıdır Bu gelen tevhîd ü 'irfân kânıdır
<b>Nikriz</b>	Vasfını bu resme tertîb ittiler

	Ol mübârek nûra terğîb itdiler
<b>Nevâ</b>	Âmine ider çü vakit oldu temâm Kim vücûda gele ol hayru'l- enâm
<b>Tiz nevâ</b>	Sûsadım gâyet harâretten kati Sundular bir cam dolusu şerbeti
-----	İçtim ânı oldu vücûdum nûra gark İdemezdim nurdan kendimi fark
<b>Pençgâh</b>	Geldi bir akkuş kanâdiyle revân Arkamı sığadı kuvvetle hemân
<b>Pençgâh</b>	Doğdu ol saatde ol sultân-ı dîn Nûra ğark oldu semâvât ü zemîn Ger dilersiz bulasız otdan necât Aşk ile derd ile eylen e's-salât <sup>50</sup>
<b>Pençgâh</b>	Yâradılmış cümle oldu şâdumân Ğam gidüp âlem yeniden buldu cân
<b>Eviç</b>	Cümle zerrât-ı cihân idüb sadâ Çağrısuben didilerkim merhabâ
<b>Pençgâh</b>	Merhabâ ey 'âl-î sultân merhabâ Merhabâ ey kân-ı 'irfân merhabâ
<b>Pençgâh</b>	Merhabâ ey 'âsî ümmet melce'i Merhabâ ey çâresizler eşfa'i
-----	Merhabâ ey mâh-ı hurşid-i Hüdâ Merhabâ ey Hak'dan olmayan cüdâ
<b>Hüseynî</b>	Merhabâ ey kurretü'l-'ayni halîl Merhabâ ey hâs-ı mahbûb-i celîl

---

<sup>50</sup> Bu iki mısra kırmızı renkle yazılmıştır.

<b>Tiz Hüseyinî</b> <sup>51</sup>	Merhabâ ey Rahmeten lil 'âlemin Merhabâ sensin şeffî'al-müznibîn
<b>Çargâh</b> <sup>52</sup>	Ey cemâl-i gün yüzü bedr-i münîr Ey kamû düşmüşlere sen destgîr
<b>Çargâh</b> <sup>53</sup>	Ey gönüller derdinin dermânı sen Ey yaradılmışlar sultânı sen
<b>Hüseyinî</b>	Sensin ol sultânı cümle enbiyâ Nûr-i çem-i evliyâ ü asfiyâ
<b>Hüseyinî</b>	Ger dilersiz bulasız otdan necât Aşk ile dert ile idin es-salât
Fî Beyânı Kavli Ashâb-ı Mekke <sup>54</sup>	
<b>Dügâh</b>	Mekke kavmi uluları bî hilâf Kâbei ol gece kılurken tavaf
<b>Sabâ</b>	Secde kıldı Kâbe gördü hâs u 'âm Düşmedi bir taş hoş kıldı kıyâm
<b>Uzzâl</b>	Rüknü rükne Kâbe'nin verdi selâm Dediler kim doğdu ol hayrû'l-enâm <sup>55</sup>
<b>Uzzâl</b> <sup>56</sup>	Kâbe bir savt etdi ol dem nâgehân Dedi doğdu bu gece şems-i cihân <sup>57</sup>
<b>Uzzâl</b>	Pâk idüp küfr ile putlardan Resûl

---

<sup>51</sup> B'de "Hüseyinî"

<sup>52</sup> B'de "Hicazkâr"

<sup>53</sup> B'de "Hüseyinî"

<sup>54</sup> B'de "Faslı Dügâh Fî Kudûmi'r-Rabbâniyyi Sallallâhu 'Aleyhi Vesellem".

<sup>55</sup> B'de beyitin sonunda "Hicaz" yazılıdır.

<sup>56</sup> B'de "Şehnâz".

<sup>57</sup> B'de beyitin sonunda "Hicaz" yazılıdır.



	Kurtarıserdir beni Müşriklerden ol
<b>Uzzâl</b>	Yalın ayak baş açuben sâf sâf Eyleyiser ümmeti benî tavâf
<b>Uzzâl</b>	Ol gece tablı nübüvvet urdular Ol gece şeytanı gökten sürdüler
<b>Şehnâz</b>	Nice puthâne nice deyr ü sanem Yıkılıp küfr ehline irdi elem
<b>Hüseynî</b>	Fahri âlem irdi çün kırk yaşına Kondu pes tâc-ı nübüvvet bâşına
<b>Püselik</b>	İndi Ku'rân âyet âyet beyyinât Zâhir oldu nice dürlü mu'cizât
<b>Hüseynî</b>	Dem be dem âvâz gelürdi ya emîn Seni kıldım Rahmeten li'l-âlemîn
<b>Hüseynî</b>	Evvelâ ol kim mübârek cisminin Gölgesi düşmezdi yere resminin
<b>Necdi Hüseynî</b> <sup>58</sup>	Nûr idi başdan ayağa gövdesi Bu ayândır nûrun olmaz gölgesi
<b>Muhayyer</b> <sup>59</sup>	Hem mübârek bâşı üzre her zaman Bir bölük bulut olurdu sâyebân
<b>Püselik</b>	Her nere varsa bile varırdı ol Bâşı üzre dâimâ dururdu ol
<b>Acem</b>	Debr edecek dudağın ol mâh-veş Debrenürdü gökte hem kurs-i güneş
----- <sup>60</sup>	Sadr-ı nûrundan karanû geceler

---

<sup>58</sup> B'de "Tiz Hüseynî".

<sup>59</sup> B'de "Hüseynî Muhayyer".

	Yolda yürürdü yiğitler kocalar
<b>Nevâ</b>	Dokunacak saçına bâd-ı sabâ Misk ü anberle dolardı hevâ
<b>Nihâvend</b> <sup>61</sup>	Terlese güller olurdu her teri Hoş dererlerdi terinden gülleri
<b>Pençgâh</b> <sup>62</sup>	Dikdi hurmayı hem ol şâh-ı cihân Dikdiği <sup>63</sup> sa'at yemiş verdi hemân
<b>Hüseynî</b>	Ger dilersiz bulasız otdan necât Aşk ile dert ile idin e's-salât <sup>64</sup>
	Mi'râcu'n-nebî 'aleyhis'-selâm <sup>65</sup>
<b>Rast</b> <sup>66</sup>	Gel berû ey aşk oduna yanıcı Kendüyi mâşuka âşık sanıcı
<b>Rast</b>	Dinle gel mi'râcın ol şâhın 'ayân 'Âşık isen 'aşk oduna durma yan
<b>Rast</b>	Bir düşünbih gecesi tahkîk haber Leyle-i Kadr idi ol gece meğer
<b>Rast</b>	Nâgehân ol gece ol şâh-ı güzün Ümmehânı evine geldi hemîn
<b>Pencgâh</b>	Anda iken nâgehân ol yüzü ak Cennete var dedi Cibrîle hak

---

<sup>60</sup> B'de "Acem".

<sup>61</sup> B'de "Nihavend".

<sup>62</sup> B'de "Nevâ".

<sup>63</sup> B'de "Hüseynî".

<sup>64</sup> B'de bu beyit yok.

<sup>65</sup> B'de "faslu fi mi'racün-nebi sallallahu aleyhi ve sellem".

<sup>66</sup> B'de söyleşirken kısmına kadar makam ismi yoktur.

<b>Pencgâh</b>	Bir murassa' tâc ol hulle hem kamer Hem dahî al bir Burak mûteber
<b>Nevâ</b>	Evvel Habîbime ilet binsün ânî 'Arşımı seyr eylesün görsün beni
<b>Pencgâh</b>	Cibrîl çün cennete vardı revân Gördü kim bî had burak otlar ey cân
<b>Evc</b>	İçlerinde bir burak ağlar kati Yemez içmez kalmamış hiç tâkati
<b>Pencgâh</b>	Gözlerinden yaşı Ceyhûn eylemiş Ciğerini derd ile hûn eylemiş
<b>İsfahân</b>	Dedi Cebrâîl nedir ağladığın Hüzn ile cân ü ciğer dağladığın
<b>Pencgâh</b>	Bâkî yoldaşın yiyüb içüb gezer Sen ne inilersin de cânın ne sezer
<b>Evc</b>	Didi kırk bin yıldır kim yâ Emîn 'Aşk durur bana yimek içmek hemîn
<b>Pencgâh</b>	Nâgehân bir ün işitdü kulağım Gitti aklım bilmezem sağım solum
<b>Nevâ</b>	Yâ Muhammed deyûben çağırdılar Bir sadâ birle ki yürekler deler
<b>Nevâ</b>	Ol zemândan bilmezemki n'olmuşam Ol adın issına 'âşık olmuşam
<b>Pencgâh</b>	Yüreğim içinde eridi yağım 'Âşık oldu görmeden bu kulagum
<b>Pencgâh</b>	Gerçi zâhir cennet içre dururum Ma'nide nârın azâbın görürüm

<b>Hüseyinî</b>	Cenneti 'aşkı başıma dâr ider İşimi leyl-ü nehâr uş u zâr ider
<b>Hüseyinî</b>	Ger iremezsem visâline ânın Ur visârem terkini canu tenin
<b>Pûselik</b>	Dedi Cebrâil Burak'a ey Burak Verdi Hak Maksûdunu kalma firâk
<b>Muhayyer</b>	Kimde kim 'aşkın nişânu vardurur 'Âkıbet ma'sûka ânı irgörür
<b>Hüseyinî</b>	Gelberû ma'sûkuna irgöreyim Yüreğin zahmına merhem urayım
<b>Segâh</b>	Aldı Cebrâil burağı ol zaman Tâ cenâb-ı Ahmed'e geldi hemân
<b>Segâh</b>	Hak selâm itti didi yâ Mustafâ Kim Mübârek hatrın bulsun safâ
<b>Isfahân</b>	Didi kim gelsun konaklarım ânı 'Arşumu seyreylesün görsün beni
<b>Hüseyinî</b>	Dâim ister hazretimden her melek 'Arş u ferş ü ay ü gün hem nuh felek
<b>Tiz Hüseyinî</b>	Cümlesi ânın yüzün görmek diler Ayağına yüzlerin sürmek diler
<b>Tiz Hüseyinî</b>	Gel gidelim Hazrete yâ Mustafa Müntazırdır anda Ashâbı bâ safâ
<b>Hüseyinî</b>	Sana cennetten getürdüm bir Burak Da'veti Rahmân dürür eyle yirak
<b>Pûselik</b>	Durdu yerinden hemân-dem Mustafâ Kodu başına tâcı ol pür-safâ

<b>Acem</b>	Çekdi ol demde Burak'ı Cebrâil Önüne düştü ana oldu delîl
<b>Tiz acem</b>	Tarfetü'l-'ayn içre ol şâh-ı harem Geldi Kuds'e irdi vü bastı kadem
<b>Hüseynî</b>	Ger dilersüz bulasuz oddan necât 'Aşk ile derd ile idin e's-salât
Fî Beyâni Visâli Kemâli Talebi'l-Ümme <sup>67</sup>	
<b>Irak</b>	Söyleşirken Cebrâil ile kelam Geldi Refref önüne verdi selam
<b>Irak</b>	Aldı ol şâhı cihânı ol zamân Sidreden götürdü ve gitdi hemân
<b>Irak</b>	Hep gök ehli cümle karşı geldiler Mustafa'ya 'izzet ikrâm kıldılar
<b>Dilkeş<sup>68</sup></b>	Merhaben bik yâ Muhammed dediler Ey şefâ'at kânı Ahmed dediler
<b>Evc</b>	Her birî kutladı mi'râcını Didiler kim giydin sa'âdet tâcını
<b>Irak</b>	İrmedi evvel gelen bu devlete Kimse lâyük olmadı bu rif'ate
.....	Her ne hâcet dilesen makbûl dürür Cümle maksûdün senin mahsul dürür <sup>69</sup>

---

<sup>67</sup> B'de faslı Irak fi bakıyyetü'l-mi'râci'n-Nebî Aleyhi's-Salâtü Vesselâm

<sup>68</sup> B'de "Irak"

<sup>69</sup> B'de bu beyit yok

<b>Hüseyin<sup>70</sup></b>	Çünkü kamusun görüp geçti öte Vardı erişti ol ulu Hazrete
<b>Hüseyinî</b>	Bi hurûf u lahz ü savt ol pâdişah Mustafâ'ya söyledi bî iştibâh
<b>Hüseyinî</b>	Didi ki mahbûb ü matlûbun benem Sevdiğin cân ile ma'bûdün benem
<b>Büselik</b>	Gece gündüz durmayıp istediğin Nola kim görseñ cemâlin dediğin <sup>71</sup>
<b>Tiz Hüseyinî</b>	Gel Habîbim sana 'âşık olmuşam Cümle halkı sana bende kılmışam
<b>Muhayyer<sup>72</sup></b>	Ne murâdın var ise kılam revâ Eyleyem bir derde bin dürlü devâ
<b>Büselik</b>	Mustafâ dedi eyâ rabbe'r-rahîm Ey hâtâ pûşi 'Atâsı çok kerim
<b>Acem</b>	Ol zaif ümmetlerim hâli nola Hazretine nice anlar yol bula
<b>Hüseyinî<sup>73</sup></b>	Gece gündüz işleri 'isyân kamu Korkarım ki yerleri ola tamu
<b>Tiz Hüseyinî</b>	Yâ ilâhi Hazretinden hâcetim Bu dürür kim ola makbûl ümmetim
<b>Püselik</b>	Hak te'âlâdan erişdi bir nidâ Yâ Muhammed ben sana kıldım 'ata

---

<sup>70</sup> B'de "Irak" başlayıp ikinci mısradaki hüseyinîye geçiyor.

<sup>71</sup> B'de bu beyit yok

<sup>72</sup> B'de "Hüseyinî"

<sup>73</sup> B'de "Acem"

<b>Acem</b>	Ümmetini sana verdim ey Habîb Cennetimi anlara kıldım nasîb
<b>Nevrûz</b>	Ey Habîbim nedir ol ki diledin Bir avuç toprağa minnet eyledin
<b>Nevrûz-u Acem</b> <sup>74</sup>	Ben sana âşık olacak ey şerîf Senin olmaz mı dü âlem ey latîf Zâtıma mir'ât edindim zâtını
.....	Bile yazdım adım ile âdını
<b>Nevâ</b>	Hem dedi kim yâ Muhammed ben senî Bilürem görmeye doymazsın benî
<b>Nevâ</b> <sup>75</sup>	Lîk varup da'vet et kullarımı Tâ gelû ben göreler dîdârımı
.....	Sen ki mi'râc eyledin kıldın niyâz Ümmetin Mi'râcını kıldım namaz <sup>76</sup>
<b>Hüseynî</b> <sup>77</sup>	Hakkın emri birle ol şâh-ı güzîn Ümmühân-ı evine geldi hemîn
<b>Hüseynî</b>	Her ne vâki olduysa serte ser Cümlesin ashâbına verdi haber
<b>Pûselik</b> <sup>78</sup>	Dediler ey kible-i İslâm ü dîn Kutlu olsun sana mi'râc-ı berîn

---

<sup>74</sup> B'de "Tiz Acem"

<sup>75</sup> B'de "Tiz Nevâ"

<sup>76</sup> B'de bu beyit yoktur.

<sup>77</sup> B'de "Nevâ"

<sup>78</sup> B'de "Hüseynî"

<b>Acem</b> <sup>79</sup>	Ümmetin olduğumuz devlet yeter Hizmetin kıldığımız 'izzet yeter
<b>Pencgâh</b>	Yâ ilâh'î ol Muhammedi hakkı çün Ol şefâ'at kânı Ahmet hakkı çün
<b>Pencgâh</b>	Gözü yâşı hakkı çün âşıkların Bağrı bâşı hakkı çün sâdıkların
<b>Hüseynî</b>	Biz günahkâr âsî mücrim kulları Yarlığa kıl gıl günahlardan ber <sup>80</sup>
<b>Hüseynî</b> <sup>81</sup>	Sana lâyıkkullar ile hemdem et Ehli derdin sohbetine mahrem et
<b>Hüseynî</b>	Hem Süleymân-ı fakîre Rahmet et Yoldaşın îmân yerini cennet et
<b>Tiz Hüseynî</b>	Yâ ilâhî kılma bizi dâllîn Bu du'âya cümleniz deyin âmîn
<b>Hüseynî</b>	Ümmetinden râzı olsun ol mu'în Rahmetu'llâhi 'aleyhim ecma'în

Sevvedehû Hâfız Ali Sırrî İbn Muhammed el-İmâmüssânî bi câmi'i Hazreti Hüdâyî  
Kaddesallâhu Sırrahu'l-'âlî. Sene 1242 fi 17 Safer (20 Eylül 1826)<sup>82</sup>

---

<sup>79</sup> B'de "Hüseynî"

<sup>80</sup> B'de bu beyitten sonra "Destgîrisin kamû Üftâde'nin, hem penâh-ı bendevû âzâdenin" Hüseynî makâmı olarak yazılmıştır. Hacı Selim Ağa nüshasında bu beyit yoktur.

<sup>81</sup> B'de bu beyitte ve sonraki beyitlerde makam isimleri yazılmamıştır.

<sup>82</sup> B'de Ketebehû e'l-fakîr e'l-Kâtip gaferalehû Velicemî'l-Mü'minîn lisenete 1115/1703



## KAYNAKÇA

- Abdülhakim Koçin, "Vesiletü'n-Necât'taki Duaların Münacat Türü Açısından Değerlendirilmesi" *Süleyman Çelebi ve Mevlid Yazılışı, Yayılışı ve Etkileri*, Osmangazi Belediyesi Yay., Bursa 2007.
- Ali Rıza Sağman, *Mevlid Nasıl Okunur ve Mevlidhanlar*, Fakülteler matbaası, İstanbul 1951.
- Bedri Mermutlu "Besteli Mevlid Meselesi" *Süleyman Çelebi ve Mevlid Yazılışı, Yayılışı ve Etkileri*, Bursa Osmangazi Belediyesi Yay., Bursa 2007.
- Bülent Aksoy, "Tanzimat'tan Cumhuriyete Musikî ve Batılılaşma", *Tanzimat'tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, İletişim Yay., İstanbul 1985, I-VI.
- Halil Can, *Dini Müsikî Ders Notları*.
- Hasan Aksoy, "Mevlid", *DİA*, Ankara 2004, c. XXIX,
- Hasibe Mazioğlu, "Türk Edebiyatında Mevlid Yazan Şairler", *Türkojoloji*, AÜDTCF Türk Dili ve Edebiyatı Araştırma Enstitüsü, Ankara 1974.
- İbnülemin Mahmud Kemal İnal, *Hoş Sadâ*, İstanbul 1958.
- İsmail Belig, *Güldeste-i Riyaz-ı İrfan ve Vefeyat-ı Dânişverân-ı Nâdiredân*, Hüdavendiğar Matbaası, Bursa 1302.
- Kadir Atlansoy, "Süleyman Çelebi ve Mevlid Üzerine Bazı Bilgiler", *Osmanlı Ansiklopedisi*, Yeni Türkiye Yay., Ankara 1999, I-XII.
- Kâzım Baykal, *Süleyman Çelebi ve Mevlid*, (Yayına Hazırlayan Kadir Atlansoy ), Bursa eski Eserler ve Sevenler Kurumu; İslam Araştırmaları, Bursa 1999.
- Necla Pekolcay, *Mevlid*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1993.
- Nihat Sami Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1987.
- Nuri Özcan, *Türk Müsikîsi tarihi Ders Notlar*, İstanbul 2001.
- M.Ekrem Karadeniz, *Türk Müsikîsinin Nazariye Ve Esasları*, Türkiye İş Bankası Kültür Yay.
- Muhittin Serin, *Kemal Batanay*, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul 2006, s. 54-60
- Mütercim Asım Efendi, *El-okyanûsü'l-Basîf Fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhîf*, Matbaâ-yı Osmâniye, İstanbul 1305, c. I-III

Ömer Tuğrul İnançer, "Dini Musiki", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, İstanbul 1994, I-VIII.

Rauf Yekta, *Esâtiz-i Elhan III*, "Dede Efendi", İstanbul 1924.

Sadeddin Nüzhet Ergun, *Türk Mûsikîsi Antolojisi*, Rıza Koşkun Matbaası, İstanbul 1942, I-II.

Mevlid-i şerif, Nr. 985, Bursa Orhan Kütüphanesi, 1115/1703.

Mevlid-i şerif, Nr. 1286, Hacı Selimağa Kütüphanesi, Nr. 1286, Hacı Selimağa Kütüphanesi, 1242/1827.

## Two Manuscripts of Composed Mawlıds

**Citation** / ©-Sezikli, U. (2008). Two manuscripts of composed Mawlıds *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 8 (1), 179-205.

**Abstract:** In Turkish-Muslim literature and Turkish Religious Music, "Islamic Memorial Service" has kept its importance during the history. Both the determined more than two hundred hand writings Islamic Memorial Services in the libraries and the studies about the melodies of Islamic Memorial Services verify the importance of it. The main reasons why the composed Islamic Memorial Service has been forgotten that the practice system that is about being learned by just hearing and being long lasting and uneasy. However these, at the latest period, two hand writing compositions have been determined that modal names have been placed beside of Islamic Memorial Service couplets. These copies have confirmed the thought that religious music masters like Sinaneddin Yusuf Çelebi and Sekban have melodized Islamic Memorial Service during the history and even these hand writings have been forgotten they are enlightening us at least about determining modals of Islamic Memorial Service within the framework of compositions of them. This study has been prepared for the reason that it may be helpful for the people who want to work about composition of Islamic Memorial Service (Mawlıd).

**Keywords:** Compose, Mawlıd, Music.



# İmâmiyye Şîası'nın Tefsir Tarihi ve Günümüze Ulaşan En Eski Şîî Tefsirler

Dr. Aslan HABİBOV

---

**Atıf / ©-** Habibov, A. (2008). İmâmiyye Şîası'nın Tefsir Tarihi ve Günümüze Ulaşan En Eski Şîî Tefsirler. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1), 207-251.

**Özet-** Bu makalede İslam Ümmetinin ikinci büyük grubu olan İmâmiyye Şîası'nın Tefsir Tarihinden bahsedilmekte ve günümüze ulaşan en eski Şîî tefsirlerle müellifleri hakkında bilgi verilme-ye çalışılmaktadır.

**Anahtar sözcükler-** İlk dönem, İmamiyye, tefsir, rivayet, dirayet



## Giriş

Nazil olduğu günden itibaren Kur'an'la ilgili sayısız çalışmalar yapılmıştır. Mezhebi ve düşüncesi ne olursa olsun bu mukaddes Kitabın anlaşılması için çok sayıda Müslüman âlim büyük çabalar sarf etmiş ciltler dolusu eser telif etmiştir. Bu çalışmaların ekseriyeti hiç şüphesiz Tefsir sahasında ortaya konulmuştur. Tefsir sahasında eser telif edenlerin bir kısmı da İmâmiyye Şîası âlimleridir. İslam Dünyasının ikinci büyük grubu olan İmâmiyye Şîası âlimleri, doğuşundan günümüze kadar geçen süre zarfında çok sayıda Tefsir kaleme almışlardır. Bu tefsirlerin bir kısmı tarihin karanlık sayfalarında kaybolmuşken, büyük bir kısmı da günümüze ulaşabilmiştir. Biz de makalemizde önce İmâmiyye'nin tefsir tarihine kısaca değinecek, daha sonra günümüze ulaşan en erken Şîî tefsirleri ve müfessirlerle ilgili bilgi vermeye çalışacağız.

## A. İMAMİYYE ŞİASININ TEFSİR TARİHİNE BİR BAKIŞ

Doğuşunu Hz. Peygamberin yaşadığı döneme dayandıran Şîa<sup>1</sup>, Şîi tefsirinin başlangıcını da Sahâbe'ye kadar götürmektedir. Önce halife seçiminde, daha sonra Muaviye'ye karşı İmam Ali'nin yanında yer alan Ubeyy b. Ka'b (ö. 32/652), İbn Mesud (ö. 33/653), İbn Abbas (ö. 68/687), Cabir b. Abdullah (ö. 74/693) gibi sahabî, Meysem et-Temmâr (ö. 60/680) ve Ebu'l-Esved ed-Duelî (ö. 69/688) gibi tabîleri ilk Şîi müfessirler olarak kabul etmektedirler.<sup>2</sup>

İlk tefsir kitabının Sâid b. Cübeyr (ö. 95/714) tarafından telif edildiği kabul edilmektedir.<sup>3</sup> Şîi kaynaklar, Sâid b. Cübeyr'in İmam Ali b. Hüseyin'in yanında bulunan az sayıda kişilerden biri olduğunu, kendisini İmam olarak kabul ettiğini, İmam'ın da onu övdüğünü ve bundan dolayı Haccâc tarafından şehit edildiğini nakletmektedirler.<sup>4</sup> Bu rivayetleri Sâid b. Cübeyr'in Şîiliğine delil olarak kabul eden Şîi kaynaklar, ilk tefsirin de bir Şîi tarafından telif edildiğini söylemektedirler.<sup>5</sup> Bununla birlikte Sâid b. Cübeyr, Ehl-i Sünnet tarafından güvenilir kabul edilmekte ve Sünnî kaynaklarda onun Şîiliğine dair her hangi bir kayıt bulunmamaktadır.<sup>6</sup>

---

<sup>1</sup> Şîa'nın doğuşu meselesi Şîi ve Sünnî alimler arasında ihtilafli konulardandır. Bu konuda geniş bilgi için bkz.: Ebû Muhammed el-Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, İstanbul 1931, s. 15-16; Muhammed Hüseyin Tabatabâi, *İslamda Şîa*, (çev. Abbas Kazimî, Kadir Akaras), İstanbul 1999, s. 31; Şerefüddin el-Müsevî, *el-Muracaat*, (çev. Sabahattin Sonay), Adana trs., s. 22-32, 122-125, 173-180 vd. Ethem Ruhi Fiğlalı, *Çağımızda İtikâdi İslam Mezhepleri*, İstanbul 1991, s. 119; İsmail Aka, "X. Yüzyıldan XX. Yüzyıla Kadar Şîilik," *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şîilik Sempozyumu*, İstanbul 1993, s. 69

<sup>2</sup> Seyyid Hasan es-Sadr, *Te'sîsu's-Şîa Li Ulûmi'l-İslâm*, Kum 1375, s. 322-323; Akiki Behşaişi, *Tabakât-ı Mufessirân-ı Şîa*, Kum 1382, s. 208-220; Ca'fer Subhânî, "Mukaddime," *et-Tibyân fi Tefsiri'l-Kur'ân*, (Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan et-Tûsî), Kum 1413, I, 185-186.

<sup>3</sup> İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, Ankara 2005, s. 113.

<sup>4</sup> Ebû Amr Muhammed b. Ömer b. Abdilazîz el-Keşşî, *Ricâl*, Meşhed 1348, s. 115, 119.

<sup>5</sup> Sadr, *Te'sîsu's-Şîa*, s. 322.

<sup>6</sup> Sünnî kaynaklarda Sâid b. Cübeyr hakkında geniş bilgi için bkz. Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe, *el-Maârif*, Mısır 1353, s. 197; Şemsuddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Ma'rifetu'l-Kurrâi'l-Kibâr*, İstanbul 1995, s. I, 165-168.

Aslında taraflarca paylaşılamayan tek şahıs Sâid b. Cübeyr değildir. Yukarıda isimlerini zikrettiğimiz İbn Abbas, İbn Mes'ûd, Ubeyy b. Ka'b, Câbir b. Abdillâh, Ebu'l-Esved ed-Duelî'nin yanı sıra, Sâid b. el-Müseyyeb (ö. 105/723), Tâvus b. Keysân (106/724)<sup>7</sup> Ebû Bekr Âsım (128/746), Zeyd b. Eslem (136, 140, 145/753, 757, 762) gibi erken dönem müfessirler Şîî kaynaklarda "İlk Şîî Müfessirler" olarak tanıtılırken,<sup>8</sup> Ehl-i Sünnet kaynakları da kendilerinden övgü ile bahsetmekte, Şîî olduklarına dair her hangi bir kayıt düşmemektedirler.<sup>9</sup> Sonuç itibarıyla Şîî kaynaklara göre ilk Şîî Tefsir daha I. yüzyılda telif edilmiştir.

Bilindiği gibi bidayette tefsir, rivayet tefsiri şeklinde ortaya çıkmıştır.<sup>10</sup> Şîî çevrelerde de tefsir faaliyetleri ilk olarak rivayet şeklinde başlamıştır. Günümüze ulaşan tefsirlerden ilk dönem müfessirlerine ait tefsir rivayetlerine baktığımızda bunu açık bir şekilde görmekteyiz. Rivayet tefsirinin kaynağı olarak Kur'ân'ın bizzat kendisi, Hz. Peygamber, Sahabe ve Tâbiûn'u gören Ehl-i Sünnet<sup>11</sup>'ten farklı olarak Şîa, Kur'ân ile Hz. Peygamber'in yanısıra Ehl-i Beyt İmamları'nı ilk kaynak olarak kabul etmektedir. Ehl-i Beyt İmamlarının bir kısmı Sahabe, Tabiun döneminde yaşamış olsalar da, bu durum onların ilk kaynak olmalarında etkili değildir.

