

Cilt: 7 • Sayı: 2 • Yıl: 2020
ISSN: 2148-3264 - e-ISSN: 2687-427X



Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi
Artuklu Akademi



Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Mardin Artuklu University Faculty of Islamic Sciences

Artuklu Akademi

Artuklu Akademi
Journal of Artuklu Academia

Cilt: 7 Sayı: 2 Yıl: 2020
Vol: 7 Number: 2 Year: 2020

ISSN: 2148-3264

Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Adına Sahibi
Owner on Behalf of Mardin Artuklu University Faculty of Islamic Sciences
Prof. Dr. İbrahim Özcoşar

Editör | Editor in Chief
Bilal Toprak
Hacer Şahinalp

Editör Kurulu | Editorial Board*
Halil Akçay, Selman Çalışkan, Abdurrahman Demirci, Kamuran Gökdağ,
Ümit Horozcu, Fikret Özçelik, Fatih Özkan, Musa Öztürk, Hacer Şahinalp, Bilal Toprak, Hakime Reyyan
Yaşar

Dil Editörleri | Language Editors
Hakime Reyyan Yaşar, Halil Akçay

Sekreteryası | Secretary*
Eubekir Pilatin, Tuba Nur Saraçoğlu, Ferda Yıldırım, Merve Palancı

Danışma Kurulu | Advisory Board*

Alparslan Açıkgenç (Prof. Dr., Yıldız Teknik Ü.), Muvaffak Abdullah Abdülkadir (Dr., Mekke Ümmü'l-Kura Ü.), Rahim Acar (Prof. Dr., Marmara Ü.), Ömer Mahir Alper (Prof. Dr., İstanbul Ü.) Ramazan Altıntaş (Prof. Dr., Necmettin Erbakan Ü.), Kemal Ataman (Prof. Dr., Marmara Ü.), Bilal Aybakan (Prof. Dr., İbn Haldun Ü.), İrfan Aycan (Prof. Dr., Ankara Ü.), Vejdi Bilgin (Prof. Dr., Uludağ Ü.), Mehmet Ali Büyükkara (Prof. Dr., İstanbul Şehir Ü.), İbrahim Çapak (Prof. Dr., İstanbul Ü.), Şehmus Demir (Prof. Dr., Gaziantep Ü.), Richard Foltz (Prof., Concordia University), Şinasi Gündüz (Prof. Dr., İstanbul Ü.), Salim al-Hassani (Prof., University of Manchester), Ali Muhyiddin el-Karadaği (Dr., Katar Ü.), Ali Osman Kurt (Prof. Dr., Ankara Sosyal Bilimler Ü.), Metin Özdemir (Prof. Dr., Yıldırım Beyazıt Ü.), Mahfuz Söylemez (Prof. Dr., İstanbul Ü.), Eyüp Tanrıverdi (Prof. Dr., Dicle Ü.), Necdet Tosun (Prof. Dr., Marmara Ü.)

*Soyadına Göre Alfabetik Sıra

Yönetim Yeri | Head Office

Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
İletişim: Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Kampüs Yerleşkesi, Artuklu/Mardin
Tlf: +90 482 212 42 20 Fax: +90 482 212 42 21
e-mail: artukluakademi@gmail.com web: <http://dergipark.gov.tr/artukluakademi>

Baskı | Printing

Dizgi ve İç Düzen: Gülsüm İldoğan
Baskı: Mardin Sesi Gazetecilik Matbaacılık Ltd. Şti.

Baskı Yeri ve Tarihi | Publication Place and Date

13 Mart Mh. Özel İdare Müd. Ark. Sürücü Apt. No 3/B- Mardin
Tel&Fax: +90 482 213 16 56-212 11 58 www.mardinsesi.com.tr

Aralık 2020

Artuklu Akademi Dergisi,
nında yer almaktadır.



ulusal indeksinde taranmakta ve



Ebsco Host uluslararası veri tabanı

©Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi tarafından neşredilen Artuklu Akademi, yılda iki defa yayın yapan hakemli bir dergidir. Dergide yer alan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayımlanan yazılar izin alınmadan kısmen ya da tamamen başka bir yerde yayımlanamaz. | Journal of Artuklu Academia published by Mardin Artuklu University, Faculty of Islamic Sciences, is a bi-annual peer-reviewed journal. The all responsibility originating from published article or other texts/works belongs to the author. The published manuscripts in the journal will not be published elsewhere in any form (partially or completely), without prior written consent of the Publisher.

İçindekiler | Contents

Araştırma Makaleleri | Research Articles

- 279-307** Ali Çelik
İbnü'l-Cârüd ve el-Müntekâ Adlı Eseri
Ibn Al- Jarud and His Commentary on the Work Titled Al- Muntakah
-
- 309-335** Ahmet Kırkan
Kur'an-ı Kerim'in Kürtçe Tercümelere ve Zazaca İlk Kur'an-ı Kerim Tercümesinin Dilbilimsel Analizi
The Holy Quran's Kurdish Translations and Linguistic Analysis of the First Zazaish Translation of the Holy Qur'an
-
- 337-362** Mahmut Tekin
'Ali El-Kârî Ve Tasrifü'z-Zencânî İsimli Eser İçin Kaleme Aldığı Şerhi
'Ali El-Kari and His Commentary on the Work Titled Tasrifü'z-Zencani
-
- 363-388** Betül Akdemir Süleyman
Misticizmin Bağlamsalci Okuması II: Mistik Tecrübe- Bağlam İlişkisi
A Contextualist Reading of Mysticism II: The Relation of Context and Experience
-
- 389-416** Yakup Yıldız, Demet Ataş
"Dasein" den "Varoluş"a İnsan: Karl Jaspers'in İnsan Görüşü
Human From Dasein to Existenz: The Human View of Karl Jaspers
-
- 417-448** Handan Yalvaç Arıcı
Kur'an Perspektifinden Pişmanlık
Regret from the Perspective of the Qur'an
-
- 449-469** Halid Halid, Musab Muhemid
Nahivcilerin Allah Lafzına Yönelik Saygı İfadeleri
Arab Linguists' Respect for the Word of Allah
-
- ### Kitap Tanıtımı | Book Reviews
- 473-477** İsmail Erünsal
Orta Çağ İslam Dünyasında Kitap ve Kütüphane
-
- 479-483** Fikret Özçelik
Hadis Usûlünde Râvi Değerlendirme Metodu -İbn Ebî Hâtim Örneği
-
- 485-492** Ziyâd Ali Cûde
İlmü'l-Hadis Beyne Menhecey Cumhuri'l-Ulemâ ve'z-Zâhiriyeti'l-Muasira
-
- 493-501** Yayın ve Yazım İlkeleri

İbnü'l-Cârûd ve el-Müntekâ Adlı Eseri

 Ali Çelik*

Atıf/©: Çelik, Ali, İbnü'l-Cârûd ve el-Müntekâ Adlı Eseri, Artuklu Akademi, 2020/7 (2), 279-307.

Öz: Velûd bir âlim olan İbnü'l-Cârûd'a, farklı alanlarda birçok eser nispet edilmiştir. Bu eserlerden biri olan ve sadece ahkâmla ilgili rivayetleri konu edinen *el-Müntekâ*, kahir ekseriyeti hadis rivayetinde tevsik edilen hocalardan elde edilen rivayetlerle telif edilmiştir. Eser, ilgili ilim çevrelerinde takdir edilmiş ve Müslümanlar nezdinde hüsn-ü kabûle mazhar olmuştur. Eserde tahrîc edilen 1114 rivayetin çoğu sahih kabul edilmiş, bir kısmı ise hasen sayılmıştır. Ayrıca yirmi beş tanesi dışındaki tüm rivayetler *Kütüb-i Sitt'e*'de yer almaktadır. Bununla birlikte rivayetlerin genelini sahih kabul edenler olduğu gibi bir kısmı da tenkit edilmektedir. Ancak konuyla ilgili yapılan araştırmalarda *el-Müntekâ*'da bazı münekkitlerce ta'dif edilen rivayetlerin de sağlam olduğu ve bu görüşlerinde isabet etmedikleri görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Hadis, İbnü'l-Cârûd, el-Müntekâ, Ahkâm, Sıhhat.

Ibn Al- Jarud and His Commentary on the Work Titled Al- Muntakah

Citation/©: Çelik, Ali, Ibn Al- Jarud and His Commentary on the Work Titled Al- Muntakah, Artuklu Akademi, 2020/7 (2),279-307.

Abstract: Many works in different fields were associated with Ibn car'ud, who was a prolific Islamic scholar. One of these works, Al-Muntakah, the subject of which is only narrations related to laws of Fiqh, was created by the narrations obtained from the scholars, who were authenticated in the Hadith narration. The work was appreciated by the relevant circles of Islamic scholarship and well-accepted by Muslims. The large majority of the 1114 narrations incited in the work were considered to be authentic, while rest of the narrations were considered to be nearly authentic. Indeed, the fact that all narrations existing in the work except for twenty-five of them are included in Kutub al-Sittah is an important mark proving the work's soundness. On the other hand, Ibn Al-Jarud was criticised by some scholars for taking the narrations that he had narrated from his scholars whom he didn't praise, into his work. However, in some

* Dr. Öğr. Üyesi, Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Ana Bilim Dalı, celiker81@hotmail.com.

evaluations of the work, some of the narrations in Al-Muntakah were considered weak. However, later researches on the subject has revealed that Ibn Al-Jarud did not narrated from the related scholars in Al-Muntakah and thus evaluating subject narrations as weak is found to be inaccurate.

Keywords: Hadith, Ibn Al Jarud, al- Muntakah, Islamic judgements, Authenticity.

Giriş

Hadis edebiyatının oluşum safhaları hıfz, kitâbet, tedvin ve tasniften oluşmaktadır. Hicrî birinci asır hıfz ve kitâbet safhaları, ikinci asır ise tedvin ve tasnif safhalarının öne çıktıkları zaman dilimleridir. Rivayetlerin kaybolmaları korkusuyla başlatılan tedvin faaliyetlerinde hadisler herhangi bir sınıflamaya tâbi tutulmadan toplanmıştı. Ancak bu yazılan defterlerden/sahifelerden faydalanmak zor olsa gerekti. Bunun farkına varan ilk dönem muhaddisler, tedvin safhasından sonra yeni bir safhaya geçerek eserlerini belirli sistemler dâhilinde tasnif etmeye başladılar. Ale’r-ricâl, ale’l-ebvâb ve ale’l-ahruf olmak üzere yeni tasnif metotlarını kullanarak eserlerini oluşturdular. Nitekim bazı müellifler eserlerini oluştururken ale’r-ricâl metotunu tercih ederken, bazıları ise ale’l-ebvâb yöntemiyle eserlerini telif etmişlerdir.¹

Hicrî üçüncü asırda yaşayıp hicrî dördüncü asrın ilk çeyreğinde vefat eden İbnü’l-Cârûd da *el-Müntekâ* adlı eserini ale’l-ebvâb yöntemiyle tasnif etmiştir. Sadece fıkha hasredilmiş bir içerikle tanzim edilmiş eserde, 1114 rivayet ihtiva etmektedir. Sonraki dönemlerde Müslümanlar nezdinde kabul gören bu eserin içerdiği rivayetlerin sıhhati hakkında ilk dönem âlimlerinin bazı değerlendirmeleri bulunmaktadır. Âlimlerin çoğunluğu rivayetlerin sıhhatini onaylarken, bir kısmı ise eserde bazı rivayetlerin zayıf olduğuna kanaat getirmiştir.

Bu çalışmada hicrî üçüncü asrın önemli musanniflerinden İbnü’l-Cârûd’un hayatı, hadis ilmindeki yeri ve *el-Müntekâ* isimli eserini makale sınırları içerisinde tanıtmaya çalışacağız.

¹ İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Edebiyatı* (İstanbul: İFAV, 2013), 49-51.

I. İbnü'l-Cârûd'un (ö. 307/919) Hayatı

Kaynaklarda tam ismi Ebû Muhammed Abdullâh b. Alî b. el-Cârûd en-Nisâbüri olarak kaydedilmektedir.² Hicrî üçüncü asrın ortalarından altıncı asra kadar İslâmî ilimlerde hareketliliğin aktif olarak yaşandığı önemli merkezlerden biri kabul edilen Nişâbur'da³ 230/845 yılı civarında doğduğu ifade edilmektedir.⁴ Hadis sahasında çalışma yapan âlimler tarafından hadis hâfızı kabul edilen İbnü'l-Cârûd, daha sonraki dönemlerde hayatının geri kalan kısmını Mekke civarlarında geçirdi.⁵ Yahyâ b. Mansûr el-Kâdî'nin (ö. 351/962) dayısı olan İbnü'l-Cârûd,⁶ Hâkim en-Neysâbüri (ö. 405/1014) tarafından Nişâburlu/Neysâbürlü âlimler içerisinde beşinci tabakada zikredilmiştir.⁷ İbnü'l-Cârûd'un 307/919-20 senesinde Mekke'de vefat ettiği belirtilmiştir.⁸

II. İbnü'l-Cârûd'un Hadis İlmindeki Yeri

İbnü'l-Cârûd'un ilmî şahsiyetini ortaya koyabilmek için ilk önce onun hadisçiliği bağlamında rivayet aldığı hocalarını, öğrencilerini, ilmî yetkinliğini, muhaddislerin onun hakkındaki görüşleri ve eserinde kullandığı rivayetlerin güvenilirliğini tespit etmenin bu çalışma için yeterli olabileceği kanaatindeyiz.

A. İbnü'l-Cârûd'un Hadisçiliği

İbnü'l-Cârûd, hadis sahasında önemli birçok muhaddisten hadis tahsil etmiş, kendisinden de birçok râvi rivayette bulunmuştur.

² Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabi, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, tahk. Beşâr Avâd Ma'rûf, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle,1988), XIV, 239; Hayruddin Zirikli, *el-A'lâm kâmus terâcim li eşheri'r-ricâl ve'n-nisa mine'l-arab ve'l-müsta'rabîn ve'l-müsteşrikîn*, (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melayîn, 2002), IV, 104.

³ Abdüllâh b. Ali b. el-Cârûd en-Neysâbüri, *el-Müntekâ mine's-süneni'l-müsnedih an Rasûllullah salallâhu aleyhi ve's-selem*, tahk. Merkezi'l-Buhûs ve Takniyeti'l-Ma'lûmât, (Kahire: Dâru't-Tâsil, 2014), 18; Muhammed b. Abdülkerim b. Ubeyd, *el-İmâmü'l-hâfiz Abdüllâh b. el-Cârûd en-Nisâbüri ve eserühü fi's-sünneti'n-nebevî* (Mekke: Dâru İmâm el-Da'va, 1426/2005), 12-3.

⁴ Zehebi, *Siyer*, XIV, 239; Ali Osman Koçkuzu, "İbnü'l-Cârûd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999), XX, 537.

⁵ Kaynaklarda tam olarak Mekke'ye ne zaman yerleştiği zikredilmemektedir. Bk. Ebû Abdüllâh Muhammed b. Ahmed b. Abdülhâdi ed-Dimeşki es-Sâlihî, *Tabakâtü ulemâü'l-hadis*, tahk. Ekrem el-Büşî - İbrâhîm el-Zeybak, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996/1417), II, 468; Zirikli, *el-A'lâm*, IV, 104.

⁶ Muhakkik'in açıklaması için bkz. İbnü'l-Cârûd, *el-Müntekâ*, 18; İbn Abdülhâdi, *Tabakât*, II, 468.

⁷ Ebû Abdüllâh el-Hâkim Muhammed b. Abdillâh en-Neysâbüri, *Târihu Nişâbüri*, ths. Ahmed Muhammed b. Hasan (Tahran: Kitâbhâni İbn Sinâ, tsz.), 48.

⁸ Zehebi, *Siyer*, XIV, 240; Selâhaddîn Halil b. Aybek es-Safedi, *Kitâbü'l-vâfi bi'l-vefeyât*, tahk. Ahmet el-Arnâvut - Tezkî Mustafâ (Beyrut: Darü İhyâi'l-Türâsi'l-Arabi, 2000), XVII, 174; Zirikli, *el-A'lâm*, IV, 104.

Kaynaklarda İbnü'l-Cârûd'un 238/852 yılında hadis tahsiline başladığı zikredilmektedir. Bu ise doğum tarihi kabul edilen 230/845 veya civarı göz önüne alındığında onun erken yaşlardan itibaren hadis talim ettiğini göstermektedir. İbnü'l-Cârûd'un ilk hadis semâ ettiği (241/855) hocası, Hasan b. Bişr b el-Kâsım (ö. 244/858) olup onun iki rivayetini *el-Müntekâ* adlı eserine almıştır.⁹ İbnü'l-Cârûd ileriki yıllarda, hac mevsiminde gelen muhaddislerle birebir görüşebilmek ve âli isnad elde etmek amacıyla Mekke'ye yerleşmiştir. Ayrıca Nisâbü'r ile Mekke arasında yer alan Demeğân, Kûmis, Rey, Hemedân, Hulvân, Bağdât ve Kûfe şehirlerine de rihleler yaparak buradaki hadis râvileri ile görüşmüş ve onların hadislerini almıştır.¹⁰

B. Hocaları

Erken yaşlardan itibaren hadis talimine başlayan İbnü'l-Cârûd, birçok hadis şeyhinden rivayette bulunmuştur. Abdullâh b. Hâşim et-Tûsî (ö. 250/864), İshâk b. Mansûr el-Kevsec (ö. 251/865), Ya'kûb b. İbrâhîm ed-Devrâkî (ö. 252/866), Ziyâd b. Eyyûb b. Ziyâd et-Tûsî (ö. 252/866), Ahmed b. Saîd b. Sahr ed-Dârimî (ö. 253/867), İbn Ebû Saîd el-Eşec (ö. 256/870), Muhammed b. Abdullâh Ebî Abdurrahmân el-Mukrî (ö. 256/870), Mahmûd b. Âdem el-Mervezî (ö. 257/871), Ali b. Haşrem b. Abdurrahmân (ö. 258/872), Muhammed b. Yahyâ ez-Zühli (ö. 258/872), Abdurrahmân b. Bişr b. el-Hakem (ö. 260/874), Hasan b. Muhammed ez-Za'rânî (ö. 260/874), Ahmed b. Ezher (ö. 263/877), Ahmed b. Yûsuf el-Ezdî (ö. 264/878), Behr b. Nasr el-Hevlânî (ö. 267/881), Muhammed b. Abdullâh b. Abdulhakem (ö. 268/882), Muhammed b. Osmân b. Kerâme (ö. 250/864), İbn Vâre (ö. 270/884), İbn Huzeyme (ö. 311/923) ve daha birçok kişiden hadis tahsil etmiştir.¹¹ Zehebî (ö. 748/1348); Hâkim en-Neysâbü'rî'nin İshâk b. Râhûye (ö. 238/853), Ahmed b. Men' (ö. 244/858) ve Ali b. Hucr (ö. 244/858)'u da onun hocaları arasında zikrettiğini, ancak bunu doğrulayacak bir rivayete rastlayamadığını dile getirmiştir.¹²

⁹ Muhakkik'in açıklaması için bkz. İbnü'l-Cârûd, *el-Müntekâ*, 19.

¹⁰ Ubeyd, *Abdullâh b. el-Cârûd*, 14-5.

¹¹ Zehebî, *Siyer*, XIV, 240; Ayrıca hocaları için bkz. İbnü'l-Cârûd, *el-Müntekâ*, 21-26.

¹² Zehebî, *Siyer*, XIV, 240; *Tezkiretü'l-huffâz* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, tsz.), III, 794; es-Safedî, *el-Vâfi*, XVII, 174; İbn Abdülhâdî de mezkûr kişileri onun hocaları arasında saymıştır. Bkz. İbn Abdülhâdî, *Tabakât*, II, 469.