İmamiyye Şîasi'na göre Hz. Peygamber çeşitli yerlerde Ehl-i Beyt'in önemini vurgulamış ve Kur'ân'la birlikte kendilerine sarılması gerektiğini bildirmiştir. Küçük farklılıklarla Ehl-i Sünnet kaynaklarında da geçen bir hadiste Hz. Peygamber, "ben size iki ağır emanet bırakıyorum. Bunlara sarıldığınız müddetçe asla dalalete düşmezsiniz Bunlardan ilki Allah'ın kitabı, diğeri ise İtretim Ehl-i Beytim'dir" buyurmaktadır.<sup>12</sup> Hadisteki "Ehl-i Beyt" ibare-

---

<sup>7</sup> Tâvus b. Keysân'ı sadece İbn Kuteybe Şîîler içerisinde zikretmektedir. Bkz. *el-Maârif*, s. 455 ve 624.

<sup>8</sup> Bkz. Behşâişî, *Tabakât*, s. 207-220.

<sup>9</sup> Bu şahıslarla ilgili bkz. Sünnî kaynaklardan, İbn Kuteybe, *el-Maârif*, s. 455, 624; Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hâcer el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, Beyrut 1325, IV, 84-88.

<sup>10</sup> Emin el-Hûlî, *Kur'ân Tefsirinde Yeni Bir Metod*, (çev. Mevlüt Güngör), İstanbul 1995, s. 17-18.

<sup>11</sup> Geniş bilgi için bkz. Sadreddin Gümüş, *Kur'ân Tefsirinin Kaynakları*, Kayıhan Yay., 1990, s. 31-102.

<sup>12</sup> Müslim Ebu'l-Hüseyn b. Haccâc en-Nişâburî, *es-Sahih*, İstanbul 1992, Kitâbu Fezâilî's-Sahabe 4, (II, 1873); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 14, 17, 26, IV, 366-367, V, 181-182, 189. Diğer rivayetler

sinden maksadın İmamlar olduğunu söyleyen İmâmiyye Şîası,<sup>13</sup> Hz. Peygamber'den sonra ümmetin bütün konularda Ehl-i Beyt İmamları'na sarılması gerektiğini ileri sürmektedir. Bu yüzden Şîî tefsirinin asıl kaynağı Kur'ân, Hz. Peygamber ve İmamlardır.

İmam Hüseyin'in Kerbela'da şahadetinden sonra siyasetten tamamen uzaklaşarak kendilerini ilme veren Ehl-i Beyt İmamları, baskıların az da olsa hafiflemesiyle öğrenci yetiştirme faaliyetlerine hız vermeye başlamışlardır. Daha sonra Emevi-Abbasi çekişmesi sonucu oluşan müsait şartlar, ilmi faaliyetlerin son derece hız kazanmasına neden olmuştur. Bu tarihlerde İmam Muhammed el-Bâkır ve İmam Ca'fer es-Sâdık, sayıları 4000'e varan öğrenci yetiştirmişlerdir.<sup>14</sup> Bu tarihten itibaren Şîî ilim çevrelerinde tek kaynak olarak Ehl-i Beyt İmamları ön plana çıkmaya başlamıştır. İmamlardan nakledilen rivayetlerden çeşitli alanlarda eserler telif edilmeye başlanmıştır. Hem içerik hem de metot açısından tam anlamıyla ilk Şîî tefsirinin bu dönemde ortaya çıktığını söyleyebiliriz. İlk Şîî tefsirin Cabir el-Cüfî'ye (ö. 127/745) ait olduğu söylenir.<sup>15</sup>

Hz. Peygamber ve İmamlar, Şîî tefsirinin temel kaynağı olduğuna göre, Şîî müfessirlerin ilk halkası da İmamların öğrencilerinden oluşmaktadır.<sup>16</sup> Ehl-i Beyt İmamlar döneminin hicrî III. asrın ikinci yarısına kadar devam etmesi,<sup>17</sup> ilk halkanın bu tarihe kadar uzamasını sağlamaktadır. İmâmiyye'nin XII. İmamı'nın hicri 329 yılında Büyük Gaybet'e çekilmesi ile Şîa'da yeni dönem başlamıştır. İmamlar Sonrası Dönem olarak isimlendirdiğimiz ve hicrî IV. asrın sonuna kadar devam eden yaklaşık 70 yıllık bir zaman diliminde yetişen müfessirler

---

ve geniş açıklama için bkz. Adem Dölek, "Sekaleyn Hadisi ve Değerlendirilmesi," *Marife*, yıl 4, sayı 3, kış 2004, s. 149-173.

<sup>13</sup> Şerefuddin el-Müsevî, *el-Muracaat*, s. 25.

<sup>14</sup> Şeyh Müfid Muhammed b. Muhammed b. Numan el-Ukberî, *el-İrşâd*, Kum 1413, II, 179.

<sup>15</sup> Ignaz Goldziher, *İslam Tefsir Ekolleri*, (çev. Mustafa İslamoğlu), İstanbul 1997, s. 304.

<sup>16</sup> Mahmoud Ayoub, "The Speaking Qur'an and Silent Qur'an: A Study of the Principles and Development of Imami Shi'i Tafsir", *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an*, (ed. Andrew Rippin), Oxford 1988, s. 184.

<sup>17</sup> Aslında Ehl-i Beyt İmamları dönemi Hicrî 329 da başlayan Gaybet-ı Kübra'ya kadar devam etmiştir. Ancak hicrî 260 yılında başlayan Küçük Gaybet dönemi ile Şîîlerle İmamlar arasındaki irtibat iyice azalmıştır. Bu sebeple Şîî kaynaklarda daha çok 11 İmamdan rivayet bulunmaktadır.



ikinci tabakayı oluşturmaktadırlar. Birinci ve ikinci tabaka müfessirler Rivayet metoduna uygun tefsirler telif etmişlerdir.

V. asırdan itibaren Şia'da ve Şiî tefsirinde önemli değişiklikler meydana gelmiştir. Bu dönemde rivayet tefsiri yerini yavaş yavaş dirayet tefsirine bırakmıştır. Dirayet tefsiri'nin ön planda olduğu bu dönem yaklaşık altı asır sürmüştür. XI. asırdan itibaren tekrar güç kazanan Ahbârî<sup>18</sup> düşünce sayesinde zayıflamış, yerini tekrar rivayet tefsirine bırakmıştır. Yaklaşık iki asırlık bir durgunluktan sonra Usûlî<sup>19</sup> düşünce tekrar eski günlerine dönmüş, dirayet tefsiri de yeniden Şiî çevrelerde hâkim olmuştur. Bu durum günümüze kadar devam etmektedir.

Yukarıda kısaca bahsettiğimiz gibi doğuşundan günümüze kadar geçirmiş olduğu değişimden hareketle Şiî Tefsirini hem zaman hem de metot açısından dört döneme şu şekilde ayırmamız mümkündür:

1. İlk Dönem veya Birinci Rivayet Dönemi (I-IV. asır)
2. Orta Dönem veya Birinci Dirayet Dönemi (IV-XI. asır)
3. Son Dönem veya İkinci Rivayet Dönemi (XI-XIII. asır)
4. Çağdaş Dönem veya İkinci Dirayet Dönemi (XIV-XV. asır)

Makalemizin bu bölümünde ilk olarak dört döneme ayırdığımız Şiî tefsir tarihine değinecek, daha sonra günümüze ulaşan en eski Şiî tefsirler ve sahipleri ile ilgili bilgi vermeye çalışacağız.

---

<sup>18</sup> Ehl-i Sünnet'te "Ehl-i Hadis"ın benzeri olan bu düşünce sahiplerine göre, hadis ve rivayetlerin (İmamların sözleri) zahiri yeterli hüccettir. Bunlar kayıtsız şartsız kabul edilmelidir. Hadis ve rivayetler akla ters düşse bile kabul edilmelidir. Ahbârîlik hakkında geniş bilgi için bkz. Mazlum Uyar, *İmâmiyye Şîasi'nda Düşünce Ekolleri Ahbârîlik*, İstanbul 2000.

<sup>19</sup> Ehl-i Sünnet'teki Ehl-i Rey'in mukabili olan bu ekol, Hadis ve rivayetlerin tek başına yeterli olmadığını, ayrıca İcma ve Akıl gibi farklı istinbat metotlarının da kullanılması gerekliliğini savunmaktadır. Ayrıca bu gruba göre İmamlardan nakledilen bütün rivayetler sahih olmayıp, incelenmesi gerekmektedir. Usûlî düşünce hakkında geniş bilgi için bkz. Mazlum Uyar, *Şiî Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, İstanbul 2004.

## 1. İlk Dönem veya Birinci Rivayet Dönemi (I-IV. asır)

Birinci Rivayet Dönemi, İmamların hayatta olduğu "İmamlar Dönemi" ve hicrî 260 yılından IV. asrın sonlarına kadar olan "İmamlar Sonrası Dönem" şeklinde iki kısımda incelememiz gerekmektedir.

### a. İmamlar Dönemi

İlk dönem Şiî tefsirinin en önemli kaynakları Kur'ân, Hz. Peygamber ve Ehl-i Beyt İmamlarıdır. İmamlar hayatta olduğu sürece ortaya çıkan sorunlar onlar vasıtasıyla çözülüyor, sorular cevaplandırılıyordu. Nüzul döneminden uzaklaşma sonucunda Kur'ân ayetlerinin anlaşılmasında ortaya çıkan problemler, İmamların yorumları ile çözümünü buluyordu. Bu dönemde anlaşılmayan ayetler İmamlara soruluyor ve onların ayetler hakkındaki yorumları öğrencileri tarafından kayıt altına alınıyordu. Şia'ya göre İmamların sözleri de nass mesabesinde olduğundan, alınan cevaplara her hangi bir katkıda bulunulmaksızın bir araya getirilerek ilk tefsirler oluşturulmaya başlanıyordu. Böylece Şia'da rivayet tefsirlerinin temeli atılmış oluyordu. Kaynaklar bu dönemde tefsir faaliyetinde bulunan çok sayıda şahsın ismini tasrih etmektedir. Câbir el-Cûfi, Ebân b. Tağlib (ö. 141/758), Ebu'l-Cârûd (ö. 150/767), Ebû Hamza es-Sumâlî (ö. 150/767), Muhammed b. Ebî Umeyr (ö. 217/832) ve Muhammed b. Hasan es-Saffâr (ö. 290/902) bu dönemin en önemli müfessirleri olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>20</sup> Bu müfessirler Şia açısından son derece önemlidir. İmamların hayatta olması ve bu öğrencilerin vasıtasız olarak onlardan bilgi almış olmaları, kendilerine Şiî kaynaklar nezdinde değer kazandırmıştır. Ayrıca bu dönemde telif edilen tefsirler, IV. ve sonraki asırlarda kaleme alınmış tefsirlerle birlikte diğer kitapların temel kaynağı olmuştur. Ne var ki bu dönemde telif edilen Şiî tefsirlerin tamamına yakını günümüze ulaşmamıştır.<sup>21</sup>

---

<sup>20</sup> Geniş bilgi için bkz.: Aslan Habibov, *İlk Dönem Şiî Tefsir Anlayışı*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2007, 14-19.

<sup>21</sup> Günümüzde *Tefsiru İmam Hasan el-Askerî* adıyla bir tefsir bulunmaktadır. İleride bu konuya ayrıntılı bir şekilde değineceğiz.

## **b. İmamlar Sonrası Dönem**

Hicri 260/873 yılına gelindiğinde Şia'da önemli bir gelişme yaşanmaya başlandı. İmâmiyye'nin 12. İmam'ı Muhammed b. Hasan el-Askerî babasının vefatı üzerine çeşitli sebeplerden dolayı gaybete çekildi. Küçük gaybet olarak bilinen ve yaklaşık 68 yıl süren bu dönemde 12. İmam, sadece dört sefir<sup>22</sup> ile görüşmüştür.

Küçük gaybetin başlaması ile Şiîlerin İmamla irtibatı kopma noktasına geldi. Bu dönemde yetişen Şiî müfessirler selefleri tarafından önceki İmamlardan nakledilen tefsir rivayetleriyle yetinerek tefsirlerini oluşturdular.

Ancak hicrî 329/940 yılına gelindiğinde Şia'da daha önemli bir gelişme yaşandı. Dördüncü sefir Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed es-Sâmarrî (ö. 329/941)'nin ölümüne kısa bir süre kala İmam kendisine, altı güne kadar dünyasını değiştireceğini, işlerini düzene koymasını, yerine kimseyi tayin etmemesini ve Allah izin vermedikçe zuhur etmeyeceğini bildirdi.<sup>23</sup> Samarrî'nin vefatıyla büyük gaybet başladı.<sup>24</sup> İmamla Şiîler arasında irtibat kopunca Ehl-i Sünnet'te olduğu gibi Şia'da da nass dönemi bu şekilde kapanmış oldu. Böylece Şia'da yeni bir tartışma başladı. İmam'ın gaybetinde onun görevlerini kim üstlenecek? Daha İmam'ın, Küçük Gaybet'te iken İshak b. Yâkub'a cevap olarak ikinci sefiri vasıtasıyla göndermiş olduğu emirde ifade ettiği, "yeni ortaya çıkan olaylarda, bizim ahbârımızı rivâyet edenlere müracaat ediniz; çünkü onlar, benim sizin üzerindeki hüccetimdir ve ben de Allah'ın hüccetiyim"<sup>25</sup> sözünden hareketle ortaya çıkan problemlerin İmamların Ahbârı ile çözülebileceğini iddia edenler, daha önce İmamlardan yapılan nakilleri bir araya getirmeye başladılar. Böylece İmâmiyye Şiası'nın dört temel hadis kitabının ikisi Kuleynî (ö.

---

<sup>22</sup> Bu sefirler sırasıyla, Ebû Amr Osman b. Sâid el-Amrî, (ö. 260, 267, 280/873, 881, 894), Muhammed b. Osman b. Sâdi el-Amrî (ö. 304, 305/917, 918), Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Ruh en-Nevbahtî (ö. 326/938) ve Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed es-Samarrî (ö. 329/941). Bu şahıslarla ilgili geniş bilgi için bkz. Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan et-Tûsî, *el-Ğaybe*, Kum 1417, s. 353-396.

<sup>23</sup> Tûsî, *Ğaybe*, s. 395.

<sup>24</sup> Tûsî, *Ğaybe*, s. 394.

<sup>25</sup> Şeyh Sadûk Ebû Cafer Muhammed b. Ali b. Hüseyin b. Musa b. Bâbuveyh el-Kummî, *Kemâlu'd-Dîn ve Temâmu'n-Ni'me*, Kum 1395, II, 483.

328/939)'nin *el-Kâfi* ve Şeyh Sadûk (ö. 381/991-2)'un *Men Lâ Yahduruhu'l-Fakîh* adlı eserleri bu dönemde ortaya çıktı.<sup>26</sup>

Ortaya çıkan sorunların İmamların sözleriyle çözülebileceği düşüncesinin devam etmesinin bir başka nedeni ise, büyük gaybetin ne kadar süreceğinin İmam tarafından açıklanmamasıdır. "Allah izin vermedikçe zuhur etmeyeceği" sözünden hareketle İmam'ın bir an önce döneceğini umut eden Şiîler, kısa sürelik inkıta dönemi için İmamların ahbârının yeterli olabileceğini düşünmeleri doğaldır.<sup>27</sup>

Bu dönemde durum Şiî tefsiri açısından pek farklı değildi. İmamla irtibat koptuğundan nass dönemi kapanmıştı. Yukarıda bahsettiğimiz gibi ortaya çıkan problemlerin çözümünde İmamların ahbârına müracaatın gerekliliği düşüncesinden kaynaklanarak, nass döneminde revaçta olan rivayet tefsiri bir müddet daha etkisini devam ettirdi. Bu dönemde, daha önceki İmamların talepleri tarafından telif edilen tefsirler bir araya getirilerek yeni tefsirler oluşturulmaya başlandı. Şiî müfessirlerin II. halkasını oluşturan bu müfessirler,<sup>28</sup> öncekilerin yazdıklarını her hangi bir müdahalede bulunmaksızın ve şahsi görüşlerini eklemeksizin aktardıkları için,<sup>29</sup> bu dönemde Şiî tefsir sahasında önemli bir değişiklik göze çarpmamaktadır. Dolayısıyla bu müfessirler rivayet tefsir geleneğini devam ettirmişlerdir.

Kendilerinden önce telif edilmiş olan tefsirleri sonraki nesle ulaştırmaları açısından bu asırda kaleme alınan tefsirler önem arz etmektedir. IV. asra ait bazı tefsirler günümüze kadar ulaşmıştır.<sup>30</sup> Ayrıca bu tefsirler, kendilerinden sonra yazılmış olup da bize ulaşan birçok tefsir ve hadis kitaplarının kaynağı olmuşlardır. Kummî (ö. yaklaşık 329/941), Ayyâşî

---

<sup>26</sup> Diğer ikisi ise Ebu Ca'fer Muhammed b. Hasan et-Tûsî'nin *Tehzîbu'l-Ahkâm* ve *el-İstibsâr* adlı eserleridir.

<sup>27</sup> Bu dönemle ilgili geniş bilgi için bkz. Uyar, *Ahbârîlik*, s. 47-131

<sup>28</sup> Ayoub, "The Speaking Qur'an and Silent Qur'an," s. 184.

<sup>29</sup> Bu müfessirlerden ileride hakkında genişçe bahsedeceğimiz Kummî'yi istisna tutmamız gerekir. Çünkü Kummî tefsirinde rivayetlerin yanısıra şahsi görüşlerine de yer vermektedir. Buna rağmen *Kummî Tefsiri*, Rivayet Tefsirleri arasında zikredilmektedir. Bu farklılığından ötürü *Kummî Tefsiri* çağdaşlarından ayrılmaktadır.

<sup>30</sup> Bu döneme ait müfessirlerden Kummî (ö. yaklaşık 329/941), Ayyâşî (ö. yaklaşık 320/932) ve Furât el-Kûfî (ö. yaklaşık 310/922)'ye ait tefsirler günümüze kadar ulaşmıştır. İleride bu tefsirlerle ilgili ayrıntılı bilgilere yer verilecektir.

(ö. yaklaşık 320/932) ve Furât el-Kûfî (ö. yaklaşık 310/922), İbn Huccâm (ö. 328/939 dan sonra), Ebû Ca'fer el-Kummî (ö. 343/954) ve Şeyh Sadûk (ö. 381/991) bu dönemin en önemli müfessirleridir.

## **2. Orta Dönem veya Birinci Dirayet Dönemi (V-X. asır)**

Gaybet-i Kübra'dan itibaren Şia'da yavaş yavaş değişim başlamıştır. Daha, Küçük Gaybet döneminde Nevbahti ailesinden Ebû Sehl en-Nevbahtî (ö. 311/923-24) ile yeğeni Hasan b. Musa (ö. 300-310/912-922)'nin benimsemiş oldukları yaklaşım, Şia'da bir dönüm noktasını oluşturmaktadır. Onlardan sonra gelen ve Büyük Gaybet döneminde yaşayan İbn Ebî Akîl (IV/X. asrın ilk yarısında yaşamıştır) ile İbn Cüneyd (ö. 381/991-992) de bu değişime katkıda bulunmuşlardır. Ancak Şîî düşünce sistemindeki değişimin asıl mimarı Şeyh Müfid olarak meşhur olan Muhammed b. Muhammed b. Nûman el-Ukberî (ö.413/1022-1023) ile iki talebesi Şerif Murtaza (ö. 436/1044) ve Şeyh Tûsi (ö. 460/1056)'dir.<sup>31</sup>

Şîî düşüncedeki bu değişim bir bakıma kaçınılmazdı. Özellikle büyük gaybetle birlikte nass döneminin sona ermesi, beraberinde bazı sorunları da getirmekteydi. Daha önce problemlerin çözümünde tek yol kabul edilen İmamların Ahbârı, artık yetersiz kalmaya başlamıştı. Bu sebeple daha önce Sünnîleri akli delil ve re'yi takip etmeye zorlayan problemler, aynı şekilde Şîî ulemayı da akli çözüm yolları bulmaya sevk etmiştir.<sup>32</sup>

Bu gibi nedenlerden ötürü III. asrın sonlarından itibaren başlayan Usûlî kıpırdanmalar, IV. asrın sonlarına kadar Ahbârî çizginin gölgesinde varlığını sürdürmüştür. Ancak IV. asrın sonu ve V. asrın başlarında Şeyh Müfid ve onun talebelerinin çalışmaları sayesinde Ahbârî çizgi iyice zayıflamıştır. Böylece Ahbârî düşünce yok denecek kadar tesirsiz hale gelmiştir.<sup>33</sup>

Bu durum tefsir için de söz konusu idi. O zamana kadar telif edilen rivayet tefsirleri bir takım eksiklikleri barındırıyordu. İlk olarak bu tefsirler Kur'ân'ın tamamını içermiyordu. İkinci olarak bu tefsirlerde bulunan rivayetler sıhhat açısından ayırtırmaya tabi tutulmamış,

---

<sup>31</sup> Uyar, *Şîî Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, s. 13-14.

<sup>32</sup> Muhammed Bâkır es-Sadr, *el-Meâlimu'l-Cedîde li'l-Usûl*, Necef 1975, s. 80.

<sup>33</sup> es-Sadr, *el-Meâlim*, s. 81.

ulaşılabilen her türlü rivayetler kitaplarda nakledilmişti. Kısacası bu tefsirler dönemin ihtiyacına cevap vermiyordu. Böylece esen değişim rüzgârları Şîî tefsirini de etkilemiş rivayet tefsiri yerini dirayet tefsirine bırakmıştır. Yeni dönemin ilk müfessiri Şerif er-Radiyy (ö. 403/1012) kabul edilmektedir.<sup>34</sup> Şerif er-Radiyy'in dışında Şeyh Müfid ve Şerif Murtaza da dönemin önemli müfessirleri arasındadır. Telif ettikleri tefsirler kısmi olup, Kur'ân'ın tamamını ihtiva etmediği için<sup>35</sup> fazla etkili olamamışlardır. Ancak değişimin öncüleri olmaları açısından önem arz etmektedirler. Dönemin ve daha sonraki devirlerin Şîî ilim çevrelerinde en fazla kendisinden söz ettiren, hiç şüphesiz Şeyhu't-Tâife olarak ünlenen Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan et-Tûsî'dir.<sup>36</sup> Bir taraftan Kur'ân'ın tamamını tefsir etmesi, diğer taraftan dirayet metodunu kullanması, yeni dönemde Tûsî'yi diğerlerinden daha fazla ön plana çıkarmıştır.

Yaklaşık altı asır süren bu dönemde, Tûsî'nin dışında çok sayıda müfessir yetişmiş ve tefsirler kaleme alınmıştır. Ancak I. Dirayet Dönemine damgasını vuran Tûsî'nin yanısıra Ebû Ali et-Tabersî ve Ebu'l-Futûh er-Râzi telif etmiş oldukları tefsirlerle kendilerinden sonrakiler üzerinde büyük etki bırakmışlardır.<sup>37</sup>

Şîî tefsirinde IV. yüzyılın sonlarına doğru başlayan dirayet tefsiri dönemi X. yüzyıla kadar devam etmiştir.<sup>38</sup> Aslında bu dönem Ehl-i Sünnet açısından da aynı şekildedir. Zira bu dönemde Ehl-i Sünnet cephesinde de Dirayet tefsirleri ön plandadır. Fahrüddîn er-Râzî (ö. 606/1209)'nin *Mefâtihu'l-Ğayb*'ı, Kadı Beydâvî (ö. 685 veya 691/1286 veya 1292)'nin *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*'i, Nesefî (ö. 710/1310)'nin *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*'i bu dönemde telif edilmiş olan en önemli Sünnî Dirayet tefsirlerindedir.

---

<sup>34</sup> Subhânî, "Mukaddime," s. 236.

<sup>35</sup> Şerif Radiyy, Şeyh Müfid ve Şerif Murtaza'nın tefsirleri ile ilgili bkz. Bahşâişî, *Tabakât*, s. 364-366, 370-371, 375-377.

<sup>36</sup> Burada şunu belirtmek de fayda vardır ki, Şîî Tefsiri'nde değişimin mimarları olan bu şahıslar aynı zamanda Şîa'daki değişimin de mimarlarıdır.

<sup>37</sup> Geniş bilgi için bkz.: Habibov, *İlk Dönem Şîî Tefsir Anlayışı*, s. 24-30.

<sup>38</sup> Subhânî, *Mukaddime*, I, 236.

### 3. Son Dönem veya İkinci Rivayet Dönemi (XI-XIII asır)

XI. yüzyıla gelindiğinde Şîî çevrelerde nöbet değişimi yaşanmaya başladı. Yaklaşık altı asırdır etkin olan Usûlî düşünceye karşı bu süre zarfında silik bir şekilde de olsa devam eden Ahbârî düşünce tekrar güç kazanmaya başladı. Hareketin başını çeken Muhammed Emin el-Esterebâdî (ö. 1033/1624) kaleme almış olduğu *el-Fevâidu'l-Medeniyye* adlı eseriyle Ahbârîlik yolu ve metodunu tekrar ihya etmek için çalışmalara başladı.<sup>39</sup> Başta İbn Ebî Akîl, İbn Cüneyd ve Şeyh Müfid gibi âlimleri kıyas ve ictihâd yolunu açtıkları için tenkit etti ve onları İmamların öğretilerinden sapmakla suçladı.<sup>40</sup> Bu ve diğer konularda Usûlîleri eleştiren Esterebâdî, tekrar İmamların Ahbârî'na sarılmanın gerekliliğini ileri sürdü. Esterebâdî'nin bu düşünceleri taraftar buldu ve Ahbârîlik tekrar canlandı.<sup>41</sup>

Ahbârîliğin tekrar ortaya çıkması ile İmamların Ahbârî'na yönelme başladı. İmamların Ahbârî'nin barındıran büyük hadis külliyyatı telif edildi. Bu eserlerden Feyz el-Kâşânî (1091/1680)'nin *el-Vâfi* ve el-Hurr el-Âmilî (1104/1693)'nin *Vesâilu'ş-Şî'a ilâ Tahsîli Mesâilî'ş-Şerî'a*'yı saymamız mümkündür.<sup>42</sup>

Ortaya çıkan yeni durum müfessirleri de etkiledi ve tefsirde en doğru yolun rivayet olduğu hususu ön plana çıktı. Rivayet Tefsiri'ne yönelmeyenler tenkit edildi.<sup>43</sup> Böylece yeniden rivayet tefsirleri itibar görmeye başladı. Bu dönemde çok sayıda rivayet tefsiri kaleme alındı. Bunların arasında üç tanesi daha fazla göze çarpmaktadır. Bunlardan ilki Feyz el-Kâşânî'nin *es-Sâfi*, ikincisi Bahrânî (ö. 1107/1695)'nin *el-Burhan*, diğeri ise Huveyzî (ö. 1112/1700)'nin *Nuru's-Sakaleyn* adlı eserleridir.<sup>44</sup>

---

<sup>39</sup> Muhammed Emin el-Esterebâdî, *el-Fevâidu'l-Medeniyye*, Tehran 1903, s. 49.

<sup>40</sup> Muhammed Ali Emîr Muezzî, "İmâmi Şîilikte Hadisin Sıhhat Kıstasları ve Fakihînin Otoritesine Dair Değerlendirmeler," (çev. M. Ali Sönmez), *Uludağ Ü. İ. F. D.*, cilt 12, sayı 2, yıl 2003, s. 338.

<sup>41</sup> Ahbârîlerin yeniden ortaya çıkışı ve sebepleri ile ilgili geniş bilgi için bkz. Uyar, *Ahbârîlik*, s. 156-174.

<sup>42</sup> Muezzî, "İmâmi Şîilikte Hadisin Sıhhat Kıstasları," s. 340.

<sup>43</sup> Seyyid Haşim b. Süleyman el-Bahrânî, *el-Burhân fî Tefsiri'l-Kur'ân*, Kum trs., I, 25.

<sup>44</sup> Geniş bilgi için bkz.: Habibov, *İlk Dönem Şîî Tefsir Anlayışı*, s. 31-33

Aslında Ehl-i Sünnet cephesinde de İkinci Rivayet Dönemi yaşanmıştır. İbn Kesîr (ö. 774/1373)'in telif etmiş olduğu *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*'i ve Abdurrahman es-Suyûtî (ö. 911/1505)'nin *ed-Dürri'l-Mensûr'u* İmâmiyye'deki İkinci Rivayet Dönemi'ne yakın dönemde kaleme alınan tam anlamıyla rivayet tefsirlerindedir.

#### 4. Çağdaş Dönem veya İkinci Rivayet Dönemi (XIV–XV. asır)

Şîf tefsirinde ikinci rivayet dönemi hicri XIII. yüzyıla kadar devam etmiştir. XIII. yüzyılda mutedil Ahbârîlerin uzlaşmacı tutumu ve Behbehâni (ö. 1205/1790)'nin çalışmaları neticesinde tekrar Usûlîler etkin hale gelmeye başladı. Daha sonra bazı Ahbârîlerin, Ahbârîliği diriltme çabaları fayda vermemiş, Usûlî düşünce varlığını korumuş ve günümüze kadar etkinliğini artırarak gelmiştir. Ahbarîler günümüzde başta Bahreyn olmak üzere bazı yerlerde az da olsa varlıklarını, Usûlîlerin etkisi altında sürdürmektedirler.<sup>45</sup>

Usûlîlerin tekrar etkin hale gelmesiyle, yeniden Dirâyet Tefsirleri ön plana çıkmaya başlamıştır. Bu dönemde Arapça ve Farsça çok sayıda tefsir telif edilmiştir.<sup>46</sup> Bunlardan, Muhammed Cevâd Belâğî (1352/1933)'nin, *Âlâu'r-Rahmân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, Mir Kerim Ağa Bâkuvî (ö. 1358/1939)'nin *Keşfu'l-Hakâik an Nüketi'l-Âyâti ve'd-Dekâik*,<sup>47</sup> Muhammed Cevâd Muğniyye (1400/1980)'nin *el-Kâşif fi Tefsîri'l-Kur'ân*, Ebu'l-Kâsım el-Hûî (ö. 1413/1992)'nin *el-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*,<sup>48</sup> Nâsir Mekârim Şîrâzî'nin *el-Emsel*, Muhammed Hüseyin Fadlallah'ın *Min Vahyi'l-Kur'ân* adlı tefsirleri saymamız mümkündür. Bunların dışında Komisyon tarafından yazılan ve Mekârim Şîrâzî'nin tedkik ve tashih ettiği *Tefsîru'n-Numûne*, Ca'fer Subhânî tarafından kaleme alınan *Mefâhimu'l-Kur'ân* adlı konulu Kur'ân tefsirlerini de anmamız yerinde olacaktır. İkinci Rivayet Döneminin en önemli müfessiri

---

<sup>45</sup> Geniş bilgi için bkz. Uyar, *Ahbârîlik*, s. 334-359.

<sup>46</sup> Konu ile ilgili bkz. Behşâişî, *Tabakât*, s. 690-1106.

<sup>47</sup> Azerbaycanlı müfessirimiz Azeri Türkçesiyle yazılan ilk tefsirin sahibidir. Merhum müfessirimiz 1939 yılında 84 yaşında iken “İslami harekette bulunduğu ve anti-Sovyet düşüncede olduğu” için kurşunlanarak şehit edilmiştir. Müfessirimiz bu dönemde şehit edilen binlerce masumdan biridir. Bu tefsir Ahmet Dolunay tarafından Türkiye Türkçesine çevrilerek *Gerçeğin Doğuşu* adı ile İstanbul'da 2000 yılında basılmıştır.

<sup>48</sup> Bu tefsirin sadece birinci cildi basılmıştır. Bu ciltte müfessir Giriş ve Fâtihâ Suresi'nin tefsirine yer vermiştir. Müfessir vefat ettiğinden bu tefsirin devamı gelmeyecektir.



Allame Muhammed Hüseyin et-Tabatabâî (ö. 1402/1981) ve telif ettiği *el-Mîzân fi Tefsiri'l-Kur'ân* adlı tefsiridir.<sup>49</sup>

Çağdaş dönemde telif edilen tefsirlerin metoduna dikkat ettiğimizde, günümüzde Şîf çevrelerde dirayet tefsirinin ön planda olduğu ve rivayet tefsirine fazla ilgi gösterilmediği anlaşılmaktadır. Bu durum Ehl-i Sünnet açısından da aynıdır. Zira çağdaş dönemde Sünnî müfessirler tarafından kaleme alınan tefsirler de Dirayet tefsirleridir.

## **B. GÜNÜMÜZE ULAŞAN EN ESKİ Şİİ TEFSİRLER**

Makalemizin ilk bölümünde tam anlamıyla ilk Şîf tefsirinin Tâbiun döneminde telif edildiğini, bunu daha sonra çok sayıda tefsirin takip ettiğini, ileriki dönemde bu sayının katlanarak arttığını, ancak telif edilmiş olan çok sayıda tefsirin orijinal haliyle elimizde bulunmadığını, yalnız III-IV. asırda yazılmış olan tefsirlerde muhafaza edilerek günümüze ulaştırıldığını belirtmiştik.

İlk dört asırda telif edilmiş olan tefsirlerden İmâmiyye Şîası'na ait olduğu söylenen beş tefsir günümüze ulaşmıştır. Bunlar sırasıyla *Tefsiru İmam Ca'fer es-Sâdık*, *Tefsiru İmam Hasan el-Askeri*, *Tefsiru Furât el-Kûfi*, *Tefsiru'l-Ayyâşî* ve *Tefsiru'l-Kummî*'dir.<sup>50</sup>

Makalemizin bu bölümünde söz konusu tefsirler ve müellifleri ile ilgili geniş bilgi vermeye çalışacağız.

### **1. İmam Ca'fer es-Sâdık ve Tefsiri**

Günümüzde Şîa'ya nispet edilen en eski tefsir İmam Ca'fer es-Sâdık'a ait olduğu söylenen *Tefsiru İmam Ca'fer es-Sâdık* adı ile bilinen ve bazı kütüphanelerde yazma şeklinde muhafaza edilen bir tefsirdir. Tefsirin Şîa'nın VI. İmamı Ca'fer es-Sâdık'a nispet edil-

---

<sup>49</sup> Geniş bilgi için bkz.: Habibov, *İlk Dönem Şîî Tefsir Anlayışı*, s. 34-37.

<sup>50</sup> Son dönem kaynaklar ayrıca Nu'mânî (ö. 360/971 civarı)'ye ait bir tefsirden söz etmektedirler. Muhammed Bâkır el-Meclisî *Bihâru'l-Envâr* adlı eserinde (Beyrut, trs., LXXXX, 237-290.) 58 sayfalık bir metin nakletmiştir. Bu metin tefsirden ziyade bir mukaddimedir. Bu eser Nu'mânî'ye, *Mâ Verede fi Sunûfi Âyâtü'l-Kur'ân*, Sa'd b. Abdillâh el-Eş'arî (ö. 301/920)'ye *en-Nâsîh ve'l-Mensûh*, Seyyid Murtaza Alemu'l-Hudâ'ya ise *Risâletü'l-Muhkem ve'l-Muteşâbih* adı ile nispet edilmektedir. Bu konu ile ilgili geniş bilgi için bkz.: Geniş bilgi için bkz.: Habibov, *İlk Dönem Şîî Tefsir Anlayışı*, s. 72-73.

mesi İmâmiyye açısından heyecan verici olsa da, aşağıda açıklayacağımız sebepler bu tefsirin İmam'a aidiyetinin ihtimal dâhilinde olmadığını göstermektedir. Tefsirle ilgili bilgilere geçmeden önce sahibi olduğu iddia edilen İmam Ca'fer es-Sâdık hakkında kısa bilgi vermenin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

İmâmiyye Şiası'nın VI. İmamı Ca'fer es-Sâdık, hicri 83/702 Medine'de doğmuştur. Babası Muhammed el-Bakır, annesi ise Fatıma binti Kâsım b. Muhammed b. Ebî Bekr'dir.<sup>51</sup> İsmi Ca'fer, künyesi Ebû Abdullah, lakâbı ise Sâdık'tır. Hicri 148/765 yılında vefat etmiş ve Bâki mezarlığında babasının yanında defnedilmiştir.<sup>52</sup> Babası İmam Muhammed el-Bâkır, Âtâ, Urve, Nâfi ve Zühri'den rivayetlerde bulunmuştur. Kendisinden ise oğlu İmam Mûsa el-Kâzım, Yahya b. Said, Ebân b. Tağlib, İbn Cureyh, Mâlik, Ebû Hanife, Süfyan b. Uyeyne ve Şu'be gibi meşhur alimler bir çok rivayette bulunmuşlardır.<sup>53</sup> Kaynaklar İmam Malik'in, "Bir süre Ca'fer b. Muhammed'in yanına gidip geliyordum. Yanına her gittiğimde onu ya namaz kılıyor, ya oruç tutuyor veya Kur'ân okuyor, görüyordum. Abdestsiz hadis naklettiğini hiç görmedim"<sup>54</sup> şeklinde sözünü nakletmektedirler. İmam Sâdık ilim bakımından da herkes tarafından kabul görmüş ve övülmüştür. Nitekim Ebû Hanife kendisi hakkında, "Ben Ca'fer b. Muhammed'den daha bilginini görmedim" ifadesini kullanmaktadır.<sup>55</sup>

Kaynaklarda İmam Ca'fer es-Sâdık'a ait eserlerin sayısı hakkında farklı bilgiler bulunmaktadır. Örneğin Âmilî eserlerin sayısını 24 olarak belirtirken, Fuad Sezgin ise bu sayının 34 olduğunu ileri sürmektedir. Bu eserlerden bazıları şunlardır:

---

<sup>51</sup> Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr b. Rustem et-Taberî, *Delâilu'l-İmâme*, Beyrut 1988, s. 110-111.

<sup>52</sup> Ebû Ali Fadl b. Hasan et-Tabersî, *İlâmu'l-Vera bi A'lâmi'l-Hudâ*, Beyrut 1985, s. 312.

<sup>53</sup> Şemsuddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Siyeru Â'lâmi'n-Nubelâ*, Beyrut 1986, VI, 255-256; Seyyid Muhsin el-Emin, *A'yânu's-Şîa*, Beyrut 1986, I, 666.

<sup>54</sup> İbn Hâcer, *Tehzîb*, II, 104-105.

<sup>55</sup> Şemsuddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Tezkiretu'l-Huffâz*, Haydarabad 1955, I, 166.

*Misbâhu's-Şerîa ve Miftâhu'l-Hakîka, Kitâbu't-Tevhid, Kitâbu'l-İhlîlce, Havassu'l-Kur'âni'l-Azîm, Esrâru'l-Vahy, Risâletu'l-Vesâya ve'l-Fusûl, İhtilâcu'l-A'zâ ve Duâu'l-Cevşer*<sup>56</sup>

### **Tefsiri**

İsmine hiçbir Şîî kaynakta rastlanmayan, ancak dünyanın muhtelif kütüphanelerinde İmam Ca'fer es-Sâdık'a nispet edilen ve yazma halinde bulunan bir tefsir de mevcuttur. Ortalıkta bu adla bir tefsir bulunduğu için biz burada önce bu eseri kısaca tanıtıp daha sonra çeşitli açılardan eleştiriye tabi tutacağız.

Kütüphanelerde İmam Ca'fer'e nispet edilen bu tefsirin 5 farklı nüshası bulunmaktadır. Bunlar;

1. Buhara nüshası: XV. 13'de kayıtlı bulunan bu nüsha 309 varak olup, hicrî 1019 yılında istinsah edilmiştir. 2. Bankipor nüshası: 18. 2/1460'da kayıtlı olup 233 varaktır. Hicrî 12. yüzyılda istinsah edilmiştir. 3. Aligarh nüshası: 2976111/28'de kayıtlı olup 138 varaktır. İstinsah tarihi belli değildir. 4. Ch. Beatty nüshası: 5253'de kayıtlıdır. 137 varak olup, hicrî 10 yüzyılda istinsah edilmiştir. 5. Süleymaniye nüshası: Nafiz Paşa 65'de kayıtlı olup 154 varaktır.<sup>57</sup>

Biz çalışmamızın bu bölümünden itibaren Süleymaniye Kütüphanesi Nafiz Paşa 65'te kayıtlı bulunan bu nüshayı esas alarak incelemeye çalışacağız.

Nafiz Paşa 65'te kayıtlı bulunan nüsha üzerinde Tefsir-i Hazreti İmam Ca'fer Sâdık ibaresi bulunmaktadır. Kitabın cilt kapağı siyah kartondan yapılmış, sırtı bez ile kaplanmıştır. Ebat'ı 225x168, 140x75 mm'dir. Yazısı nesih, satır sayısı 19, varak sayısı 154'tür. Kâğı-

---

<sup>56</sup> İmam Ca'fer es-Sâdık'ın tüm eserleri ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. el-Emin, *A'yânu's-Şîa*, I, 668-669; Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur Supplementband* (GAL Supp.), Leiden 1937-1942, I, 104; Fuad Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttum* (GAS), Leiden 1968, I, 528-531, Mustafa Öz, "Ca'fer es-Sâdık," *DİA*, İstanbul 1993, VII, 3.

<sup>57</sup> Sezgin, GAS, I, 529.

dı teksir kâğıdı renginde, fakat parlaktır. 1. a'da Selahuddîn el-Mevlevî tarafından vakfedildiğine dair mühür bulunmaktadır. İstinsah tarihi ve müstensihi belirtilmemiştir.<sup>58</sup>

Elimizde bulunan nüshadaki ravilerin toplam sayısı yedidir. Bu raviler sırasıyla şunlardır:

1. Ahmed b. Muhammed b. Harb (ö. ?), 2. Ebû Tâhir b. Me'mun (ö. ?), 3. Ebû Muhammed el-Hasan b. Muhammed b. Hamza (ö. ?), 4. Muhammed b. Hamza (ö. ?), 5. Ebû Muhammed el-Hasan b. Abdillâh (ö. ?) 5. Ali b. Muhammed b. Ali b. Mûsa er-Rıza (ö. 254/868), 7. Musa b. Ca'fer (ö. 183/799).

Kitap, "Bismillahirrahmanir rahim. Elhamdu lillahi'l-lezî hadaat lehu ef'îdetu'l-Cebbârîn..." cümlesiyle başlar, "temmetu'l-kitâb biavnilahî'l-meliki'l-vehhâb" cümlesiyle son bulmaktadır.

İmam Sâdık'a nispet edilen bu tefsir tamamen işârî bir metotla yazılmış olup, Fâtiha'dan Nâs'a kadar Kur'ân'ın tamamını ihtiva etmektedir. Kitap bir varaklık kısa mukaddimeden sonra "Besmele"nin tefsiri ile başlar. Bu mukaddime "hamdele" ve "salvele"den ibaret olup, tefsirin yazılması ile ilgili hiçbir açıklamaya yer verilmemektedir. Daha sonra sırasıyla ayetleri tefsir ederek, aynı metotla Nas'a kadar devam etmektedir. Tefsirde İmam Sâdık'ın yanısıra babası İmam Bâkır'ın da görüşlerine önemli ölçüde yer verilmiştir.<sup>59</sup> Ayrıca yer yer Hz. Peygamber<sup>60</sup> ve İmam Ali'den<sup>61</sup> de rivayetler aktarılmıştır. Tefsirin sonunda ise İmam Ali, Zunnûn el-Mısırî ve Cüneyd-i Bağdâdî'den şiirler bulunmaktadır.<sup>62</sup>

Her ne kadar bazı kütüphanelerde İmam Ca'fer es-Sâdık'a izafeten böyle bir tefsir bulunmakta ise de, bu durum tefsirin ona ait olduğunu kesinleştirmemektedir. Nitekim sözkonusu tefsir bazı açılardan problem içermektedir.

---

<sup>58</sup> Geniş bilgi için bkz. Celal Kırca, "Ca'fer es-Sâdık ve Ona İzafe Edilen Tefsir," *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 6, yıl 1989, .s. 106-107.

<sup>59</sup> İmam Ca'fer b. Muhammed es-Sâdık, *Tefsîru İmam Ca'fer es-Sâdık*, Yazma, Süleymaniye Kütühanesi, Nafiz Paşa 65, v. 13b, 20b, 23b, 27a, 117b, 119a, 127b, 128a, 145a.

<sup>60</sup> İmam Ca'fer es-Sâdık, *Tefsîr*, v. 43b, 139b,

<sup>61</sup> İmam Ca'fer es-Sâdık, *Tefsîr*, v. 23b, 37b.

<sup>62</sup> İmam Ca'fer es-Sâdık, *Tefsîr*, v. 153b-154a.

İlk olarak şunu belirtmemiz gerekir ki, hiçbir Şîî kaynakta İmam Sâdık'ın böyle bir tefsirinin varlığından bahsedilmemektedir.<sup>63</sup> İkinci olarak tefsirin senesinde bulunan ravilerin ekseriyeti meçhuldür. Yukarıda isimlerini sıraladığımız şahıslardan Mûsa b. Ca'fer, VII. İmam ve İmam Sâdık'ın oğlu İmam Musa el-Kâzım'dır. İmam Kâzım'dan nakleden ise oğlu İmam Ali b. Mûsa'nın torunu ve X. İmam Ali b. Muhammed en-Nakî'dir. İmam Kâzım'dan torununun oğlu olan İmam Ali en-Nâkî'nin rivayette bulunması tarihi açıdan mümkün değildir. Çünkü İmam Kâzım'ın vefatı hicri 183, İmam Nâkî'nin doğumu ise hicri 212 yılına tekabül etmektedir.<sup>64</sup> Kaynaklarda Ehl-i Beyt İmamlarından olan ilk iki kişi hakkında yeterli bilgi bulunmasına rağmen, diğer beş ravi hakkında ilk dönem Şîî ricâl kitaplarında her hangi bir kayda rastlayamadık.

Ancak Brockelmann'ın bildirdiğine göre<sup>65</sup> Buhara ve Bankipore nüshalarını nakleden kişi Muhammed b. Harb değil, Muhammed b. İbrahim b. Ca'fer en-Nu'mânî'dir. Biz bu iki nüshaya ulaşamadığımız için kabul veya reddetme imkânına sahip değiliz.<sup>66</sup> Netice itibariyle sened açısından da bakıldığında tefsirin İmam Sâdık'a aidiyeti çok şüphelidir.

Ayrıca bilindiği gibi Ebû Abdurrahman Muhammed b. el-Hüseyin es-Sülemî *Hakâiku't-Tefsîr* adlı eserinde İmam Ca'fer es-Sâdık'tan çok sayıda nakilde bulunmaktadır. Elimizdeki nüshayı bu rivayetlerle karşılaştırdık.<sup>67</sup> Besmelenin tefsiri hariç-ki ufak farklılıklar vardır-benzer açıklamalara rastlayamadık. Daha sonra her ikisini önemli Şîî kaynaklardaki Ca'fer es-Sâdık rivayetleri ile karşılaştırdık. Sonuç yukarıda belirttiğimiz gibi olumsuz çıktı.

---

<sup>63</sup> Tahrânî, *ez-Zerâa*, IV, 269.

<sup>64</sup> Tabersî, *İ'lâmu'l-Verâ*, s. 335, 396.

<sup>65</sup> Brockelmann, *GAL*, Supp, 1/321.

<sup>66</sup> Meclîsî, Nûmânî'nin İmam Sâdık'tan nakletmiş olduğu 58 sayfalık bir metin kaydetmektedir. Ancak elimizdeki nüsha ile karşılaştırdığımızda benzer hiçbir yönünün olmadığını tespit ettik. Bkz. Meclîsî, *Bihâru'l-Envâr*, LXXXX, 237-290.

<sup>67</sup> Karşılaştırınız: Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *Hakâiku't-Tefsîr*, Beyrut 2001. Ayrıca bu karşılaştırmada Paul Nwyia tarafından Sülemî Tefsirindeki Ca'fer es-Sâdık'a dayanan rivayetlerin biraraya getirildiği kitapçığı da kullandık. Bu kitapçık 1968 yılında *Le Tafsîr Mystique Attribute a Ğa'far Sâdîq* adıyla Beyrut'ta basılmıştır.

Netice itibariyle söyleyebiliriz ki hem elimizdeki yazma halinde olan tefsirin, hem de Sülemî'nin nakletmiş olduğu rivayetlerin İmam Ca'fer es-Sâdık'a aidiyeti şüphelidir.

## 2. İmam Hasan el-Askerî ve Tefsiri

İlk dönem Şîî tefsirlerden biri de İmâmiyye'nin XI. İmam Hasan el-Askerî'ye nispet edilen bir tefsirdir. Fatıha ve 282. ayete kadar Bakara suresini ihtiva eden bu tefsirin İmam'a aidiyeti Şîî ilim çevrelerinde tartışma konusudur. Her ne kadar bir çok önemli Şîî âlim tarafından referans olarak kabul edilse de bir takım sebeplerden ötürü bazı alimler tefsirin İmam Hasan el-Askerî'ye ait olmadığını ileri sürmektedirler. Çalışmamızın bu bölümünde önce İmam Hasan el-Askerî hakkında kısa bilgi verdikten sonra tefsirini çeşitli açılardan inceleyecek ve İmam'a aidiyetini tartışacağız.

Şîîlerin XI. İmamı Hasan b. Ali el-Askerî hicrî 232 (m. 847) yılında Irak'ın Samarra şehrinde dünyaya geldi. Babası İmam Ali b. Muhammed, annesi ise Hudayse'dir. Bazı tarihçilere göre annesinin ismi Süsen'dir.<sup>68</sup> Lâkapları, "Nâkî," "Zekî," künyesi ise "Ebû Muhammed"dir.<sup>69</sup> Abbâsî halifesinin emriyle Samarra'nın Asker denilen semtinde mecburi ikamete tabi tutulduğu için "el-Askerî" nisbesiyle tanınmıştır.<sup>70</sup> Babasının hicri 254/868 yılında vefatı üzerine yerine geçerek 22 yaşında iken Şîîlerin önderliği vazifesini üstlenmiştir.<sup>71</sup> İmam Hasan el-Askerî hicrî 260/874 yılında 28 yaşında iken Samarra'da vefat etmiş, evinde babasının mezarının yanbaşıda defnedilmiştir.<sup>72</sup>

Kaynaklarda İmam Hasan el-Askerî'ye nispet edilen 5 eserin ismi geçmektedir. Bunlar;

---

<sup>68</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Yâkub b. İshak Kuleynî, *el-Usûl mine'l-Kâfi*, Tehrân 1365, I, 503; Şeyh Müfîd, *el-İrşâd*, s. II, 313; Tabersî, *İ'lâmu'l-Verâ'*, s. 408.

<sup>69</sup> Taberî, *Delâilu'l-İmâme*, s. 223.

<sup>70</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Hüseyin b. Mûsa b. Bâbuveyh Şeyh Sadûk, *İlelu's-Ser'âi'*, Necef 1963, s. 241, (Bab 176).

<sup>71</sup> Tabersî, *İ'lâmu'l-Verâ'*, s. 355.

<sup>72</sup> Şeyh Müfîd, *el-İrşâd*, s. II, 336. Hasan el-Askerî'nin hayatı ile ilgili geniş bilgi için bkz. Emîn, *A'yânu's-Şîa*, II, 40-44; Mehdi Pişâvî, *İmamların Hayatı*, (çev., Davut Duman), İstanbul trs., s. 421-451.

*Kitâbuhu Aleyhisselâm ilâ İshâk b. İsmâil en-Neysâbü'rî, Mâ Ruviye Anhu mine'l-Mevâzi'l-Kisâr, Risâletu'l-Menkibe, Mukâtebâtu'r-Ricâl ani'l-Askerîyeyn ve et-Tefsir.*<sup>73</sup>

### **Tefsiri**

Birçok kaynak İmam Hasan el-Askerî'nin imla ettirmesi ile yazılmış bir tefsirin varlığından bahsetmektedir.<sup>74</sup> Çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları bulunan<sup>75</sup> bu tefsir birkaç kez basılmıştır. İlk olarak Kaçar hanedanından Nasıruddîn Şah zamanında 1268 yılında Tahran'da basılmıştır. İkinci olarak 1313 yılında tekrar basılmıştır. Üçüncü olarak 1315 yılında Tebriz'de Ali b. İbrahim el-Kummî tefsirinin haşiyesinde basılmıştır.<sup>76</sup> Son olarak ise Seyyid Ali Âşur'un tahkik ve tashihi ile 2001 yılında Beyrut'ta basılmıştır. Seyyid Ali Âşur tahkik boyunca tüm yazma ve 1268 yılında Tahran'da basılan nüsha ile 1315 yılındaki nüshalar karşılaştırmıştır.<sup>77</sup>

İmam Hasan el-Askerî'ye nispet edilen tefsirin ravileri sırasıyla şu şekildedir:

1. Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Ca'fer b. Dekkâk, 2. Ebu'l-Hasan Muhammed b. Ahmed b. Ali b. Hasan b. Şâzân ve Ebû Muhammed Ca'fer b. Ahmed b. Ali el-Kummî, 3. Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Mûsa b. Bâbuveyh el-Kummî 4. Ebu'l-Hasan Muhammed b. Kâsım el-Esterebâdî el-Hâtîb, 5. Ebû Yâkub Yûsuf b. Muhammed b. Ziyad ve Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Seyyâr.

Tefsirin başında, sözkonusu tefsirin yazılması ile ilgili geniş açıklama bulunan bir mukaddime yer almaktadır. Mukaddimedede tefsirin aslen Taberistanlı olan iki ravisi, babaları ile birlikte o sıralarda şehirde hüküm süren "ed-Dâi ile'l-Hak" lâkabıyla tanınan el-Hasan b. Zeyd el-Alevî'nin farklı mezhep mensuplarına yapmış olduğu baskı ve işkenceden kaçıp İmam Hasan el-Askerî'ye sığındıklarını, bir müddet sonra babalarının geri döndüğünü,

---

<sup>73</sup> İmam Hasan el-Askerî'nin eserleri ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Emîn, *A'yânü's-Şîa*, II, 41.

<sup>74</sup> Ağa Bozorğ Tahranî (Muhammed Muhsin Nezîlu Samarrâî), *ez-Zerîa İlä Tesânîfi's-Şîa*, Kum 1498, IV, 285

<sup>75</sup> Yazılı nüshalarla ilgili geniş bilgi için bkz. Seyyid Ali Âşur, "Mukaddime," *Tefsîr-i İmam Hasan el-Askerî*, (İmam Hasan el-Askerî), Beyrut 2001, s. 6-9.

<sup>76</sup> Tahrânî, *ez-Zerîa*, IV, 285.

<sup>77</sup> İmam Hasan el-Askerî, *Tefsîr*, Beyrut 2001, s. 9. Çalışmamız boyunca bu nüshayı kullanacağız.

kendilerinin ise orada kalarak İmam'ın imlasıyla 7 yıl zarfında tefsiri yazdıklarını belirtmektedirler.<sup>78</sup>

Şu an elimizde bulunan bu tefsir Fâtiha suresinin tamamını ve Bakara suresinin 282. ayetine kadar olan kısmını ihtiva etmektedir.

Ayetlerin tefsirinde İmam Hasan el-Askerî kendi yorumlarının yanısıra, Hz. Peygamber ve diğer Ehl-i Beyt İmamları'nın görüşlerine de yer vermektedir. Bu noktadan bakıldığında sözkonusu tefsir tam anlamıyla bir "rivâyet tefsiri"dir.

Tefsirin sıhhatine ve İmam Askerî'ye aidiyetine gelince, bu konuda Şîî ulema arasında tam bir ittifak mevcut değildir. Bir kısım alim bunun tamamen uydurma olduğunu ve İmamla yakından uzaktan bir alakasının olmadığını ileri sürmüşlerdir. Bir başka kısma göre ise, diğer tüm kaynaklarda olduğu gibi burada da zayıf, uydurma rivayetler olmakla birlikte, tefsir İmam'a ait rivayetleri içermektedir.<sup>79</sup>

Tefsirin İmam'a ait olmadığını ileri sürenler birkaç yönden itirazda bulunmuşlardır.

#### 1. Tefsirin senedi problemlidir.

Bunlara göre, İmam'ın kendilerine imla ettirdiğini iddia eden Ebû Yâkub Yûsuf b. Muhammed b. Ziyâd ve Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Seyyâr meçhul kimselerdir. Bu ikisinden rivayette bulunan Ebu'l-Hasan Muhammed b. Kâsım el-Esterebâdî el-Hatib ise yalancı ve zayıftır.<sup>80</sup> Dolayısıyla senedinde bu kadar problem bulunan bir tefsirin İmam'a ait olduğunu iddia etmek doğru değildir.

#### 2. İçerik açısından tefsirde kabulü mümkün olmayan hatalar bulunmaktadır.

Tefsirde aktarıldığına göre, "Haccâc b. Yûsuf Muhtar b. Ubeyde es-Sekafi'yi hapsedmiş ve onu öldürmek için fırsat kollamıştır. Ancak buna imkân bulamamıştır. Böylece

---

<sup>78</sup> İmam Hasan el-Askerî, *Tefsîr*, s. 21-24.

<sup>79</sup> Behşâişî, *Tabakât*, 199.

<sup>80</sup> Ahmed b. Hüseyin İbnu'l-Ğazâirî, *Ricâl*, Kum 1364, VI, 65; Takuyiddîn el-Hasan b. Ali b. Dâvûd el-Hillî, *Kitâbu'r-Ricâl*, Tehran 1383, s. 256-257; Muhammed Hâdi Marifet, *et-Tefsir ve'l-Mufessirün*, Meşhed 1997 I, 478.



Allah onun eliyle İmam Hüseyin'in intikamını düşmanlarından almıştır.<sup>81</sup> Oysaki Haccâc hicrî 75 yılında hâkimiyete gelmiştir. Muhtar ise hicri 65 veya 66 yılında Mus'ab b. Zübeyr tarafından öldürülmüştür.<sup>82</sup>

Ayrıca Bakara suresi 23. ayetinin tefsirinde nakledilenleri<sup>83</sup> okuyan kimse bu tefsirin İmam'a aidiyetini kabul edemez.<sup>84</sup>

İşte bu tür bariz tarihi hataları ve kabul edilemez bilgileri içinde barındıran bir tefsirin İmam'a aidiyeti doğru olamaz.

Bu itirazlara eserlerinde yer verenler şunlardır:

Nakdu'r-Ricâl'in sahibi Muhakkik Tefrîşî, Şâriu'n-Nicât'ın yazarı Muhakkik Dâmad, Menhecû'l-Mekâl'in yazarı Esterebâdî, Câmiu'r-Ruvât'ın sahibi Erdebîlî, Âlâu'r-Rahman tefsirinin yazarı Muhammed Cevad Belâğî, el-Ahbârü'd-Dâhile'nin sahibi Muhakkik Şuşterî ve Hâşiyetu Mecmei'l-Beyân'ın yazarı Mirza Ebu'l-Hasan Şârânî.<sup>85</sup>

Bu itirazların dışında tespit ettiğimiz ve tefsirin sıhhatine zarar veren başka bir husus ise şudur:

Raviler tefsirin mukaddimesinde, İmam Hasan el-Askerî'nin imla ettirdiği bu tefsirin yazılma işleminin 7 yılda tamamlandığını söylemektedirler.<sup>86</sup> Oysa İmam el-Askerî babası Ali el-Hâdî'nin hicrî 254 yılında vefat etmesiyle yerine geçmiş ve 260 yılında şehit olmuştur. Dolayısıyla İmamet süresi 6 yıl sürmüştür. Bu süre de ravilerin iddia ettiği süreden 1 yıl azdır.