C. Öğrencileri

İbnü'l-Cârûd'dan birçok râvi hadis naklinde bulunmuştur. Onlardan bazıları şunlardır: Kâsım b. Sâbit (ö. 302/915), Sâbit b. Hazm (ö. 314/926), Ahmed b. Muhammed b. Hasan (ö. 325/937), Muhammed b. Nâfî' el-Huzâî el-Mekki (ö. 341/952), Da'lec b. Ahmed es-Sicrî (ö. 351/962), Ebü'l-Kâsım et-Taberânî (ö. 360/971), Abdullah b. Adî (ö. 365/976), Muhammed b. Cibrîl el-'Ucefi (ö. 290-300/903-913), Ebû Hâmid b. eş-Şerki (ö. ?) ve Yahyâ b. Mansûr el-Kâdî'dir.¹³

D. İlmî Şahsiyeti ve Cerh-Ta'dildeki Durumu

Cerh ta'dil kaynaklarında meşhur bir âlim olan İbnü'l-Cârûd ile ilgili tezkiye edici birçok ifadeye rastlamak mümkündür. Zehebî, onun "hâfız, imâm, münekkit",¹⁴ "eimmetü'l-eser" olduğunu ifade ederek Hâkim'in onu övdüğünü dile getirmiştir.¹⁵ İbn Abdülhâdi (ö. 744/1343), onun "imâm, hâfız, müsniid ve musannif" olduğunu söylemiştir.¹⁶ Kehhâle (ö. 1987) ise onun için "fakih, muhaddis ve hâfız" lafızlarını kullanmıştır.¹⁷ Genellikle ta'dil edilen İbnü'l-Cârûd'un hakkında cerh bulunmamaktadır.

E. Eserleri

Fakih, muhaddis ve hadis hâfızı olan İbnü'l-Cârûd'a birçok eser nispet edilmiştir.¹⁸ Farklı İslâm beldelerine yapmış olduğu rihleler neticesinde önemli malumât elde etmiş başta hadis ve ilimleri olmak üzere farklı alanlarda eser kaleme almıştır.¹⁹ Ancak günümüze sadece *el-Müntekâ* adlı eseri ulaşmıştır. *el-Müntekâ*'yı ayrı bir başlık altında zikredeceğimizden bu başlık altında diğer eserlerini ele alacağız. İbnü'l-Cârûd tarafından telif edilen eserler şöyledir:

¹³ Zehebî, *Siyer*, XIV, 240; Ubeyd, *Abdullâh b. el-Cârûd*, 37-8.

¹⁴ Zehebî, *Tezkire*, III, 794; İsmâil Paşa el-Bağdâdi, *Hediyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*, (Beyrut: Dârü İhyâi'l-Türâsi'l-Arabî, 1951), I, 444.

¹⁵ Zehebî, *Siyer*, XIV, 239.

¹⁶ İbn Abdülhâdi, *Tabakât*, II, 468-69; el-Bağdâdi, *Hediyetü'l-ârifin*, I, 444.

¹⁷ Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin terâcimü musannifi'l-kütübi'l-arabiyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), II, 260.

¹⁸ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, II, 260.

¹⁹ Ubeyd, *Abdullâh b. el-Cârûd*, 41-2.

Kitâbü'l-cerh ve't-ta' dîl (et-Tecrîh ve't-ta' dîl li ashâbi'l-hadîs)

Cerh ta' dîl alanında yazılmış ve Yahyâ b. Ma'în (ö. 233/848) ve Buhârî (ö. 256/870) başta olmak üzere başka münekkitlerin değerlendirmelerinin toplandığı ve üç cüz halinde olduğu belirtilmiştir. İbn Hayr el-İşbîlî (ö. 575/1179), mezkûr eserin ismini *et-Tecrîh ve'l-ta' dîl li ashâbi'l-hadîs* olarak zikretmiştir.²⁰

el-Esmâ' ve'l-künâ

Az kullanılan isimler ve künyeleri içeren eseri Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071), Yûsuf b. Bişr'in tercemesinde kaynak olarak zikretmiştir.²¹ Aynı şekilde İbn Nukta (ö. 629/1231) "*Tekmiletü'l-ikmâl*" adlı eserinde mezkûr eseri kaynak olarak vermiştir.²² Rudânî (ö. 1094/1683) de bu eserden bahsetmiştir.²³

Fedâilu Mâlik

İmâm Mâlik'in faziletini konu edinen bir eserdir. Kâdî İyâz (ö. 544/1149), İmâm Mâlik (ö. 179/795)'in hayatına dair menkıbeler hususunda eser telif eden müellifler arasında İbnü'l-Cârûd'un ismini de zikretmiştir.²⁴

Ğarâibu Hadisu Mâlik

Zehebî, İmâm Mâlik'in *Muvattas'*ında tahrîc edilen hadislerde görülen garîb kelimeleri açıklamak üzere Da'lec b. es-Siczî, Kâsım b. Esbağ (ö. 340/952) ve İbnü'l-Cârûd'un "*Ğarâibu Hadisu Mâlik*" isminde birer çalışmalarının bulunduğunu ifade etmiştir.²⁵

ed-Duafâ ve'l-metrûkîn

Eser, zayıf ve metruk râvileri konu edinmektedir. Ricâl kaynaklarında İbnü'l-Cârûd'a nispet edilen *Duafâ* isimli bir eserden bahsedilmiştir.

²⁰ Ebû Bekr Muhammed b. Hayr b. Ömer el-İşbîlî, *Fihrist*, tahk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf - Muhammed Beşşâr Avvâd (Tunus: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2009), 264; Muhakkik'in ziyadesi için bkz. İbnü'l-Cârûd, *el-Müntekâ*, 30.

²¹ Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit b. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, tahk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2001), XVI, 437-8.

²² Muhammed b. Abdülġani el-Bağdâdî el-Hanbelî İbn Nukta, *Tekmiletü'l-ikmâl*, tahk. Abdülkayyûm Abdurrah en-Nebi (Mekke: Câmîatü'l-Ümmü'l-Kura, 1987), II, 241.

²³ Muhammed b. Süleymân er-Rudânî, *Siletü'l-halef bi mevsulî's-selef*, tahk. Muhammed Hacı (Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1988), 347.

²⁴ İyâd b. Mûsâ b. İyâd, *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik*, tahk. Muhammed et-Tancî (Fas: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Suûnû'l-İslâmiyye, 1983), I, 10; Zehebî, *Siyer*, VIII, 82.

²⁵ Zehebî, *Siyer*, VIII, 86.

Günümüze ulaşmayan mezkûr eser, bu alanda çalışma yapan birçok müellifin alıntı yaptığı kaynaklardan biri olmuştur.²⁶ Bu bağlamda el-Humeydî (ö. 488/1095) Endülüs'te yaşamış önemli şahsiyetlerin biyografilerini konu edindiği eserinin Ebü'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tücîbî İbn Bâcî (ö. 474/1081) tercemesinde, İbn Abdilberr (ö. 463/1071)'in el-Bâcî'den Hasan b. Abdillâh ez-Zübeydî (ö. 379/989) tarikiyle gelen ve İbnü'l-Cârûd'a nispet edilen "*ed-Duaîf ve'l-metrûkîn*" adlı eseri işittiğini belirtmiştir.²⁷

el-Âhâd fî esmâi's-sahâbe

İbn Hayr el-İşbîlî, İbnü'l-Cârûd'a nispet edilen ve sahâbenin tercemelerini konu edinen yedi cüzlük eserden bahseder.²⁸ Bu hususta el-Humeydî, İbn Abdilberr'in el-Bâcî'den Hasan b. Abdillâh ez-Zübeydî tarikiyle gelen mezkûr eseri duyduğunu belirtmiştir.²⁹ İbn Hacer (ö. 852/1449), es-Sehâvî (ö. 902/1497) ve er-Rudânî de bu eserden söz etmişlerdir.³⁰

Kitâbü Ebî Hanîfe

İbn Abdilberr el-Bâcî'den Hasan b. Abdillâh ez-Zübeydî tarikiyle gelen mezkûr eseri işittiğini belirtmiştir.³¹

Kitâbü sıfât

Rudânî, İbnü'l-Cârûd'a nispet edilen *Sıfât* isminde bir eserinin olduğunu dile getirmiştir.³²

²⁶ Örnekler Alâeddin Muğoltây b. Kılıç, *İkmâlu tehzîbi'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl*, tahk. Adil b. Muhammed - Usâme b. İbrâhîm (Kahire: el-Fârûkû'l-Hadis, 2001), VIII, 373; I, 252, 267, 287; Ebü'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-mizân*, tahk. Abdülfettâh Ebü Ğudde (Riyad: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1420/1999), VIII, 339, 371; Âsım b. Abdillâh el-Karyutî, *Menhecü'l-İmâm İbnü'l-Cârûd en-Neysâbü'rî fî kitâbihî el-Müntekâ* (PDF: Shamela, tsz.), 11-2.

²⁷ Muhammed b. Fütüh el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis fî târihi'l-ulemâi'l-Endülüis*, tahk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf - Muhammed Beşşâr Avvâd (Tunus: Dârü'l-Ġarbi'l-İslâmî, 2008) 187.

²⁸ İbn Hayr, *Fihrist*, 268.

²⁹ el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 187.

³⁰ İbn Hacer, *el-Mu'cemü'l-müfêhres*, tahk. Muhammed Şekûr Mahmûd el-Hâcî, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 45; *Tehzîbü't-tehzîb*, tahk. İbrâhîm Zeybak-Adil Mürşid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, tsz.), I, 534; Şemseddin Muhammed b. Abdurrahmân es-Sehâvî, *Fethü'l-muġîs*, tahk. Abdurrahmân Muhammed Osmân (Medine: Mektebetü Selefi, 1969) III, 85; er-Rudânî, *Siletü'l-halef*, 406.

³¹ el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 187.

³² er-Rudânî, *Siletü'l-halef*, 406.

Meşâyihu İbnü'l-Cârûd

Eser, İbnü'l-Cârûd'un hadis aldığı hocalarını ihtiva etmektedir. İbn Hacer, *Tehzîb* adlı eserinde İbnü'l-Cârûd'a nispet edilen bu eserden bahsetmektedir.³³

es-Siyer

İbnü'l-Cârûd, *el-Müntekâ*'da tahrîc ettiği bir hadisın akabinde mezkûr rivayeti *Siyer* adlı eserinde de yazdığını ifade etmiştir.³⁴

III. el-Müntekâ

İbnü'l-Cârûd'un kaleme aldığı *el-Müntekâ*, onun günümüze ulaşan tek eseri olarak bilinmektedir.

A. *el-Müntekâ*'ya Genel Bir Bakış

el-Müntekâ, ahkâm rivayetlerini ihtiva eden bir eser türüdür. Bu eserler, sünen ve musanneflerin özelliklerine sahip olup onlardan farklı daha özel ve sadece fıkhâ hasredilmiş bir muhtevaya sahiptir. İbnü'l-Cârûd'un *el-Müntekâ*'sı bu çerçevede ilk telif edilen eserlerden biridir.³⁵ Tam ismi "*el-Müntekâ mine's-süneni'l-müsnedeḥ 'an Resûlillâḥ şallallahü 'aleyhi ve sellem*" olan eserde 1114 rivayet yer almakta ve fıkıh bablarına göre tasnif edilmektedir.³⁶ Aslında Zehebî ve İbn Abdülhâdî, *el-Müntekâ*'nın *Sünen* türü bir eser olduğunu ve ahkâm rivayetleri içerdiğini ifade etmişlerdir.³⁷ İsmâil Paşa (ö. 1920) da, *el-Müntekâ*'nın ahkâm rivayetleri ihtiva ettiğini ve bu niyetle tasnif edildiğini ifade etmiştir.³⁸

İbnü'l-Cârûd'dan *el-Müntekâ*'yı yedi farklı râvi nakletmiş ve bunlardan da yirmiden fazla tarikle günümüze ulaşmıştır. Bu tarikler içerisinde İbn Halfûn (636/1239), İbn Abdilberr gibi sika muhaddislerin yer alması eserin sağlam bir kitap olduğunu ve muteber yollarla geldiğini göstermektedir.³⁹ Eserin günümüze gelmesini sağlayan yedi râvisi

³³ İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 14.

³⁴ İbnü'l-Cârûd, *el-Müntekâ*, 353 (Hds. No: 805).

³⁵ Polat, bu türden yazılmış on bir eser zikredip listenin başına da İbnü'l-Cârûd'u zikretmiştir. Diğer eserler için bkz. Selahattin Polat vd., *Hadis araştırma ve tenkit kılavuzu* (İstanbul: İFAV, 2008), 67-68.

³⁶ İbnü'l-Cârûd, *el-Müntekâ*, 469; Ebü İshak Hüveynî el-Eserî, *Kitâbü ḡawşî'l-mekdûd bi-tahrîci Müntekâ İbni'l-Cârûd*, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1988), III, 359; Koçkuzu, "İbnü'l-Cârûd", XX, 537.

³⁷ Zehebî, *Siyer*, XIV, 240; İbn Abdülhâdî, *Tabakât*, II, 469.

³⁸ el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifîn*, I, 444.

³⁹ Muhakkik'in açıklaması için bkz. İbnü'l-Cârûd, *el-Müntekâ*, 34.

şunlardır: Muhammed b. Cibrîl el-'Ucefi, Ebü'l-Kâsım Hasan b. Abdillâh Mezhec ez-Zubeydî (ö. 318/930), Ebû Bekr Ahmed b. Abdillâh b. Abdilmü'min ez-Zeyyât (ö. ?), Ahmed b. Bakıyye el-Endülüsî (ö. ?),⁴⁰ Yahyâ b. Mansûr b. Yahyâ el-Kâdî, Ebu'l-Hasan Muhammed b. Nâfî' el-Huzâî el-Mekkî ve Ebû Muhammed el-Hasan b. Yahyâ (ö. 385/995).⁴¹

Eser üzerine birçok çalışma yapılmıştır. Ebû Amr el-Endülüsî (ö. ?) "*el-Murtekâ fî Şerhi'l-Müntekâ*",⁴² Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh (ö. 575/1180) ise "*el-Murtezâ fî Şerhi'l-Müntekâ*" isimli şerh çalışmalarını yapmıştır.⁴³ Mukbil en-Nefî'î, eserin *Kütüb-i Sitt'e*'ye zevâidini yapmış ve yirmi beş hadisin dışında geri kalan bütün rivayetlerin *Kütüb-i Sitt'e*'de yer aldığını ifade etmiştir.⁴⁴ Bir başka müellif Abdullah b. Hâşim el-Medenî'nin *Teysîru'l-fettâhi'l-vedûd fî tahrîci'l-Müntekâ li'bnî'l-Cârûd* çalışması 1891-97 yıllarında Haydarâbâd'da basılan nüshayla birlikte neşredilmiştir.⁴⁵ Ebû İshak el-Hüveynî el-Eserî de, "*Kitâbü ğavsî'l-mekdûd bi-tahrîci Müntekâ İbnî'l-Cârûd*" adıyla eser üzerine üç ciltlik bir tahrîc çalışması yapmıştır.⁴⁶

B. el-Müntekâ Hakkında Âlimlerin Görüşleri

Eser hakkında İbn Abdilberr, el-Bâcî'den *el-Müntekâ*'yı okuduğunu söylemiştir.⁴⁷ İbn Hazm (ö. 456/1064), sağlamlık bakımından en iyi kitaplar arasında *Sahihâyn*, Saîd b. es-Seken (ö. 353/964)'in *Sahih*'i, İbnü'l-Cârûd'un *Muntekâ*'sı ile Kâsım b. Esbağ (ö. 340/952)'in *Muntekâ*'sını zikretmiştir.⁴⁸ Zehebî, "Hadis münekkitlerinin ictihad farklılıkları sebebiyle tenkit ettikleri pek azı müstesna içindeki hadislerin tamamı sahihtir ve hasen derecesinin altına kesinlikle düşmez" demektedir.⁴⁹ er-Rudânî, *el-Müntekâ*'nın İbn Huzeyme'nin "*Sahih*" adlı eseri gibi sağlam olduğunu belirtmiştir.⁵⁰ İbn Hacer (ö. 852/1449), İbnü'l-Cârûd'un *el-Müntekâ*'sının İbn Huzeyme'nin *Sahih*'inin ihtisâr edilmiş müstahreci gibi olduğunu ve İbn Abdilberr ile

⁴⁰ İbn Abdülhâdî, *Tabakât*, II, 469.

⁴¹ Muhakkik'in açıklaması için bkz. İbnü'l-Cârûd, *el-Müntekâ*, 42.

⁴² el-Kettânî, *er-Risâle*, 25; Muhakkik'in mükaddimesi için bkz. İbn Hacer, *İthâfu'l-mehera bi'l-fevâidi'l-mubtekere min etrâfi'l-aşere*, tahk. Zühayr b. Nâsir (Medine: Merkezü Hidmeti's-Sünne, 1994), I, 52; Karyutî, *Menhecü'l-İmâm İbnü'l-Cârûd*, 13.

⁴³ Karyutî, *Menhecü'l-İmâm İbnü'l-Cârûd*, 13.

⁴⁴ Muhakkik'in açıklaması için bkz. İbnü'l-Cârûd, *el-Müntekâ*, 39; Karyutî, *Menhecü'l-İmâm İbnü'l-Cârûd*, 14.

⁴⁵ Koçkuzu, "*İbnü'l-Cârûd*", XX, 537.

⁴⁶ Hüveynî, *Ġavsü'l-mekdûd*, III, 360.

⁴⁷ el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 187.

⁴⁸ Zehebî, *Tezkire*, III, 1153.

⁴⁹ Zehebî, *Siyer*, XIV, 239; el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifin*, I, 444; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, II, 260.

⁵⁰ er-Rudânî, *Siletü'l-halef*, 406.

başka âlimlerin de eseri “sahih” olarak tavsif ettiklerini;⁵¹ İbn Abdülhâdi de *el-Müntekâ*'nın isnadlarının sağlam olduğunu belirtmiştir.⁵² el-Kettânî ise eserde tahrîc edilen 800'e yakın rivayetin çok azı haricinin Şeyhayn'ın şartlarını taşıdığını ve İbn Huzeyme'nin müstahreci gibi güzel olduğunu ifade etmiştir.⁵³ el-Kâsımî (ö. 1914), eserin sadece sahih rivayetleri içerdiğini ifade etmiştir.⁵⁴ Moğultay b. Kılıç (ö. 762/1361) da, İbnü'l-Cârûd'un eserinde tahrîc ettiği rivayetleri sikâlardan aldığını ifade etmiştir.⁵⁵ Öte yandan İbn Abdülhâdi, onun eserinde İshâk b. Râhûye, Ali b. Hucr ve bazı râvilerden aktardığı rivayetlerinin tartışmalı olduğunu zikretse de⁵⁶ Zehebî mezkûr kişiler vasıtasıyla gelen herhangi bir rivayetin eserde yer olmadığını belirtmiştir.⁵⁷

Ebû İshak el-Hüveynî el-Eserî, *el-Müntekâ*'daki hadisleri tahrîc ederek eserde yer alan rivayetlerin sıhhat değerlendirmesini yapmıştır. O, eserde yer alan rivayetlerin altmış üç tanesinin hasen,⁵⁸ seksen tanesinin zayıf⁵⁹ geri kalanların ise sahih olduğunu belirtmiştir. Bununla birlikte el-Eserî, “hasen” olarak değerlendirdiği birçok rivayetin başta Hâkim ve Zehebî olmak üzere âlimlerce “sahih”; “zayıf” olarak belirttiği birçok rivayetin de yine mezkûr âlimlerce “sahih” ve “hasen” olarak kabul edilmiştir.⁶⁰ Öte yandan el-Eserî, zayıf olarak addettiği rivayetlerin başka varyantlarını da zikretmiştir. Aslında farklı varyantlarla gelen iki rivayetin birbirlerini desteklemesiyle “hasen li gayrihi” seviyesine çıkacağı malumdur. Bunu göz

⁵¹ İbn Hacer, *İthâf*, 159; *Mu'cem*, 45.

⁵² İbn Abdülhâdi, *Tabakât*, II, 469.