Buna karşın Şîa uleması arasında önemli bir grup ise, bu tefsirin İmam'a ait olduğu-

---

<sup>81</sup> İmam Hasan el-Askerî, *Tefsîr*, s. 128.

<sup>82</sup> Ebu'l-Fidâ İbn Kesîr İsmail b. Ömer b. Kesîr ed-Dımeşkî, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Mısır trs., VIII, 291-292; Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali el-Mesûdî, *Murûcu'z-Zeheb ve Meâdinu'l-Cevher*, Kahire 1964, III, 84.

<sup>83</sup> İmam Hasan el-Askerî, *Tefsîr*, s. 129-169.

<sup>84</sup> Behşâişî, *Tabakât*, s. 199.

<sup>85</sup> Behşâişî, *Tabakât*, s. 199.

<sup>86</sup> İmam Hasan el-Askerî, *Tefsîr*, s. 24.

nu ancak diğer kaynaklarda olduğu gibi sahih ve zayıf rivayetleri içerdiğini iddia etmiş ve eserlerinde bu tefsirden rivayetler aktarmaktadırlar. Bu gruptan bazıları şunlardır:

Şeyh Sadûk, Ebû Mansur Tabersî, Kutbu Râvendî, İbn Şehrâşub, Şeyh Ali Kerekî, Şehîd-i Sâni, baba ve oğul Meclîsî, Hurrü'l-Amûlî, Feyz el-Kâşânî, Hâşim Bahrânî, Huveyzî, Nîmetullah Cezâirî, Muhammed Ca'fer Horasânî, Süleyman Bahrânî, Allâme Vahîd Behbehânî, Ebu'l-Hasan Şerîf, Şeyh Muhammed Tâhâ, Seyyid Abdullah Şubber, Seyyid Hasan Burûcerdî, Huccetu'l-İslam Tebrizî, Şeyh Murtaza Ensârî, Şeyh Abdullah Mâmukânî, Ayetullah el-Uzmâ Burûcerdî, Ali b. Hasan ez-Zuvârî, Ağa Bozorğ Tahrânî ve Muhaddis Nûrî.<sup>87</sup>

Yukarıda isimlerini saydığımız âlimler arasında ez-Zerîa ile Tasânifi's-Şîa adlı eserin sahibi Ağa Bozorğ et-Tahrânî, tefsirin uydurma olduğunu iddia edenlerin ileri sürdükleri argümanlara birkaç yönden cevap vermiştir.

Tahrânî'nin konu ile ilgili ilk itirazı Muhammed b. Kâsım el-Esterebâdî'nin zayıf ve yalancı olduğu görüşünerdir. Ona göre bu görüş ilk olarak İbnu'l-Ğazâirî'nin ez-Zuafâ adlı eserinde ortaya atılmıştır. Daha sonra gelenler de ona uyararak bunu nakletmişlerdir. Ancak ez-Zuafâ adlı kitabın İbnu'l-Ğazâirî'ye aidiyeti tartışmalıdır. Nitekim bu kitabı ilk olarak Seyyid b. Tâvus (ö. 673/1274) Hallu'l-İşkâl adlı eserinde diğer dört Ricâl kitabıyla<sup>88</sup> birlikte nakletmektedir. Diğer dört kitapta muttasıl senet var iken, bu kitapta yoktur. Buradan da anlaşılmaktadır ki, İbn Tâvus, bu kitabı birinden rivayet etmemiş, sadece ona mensup olarak bulmuş ve eserinde dercetmiştir. İbn Tâvus'tan sonra öğrencileri Hillî ve İbn Dâvud da onu takip etmişlerdir. Dolayısıyla bu kitabın sıhhati şüphelidir.<sup>89</sup>

Tahrânî'ye göre bu tefsiri veledeyn'den (ilk iki ravi) sadece Muhammed b. Kâsım nakletmemiştir. Zira Şeyh Sadûk, el-Emâlî adlı eserinde Muhammed b. Ali el-Esterebâdî kanalıyla veledeyn vasıtasıyla bu tefsirden rivayette bulunmaktadır. Burada müstensih tarafından yapılmış bir hatadan kaynaklanarak isim değişikliğinin varlığını iddia etmek de

---

<sup>87</sup> Behşâişî, *Tabakât*, s. 200-201.

<sup>88</sup> Bunlar, Tûsî'nin *Ricâl* ve *Fihrist*, Necâşî'nin *Ricâl* ve Keşşî'nin *Ricâl* adlı eserleridir.

<sup>89</sup> Tahrânî, *ez-Zerîa*, IV, 288.

doğru değildir. Çünkü iki ravinin Esterebâd'a döndükten sonra içinde Muhammed b. Kâsım'ın da bulunduğu şehir halkına rivayette bulunmuş olmaları muhal değildir. Nitekim tefsirin mukaddimesinde sadece Muhammed b. Kâsım'a aktarıldığına dair her hangi bir kayıt da yoktur.<sup>90</sup> Dolayısıyla Tahrânî'ye göre Muhammed b. Kâsım el-Esterebâdî'nin zayıf ve yalancı olduğu doğru olsa da, ayrı bir ravinin bulunması durumu değiştirir. Tahrânî ayrıca, nakletmiş olduğu rivayetlerin kesinlikle sahih olduğunu iddia eden ve Tûsî'nin "ricâl konusunda alim" olarak tanıttığı Şeyh Sadûk gibi birisinin kendisinden rivayette bulunduğu hocasının yalancı olduğunu tespit edememiş olabileceği hususuna itiraz etmektedir.<sup>91</sup>

*Tahrânî'nin İbnu'l-Ğazâirî hakkındaki itirazına hak verip ez-Zuafâ adlı eserini bir tarafa bırakacak olursak, o halde Muhammed b. Kâsım tamamen meçhul bir duruma düşecektir. Çünkü kendisinin de belirttiği gibi Muhammed b. Kâsım hakkında ilk olarak İbnu'l-Ğazâirî bilgi vermekte, diğerleri de ona dayanmaktadır.*

*Tahrânî'nin, "Şeyh Sadûk sadece Muhammed b. Kâsım vasıtasıyla değil, aynı zamanda Muhammed b. Ali vasıtasıyla da bu tefsirden rivayet etmektedir" itirazına gelince, bu doğrudur. Şeyh Sadûk'un eserlerinde bu senede rastlanmaktadır. Ancak bu durum İmam Hasan el-Askerî Tefsiri'nin sıhhatine katkıda bulunamamaktadır. Çünkü adı geçen Muhammed b. Ali el-Esterebâdî de meçhul bir kimse olup hakkında kaynaklarda hiçbir bilgi mevcut değildir.*

*Tahrânî'nin, "Şeyh Sadûk gibi birisinin kendisinden rivayette bulunduğu hocasının yalancı olduğunu tespit edememiştir" itirazına gelince biz de, "Şeyh Sadûk hakkında geniş bilgi veren Tûsî ve Necâşî gibi Ricâl sahiplerinin, eserlerinde kendisinden çok sayıda rivayette bulunduğu ve övdüğü Muhammed b. Kâsım el-Esterebâdî ile Muhammed b. Ali el-Esterebâdî hakkında her hangi bir bilgi vermemeleri garip değil mi?" şeklinde bir karşı itirazda bulunabiliriz.*

*Tahrânî'nin itirazını dikkate alarak Şeyh Sadûk'un Uyûnu'l-Ahbârî'r-Rıza, İleluş-Şerâi ve el-Emâlî adlı eserlerinde yapmış olduğumuz inceleme sonucunda senedlerdeki bir*

---

<sup>90</sup> Tahrânî, *ez-Zerîa*, IV, 286.

<sup>91</sup> Tahrânî, *ez-Zerîa*, IV, 290.

farklılık gözümüze çapraktadır. Daha önceden bahsedildiği gibi tefsirde İmam Hasan el-Askerî'den Ali b. Muhammed b. Seyyar ve Yûsuf b. Muhammed b. Ziyad vasıtasız nakle-derlerken, adı geçen eserlerde ise babaları vasıtasıyla nakletmektedirler.<sup>92</sup> Bununla birlikte Şeyh Sadûk'un yukarıda adı geçen eserlerindeki rivayetlerle yapmış olduğumuz karşılaştı-ırma sonucunda, senetteki farklılıkların yanısıra bazı metin farklılıklarını da tespit ettik. Ancak Tahrânî bu farklılıktan söz etmemiştir.

Yukarıda aktardığımız bilgilerden hareketle, tefsirin İmam el-Askerî'ye aidiyetinin şüpheli olduğunu söyleyebiliriz. İster senet, ister içerik açısından var olan şüpheler tefsirin sıhhatine açıkça halel getirmektedir. Dolayısıyla İmam'ın bizzat bu şekilde imla ettirdiği iddiası bizce doğru değildir. Şeyh Sadûk gibi önemli bir Şîî âlimin eserlerinde yer vermesi aslında göz ardı edilemeyecek kadar önemlidir. Bununla birlikte Şeyh Sadûk'un eserlerindeki senet ve metin farkı dikkat çekicidir. Bu da en azından elimizde az bir kısmı bulunan ve İmam el-Askerî'ye nispet edilen tefsirin orijinal haliyle günümüze kadar ulaşmadığı, zaman içerisinde bir takım tahrifata maruz kaldığı ihtimalini doğurmaktadır. Bu yüzden konunun tam anlamıyla aydınlatılabilmesi için detaylı bir şekilde incelemeye ihtiyaç vardır.

### 3. Furât el-Kûfi ve Tefsiri

İlk dönem Şîî tefsirlerinden olduğu öne sürülen bir başka eser de Furât el-Kûfi'ye ait-tir. Çalışmamızın bu bölümünde, hakkında farklı sözlerin söylendiği Furât el-Kûfi ve Tefsiri ile ilgili açıklamalara yer verecek, bu eseri kısaca tanıtmaya çalışacağız.

Asıl adı Furât b. İbrahim b. Furât el-Kûfi<sup>93</sup> olan müfessirin hayatı ile ilgili ilk dönem Şîî kaynaklarda her hangi bir bilgi bulunmamaktadır. Son dönem kaynakların verdikleri

---

<sup>92</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. el-Hüseyn b. Mûsâ İbn Bâbuveyh el-Kummî Şeyh Sadûk, *Uyûnu'l-Ahbârî'r-Rıza*, Meşhed 1413, I, 311, 516, 565, 574; *İlelu's-Şerâi*, Necef 1963, s. 140–141, 230–231, 298; *el-Emâli*, Kitabhaney-i İslâmî 1362, s. 11. Şeyh Sadûk ayrıca Esterabâdî–Ahmed b. el-Hasan el-Hüseynî-Hasan senediyle de İmam Hasan el-Askerî'den rivayet aktarmaktadır. Örneğin bkz. Şeyh Sadûk, *Uyûnu'l-Ahbârî'r-Rızâ*, I, 574.

<sup>93</sup> Şeyh Sadûk, *İlelu's-Şerâi*, s. 142.

bilgiler ise müellifin hayatını aydınlatacak düzeyde değildir.<sup>94</sup> Furât el-Kûfî, Gaybet-ı Süğra yani, III. asrın sonu IV. asrın başlarında yaşamış bir müfessirdir. Kuleynî, İbn Ukde ve İbn Mâtî'nin çağdaşdır.<sup>95</sup> Kûfî nisbesinden hareketle Kûfe'li olduğunu söyleyebiliriz. Müfessirin doğum yeri, tarihi, vefatı ile ilgili bir bilgiye de sahip değiliz. Kaynakların verdiği bilgilerin yetersizliğinden Furât el-Kûfî'nin ilmi kişiliği ile ilgili bilgiye de sahip değiliz. Ancak tefsirin başında öğrencisinin "Faziletli âlim, zamanının muhaddislerinin ustası" şeklindeki tanımlaması<sup>96</sup> müfessirin kendi döneminde önemli bir yere sahip olduğunu göstermektedir. Çağdaş araştırmacılar Furât'ın yaklaşık hicri 310/922 civarında vefat ettiği görüşündedirler.<sup>97</sup>

Müfessirimizin hocalarının kimler olduğunu, kimden, ne zaman ve nerede ders aldığına dair en ufak bir bilgiye sahip değiliz. Ancak tefsirinden hareketle müfessirimizin yaklaşık 126 kişiden rivayette bulunduğu görülmektedir.<sup>98</sup> Tefsirinde rivayette bulunduğu hocalarının sayısının bu kadar kabarık olması, Furât'ın ilmi kişiliği hakkında az da olsa bize ipucu vermektedir. Bunlardan en fazla rivayette bulunduğu hocaları sırasıyla Hüseyin b. Saîd el-Ahvâzî (ö. yaklaşık 260/874), Ca'fer b. Muhammed b. Mâlik el-Bezzâz el-Fezârî (ö. yaklaşık 300/912) ve Ubeyd b. Kesîr el-Âmirî el-Kûfî (ö. 294/907) dir.

Müfessirimizin öğrencilerine gelince çeşitli kaynaklarda kendisine ait rivayetleri aktaran şu öğrencilere rastlanmaktadır:

1. Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. Muhammed b. Abdurrahman el-Hüseyinî (veya el-Hasanî) (ö.?), 2. Ebu'l-Hasan Muhammed b. (Hasan b.) Ahmed b. el-Velîd (ö. 343/954), 3. el-Hüseyin b. Muhammed b. el-Ferezdek el-Fezârî (ö.?), 4. Osmân (ö.?), 5. Ebu'l-Kâsım Hasan b. Muhammed b. Saîd el-Hâşimî (ö.?).

---

<sup>94</sup> Örneğin bkz. Muhammed Bakır el-Müsevî, *Ravdâtu'l-Cennât fî Ahvâli'l-Ulemâi ve's-Sâdât*, Kum 1392, V, 353-355; Mirza Abdullah el-Efendi el-İsbahânî, *Riyâzu'l-Ulemâ ve Hıyazu'l-Fudelâ*, Meşhed 1987, IV, 334.

<sup>95</sup> Furât el-Kûfî'nin hayatı ile ilgili bkz. Muhammed el-Kâzım, "el-Mukaddime," *Tefsîru Furât el-Kûfî*, (Furât b. İbrâhim b. Furât el-Kûfî), Tahran 1990, s. 10-11.

<sup>96</sup> Furât b. İbrahim b. Furât el-Kûfî, *Tefsîru Furât el-Kûfî*, Necef, trs. s. 7.

<sup>97</sup> Âdil Nûrali Nâdirali, *et-Tefsîr ve'l-Mufessîrûn İnda's-Şîa*, (Basılmamış Doktora Tezi), Kuddîs Yûsuf Üniversitesi Doğu Edebiyatı Enstitüsü, Beyrut 1990, s. 110.

<sup>98</sup> Bu şahısların tam listesi için bkz. el-Kâzım, *el-Mukaddime*, s. 25-41.

Hiçbir kaynakta Furât el-Kûfî'nin Tefsir'den başka bir eserinin varlığından bahsedilmemektedir. Bu yüzden müfessirimizin Tefsiri dışında eser telif edip etmediği hususunda her hangi bir söz söyleme imkanına sahip değiliz.

Furât el-Kûfî'ye nispet edilen tefsirin muhtelif kütüphanelerde çok sayıda yazma nüshaları bulunmaktadır.<sup>99</sup> Ayrıca bu tefsirin matbu nüshaları da vardır. Tefsir ilk olarak Muhammed Ali el-Ğaravî el-Ordubâdî'nin tahkiki ile hicrî 1354 yılında Nefes Haydariye matbaasında basılmıştır. Daha sonra Muhammed el-Kâzım'ım tahkiki ile 1990 yılında Tahran'da yeniden basılmıştır.

Tefsirin ravisi Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. Alevî el-Hüseynî (el-Hasanî)'dir.

Müfessir Kur'ân'ın tamamını değil, sırasıyla Fâtiha'dan Nâs'a kadar genellikle Ehl-i Beyt hakkında nazil olduğuna inandığı ayetlerle ilgili rivayetleri nakletmiştir. Bu itibarla tefsir tam anlamıyla bir rivayet tefsiridir.

Tefsirde rivayetlerin çoğunun senesinde Furât ile ilk ravi arasında bulunanlar düşürülmüş ve "mu'anan" lafzı ile iki ravi bir birine bağlanmıştır.

*Bir taraftan Furât el-Kûfî'nin mezhebinin belirsizliği diğer taraftan tefsiri hakkındaki tartışmalar bizim açımızdan bu eserin sıhhatine hâlel getirmektedir. Çalışmamızın bu bölümünde müfessirimizi ve tefsirini inceleme altına alacağız.*

Kimliği bu kadar kapalı olan Furât el-Kûfî'nin mezhebi hakkında da net bir bilgiye sahip değiliz. Şîî olduğunda şüphe olmayan müfessirimizin, İmâmiyye'den mi, yoksa Zeydiye'den mi olduğu hususunda kesin bir bilgi mevcut değildir. İlk dönem Şîî Ricâl ve Fihrist kitaplarının sahipleri İbnu'l-Ğazâirî, Keşşî, Necâşî, Tûsî, Hillî ve İbn Dâvud eserlerinde Furât el-Kûfî'ye yer vermemişlerdir. Bu da müfessirimizin İmâmiyye'den olduğu hususunun sözkonusu müellifler nezdinde sabit olmadığını göstermektedir. Bununla birlikte önemli Şîî âlimlerden Şeyh Sadûk<sup>100</sup> ve Hakim Haskânî<sup>101</sup> eserlerinde müfessirimizden bir çok

---

<sup>99</sup> *Furât el-Kûfî Tefsiri'nin yazma nüshaları ile ilgili bkz. Kâzım, "Mukaddime," s. 19-22.*

<sup>100</sup> Şeyh Sadûk, *el-Emâlî*, s. 8; *Uyûnu'l-Ahbâî'r-Rıza*, s. I, 498-502; *İlelu's-Şerâî*, s. 5, 134-135, 142-143, 172.

<sup>101</sup> Hâkim Haskânî, *Şevâhidu't-Tenzil li Kavâidi't-Tafdîl*, Muesseseyi Çap ve Neşr 1411, II, 385, 386.

rivayet nakletmektedir. Ayrıca *Kummî Tefsir*'inde öğrencisi kendi senediyle Furât el-Kûfî'den 2 tane nakilde bulunmuştur.<sup>102</sup> Zeydî olduğu bilinen İbnu'ş-Şecerî el-Kûfî de *Fadlı Ziyâret'l-Hüseyn* adlı eserinde kendisinden çok sayıda rivayet aktarmaktadır.<sup>103</sup> Bir taraftan İmâmiyye âlimlerinin diğer taraftan Zeydî alimin müfessirimizden nakilde bulunması durumu tamamen karmaşık hale getirmektedir. Ancak son dönem Şîî âlimler Furât el-Kûfî'yi tamamen sahiplenmiş ve eserlerinde ondan övgü ile bahsederek nakilde bulunmuşlardır. Bunlardan, başta Hurru'l-Âmulî,<sup>104</sup> Meclîsî<sup>105</sup> ve Muhaddis Nûrî<sup>106</sup> olmak üzere bir çok kimse Furât'ı kaynak olarak kullanmışlardır. Son dönem Ricâl âlimlerinden Honsârî,<sup>107</sup> Ağa Bozorğ Tahrânî,<sup>108</sup> Abdullah Efendî<sup>109</sup> ve Hasan es-Sadr,<sup>110</sup> Furât el-Kufî'den övgü ile bahsederek İmâmiyye âlimlerinden saymaktadırlar.

Öte yandan tefsirini incelediğimizde Zeydî düşünceye uygun rivayetlerin bulunduğu görülmektedir. Örneğin o, ilk altı Ehl-i Beyt İmamı dışında diğerlerinden nakilde bulunmamaktadır. Diğer taraftan ise Ebû Hureyre gibi İmâmiyye'nin itimad etmediği kimseden rivayette bulunmaktadır.<sup>111</sup> Bunun dışında Zeyd b. Ali'den Ali b. Hüseyin, Muhammed b. Ali ve Ca'fer b. Muhammed'in masumiyetini inkâr cihetinden bir takım açıklamaları aktarmaktadır.<sup>112</sup> Ayrıca İmam Zeyd'den İmametın şartının kılıçla isyan etmek olduğu ve evinde kapalı

---

<sup>102</sup> Ali b. İbrâhim b. Hâşim el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, Kum 1404, II, 324 ve 410. Ancak bu iki rivayeti Furât'ın tefsiri ile karşılaştırdık. Her iki rivayetin senedinde bazı farklılıklar mevcuttur. Ayrıca rivayetlerden birinin metninde Furât Tefsirinde olmayan bazı ilaveler bulunmaktadır. Krş. Furât el-Kûfî, *Tefsîr*, s. 166 ve 204.

<sup>103</sup> Örneğin bkz. İbnu'ş-Şecerî Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Hasan el-Alevî, *Fadlı Ziyâret'l-Hüseyn*, Kum 1403, s. 46-47, 49-50, 64, 67-68, 774-75.

<sup>104</sup> Muhammed b. Hasan b. Ali b. Muhammed Hurru Âmulî, *Vesâilu'ş-Şîa*, Kum 1409, V, 115, 420, 438; VI, 59, 135, IX, 394; X, 446, 506.

<sup>105</sup> Meclîsî, *Bihâru'l-Envâr*, XXXVII, 171, 193, 233, 273, 294, 339; XXXIX, 289, 291.

<sup>106</sup> Mirza Hüseyin Nûrî, *Mustedreku'l-Vesâil*, Kum 1408, I, 169, II, 124, 283, 451, III, 276.

<sup>107</sup> Honsârî, *Ravzâtu'l-Cennât*, V, 353-355.

<sup>108</sup> Tahrânî, *ez-Zeria*, IV, 298-300.

<sup>109</sup> Abdullah el-Efendî, *Riyâdu'l-Ulemâ*, IV, 334.

<sup>110</sup> Hasan es-Sadr, *Te'sîsu'ş-Şîa*, s. 332.

<sup>111</sup> Furât el-Kûfî, *Tefsîr*, s. 203.

<sup>112</sup> Furât el-Kûfî, *Tefsîr*, s. 215.

kapılar arkasında oturan kimsenin İmam olamayacağına dair rivayet nakletmektedir.<sup>113</sup> Bütün bunlar İmâmiyye Şiası'nın İmamet düşüncesine taban tabana zıttır. Diğer taraftan, Furât el-Kûfî tefsirinde İmâmiyye'nin VII., IX. ve X. İmamlarının ashabından olan Huseyn b. Sâid el-Kûfî el-Ahvâzî'den çok sayıda nakilde bulunmuştur. Öyleyse Furât el-Kûfî hangi mezhebe mensuptur? Bir taraftan tefsirinde Ehl-i Beyt İmamlarından 6 tanesinin görüşlerine yer verdiği, diğer taraftan Huseyn b. Said el-Ahvâzî'den nakilde bulunduğu için Şeyh Sadûk ve Haskânî kendisinden rivayette bulunmuşlardır. Şeyh Sadûk gibi önemli bir âlimin eserlerinde görüşlerine yer verdiği bir kimseden ilk dönem Ricâl âlimlerinin haberdar olmadığı düşünülemez. O halde, ilk dönem Ricâl âlimleri Şeyh Sâduk'un kendisinden rivayette bulunmasına rağmen, Furât el-Kûfî'nin İmâmiyye'den olmadığına inandıklarını söyleyebiliriz. Son dönem İmâmiyye âlimleri ise muhtemelen Şeyh Sadûk ve Haskânî'den hareketle eserlerinde kendisinden nakilde bulunmuşlardır. Son dönem Ricâl âlimleri de bunlara bakarak Furât el-Kûfî'nin İmâmiyyeden olduğuna karar vermişlerdir. Furât el-Kûfî'nin mezhebi hakkında tefsirinin muhakkiki şu kanaate varmıştır: "Ya Furât el-Kûfî önceleri Zeydiye mezhebine mensuptu. Daha sonra İmâmiyye'yi seçmiştir. Şeyh Sadûk'un kendisinden aktarmış olduğu rivayetler onun İmâmiyye olduğu zamana denk gelmektedir veya Furât Zeydiye'den olduğu halde İmâmiyye'nin görüşlerine açık bir kimse idi."<sup>114</sup>

Yukarıda bahsettiklerimizden de görüldüğü gibi her ne kadar son dönem Şîî âlimler kendisini İmâmiyye'den kabul etseler de, Furât el-Kûfî'nin İmâmiyye müfessirlerinden olduğu kesin değildir. Tam tersi Zeydiye'den olduğu ağırlık kazanmaktadır. Ayrıca söz konusu tefsiri haklarında ileride bilgi vereceğimiz Kummî ve Ayyâşî tefsirleri ile karşılaştırdığımızda arada önemli farkların bulunduğu göze çarpmaktadır.

Öte yandan tefsirin ravisi olan Ebu'l-Kasım Abdurrahman b. Alevî el-Hüseynî (el-Hasanî) meçhul bir şahıs olup ilk dönem Şîî Ricâl ve fihrist kaynaklarında hakkında her hangi bir bilgi mevcut değildir. Bir diğer taraftan tefsirdeki rivayetlerin ekseriyetinin senetlerinin hazfedilerek Furât'la ilk ravinin "mu'anan" lafzı ile birbirine bağlanması da tefsirinin başka bir zaaf noktasını teşkil etmektedir.

---

<sup>113</sup> Furât el-Kûfî, *Tefsîr*, s. 181-182.

<sup>114</sup> el-Kâzım, "el-Mukaddime," s. 12.



#### 4. Ayyâşî ve Tefsiri

İmâmiyye Şîasi'nin en eski ve en önemli tefsirlerinden bir diğeri de Muhammed b. Mes'ûd el-Ayyâşî'ye ait olan *Tefsîru'l-Ayyâşî*'dir. Asıl adı Muhammed b. Mes'ûd b. Ayyâş olan müfessir, aslen Semerkandlı olduğu için Semerkandî nisbesi ile anılmıştır. Bununla birlikte Sülemî ve Temîmî nisbelerine de sahiptir. Künyesi ise Ebu'n-Nadr'dır.<sup>115</sup>

Kaynaklar müfessirimizin doğum yerini ve tarihini tasrih etmemişlerdir. Aslen Semerkandlı olduğuna göre muhtemelen orada doğmuştur. İlk tahsilini kimden ve nereden aldığı da malum değildir. Kûfe, Bağdat ve Kumlu hocalardan ders almış olması,<sup>116</sup> müfessirimizin bu bölgelere ilmi seyahatlerde bulunduğunu göstermektedir. Vefat tarihi ise tam olarak bilinmemekle birlikte çağdaş araştırmacılar tarafından hicrî 320/932 olarak kabul edilmektedir.<sup>117</sup>

Müfessir Ayyâşî Şîiler nezdinde önemli bir yere sahiptir. Kaynaklar Ayyâşî'yi sika, sadûk, kadri yüce şeklinde tanıtmaktadırlar.<sup>118</sup> Kaynakların müfessirimiz hakkındaki, "bu taifenin gözlerinden bir göz, geniş bilgi sahibi, rivayetlere muttali ve bu konuda basiret sahibi" şeklindeki sözleri<sup>119</sup> müfessirin ilmi kişiliği hakkında bize önemli ipuçları vermektedir. Ayrıca Tûsî'nin *Ricâl* adlı eserinde, Ayyâşî hakkındaki, doğu'nun en fazla ilim, fazilet, edeb, anlayış sahibi ve zamanında mukemmel birisi"<sup>120</sup> tanımlaması müfessirin Şîi mühitteki derecesi açısından önemlidir. Bununla birlikte İbnu'n-Nedîm de Ayyâşî'yi, "zamanının bir tanesi" şeklinde tanıtmaktadır.<sup>121</sup> Ayyâşî babasından kalan miras ve diğer mallarından oluşan üç yüz bin dinarı ilim ve hadis öğrenimi için infak etmiştir. Onun evinin mescid gibi

---

<sup>115</sup> Tûsî, *Fihrist*, s. 212; Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ali b. Ahmed en-Necâşî, *Ricâl*, Kum 1424, *Ricâl*, s. 350.

<sup>116</sup> Necâşî, *Ricâl*, s. 351.

<sup>117</sup> Nâdirali, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*, s. 118.

<sup>118</sup> Tûsî, *Fihrist*, s. 212; Necâşî, *Ricâl*, s. 350.

<sup>119</sup> Tûsî, *Fihrist*, s. 212; Necâşî, *Ricâl*, s. 350.

<sup>120</sup> Tûsî, *Ricâl*, s. 498.

<sup>121</sup> İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Beyrût 1964, s. 194.

gelip-giden, okuyan insanlarla dolu olduğu rivayet edilir.<sup>122</sup> Ayyâşî özellikle tefsir sahasında kendisinden sonrakiler üzerinde önemli derecede etkili olmuştur. Zira kendisinden sonra telif edilmiş olan birçok Şîî tefsirinde onun izi görülmektedir. Bu durum günümüzde de aynı şekilde devam etmektedir.

Kaynaklar Ayyâşî'nin ilk önce Ehl-i Sünnet'ten olduğunu, daha sonra Şîîliği seçtiğini söylemektedir. Bu yüzden telif etmiş olduğu eserlerinin bir kısmını Sünnî itikadına göre yazmıştır. Ayrıca Şîî olduktan sonra da Sünnî ve Şîîlere özel ayrı ayrı ilim meclisi kurmuştur.<sup>123</sup>

Müfessirimizin eleştirilen tek yönü ise zayıf kimselerden de rivayette bulunmasıdır.<sup>124</sup> Necâşî, müfessirimizin Ali b. Hasan b. Faddal, Abdullah b. Muhammed b. Halid et-Tayâlisî'nin arkadaşlarından, bir grup Kufe'li, Bağdatlı ve Kumlu hocalardan ders aldığını söylemektedir.<sup>125</sup> Ne var ki bu hocaların isimlerini tasrih etmemiştir. Ancak Ayyâşî'nin önemli talebelerinden olan Keşşî'nin *Ricâl* adlı eserinde hocasının nakilde bulunduğu şahıslardan bir kısmının ismini zikrederim:

1. İbrahim b. Muhammed b. Fâris, 2. Ahmed b. Abdullah el-Alevî, 3. Ahmed b. Mansur el-Huzâî, 4. Ahmed b. Ca'fer b. Ahmed, 5. İshak b. Muhammed el-Basrî (Ebû İshak), 6. Ca'fer b. Ahmed b. Eyyüb, 7. Cebrâil b. Ahmed el-Fâriyâbî, 8. Ebû Abdullah el-Hüseyin b. Eşkîb, 9. Hamdân b. Ahmed el-Kûfî el-Kilâsî, 10. Ali b. el-Hasan b. el-Faddal, 11. Fadl b. Şâzân, 12. Muhammed b. Ahmed et-Tehrî el-Kûfî.<sup>126</sup>

Kaynaklar en önemli üç öğrenci, 1. Ca'fer b. Muhammed b. Mesûd el-Ayyâşî, 2. Haydar b. Muhammed b. Nuaym es-Semerkindî 3. Muhammed b. Ömer b. Abdilazîz el-Keşşî<sup>127</sup>'nin ismini tasrih etmektedirler.

---

<sup>122</sup> Necâşî, *Ricâl*, s. 351.

<sup>123</sup> Tûsî, *Ricâl*, s. 213; İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 195.

<sup>124</sup> Necâşî, *Ricâl*, s. 350.

<sup>125</sup> Necâşî, *Ricâl*, s. 351-352.

<sup>126</sup> Ayyâşî'nin rivayette bulunmuş olduğu şahısların geniş listesi için bkz. Seyyid Ebu'l-Kâsım el-Mûsevî Hûi, *Mu'cemu Ricâli'l Hadis*, y.y., 1992, XVIII, 242-245.

<sup>127</sup> Ayyâşî'nin öğrencileri ile ilgili bkz. Tûsî, *Ricâl*, s. 459; *Fihrist*, s. 120; Necâşî, *Ricâl*, s. 372.)

Kaynaklar Ayyâşî'nin iki yüzden fazla eser telif ettiğini belirtmekte ve isimlerini tek tek tasrih etmektedir. Biz burada uzun bir yekûn tutacağından müfessirimizin önemli bulduğumuz birkaç kitabının ismini zikredeceğiz.

Ayyâşî'nin Sünnî iken yazmış olduğu bazı eserler şunlardır:

*Kitâbu Sîreti Ebî Bekr, Kitâbu Sîreti Ömer, Kitâbu Sîreti Osman, Kitâbu Sîreti Muaviye, Kitâbu Mi'yari'l-Ahbâr.*

Ayyâşî'nin Şîî olduktan sonra yazmış olduğu eserler:

*Kitâbu Fedâilî'l-Kur'ân, Kitâbu't-Takiyye, Kitâbu Sucûdî'l-Kur'ân, Kitâbu'l-Ğaybe, Kitâbu Delâilî'l-Eimme, Kitâbu'l-Mut'a, Kitâbu'r-Ricat, Kitâbu't-Tenzîl, Kitâbu'n-Nevâdir, Kitâbu't-Tefsir*<sup>128</sup>

### **Tefsiri**

Müfessirimizin bize ulaşan tek kitabı tefsiridir. Bu eser Allâme Seyyid Haşim er-Rasûlî el-Mahallâtî tarafından yazma nüshası ve diğer kaynaklardan yararlanmak suretiyle<sup>129</sup> tashih ve tahkik edilerek 1991 yılında Beyrut-Lübnan'da 2 cilt halinde basılmıştır.<sup>130</sup> Tefsiri Ayyâşî'den oğlu Ca'fer nakletmiştir. Tefsirin mukaddimesinde şöyle yazılmaktadır: "Ca'fer b. Muhammed b. Mesûd babasından, o da Ebû Abdullah Ca'fer b. Muhammed'den o da babası vasıtasıyla dedelerinden Rasulullah'ın şöyle buyurduğunu rivayet etmiştir."<sup>131</sup> Bu ilk senetten sonra bir daha müfessirimizin ismi tasrih edilmemiştir. Tefsirin başında 8 babdan oluşan bir mukaddime mevcuttur:

1. Fadlu'l-Kur'ân, 2. Kur'ân'a Muhalif Olan Rivayetlerin Terki, 3. Kur'ân'ın Nüzûlu Hakkında, 4. Nasih-Mensûh, Zâhir-Batın, Muhkem-Muteşâbihin Tefsiri, 5. Kur'ân'da Kendisi

---

<sup>128</sup> Ayyâşî'nin tüm eserleri için bkz. İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 194-195; Tûsî, *Fihrist*, s. 212-215; Necâşî, *Ricâl*, s. 350-353.

<sup>129</sup> Bkz. Seyyid Haşim er-Rasûlî el-Mahallâtî, "el-Mukaddime," *Tefsîru'l-Ayyâşî*, (Muhammed b. Mes'ud el-Ayyâşî), Beyrût 1991, I, 9-10.

<sup>130</sup> Çalışmamız boyunca bu nüshayı kullanacağız.

<sup>131</sup> Muhammed b. Mesûd el-Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, Beyrût 1991, I, 13.

ile İmamların Kastedildikleri, 6. İmamların Tevil Konusundaki Bilgileri, 7. Kur'ân'ı Kendi Reyî ile Tefsir Edenler Hakkında, 8. Kur'ân Hakkında Cedelleşmenin Kerahiyeti<sup>132</sup>

Müfessir bu bablar altında Hz. Peygamber ve Ehl-i Beyt İmamlarından rivayetler aktarmak suretiyle konuya açıklık getirmeye çalışmıştır.

*Tefsîru'l-Ayyâşî* tam anlamıyla bir rivayet tefsiridir. Müfessir ayetlerle ilgili rivayetleri nakletmekte ve her hangi bir tercihte bulunmamaktadır. Bazen bir konuda birçok rivayeti naklederken,<sup>133</sup> bazen de aynı konuda iki zıt rivayeti aktarmaktadır.<sup>134</sup> Aslında bu durum da müfessirimizin ilmi derecesi konusunda bize ışık tutmaktadır.

Ayyâşî, tefsirinde Hz. Peygamber, başta İmam Muhammed el-Bâkır ve İmam Ca'fer es-Sâdık olmak üzere Ehl-i Beyt İmamlarından gelen rivayetleri nakletmektedir. Bununla birlikte az da olsa sahabe ve tâbiun'un görüşlerinde de rastlanılmaktadır.<sup>135</sup>

*Tefsîru'l-Ayyâşî*'de bulunan iki husus, tefsirin değerini düşürmektedir. Bunlardan ilki tefsirde önceden var olan senetlerin mustensih tarafından hazfedilmiş olmasıdır. Nitekim tefsirin mukaddimesinin başında mustensih bu durumu şöyle açıklamaktadır:

"Ben Ebu'n-Nadr Muhammed b. Mesûd el-Ayyâşî es-Sülemî'nin tasnif ettiği tefsirine senediyle baktım. Onu beğendim ve musanniften veya başkasından dinlemiş (sima) birini aradım. Ancak bölgemizde kendisinden dinlemiş veya icazet yolu ile almış birisini bulamadım. Tefsirden isnatları hazfettim. Yazara ve inceleyene kolay olsun diye diğer kısmını olduğu gibi bıraktım. Bundan sonra musanniften dinlemiş veya icazet yolu ile almış birisini görünce isnatları peşine ekledim. Musannifin söylediği gibi yazdım. Allah'tan tamamlamam için başarı diliyorum. Başarı yalnız Allah'tandır. Ona dayandım ve yöneldim."<sup>136</sup> Müstensi-

---

<sup>132</sup> Ayyâşî, *Tefsîr*, I, 13-30

<sup>133</sup> Örneğin bkz. Ayyâşî, *Tefsîr*, I, 144-148, 194-196, 300-301; II, 16-18, 52-53.

<sup>134</sup> Örneğin bkz. Ayyâşî, *Tefsîr*, I, 81, 97-105, 268-269; II, 127-128, 132-133, 154-157.

<sup>135</sup> Bu konu ile ilgili ileride örnekler verilecektir.

<sup>136</sup> Ayyâşî, *Tefsîr*, I, 13.

hin de ifade ettiği gibi yer yer kısmen uzun senede rastlanmaktadır.<sup>137</sup> Ayrıca Şeyh Sadûk bu tefsirden senediyle birlikte nakilde bulunmaktadır.<sup>138</sup>

Tefsirin değerini düşüren ikinci husus ise eksik olmasıdır. Kaynaklarda eksik olduğuna dair her hangi bir bilgi bulunmamasına rağmen, Ayyâşî'nin tefsiri bize tam olarak ulaşmamıştır. Elimizde bulunan kısmı ise Fatîha'dan Kehf suresine kadar olanıdır. Tefsirin kalan kısmının ne zaman kaybolduğu bilinmemekle birlikte, XI-XII. asır âlimlerinden Feyz el-Kâşânî, Huveyzî, Bahrânî ve Meclîsî'nin sadece birinci kısmından rivayette bulunması,<sup>139</sup> bu tefsirin o dönemde de eksik olduğunu göstermektedir. Daha da geriye gidecek olursak, surelerin faziletine dair Ehl-i Beyt kaynaklı rivayetleri Kehf sûresine kadar genelde Ayyâşî'den nakleden Tabersî'nin, bundan sonraki kısımda onu zikretmemesi söz konusu tefsirin Tabersî'ye de tam bir şekilde ulaşmadığını düşündürmektedir. Fakat kaynaklarda Ayyâşî'ye nisbet edilen eserler içerisinde *Kitâbu Fedâilî'l-Kur'ân*'ın da bulunması, Tabersî'nin bu eserden faydalanmış olabileceği ihtimalini doğurduğundan, bu konu ile ilgili kesin bir söz söyleme olanağına sahip değiliz.

### **5. Kummî ve Tefsiri**

İmâmiyye Şîası'nın en eski ve en önemli tefsirlerinden biri de Ali b. İbrahim el-Kummî'ye ait olan *Tefsîru'l-Kummî*'dir. Ancak maalesef bu kadar önemli bir şahıs hakkında da kaynaklarda yeterli bilgi bulunmamaktadır. Biz de söz konusu kaynaklardan hareketle mümkün olduğu kadarıyla müfessirimizi tanıtmaya çalışacağız.

Kaynaklar müfessirin tam adının Ali b. İbrahim b. Hâşim olduğu konusunda ittifak halindedir. Müfessir aslen Kumlu olduğu için "Kummî" nisbesiyle anılmıştır. Künyesi ise

---

<sup>137</sup> Bkz. Ayyâşî, *Tefsîr*, I, 125, 226, 301, 318; II, 259,261, 287.

<sup>138</sup> Bkz. Şeyh Sadûk, *Kemâlu'd-Dîn*, I, 271.

<sup>139</sup> Muhammed Hüseyin Tabatabâî, "Mukaddime," *Tefsîru'l-Ayyâşî*, (Ebu'n-Nadr Muhammed b. Mesûd el-Ayyâşî), Beyrût 1991, I, 7.

“Ebu’l-Hasan”dır.<sup>140</sup> Bazı kaynaklarda müfessirimiz “Muhammedî” nisbesi ile de tanıtılmaktadır.<sup>141</sup>

Kaynaklarda Kummî'nin nerede ve ne zaman doğduğuna dair her hangi bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak künyesine istinaden Kum'da doğduğunu söyleyebiliriz.

Müfessirin tahsili ile ilgili bilgiye de ulaşamadık. Bu nedenle Kummî'nin ilk tahsilini nerede ve kimden aldığı konusunda net bir şey söyleme imkânına sahip değiliz. Ancak tefsirinin en önemli kaynağı olan babası İbrahim b. Hâşim'in, hocaları arasında yer alması, ilk tahsilini ondan aldığı ihtimalini ortaya koymaktadır. Müfessirin ilmi seyahatlerine dair de her hangi bir bilgi mevcut değildir. Kummî'nin vefat tarihi de net değildir. Şeyh Saduk, *Uyûnu Ahbârî'r-Rıza* adlı eserinde Hamza b. Muhammed b. Ahmed. b. Ca'fer'den, “Ali b. İbrahim b. Hâşim 307 yılında bize şöyle haber verdi...” şeklinde bir rivayet aktarmaktadır.<sup>142</sup> Bu rivayetten müfessirimizin 307 yılından sonra vefat ettiği anlaşılmaktadır. Çağdaş araştırmacılar müfessirimizin vefat tarihini hicrî 329/941 olarak kaydetmektedirler.<sup>143</sup> Müfessirimiz Ali b. İbrahim el-Kummî, Şîî mühitte önemli bir yere sahiptir. Şîî kaynaklar Kummî'yi, “hadiste sika, sağlam, güvenilir ve sahîhu'l-mezhep” olarak tanıtmaktadır.<sup>144</sup> Kummî başta tefsir sahasında olmak üzere kendisinden sonrakiler üzerinde önemli etkiye sahiptir. Nitekim kendisinden sonra yazılan birçok Şîî tefsirde Kummî'den alıntılarının olduğunu görmekteyiz. Bu etki günümüzde de devam etmektedir. Kaynaklarda Kummî kanalıyla gelen rivayet-

---

<sup>140</sup> İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 222; Necâşî, *Ricâl*, s. 260; Tûsî, *Fihrist*, s. 152.

<sup>141</sup> Şemsuddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl fi Nakdi'r-Ricâl*, Dâru İhyâi Kutubî'l-Arabi, 1963, III, 111; Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hâcer el-Askalânî, *Lisânu'l-Mizân*, Haydarabâd 1330, IV, 191; Muhammed b. Ali b. Ahmed ed-Dâvûdî, *Tabakâtu'l-Müfessirin*, Matbaatu'l-İstiklâlî'l-Kubra, 1972, I, 386. Ayrıca Ömer Nasûhî Bilmen Kummî'yi Hanbelî mezhebine mensup bir alim olarak tanıtmaktadır. Bizce Bilmen muhtemelen Kummî'yi bir başkası ile karıştırmıştır. Bkz. Ömer Nasûhî Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, Ankara 1962, I, 187.

<sup>142</sup> Şeyh Sadûk, *Uyûnu'l-Ahbârî'r-Rıza*, II, 159.

<sup>143</sup> Muhammed Hâdî Marifet, *Sıyânetu'l-Kur'ân mine't-Tahrif*, Kum 1413, s. 229; Nâdirali, *et-Tefsir ve'l-Mufessirûn*, s. 124

<sup>144</sup> Necâşî, *Ricâl*, s. 260; Takuyiddîn el-Hasan b. Ali b. Dâvûd el-Hillî, *Kitâbu'r-Ricâl*, Tehran 1383, s. 237.

lere baktığımızda çok sayıda hocasının olduğunu görmekteyiz.<sup>145</sup> Ancak Tefsiri'nde de gördüğümüz gibi müfessirimizin en önemli hocası, hiç şüphesiz babası İbrahim b. Hâşim el-Kummî'dir. Ebû İshak İbrahim b. Hâşim el-Kummî, aslen Kûfeli olup Kum'a yerleşmiştir.<sup>146</sup> Yûnus b. Abdirrahman'ın talebesi ve İmam Rıza'nın ashabındandır.<sup>147</sup> *Kitâbu'l-Kadâya Emîri'l-Mu'minin* ve *Kitâbu'n-Nevâdir* adlı iki eserin sahibidir. Her iki kitabı da kendisinden müfessirimiz nakletmiştir.<sup>148</sup>

Öğrencilerine gelince, kaynaklarda 8 tanesinin ismine rastlamaktayız. Bunlar,

1. Muhammed b. Yâkub el-Kuleynî (ö. 328, 329/940, 941), 2. Ebû Muhammed el-Hasan b. Hamza b. Ali el-Alevî et-Taberî (ö.?) 3. Ali b. Hüseyin b. Mûsa b. Bâbuveyh el-Kummî (ö. 329/941) 4. Muhammed b. el-Hasan b. Ahmed b. el-Velîd el-Kummî (ö. 343/954) 5. Hamza b. Muhammed b. Ahmed el-Alevî (ö. ?) 6. Muhammed b. Ali (b.) Mâcîlûyeh el-Kummî (ö. ?) 7. Ahmed b. Ali b. İbrâhim b. Hâşim el-Kummî. (ö. ?) 8. Ebu'l-Fadl Abbâs b. Muhammed b. Kâsım b. Hamza b. Musa b. Cafer (ö.?)<sup>149</sup>

Kaynaklar Kummî'nin 12 eserinin ismini vermektedir. Bunlar; *Kitâbu'n- Nâsih ve'l-Mensûh*, *Kitâbu't-Tevhîd ve's-Şirk*, *Kitâbu Kurbi'l-İsnâd*, *Kitâbu's-Şerâî*, *Kitâbu'l-Hayz*, *Kitâbu'l Muşezzir*, *Kitâbu Fedâilî Emîri'l-Mu'minin* (a), *Kitâbu'l-Meğâzî*, *Kitâbu'l-Enbiyâ*, *Risâletu fi Ma'nâ Hişâm ve Yûnis*, *Cevâbât-ı Mesâilî Seelehu Muhammed b. Bilâl*, *Kitâbu't-Tefsir*.<sup>150</sup>

---

<sup>145</sup> Hûî, *Mucemu Ricâli'l-Hadîs*, XII, 213-214.

<sup>146</sup> Necâşî, *Ricâl*, s. 16.

<sup>147</sup> Tûsî, *Ricâl*, s. 369.

<sup>148</sup> Tûsî, *Fihrist*, s. 36.

<sup>149</sup> Kummî'nin öğrencileri ile ilgili bkz.: Tûsî, *Fihrist*, s. 104, 157, 210-211, 237, *Ricâl*, 468-469; 491, Necâşî, *Ricâl*, 16, 64,

<sup>150</sup> Kummî'nin eserleri için bkz. İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 222; Necâşî, *Ricâl*, s. 260. Ayrıca Necâşî'ye göre son kitap muhtemelen kendisine izafe edilmiştir.

### c. Tefsiri

Müfessir Kummî'nin günümüze ulaşan tek eseri tefsiridir. İmâmiyye Şiası'nın günümüze ulaşan en eski tefsir kaynaklarından olan bu eser, bir yandan yazarın şahsiyeti, diğer yandan Ehl-i Beyt İmamları'na dayanan ve kendisinden önce telif edilen tefsirleri içeren en eski kaynaklardan olması hasebiyle önem arz etmektedir. Tefsirin ravisi, Ebu'l-Fadl el-Abbâs b. Muhammed b. el-Kâsım b. Hamza b. Mûsa b. Ca'fer'dir.<sup>151</sup>

Şif tefsir tarihçileri Kummî'nin tefsirini rivayet tefsiri kategorisinde değerlendirmektedirler.<sup>152</sup> Bunun en önemli nedeni ise müfessirin ayetlerle ilgili rivayetlere geniş ölçüde yer vermesidir. Ancak Kummî'nin şahsi görüşleri daha ağır basmaktadır. Bu yönüyle bakıldığında aslında Kummî tefsirini rivayetlerden geniş ölçüde yararlanan dirayet tefsiri şeklinde vasıflandırmak mümkündür. Bu özelliği ile Kummî'nin çağdaşı olan Sünnî müfessir Taberî'nin *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân* adlı tefsirinden de ayrılmaktadır. Bilindiği gibi Tâberî ayetle ilgili ulaşabildiği rivayetleri nakletmekte, bazı yerlerde kendi tercihini beyan etmektedir. Ancak Kummî ulaşabildiği rivayetleri bazen ayetin tefsiri olarak naklederken bazen ise kendi görüşüne delil olarak kullanmaktadır. Ayetlerle ilgili her hangi bir rivayete ulaşamadığı takdirde ise kendi görüşünü aktarmaktadır. Az önce de belirttiğimiz gibi kendi görüşü daha fazla yer tutmaktadır.<sup>153</sup>

*Tefsîru'l-Kummî*'nin temel kaynağı Hz. Peygamber ve Ehl-i Beyt İmamları'dır. İmamlardan en fazla İmam Muhammed el-Bakır ve İmam Ca'fer es-Sâdık'ın tefsir görüşlerine yer vermektedir. Bunların yanı sıra Sahâbe ve Tâbiun'un görüşlerine az da olsa yer vermiştir.<sup>154</sup>

---

<sup>151</sup> Az sonra açıklama yapılacaktır.

<sup>152</sup> Örneğin bkz. Mârifet, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, II, 326-327; Nâdirali, *et-Tefsîr ve'l-Mufessîrûn*, s. 124-131.

<sup>153</sup> Bu konu ile ilgili geniş açıklama çalışmamızın III. Bölümünde ayrıntılı bir şekilde yapılacaktır.

<sup>154</sup> Bu konuda ileride geniş açıklama yapılacaktır.



Müfessir tefsirinde Fatîha'dan Nâs'a kadar Kur'ân ayetlerini sırasıyla tefsir etmeye çalışmıştır. Ancak bazen yapmış olduğu sıralama mevcut mushaftan farklılık arz etmektedir.<sup>155</sup>

Kummî tefsiri bizzat müfessirin kendisi tarafından yazılmıştır. Müfessirin birçok yerde "bu konuyla ilgili daha önce yazmıştık" ifadesini kullanması buna delildir. Örneğin, Sad suresinde, "(Allah) daha sonra kavimlerin helakını hatırlatıyor. Biz daha önce Hûd sûresinde onların haberlerini yazmıştık"<sup>156</sup> şeklinde açıklamada bulunması bunu açıkça göstermektedir.

*Tefsîru'l-Kummî*'de müfessirimizin yanı sıra iki kişinin daha tefsiri bulunmaktadır. Bunlardan ilki Ebû'l-Cârûd Ziyâd b. Münzîr'in<sup>157</sup> tefsiridir. Kummî'nin öğrencisi hocasının boş bıraktığı yerleri Ebû'l-Cârûd tefsiri ile doldurmaya çalışmıştır. Genellikle İmam Bâkîr'dan naklettiklerini Ebu'l-Cârûd'dan, İmam Sâdık'tan naklettiklerini ise hocası Kummî'den nakletmiştir. Ancak bazen aynı ayetin tefsirini her ikisinden de naklettiği görülmektedir.

Bununla birlikte Kummî'nin öğrencisi bazen de üçüncü bir senet kullanmıştır. Kummî ve Ebu'l-Cârûd'un dışında kullandığı bu senet öğrencinin kendisine aittir. Böylece tefsirin ravisi olan Ebu'l-Fadl el-Abbâs muhtemelen eksik bulduğu hocasının tefsirini, elinde bulunan Ebu'l-Cârûd tefsiri ve kendi senediyle tamamlamaya çalışmıştır. Bu durum tefsirde Âl-i İmrân suresinin başından itibaren açık bir şekilde görülmektedir.<sup>158</sup> Burada hemen şunu belirtelim ki biz çalışmamız boyunca Kummî'ye ait olmayan rivayet ve görüşleri kullanmayacağız.

*Tefsîru'l-Kummî*, başında bulunan 27 sayfalık uzun bir mukaddime ile başlamaktadır. Müellif burada önce Kur'ân'ın içeriğini ve Ulûmu'l-Kur'ân'a dair uzun bir liste sunmakta,

---

<sup>155</sup> Bu konuya da ileride değinilecektir.

<sup>156</sup> Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, II, 229.

<sup>157</sup> Çalışmamızın Giriş kısmında hakkında bilgi verilmişti.

<sup>158</sup> Bkz. Kummî, *Tefsîr*, I, 105.

daha sonra bu başlıklara örnekler vermek suretiyle açıklama getirmektedir.<sup>159</sup> Kısacası müfessir burada tefsirini özetlemektedir.

Muhtelif kütüphanelerde yazma halinde bulunan *Tefsîru'l-Kummî*,<sup>160</sup> birçok kez basılmıştır. Bu tefsir ilk olarak hicri 1313 yılında müstakil olarak basılmıştır. Daha sonra 1315 yılında *Tefsîru Hasan el-Askerî* ile birlikte basılmıştır. Üçüncü olarak ise Seyyid Tayyib el-Müsevî el-Cezâirî'nin tashihi ile hicri 1404 yılında Kum'da iki cilt halinde basılmıştır.<sup>161</sup> Bu eser son olarak bir grup tarafından yeniden tahkik ve tashih edilerek 1991 yılında Beyrut'ta 2 cilt halinde basılmıştır.

Her ne kadar müfessirin şahsiyeti ve tefsirinin varlığı konusunda İmamiyye Şîası âlimleri arasında ittifak mevcut ise de, tefsirdeki bazı hususlar Kummî Tefsiri'nin sıhhatine halel getirmektedir: İlk olarak belirtmemiz gerekir ki tefsirin ravisi olan Ebu'l-Fadl el-Abbâs b. Muhammed b. el-Kâsım b. Hamza b. Mûsa b. Ca'fer meçhul bir şahıs olup hayatı hakkında kaynaklarda her hangi bir bilgi bulunmamaktadır. Ayrıca Ebu'l-Fadl'in hocası Kummî'den bu tefsirden başka yapmış olduğu nakillere rastlanılmadığından öğrencisi olduğu kesinlik kazanmamıştır. Bununla birlikte Ebu'l-Fadl el-Abbâs'a ulaşan sened de meçhuldür. Kendisinden kimin rivayet ettiği belli değildir.<sup>162</sup> İkinci olarak da, daha önce de belirttiğimiz gibi tefsirin sadece Kummî'ye ait olmayıp, öğrencisi tarafında Ebu'l-Cârud'un ve kendi rivayetlerinin eklenmiş olması söz konusu tefsirin bir diğer zaaf noktasıdır. Ancak tefsirdeki Kummî Tefsiri ile diğer rivayetlerin açık bir şekilde ayırt edilebilir olması, bu zaafı kısmen ortadan kaldırmaktadır.

Ancak her iki durum da Şîi ulema nezdinde Kummî ve tefsirinin değerini düşürmüş ve İmamiyye tefsirlerinin kahir ekseriyeti için önemli kaynaklardan biri olmuştur.

---

<sup>159</sup> Kummî, *Tefsîr*, I, 27.

<sup>160</sup> *Tefsîru'l-Kummî*'nin yazma nüshaları ile ilgili bkz. Seyyid Tayyib el-Müsevî el-Cezâirî, "el-Mukaddime," *Tefsîru'l-Kummî*, Kum 1404, I, 17.

<sup>161</sup> Çalışmamız boyunca bu nüshayı esas alacağız.

<sup>162</sup> *Mârifet, et-Tefsir ve'l-Müfessirûn*, II, 326.

## SONUÇ

Sonuç olarak söyleyebiliriz ki, müstakil tefsir çalışmalarının yapılmaya başlandığı Tâbiûn döneminde tam anlamıyla ortaya çıkan Şîi Tefsiri aradan geçen 14 asırlık süre zarfında dört aşamadan geçmiştir. Bu dört aşamayı, İlk Dönem veya I. Rivâyet Dönemi (I-IV. asır), Orta Dönem veya I. Dirâyet Dönemi (IV-XI. asır), Son Dönem veya II. Rivâyet Dönemi (XI-XIII. asır) ve Çağdaş Dönem veya II. Dirâyet Dönemi (XIV-XV. asır) şeklinde isimlendirmemiz mümkündür.

İlk Dönemde kaleme alınmış tefsirlerden 5 tanesi gününüze kadar varlığını sürdürdüğü bilinmiştir. Bunlar; İmam Ca'fer es-Sâdık, İmam Hasan el-Askerî, Furât b. İbrahim b. Furât el-Kûfî, Muhammed b. Mesûd el-Ayyâşî ve Ali b. İbrahim b. Haşim el-Kummî'ye nisbet edilen tefsirlerdir.

İmam Ca'fer es-Sâdık'a nispet edilen tefsirin, Şîi kaynaklarda adına rastlanılmaması, ravilerinin önemli kısmının meçhul olması ve diğer İmâmiyye kaynaklarındaki rivayetlerle yapılan karşılaştırma sonucu tamamen farklı olması hasebiyle İmam'a ait olmadığı anlaşılmaktadır.

İmam Hasan el-Askerî'ye nispet edilen tefsirin ismi kaynaklarda geçmesine rağmen ilk ravileri ya meçhuldür veya zayıf olmakla itham edilmişlerdir. Ancak bununla birlikte Şeyh Sadûk'un eserlerinde bu tefsirden rivayette bulunması ve bir takım önemli Şîi âlimlerin bu esere değer vermesi, tefsirin kısmen de olsa İmam'a ait olabileceği ihtimalini doğurmaktadır.

Furât el-Kûfî tefsirine gelince, bir taraftan ilk dönem İmâmiyye'nin ricâl ve fihrist kaynaklarında ismine rastlanılmaması, diğer taraftan tefsirinde aktarmış olduğu bazı rivayetlerin İmâmiyye'nin temel prensiplerine aykırı olması sebebiyle ortaya çıkan mezhebi belirsizlikten ötürü tam anlamıyla ilk dönem İmâmî tefsir kaynaklarından olduğu söylenebilir.

Ayyâşî ve tefsiri konusunda İmâmiyye uleması ittifak halindedir. Ancak önceden varolan senedlerin hazf edilmiş olması tefsirin sıhhatine hâlel getirmekte ve derecesini bir nebze olsun düşürmektedir. Bu husus İmâmiyye uleması tarafından dile getirilse de, bu

eser ilk dönemden günümüze kadar önemini kaybetmemiş, kendisinden sonra yazılan eserlerin önemli kaynakları arasında yerini almıştır. Bir kısmının kaybolmuş olması bile bu durumu değiştirmemiştir.