⁵³ Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî, *er-Risâletü'l-müstetrafe libeyâni meşhûri kütübü'l-sünneti'l-müşerrefe* (Beirut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1993), 25.

⁵⁴ Muhakkik'in açıklaması için bkz. İbnü'l-Cârûd, *el-Müntekâ*, 36.

⁵⁵ Ubeyd, *Abdullâh b. el-Cârûd*, 49.

⁵⁶ İbn Abdülhâdi, *Tabakât*, II, 469.

⁵⁷ Zehebî, *Siyer*, XIV, 240; *Tezkiretü'l-huffâz*, III, 794.

⁵⁸ Hâkim, hasen olarak addedilen birçok rivayetin sahih olduğunu ifade etmiş, Zehebî de bunu onaylamıştır. Bazı rivayetler için bizzat kendisi de sahih demiştir. Örnek için bkz. Hüveynî, *Çavsü'l-mekdûd*, I, 17, 38, 39, 43, 47, 51, 62, 71, 72, 73, 74, 84, 86, 104, 127, 149, 151, 158, 160, 178, 185, 233, 250, 252, 254, 281; II, 10, 13, 14, 22, 96, 109, 123, 170, 181, 197, 200; III, 31, 39, 62, 67, 76, 84, 97, 109.

⁵⁹ Zayıf olarak vasıflanan rivayetler, başka mübekkidlerce sahih veya hasen olarak addedilmişlerdir. Örnek için bkz. Hüveynî, *Çavsü'l-mekdûd*, I, 28, 42-43, 77 (Hâkim rivayet için sahih demiş), 78, 86, 87, 90, 94, 116, 121, 133, 142, 175, 198, 271; II, 9, 13, 17, 18, 27, 28, 32, 60, 72, 81, 134; III, 15, 40, 63, 65, 89, 149, 157, 185.

⁶⁰ Müellif bazı rivayetler için leyyin lafzını kullanmıştır. Genel itibarıyla “leyyin” olan rivayetler zayıf olarak addedildiğinde biz de mezkûr rivayetleri zayıf rivayetler içerisinde değerlendirdik. Örnek için bkz. Hüveynî, *Çavsü'l-mekdûd*, I, 223 (Tirmizî mezkûr rivayet için hasen-sahih kavramını kullanmıştır); II, 6 (Hâkim rivayet için sahih, Tirmizî mezkûr rivayet için hasen kavramını kullanmıştır.); III, 92, 189, 228 (Müellif mezkûr rivayetlerin isnadlarını leyyin, rivayetleri ise hasen olarak vasıflamıştır), 77 (Hâkim rivayet için sahih, Zehebî de onu onaylamıştır). Ayrıca zayıf olan rivayetler için bkz. I, 60, 77, 175 (Hâkim rivayetler için sahih demiş), 271 (Mezkûr rivayet bir çok kişi tarafından sahih olarak kabul edilmiştir.); II, 9 (Hâkim mezkûr rivayetin Müslim'in şartı üzere sahih olduğunu ifade etmiştir). III, 223 (Hâkim rivayet için sahih, Zehebî de onu onaylamıştır.).

önünde bulundurduğumuzda el-Eserî'nin zayıf addettiği bu rivayetlerin aslında "hasen li gayrihî" olması gerektiği düşünülebilir. Mesela kendisi "zayıf" olarak addettiği 90 nolu rivayetin 88 nolu rivayete şâhid olduğunu ifade etmiştir.⁶¹ Bununla birlikte el-Eserî, eserdeki rivayetlerin sıhhatini belirleme hususunda muteber bazı münekkitlerden farklı değerlendirmelerde bulunduğu söylenilebilir. Söz gelimi zayıf olarak vasıflandırdığı bir rivayetin değerlendirmesinde hadisin zayıflık sebebi olarak Hasan el-Basrî (ö. 110/728)'nin müdellis olduğunu ileri sürmüştür. Söz konusu rivayeti aynı isnadla Ahmed b. Hanbel ile et-Tayâlisî (ö. 204/819) *Müsned*'lerinde, Ebû Dâvûd (ö. 275/888) ve Beyhâkî (ö. 458/1066) ise *Sünen*'lerinde tahrîc etmişlerdir.⁶² Şuayb el-Arnâvût (ö. 2016), Ebû Dâvûd'un *Sünen*'ine yaptığı tahkikte mezkûr rivayeti "sahih li gayrihî" olarak değerlendirmiştir.⁶³ Dolayısıyla onun değerlendirmelerini direkt kabul etmek yerine, diğer âlimlerin değerlendirmeleriyle karşılaştırarak tercih edilmesi daha isabetli olacaktır. Nitekim Muhammed b. Abdülkerim b. Ubeyd, *el-Müntekâ*'da yer alan 1114 rivayetin 934 tanesinin sahîh, 84 tanesinin hasen lizâtihi, 96 tanesinin ise hasen ligayrihî olduğunu belirterek eserde zayıflığı şiddetli rivayet bulunmadığını ve bu yüzden eserin İbn Huzeyme'nin *Sahîh*'i gibi yüksek bir mertebede olduğunu ifade etmiştir.⁶⁴

C. İbnü'l-Cârûd'un Yöntemi

Müellif, eserini telif ederken bazı uygulamalar benimsemiştir. Onlardan bazıları şunlardır:

- Eserine sadece ahkâm hadisleri olarak fıkhi bablar altında tasnif etmiştir.

- Ahkâm konuları için hüccet niteliği taşıyacak evsafa, kendisine göre sahîh rivayetleri tahrîc etmiştir.

- Ahkâm konuları ihtiva etmesinden dolayı merfu rivayetler tercih edilmiş, bunların olmaması durumunda mevkuf rivayetlere de yer verilmiştir. Ancak bunlar çok az sayıdadır.

- Âlî isnadlı rivayetleri tercih etmeye çalışmıştır.⁶⁵

⁶¹ Bkz. Hüveynî, *Çavşî'l-mekdûd*, I, 87, 90.

⁶² Hüveynî, *Çavşî'l-mekdûd*, II, 28.

⁶³ Muhakkik'in değerlendirmesi için bkz. Ebû Dâvûd, "Harâc", 26.

⁶⁴ Ubeyd, *Abdullâh b. el-Cârûd*, 52.

⁶⁵ Muhakkik'in açıklaması için bkz. İbnü'l-Cârûd, *el-Müntekâ*, 36-37; Karyutî, *Menhecü'l-İmâm İbnü'l-Cârûd*, 15.

- Tekrarlardan uzak durmuş, şayet o konuda farklı tarikler/varyantlar varsa metni tekrar etmek yerine sened zincirinden yer alan râvilerin isimlerini zikretmiştir. Söz gelimi hadis aldığı hocaları bir sonraki hocada birleşiyorsa iki hocayı “و” harfiyle atfederek nakilde bulunmuştur.⁶⁶ Bazen bu sayı ikiden fazla da olabilmıştır.⁶⁷ Râvilerin ortak hocasına gelindiğinde “قالوا” veya “قالا” sîgasıyla devam etmiştir.⁶⁸ Bununla birlikte tahrîc ettiği rivayeti hangi hocasından almışsa rivayetlerin bitiminde “*Hadis falan kişidendir.*” diyerek bunu belirtmiştir.⁶⁹ Ayrıca iki varyant arasında metinlerde ziyade veya eksiklik varsa bu kısmı falan râvi zikretmiş veya zikretmemiştir diyerek metinler arasındaki farklılıkları göstermeye çalışmıştır.⁷⁰ Örneğin İbnü'l-Mukrî ile Mahmûd b. Âdem'den naklettiği rivayette metin bittikten sonra “زاد محمود” diyerek onun ziyadesini vermiş⁷¹ veya diğer tarîki zikredip bu varyantın metninde falan kısım zikredilmemiş şeklinde belirtmiştir.⁷²

- Şayet aynı rivayeti iki farklı yolla elde etmişse rivayeti tekrarlamak yerine iki isnad silsilesini tahvil işaretini “ح” kullanarak zikretmiştir.⁷³ Ancak rivayet aynı hocasından iki varyantla gelmiş ve senedde yer alan râviler farklı tahammül yöntemini kullanmışsa söz konusu rivayeti ikinci bir hadis olarak zikretmiştir.⁷⁴

- Rivayetlerdeki müdrec olan kısmı belirtmiştir. Örneğin bir rivayetin metninde yer alan “وانما يؤخذ بالآخر” kısmının Ma'mer'in de izahıyla Zührî'ye ait olduğunu “قال أبو محمد” diyerek ifade etmiştir.⁷⁵

- Bir hocasından art arda iki rivayet zikrederken, ilkinde o hocasının ismini tam verirken ikincisinde ise sadece ismini veya künyesini vermiştir.⁷⁶ Ayrıca ismini zikrettiği bazı hocalarının başka rivayetlerde künyesini kullanmıştır. Örneğin Muhammed b. Abdillâh b. Yezid ismini birkaç yerde zikretmekle birlikte genel itibariyle künyesi olan İbn Mukrî'yi

⁶⁶ Örnek için bkz. İbnü'l-Cârûd, *el-Müntekâ*, 141.

⁶⁷ Örnek için bkz. İbnü'l-Cârûd, *el-Müntekâ*, 94.

⁶⁸ Örnek için bkz. İbnü'l-Cârûd, *el-Müntekâ*, 321.

⁶⁹ Örnek için bkz. İbnü'l-Cârûd, *el-Müntekâ*, 321.

⁷⁰ Örnek için bkz. İbnü'l-Cârûd, *el-Müntekâ*, 87.

⁷¹ Örnek için bkz. İbnü'l-Cârûd, *el-Müntekâ*, 87,176.

⁷² Örnek için bkz. İbnü'l-Cârûd, *el-Müntekâ*, 148.

⁷³ Örnek için bkz. İbnü'l-Cârûd, *el-Müntekâ*, 139.

⁷⁴ Örnek için bkz. İbnü'l-Cârûd, *el-Müntekâ*, 419, 422.

⁷⁵ Örnek için bkz. İbnü'l-Cârûd, *el-Müntekâ*, 219.

⁷⁶ Örnek için bkz. İbnü'l-Cârûd, *el-Müntekâ*, 350,385-86.

kullanmıştır.⁷⁷ Başka bir örnekte Muhammed b. Yahyâ ez-Zühli'yi bazen Muhammed olarak zikretmiştir.⁷⁸ Bu hususta bilgi sahibi olunmadığı zaman mezkûr râvi iki farklı kişi olarak zannedilebilir.

- Bazı rivayetlerin isnadları sadece mütâbaat olarak zikredilerek metinleri zikredilmemiştir. Mesela 502 nolu rivayetten sonra 503 nolu hadisin İbn Mukrî → Süfyân yoluyla da geldiği ifade edilmiştir.⁷⁹ Aynı hadisi farklı hocasından işitmiş ve bunlar bir üstteki hocada birleşmişse bu rivayetin tamamını tekrarlamaktan ziyade bir sonraki rivayette hadis aldığı hocasını zikredip mezkûr rivayeti o hocadan da işittiğini belirtmiştir.⁸⁰ Bu uygulama eserdeki rivayet sayısının artmasına yol açmıştır.

- Tahrîc ettiği bir rivayeti farklı eserlerinde kullanmışsa bunu dile getirmiştir. Mesela 805 nolu hadisin sonunda aynı rivayeti *Siyer* adlı eserinde de zikrettiğini belirtmiştir.⁸¹

- Bir hadisi zikrettikten sonra o konuda başka sahâbiden gelen rivayet varsa, bunu belirtmiştir.⁸² Aynı şekilde merfû olarak tahrîc ettiği bir rivayetin merfû olmayan varyantlarını da zikretmiştir.⁸³

- Rivayetlerde maruf olmayan ravilerin kimler olduğunu açıklayarak karıştırılmasının önüne geçmiştir. Örneğin 164 nolu rivayetin senedinde yer alan Ebû Müsennâ'nın isminin Müslim b. Mihrân olduğunu ve Kûfe mescidinde müezzinlik görevini icra ettiğini söylemiştir.⁸⁴ Başka bir rivayette "Ğulâm" olarak zikredilen kişinin "kıbtî olduğunu ve hicretin ilk yılında vefat ettiğini ve İbn Cüreyc'den nakille o kişinin isminin "Ya'kûb" olduğunu beyan etmiştir.⁸⁵

- Bazı râvilerin cerh-ta'dîl durumları hakkında da bilgi vermiştir. Örneğin Muhammed b. Yahyâ kanalıyla gelen rivayetin senedinde yer alan İsmâîl b. Zekeriyâ el-Esedî ve Haccâc b. Dinâr'ın "sika" oldukları bilgisini aktarmıştır.⁸⁶ Başka bir rivayetin senedinde yer alan Ebû Nu'mân Muhammed b. el-Fadl es-Sedûsî'nin lakabının serkeş ve kötü huylu

⁷⁷ Örnek için bkz. Hüveynî, *Çavsü'l-mekdûd*, II, 157.

⁷⁸ Örnek için bkz. İbnü'l-Cârûd, *el-Müntekâ*, 178, 180.

⁷⁹ Örnek için bkz. İbnü'l-Cârûd, *el-Müntekâ*, 257; Hüveynî, *Çavsü'l-mekdûd*, II, 114.

⁸⁰ Örnek için bkz. İbnü'l-Cârûd, *el-Müntekâ*, 257.

⁸¹ Örnek için bkz. İbnü'l-Cârûd, *el-Müntekâ*, 353.

⁸² Örnek için bkz. İbnü'l-Cârûd, *el-Müntekâ*, 254.

⁸³ Örnek için bkz. İbnü'l-Cârûd, *el-Müntekâ*, 364.

⁸⁴ Örnek için bkz. İbnü'l-Cârûd, *el-Müntekâ*, 139.

⁸⁵ Örnek için bkz. İbnü'l-Cârûd, *el-Müntekâ*, 420-21.

⁸⁶ Örnek için bkz. İbnü'l-Cârûd, *el-Müntekâ*, 206.

anlamına gelen Ârim olduğunu, ancak onun bu vasıflardan beri olduğunu belirterek onun hadis rivayetinde “sika ve sadûk” olduğunu ifade etmiştir.⁸⁷ Bir Başka bir rivayette ise, söz konusu hadisi Sevri’den sadece Ma’mer’in naklettiğini ifade ederek rivayetler hususundaki vukûfiyetini göstermiştir.⁸⁸

- Hocalarından rivayet ederken iki rivayet dışında “haddesenâ” ve “ahberenâ” sîgalarını kullanmıştır. Söz gelimi Muhammed b. Abdullâh b. Abdilhakem (ö. 268/882)’den naklettiği rivayetin genelinde “ahberenâ” sîgasını kullanırken, İbnü’l-Mukrî’den naklettiği bütün rivayetlerde “haddesenâ” sîgasını kullanmıştır. Bunun tahammül yöntemine göre yaptığını düşünmekteyiz.

D. İbnü’l-Cârûd’un Kaynakları

İbnü’l-Cârûd, *el-Müntekâ* adlı eserinde çok sayıda hocasının rivayetine yer vermiştir. Yapılan tetkikler neticesinde İbnü’l-Cârûd’un buradaki hocaları, hadis rivayetindeki ehliyetleri, rivayet sayıları ve hadisi tahammül yöntemleri şu şekilde belirtilmektedir:

Tablo 1

Hocaları ⁸⁹	Cerh-Ta’dil durumları	Eserdeki Rivayet Sayısı.	Rivayeti aktarırken kullandığı eda sîgası
Abbâs b. Muhammed (ö. 271/884) ⁹⁰	Sika-Hâfız	1	Haddesenâ
Abbâs b. el-Velîd (ö. 270/883) ⁹¹	Sika	3	Ahberenâ
Abdusamed b. Abdulvahhâb (ö. ?) ⁹²	Sadûk	1	Haddesenâ
Abdullâh b. Ahmed b. el-Huzâî (ö. 275/888) ⁹³	Sika-Hâfız	1	Haddesenâ
Abdullâh b. Haşim ⁹⁴	Sika-Hâfız	73	Haddesenâ

⁸⁷ Örnek için bkz. İbnü’l-Cârûd, *el-Müntekâ*, 152.

⁸⁸ Örnek için bkz. İbnü’l-Cârûd, *el-Müntekâ*, 426.

⁸⁹ Tabloda bulunan râviler hakkında daha fazla bilgi edinilmesi ve cerh ta’dil durumları için ricâl kaynaklarından referanslar verilmeyle yetinilecektir.

⁹⁰ Zehebi, *Siyer*, XII, 522-24.

⁹¹ Zehebi, *Siyer*, XII, 471-73.

⁹² Abdurrahman er-Râzi İbn Ebî Hâtim, *Kitâbü’l-cerh ve’t-ta’dil* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1953), VI, 52; Ebü’l-Haccâc Yûsuf b. ez-Zekî el-Mizzî, *Tehzîbü’l-kemâl fî esmâ’i’r-ricâl*, tahk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1983), XVIII, 103.

⁹³ İbn Ebî Hâtim, *Cerh*, V, 6; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, XI, 6-7; Ebü Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî. *Kitabü’s-sikât*, tahk. Muhammed Abdü’l-Mü’id Hân (Haydarâbâd: Dâiretü’l-Mearifî’l-Osmâniyye, 1973), VIII, 366.

⁹⁴ Zehebi, *Siyer*, XII, 328; İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 447-48; *Takrîbu’t-tehzîb* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1999), 553.

Abdullâh b. Muhammed b. Amr (ö. 271/884) ⁹⁵	Sika	5	Haddesenâ
Abdullâh b. Muhammed b. Şâkir (ö. 270/883) ⁹⁶	Sika	2	Haddesenâ
Abdurrahmân b. Bişr (ö. 260/874) ⁹⁷	Sika-Hâfız	11	Haddesenâ
Ahmed b. el-Ezher (ö. 261/875) ⁹⁸	Sebt-Hâfız	3	Haddesenâ
Ahmed b. el-Ferec el-Hımsî (ö.271/884) ⁹⁹	Sadûk	1	Haddesenâ
Ahmed b. Hafs (ö. 258/872) ¹⁰⁰	Sika	1	Haddesenâ
Ahmed b. Muhammed eş-Şâfiî (ö. 293/906) ¹⁰¹	Sika-Hâfız	1	Haddesenâ
Ahmed b. Nasr (ö. 245/859) ¹⁰²	Sika	1	Haddesenâ
Ahmed b. Saîd ed-Dârimî ¹⁰³	Sika-Hâfız	18	Haddesenâ
Ahmed b. Şeybân (ö. 268/872) ¹⁰⁴	Sika	1	Haddesenâ
Ahmed b. Yûsuf ¹⁰⁵	Sika-Hâfız	20	Haddesenâ
'Allân b. Muğîre (ö. 272/885) ¹⁰⁶	Sika-Hâfız	2	Haddesenâ
Amr b. Abdillâh el-Evdî (ö. 250/864) ¹⁰⁷	Sika	2	Haddesenâ
Ali b. Hasan b. Mûsâ (ö. 267/881) ¹⁰⁸	Sika	1	Haddesenâ
Ali b. Hasan ez-Zühî (ö. 251/865 ?) ¹⁰⁹	İmâm-Hâfız	1	Haddesenâ
Ali b. Haşrem ¹¹⁰	Sika-Hâfız	67	Haddesenâ-Ahberenâ
Ali b. Muhammed el-Kûfî (ö. 258/872) ¹¹¹	Sika	1	Haddesenâ
Ali b. Müslim et-Tûsî (ö. 253/867) ¹¹²	Sika	2	Haddesenâ
Ali b. Seleme (ö. 252/866) ¹¹³	Sika	2	Haddesenâ
Behr b. Nasr (ö. 267/881) ¹¹⁴	Sika	24	Haddesenâ-Ahberenâ

⁹⁵ İbn Hibbân, *es-Sikât*, VIII, 369; İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 427.

⁹⁶ Zehebî, *Siyer*, XIII, 33-4.

⁹⁷ Zehebî, *Siyer*, XII, 340-44.