Kummî tefsiri de bir takım olumsuzlukları içermektedir. Bir yandan tefsirin ravisi meçhul iken, diğer yandan bu meçhul ravi, hocasının dışında başkaları tarafından aktarılmış rivayetlere de yer vermek suretiyle tefsirin değerini düşürmüştür. Ancak bu husus Şîî âlimler tarafından fazla ciddiye alınmamış temel kaynak olarak kullanılmıştır.

Netice itibariyle ilk dönem Şîî tefsirleri yukarıda bahsettiğimiz gibi çeşitli yönlerden bir takım eksiklikleri barındırmaktadır. Şîî Tefsir Anlayışı ile ilgili çalışma yapanların bu durumu dikkate alması zorunludur.

## KAYNAKÇA

AKA, İsmail, "X. Yüzyıldan XX. Yüzyıla Kadar Şiilik," *Millîterarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, İstanbul 1993.

ASKERÎ, İmam Hasan, *Tefsîr*, Beyrut 2001.

ÂŞÛR, Seyyid Ali, "Mukaddime," *Tefsîr-i İmam Hasan el-Askerî*, (İmam Hasan el-Askerî), Beyrut 2001.

AYOUB, Mahmoud, "The Speaking Qur'an and Silent Qur'an: A Study of the Principles and Development of Imami Shi'i Tafsir", *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an*, (Edited by Andrew Rippin), Oxford 1988.

AYYÂŞÎ, Muhammed b. Mesûd, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, Beyrût 1991.

BAHRANÎ, Seyyid Haşim b. Süleyman, *el-Burhân fî Tefsiri'l-Kur'ân*, Kum trs.

BEHŞAİŞÎ, Akiki, *Tabakât-i Mufessirân-i Şîa*, Kum 1382.

BİLMEN, Ömer Nasûhî, *Büyük Tefsir Tarihi*, Ankara 1962.

BROCKELMANN, Carl, *Geschichte der Arabischen Litteratur Supplementband* (GAL Supp.), Leiden 1937-1942.

- CERRAHOĞLU, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Ankara 2005.
- CEZÂİRÎ, Seyyid Tayyib el-Musevî, "el-Mukaddime," *Tefsîru'l-Kummî*, Kum 1404.
- DÂVÛDÎ, Muhammed b. Ali b. Ahmed, *Tabakâtu'l-Müfessirîn*, Matbaatu'l-İstiklâlî'l-Kubra, 1972.
- DÖLEK, Adem, "Sekaleyn Hadisi ve Değerlendirilmesi" *Marife*, Yıl 4, Sayı 3, 2004.
- EFENDÎ, Mirza Abdullah el-İsbahânî, *Riyâzu'l-Ulemâ ve Hıyazu'l-Fudelâ*, Meşhed 1987.
- EMİN, Seyyid Muhsin, *A'yânü's-Şîa*, Beyrut 1986.
- ESTEREBÂDÎ, Muhammed Emin, *el-Fevâidu'l-Medeniyye*, Tehran 1903.
- FIĞLALI, Ethem Ruhi, *Çağımızda İtikâdi İslam Mezhepleri*, İstanbul 1991.
- GOLDZİHER, Ignaz, *İslam Tefsir Ekolleri*, (çev. Mustafa İslamoğlu), İstanbul 1997.
- GÜMÜŞ, Sadreddin, *Kur'ân Tefsirinin Kaynakları*, Kayhan Yay., 1990.
- HABİBOV, Aslan, *İlk Dönem Şîi Tefsir Anlayışı*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2007.
- HİLLÎ, Takiyyüddîn el-Hasan b. Ali b. Dâvûd el-Hillî, *Kitâbu'r-Ricâl*, Tehran 1383.
- HÛÎ, Seyyid Ebu'l-Kâsım el-Müsevî, *Mu'cemu Ricâli'l Hadis*, y.y., 1992.
- HUR el-ÂMİLÎ, Muhammed b. Hasan, *Vesâilu's-Şîa ilâ Tahsîli Mesâilî's-Şerî'a*, Tahran 1955-1969.
- İBN HACER, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzib*, Beyrut 1325.  
....., *Lisânu'l-Mîzân*, Haydarabâd 1330.
- İBN HANBEL, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed, *el-Müsned*, Beyrut trs.
- İBN KESÎR, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesîr ed-Dimeşkî, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Mısır trs.
- İBN KUTEYBE, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *el-Maârif*, Mısır 1353.
- İBNU'L-ĞAZÂİRÎ, Ahmed b. Hüseyin, *Ricâl*, Kum 1364.
- İBNU'N-NEDÎM, *Fihrist*, Beyrût 1964.

İBNU'Ş-ŞECERÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Hasan el-Alevî, *Fadlı Ziyâretî'l-Hüseyn*, Kum 1403.

KAZIM, Muhammed, "el-Mukaddime," *Tefsîru Furat el-Kûfî*, (Furat b. İbrâhim b. Furât el-Kûfî), Tahran 1990.

KEŞŞÎ, Ebû Amr Muhammed b. Ömer b. Abdilazîz, *Ricâl*, Meşhed 1348.

KEHHÂLE, Ömer Rıza, *Mu'cemu'l-Muellifîn*, Beyrût trs.

KIRCA, Celal, "Ca'fer es-Sâdık ve Ona İzafe Edilen Tefsir," *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 6, yıl 1989.

KÛFÎ, Furat b. İbrahim b. Furât, *Tefsîru Furat el-Kûfî*, Necef trs.

KUMMÎ, Ali b. İbrâhim b. Hâşîm, *Tefsîru'l-Kummî*, Kum 1404.

KULEYNÎ, Ebû Ca'fer Muhammed b. Yâkub b. İshak, *el-Usûl mine'l-Kâfi*, Tehrân 1365.

MAHALLÂTÎ, Seyyid Haşim er-Rasûlî, "el-Mukaddime", *Tefsîru'l-Ayyâşî*, (Muhammed b. Mes'ûd el-Ayyâşî), Beyrût 1991.

MARİFET, Muhammed Hâdi, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*, Meşhed 1997.

....., *Sıyânetu'l-Kur'ân mine't-Tahrif*, Kum 1413.

MESÛDÎ, Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali, *Murûcu'z-Zeheb ve Meâdinu'l-Cevher*, Kahire 1964.

MECLÎSÎ, Muhammed Bakır, *Bihâru'l-Envâr*, Beyrut, trs.

MUEZZÎ, Muhammed Ali Emîr, "İmâmî Şiîlikte Hadisin Sıhhat Kıstasları ve Fakîhin Otoritesine Dair Değerlendirmeler," (çev. M. Ali Sönmez), *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt 12, sayı 2, yıl 2003.

MUSEVÎ, Şerefuddin, *el-Muracaat*, (çev. Sabahattin Sonay), Adana trs.

MÜSLİM, Ebu'l-Hüseyin b. Haccâc en-Nişâburî, *es-Sahih*, İstanbul 1992.

UYAR, Mazlum, *İmâmiyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri Ahbârîlik*, İstanbul 2000.

....., *Şiî Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, İstanbul 2004.

NÂDİRALÎ, Âdil Nûrali, *et-Tefsîr ve'l-Mufessîrûn İnda's-Şîa*, (Basılmamış Doktora Tezi), Kuddîs Yûsuf Üniversitesi Doğu Edebiyatı Enstitüsü, Beyrut 1990.

NECÂŞÎ, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ali b. Ahmed, *Ricâl*, Kum 1424.

NEVBAHTÎ, Ebû Muhammed el-Hasan b. Mûsâ, *Fıraku's-Şîa*, İstanbul 1931.

NÛRÎ, Mirza Hüseyin, *Mustedreku'l-Vesâil*, Kum 1408.

ÖZ, Mustafa, "Ca'fer es-Sâdık," *DÎA*, İstanbul 1993.

HASKÂNÎ, Hâkim, *Şevâhidu't-Tenzîl li Kavâidi't-Tafdîl*, Muesseseyi Çap ve Neşr 1411.

HİLLÎ, Takiyyüddîn el-Hasan b. Ali b. Dâvûd el-Hillî, *Kitâbu'r-Ricâl*, Tehran 1383.

HÛLÎ, Emin, *Kur'ân Tefsirinde Yeni Bir Metod*, (çev. Mevlüt Güngör), İstanbul 1995.

HÂNSÂRÎ, Muhammed Bakır el-Mûsevî, *Ravdâtu'l-Cennât fî Ahvâli'l-Ulemâi ve's-Sâdât*, Kum 1392.

SADR, Seyyid Hasan, *Te'sîsu's-Şîa Li Ulûmi'l-İslâm*, Kum 1375.

SADR, Muhammed Bâkır, *el-Meâlimu'l-Cedîde li'l-Usûl*, Necef 1975.

SADIK, İmam Ca'fer b. Muhammed, *Tefsîru İmam Ca'fer es-Sâdık*, Yazma, Süleymaniye Kütühanesi, Nafiz Paşa 65.

SEZGİN, Fuad, *Geschichte des Arabischen Schrifttum* (GAS), Leiden 1968.

SUBHAHÎ, Ca'fer, "Mukaddime," *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, (Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan et-Tûsî), Kum 1413.

SÜLEMÎ, Ebû Abdurrahman, *Hakâiku't-Tefsîr*, Beyrut 2001.

ŞEYH MÜFÎD, Muhammed b. Muhammed b. Numan el-Ukberî, *el-İrşâd*, Kum 1413.

ŞEYH SADÛK, Ebû Cafer Muhammed b. Ali b. Hüseyin b. Musa b. Bâbuveyh el-Kummî, *Kemâlu'd-Dîn ve Temâmu'n-Ni'me*, Kum 1395.

....., *İlelu's-Şer'âi'*, Necef 1963.

....., *Uyûnu'l-Ahbârî'r-Rıza*, Meşhed 1413.

....., *el-Emâlî*, Kitabhaney-i İslâmî 1362.

TABATABÂÎ, Muhammed Hüseyin Tabatabâî, "Mukaddime," *Tefsîru'l-Ayyâşî*, (Ebu'n-Nadr Muhammed b. Mesûd el-Ayyâşî), Beyrût 1991.

....., *İslamda Şîa*, (çev. Abbas Kazımî, Kadir Akaras), İstanbul 1999.

TABERÎ, Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr b. Rustem, *Delâilu'l-İmâme*, Beyrut 1988.

TABERSÎ, Ebû Ali Fadl b. Hasan, *İ'lâmu'l-Vera bi A'lâmi'l-Hudâ*, Beyrut 1985.

TAHRÂNÎ, Ağa Bozorğ Tahranî (Muhammed Muhsin Nezîlu Samarrâî), *ez-Zerîa İlâ Tesânîfi'ş-Şîa*, Kum 1498.

TUSÎ, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan, *el-Ğaybe*, Kum 1417.



## **History of Tafsir of the Imamiyyah Shi'a and the Most Ancient Shi'a Tafsirs Remaining until Our Days**

**Citation** / ©-Sezikli, U. (2008). History of Tafsir of the Imamiyyah Shi'a and the Most Ancient Shi'a Tafsirs Remaining until Our Days. *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 8 (1), 207-251.

**Abstract:** In the article, history of tafsir of the Imamiyyah Shi'a, the second largest branch of the Islamic World, is considered. Information is given on the most ancient Shiite tafsirs remaining until now and their authors.

**Keywords:** Early Period, Imamiyyah, tafsir, rivayat (epistle), dirayat.



# KİTAP TENKİDİ

Muzaffer ÖZTÜRK\*

---

## Kur'an-ı Kerim'e Göre Kabir Azabı Yok mu?

### Giriş

Bu yazı, Prof. Dr. Mehmet Okuyan'ın "Kur'an-ı Kerim'e Göre Kabir Azabı Var mı?" (Sidre Yayıncılık, Samsun 2007) adlı kitabındaki bazı görüşlerin tahlil ve tenkidine yöneliktir. Ancak hemen belirtelim ki bu yazının amacı, bir görüş ve düşünceyi sırf eleştirmek için eleştirmek, yoğun emek harcanarak ortaya konulmuş bir eseri değersizleştirmek, kendim gibi düşünenleri Ehl-i sünnet ve'l-istikamet, diğerlerini de Ehl-i bidat ve'd-dalâlet olarak nitelendirmek değil, bilakis Asr suresinde müminlerin bir sıfatı olarak zikredildiği gibi, hak ve hakikat konusunda tavsiyeleşmek ve aynı zamanda doğru/ısabetli olana ulaşma hususunda fikir teatisinde bulunmaktır.

Esas konuya gelince, öncelikle şunu belirtmek gerekir ki kabir azabı ve mükâfatının bir iman ilkesi olmadığını söylemek doğrudur; ancak kabirde azap ve mükâfatın yokluğunu iddia etmek doğru değildir. Evet, özellikle Kur'an'da bu konu iman esasları arasında zikredilmemektedir; fakat kabirde azap ve mükâfatı nefyeden sarih bir ilâhî beyan da bulunmamaktadır.

---

\* Bu yazıyı özellikle dil ve ifade tekniği açısından gözden geçiren sevgili oğlum Doç. Dr. Mustafa Öztürk'e teşekkür ediyorum.

Sayın Okuyan'ın bu konuyla ilgili istidlalde bulunduğu ayet ve hadisler çerçevesinde dile getirdiği görüşlerin tamamını kritik etmek bu yazının sınırlarını aşacağından, sadece tenkit ve tartışmaya çok açık gördüğümüz bazı görüşlerini değerlendirmekle yetineceğiz.

### **Kabir Azabını Nefyetmek Kesin Bilgiye mi Mebni Yoksa Bir Kanaat mi?**

Sayın Okuyan kabir azabını nefyetme gerekçesine dair özetle şöyle demektedir: Kur'an'a göre hayat, dünya ve ahiret olmak üzere iki çeşit olduğu için azap da dünya ve ahirette olmak üzere iki çeşittir. Ölümlere hiçbir şey işittirilmeyeceği ve onlardan hiçbir şey duyulamayacağı Kur'an'da açıkça ortaya konulmuştur. Buna rağmen, geçmiş kültürlerin etkisinde oluştuğunu düşündüğümüz ve güvenilirlikleri son derece problemli olan rivayetleri esas alarak, ölmüş insanların kabirde cezalandırılmasına ya da ödüllendirilmesine inanmak Kur'an'a uygun bir kabul değildir.<sup>1</sup>

Görüldüğü gibi, kabirde azap ve mükâfatın söz konusu olmadığına dair kesin konuşan Okuyan, "ölen insan için saat durdurulmuştur; onun yeniden çalıştırılma zamanı ahirettir" şeklindeki fikrine birçok ayeti delil gösterirken de aynı kesinlikle konuşmayı sürdürmekte; ama diğer yandan da ölümlerin ruhlarının Allah katında bulunduğunu, ölüm sonrasında gaybî bir alan olduğunu, dolayısıyla Kur'an'da kesin delil bulunmadıkça bu alanla ilgili bilgi vermeye kalkışmanın gabya taş atmaktan başka bir mana taşımadığını belirtmektedir.<sup>2</sup>

Bu noktada şöyle bir soru akla gelmektedir: Mademki ölüm ötesi gaybî bir alandır; o halde niçin gaybî alana dair kesin bilgiye sahipmiş gibi konuşulmaktadır? Ayrıca bir taraftan "ölüm ile ba's arasında geçen zaman içerisinde ruhlar dünyadaki amellerine göre kısmen mükâfat veya mücazat görürler" diyenlerin hiçbir delile dayanmadıkları ifade edilirken, diğer taraftan "kabirde azap da yoktur mükâfat da" görüşünün Kur'an'a dayandığı söylenmekte; ama öte yandan da "Gerçeği Allah bilir" denilmek

---

<sup>1</sup> Mehmet Okuyan, *Kur'an-ı Kerim'e Göre Kabir Azabı Var mı?*, Sidre Yay., Samsun 2007, s. 444.

<sup>2</sup> Okuyan, *a.g.e.*, s. 468.

suretiyle bu konuda kesin hükümlerle konuşmanın mümkün olmadığı ifade edilmektedir. Peki, mademki kabirde azap ve mükâfatın bulunmadığı görüşü tam anlamıyla Kur'an'a dayanmaktadır; öyleyse niçin "Gerçeği Allah bilir" deme ihtiyacı hissedilmektedir? Belli ki bu ifade bir şüphe ve tereddüde işaret etmektedir. Aslında böyle olması da gayet tabiidir; çünkü kabir azabını nefyetme hususunda başvuru ayetlerin hiçbiri bu konuda sarıh bir delil teşkil etmemektedir. Oysa tevhid ya da "Allah'ın birliği" ile ilgili ayetler hususunda "gerçeği Allah bilir" deme ihtiyacı hissedilmemektedir. Çünkü tevhid hiçbir şüphe götürmeyen bir gerçektir.

Özetlersek, Sayın Okuyan her ne kadar kabirdeki azap ve mükâfatı nefyeden görüşünün Kur'an'a dayandığını söylemiş olsa da, aslında bu görüş bir kanaatten ibarettir. Nitekim kendisi de bunu açıkça şöyle ifade etmektedir:

Durum böyle olunca ödülün de azabın da verilme zamanını kıyamet öncesi bir dönem olarak değil, ahiret döneminin son aşaması olarak kabul etmenin daha doğru olacağı kanaatinde olduğumuzu belirtmek istiyoruz.<sup>3</sup>

### **Berzah: Sadece bir Engel mi Yoksa Bir Dönem veya Âlem mi?**

Sayın Okuyan, "berzah" kelimesinin iddia edildiği gibi bir âlemin adı değil, Kur'an'daki anlam ve kullanımıyla ölümden sonra dünyaya geri dönmek isteğinin karşısındaki engeli ifade ettiğini söylemektedir. Buna göre "berzah âlemi" diye ifade edilebilecek herhangi bir âlem veya dönem söz konusu değildir. Kişi öldükten sonra onun ahiret yolculuğu başlamıştır. Ölüm sonrası ile kıyamet öncesinde geçecek zamanda yaşanacak herhangi bir âlem veya dönem yoktur.<sup>4</sup>

Evet, Kur'an'da "berzah" kelimesinin "engel, mânia" anlamında kullanıldığı doğrudur. Bu kullanıma göre berzah kelimesi, ölüm sonrası ile kıyamet arasındaki dönemi ifade etmemektedir. Ne var ki Okuyan, bir taraftan berzah âlemi diye bir âlem

---

<sup>3</sup> Okuyan, a.g.e., s. 437.

<sup>4</sup> Okuyan, a.g.e., s. 35, 446.

ve/veya dönemin bulunmadığını söylemekte; diğer taraftan da ölüm sonrası ile kıyamet öncesinde geçecek bir zamanın varlığından söz etmektedir. Gerçi Okuyan, ruhun bedenden ayrılmasıyla dünyevî zaman ölçütlerinin anlamını yitireceğini belirtmiştir. Fakat sonuçta, gerçek mahiyeti ne olursa olsun, ölüm sonrası ile kıyamet öncesini kapsayan bir zamandan/dönemden söz etmiştir.<sup>5</sup>

Böyle bir dönemin varlığından söz ettikten sonra “berzah” kelimesinin salt engel anlamına geldiğini, dolayısıyla ölüm sonrası ile uhrevî diriliş öncesini kapsayan bir döneme işaret etmediğini söylemek pek tutarlı değildir. Eğer ölüm ile ba’s arasında bir ara dönem varsa -ki Okuyan da var diyor-, bu ara dönemin “berzah” diye isimlendirilmesinde herhangi bir beis olmasa gerektir. Yok eğer, “berzah” Kur’an’da “iki şey (iki büyük su kütlesi) arasındaki engel” (25.Furkân 53; 55.Rahmân 19-20) ve “insanın ölüm sonrasında dünyaya geri dönmesine yönelik engel” (23.Mü’minûn 99-100) anlamında kullanılmıştır deniliyorsa, o zaman bu ara dönemin başka bir şekilde, mesela “kabir dönemi” diye isimlendirilmesi de pekala mümkündür. Mademki ölüm ile diriliş (ba’s) arasında bir dönem var; o halde bu dönemi berzah veya daha başka bir kelimeyle ifade etmek, itiraza mahal veren bir konu olmasa gerektir.

### **Ahret Hayatı Ölümle mi Yoksa Ba’s ile mi Başlar?**

Sayın Okuyan Kur’an’da dünya ve ahiret olmak üzere iki hayat ve âlemden söz edildiğini, dolayısıyla bir üçüncü hayat ve âlemin bulunmadığını belirtmektedir. Buna göre ahiret hayatı ba’s (ölüm sonrası diriliş) ile başlamaktadır. Hâlbuki ahiret, ba’s ile değil ölümle başlamaktadır. Nitekim Okuyan da, “Kişi öldükten sonra onun ahiret yolculuğu başlamıştır” demek suretiyle bu gerçeği ifade etmiştir. Öte yandan, Kur’an’da Yahudiler ve Hıristiyanların, “Biz Allah’ın oğulları ve sevgilileriyiz” iddiaları üzerine, “Ey Peygamber! De ki onlara: Şayet ahiret hayatı sadece sizin için bir huzur yeri ise öyleyse ölümü temenni edin” (*Qul in kânet lekümü’t dârü’l-ahiretü ‘indellâhi*

---

<sup>5</sup> Okuyan, a.g.e., s. 35.

*hâlisaten min dūnin'n-nâsi fe-temennev'l-mevte in küntüm sâdikîn*) buyurulmuş olması da<sup>6</sup> ahiret hayatının ölümle başladığına işaret etmektedir.

Esasen, Kur'an bir bütün olarak incelendiğinde, insanoğlunun buluş çağından itibaren müspet-menfi amellerinin karşılığını hem bu dünyadaki hayatta hem ölüm ânında hem berzah âleminde hem de ahirette göreceği gerçeğiyle karşılaşılır. Nitekim "Melekler, kâfirlerin yüzlerine ve sırtlarına vurarak ve aynı zamanda 'Haydi tadın bakalım can yakıcı azabı' diyerek canlarını alırken bir görseydin..." (8.Enfâl 50), "Melekler onların yüzlerine ve sırtlarına vurarak canlarını alırken bakalım halleri nasıl olacak?!" mealindeki ayetler azabın aslında ölümle birlikte başladığı hakkında yeterli bir fikir vermektedir. Ayrıca 4.Nisâ 97 ve 63.Münâfikûn 10-11. ayetlerde de, imanına uygun bir hayat yaşamayan müminlerin paylama ve kınamayla canlarının alınacağı bildirilmektedir. Buna mukabil, 16.Nahl 32. ayette imanı ile amel müminlerin, "Esenlik ve afiyetle girin cennete!" şeklinde bir taltifle canlarının alınacağı ifade edilmektedir. Bu ayetten de anlaşılmaktadır ki gerçek manada mümin olarak ruhlarını teslim edenler, o andan itibaren bir mükâfat yurduna girmektedir. Kısaca, herkes bu dünyada yapmış olduğu iyi ve kötü davranışların karşılığını daha ölüm anından itibaren görmeye başlayacaktır. İnsanoğlunun varoluş serüvenindeki devamlılığın son nefesle birlikte askıya alınıp geçici bir süre kesintiye uğratıldığına söylemenin sağlam bir mesnedi bulunmamaktadır.

Diğer taraftan, 63.Münâfikûn 10-11. ayette günahkâr müminlerin, 23.Mü'minûn 99 ve 100. ayetlerde de kâfirlerin ölüm anında dünyaya geri dönme talebinde bulacakları ve güzel işler yapmak için Allah'tan mühlet isteyecekleri ifade edilmektedir. Bu ayetlerden anlaşılacağı gibi, azap ve/veya mükâfat sadece ahirette değil aynı zamanda ölüm anında ve berzahda da söz konusudur. Oysa Okuyan'a göre azap ve mükâfat dünyada verilir, ölüm anında verilir, ahirette verilir; ama her nedense ölümle uhrevî diriliş arasında saat durdurulduğu için verilmez. Buna göre Firavunlar ve diğer bütün azgın kâfirler, tabir caizse mışıl mışıl uyurlar. Hâlbuki azap ve mükâfat birbirinin zıddıdır. Biri verilirse diğeri verilmez. Yahut biri verilmezse diğeri verilir. Yani kabirde ceza

---

<sup>6</sup> 2.Bakara 94. Ayrıca bkz. 62.Cum'a 6.

yoksa mükâfat var demektir. Kâfirler, müminler gibi mükâfata nail olamayacaklarına göre herkes dünyada yapıp ettiklerinin karşılığını berzah âleminde bir şekilde göreceklerdir. Burada söz konusu olan azap, cehennem ateşi olmasa bile en azından bir eziyet ve işkence şeklinde olacaktır.

### **Kabir Azabıyla İlgili Bazı Ayetlerin Tahlili**

Bu konuya girmeden önce şunu ifade etmek gerekir ki kabir azabıyla ilgili inancımız, genellikle inanıldığı gibi, münker ve nekir diye iki melek tarafından kabir tahtası altında kişi ayağa kalkamadığından dolayı oturtularak imanla ilgili hepi topu beş soru sorulacağı, kişi bu sorulara cevap verirse cennete sevk edileceği, şayet cevap veremezse veya telkin yoluyla hariçten bilgi alamaz ve cevapsız kalırsa kafasına demirden bir balyoz vurularak işkenceye başlanacağı yönünde değildir. Ne var ki Okuyan, kabir hayatı ve azabıyla ilgili bütün tenkitlerini bu yaygın inanişaya tevcih etmiş görmektedir.

Evet, Okuyan'ın da ifade ettiği gibi, ölen her insan kabre girmez. Ölüm ötesi hayata "kabir hayatı" denmesi, bir bakıma "zıkr-i cüz irade-i kül" şeklinde değerlendirilebilir. Daha açıkçası, olağandışı haller ve şaz denebilecek bazı uygulamalar hariç, insanlar ölünce kabre konuldukları için ölüm ötesi hayata kabir hayatı veya berzah âlemi denmiştir. Bu şekilde ifade tarzı her dilde mevcuttur, dolayısıyla bunda yadırganacak bir şey yoktur.

Konuyla ilgili ayetlerin tahliline gelince, burada bütün ayetleri tek tek ele almak mümkün olmadığından ağırlıklı olarak 40.Mü'min 46. ayetin tahliliyle iktifa edilecektir. Zaten kabir azabı konusunda en çok üzerinde durulan ve durulması gereken ayet de budur.

Bu ayetin siyak ve sibakına bakıldığında Firavun'un ileri gelen adamlarından iman etmiş bir kişinin sırf imanının gerektirdiği gerçekleri söylemesinden dolayı Firavun'un onu öldürmek istediği ve fakat buna muvaffak olamadığı anlaşılmaktadır. Bu husus 40.Mü'min 45-46. ayetlerde, *fe-vegâhüllâhü seyyiâti mâ mekerû ve-hâga bi-âli*



*firavne sū'ul azâb* (Allah, onların [Firavun ve adamlarının] kurdukları tuzakların kötü sonuçlarından o mümini korudu. Firavun ve adamlarını ise feci bir azap kuşatıverdi.)” şeklinde ifade edilmektedir. Okuyan, bu ayette sözü edilen azabın, 2.Bakara 50, 7.A'raf 136, 10.Yûnus 90-91. ayetlere atfen “suda boğulma” olayına karşılık geldiğini belirtmektedir. Nitekim müfessirler de ayeti böyle izah etmişlerdir ki bu izah bizce de isabetlidir.

Bununla birlikte, 40.Mü'min 46. ayette, *en-nârü yu'radûne 'aleyhâ ğuduvven ve 'aşıyyen ve yevme tekûmü's-sâatü edhilû âle firavne eşedde'l azâb* (Onlar sabah ve akşam ateşe arz olunurlar. Kıyametin koptuğu günde firavun ve avanesi için, onları azabın en şiddetli yerine sokun denilecek) şeklinde bir ifade yer almaktadır. Dikkat edilirse, bu ayette iki ayrı şeyden söz edilmektedir. Birisi ateşe sunulma, diğeri de ateşin içine sokma. Bu ikinci hususun, yani cehennem ateşine sokmanın kıyamet ve hesap gününde vuku bulacağına hiç şüphe yok. Keza, 40.Mü'min 45. ayette işaret edilen boğulma olayının dünyada vuku bulduğunda da kuşku yok. Fakat 40.Mü'min 46. ayetteki *en-nârü yu'radûne 'aleyhâ ğuduvven ve 'aşıyyen* ibaresinde sözü edilen ateşe sunulma hadisesinin zaman ve mekânına dair ne bu ayette ne de diğer herhangi bir ayette sarih bir beyan mevcuttur. Zaten konuyla ilgili ihtilaflar da büyük ölçüde bu müphemlikten kaynaklanmaktadır.

Ne var ki Kur'an'ın mücmelini tafsil, müphemini tayin eden Hz. Peygamber'in hadisleri bu konuya açıklık kazandırmaktadır. Buhârî, Müslim, Tirmizî, Nesâî gibi meşhur muhaddislerin Abdullah b. Ömer'den naklettikleri bir hadise -ki Okuyan da bu hadisi zikretmiştir-<sup>7</sup> göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Sizden biri öldüğünde, sabah akşam makamı kendisine arz olunur. Şayet kişi cennetlikse, kendisine cennetten bir yer gösterilir. Yok eğer cehennemlikse, o zaman kendisine, ‘Kıyamete kadar kalacağın yer işte burası’ denilir.”

Hiz. Peygamber'in bu beyanından açıkça anlaşılmalıdır ki 40.Mü'min 46. ayette sözü edilen “ateşe sunulma” hadisesi kabir ya da berzah âleminde gerçekleşe-

---

<sup>7</sup> Bkz. Okuyan, a.g.e., s. 284.

cektir. Ancak Okuyan, hadisin sübut yönünden sıhhatine dair herhangi bir şey söylememekle birlikte, burada sözü edilen “izâ mâte” (öldüğü zaman) ibaresine “ölen kişi” değil “ölmek üzere olan kişi” şeklinde bir mana takdir edilmesi gerektiğini söylemekte ve bu görüşünü de ölümlere kelime-i tehlil telkininde bulunulması ve/veya ölümlere Yâsîn okunması tasviyesini içeren hadislerle desteklemektedir. Çünkü bu hadislerdeki tavsiyeler, Okuyan’a göre “ölen kimselere” değil, ölmek üzere olan kimselere işaret etmektedir. Ancak hemen belirtelim ki, *ikraû yâsîn ‘alâ mevâtâküm* hadisi “Ölmüşlerinize Yâsîn okuyun” şeklinde de anlaşılmaya müsaittir; nitekim gelenekte bu şekilde anlaşıldığı da vakidir. Diğer taraftan, Abdullah b. Ömer hadisindeki *fe-yükâlû hâzâ mek’adûke hattâ yeb’asekellâhü ile’l kıyâme* ibaresinin, “Ona, ‘Allah seni kıyamet günü diriltinceye kadar işte senin yerin burası’ denilecek” anlamına geldiği son derece açıktır. Dolayısıyla bu ibareye/ifadeye başka şekilde bir anlam takdir etme imkânı yoktur. Aksi halde yapılacak iş, en iyimser ifadeyle, müstekreh bir tevil olur.

Sayın Okuyan, “kabir azabının mahiyeti hususunda müfessirler fikir birliği içerisinde değildir” şeklinde özetlenebilecek bir argümanla kendi fikrine dayanak oluşturmaktadır. Oysa müfessirlerin veya İslam âlimlerinin bu konuda müttefik olmaması kabir azabının yokluğu anlamına gelmez. Kaldı ki şekil ve keyfiyetine dair farklı görüşler bulunsun bile bunun varlığı hususunda ihtilaf yoktur. Hatta Mu’tezilî âlimler bile -iddia edildiğinin aksine- kabir azabının varlığını inkâr etmemişlerdir. Öte yandan, müfessirlerin kabir azabının mahiyeti konusunda ittifak etmiş olmaları bir argüman olarak kullanıldığı takdirde, benzer bir argümanla, “Peki, kabir azabının yokluğu konusunda müfessirler müttefik midir?” gibi bir soruyla Sayın Okuyan’ı ilzam etmek de pekala mümkündür. Belli ki Okuyan, “Kabir azabı yoktur” görüşünü hararetle savunmaya çalışmakla birlikte bu konuda zihni karışık olup şüphe içindedir. Oysa şek ile yakinin hâsıl olmayacağı bir gerçektir.

Gelinen bu noktada Sayın Okuyan’ın çok tekellüflü bir başka izahına da değinmek gerekir. Zira Okuyan şöyle demektedir:

İncelemeye konu edindiğimiz Mü'min 46. ayetteki "ateşe sunulmak" ile de ateşin içine girmek ve ateşte yanmak anlamlarına da gelmez. Bunun delillerinden biri Hz. Musa ile ilgili bir kıssada şöyle kullanılmaktadır:

*Fe-lemmâ câehâ nûdiye en bûrike men fi'n-nâri ve-men havlehâ* "Oraya geldiğinde, 'Ateşte olan da çevresindeki(ler) de mübarek kılındı' diye seslenildi". Burada sözü edilen olay, Hz. Musa'nın gördüğü bir ateşi almak için ateşe doğru yönelmesi ve oraya gelince kendisine bu hitabın yöneltmesidir. Şüphe yok ki buradaki *nâr* kelimesine bizzat 'ateş' anlamı vermek mümkün değildir. Çünkü ateşte bulunan kişi kötü insan olduğundan yanacağı için ateşin içindekinin ve çevresindekinin mübarek kılınmasının bir anlamı kalmaz. Belli ki buradaki ateş bir 'ışık' veya 'nur' olarak kabul edilmek zorundadır. Dolayısıyla Mü'min 46. ayetteki *nâr* kelimesini "yanmakta olan veya içindekileri bizzat yakan bir ateş" olarak kabul etmektense onu "mecazi-psikolojik bir sıkıntının ifadesi" şeklinde değerlendirmek daha doğru olacaktır.<sup>8</sup>

Râğib el-İsfahânî'nin de belirttiği gibi "nar" ile "nur" kelimelerinin kökteş olduğu, birinin diğerini çağrıştırdığı, hatta kimi zaman birbirinin yerine kullanıldığı doğrudur. Ancak Hz. Musa'ya gösterilen ateşten söz eden 27.Neml 8. ayetteki *men fi'n-nâri* ibaresiyle Firavun ve avanesinin ateşe arz olunması arasında böyle bir irtibat kurmak pek tutarlı olmasa gerektir. Ayrıca, 40.Mü'min 46. ayetteki "sabah-akşam" (*ğudüvven ve aşıyyen*) tabirinin dünya ile ilgili olduğunu söylemek de<sup>9</sup> hiç isabetli değildir. Zira böyle bir mantık yürütüldüğünde, ahiretle ilgili tasvirlerin tümünü de dünyaya hamletmek, dolayısıyla ahireti yok saymak gerekir. Çünkü her şeyden önce kıyamet ve ahiretten söz eden onca ayette "gün" ve "saat" gibi kavramlar kullanılmaktadır. Dahası, 19.Meryem 62. ayette Adn cennetindeki müminlerin her daim nimete nail olacaklarını

---

<sup>8</sup> Okuyan, a.g.e., s. 199.

<sup>9</sup> Okuyan, a.g.e., s. 201.

ifade meyanında *ve-lehüm rızkuhüm fihâ bükraten* ve *'aşıyyâ* ifadesi kullanılmaktadır. Okuyan'ın "sabah-akşam tabiri dünya ve dünyevî zaman dilimiyle ilgilidir" şeklindeki görüşüne itibar edildiğinde, Adn cennetine de kaçınılmaz olarak dünya üzerinde bir yer tayin etmek gerekecektir.

Neresinden bakılırsa bakılsın, Okuyan'ın bu argümanı çok zayıftır. Kaldı ki Kur'an'ın ahiret ahvalini dünyada tecrübe edilen şeylere benzetme yoluyla anlattığı aşikârdır. Bu itibarla, "sabah-akşam" tabirinin "yirmidört saatlik bir zaman diliminde sabahleyin bir kez, akşamleyin de bir kez olmak üzere günde toplam iki kez" şeklinde tuhaf bir manaya değil, "her dem" ya da "kesintisiz olarak" manasına geldiği açıktır.

Bütün bunların yanında, Firavun ve avanesinin arzolanacağı ateşi, dünya hayatında çekilen sıkıntılardan kinaye saymak da çok tekellüflü bir yorumdur. Çünkü çeşitli ayetlerde Firavun ve avanesinin dünyevî planda nasıl cezalandırıldığından söz edilmiş; ancak bu cezalandırma "ateş azabı" diye nitelendirilmemiştir. Belli ki Okuyan'ın bu yorumu Kur'an'da "kaynar su" anlamında kullanılan "hamîm" kelimesine "ümitsizlik iksiri" gibi son derece tuhaf bir anlam yükleyen Muhammed Esed'in keyfilikten başka bir temeli bulunmayan mecazi yorum anlayışından mülhem gözükmektedir. Esed'in bu yorum anlayışının da Kâdiyânîliğin Lahor kolunun lideri Mevlana Muhammed Ali'den intihal olduğu bilinmektedir. Ayrıca, "ateşe sunulmak" tabirini "dünya hayatında sıkıntı çekmek" şeklinde yorumlamanın İslam tefsir tarihinde Ehl-i Sünnet, Selefiyye ve hatta Mu'tezile'nin temsil ettiği büyük gelenekte de hiçbir meşruiyeti bulunmamakta; mamafih bu tür yorum örneklerine erken dönemlerde Gulât-ı Şia, daha sonra Bâtıniyye-İsmâiliyye, İhvân-ı Safâ gibi çevrelerde, son dönemde ise Hint İslam modernistleri ile Kâdiyânîlik gibi heretik fırkalarda rastlanmaktadır.

Sayın Okuyan'ın 40.Mü'min 46. ayetle ilgili tekellüflü ve aynı zamanda tutarsız yorumları bunlarla sınırlı değil kuşkusuz. Zira ona göre bu ayette sözü edilen "ateşe sunulmak" tabiri, Firavun ve avanesinin çektiği diğer birçok psikolojik sıkıntının yanı sıra muhaliflerinin, yani İsrailoğulları'nın iktidarı ele geçirmesi nedeniyle hayatın onlar açısından her sabah-akşam için adeta ateş ya da yangın yerine dönüşmesine işaret

eder. Oysa Kur'an'daki hiçbir ayette Firavun hayatta iken israiloğulları'nın iktidarı ele geçirdiğinden söz edilmemekte, aksine İsrailoğulları'nın zulümden kurtulmak ve özgürlüğe kavuşmak maksadıyla Hz. Musa'nın önderliğinde Mısır'dan hurucundan, Firavun'un ise ordusuyla birlikte onları takip ettiğinden ve nihayet suda boğulup gittiğinden bahsedilmektedir. Şu halde, suda boğulan bu kâfirler guruhunun ölüp gittikten sonra, kendi iktidarlarının el değiştirmesinden nasıl sıkıntı duydukları gerçekten izaha muhtaç bir konudur.

Bu noktada Okuyan'ın, "Firavun'un zulmü altında ezilip horlanan İsrailoğulları'nı verimli/bereketli kıldığımız [Filistin-Suriye] topraklarının doğu ve batısına vâris yaptık. İşte böylece rabbinin İsrailoğulları'na vermiş olduğu o güzel söz, zor zamanda gösterdikleri sabra karşılık bir mükâfat olarak gerçekleşmiş oldu. Firavun ve adamlarına ait sarayları, binaları, bağları ve bahçeleri ise harap ettik." mealindeki 7.A'râf 137. ayetle istidlalde bulunması son derece yanlış ve yanıltıcıdır. Çünkü İsrailoğulları'nın bereketli topraklara, yani Şam ve Filistin diyarına varis kılınması, Hz. Musa ve Firavun döneminde değil, bilakis Hz. Musa'nın vefatından sonraki bir zaman diliminde, yani İsrailoğulları'na Yuşa'nın (Yeşu) önderlik ettiği zaman içerisinde gerçekleşmiştir. Kuşkusuz bu tarihi gerçeği Sayın Okuyan da en az bizim kadar bilmekte; ancak burada kendi görüşünü sağlam bir temele oturtmak için, yanlış istidlalde bulunmakta; ayrıca kabir azabının nefyi hususunda birtakım zan, iddia ve varsayımlardan hareketle kaziyeye-i muhkeme gibi sonuçlara ulaşmaktadır. Mesela 40.Mü'min 46. ayetle ilgili izahatını sonlandırırken şöyle demektedir:

Şurası unutulmamalıdır ki Mısır'da veya başka ülkelerde Firavun'un ve adamlarının mumyalanmış cesetleri de herhangi bir atşe azabına uğratılmanın izlerini taşımadan müzelerde bulunmaktadır. Eğer ısrarla kabirde onlara yönelik gerçekleştirilen bedensel bir ateş azabının varlığına inanılıyorsa, bu mumyalanmış bedenler ateşten hiçbir iz taşımadı-

ğına göre herhalde kabirdeki ateş azabının bedenlere herhangi bir etkisinin bulunmadığını itiraftan başka çare kalmamaktadır.<sup>10</sup>

Öncelikle şunu belirtelim ki bu argüman ancak kabirdeki azabın bedene yönelik olduğu görüşünü benimseyenleri ilzam edebilir. Söz konusu azabın bedenî mi ruhî mi olduğu meselesi bir yana, Okuyan'ın Hz. Musa ile mücadele eden ve sonunda suda boğularak can veren Firavun'un tarihsel kimliği ve mumyalanmış cesedinin hangi müzede sergilendiği hususundaki kesin bilgiye nasıl ulaştığı gerçekten merak konusudur. Ayrıca, Okuyan'ın bu ilginç argümanı dikkate alındığında Firavun'un cesedinde ateş izinin bulunmamasını gayet tabii karşılamak gerekir. Çünkü o, suda boğularak can vermiş ve uzun süre suda kalmıştır; bu yüzden cesedinde yanık izi bulunmayabilir(!)

Öte yandan, Sayın Okuyan 40.Mü'min 46. ayette geçen "ateşe arz olunma"nın dünyada gerçekleştiği iddiasına 43.Zuhuruf 48. ayetteki *ve-ehaznâhüm bi'l-azâbi le'allahüm yerciûn* (Ola ki yanlış tutum ve davranışlarından vazgeçerler diye onları azaba uğrattık) ifadesini delil göstermektedir. Hâlbuki bu ayette sözü edilen azap, bütün müfessirlerce de ifade edildiği gibi, 7.A'râf 133. ayette bahsi geçen tufan, çekirge salgını, suların kana dönüşmesi gibi âfetlerdir.<sup>11</sup>

Yeri gelmişken, Okuyan'ın, "Ateşe arz olunurlarken onların zilletten başlarını öne eğerek göz ucuyla gizli gizli baktıklarını göreceksin. İnananlar da, 'İşte asıl ziyana uğrayanlar, kıyamet günü kendilerini ve ailelerini ziyana sokanlardır' diyecekler. Kesinlikle biliniz ki zalimler, devamlı bir azap içindedir" şeklinde mana verdiği ayete ilişkin şu yorumunu da aktarmak gerekir:

Bu ayette işlenen konu da suçluların ateşe sunulmaları hakkındadır. Bu sunulma işlemi, dolaylı olarak bu başlıkta ele aldığımız arz edilmeye [Allah'a arz edilme] birlikte de düşünülebilir. Çünkü buradaki arz edilme

---

<sup>10</sup> Okuyan, a.g.e., s. 206.

<sup>11</sup> Mesela bkz. Ebû Abdillâh el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut 2006, XIX. 57; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-Muhîr*, Beyrut 1993, VII. 22; Ebû Hafs İbn Âdil, *el-Lübâb fi 'Ulûmi'l-Kitâb*, Beyrut 1998, XVII. 274.

işi, cehennemliklerin, kendi yerlerini görmeleri veya ölümleri anında gidecekleri yeri manevi olarak görmelerinin doğal sonucu olarak Hakk'a arz esnasındaki mahcubiyetlerini gösterir.<sup>12</sup>

Mademki bu ayette sözü edilen arz edilme hadisesi, cehennemliklerin ölüm anında gidecekleri yeri görmeleridir; o halde ayetin sonundaki *inne'z-zâlimîne fî azâbin mukîm* ifadesinin gayet sarîh delaletiyle bu arz etme ve/veya cehennemdeki yeri görme azabı kesintisizdir denebilir. Daha açıkçası, *fî azâbîn mukîm* ibaresi ölümle birlikte azap veya mükâfata müteallik her şeyin askıya alınmadığını göstermektedir. Bütün bunların yanında, 42.Şûrâ 45. ayette geçen *yu'radûne* fiiline "azaba arz edilme" ya da "azabı gösterme" manası verirken 40.Mü'min 46. ayetteki aynı lafza sıkıntı, keder, üzüntü gibi anlamlar yüklemek de pek tutarlı olmasa gerektir. Öte yandan, Okuyan'ın Nuh 71/25. ayetteki *fe-udhilû nâren* ibaresini, "Onlar ateşe girecekler" manasına hamletmesi de keyfî bir anlam takdiri gibi gözükmektedir. Çünkü bu ayet, ateşe sokulmanın boğulma hadisesini müteakiben gerçekleştiğini bildirmektedir. Bu sebeple, ayette sözü edilen "ateşe sokulma"yı uhrevî azaba hamletmek pek mümkün değildir. Aksi halde *fe-udhilû* lafzının başındaki *fâ* harfi büsbütün işlevsizleşir. Ayrıca, bu ibareyi Sayın okuyan gibi yorumlamak, lafzın zâhirî manasını delilsiz olarak terk etmek anlamına gelir.

### **Kabirde Ödül/Mükâfat Meselesi**

Sayın Okuyan'a göre ölen kişi kabirde ya da berzah âleminde azap görmeyeceği gibi mükâfata da nail olmayacaktır. Hâlbuki 3.Âl-i İmrân 169 ve 22.Hacc 58. ayetler bunun aksini söylemektedir. Çünkü Âl-i İmrân 169. ayette mealen, "Allah yolunda öldürülenleri sakın ölü zannetme! Onlar ölü değil, diridirler ve şimdi hepsi rablerinin nezdinde nimetlere nail olmakta, Allah'ın kendilerine lütfettiği mükâfatın sevinç ve mutluluğunu yaşamaktadırlar." buyurulmaktadır. Ayrıca, 2.Bakara 154. ayette, Allah yolunda can verenlerin ölü değil, hayat sahibi oldukları ve fakat bunun biz insanlarca idrak edilemediği bildirilmektedir. 22.Hacc 58. ayette ise *sümme gutilû ev mâtû* ibaresinden

---

<sup>12</sup> Okuyan, a.g.e., s. 342.

de anlaşılacağı gibi, sadece Allah yolunda hicret edip öldürülenlerin değil normal yollarla ölenlerin de aynı şekilde mükâfatlandırılacakları belirtilmektedir.

Bütün bu ayetlere rağmen ölüm ile uhrevî diriliş arasında her şeyin askıya alındığını söylemek pek isabetli olmasa gerektir. Böyle iken Sayın Okuyan aksi yöndeki görüşünü, “berzah âlemindeki bu rızıklandırmayı iddia edenler bu rızıkların hangi maddeler olduğunu ifade etmiyorlar. Hâlbuki cennette ne ile rızıklandırılacağı Kur’an’da ifade edilmektedir” şeklinde gerekçelendirmektedir.

Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki rızık kavramı sadece ekmeğe-aş anlamına gelmez. Bilakis, Allah’ın insanoğluna bahşettiği maddi ve manevi her türlü nimet rızıktır. Bu itibarla, kabir âlemindeki mutluluk ve huzur hâli de bir rızıktır. Kaldı ki gerek cennetteki nimetler gerekse cehennemdeki azap türleriyle ilgili ifadeler, bu dünyada delalet ettikleri şeylerle özdeşleştirilemez. Çünkü Allah 13.Ra’d 35. ayetteki *meselü’l-cennetilletî vuide’l-muttekûn* ifadesiyle, “Muttakilere vaad edilen cennetin misali şöyledir” buyurmakta, Mu’tezilî müfessir Zemahşerî de bu ifadeyi, *temsilen limâ gâbe ‘annâ bimâ nüşâhiduhâ*, yani “Allah, idrak alanımız dışında kalan şeyleri tecrübe dünyamızdaki şeylere benzetme yoluyla anlatıyor” şeklinde izah etmiştir.<sup>13</sup>

Diğer taraftan, bazı ayetlerde cehennemliklerin yiyecekleri arasında sayılan *dârî* ve *zakkûm* gibi şeylerin de yine Arap toplumunun tecrübe dünyasında şu veya bu şekilde bir karşılığı bulunan nesnelere benzetildiği bir gerçektir. Nitekim bazı müfessirlere göre zakkum Mekke ile Yemen arasındaki bölgede yetişen bir ağaç olup tomurcukları “şeytanların başları” (*ru’ûsü’s-şeyâtîn*) diye nitelendirilir.<sup>14</sup> Hâsılı, *vellâhü yezugumen yeşâu bi-ğayri hisâb* buyuran Allah, mümin kulunu dilediği yer ve zamanda dilediği gibi mükâfatlandırır. Ölüm ile uhrevî diriliş arasını paranteze alarak bu ilâhî mükâfâta sınır koymanın zan ve tahminden başka bir mesnedi yoktur.

---

<sup>13</sup> Bkz. Ebü’l-Kâsım ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an Hakâiki’t-Tenzil*, Beyrut 1977, II. 362.

<sup>14</sup> Bkz. Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-Mesîr*, Beyrut 1987, VII. 62.



Sayın Okuyan, kabirdeki sorgulamanın çok basit olduğunu ve yine kabir azabına sebep olan hataların da hadislerde basit hatalar olarak zikredildiğini, oysa bu bağlamda daha büyük günahların hiç bahsi geçmediğini, dolayısıyla gerek kabirdeki sorgulamanın gerekse ilgili rivayetlerin aslı olmadığını belirtmektedir.

İlk bakışta, kabirdeki sorgulamayla ilgili bildik muhtevanın basit olduğu ve hat-ta karikatüristik bir tarafının bulunduğu ileri sürülebilir. Çünkü her şeyden önce kabir suallerinin sıradan bir mümine bile sorulması zaid denebilecek türden sorular olduğu açıktır. Diğer taraftan kul hakkıyla ölmek, yalan söylemek, zina etmek, faiz yemek gibi büyük günahlardan sorguya çekilmek ve bu tür günahlar sebebiyle kabirde azaba mahkûm edilmek dururken, bazı hadislerde, bevletme esnasında üzerine idrar sıçratmanın söz konusu azaba sebep olduğunun belirtilmesi ilk bakışta tuhaf gözükmektedir. Ancak Hz. Peygamber'in gerek tebliğ-tebyin gerekse terğib-terhib hususunda muhatabın durumunu dikkate aldığı da bir gerçektir. Bu açıdan bakıldığında, idrar sıçratma ile kabir azabı arasındaki ilişki makul bir anlam bir kazanır. Ayrıca bu hususu, "Basit denebilecek bu tür hatalara kabir azabı terettüp ettiğine göre büyük hatalara haydi haydi terettüp eder" şeklinde anlamak da mümkündür.

Sayın Okuyan, kabir azabını nefyetme bağlamında "Eğer kabir azabı varsa ilk insanların yaşadığı dönemde ölüp o günden itibaren kabir azabına çarptırılanlar ile kabir azabını hak ettikleri halde kıyamet esnasında ölüp bu azaptan kurtulanlar arasında çok büyük bir farklılık, dolayısıyla adaletsizlik söz konusudur" şeklinde ifade edilebilecek bir tez ileri sürmektedir. Bu teze göre böyle bir adaletsizlik Allah'ın adaletine ters düştüğü için kabirde azap diye bir şey yoktur.

Hemen belirtelim ki Okuyan özellikle 40.Mü'min 46. ayette geçen "sabah-akşam" tabirini kabirle ilişlendirmeyip bunun ısrarla dünyadaki zaman ölçütüyle ilgili olduğunu söylemesine karşılık, burada kabirde kalış süresiyle ilgili olarak dünyevî zaman birimini esas alması gerçekten düşündürücüdür. Ayrıca ölümü müteakiben yeni ve farklı bir âleme intikal söz konusu olduğuna göre o âlemde bildik zaman ölçütünün

geçerli olmaması kuvvetle muhtemeldir. Dolayısıyla bu yeni âlemdeki hayat müddetiyle ilgili olarak, “ha bir saniye ha bir milyar yıl” demek mümkündür.

Velevki kabir ya da berzah âleminde dünyevî zaman birimleri geçerlidir ve bu durumda sözgelimi Hz. Âdem’in oğlu Kâbil öldüğü günden kıyamete kadar kabir azabı çekerken kıyamet esnasında ölen bir kâfir bu azaptan kurtulmuştur. Okuyan’a göre bu çok büyük bir adaletsizliktir. Eğer bu adaletsizlikse, bu türden daha birçok adaletsizlik örneğinden söz etmek mümkündür. Mesela, bugün bir çocuğun müslüman bir çevrede dünyaya gelmesine karşılık başka bir çocuğun Hıristiyan veya Budist bir çevrede dünyaya gelmiş olması da benzer bir adaletsizlik değil midir? Keza bir insanın hayat boyu fakirlikle boğuşan bir ebeveyninden dünyaya gelmesine karşılık, başka bir çocuğun son derece varlıklı bir ailede gözlerini dünyaya açması bir adaletsizlik değil midir? Yine bir insanın genetik yolla tevarüs ettiği kronik bir hastalıkla ömür boyu boğuşmasına rağmen bir diğerinin hiç böyle bir hastalıkla tanışmaması da benzer bir adaletsizlik değil midir? Doğrusu, bunların hiçbiri adaletsizlik değildir. Bilakis bütün bunlar dünya üzerinde kurulan ve 2.Bakara 155. ayette de işaret edildiği gibi, mihnet ve meşakkat yönü ağır basan imtihan düzeneğinin birer cilvesidir. Burada kötülük, ilâhî adalet ve imtihan bahsini açmak yersizdir; ancak şu kadarını söylemek gerekir ki yukarıda zikredilen adaletsizlik(!) örneklerinde ilâhî adalet ve adil hükmün tecelli edeceğinde kuşku bulunmadığı gibi aynı adaletin kabirdeki azap konusunda da tecelli edeceği şüphesizdir. Çünkü Allah bizzat kendi beyanıyla kullarına zerre kadar bile haksızlık etmeyecektir; ancak bu büyük adaletin tecelli keyfiyeti O’nun bilgisi dâhilindedir.

Bu bahsi sonlandırırken önemli bir hususa daha işaret etmekte fayda var. Sayın Okuyan bir yandan “Kur’an’ın hiçbir yerinde kabirde mükafat ve azaptan bahsedilmez” derken, bir yandan da insanlar sorgulanmadan, bilgilendirilmeden azap ve mükafatın söz konusu olmadığını belirtir. Bu argümana göre insanın müfakatlandırılması ve/veya azaba çarptırılması bilgilendirilmeye bağlıdır. Oysa Taha 20/124. ayet Okuyan’ın bu argümanını çürütmektedir. Çünkü bu ayette, Allah’ı anmaktan, O’nun emir ve yasaklarına uymaktan sarfı nazar eden kimselerin çok sıkıntılı bir hayata mahkum edilecek olmasının yanında kıyamet günü de kör olarak haşredilecekleri bildirilmekte-

dir. Mademki sorgulama ve bilgilendirme olmaksızın mükafat ve azap söz konusu değildir; o halde ayette sözü edilen kimselerin kıyamet günü kör olarak haşredilmesinin sebebi nedir? Benzer şekilde, Saffat 37/18. ayette, müşriklerin kıyamet günü hor ve hakir olarak diriltilecekleri bildirilmektedir? Hesaba çekmeden ve bilgilendirmeden müşrikleri hor ve hakir olarak diriltmenin gerekçesi nedir? Sayın Okuyan'ın argümanına göre bu düpedüz bir adaletsizlik değil midir? Bizce kesinlikle değildir. Çünkü azap da mükafat da uhrevi azaptan önce verilir. Bunun mahalli de -vallahu a'lem- berzah ya da kabirdir.

### **Kabir Azabıyla İlgili Hadislere Yönelik Eleştirinin Eleştirisi**

Sayın Okuyan, kabir azabıyla ilgili hadislerin tümünü en iyimser ifadeyle sıhatsiz saymaktadır. Oysa bu hadislerin hemen tamamı *Kütüb-i Sitte*'de yer almaktadır. Bizce kabirde azap ve mükâfatla ilgili onca hadisi bir çırpıda yok saymak gerçekten çok büyük bir cesaretin ifadesidir. Belli ki Okuyan'a göre onca hadisin, onca ravinin ve yine onca müfessir ve mütekellimin bu konuda söylediklerinin hiçbir kıymet-i harbiyesi yoktur.

Bu mesele bir tarafa, Sayın Okuyan kimi hadisleri yanlış yorumlamaktadır. Mesela, Hz. Peygamber'in, "Cenaze insanların omuzunda taşınırken o kişi eğer salihlerden ise, 'Beni çabuk götürün, beni çabuk götürün' der. Eğer salih bir kimse değilse, 'Eyvah! Bunlar beni nereye götürüyor!' der ve o esnada feryadını -insanlar hariç- bütün varlıklar duyar. Eğer o feryadı insanlar duysaydı hepsi düşüp bayılırdı" (Buhârî, "Cenâiz" 53, 91) şeklindeki hadisle ilgili olarak, "İşin enteresan tarafı mademki bu sesi cenazeyi taşıyanlar ya da etrafta bulunan insanlar bile duyamıyorlar, o takdirde ölü kişinin, 'Eyvah bunlar beni nereye götürüyor?!' demesinin ne anlamı var" şeklinde bir eleştiride bulunmaktadır.<sup>15</sup> Ancak bu eleştirinin basit ve hatta yersiz olduğu açıktır. Çünkü söz konusu hadis, ölü kimsenin sesinin veya feryadının yaşayan insanlar tarafından duyulup duyulmaması meselesiyle ilgili değildir. Dahası bu hadis, ölen kimsenin iyi ve kötü amellerine göre karşılaşacağı akıbet hakkında bir fikir vermeye yöneliktir.

---

<sup>15</sup> Okuyan, a.g.e., s. 285.

Eğer ölü kişinin söylediği sözü yaşayan insanların duymaması anlamsız ve dolayısıyla bahis konusu hadis de manasız ise, o takdirde, “Onlardan birine ölüm gelip çattığı zaman, ‘Rabbim! Beni dünyaya geri gönder[in] de, geride bıraktığım dünyada güzel işler yapayım’ der.” [23.Mü’minûn 99] mealindeki ayet de -hâşâ- anlamsızdır. Çünkü bugüne değin, ölen herhangi bir kâfirin böyle bir söz söylediğini duyup işiten kimse olmamıştır.