⁹⁸ el-Mizzî, *Tehzîb*, I, 255-258; Zehebî, *Siyer*, XII, 363.

⁹⁹ Zehebî, *Siyer*, XII, 584-586.

¹⁰⁰ İbn Ebi Hâtim, *Cerh*, II, 48; Zehebî, *Siyer*, XII, 384-86.

¹⁰¹ Zehebî, *Siyer*, XIV, 83-4; İbn Abdülhâdî, *Tabakât*, II, 297.

¹⁰² Zehebî, *Siyer*, XII, 239; İbn Abdülhâdî, *Tabakât*, II, 222-23.

¹⁰³ Zehebî, *Siyer*, XII, 233; İbn Abdülhâdî, *Tabakât*, II, 232-33.

¹⁰⁴ İbn Ebi Hâtim, *Cerh*, II, 55; Zehebî, *Siyer*, XII, 346.

¹⁰⁵ el-Mizzî, *Tehzîb*, I, 524; Zehebî, *Siyer*, XII, 384-86.

¹⁰⁶ Zehebî, *Siyer*, XIII, 141.

¹⁰⁷ İbn Hibbân, *es-Sikât*, VIII, 489; İbn Hacer, *Takrîb*, 739.

¹⁰⁸ İbn Hibbân, *es-Sikât*, VIII, 476; Zehebî, *Siyer*, XII, 526-28.

¹⁰⁹ İbn Abdülhâdî, *Tabakât*, II, 207-08.

¹¹⁰ Zehebî, *Siyer*, XI, 552-53.

¹¹¹ İbn Ebi Hâtim, *Cerh*, VI, 202; İbn Hibbân, *es-Sikât*, VIII, 475; el-Mizzî, *Tehzîb*, XXI, 123-24.

¹¹² İbn Hibbân, *es-Sikât*, VIII, 473; el-Mizzî, *Tehzîb*, XXI, 132-35; Zehebî, *Siyer*, II, 525.

¹¹³ İbn Hibbân, *es-Sikât*, VIII, 474; el-Mizzî, *Tehzîb*, XX, 451-453.

Cemil b. el-Hasan (ö. 260/874) ¹¹⁵	Sika	1	Ketebe
Ebû Hâtîm er-Râzî (ö. 277/890) ¹¹⁶	Sika-Hâfız	2	Haddesenâ
Ebû Kilâbe er-Rikâşî (ö. 276/889) ¹¹⁷	Sika	1	Haddesenâ
Ebû Saîd el-Eşec ¹¹⁸	Sika	32	Haddesenâ
Ebû Zur'a er-Râzî (ö. 264/878) ¹¹⁹	Sika-Hâfız	3	Haddesenâ
Haccâc b. Hamza er-Râzî (ö. ?) ¹²⁰	Sadûk	1	Haddesenâ
Hamdân b. Muhammed (ö. ?) ¹²¹		1	Haddesenâ
Hammâd b. Hasan el-Basrî (ö. 266/880) ¹²²	Sika	3	Haddesenâ
Hârûn b. İshâk (ö. 258/872) ¹²³	Sika-Hâfız	11	Haddesenâ
Hasan b. Ali (ö. 270/884) ¹²⁴	Sika	1	Haddesenâ
Hasan b. 'Arefe (ö. 257/871) ¹²⁵	Sika	4	Haddesenâ
Hasan b. Bişr b. el-Kâsım ¹²⁶	Sadûk	2	Haddesenâ
Hasan b. Yahyâ Ebî Rabî' (ö. 263/877) ¹²⁷	Hâfız- Sadûk	2	Haddesenâ
Hasan b. Muhammed ¹²⁸	Sika	43	Haddesenâ
Hamza b. Mâlik (ö. 255/869) ¹²⁹		3	Haddesenâ
Hişâm b. Cüneyd (ö. ?)*		1	Haddesenâ
Humejd b. Mes'ede (ö. 244/858) ¹³⁰	Sika	1	Ahberenâ
İbrâhîm b. Abdullâh en-Neysâbüri (ö. 267/881) ¹³¹	Sika-Hâfız	4	Haddesenâ
İbrâhîm b. Abdullâh b. Muhammed (ö. ?)	Sadûk	1	Haddesenâ

¹¹⁴ el-Mizzî, *Tehzîb*, IV, 16-18; Zehebi, *Siyer*, XII, 502.

¹¹⁵ İbn Hibbân, *es-Sikât*, VIII, 164; İbn Moğoltây, *İkmâl*, III, 239.

¹¹⁶ Zehebi, *Siyer*, XIII, 247; İbn Abdülhâdi, *Tabakât*, II, 260.

¹¹⁷ Zehebi, *Siyer*, XIII, 177-78.

¹¹⁸ Zehebi, *Siyer*, XII, 182; Ubeyd, *Abdullâh b. el-Cârûd*, 23.

¹¹⁹ Zehebi, *Siyer*, XIII, 65; İbn Abdülhâdi, *Tabakât*, II, 246-48.

¹²⁰ İbn Ebî Hâtîm, *Cerh*, III, 158-59.

¹²¹ Hâkim, *Târihu Nişâbüri*, 46.

¹²² Hatîb el-Bağdâdi, *Târîh*, IX, 20-3; el-Mizzî, *Tehzîb*, VII, 231-32.

¹²³ Zehebi, *Siyer*, XII, 126-27.

¹²⁴ Zehebi, *Siyer*, XIII, 24-26.

¹²⁵ Hatîb el-Bağdâdi, *Târîh*, VIII, 398-402; el-Mizzî, *Tehzîb*, VI, 201-10; Zehebi, *Siyer*, XI, 547-51.

¹²⁶ Hâkim, *Târihu Nişâbüri*, 20; İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 384.

¹²⁷ Zehebi, *Siyer*, XII, 356-57.

¹²⁸ el-Mizzî, *Tehzîb*, VI, 310-13; Zehebi, *Siyer*, XII, 262.

¹²⁹ Kaynaklarda hadis rivayetindeki durumu hakkında herhangi bir bilgi zikredilmemektedir. Ancak onun hem Ebû Hâtîm'in hem de İbnü'l-Cârud'un hocası olması, onun güvenilir bir râvi olduğuna hamledilebilir. Bkz. İbn Ebî Hâtîm, *Cerh*, III, 216.

* Ricâl kaynaklarında hakkında malumât bulamadık.

¹³⁰ el-Mizzî, *Tehzîb*, VII, 395-97; Ancak Humejd b. Mes'ede tarikiyle gelen rivayet sadece bu baskıda vardır. Karşılaştırma için bkz. İbnü'l-Cârud, *el-Müntekâ*, 209 (Hds. No: 373); Hüveynî, *Çavsi'l-mekdûd*, II, 25-6 (Hds. No: 368-69).

¹³¹ Zehebi, *Siyer*, XIII, 44.

265/883) ¹³²			
İbrâhîm b. Ahmed b. Ye'îş (ö. 257/871) ¹³³	Sika	1	Haddesenâ
İbrâhîm b. el-Hâris (ö. 265/879) ¹³⁴	Sika-Hâfız	1	Haddesenâ
İbrâhîm b. Mezrûk (ö. 270/884) ¹³⁵	Sika-Hâfız	4	Haddesenâ-Ahberenâ
İshâk b. Abdullâh (ö. 266/880) ¹³⁶	Sika	1	Haddesenâ
İshâk b. İbrâhîm (ö. 259/873) ¹³⁷	Sika	3	Haddesenâ
İshâk b. İbrâhîm eş-Şâzân (ö. 267/881) ¹³⁸	Sika	2	Haddesenâ
İshâk b. Mansûr el-Kevsec ¹³⁹	Sika-Hâfız	27	Haddesenâ
Mahmûd b. Âdem ¹⁴⁰	Sika	57	Haddesenâ
Ma'rûf b. el-Hasan (ö. ?) ¹⁴¹	Sika	1	Haddesenâ
Muhammed b. Abdullâh ¹⁴²	Sika-Hâfız	31	Ahberenâ
Muhammed b. Abdullâh b. el-Mübârek (ö. 256/870) ¹⁴³	Sika-Hâfız	7	Haddesenâ
Muhammed b. Abdullâh b. Yezîd ¹⁴⁴	Sika	146	Haddesenâ
Muhammed b. Abdilmelik (ö. 258/872) ¹⁴⁵	Sika	1	Haddesenâ
Muhammed b. Abdurrahmân el-Herevî (ö. 301/914) ¹⁴⁶	Sadûk-Hâfız	1	Haddesenâ
Muhammed b. Abdurrahîm (ö.255/869) ¹⁴⁷	Sika	2	Haddesenâ
Muhammed b. Ali b. Zeyd (ö. 291/904) ¹⁴⁸	Sika	2	Haddesenâ
Muhammed b. Ali b. Hasan (ö.251/865) ¹⁴⁹	Sika	1	Haddesenâ
Muhammed b. Avf (ö. 272-3/885-6) ¹⁵⁰	Sika-Hâfız	8	Haddesenâ
Muhammed b. Bezî' (ö. ?) ¹⁵¹	Mechûl	1	Haddesenâ

¹³² el-Mizzî, *Tehzîb*, II, 128; Zehebî, *Tezhîb*, I, 250; İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 73.

¹³³ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, VI, 487-89.

¹³⁴ Zehebî, *Siyer*, XIII, 23.

¹³⁵ Zehebî, *Siyer*, XII, 354-45.

¹³⁶ Zehebî, *Siyer*, XIII, /45.

¹³⁷ el-Mizzî, *Tehzîb*, II, 366-68; İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 111.

¹³⁸ Zehebî, *Siyer*, XII, 382-83.

¹³⁹ el-Mizzî, *Tehzîb*, II, 474-476; Zehebî, *Siyer*, XII, 257-260.

¹⁴⁰ el-Mizzî, *Tehzîb*, XVII, 294-95.

¹⁴¹ İbn Hibbân, *es-Sikât*, IX, 207.

¹⁴² İbn Abdülhâdî, *Tabakât*, II, 230-32; İbn Hacer, *Tehzîb*, IX, 260-63.

¹⁴³ el-Mizzî, *Tehzîb*, XV, 534; Zehebî, *Siyer*, XII, 265; İbn Hacer, *Tehzîb*, IX, 272-73.

¹⁴⁴ el-Mizzî, *Tehzîb*, XXV, 570-73; İbn Hacer, *Tehzîb*, IX, 284.

¹⁴⁵ Zehebî, *Siyer*, XII, 346-47; İbn Abdülhâdî, *Tabakât*, II, 240.

¹⁴⁶ İbn Ebî Hâtim, *Cerh*, VII, 326-27; Safedî, *el-Vâfi*, III, 188.

¹⁴⁷ el-Mizzî, *Tehzîb*, XXVI, 5; İbn Abdülhâdî, *Tabakât*, II, 241-42

¹⁴⁸ Zehebî, *Siyer*, XIII, 428-29.

¹⁴⁹ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, IV, 90; el-Mizzî, *Tehzîb*, XXVI, 134.

¹⁵⁰ Zehebî, *Siyer*, XII, 613; İbn Abdülhâdî, *Tabakât*, II, 278-79.

¹⁵¹ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, tahk. Ali Muhammed el-Becavî (Beirut: Dârü'l-Ma'rîfe, 1963) III, 489; İbn Hacer, *Lisân*, VII, 12.

Muhammed b. Ebî Hâlid (ö. ?) ¹⁵²	Sika	1	Haddesenâ
Muhammed b. Halef (ö. 261/875) ¹⁵³	Sika	1	Haddesenâ
Muhammed b. Hişâm el-Mervezî (ö. 252/866) ¹⁵⁴	Sika	1	Haddesenâ
Muhammed b. Hişâm (ö. ?) ¹⁵⁵	Sadûk	2	Haddesenâ
Muhammed b. Hüseyin (ö. ?) ¹⁵⁶		2	Haddesenâ
Muhammed b. İbrâhîm (ö. 273/886) ¹⁵⁷	Sika-Hâfız	2	Haddesenâ
Muhammed b. İshâk (ö. 311/924) ¹⁵⁸	Sika-Hâfız	1	Haddesenâ
Muhammed b. İshâk es-Sağânî (ö. 270/884) ¹⁵⁹	Sika-Hâfız	3	Haddesenâ
Muhammed b. İsmâil b. Ahmesî (ö. 260/864) ¹⁶⁰	Sika	15	Haddesenâ
Muhammed b. İsmâil b. Abdullâh (ö. ?) ¹⁶¹	Sika	2	Ahberenâ
Muhammed b. İsmâil b. Sâlim (ö. 276/889) ¹⁶²	Sika	5	Haddesenâ
İbn Vâre er-Râzî ¹⁶³	Sika-Hâfız	1	Haddesenâ
Muhammed b. Saîd el-Attâr (ö. 261/865) ¹⁶⁴	Sika	8	Haddesenâ
Muhammed b. Sehl b. 'Asker (ö. 251/865) ¹⁶⁵	Sika	3	Haddesenâ
Muhammed b. Süleymân (ö. 262/876) ¹⁶⁶	Sika	2	Haddesenâ
Muhammed b. Osmân b. Kerâme ¹⁶⁷	Sika	2	Haddesenâ
Muhammed b. Vezîr el-Vâsîti (ö. 257/871) ¹⁶⁸	Sika	2	Haddesenâ
Muhammed b. Yahyâ ez-Zühîlî ¹⁶⁹	Sika-Hâfız	403	Haddesenâ-Ahberenâ
Muhammed b. Zekeriyâ (ö. ?) ¹⁷⁰	Sika	2	Haddesenâ

¹⁵² el-Mizzî, *Tehzîb*, XXV, 157.

¹⁵³ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, III, 123.

¹⁵⁴ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, IV, 572.

¹⁵⁵ İbn Ebî Hâtim, *Cerh*, VIII, 116.

¹⁵⁶ Tercemesini kaynaklarda tespit edemedik. Hâkim eserinde sadece onun ismini zikretmiştir. Bkz. Hâkim, *Târîhu Nişâbü'r*, 31.

¹⁵⁷ Zehebî, *Siyer*, XIII, 91-2; İbn Abdülhâdî, *Tabakât*, II, 277-78.

¹⁵⁸ İbn Abdülhâdî, *Tabakât*, II, 441-46.

¹⁵⁹ Zehebî, *Siyer*, XII, 591-94.

¹⁶⁰ İbn Hibbân, *es-Sikât*, IX, 118.

¹⁶¹ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, II, 375.

¹⁶² Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, II, 363-64; el-Mizzî, *Tehzîb*, XXIV, 475-77.

¹⁶³ Zehebî, *Siyer*, XIII, 28-31; İbn Abdülhâdî, *Tabakât*, II, 270.

¹⁶⁴ Zehebî, *Siyer*, XII, 345.

¹⁶⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, III, 253; el-Mizzî, *Tehzîb*, XXV, 325-27.

¹⁶⁶ İbn Hibbân, *Sikât*, IX, 125.

¹⁶⁷ Zehebî, *Siyer*, XII, 296-97.

¹⁶⁸ İbn Ebî Hâtim, *Cerh*, VIII, 115; İbn Hibbân, *es-Sikât*, IX, 122.

¹⁶⁹ Zehebî, *Siyer*, XII, 273-275; İbn Abdülhâdî, *Tabakât*, II, 209-11.

Mûsâ b. Abdurrahmân el-Mesrûkî (ö. 258/872) ¹⁷¹	Sika	2	Haddesenâ
Nufeylî Ali b. Osmân (ö. 272/885) ¹⁷²	Sika	1	Kâle
Ravh b. el-Ferec el-Bezzâr (ö. 258/872) ¹⁷³	Sika	1	Haddesenâ
er-Rebî' b. Süleymân (ö. 284/897) ¹⁷⁴	Sika	13	Haddesenâ-Ahberenâ
Saîd b. Behr el-Karâtîsî (ö. 253/867) ¹⁷⁵	Sika	5	Haddesenâ
Sa'd b. Abdillâh (ö. 268/882) ¹⁷⁶	Sika	1	Haddesenâ
Sa'dân b. Nasr (ö. 265/879) ¹⁷⁷	Sika-Hâfız	1	Haddesenâ
Süleymân b. Abdulhamîd (ö. 274/887) ¹⁷⁸	Sika	1	Haddesenâ
Süleymân b. Dâvud (ö. ?) ¹⁷⁹	Sika	2	Haddesenâ
Süleymân b. Ma'bed (ö. 257/871) ¹⁸⁰	Sika	1	Haddesenâ
Süleymân b. Şuayb (ö. 278/891) ¹⁸¹	Sika	2	Haddesenâ
Ömer b. Şebbe (ö. 262/876) ¹⁸²	Sika	2	Haddesenâ
Ya'kûb b. İbrâhîm ¹⁸³	Sika-Hâfız	27	Haddesenâ
Yahyâ b. Ca'fer (ö. 241/855) ¹⁸⁴	Sika-Hâfız	1	Haddesenâ
Yûsuf b. Mûsâ el-Kattân (ö. 253/867) ¹⁸⁵	Sika	15	Haddesenâ
Ziyâd b. Eyyûb ¹⁸⁶	Sika	17	Haddesenâ

Görüldüğü üzere İbnü'l-Cârûd eserine 98 hocasından elde ettiği rivayetlere yer vermiştir.¹⁸⁷ En fazla rivayette bulunduğu şeyhi 403 rivayetle Muhammed b. Yahyâ ez-Zühli'dir. Ondan sonra 146 rivayet ile Muhammed

¹⁷⁰ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, III, 206-7.

¹⁷¹ İbn Hibbân, *es-Sikât*, IX, 164; el-Mizzî, *Tehzîb*, XXIX, 98-100.

¹⁷² Zehebî, *Siyer*, XIII, 142.

¹⁷³ el-Mizzî, *Tehzîb*, IX, 248-49.

¹⁷⁴ Zehebî, *Siyer*, XII, 587-91; İbn Abdülhâdî, *Tabakât*, II, 284-85.

¹⁷⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, X, 131.

¹⁷⁶ Ebü'l-Fidâ Zeyneddîn Kâsım b. Kutluboğâ, *es-Sikât mimen lem yeki' fi'l-kütübi'l-sitte*, tahk. Şâdî b. Muhammed, (Sana: Merkezü'l-Nu'mân, 2011), IV, 438.

¹⁷⁷ Zehebî, *Siyer*, XII, 357-58.

¹⁷⁸ İbn Hibbân, *es-Sikât*, VIII, 281; İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 101.

¹⁷⁹ İbn Ebi Hâtim, *Cerh*, IV, 115; İbn Hibbân, *es-Sikât*, VIII, 280.

¹⁸⁰ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, X, 68; İbn Hibbân, *Sikât*, VIII, 281.

¹⁸¹ Kanaatimizce İbnü'l-Cârûd'un mezkûr hocası Süleymân b. Şuayb b. Leys el-Mısıri olmayıp aslen Nisâburlu olan Süleymân b. Şuayb el-Keysânî el-Mısıri'dir. Geniş bilgi için bkz. Zehebî, *Mizân*, II, 211; İbn Hacer, *Lisân*, IV, 160.

¹⁸² Zehebî, *Siyer*, XII, 369-71; İbn Abdülhâdî, *Tabakât*, II, 192.

¹⁸³ Mizzî, *Tehzîb*, XXXII, 311-313; Zehebî, *Siyer*, XII, 141-42.

¹⁸⁴ İbn Ebi Hâtim, *Cerh*, IX, 134.

¹⁸⁵ Zehebî, *Siyer*, XII, 221.

¹⁸⁶ Zehebî, *Siyer*, XII, 120-23; İbn Abdülhâdî, *Tabakât*, II, 178.