Sayın Okuyan, Enes b. Mâlik’ten gelen bir hadiste, “Kâfir ve münafığın başına kabirde demir çubukla vurulur” şeklinde özetlenebilecek bir ifadeye yer verilmesini de şöyle eleştirmektedir:

Melekler, demir çubukları nereden buluyorlar? Demiri insanlar bulduğuna ve bu buluş da ilk insanlara göre sonraki dönemlerde gerçekleştirildiğine göre acaba demirin bulunmadığı dönemlerde meleklerin ellerine neler aldığı da merak konusudur.<sup>16</sup>

Bu alaycı ve aynı zamanda komik eleştiriye, misilleme tarzında bir eleştiriyle şöyle cevap verilebilir: Melekler o demir çubukları, 22.Hacc 21. ayette sözü edilen “demir topuz” deposundan veya 76.Dehr 4. ayette bahsi geçen “zincir ve demir bukağı” fabrikasından(!) tedarik ediyorlar.

### **Sonuç**

İnsanoğlunun varlık serüveninin önce ruhlar âlemi, sonra dünya âlemi, ardından berzah âlemi ve nihayet ahiret âlemi olmak üzere dört etaptan oluştuğu söylenebilir. Ölüm bu dünyadan berzah âlemine intikal vesilesidir. Ölümle birlikte ruhlar bedenden ayrılrsa da insanoğlu benliğini kaybetmemektedir. Daha açıkçası, her ne kadar ölümle birlikte bedenler çürüyüp toprağa karışsalar da insanoğlunun ruhsal kimliği varlığını ve kendi farkındalığını sürdürmektedir. Nitekim uyku hali de bunun bir işareti- dir. Zira 39.Zümer 42. ayette, “Allah ölmeyenlerin ruhlarını da ölenler gibi uykuda alır”;

---

<sup>16</sup> Okuyan, *a.g.e.*, s. 275.

6.En'am 60.ayette ise, "Sizi geceleyin öldüren [tıpkı ölüm gibi uyutan] O'dur" buyrulmaktadır.

Bu son ayette Allah uykuyu ölüm olarak tesmiye etmiştir. Şu halde uyku ile ölüm arasında bir hısımlık bulunduğu söylenebilir. Hatta "uyku ölümün provasıdır" bile denebilir. Sıkıntılı bir rüyadan dolayı uykudaki insanın dudakları uçukladığına göre, ölüm sonrasında da kabir ve berzah âleminde de ruhsal anlamda uçuklamalar olması gayet mümkün ve makuldür. Sonuç olarak, kabir ve berzah insanoğlu için bütün her şeyin askıya alındığı bir fetret değil, bilakis bu dünyadaki hayatın iyi veya kötü sonuçlarının görüleceği bir âlemdir. Bu intikal âlemindeki azap ve mükâfat ise ruhsal olmakla birlikte bedensel gibi hissedilecektir. *Vallâhu a'lem.*



# KİTAP TANITIMI I

Arş. Gör. Hadiye ÜNSAL & Aynur YILDIZ

---

**Mustafa Öztürk, Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şia Polemikleri, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2009, 358 s., (ISBN978-9944-162-18-0).**

Ülkemizde, Ehl-i Sünnet ve Şia hakkında son yıllarda çok sayıda araştırma yapılmış olmakla birlikte, bu iki düşünce ekolünün birbirleriyle mukayeseli şekilde bütün yönleriyle ele alındığını söylemek mümkün gözükmemektedir. Bu yüzden tanıtmaya çalıştığımız eser birkaç yönden kendi alanında ilk olma özelliğine sahiptir. Elimizdeki bu eserin belki de en önemli özelliği imamet, ismet, Ehl-i Beyt, takiyeye, bedâ, rec'at gibi siyasî-kelamî içerikli konular ile mut'a nikâhı ve abdestte ayakları mesh gibi fıkıh içerikli konuların Ehl-i Sünnet ve Şia kaynaklarına dayalı olarak, karşılaştırmalı bir yaklaşımla ele alınmasıdır. Eserin bir diğer önemli özelliği ise yazarın, bu iki mezhebin birbirlerine ilişkin genellemelerinden kaçınarak mümkün olduğunca objektif bir tutum sergilemesidir.

Bilindiği üzere Ehl-i Sünnet ve Şia, İslam düşünce tarihinin erken dönemlerinde ortaya çıkarak günümüze kadar varlıklarını devam ettiren iki önemli düşünce ekolüdür. Her iki ekol de savundukları görüşleri, ortaya koydukları edebiyatları, yetiştirdikleri ilim adamları ve en önemlisi sergiledikleri siyasi tutumlarıyla tarihî süreç içerisinde kendilerine ait birer kültürel yapı üretmişlerdir. Bu gün itibarıyla her iki ekol çok zengin bir tarihi ve kültürel mirasa sahip bulunmaktadır.

Kısaca Ehl-i Sünnet kendisini Hz. Peygamber ile ashabın dinin temel konularında takip ettikleri yolu benimseyenlerin mezhebi olarak tanımlamaktadır. Şia ise Hz. Muhammed'in vefatından sonra Ali b. Ebi Talib'in nas ve tayinle imam olduğunu savunan ve imametın kıyamete kadar Ali-Fatıma soyundan gelenlerin hakkı olduğuna inanan müslümanların ortak adıdır. Her iki ekol de şemsiye kavram olarak nitelendirilmektedir. Çünkü zaman içerisinde her iki düşünce ekolü kırılmalara ve dönüşümlere uğramış, kendi içinde bölünmeler yaşamıştır. Dolayısıyla yekvücut bir Sünnîlikten veya Şiîlikten söz etmek

mümkün değildir. Bu yüzden yazar gerektiği yerlerde ilgili farklılıklara dikkat çekmektedir. Teolojik düzeyde İslam'ın birbirine muhalif bu iki farklı yorumu tarih boyunca birbirini nakzetmeye çalışmıştır. Yazarın ifadesiyle, Ehl-i Sünnet ve İmamiyye Şiası arasındaki ilişki başlangıçtan itibaren bir tür iktidar-muhalefet ilişkisi olduğu için, bu iki mezhebin diyalektik etki-tepki vasatında ortaklaşa ürettikleri kültür kelimenin tam anlamıyla siyasi gerginlik ve husumetten beslenen bir ihtilaf kültürü olmuştur (s. 9).

Bu eserde ele alınan konular şüphesiz çok farklı alanları ilgilendirmektedir. Ehl-i Sünnet ve Şia arasındaki ihtilafı konular tefsir, mezhepler tarihi, kelim, hadis ve fıkıh gibi çok geniş yelpazeden değerlendirilmektedir. Tefsir Anabilim Dalı'nda çalışmalarını yürüten yazar, eserin tefsirle olan ilgisini şöyle ifade etmektedir: "Klasik tefsir literatürüne yansıyan polemikler başta imamet olmak üzere ismet, Ehl-i Beyt, takiyye, bedâ, rec'at gibi siyasî-kelamî içerikli konular ile mut'a nikâhı ve abdestte ayakları mesh gibi birkaç fikhî ihtilafı ilgilidir. Ne var ki Kur'an özellikle imamet, ismet, bedâ, rec'at gibi meselelerden hiç söz etmemektedir. Dolayısıyla bu meselelerin hiçbiri tefsirin konusu değildir. Ancak Kur'an tüm müslümanlar nazarında en temel meşruiyet kaynağı olduğu için, her türlü dinî-mezhebî görüş bir şekilde Kur'an'la ilişkilendirilmiş, dolayısıyla bütün bu meseleler tefsir kitaplarında kendisine yer edinmiştir. Diğer bir deyişle, temelde kelim ve mezhepler tarihiyle ilgili araştırmalara mevzu teşkil eden imamet, ismet, bedâ, rec'at, takiyye gibi meselelere dair tartışmaların büyük ölçüde naslar üzerinden yürütülmesi ister istemez müfessirleri de ilgilendirmiş ve böylece söz konusu meselelerin tamamı tefsir alanına girmiştir" (s. 12).

Eserin birinci bölümü "Siyasî ve Kelamî İçerikli Polemikler" üst başlığını taşımaktadır. Bu bölümde Şia'nın imamet, ismet, bedâ, takiyye, Ehl-i Beyt gibi esaslarını ele alan yazar, "İmamet" başlığı altında Şiî imamet nazariyesinin görüşlerini ve Hz. Ali eksenli imamet nazariyesinin temellendirildiği nasları argümanlarıyla ortaya koymaktadır (s. 15-28). Ardından Şia'ya karşıt tavır olarak Ehl-i Sünnet'in, Hz. Ebû Bekr'in hilafetini Kur'anla temellendirmeye çalıştığını kaydetmektedir. Şia'nın imamet anlayışını naslarla temellendirmesine karşın Ehl-i Sünnet'in de bu konuda Şia'dan aşağı kalır bir yanı olmadığını vurgulamaktadır (s. 28-37).

Yazar "İsmet" başlığı altında Şia'nın ismet nazariyesiyle ilgili olarak öne sürdüğü akfî ve nakli istidlalleri eleştirel bir dille ele almakta ve masum imam nazariyesinin Şia'nın imametle ilgili temel iddialarını haklı çıkarma çabasının bir ürünü olduğunu belirtmektedir.



Bu meyanda Ehl-i Sünnet camiasında makes bulan peygamberlerle ilgili ismet nazariyesinin bile Kur'an'la temellendirilecek bir keyfiyete sahip olmadığını kaydetmektedir (s. 39-69).

Allah'ın belli bir şekilde vuku bulacağını bildirdiği bir olayın sonradan farklı bir şekilde gerçekleşmesini ifade eden "Bedâ" başlığı altında Şîî düşünce tarihinde bedâ telakkisinin kökenleri, İmâmiyye Şiası'nda genel kabul gören bedâ telakkisi hakkında bilgi vermekte ve Şîî-İmâmî âlimlere göre bedânın akla değil nakle dayanan bir konu olduğunu kaydetmektedir (s. 83). Bedâ ile nesh hakkındaki ilişki ya da ilişkisizlik meselesi ve bedâya mesnet gösterilen naslar hakkında da bilgi veren yazar, bu bağlamda Ehl-i Sünnet âlimlerinin bedâ-nesh özdeşliğini reddettiklerini ve bu ikisi arasında belirgin bir fark olduğunu vurgulamaktadır (s. 96).

Eseri önemli kılan bir diğer özellik genel kabul gören bazı bilgilerin yanlış olduğunu ortaya koymasıdır. Sözelimi "Rec'at" başlığı altında ele alınan rec'at inancının muhtemel kökenleri ve tarihçesi bu kabildendir. Burada yazar İbn Sebe'den ziyade rec'at inancının Şîî Keysâniyye grupları arasında dillendirildiğine ilişkin bir görüş beyan etmektedir (s. 105). Şîî gelenekte Usûlîlik düşüncesinin hâkim olmasıyla birlikte rec'atın kavramsal içeriğinin bir takım tevillerle makulleştirilmeye çalışıldığını ifade etmektedir. Son dönemde ise birçok Şîî âlim rec'at inancına pek sahip çıkmamış veya en azından hararetle savunmak gibi bir tavır takınmamıştır (s. 108). Öte yandan yazar Şia'daki rec'at inancının derin bir travmanın izlerini taşıdığına dikkat çekmektedir. Bu travma özellikle Emeviler ve Abbasi-ler'in iktidar dönemlerinde imamlar ve taraflarının baskı altında tutulup zulme uğratılma sürecinde oluşmuştur. Belli ki mağduriyet psikolojisi Şîîlerde hem bir ümit ve teselli arayışına hem de bir rövanş alma hırsına yol açmış ve nihayet bu patalojik hal mehdi ve rec'at gibi fikirlerle dışa vurmuştur (s. 111). Ayrıca yazar Şia'nın rec'ate delil gösterdiği ayetlerin hiçbirinin uzaktan yakından bu konuyla ilgisinin olmadığını belirtmektedir (s. 114-117).

"Takiyye" başlığı altında Şîî-İmâmî gelenekte takiyye anlayışının teşekkül sürecine, takiyyenin Kur'an ve sünnetle temellendirilmesine, takiyyeye mesnet gösterilen ayetlerin Şîî ve Sünnî yorumlarına değinen yazar, İmâmiyye Şiası'nın takiyye anlayışının Ehl-i Sünnet tarafından eleştirildiğini şu ifadelerle izah eder: "Daha açıkçası, Şîî-İmâmî rivayet kültüründe takiyyenin özellikle can tehlikesinin baş gösterdiği durumlarda başvuru bir ruhsat olmanın ötesinde muhalif addedilen herkes karşısında gerçek inancın gizlenmesi gerektiğine ilişkin bir şer'î vecibe olarak tavsif ve tarif edilmesi Sünnîlerce şecaatten yok-

sunluk yahut ikiyüzlülükle eşdeğer bir dinî-ahlâkî zaaf olarak değerlendirilmiştir.”(s. 119). Yazar bu meyanda İmâmiyye Şiası'na haksızlık yapıldığını belirtmektedir. Çünkü Emeviler ve Abbasilerin hüküm sürdükleri dönemlerde sıkı takibata uğramış olmaları İmâmiyye Şiası'nın takiyyeye böyle bir anlam ve işlev yüklemelerinde belirleyici olmuştur. Sonuç olarak, takiyye konusunda birtakım genellemeler ve basmakalıp yargılarla Şia'yı mahkûm etmek yerine bu konuda onları anlamaya çalışmak gerekir. Kaldı ki takiyye bugün İslâmî kaygılar taşıyan hemen her Sünnî müslümanın pratik yaşamında da muhtelif şekillerde tezahür eden bir olgudur (s. 144-146).

Siyasî ve kelamî içerikli konuların sonuncusu Ehl-i Beyt ile ilgilidir. Yazar bu başlık altında önce Ehl-i Beyt kavramı hakkında etraflıca bilgi verir ardından Ehl-i Beyt tartışmasının temelini oluşturan “Ey Ehl-i Beyt! Allah sizden her türlü manevi kiri (rics) gidermek ve böylece sizi tertemiz kılmak ister” mealindeki 33.Ahzâb 33. ayetin Şiî ve Sünnî yorumlarını kaydeder (s. 151-168). Ehl-i Beyt terkinin hem Âl-i Abâ'yı hem de Hz. Peygamber'in eşlerini kapsadığını belirten yazar, Şia'nın Hz. Peygamber'in eşlerini Ehl-i Beyt'in dışında bırakmaya çalışmasını eleştirir (s. 169).

Yazar, “Kur'an Tarihi, Kıraat ve Fürû-ı Fıkıhla İlgili Polemikler” ana başlıklı ikinci bölümde ise Ehli Sünnet ve Şia arasında vuku bulan tefsir ve fıkıh hususiyetli tartışmaları ele almaktadır. Bölüm kendi içerisinde “Kur'an ve Tahrif”, “Hz. Ali ve Fâtima Mushafı”, “Kıraat”, “Ahruf-i Seb'a”, “Mut'a Nikâhı” ve “Abdestte Ayakları Mesh Meselesi” şeklinde altı ana başlığa bölünmektedir. Yazar ilk bölümde olduğu gibi ikinci bölümde de her bir başlığı karşılaştırmalı olarak ele almaktadır.

İkinci bölümün ilk başlığı olan “Kur'an ve Tahrif”te yazar, Ehli Sünnet âlimlerinin Şia'yı “Kur'an'ın muharref olduğu” iddiasına sahip çıkmakla suçlamalarını ve Şia'nın bu iddiaya yönelik cevaplarını ele almaktadır. Yazar, Şia'daki tahrif inancına mesnet olarak gösterilen ilk kaynakların Gulât-ı Şia mensuplarınca telif edildiğini belirterek Ehl-i Sünnet'in bu konudaki genellemesinin yersizliğini vurgulamakta ve aslında birçok Şiî âlimin bu yargıyı reddettiğini belirtmektedir. Çünkü onlar da Kur'an hakkında olası bir tahrif iddiasına sahip çıkıldığında, Kur'an'daki hiçbir ayete güvenilemeyeceğini ve dolayısıyla Kur'an'ın hüccet olma vasfını yitireceğini kabul etmektedirler (s. 187). İki taraf arasındaki tahrif polemiklerinin tam bu noktasında yazar, Ehli Sünnet âlimlerinin tahrif olarak nitelendirdiği Şiî kaynaklardaki mevcut rivayet malzemesini kendi bünyesinde nesih teorisiyle izah etmelerini bir ironi

olarak değerlendirmektedir. Ona göre Sünnî ulema bu tutumlarıyla bindikleri dalı kesmektedir. Bu bakımdan yazara göre birçok problemlili rivayetlerle dolu Kur'an tarihinin baştan yazılması ve Şia'nın Kur'an tahrifine inandığı tarzında bir genellemede bulunulmaması gerekmektedir (s. 203-204).

Yazar "Hz. Ali ve Fâtıma Mushafı" başlığı altında, Sünnî otoritenin resmi mushafı olan Hz. Osman mushafına karşı, Şia'nın varlığına inandığı Hz. Ali ve Fâtıma mushaflarının varlığını, niteliğini ve mevsukiyetini tartışmıştır. Yazar, konuya "Mushaf" teriminin tanımı ve Kur'an tarihinde zikredilen özel Mushafları tanıtarak başlar. Burada yazar Hz. Ali'nin hilafet tartışmalarında kendisine haksızlık yapıldığını düşünerek, çekildiği uzlette kendince bu haksızlığa karşı tepkisini bir Mushaf cem ederek gösterdiğini belirtir. (s. 213).

Yazar aynı başlığın diğer kısmını oluşturan Fâtıma Mushafı konusunda da bazı Şia taraftarlarının Hz. Fâtıma'ya, Cebrail'in içinde hiçbir emir-nehiy içermeyen ve yalnızca gayba ilişkin beyanatlardan oluşan sözler aktardığı iddialarını gündeme getirir. Ona göre Şia, Hz. Peygamber'in kızı, Hasan ve Hüseyin'in annesi ve diğer imamların soyunun kendisinden yürüdüğü bu yüce şahsiyete, kendisine vahiy indirilen kutsal bir kişilik atfetmektedir (s. 220). Yazar aynı konu bağlamında Şia nezdinde ilahî ilham ve vahye muhatap olduğu ileri sürülen şahsiyetlerin nübüvvetle ilişkisini dile getirirken; Sünnî tasavvuf dünyasında da bu tarz bir inancın varlığına dikkat çekerek bir bakıma Şia'yı bu konuda eleştiren Ehli Sünnet'in kendi bünyesindeki çelişkiyi ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Ehli Sünnet ve Şia arasında polemige neden olan bir diğer konu "Kıraat Meselesi"dir. Yazar, Ehli Sünnet'in kıraatler konusunda bir dogmatikleştirme çabasında olduğunu belirterek, İbn Mücâhid'in yedili kıraat tasnifinin mütevatir kabul edilmesini de aynı çabanın tezahürü olarak görmektedir. Şia'ya göre kıraatlerle ilgili mevcut Sünnî anlayışın sağlam bir temeli yoktur. Yazar Şia'nın, kıraat senetlerinin literatürdeki yerleşik mütevatir tanımıyla örtüşmediği ve dolayısıyla bu senetlerin gerçekte haber-i vahid olarak nitelendirilmesi gerektiği şeklindeki görüşünü isabetli bulur. Bununla birlikte yazara göre Şia'nın Asım kıraatini tercih etmesinde, bu kıraatin senedinin Ebû Abdirrahmân es-Sülemî vasıtasıyla Hz. Ali'ye dayanması belirleyici rol oynar (s. 249).

Yazar kıraatler meselesinin hemen ardından bir bakıma bu konunun devamı niteliğindeki "Ahruf-i Seb'a" meselesine değinir. Sünnî çevrede birbirinden çok farklı görüşlere konu olan bu mesele, kıraatler konusundaki liberal görüşü hasebiyle Şia tarafında çok kritik

bir yel işgal etmemektedir. Fakat yazarın sonuçta ifade ettiği üzere Şîî gelenekte ahru-fî seb'a konusundaki hâkim anlayış, konuyla ilgili rivayetlerin mevsukiyetini sorgulamak şeklinde değil, Sünnîlerin sahih kıraat anlayışına yönelik bir tepki olarak şekillenmektedir (s. 272).

Yazar Ehli Sünnet ve Şia'nın fikhî alandaki kadim tartışmalarının başında gelen "Mut'a Nikâhı" konusuna, bu nikâhın tarihçesini ve mahiyetini açıklamak suretiyle başlar. Arapların eski bir nikâh çeşidi olan mut'a, Ehli Sünnet nazarında, süreli yapılması, zinaya kapı aralaması ve hiçbir hukukî hak doğurmaması sebebiyle fasit bir nikâh türü sayılmaktadır. Fakat Şia mut'a nikâhını icab ve kabul şartlarıyla muteber sayarak fıkıh içerisindeki yerini belirlemektedir. Ayrıca Şia, 4.Nisâ 24. ayetini ve bu ayeti açıklayan bazı sahabe ve tâbiûn müfessirlerinin rivayetlerini de temel argümanları olarak göstermektedir. Yazar, Şia'nın gösterdiği bütün bu delilleri muteber kabul ederek ayetin mut'a nikâhına hamledilmesini uygun görmektedir. Buna ek olarak Sünnî müfessirlerin mezkûr ayeti delil olarak kabul etmemelerinin nedenini, hicri ikinci asırda cumhur ulemanın mut'a nikâhı konusundaki icması olarak göstermektedir. Sonuç bölümünde genel olarak argümanları değerlendiren yazar, Şia'nın yaklaşımını daha isabetli bularak mut'anın Peygamber zamanında değil, kesin olarak Hz. Ömer zamanında yasaklandığını belirtmektedir. Yazar, Hz. Ömer'in mut'ayı zaman içinde toplumsal gelişmelere koşut olarak farklılaşan bir ahlak anlayışıyla yasakladığını zikrederek, Şia'nın Hz. Ömer konusundaki eleştirilerine katılmadığını ortaya koymaktadır (s. 273-308).

Yazar eserin son kısmında "Abdestte Ayakları Mesh Meselesi"ni gündeme getirmektedir. İki ekol arasındaki mesh meselesi, 5.Mâide 6. ayette geçen *ercül* kelimesine ilişkin farklı kıraat anlayışından kaynaklanmakta ve Ehli Sünnet ile Şia arasındaki fikhî tartışmalardan birini oluşturmaktadır. Yazar önce hükmün kaynağını teşkil eden 4.Nisâ 43. ve 5.Mâide 6. ayetlerin sebab-i nüzulleri hakkındaki tartışmalara değinir ve bu tartışmanın Kur'an'ın cem'i ve tertibi nedeniyle ortaya çıktığını belirtir. Ardından 5.Mâide 6. ayetteki *ercül* kelimesinin kıraat ve rivayet ihtilaflarına değinir (s. 322-327). Yazara göre abdest ayeti hem ayakları yıkama hem de mesh etme ihtimallerini taşımaktadır. Buradaki ihtimalleri tayin etmek ise sünnete bırakılmaktadır. Abdestin keyfiyetiyle ilgili rivayetlerin çoğunda Hz. Peygamber'in ayaklarını yıkadığı bildirilmektedir. Buna mukabil ayaklarını mesh ettiğine ilişkin rivayetler de göz ardı edilebilecek nitelikte değildir. Ona göre bu durum Hz. Peygam-

ber'in kimi zaman ayaklarını yıkadığı kimi zaman da mesh ettiği şeklinde açıklanabilir. Ancak Kur'an'daki ayetin söz dizimine göre farz olan, ayakların mesh edilmesidir. Böylece yazar Şiî âlimlerin kıraat tercihini benimseyerek Ehli Sünnet kanadından ayrılmaktadır (s. 333-334).

Bütün bunların yanı sıra eserin sonunda Sünnî ve Şiî ulemanın bu alandaki birçok çalışmasını kapsayan bir bibliyografya ve kullanımı kolaylaştıran bir dizin bulunmaktadır. Her birinin üzerine birçok müstakil eser telif edilmiş birbirinden farklı on iki konuyu muhtevi bu eser, yöntemi bakımından alanında bir ilk olup başta akademik çevreler olmak üzere Sünnî-Şiî çevrelerin de dikkatini çekecek niteliktedir. Ehl-i Sünnet ve Şia arasında asırlar boyu tartışılan muhtelif konuların mukayeseli biçimde ele alındığı bu eserin Şia'nın dinî düşünce dünyasını daha yakından tanımaya ve bu sayede iki mezhep arasındaki buz tabakasını bir nebze eritmeye vesile olacağı umulmaktadır. Bunun içindir ki eserde yer alan polemik konularının hiç birinde Sünnîlik veya Şiîliğin haklılığına ilişkin bir ön kabulle fikir beyan edilmemekte, konuların işlenişinde tarafsız kalınmaya özen gösterilmektedir. İlahiyat alanındaki bilimsel çalışmalara katkı sağlayacağını düşündüğümüz eserin, bu tür karşılaştırmalı çalışmalara öncülük etmesini temenni ediyoruz.



## KİTAP TANITIMI II

Dr. Önder BİLGİN

---

**Prof. Dr. Necati Öner, Görüşler, Beyaz Kule Yayın Nu., 6,  
1. Baskı, Ankara, Mayıs 2009, 342 sayfa.**

Geleneğimizde yeni çıkan ve okunan bir eser hakkındaki kanaatler okuyucunun batnında kalır, gizlidir. Tenkit beklenir gelmez, tavsiye olmaz, takdir de ancak yazarla yüz yüze gelebilen birkaç şanslı okuyucudan duyulur. Nitekim Hocam N. Öner birinci baskısı 1981’de yapılan *İnsan Hürriyeti* adlı eserinin 1987 tarihli baskısının önsözünde o zamana kadar eseri üzerinde hiçbir tartışma olmadığını, yalnızca bir tanıtma yazısı yazıldığını, meslektaşlarından eleştiri beklediğini, felsefi düşüncenin gelişmesi için bu tür eleştirilere ihtiyaç olduğunu üzümlere belirtir. Tabiatıyla bu satırların yazarı da bu geleneğin içinden gelen biri olarak bu tembellikten yeterince nasıpdardır. Ancak benim bir mazeretim var. *Görüşler*’in üzerinde “... Öğrencim” deme lütfünde bulunan hocam meslektaşlarından hala eleştiri bekleyedursun, bu yazı da –lütfen kabulünü arz ederim- bir *güzelleme* olmak durumdadır. Nitekim öğrencinin hocaya takdir, tenkit ve tavsiyesi zaidir.

Burada bir sitemimi de belirtmeliyim. Bizim yayın dünyamız günlük siyasi ve sosyal çekişmelerin içerisinde akademik dünyada olup biteni takip edemez haldedir. Ne zaman çok popüler –haber değeri yüksek deniyor- bir olay varsa basın- yayın, enformasyon oradadır. Dil, kültür, bilim, bilgi, felsefe, din, kültür, medeniyet... Gibi soyut! Konular bu enformatik dünyayla ilgilerini bir türlü sağlıklı bir zemine oturtamazlar. Bu ilgisizlikte konunun uzmanlarının da payını unutmamak gerekir. Bu bağlamda ülkemizin “yaşayan filozofu” nun daha önceden yayımlanmış makalelerinden oluşsa da böyle bir eseri hakkında, takip edebildiğim kadarıyla, yayımının üzerinden yaklaşık altı ay geçmiş olmasına rağmen hiçbir şey yazılmamış olması hayret vericidir.

*Görüşler*, arka kapakta da ifade edildiği gibi, *Felsefe Yolunda Düşünceler* (1998)’in devamı niteliğinde olup, “o kitaba gir(e)memiş yazılardan” oluşmaktadır. Aynı

zamanda Öner'in öğrencisi de olan Hocam Prof. Dr. S. Hayri Bolay'ın çeşitli dergilerde çıkan ve *Görüşler*'in başına alınan yazısı, bir büyük hakşinaslık ve hoca-talebe ilişkisinin yol ve erkânını genç kuşaklara gösteren bir âlicenaplık örneğidir. Bolay'ın bu yazısı birbirini beğenmeyen, bir araya gelemeyen batılı filozofların aksine, hakkı teslim etme noktasında nasıl bir erkân içerisinde olmak gerektiğini ve Öner'in yaşça en kıdemli öğrencisinin nasılda hocasına yakıştığını ve yaklaştığını gıpta ile görmemizi sağlamıştır. Yine bu yazıda Öner'in "filozof" oluşunun seyri, düşünce dünyasındaki gelişmeleri, "felsefenin hamalı" olmayışının aşamaları vardır.

*Görüşler*'in ilk dört makalesi dil üzerinedir. Öner'in eserlerinin tamamına hâkim olan sade, açık-seçik, anlaşılır, teferruattan uzak üslubu bu eserlerdeki makalelerinde de görülür. Onun en netameli felsefe meselelerini anlaşılır kılması güçlü bir mantıkçı olmasıyla açıklanır. Bizde felsefeci algısı anlaşılmazlıkla eşdeğerdir. Oysa o hem anlaşılabilir hem de hiçbir rahatsızlık duymadan Türkçe felsefe yapabilen bir düşünürdür. Nitekim bu makalelerinde olduğu gibi *Dil Üzerine* (2004) adlı eserinde de anadille eğitim, kültür ve dil, yabancı dille öğretim, dilde sadeleştirme, kavram üretme ve dil, Türkçenin bilim ve felsefe dili oluşunun önündeki engeller, dilin kirlenmesi ve Türkçenin gelişmesini engelleyen bir tutum olarak yabancı dille öğretim, dil ve düşünce ilişkisi, gibi dil ile ilgili çeşitli sorunları ele alır.

Öner'in bu eserinde yarım asır önce Erzurum'da yaptığı konuşmalardan tutun da felsefe, mantık, hürriyet, müsamaha –hoşgörü demek değildir-, eğitim-öğretim sorunlarımız, önemli felsefeciler hakkında cumhuriyet döneminin felsefi serüvenini yansıtan söyleşiler bulunmaktadır.

Türkçe düşünen Türkçe yazan Öner aynı zamanda kısa yazar. Hiç olmazsa bu özelliğine öykünerek hocama hayırlı ve sağlıklı bir ömür dilerim.