¹⁸⁷ Ubeyd, 96 hocanın ismini zikretmektedir. Ancak Ubeyd'in zikretmiş olduğu hocalarından bazılarının *el-Müntekâ*'da rivayetleri yer almamaktadır. Bkz. Ubeyd, *Abdullâh b. el-Cârûd*, 27, 31-2.

b. Abdullâh İbnü'l-Mukrî, 73 rivayet ile Abdullâh b. Hâşim, 67 rivayet ile Ali b. Haşrem, 57 rivayet ile Mahmûd b. Âdem ve diğerleri gelmektedir. Bu hocalardan biri meçhul, dördü ise kaynaklarda hadis ehliyetleri hususunda herhangi bir değerlendirme yapılmamıştır. Geri kalanları tevsik edilmekle birlikte birçoğunun hadis rivayetinde hâfız seviyesinde oldukları görülmektedir. Ayrıca Hâkim, onun İshâk b. Râhûye, Ali b. Hucr ve Ahmed b. Menî'den rivayette bulunduğu ifade etmişse de¹⁸⁸ *el-Müntekâ*'da böyle olmadığı görülmektedir. Bu durum ise eseri mezkûr üç râviden dolayı tenkit edenlerin görüşlerinde isabet etmedikleri söylenilebilir. Ayrıca bu hususta Muhammed b. Abdulkerîm, İshâk b. Râhûye'den hadis nakledenin Muhammed b. Nadr b. Seleme b. el-Cârûd (ö. 291/904) olduğunu belirtmesi,¹⁸⁹ İbn Cârûd'ların karıştırıldığını göstermektedir.

İbnü'l-Cârûd'un hocalarından rivayet ederken kullandığı sîgalar olarak ise genellikle "ahberenâ,¹⁹⁰ haddesenâ" ve birer yerde "kâle" ve "ketebe"yi¹⁹¹ kullandığı görülmektedir. Bu ise İbnü'l-Cârûd'un genel anlamda kabul gören semâ ve kıraat gibi tahammül yöntemleriyle elde ettiği rivayetleri eserinde tahrîc etmeye çalıştığını gösterir.

E. Rivayetleri

Günümüze kadar *el-Müntekâ*'nın birçok neşri yapılmıştır.¹⁹² Yapılan neşirlerde müellifin eserine aldığı rivayetler hususunda farklı rakamlar zikredilmiştir. Esas aldığımız "Merkezi'l-Buhûs ve Tekniyeti'l-Ma'lûmât"ın tahkik ve tashih ettiği neşirde ise 1131 rivayet sayısı verilmektedir. Söz konusu rivayetlerin 1121 tanesi merfû', geri kalan 10 rivayet ise mevkûftur.¹⁹³

Tablo 2: Eserdeki rivayetlerin muhtevalarına göre dağılımı şu şekildedir:

Kıtap İsmi	Bab Sayısı	Hadis Sayısı
------------	------------	--------------

¹⁸⁸ Muhakkik'in açıklaması için bkz. İbnü'l-Cârûd, *el-Müntekâ*, 19.

¹⁸⁹ Ubeyd, *Abdullâh b. el-Cârûd*, 33; Ayrıca bkz. Mizzî, *Tehzîb*, XXVI, 554; Zehebî, *Siyer*, XIII, 542.

¹⁹⁰ "أخبر" "haber verdi" manasında kullanılıp semâ, icâzet, kıraat ve münâvele metodlarında elde edilen hadisler için kullanılan bir sîgadır. Bkz. Abdurrahmân b. İbrâhîm el-Hamîsî, *Mu'cemü'l-'ulûmi'l-hadisî'n-nebevi*, (San'a: Dâru İbn Hazm, tsz.), 14-5; Abdullah Aydınlı, *Hadis İstihlâhları Sözlüğü* (İstanbul: Hadisevi, 2006), 35.

¹⁹¹ "حَدَّث" "tahdis etmek" manasında kullanılıp münâvele, mükâtebe, icâzet, kıraat ve vicâde metodlarıyla tahsil edilen hadisler için kullanılan bir sîga'dır. Bu hususta cumhurun görüşü ise, mezkûr sîga'nın semâ yöntemiyle elde edilen rivayetler için kullanıldığıdır. Geniş bilgi için bkz. el-Hamîsî, *Mu'cem*, 90-91; Aydınlı, *İstihlâhlar*, 108; "كتب الي" "Bana yazdı" manasına gelip mukâtebe yöntemiyle elde edilen hadisler için kullanılmıştır. Bkz. el-Hamîsî, *Mu'cem*, 171-72; Aydınlı, *İstihlâhlar*, 163.

¹⁹² Haklarında bilgi için bkz. İbnü'l-Cârûd, *el-Müntekâ*, 43-45.

¹⁹³ Muhakkik'in açıklaması için bkz. İbnü'l-Cârûd, *el-Müntekâ*, 51.

Fardu'l-vudû'	30	144 (1-144)
Fardu's-salavâti'l-hamse	27	194 (145-338)
Evvelu kitâbi'z-zekât	-----	40 (339-378)
Sıyâm	-----	37 (379-415)
Menâsik	-----	103 (416-518)
Cenâiz	-----	43 (519-561)
Ticârât	5	113 (562-674)
Lukâta ve'd-davâl	-----	6 (675-680)
Nikâh	-----	62 (681-742)
Talâk	5	38 (743-780)
Diyât	2	32 (781-812)
Hudûd	4	51 (813-863)
Eşribe	-----	17 (864-880)
Et'ime	-----	27 (881-907)
Zebâih	-----	8 (908-915)
Dahâyâ	-----	8 (916-923)
Akîka	-----	4 (924-927)
Sayd	-----	10 (928-937)
Eymân	-----	10 (938-947)
Nuzûr	-----	14 (948-961)
Vesâyâ	-----	7 (962-968)
Mevâris	-----	15 (969-983)
'Atâka	-----	11 (984-994)
Mekâtib ve'l-mudebber	-----	6 (995-1000)
Umrâ ve'r-ruk bâ	-----	6 (1001-1006)
Nehel ve'l-hebât	-----	5 (1007-1011)
Ahkâm	-----	33 (1012-1044)
Hicret	64	87 (1045-1131)
Toplam 28	137	1131

İbnü'l-Cârûd, eserine “vudû” ile başlamış¹⁹⁴ ve “hicret” ile bitirmiştir.¹⁹⁵ *el-Müntekâ*, yirmi sekiz kitap ve yüz otuz yedi babdan oluşmakta olup tamamı ahkâm muhtevalı rivayetlerden müteşekkildir. Eserde yer verilen yedi kitapta/bölümde bablar var iken geri kalanlarda bulunmamaktadır. Mezkûr kitaplar içerisinde 194 rivayet ile “fardu’s-salavâti’l-hamse ve ebhâsîhâ” kitabı en fazla hadis bulunmakta olup daha sonra sırasıyla 144 rivayet ile “vudû”, 113 rivayet ile “ticâret”, 103 rivayet ile “menâsik” ve diğer kitaplar takip etmektedir. Bununla birlikte en az rivayet ise beş hadis ile “akîka” kitabında bulunmaktadır.

el-Müntekâ’da rivayetlerin sayısının farklı oluşu, muhtemelen esere yönelik tahkik veya tahrîc çalışma yapanların rivayetleri farklı şekilde numaralandırmalarından kaynaklandığı düşünülmektedir.¹⁹⁶ Ancak genel itibariyle daha önce ifade ettiğimiz üzere 1114 rivayetin yer aldığı kabul edilir. Ayrıca eserde yer verilen tekrarların çıkarılmasıyla bu sayı el-Kettânî’nin de dile getirdiği üzere 800’e kadar düşecektir.

İbnü'l-Cârûd, kendisinden sonra birçok müellife kaynaklık etmiştir. Mesela Beyhakî ondan aldığı üç rivayeti *es-Süneni’l-kübrâ*’sında,¹⁹⁷ üç rivayete ise *Şuabü’l-îmân* adlı eserinde yer vermiştir.¹⁹⁸ Yine İbnü'l-Cârûd’un öğrencisi olan et-Taberânî de *Mu’cemü’l-kebîr*’de on sekiz,¹⁹⁹ *Mu’cemü’l-ewsât*²⁰⁰ ile *Mu’cemü’l-sağîr*’de de hocasından birer rivayet tahrîc etmiştir.²⁰¹ Yine öğrencilerinden İbn Adî *el-Kâmil* adlı eserinde, Da’lec b. Ahmed *el-Müsned*’inde ve başka müellifler onun kanalıyla gelen rivayetler ile cerhta’dil’e yönelik değerlendirmelerini eserlerinde zikretmişlerdir.²⁰² Ayrıca

¹⁹⁴ İbnü'l-Cârûd, *el-Müntekâ*, 87.

¹⁹⁵ İbnü'l-Cârûd, *el-Müntekâ*, 436-470.

¹⁹⁶ Örnek için bkz. İbnü'l-Cârûd, *el-Müntekâ*, 389, 398 (Hds. No: 909, 934, 937).

¹⁹⁷ Örnek için bkz. Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, tahk. Muhammed Abdülkâdir Atâ, (Beirut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2003), V, 79 (Hds. No: 9063); X, 124, (Hds. No: 20078), 353 (Hds. No: 20909).

¹⁹⁸ Beyhakî, *el-Câmiü’l-şuabi’l-îmân*, tahk. Abdülali Abdülhamîd, (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 2003), V, 437.

¹⁹⁹ Ebü’l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *Mu’cemü’l-kebîr*, tahk. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1983), III, 33 (Hds. No: 2626); V, 253 (Hds. No: 5258); VI, 236 (Hds. No: 6088); VII, 251 (Hds. No: 6859); VIII, 365 (Hds. No: 8150); XII, 37, 421 (Hds. No: 12397, 13552); XVIII, 27, 128, 209, 373 (Hds. No: 14755, 14974, 15226, 15666); XIX, 132, 135; XXIII, 41, 183, 308; XXIV, 49, 377.

²⁰⁰ Taberânî, *Mu’cemü’l-ewsât*, tahk. Târik b. İvadullah b. Muhammed - Abdülmuhsin b. İbrâhîm Hüseyinî (Kahire: Dârü’l-Harameyn, 1995), IV, 377-78 (Hds. No: 4480,81).

²⁰¹ Taberânî, *Mu’cemü’s-sağîr li Taberânî*, tahk. Muhammed Şekûr Mahmûd el-Hâc (Beirut: el-Mektebü’l-İslâmî, 1985), I, 374 (Hds. No: 625)

²⁰² Ubeyd, *Abdullâh b. el-Cârûd*, 39-40, 55-6.

Suyûtî (ö. 911/1505), *Camîu'l-kebîr* adlı eserini oluştururken İbnü'l-Cârûd'un *el-Müntekâ*'sındaki rivayetleri de kullanmıştır.²⁰³

Sonuç

İbnü'l-Cârûd, ilmî hayatına küçük yaşlardan itibaren başlamış ve dönemin önemli muhaddislerinin hadis meclislerine katılmıştır. Hadis rivayetinde sika olarak bilinen müellif, hadis alanındaki otorite âlimlerin övgüsüne mazhar olmuştur. Velûd bir âlim olan İbnü'l-Cârûd, elde ettiği birikimiyle başta hadis alanında olmak üzere farklı alanlarda eserler telif etmiştir.

İbnü'l-Cârûd'un birçok eserinin yanı sıra sadece ahkâm rivayetleri içeren "*el-Müntekâ*" adlı eseri en meşhurdur. Eserinde hadis aldığı 98 hocasından birkaçı hariç münekkitler tarafından hadis rivayetinde tevsik edilmiştir. Bununla birlikte bazı münekkitlerin onun eserinde İshâk b. Râhûye, Ali b. Hucr gibi bazı râvilerden aktardığı rivayetlerinin tartışmalı olduğunu ileri sürseler de yapılan tetkikler neticesinde mezkûr kişiler vasıtasıyla gelen herhangi bir rivayetin eserde yer almadığı görülmüştür. Müellif eserine, "vudû" kitabı ile başlamış ve "hicret" kitabıyla bitirmiştir. Eser yirmi sekiz kitap ve yüz otuz yedi babdan oluşmaktadır. Eserde tahrîc edilen rivayetlerin on tanesi mevkuf geri kalanları ise merfû'dur. Bununla birlikte hocalarından tahammül ettiği rivayetlerin ikisi dışındakileri semâ veya kıraat yoluyla elde etmiştir. Bu ise İbnü'l-Cârûd'un eserini oluştururken sika kabul edilen hocalardan ahkâm ile ilgili rivayetleri muteber tahammül yöntemleriyle elde etmeye özen gösterdiği söylenilebilir.

Son dönem âlimlerinden el-Hüveynî, eserde sahih ve hasen rivayetlerinin yanı sıra zayıf rivayetlerinin de bulunduğunu ifade etmiştir. Lakin yapılan tetkikler neticesinde el-Hüveynî'nin rivayetler hususunda yaptığı değerlendirmelerde isabet etmediği ve bu hususta mütekaddim âlimlerin değerlendirmelerinin daha isabetli ve yerinde olduğu görülmüştür.

Sonuç olarak eser, ilk dönem âlimleri tarafından kabul görmüş ve sahih rivayetler içeren bazı eserlerle denk bazılarına da yakın sayılmıştır. Müslümanlar nezdinden hüsn-ü kabule mazhar olan esere yönelik birçok çalışma yapılmıştır.

²⁰³ Celâleddin Abdurrahmân es-Suyûtî, *Camî'ü'l-ehâdis*, haz. Abbâs Ahmed Sakr -Ahmed Abdülcevâd (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1994), I, 7, 99-100 (Hds. No: 508)

Kaynakça

- Aydınlı, Abdullah. *Hadis Istılahları Sözlüğü*. İstanbul: Hadisevi, 2006.
- Bağdâdî, İsmâil Paşa. Hediyyetü'l-ârifin esmâu'l-müellifin ve âsâru'l-musannifin. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Türâsî'l-Arabî, 1951.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn. es-Sünenü'l-kübrâ. Tahk. Muhammed Abdulkâdir Atâ. 11 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- _____, Câmiu'l-şu'abü'l-îmân. Tahk. Abduali Abdulhamîd. 14 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- Çakan, İsmail Lütfi. *Hadis Edebiyatı*. İstanbul: İFAV, 2013.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî. Sünen-i Ebî Dâvûd. Tahk. Şuayb el-Arnâvût. Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Rudânî, Muhammed b. Süleymân. es-Siletü'l-halef bi mevsülî's-selef. Tahk. Muhammed Hacî. Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1988.
- Hâkim, Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdillâh en-Neysâbü'rî. et-Târihu Nişâbü'r. tİhs. Ahmed Muhammed b. Hasan. Tahrân: Kitâbhâni İbn Sînâ, tsz.
- Hamisî, Abdurrahmân b. İbrâhîm. el-Mu'cemü'l-'ulümi'l-hadîsi'n-nebevî. Sana: Dâru İbn Hazm, tsz.
- 302 Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit. Târihu Bağdâd. Tahk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2001.
- Humeydî, Muhammed b. Fütûh. el-Cezvetü'l-muktebis fî târihi'l-ulemâi'l-Endülüs. Tahk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf-Muhammed Beşşâr Avvâd. Tûnus: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2008.
- Hüveynî, Ebû İshak el-Eserî. Kitâbü ğavşî'l-mekdûd bi-tahrîci muntekâ İbni'l-Cârûd. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1988.
- İbn Abdülhâdî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed ed-Dimeşki es-Sâlihî. Tabakâtü ulemâu'l-hadîs. tahk. Ekrem el-Bûşî- İbrâhîm el-Zeybak. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996.
- İbn Ebî Hâtîm, Abdurrahman er-Râzî. Kitâbü'l-cerh ve't-ta'dîl. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1953.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn b. Ahmed el-Askalânî. İthâfu'l-mehera bi'l-fevâidi'l-mubtekere min etrâfi'l-aşere. tahk. Züheyr b. Nâsir. 19 Cilt. Medine: Merkezu Hidmeti's-Sünne, 1994.
- _____, el-Mu'cemü'l-mufehres. Tahk. Muhammed Şekûr Mahmûd el-Hâcî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- _____, Tehzîbü't-tehzîb. Tahk. İbrâhîm Zeybak - Adil Mürşid. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, tsz.
- _____, Lisânü'l-mizân. tahk. Abdulfettâh Ebû Ğudde. 10 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1420/1999.

- _____, Takrîbu't-tehzîb. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân el-Büstî. Kitâbü's-sikât. Tahk. Muhammed Abdu'l-Mü'id Hân. 10 Cilt. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1973.
- İbn Nukta, Muhammed b. Abdülğânî el-Bağdâdî el-Hanbelî. Tekmiletü'l-ikmâl. Tahk. Abdülkayyûm Abdurrah en-Nebî. 6 Cilt. Mekke: Câmiatü'l-Ümmü'l-Kurâ, 1987.
- İbnü'l-Cârûd, Abdullâh b. Ali b en-Neysâbüri. el-Müntekâ mine's-süneni'l-müsenedihi an Rasûlullâh salallâhu aleyhi ve's-selem. Tahk. Merkezi'l-Buhûs ve Takniyeti'l-Ma'lumât. Kahire: Darü't-Tâsil, 2014.
- İşbîlî, Ebû Bekr Muhammed b. Hayr b. Ömer. Fihrist. Tahk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf Muhammed Beşşâr Avvâd. Tûnus: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2009.
- Karyutî, Âsım b. Abdillâh. Menhecü'l-İmâm İbnü'l-Cârûd en-Neysâbüri fi kitâbihî el-Müntekâ. PDF: Shamela, tsz.
- Kâdî, İyâd b. Mûsâ b. İyâd. Tertîbü'l-medârik ve takrîbu'l-mesâlik. Tahk. Muhammed et-Tancî. 2 Cilt. Fas: Vizâretü'l-Evkâf ve Şuûnü'l-İslâmiyye, 1983.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. Mu'cemü'l-müellifin terâcimü musannifi'l-Kütübî'l-arabiyye. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- Kettânî, Muhammed b. Ca'fer. er-Risâletü'l-müstetrafe libeyâni meşhûri kütübî'l-sünneti'l-müşerrefe. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1993.
- Kılıç, Alâeddîn Muğoltây. İkmâlü tehzîbi'l-kemâl fi esmâ'r-ricâl. Tahk. Adil b. Muhammed-Usâme b. İbrâhîm. 12 Cilt. Kahire: el-Fârûku'l-Hadîs, 2001.
- Koçkuzu, Ali Osman. "İbnü'l-Cârûd", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 20/537. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Kutlubogâ, Ebu'l-Fidâ Zeyneddîn Kâsım. es-Sikât mimen lem yeki' fi'l-Kütübî'l-Sitte. Tahk. Şâdî b. Muhammed. 9 Cilt. Sana: Merkezü'l-Nu'mân, 2011.
- Mizzî, Ebü'l-Haccâc Yûsuf b. ez-Zekî. Tehzîbu'l-kemal fi esmai'r-ricâl. Tahk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983.
- Polat, Selahattin ve Nazlıgül, Hâbil ve Doğanay, Süleyman. Hadis Araştırma ve Tenkit Kılavuzu. İstanbul: İFAV, 2008.
- Safedî, Selâhaddîn Halîl b. Aybek. Kitâbü'l-vâfi bi'l-vefeyât. Thk Ahmet el-Arnâvut-Tezkî Mustafâ. 29 Cilt. Beyrut: Darü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2000.
- Sâlihî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Abdullhâdî ed-Dimeşkî. Tabakâtu ulemâu'l-hadîs. Tahk. Ekrem el-Bûşî-İbrâhîm el-Zeybak. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996/1417.
- Sehâvî, Şemseddîn Muhammed b. Abdurrahmân. Fethu'l-muğîs. Tahk. Abdurrahmân Muhammed Osmân. 3 Cilt. Medine: Mektebetü Selefi, 1969.

- Suyûtî, Celâleddîn Abdurrahmân. Câmi' u'l-hâdîs. Haz. Abbâs Ahmed Sakr - Ahmed Abdulcevâd. 21 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1994.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. Mu'cemü'l-evsât. Tahk. Târık b. İvadullah b. Muhammed-Abdülmuhsin b. İbrâhîm Hüseyinî. 10 Cilt. Kahire: Dârü'l-Harameyn, 1995.
- _____, Mu'cemü'l-kebîr. Thk Hamdî b. Abdulmecîd es-Selefî. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1983.
- _____, Mu'cemü's-sağîr li Taberânî. Tahk. Muhammed Şekûr Mahmûd el-Hâc. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1985.
- Ubeyd, Muhammed b. Abdulkerrîm. el-İmâmü'l-hâfız Abdullâh b. el-Cârûd en-Nisâbûrî ve eserühü fi's-sünneti'n-nebevî. Mekke: Dârü İmâm el-Da'va, 1426/2005.
- Yücel, Ahmet. Hadis Usûlü. İstanbul: İFAV, 2011.
- Zehebî, Ebü Abdullah Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. Siyeru a'lâmi'n nûbelâ. Tahk. Beşâr Avâd Ma'rûf. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988.
- _____, Tezkiretü'l-huffâz. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, tsz.
- _____, Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl. Tahk. Alî Muhammed el-Becâvî. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1963.
- Ziriklî, Hayruddîn. el-A'lâm kamusu terâcim li eşheri'r-ricâl ve'n-nisa mine'l-Arab ve'l-müsta'rabîn ve'l-müsteşrikîn. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.

Ibn Al- Jarud and His Commentary on the Work Titled Al- Muntakah

Citation/©: Çelik, Ali, Ibn Al- Jarud and His Commentary on the Work Titled Al- Muntakah, Artuklu Akademi, 2020/7 (2), 279-307.

Extended Abstract

The formation stages of hadith literature consist of *hifz*, notation, *tadwin* (collection) and classification. Hijri first century is classified as the stage of memorization and epitaph, and the second century is distinguished as the time period in which *tadwin* and classification phases come to the fore. Hadiths were collected without being subjected to any classification in the activities of the *tadwin* initiated out of fear of the disappearance of the narrations.

Ibn al-Jarud, who lived in the third century of Hijri and died in the first quarter of the fourth century, is also one of the scholars who classified works using the *ala'l-abwab* method. His full name in the sources is recorded as Abu Muhammed Abdullah b. Ali b al-Jarud en-Nishaburi. He was born in Nishabur in 230/845. He later immigrated to Mecca and died in Mecca in 307/919.

Ibn al-Jarud, who started teaching hadiths from an early age, reported from many hadith sheikhs; and many narrators collected hadiths from him. It has been attested by hadith critics in different words.

Ibn al-Jarud wrote works in various fields, especially in hadith. *al-Muntakah* is the only work of him that has survived. Encovering juristic narrations, *al-Muntakah* is one of the first works to be compiled in this context. The work, whose full name is "*al-Muntekâ mine's-suneni'l-musnedeh 'an Messenger of Allah şallallahü 'aleyhi and wa sallam*", includes 1114 narrations and is classified as per the sequence of subheadings of fiqh. *Al-Muntakah* was reported by seven different narrators and has survived to the present day through more than twenty forms.

Many scholars have expressed opinions about the relevant work. In general, it is deemed as among the best works in terms of validity and it has been seen that all of the hadiths, with the exception of a few, are regarded as valid and *hasan*, adoptable. However, all the remaining narrations except for the twenty-five hadiths in the work were recorded in the corpus of Kutub al-Sittah . On the other hand, although it had been claimed some by some critics that the narrations he reported from Ishak b. Rahuye, and Ali b. Hucr were problematic, as a result of the analysis, it was detected that there was no narration from the aforementioned fellows in the work. In addition, many studies have been made on the work.

While the author was compiling his work, he seems to have adopted some methods. Some of them are as follows:

- He incorporated only the hadiths of judgment into his work and classified them under sequence of subheadings of fiqh.
- The author included sound narrations according to him on condition that the subject narration would serve as an evidence for the subjects of *ahkam*.
- In general, *marfu* narrations were preferred, and very few *mawquf* dwellers were also included.
- He tried to prefer the narrations attributed to Âli.
- Avoided repetitions.
- If he obtained the same narration in two different ways, instead of repeating the narration, he mentions the two lines of sources using the bond sign "ع".
- He accentuated the message *mudraj* part of the narrations
- If he used a narration he wrote in different works, he remarked it.
- After mentioning a hadith, if there is a narration from another Companion on that subject, he stated it as Tirmidhi did.
- He clarified the narrators who are ambiguous in the narrations link.
- He also gave information about the *al-jarh wa al-ta'dil* status of some narrators.

Ibn al-Jarud included narrations he obtained from 98 sheikhs in his work. With 403 narrations, Muhammad b. Yahya az-Zuhli is the sheikh he narrated the most. After him, with 146 narrations, Muhammad b. Abdullah Ibn al-Mukri, with 73 narrations, Abdullah b. Hashim, with 67 narrations, Ali b. Hashrem, with 57 narrations, Mahmud b. Adam and others are coming. One of these sheikhs is unknown, and about four of them no evaluation has been made in terms of their hadith capacity in the sources. Although the rest are confirmed, it is seen that most of them are at the level of hafiz in the hadith narration.

It is seen that Ibn al-Jarud uses "ahbarana" "haddasana" generally and somewhere "kala" and "kataba" once as the idioms he narrates from his teachers. This shows that Ibn al- Jarud tried to interpret the narratives he obtained with the generally accepted methods such as *sama* and *qiraa'* in his work.

Many publications of al-Muntakah have been made until today. Different figures are mentioned in the articles about the narratives that the author took in his work. On the other hand, 1131 narrations are given in the publication of "*Markaz al-Buhûs wa Takniyati al-Ma'lumat*" that we take as basis. 1121 of these narrations are *marfu'*, the remaining 10 narrations are *mawquf*. The different number of narrations in al-Muntakah is thought to be due to the different numbering of the narrations by those who conducted investigation or narration work on the work. However, it is generally accepted that there are 1114 narrations in total. In addition, with the removal of the repetitions in the work, this number will decrease to 800, as al-Kattani also stated.

Ibn al-Jarud started his work with "vudû" and ended with "migration" (hijra). Al-Muntakah consists of twenty-eight books and one hundred thirty-seven babs, and all of them are narrations with judgment (ahkam) content. While there are babs in the seven books / chapters included in the work, the rest do not.

Ibn al-Jarud has been the source of many authors after him. For example, Bayhakhi included three narrations he received from Ibn al-Jarud in his *as-Suneni'l-kubra* and three narrations in his work named *Shuabü'l-Iman*. Again, a student of Ibn al-Jarud, at-Tabarani, in *Mu'jemu'l-kebir* had eighteen, and in *Mu'jemu'l-awsat* and *Mu'jemu'l-Saghir* had one narration from his teacher. Again, in his work named *al-Kamil* Ibn Adi, one of his students, and another one named Da'lec b. Ahmad in his work *al-Musnad* mentioned the narrations they obtained through him and their evaluations about *al-jarh wa al-ta'dil* in their works. In addition, al-Suyuti used the narrations in Ibn al-Jarud's *al-Muntakah* while creating his work named *Jami' al-Kabir*.

Kur'an-ı Kerim'in Kürtçe Tercüme ve Zazaca İlk Kur'an-ı Kerim Tercümesinin Dilbilimsel Analizi

 Ahmet Kırkan*

Atıf/©: Kırkan, Ahmet, Kur'an-ı Kerim'in Kürtçe Tercüme ve Zazaca İlk Kur'an-ı Kerim Tercümesinin Dilbilimsel Analizi, Artuklu Akademi, 2020/7 (2), 309-335.

Öz: Müslümanların kutsal kitabı olmasından dolayı Kur'an İslamiyet'in farklı milletlerin arasında yayılmaya başlamasından sonra yoğun bir şekilde tercüme edilmeye başlanmıştır. Dünyanın birçok diline tercüme edilen Kur'an, kısa süre önce de Zazaca'ya tercüme edilmiştir. Çalışmanın amacı Zazaca Kur'an tercümesinin dilbilim kriterleri açısından incelenmesidir. Çalışmada kutsal kitap tercümeleminin genel bir çerçevesi çizilmiş, Kürtçe tercümelemin değerlendirilmesi yapılmıştır. Zazaca tercüme, çeviri bilim ve genel dilbilim kuralları açısından değerlendirilmiştir. Eldeki Kur'an tercümesi Zazaca ilk tercüme olmasından dolayı önemlidir. Klasik edebiyatta bazı ayetler fragman olarak çevrilmişse de Kur'an'ın tamamı Zazaca'ya tercüme edilmemiştir. Yapılacak değerlendirme, ileride gerçekleştirilecek tercümelemin önünü açmaya ve ilgili tercümelemlere katkı sunmaya yöneliktir.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Tercüme, Zazaca, Kürtçe, Dilbilim

The Holy Quran's Kurdish Translations and Linguistic Analysis of the First Zazaish Translation of the Holy Qur'an

Citation/©: Kırkan, Ahmet, The Holy Quran's Kurdish Translations and Linguistic Analysis of the First Zazaish Translation of the Holy Qur'an, Artuklu Akademi, 2020/7 (2), 309-335.

Abstract: Due to the fact that the Quran is the holy book of Muslims, it has been intensely translated after Islam started to spread among different nations. The Quran, translated into many languages of the world, has recently been translated into Zazaish. The aim of the study is to examine the translation of the Qur'an in Zazaish in terms of linguistic criteria. In the study, a general framework of the holy book translations is drawn, and the Kurdish translations are evaluated. Zazaish translation has been evaluated in terms of the principles

* Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Kürt Dili ve Edebiyatı Bölümü, ahmetkirkkan@gmail.com.

of translation studies and general linguistics. The relevant translation is important as it is the first Zazaish translation of the Quran. Although some verses in classical literature were already translated as fragments, the entire Quran was not translated into Zazaki. The evaluation to be made is aimed at opening and improving the future translations to be made.

Keywords: Quran, Translation, Zazaish, Kurdish, Linguistics.

Giriş

Kur'an-ı Kerim, 23 yıllık bir sürede Hz. Muhammed'e tedricen indirilmiştir. İlk dönemlerde Kur'an'ın muhataplarının kahir ekseriyeti Araplardan oluşmaktaydı. Ama İslamiyet'in yayılmasından sonra Arabistan'ın çevresinde yaşayan kavimler de bu dine girmeye başlamışlardır. Bu durum kendisiyle beraber birçok yenilik meydana getirmiştir. Müslüman olan kavimlerin kültürü, mimarisi, siyasi yapısı, askeri anlayışı vb. gibi birçok alanda Arapların siyasi, sosyal ve ekonomik anlamda yeniden şekillenmelerinde belirleyici oldu. Ama asıl değişiklik ve dönüşüm Müslüman olan kavimlerde meydana geldi. Bahse konu olan kavimlerde sosyal hayatın bütün kademelerinde köklü değişimler meydana gelmiştir. Meydana gelen bu değişimin hareket noktası Kur'an'dır. Müslümanlığı kabul eden kavimler Kur'an'ı anlamak için Arapça öğrenmeye başlamışlardır. Ama bu, toplumun bütün fertleri için mümkün olamayacağından, elinde bu imkân olmayan bireyler için Kur'an'dan bazı ayetlerin çevirisi yapılmıştır. Müslümanlığı kabul eden her toplulukta bu tür çeviriler yapılmıştır.

Kürtler ilk Müslüman olan kavimlerdenidir.¹ Kur'an'ı anlamak için ilk dönemden beridir yapılan tercüme faaliyetleri Kürtçe yazında, klasik edebiyat eserlerinde ayetlerin fragman çevirileri şeklinde yapılmış ama Kur'an'ın tam bir metin çevirisi ancak 20. yüzyılda meydana gelmiştir. Diğer diyalektlere nazaran Zazaca tercüme daha geç bir dönemde ortaya çıkmıştır. Bu çalışmada Zazaca diyalektinde yapılmış ilk Kur'an tercümesi konu edilmiştir. Çalışmanın amacı bu ilk tercümeyi dilbilimsel olarak incelemek, eksik ve olumlu taraflarını ortaya koymaktır. Kurmanci diyalektinde şimdiye kadar birçok Kur'an tercümesi yapılmıştır. Çalışmada bu tercüme analiz edilmiş ve Zazaca ilk tercüme olan *Tefsîrê Qur'onê Kerîm Zazakî* adlı eser detaylı bir şekilde incelenmiştir.

¹ Mehmet Akbaş, "Kürtler", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. Ek 2. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019), 138-142.

Kürtçede Kur'an tercüme faaliyetleri ilk olarak klasik edebiyat eserlerindeki fragman çevirilerle (bazı ayetlerin çevirisi) başlamıştır. Kurmanci ve Zazaca Klasik Edebiyat eserlerinde bunun örneklerine rastlanmak mümkündür. Örnek olarak Osman Esad Efendi'nin yazmış olduğu mevlit metninin ilk üç beyti *besmele*, *hamd* ve *salavatın* Zazaca çevirisi yapılmıştır. Şimdiye kadar, Zazacada iki adet Kur'an tercümesi yayımlanmıştır.² 7. yüzyıldan beridir Müslüman olan Kürtlerde, hem Kurmanci hem de Zazaca, Kur'an tercümelerinin oldukça geç bir dönemde ortaya çıktığı gözlenmektedir. Bunun için birçok sebep sıralanabilir ama Arapçanın kutsal dil olması ve eğitim dili olarak kabul edilmesi tercümenin önündeki en önemli sebepler olarak durmaktadır. Kürtlerin içinde buldukları siyasi durum da Kur'an-ı Kerim tercümesinin gecikmesinin bir nedeni olarak sayılabilir.³

Çalışmada ana hatlarıyla Kur'an tercümelerinden bahsedilmiş, Mekke ve Medine dönemlerindeki ilk tercüme faaliyetlerine kısaca değinilmiştir. Zazaca Kur'an tercümesinden bahsedileceği için, çalışma sahası olarak Türkiye seçilmiştir. Çünkü her ne kadar Türkiye dışında da yaşıyor olsalar da Zazalar yoğunluklu olarak Türkiye sınırları içerisinde yaşamaktadırlar.⁴ Kurmanci Kur'an tercümelerinden bahsedilirken, Kurmancların yaşadıkları diğer bölgelerdeki tercüme de sıralanmış ama ağırlıklı olarak Türkiye'de yapılmış olan Kur'an'ın Kurmanci tercümelere verilmiştir.

Bir dilden başka bir dile yapılan tercümenin, her iki dilin de özelliklerini iyi bir şekilde yansıtmayı beklenir. Tercümenin kendine özgü kuralları vardır ve bunlar tercüme müterciminin inisiyatifinden kurtararak, bir bilim dalı haline gelmesini sağlar. Çalışmada değerlendirilen eser, Kur'an gibi kutsal bir metin olunca, tercümenin daha dikkatli ve özenli olması gerekir. Ayrıca yapılan tercüme, hedef dildeki ilk örnekse bu durum mütercimi daha fazla zorlayacaktır. Bu çalışmanın, ilk olan bu tercüme değerlendirileceği ve eksik olan yanlarını tespit edip, olumlu olan yanlarını ortaya koyacağından önemli olacağı kanaatindeyiz. Kur'an tercümelerinin kronolojik bir tablosunu ortaya koymak için bu alanda yazılmış birçok

² Mela Mehemedê Hezani, *Tefsîrê Roşnayî*, (Diyarbakır: Enstituya Kurdi, 2016).

³ İbrahim Özcoşar, "Kürtler", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. Ek 2. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019), 118-121.

⁴ Mehmed S. Kaya, *Zaza Kürtler*, (İstanbul: Weşanxaneyê Rûpelê, 2014), 16-19; Nadire Guntaş, *Aldatmaz, Folklorê Kirmancan Ser o*, (Diyarbakır: Weşanxaneyê Roşna, 2014), 43-45; Ercan Çağlayan, *Zazalar: Tarih, Kültür ve Kimlik*, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016).

kaynaktan istifade edilmiştir. Zazaca Kur'an tercümesi ise dilbilim kitapları kullanılarak analiz edilmiştir.

I. Kürtçe Kur'an Tercümeleri

Kur'an 610 ile 632 yılları arasında 23 yıllık bir süreçte peygambere indirilmiştir. Bu kutsal kitap, ilk muhataplarının diliyle yani Arapça olarak nazil olmuştur. Mekke dönemi olarak adlandırılan, peygamberin peygamberliğe ve vahiye alıştırdığı, inanan sayısının az olduğu dönemin ilk yıllarında çok fazla ayet nazil olmamıştır.⁵ Bu dönemde peygamber sınırlı sayıda kişiyle iletişime geçmiş ve bunlara dini tebliğ etmiştir. İlk dönem Müslümanlarının çoğu Arap oldukları ve ana dilleri Arapça olduğu için, bu sahabeler için bir tercüme yapma gereksinimi doğmamıştır.

İslamiyet farklı milletlerin içerisinde yayılmaya başladıktan sonra, Kur'an parça parça ya da toplu bir şekilde farklı dillere tercüme edilmeye başlanmıştır. Kur'an'ın ilk çevrildiği dillerden biri olan Farsçada Selman-i Farisi tarafından yapılan Fatıha Suresi çevirisi kaydedilmiştir. Selman, besmele ifadesini *Benamî Yazdanî Baxşeyande-î Baxşeyîşgar* şeklinde tercüme etmiştir.⁶ Hicri 255 yılında Musab Seyyar el-Asvari kendi öğrencileri için Kur'an'ı Arapça ve Farsça tercüme ve tefsir etmiştir. Ama bu tercüme sözel olarak kalmış, yazıya aktarılmamıştır. Ünlü Mutezile âlimi el-Cubai, *Et-Tefsîru'l-Quran* adıyla *Huzistan* dilinde bir tefsir hazırlamıştır.⁷ Kur'an 11. yüzyılda Türkçeye çevrilmiş ve tefsiri yapılmıştır. Bu, Kur'an tercümesi için erken bir dönemdir. Bu metinlerden elde olan en eski metin 1401 tarihlidir ve satır arası Kur'an tercümesi şeklindedir.⁸

İslamiyet'in ilk dönemlerinde Selmani Farisi, Suheybi Rumi ve Bilali Habeşi gibi farklı milletlerden kişiler Müslümanlığı kabul etmiştir. Aynı dönemde Caban/Gavan el-Kurdi ve oğlu Meymûn el-Kurdi de Peygamber'in sahabeleri arasında yer almıştır. Kürtler Hz. Ömer döneminde (634-644) Müslümanlığı kabul etmeye başlamışlardır.⁹ Kürtlerin arasından İslami ilimlerde yetkin büyük âlimler yetişmiştir. Bu âlimler İslami ilimlerde çok değerli eserler vermişlerdir. Lakin bu âlimler eserlerini ana dilleri olan

⁵ Muhammed Hamidullah, *Kur'anı Kerim Tarihi*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 1993), 41.

⁶ Aydar, *Kur'an-ı Kerim'in Tercümesi Meselesi*, 85-89.

⁷ Hamidullah, *Kur'anı Kerim Tarihi*, 103-104.

⁸ Murat Küçük, *Eski Anadolu Türkçesi Dönemine Ait Satır Arası İlk Kur'an Tercümesi*, (Ankara: TDK Yayınları, 2013), 13-14.

⁹ Yusuf Yoldaş, *İslami Fetih Döneminde Kürtler (622-652)*, (Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2018), 32-34.

Kürtçede değil, genelde Arapça ve bazen de Farsça yazmışlardır. Bu âlimlerin Kürtçe, dini veya ilmi, eser verip vermedikleri bilinmemektedir. Bu durum Kürtçe literatürün gelişmemesine sebep olmuştur.

İran'da 1979 yılında yapılan devrimden sonra *Sazgehi Tebliğati İslami* adıyla bir kurum kurulmuş ve bu kurum 2 tane Kürtçe Kur'an tercümesi yayımlamıştır. Bunlardan bir tanesi Şêx Muhemed İbrahim Salihî tarafından hazırlanan *Maneya Pîroz*, diğeri ise Seydayê Hejar Mukrîyanî tarafından hazırlanan *Maneya Quranî* adlı Kur'an tercümesidir.¹⁰ Yine İran sahasında Şêx Muhemed Ehmedê Kurdîstanî'nin *Tefsîrê Gulbijêr* adlı eseri, İbrahim Merdûxî'nin meali gibi çeviriler de sayılabilir.¹¹

Irak'ta ise 1970 antlaşması sonrasında Kürtçe yayım yapan kurum ve yayınevleri kurulmaya başlanmıştır. Bu dönemde Seydayê Şêx Ebdulkerim Muderîs *Tefsîra Namî* adıyla bir tefsir yayımlamıştır.¹² 1930'dan 1970'e kadarki süreçte de tefsir/tercümeler yayımlanmıştır. Bu eserlerden bazıları: Mela Huseyn Şêx Sadî'nin *Jîyanê İnsan*, *Tefsîrê Quran* adlı eseri,¹³ Melayê Gewrê'nin *Tefsîrê Kurdî* adlı eseri, Şêx Muhemed Xal'ın *Tefsîrê Xal* adlı eseri de bu dönemde yazılmış önemli eserlerdendir.¹⁴ Ayrıca bu dönemde Muhammed b. Said Xaherzade tarafından *Tizkarê İman bo Qewmî Kurd* adlı tefsir çalışmasını 1930 yılında tamamlamıştır.¹⁵ Irak sahasında Osman b. Abdülaziz b. Muhammed, Mahmut Kelali, Burhanettin Muhammed Emin Abdülkerim, Nizamüddin Abdülhamid, Husein Muhammed tarafından da tercüme ve tefsir çalışmaları yapılmıştır.¹⁶

Klasik dönem Kürt Edebiyatı'nda bazı Kürt şairler, manzum eserlerinde Kur'an ayetlerinden fragman şeklinde çeviriler yapmışlardır. Bu çeviriler şiirin ve eserin kontekstine göre belirlenmiştir. Yani bu çeviriler sistematik bir şekilde yapılmamıştır ve Kur'an'ın hepsini kapsamamaktadır. Özellikle 20. yüzyılın başlarında Şam'da ve aynı yüzyılın ikinci yarısından sonra Kürtlerin yaşadığı diğer coğrafyalarda yoğun bir şekilde Kur'an tercümeleri yapılmıştır. Sadece Kurmanci diyalektinde değil Sorani

¹⁰ Muhsin Ciwamêr, *Ji Destpêkê Heya Bi İro Tefsîr û Mealên Kurdî*, Kovara Nûbihar Kovara Çandî Hunerî Edebî, h. 90, Payız 2003, 48-49.

¹¹ Haşim Özdaş, "Kur'an'ın Kürtçe Çevirilerinde Karşılaşılan Problemler 'Meala Fîrûz Şerha Qur'ana Pîroz' Örneği" (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2015), 16-20.

¹² Ciwamêr, *Ji Destpêkê Heya Bi İro Tefsîr û Mealên Kurdî*, 49-50

¹³ Özdaş, "Kur'an'ın Kürtçe Çevirilerinde Karşılaşılan Problemler 'Meala Fîrûz Şerha Qur'ana Pîroz' Örneği" 9.

¹⁴ Özdaş, "Kur'an'ın Kürtçe Çevirilerinde Karşılaşılan Problemler 'Meala Fîrûz Şerha Qur'ana Pîroz' Örneği" 9-10.

¹⁵ Özdaş, "Kur'an'ın Kürtçe Çevirilerinde Karşılaşılan Problemler 'Meala Fîrûz Şerha Qur'ana Pîroz' Örneği" 8.

¹⁶ Özdaş, "Kur'an'ın Kürtçe Çevirilerinde Karşılaşılan Problemler 'Meala Fîrûz Şerha Qur'ana Pîroz' Örneği" 13-16.

diyalektinde de birçok tercüme yayımlanmıştır. Türkiye sahasında yapılmış olan Kurmanci tercüme ise aşağıda sıralanmıştır.

A. Kurmanci Kur'an Tercümeleri

Kürtçe eserlerin de yayımlanması uzun yıllar boyunca, çeşitli sebeplerden dolayı gecikmiştir. Türkiye sahasında Kurmanci ilk ve tam Kur'an tercümesi 1994 yılında yayımlanmıştır. Bu bölümde Kurmanci tercümelemlerden bahsedilirken Türkiye sahasında yazılmış olan meallerden bahsedilecektir. Irak sahasında Kurmanci yazılmış olan mealler de vardır ve bu meallere yukarıda kısaca değinilmiştir.

Kamuran Ali Bedirhan (Bedirhan) tarafından *Hawar* ve *Roja Nû* dergilerinin muhtelif sayılarında Kur'an tercümesi yayımlanmıştır. Tefsir olarak nitelendirilmiş olsa da Bedirhan'ın çalışması bir mealdir ve 1971 yılında Paris'te yayımlanmıştır. Bu mealin tamamlandığı ifade edilmiş ama elde sadece ilk altı surenin tercümesi mevcuttur. Bu mealde dipnotlara ve gerekli izahatlara yer verilmekle beraber maddi bazı hatalar da mevcuttur.¹⁷

Mela Abdullah Varlı'nın tercümesi bu alandaki öncü eserlerden birisidir.¹⁸ Varlı, iki asır öncesine ait, Ermeni alfabesiyle yazılmış Kur'an'ın Kürtçe çevirisinden söz etmektedir. Ama bu çevirinin akıbeti hakkında bir bilgi yoktur. Varlı'nın *Quran a Pîroz û Arşa wêye Bilind* adını verdiği mealı, kullandığı terimler açısından çokça eleştirilmiştir.¹⁹ Varlı tercümesinde sure isimlerini de Kurmanciye çevirmiş ve ıstılahlar için de Kürtçe karşılıklar bulmuştur. Bulunan bu karşılıklar yapay oldukları için kabul görmemiştir.

Hüseyin Gündüz, Said Yıldırım ve Mehmet Seyhan'dan oluşan üç kişilik bir komisyon tarafından hazırlanan Kur'an tercümesi, bir tanesi Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları'ndan olmak üzere birçok yayınevi tarafından yayımlanmıştır. Kolektif bir çalışmanın eseri olan bu meal, standart Kurmanci yazımını temel almıştır ve neredeyse her basımda farklı kişiler tarafından redakte edildiği için gramer hataları azdır.²⁰

Muhammed Hakkari tarafından *Ronahiya Qur'ana Pîroz* adıyla hazırlanan meal yerel söyleyiş özelliklerini barındırmaktadır.²¹ İki defa basılan eserde, ikinci baskıda birçok maddi hatanın düzeltiltiği ifade

¹⁷ Bedir-Xan, Kamran. *Ji Tefsîra Quranê*, (Paris: Paris Kürt Enstitüsü, 1971).

¹⁸ Abdullah Varlı, *Qurana Pîroz û Arşa Wêya Bilind*, (İstanbul: Biçem Dizgi, Cihan Ofset, 1994).

¹⁹ Özdaş, "Kur'an'ın Kürtçe Çevirilerinde Karşılaşılan Problemler 'Meala Fîrûz Şerha Qur'ana Pîroz' Örneği" 6-7.

²⁰ Özdaş, "Kur'an'ın Kürtçe Çevirilerinde Karşılaşılan Problemler 'Meala Fîrûz Şerha Qur'ana Pîroz' Örneği" 34-36.

²¹ Muhammed Hakkari, *Ronahiya Qur'ana Pîroz*, (İstanbul: Nûbihar, 2007).

edilebilir. Fikri Amedî tarafından hazırlanan *Qur'ana Kerîm û Meala wê ya Kurdî* adlı meal çalışması ise 2014 yılında yayımlanmıştır ve eserde sade bi dil hâkimdir.²²

Bu tercüme dışında Mela Muhemmedê Şirin tarafından *Tefsîra Şirin* adlı tefsir-meal yazılmıştır.²³ Mela Mehdî Licêyi, *Beyanu'l-Quran Bi Zimanê Kurdî* adıyla bir tefsir yazmıştır.²⁴ Mela Muhemmedê Şoşîki, *Tefsîra Quran Nûra Qelban* adıyla altı ciltlik bir tefsir hazırlamıştır ve bu tefsir peyderpey yayımlanmıştır.²⁵ Ayrıca Abdurrahman Uçaman tarafından Kur'an-ı Kerim'in son cüzünün tercümesi, Ahmed Afşin tarafından Yasin Suresi'nin tercümesi yapılmıştır. Yukarıda adı geçenler dışında da yayımlanmamış olsalar da Kurmanci tercüme yapan âlimler vardır. Bu alanda her geçen gün yeni eserler ortaya çıkmaktadır. Kurmanci Kur'an tercümelerinin sayısı, tespit edildiği kadarıyla ve Türkiye sahası içerisinde 10 taneden daha fazladır. Kurmanci, Kürtçenin diyalektleri arasında en fazla konuşulan diyalekttir. Bu açıdan Kur'an tercüme sayısı yetersizdir.

Klasik edebiyat alanında eser vermiş olan hiçbir Kürt yazar, bilindiği kadarıyla, Kur'an'ı tercüme veya tefsir etme yoluna gitmemiştir. Ama bu yazarlar kendi eserlerinde parça parça da olsa bazı ayetlerin tercümelerine yer vermişlerdir. Eserlerde bazen ayetlerden iktibas yapılırken bazen de ayetlerin Kürtçeye tercümesi yoluna gidilmiştir. Aşağıda klasik edebiyat eserlerinde geçen bazı fragman çevirilere örnekler verilmiştir. Ayetlerden iktibas yapılarak bunları Kurmanciye ve Zazacaya çevirmek, klasik edebiyatın sınırları içerisinde olağan bir durumdur. Kürtçe yapılan fragman çevirilerin bunlarla sınırlı olmadığını, bu çalışmada sadece bazılarına yer verildiğini ifade etmek gerekir. Örnek olarak Sorani diyalektindeki fragman çevirilerden bahsedilmemiştir.

B. Kurmanci ve Zazaca Klasik Edebiyatında Kur'an Ayetlerinin Fragman Çevirileri

Klasik Kürt Edebiyatı eserlerinde bazı ayetler tercüme edilmiştir. Bu ayetlerin veya tercümelerinin manzum eserlerde kullanılması, şairin okuyucuya Kur'an'ı öğretme ve Kur'an hakkında bilgi verme isteği değildir. Şair, bu ayetleri kullanarak kendi eserini daha zenginleştirmek ve sözünün

²² Fikri Amedî, *Qur'ana Kerîm û Meala wê ya Kurdî*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2014).

²³ M. Muhemmed Şirin, *Tefsîra Şirin Bi Ezmanê Kurdî*, (Diyarbakir: Mektebeyê Seyda, 2008).

²⁴ Mela Mehdî Licêyi, *Beyanu'l-Quran Bi Zimanê Kurdî*, (Diyarbakir: Mektebeyê Seyda, 2010).

²⁵ Mela Muhemmedê Şoşîki, *Tefsîra Quran Nûra Qelban*, (İstanbul: Nûbihar, 2010).

etkisini artırmayı hedeflemektedir. Ayetlerden iktibaslar şeklinde çeviri yapmak Türk ve İran edebiyatlarında da kullanılan bir yöntemdir. Şairler bazen ayet ve hadislerden bir kısmını iktibas ederek eserine alır ve bu şekilde eserin edebi değerini yükseltir.

Klasik Kürt Edebiyatı'ndaki en bilinen şairlerin eserlerinde bu tür çeviriler bulunmaktadır. Bu çalışmada Kurmanci diyalekti için Ehmedê Xanî, Melayê Cizîrî ve Feqîyê Teyran; Zazaca diyalekti için ise Mela Ehmedê Xasî ve Muftî Usman Esad Efendi'nin eserlerinden örnekler verilmiştir.

Ehmedê Xanî, 17. yüzyılda yaşamış bir Kürt edibidir. Ehmedê Xanî; *Nûbehara Biçûkan*, *Eqîdeya İmanê*, *Dîwan*, *Mem û Zîn* gibi birçok eser vermiştir.²⁶ Burada onun *Mem û Zîn* adlı manzum mesnevisinden birkaç pasaj örnek olarak verilmiştir.

“Emre te ye bi lefzê *kun*²⁷ du ‘alem
Mewcûdî kirin xered çî? Adem”²⁸
“Meqsûd û muradê dil tu Şayî
Emma tu *tudîllu men teşa*²⁹ yî”³⁰

“Go: ‘Mujde didim Resûlê Emced
*Dê paşê mi bê bi navê Ehmed*³¹”³²

Klasik Kürt Edebiyatı'nda Feqîyê Teyran önemli bir diğer şair-mutasavvıftır. O da aynı şekilde 17. yüzyılda yaşamıştır. Teyran, birçok şiir yazmıştır.³³ Aşağıda bu şiirlerden, ayetlerin fragman çevirilerini içeren birkaç örnek verilmiştir.

“Gelek sotim kırım kibab
Kiryê bi min sed reng xirab
*Ya leytenî kuntu turab*³⁴
Wêran ez im malim xirab.”³⁵

²⁶ Kadri Yıldırım, *Ehmedê Xanî, Mem û Zîn Kurtçe-Türkçe Kavramsal Tahlil*, (İstanbul: Avesta, 2010), 19-20.

²⁷ Yasin Suresi, 36/82.

²⁸ Yıldırım, *Ehmedê Xanî, Mem û Zîn Kurtçe-Türkçe Kavramsal Tahlil*, 128.

²⁹ Araf Suresi, 7/155

³⁰ Yıldırım, *Ehmedê Xanî, Mem û Zîn Kurtçe-Türkçe Kavramsal Tahlil*, 136.

³¹ Suresi Saf, 61/6

³² Yıldırım, *Ehmedê Xanî, Mem û Zîn Kurtçe-Türkçe Kavramsal Tahlil*, r.142-143

³³ M. Xalid Sadîni, *Feqîyê Teyran (Jiyan, Berhem û Helbestên Wî)*, (İstanbul Nûbihar.: 2000), 13

³⁴ Nebe Suresi, 78/40.

³⁵ Sadîni, *Feqîyê Teyran (Jiyan, Berhem û Helbestên Wî)*, 181.

“Dilo erînî neke gazî
Cewaba len tera³⁶ sazî
Meke fikrê ji Mûsa yî
Dile min Tûrî Sîna ye.”³⁷

Melayê Cizîrî, birçok açıdan kendisinden sonraki şairleri etkilemiş ve hacimli bir divan sahibi olan bir ediptir. Mela, divanında birçok türde başarılı şiirler yazmıştır.³⁸ Aşağıda ayetlerin fragman çevirilerini içeren şiirlerinden birkaç örnek verilmiştir.

“Huwe’l-Ewwel huwe’l-Axir huwe’z-Zahir huwe’l-Batin³⁹
Huwe’l-Me’bûdu we’l-Meşhûdu fî kullî’l-huwîyyatî”⁴⁰
“Ey şehînsahê mu’ezzem Heq nîgehdarê te bî
Sûreyê İna Fetehna⁴¹ dor û madarê te bî”⁴²

“Zanim ne tine ku yedê beyda⁴³ tu didêrî
Wer xweş ke şehîdên xwe ku ‘Îsa nefes î tu”⁴⁴

Zazacanın klasik edebiyatı, Kurmanci kadar zengin değildir. Eldeki verilere göre Zazaca Klasik Edebiyatın tarihi de çok eskilere dayanmaz. Zazacada klasik edebiyat alanında yazılmış olan ilk eserler, 1899 yılında Mela Ehmedê Xasî tarafından yazılan mevlit ve 1903 yılında Osman Esad Efendi tarafından yazılmış olan mevlittir. Bu iki eser de dini metindir ve bu eserlerde ayetler fragman şeklinde iktibas veya tercüme edilmişlerdir.

Mela Ehmedê Xasî 1867 yılında Lice’de doğmuş ve 1951 yılında yine orada vefat etmiştir. Zazaca, bilinen, telif ilk yazılı eserin sahibidir. Xasî’nin mevlit dışında da Arapça, Türkçe, Kurmanci yazdığı eserleri de vardır.⁴⁵ Aşağıda Xasî’nin mevlidinden ayetlerin fragman çevirilerine örnekler verilmiştir.

“Ez bi bismillahi ibtîda kena.

³⁶ Araf Suresi, 7/143.

³⁷ Sadîni, *Feqîyê Teyran (Jiyan, Berhem û Helbestên Wî)*, 264.

³⁸ Mela Ahmedê Cizîrî, *Dîwan*, (İstanbul: Nûbihar, 2008), 14-16.

³⁹ Hadid Suresi, 57/3.

⁴⁰ Cizîrî, *Dîwan*, 154.

⁴¹ Fetih Suresi, 1.

⁴² Cizîrî, *Dîwan*, 174.

⁴³ Taha Suresi, 20/22.

⁴⁴ Cizîrî, *Dîwan*, 462.

⁴⁵ Ehmedê Xasî *Mewlîdê Kirdî*, amd. Roşan Lezgîn, (İstanbul: Nûbihar, 2013), 4.

Raziqê ‘aman û xasan p’ya kena. (بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ)

Rebbi emd û şukrî ancax to ri bê (الحمد لله رب العالمين)

Kibr û med û fexrî pêro to ri bê”⁴⁶

“Arde Îqre bîsmî⁴⁷ qelbê yê de va

Tavilî şa bî Muhemmed Mustefa”⁴⁸

“Ame new aşman de Îsa,⁴⁹ va mi ra,

To rê mujdîyanî bî sultanê wera.”⁵⁰

Osman Esad Efendi 1903 yılında mevlidini yazmıştır ama bu eser 1933 yılında yayımlanmıştır. Osman Esad Efendi’nin mevlit dışında da, *mülemma* tarzında yazmış olduğu 2 şiiri daha vardır. Bu eserleri dışında, şimdiye kadar başka bir eseri tespit edilememiştir.⁵¹ Aşağıda Osman Esad Efendi’nin mevlidinden ayetlerin fragman çevirilerine örnekler verilmiştir. Osman Esad Efendi mevlit metninin ilk üç beytinde ayetleri iktibas etmemiş, doğrudan Zazacaya çevirmiştir.

“Bi namê wahîrê no ‘erd û azmîn,

Ke ma dest kerd bi no girwedo rengîn. (بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ)⁵²

Şima hemdê xwe Ellay rê biyarîn,

Şew û roj qapîdê ey di biqarîn. (الحمد لله رب العالمين)⁵³

Pêxemberî r’ selewatî biwanîn,

Tim û tim derdê cey ver di binalîn.” (إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ

⁴⁶ Xasî, *Mewlidê Kirdî*, 6.

⁴⁷ Alak Suresi, 96/1.

⁴⁸ Xasî, *Mewlidê Kirdî*, 46.

⁴⁹ Saf Suresi, 61/6.

⁵⁰ Xasî, *Mewlidê Kirdî*, 36.

⁵¹ Ahmet Kirkan, *Mewlidê Osman Esad Efendiyê Babijî û Destpêkê Edebiyatê Klasik yê Kirmanckî*, (İstanbul: Weşanxaneyê Vateyi, 2018), 32-33.

⁵² Osman Esad Efendi sure başlarında geçen ve Neml Suresi’nde (28/30) geçen besmele’yi Zazacaya çevirmiştir.

⁵³ Osman Esad Efendi Fatıha Suresi’nde ve diğer bazı surelerde yer alan (1/1) hamd ifadesini (hamdele’yi) Zazacaya çevirmiştir.

⁵⁴ Osman Esad Efendi Ahzab Suresi’nde yer alan (33/56) salat ifadesini (selwele’yi) Zazacaya çevirmiştir.

“Kaf û nûn ard pê het, emri kerd,⁵⁵
Bibî îcad 'erd û azmîn, germ û serd.”

II. Zazaca Kur'an Tercümesi

A. Zazaca Meal, Mecburiyet ve Zorluklar

Kur'an niçin tercüme edilir veya Kur'an'ın tercüme edilmesine gerek var mıdır? sorusu ilk dönemlerden beri Müslümanlar arasında tartışma konusu olmuştur. Bazı âlimler, Kur'an'ın farklı dillere tercümesini gerekli görmemiş olsalar da, kahir ekseriyet kutsal kitabın Müslümanlarca anlaşılması için ayetlerin farklı dillere çevrilmesinin ehemmiyetine işaret etmişlerdir.⁵⁶

Kaynak dildeki metin, hedef dile çevrildiği zaman bazı kavramlar özelliklerini yitirmektedir. Tercüme edilen birçok eserde olduğu gibi, Kur'an da tercüme dildiği zaman bazı özelliklerini kaybeder. Kur'an ise Arapça haliyle sadece mana yönünden değil, fonolojik ve sentaktik açıdan da önemli bir metindir. Kur'an, Arap diline yön vermiş ve Arap dilbilimine temel teşkil etmiştir. Aşağıda Kur'an'ın tercüme edilmesi sebepleri ayetlerden delillerle gösterilmeye çalışılmıştır.

Kur'an bütün insanlar için indirilmiş bir kitaptır.⁵⁷ Bundan dolayı bu ilahi mesajın insanların arasında yayılması gerekir. Farklı milletlerden insanlar ancak kendi dillerinde bu mesajla muhatap olduklarında, Kur'an'ın künhüne varabilirler. Arapça olan Kur'an'ın yayılması ancak tercüme ile mümkündür.

Her insanın veya her Müslümanın Arapça bilmesi gibi bir durum veya mecburiyet yoktur. Ama her Müslümanın dinin gereklerini yerine getirebilmek için ayetlerin içeriğinde haberdar olması gerekir.

Kur'an bütün insanlara hitap eder. Bütün insanlığa yapılan hitapların dışında, Kur'an'da farklı gruplara da hitaplar vardır. Örnek olarak; bütün insanlara hitap vardır,⁵⁸ ehli kitaba hitap vardır,⁵⁹ kâfir ve müşriklere hitap

⁵⁵ Yasin Suresi, 36/82.

⁵⁶ Bu konuda İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991) ve Muhsin Demirci, *Kur'an Tarihi*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2015) adlı eserlere bakılabilir.

⁵⁷ Sebe Suresi, 34/28.

⁵⁸ Bakara Suresi, 2/23.

⁵⁹ Ali İmran Suresi, 3/64.

vardır,⁶⁰ diğer gruplara hitap vardır,⁶¹ inananlara hitap vardır.⁶² Her gruptan insana yapılan bu hitaplar, anlaşılmanın ve tercümenin önemini ortaya koymaktadır.

Kur'an, insanların ve peygamberin ayetler üzerinde düşünmelerine davet ve teşvik eder.⁶³ Ayetleri anlamak ve bunların üzerinde düşünmek, ayetleri anlamayla mümkündür. Arapça bilmeyenlerse ancak kendi dillerine çevrilmiş olan metinlerle Kur'an üzerine düşünebilirler.

Peygamber kendi döneminde Selmani Farisi gibi bazı sahabelerin Kur'an ayetlerinin tercüme etmelerini olumlu karşılamıştır. Peygamberin yapılan işleri hoş görmesi literatürde *takriri sünnet* olarak adlandırılmaktadır. ⁶⁴ Farklı dillere Kur'an tercümesinin peygamber tarafından hoş görüldüğünü hatta teşvik edildiğini gösterir.

Peygamber döneminde çevredeki devletlerin başkanlarını İslama davet etmek için mektuplar yollanmıştır. Yukarıda da bahsedildiği üzere, peygamber bu mektupların tercümesine izin vermiştir. Bu mektuplarda ayetler de vardır ve bu ayetler, gönderilen elçi tarafından şifahi de olsa, tercüme edilmişlerdir.⁶⁵

İlk dönemde Müslümanlar farklı dinlerden insanlarla ilişkiye geçmişlerdir ve bu kişiler ayetleri kendi dillerine çevirmişlerdir. Aynı şekilde âlimler ayetleri halk için izah etmişlerdir. Bu da bazen tercüme bazen de tefsir şeklinde olmuştur. Her iki durumda da ayetler, kendi lafızları dışında ifade edilmişlerdir.⁶⁶

Buna karşı çıkan ve Kur'an'ın tercüme edilmemesi gerektiğini iddia eden âlimler ise daha çok Arapçanın ehemmiyeti üzerinde durmaktadırlar. Bunlara göre Kur'an'ın dili (Arapça dışında) değiştiğinde artık mucize olan bir kitaptan bahsetmek mümkün değildir. Zaten Kur'an kendisini *Arapça* olarak tarif etmiş ve izahata gerek duymamıştır.⁶⁷ Kur'an'ın Arapça olması Allah'ın takdiri ve tercihidir. Allah isteseydi Kur'an'ı farklı bir dilde/dillerde de indirebilirdi. Ayrıca her tercüme Müslümanlar arasında

⁶⁰ Kafirun Suresi, 109/1.

⁶¹ Bakara Suresi, 2/62; Hac Suresi, 22/17.

⁶² Maide Suresi, 5/1, 2, 6, 7, 8

⁶³ Hud Suresi, 11/114; Nahl Suresi, 16/17-19.

⁶⁴ Halit Özkan, "Takrir", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 39. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 469-471.

⁶⁵ Muhammed Hamidullah, *Hiz. Peygamber'in Altı Orijinal Diplomatik Mektubu*, Çev. Mehmet Yazgan, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2013).

⁶⁶ Aydar, *Kur'an-ı Kerim'in Tercümesi Meselesi*, 177-221.

⁶⁷ Yusuf Suresi, 12/1

yeni anlaşmazlık ve yorumlamalara neden olmaktadır. İhtilafların ve anlaşmazlıkların çoğalmaması için Kur'an'ın tercüme edilmemesi gerekir. Yine bu âlimlere göre Kur'an, Allah'ın sözüdür ve tercüme edilen metin ilahi bir söz olmaktan çıkar, insan söz olur. Yine bu âlimlere göre tercüme ne kadar iyi olursa olsun, kaynak dilden hedef dile yapılan her tercüme, kaynak dildeki metinde bozulmaya neden olur. Kur'an da bu durumdan beri değildir. Yani tercüme Kur'an'ın karakterini değiştirir.⁶⁸

Bu argümanlara karşı Kur'an neredeyse dünyanın bütün dillerine çevrilmiştir. Zazaca diyalektinde ise şimdiye kadar sadece 2 adet Kur'an tercümesi yapılmıştır. Bu çalışmada, bu tercümeleden Bilal Feqî Çolig tarafından yapılan ve *tefsir* olarak adlandırılan ilk tercüme dilbilimsel olarak incelenecektir. Kürtçede yapılmış olan Kur'an tercüme ve bu sürecin mecburiyetleri ile imkânlarından bahsedildikten sonra, Zazacadaki durum üzerinde durulacaktır. Bu çalışma Zazaca meal ilk olarak çeviri bilim kriterlerine göre değerlendirilecek sonra da biçimsel ve dilsel tahlili yapılacaktır.

B. Tefsîrê Qur'onê Kerîm Zazakî

Bu bölümde ilk meal olan Tefsîrê Qur'onê Kerîm Zazakî adlı eser üç başlık altından incelenecektir. Bu eser ilk olarak biçimsel açıdan sonra çeviri bilimsel açıdan ve son olarak da dilsel açıdan analiz edilecektir. Yapılan değerlendirmede bazı örneklemeler seçilmiş ve bunlar incelenmiştir. Özellikle dilsel açıdan yapılan incelemede metnin bütün dil özelliklerini ortaya koymak çalışmanın sınırlarını aşmaktadır.

1. Metnin Biçimsel Analizi

Bilal Feqî Çolig, 1971 yılında Çewlîg'de (Bingöl) doğmuştur. Medrese tahsilini farklı yerlerdeki medreselerde tamamladıktan sonra icazet almış, daha sonra sekiz yıl yurt dışında eğitim görmüştür. Fıkıh ve fıkıh usulü üzerinde uzmanlaşmıştır. Feqî Çolig'in yapmış olduğu Kur'an tercümesi Zazaca diyalektinde yapılmış olan ilk tercümedir. Elde bu çalışmadan önce yapılmış olan tam bir Kur'an tercümesi bulunmamaktadır.

Eser, 2014 yılında İstanbul'da Astun Yayınları tarafından yayımlanmıştır ama Ravza Yayınları tarafından basılmıştır. Yazar veya çevirmen Feqî Çolig ve eserin redaktörü ise Hasip Bingöl'dür. Mütercim

⁶⁸ Aydar, *Kur'an-ı Kerim'in Tercümesi Meselesi*, 221-232.

eserin kapağında kendisini *müfessir* olarak adlandırmıştır. Eserin baş kısmında Hasip Bingöl tarafından beş sayfalık bir değerlendirme ve tanıtım yazısı yazılmıştır. Bu yazısında Bingöl, eserde kullanılan redaksiyon işaretleri ve harfler hakkında bilgi vermektedir. Bingöl'ün tanıtım ve değerlendirme yazısından sonra, eserde kullanılmış olan alfabeyi tanıtan bir tabloda transkripsiyon alfabesi verilmiştir. Bu tablodan sonra mütercimin dört sayfalık bir giriş yazısı vardır.

Giriş yazısında mütercim *namekerdişê kitabî/kitabın adlandırılması* kısmında, bu tercümenin niçin tefsir olarak adlandırılması gerektiğini izah etmektedir.⁶⁹ Mütercim burada farklı kavramlar üzerinde de durmakta ve yazının sonunda kendisi ve inananlar için dua etmektedir. Giriş yazısından sonra ise surelerin sıralarını, ayet sayılarını ve sayfalarını belirten bir tablo bulunmaktadır.

Feqî Çolig eseri *Tefsîr Qur'onê Kerîm Zazakî* de, Bedirhani alfabesinde kullanılmayan *gh, sh, th, wh* gibi geminate konsonantları (çift ünsüz) kullanmıştır. Bu sesler Arapça alfabedeki seslerin tam karşılığını vermek için kullanılmış olsalar da, Zazalar arasında okuma-yazma oranının yüksek olmadığı için, alfabede olmayan kimi diyagram ve sembollerin kullanılması, okuyucu açısından durumu daha zor bir hale getirmektedir. Ayrıca klasik metin incelemesinde kullanılan transkripsiyon alfabeleri vardır. Mütercim ξ sesi için sözcüğün ortasında *-ae-* şeklini, sözcüğün başında ve sonunda ise *'* şeklini tercih etmiştir. Bu ses için kullanılan semboller, fonolojik olarak ve transkripsiyon açısından doğrudur ve yerinde kullanılmışlardır. Çünkü bu ses özellikle Arapçadaki kalın seslerle beraber kullanıldığında *a* ve *e* sesleri arasında bir sese tekabül etmektedir ve IPA'da (Uluslararası Fonetik Alfabe) */æ/* sembolü ile gösterilir. Aynı şekilde bu eserde ξ sesi *gh* diyagramıyla; ζ sesi *h* sembolüyle; τ sesi *th* geminate konsonantıyla; χ sesi *x* sembolüyle; σ sesi *sh* geminate konsonantıyla gösterilmiştir. Bu sembol, geminate konsonant, diyagram vb. ile beraber eserde 39 sembol kullanılmıştır. Bu kadar yoğun ve az kullanılan sembolün kullanılması, eserin okunulması ve faydalanılmasının önünde engel olmaktadır. Zazacada bulunan kalın */r/* ve */l/* harflerini ifade edebilmek ve Arapçadaki şeddeli harfleri belirtebilmek için sesler iki defa yazılmıştır. Bu durum şeddeli harfleri değil ama kalın harfleri belirtmek için kullanılır ve standart Zazaca yazımda da birçok örneği vardır.

⁶⁹ Bize göre yapılan Kur'an'ın tercümesi veya mealidir. Çünkü tefsir, tercüme veya mealden farklıdır.

Mütercim bu tercümede *Celaleyn Tefsiri*, *Kurtubi Tefsiri*, *Kadı Beyzavi Tefsiri*, *İbn-i Kesir Tefsiri* gibi önemli klasik tefsirlerden yararlanmışır. Çolig, bu eserlerden getirmiş olduğu delillerle kendi eserini tefsir ve kendisini de müfessir olarak adlandırmaktadır. Lakin ifade edildiği gibi, eldeki eser bir Kur'an tercümesidir. Mütercim kendi eseri için bazı özellikleri saydıktan sonra, Kur'an'ın Allah'ın kelamı olduğunu, mütercimin de bunun farkında olarak tercüme yapması gerektiğini ifade eder. Çünkü tercüme edilen kitap normal bir metin değil, kutsal bir kitaptır. Bu eserde Kur'ani kavramlar açıklanmamıştır. Farklı dillerde birçok örneği bulunan Kur'an tercümelerinde bu kavramların izah edilmemesi normal karşılanabilir ama Zazacanın ilk tercümesinde bu kavramların izah edilmemesi bir eksiklik olarak göze çarpmaktadır.⁷⁰

Tercümede parantez kullanılmamış ve gerekli olabilecek izahatlar yapılmamıştır. Tercüme serüveni ve tecrübesi yüzyıllara dayanan Türkçedeki, neredeyse, bütün meallerde gerekli görülen yerlerde, parantez içerisinde izahatlar verilirken, Zazaca ilk örnekte hiçbir izahatın verilmemesi eksiklik olarak görülebilir. Çolig, bulunma hal eki olan *de/di* yi tamamıyla kısaltarak *d'* şeklinde kullanmıştır. Bu durum eserde çok fazla *tırnak işareti* olmasına neden olmuştur. Diğer unsurlar açısından da, eserde kullanılan dil diftong, geminate konsonant, diyagram, noktalama işaretleri gibi yoğundur ve eserin okunmasını zorlaştırmaktadır.

2. Metnin Çeviri Bilimsel Analizi

Aşağıda mütercimin takip etmesi gereken metot üzerinde durulmuş ve bu kriterlere göre eser analiz edilmiştir. Bu metot, mütercimler ve bu işle meşgul olanlar için gereklidir. Feqî Çolig'in eseri de bu metoda göre olumlu ve eksik taraflarıyla incelenmiştir.

Mütercimin her iki dili çok iyi bilmesi gerektiği, bu iki dilin edebiyatlarına ve dilbilgisine hâkim olması çevirinin kalitesi açısından önemlidir.⁷¹ Çevirmenin hedef ve kaynak dili çok iyi bilmesi ve her iki dilde de yetkin olması gerekir. Çolig, Arapçayı ve Zazacayı iyi derecede bildiği ve her iki dile de hâkim olduğu ifade edilebilir. Metni çevirirken ve ortaya koyarken çeviri metni sade ve anlaşılır olması gerekir. Sade va anlaşılır olmayan metin, çevirinin doğasına aykırıdır. İncelenen tercümede bu tür

⁷⁰ Feqî Çolig, *Tefsîrê Qur'onê Kerîm Zazakî*, (İstanbul: Astun, 2014), X-XII.

⁷¹ Aksoy, "Sosyal Bilimler Metinleri Çevirileri", 23.

zorluklar vardır. Çeviri metnin anlaşılması bazı yerlerde güçtür. Örnek olarak Nisa Suresi'nde mirastan bahsedilen ayetlerdeki çeviri metni çok anlaşılır değildir.⁷²

Kur'an metnini çeviren kişinin başka meallerden ve tefsirlerden istifade etmesi gerekir. Mütercim ancak bu şekilde metindeki manayı tam olarak yansıtabilir.⁷³ İncelenen eser kendi alanında ilk olduğundan, mütercimin kendisinden istifade edebileceği başka bir tercüme veya tefsir yoktur. Mütercim farklı dillerde yazılmış olan eserlerden yararlanmıştı. Ama Kurmancî diyalektinde ve Farsça yazılmış olan Kur'an-ı Kerim meal ve tefsirlerden yararlanılmamıştır. Sentaktik açıdan Zazaca, Farsçaya ve Kurmaciye yakındır. Zazacadaki ilk tercümede bu dilelerdeki Kur'an tercümelemelerinden yararlanılmamış olması veya yararlanılmışsa da bunun ifade edilmemiş olması eksikliklerdir.

Mütercimin kaynak dildeki metnin yekpare olduğunu bilmesi ve hedef dile de bu anlayışla çeviri yapması gerekir.⁷⁴ Özellikle Kur'an bu anlamda bir bütünlük arz eder. Metin içerisinde açıklanamayan, açıklamaya ihtiyaç duyulan kavramların dipnotlarda veya tercümenin sonunda izah edilmesi gerekir.⁷⁵ Kur'an içerisinde bazı kavramlar ancak izah edildikleri zaman anlaşılabilir. Ama incelenen eserde mütercimin böyle bir usul takip ettiği söylenemez. Hâlbuki bu metot Kur'an gibi bir metin için elzemdir.

Mütercimin tercüme edeceği metinle ilgili literatürü iyi bilmesi gerekir. Alanda yazılmış olan kitapların ve alan-yazının değerlendirilmesi, mütercimini ufkunu açacak ve metinle ilgili fikir verecektir.⁷⁶ Eldeki eserde Feqî Çolig'in Kur'ani kavramları iyi bildiği, bu kavramları yerinde kullandığı, literatürden haberdar olduğu görülmektedir. Örnek olarak Ali İmran Suresi 7. ayetteki muhkem ve müteşabih kavramların kullanımı, Duhan Suresi 2. ayette Kur'an'ın sıfatı olarak kullanılan *mubin* lafzının *zalal* olarak tercüme edilmesi, çeşitli ayetlerde geçen hitap sözcüklerinin muhataplarının düzgün bir şekilde tayin edilmiş olması, Arapça metinde geçen kavramların tercüme boyunca aynı kavramlarla ifade edilmiş olması, salih amel ve cennet ile fasıklık, zalimlik, münafıklık gibi kavramların yerinde kullanılması gösterilebilir. Misale Zuhuruf Suresi'ndeki *بعد المشرقين* ifadesindeki *iki maşrik (iki doğu)* ifadesini *Werikna bînatê min û tu qasê meşrîq û*

⁷² Nisa Suresi, 4/12.

⁷³ Akpınar, *Kur'an Tercüme Teknikleri*, 44-46.

⁷⁴ Akpınar, *Kur'an Tercüme Teknikleri*, 56.

⁷⁵ Akpınar, *Kur'an Tercüme Teknikleri*, 57.

⁷⁶ Aksoy, "Sosyal Bilimler Metinleri Çevirileri", 23.

meğhrîb dûrbên. şeklinde çevirmiştir. Bu Çolîg'in literatürü bildiğini göstermesi açısından önemlidir.⁷⁷ Ayrıca Saffat Suresi'ndeki *اَزْوَاج*⁷⁸ ibaresini kadınlar olarak değil, *hemserrone/aynu işleri yapanlar*⁷⁹ şeklinde çevirmesi de Çolîg'in Kur'an Kerim'in literatürüne aşina olduğunu göstermektedir.

Mütercimın asıl metne yakın bir metin ortaya çıkarmaya çalışması gerekir. Asıl metinle tercüme metnin üslup ve amaç olarak mutabık olması hedeflenir. Asıl metinle tercüme metin farklı üsluplarla farklı şeylerden bahsederse, tercümenin başarılı olduğu söylenemez. Mütercim, asıl metinle uyum içerisinde olan sözcükleri kullanmalıdır.⁸⁰ Bu durum, Kur'an tercümelere için pek mümkün görünmemektedir. Çünkü Kur'an dilbilimsel açıdan çevrilmesi zor bir metindir. Bu metindeki üslubu yakalamak ve asıl amacı yansıtmaya çalışmak kolay değildir. Bu alanda yapılmış iyi tercümelere de vardır. Zazacadaki bu eser ise çok başarılı bir tercüme değildir. Mütercim, metin içerisinde gerekli olan yerlerde bile dipnotla izahatlar yapmamış, metnin ahengine ve dilbilimsel özelliklere gerekli özeni göstermemiştir. Metnin Bingöl ağzı temel alınarak yazılması; ergativite, gramatikal cinsiyet, bükünlü hal, sözcüklerin doğru yazımı ve imla gibi birçok alanda standarttan uzak bir kullanımın ortaya çıkmasına neden olmuştur. Ayrıca mütercimın zaman içerisinde anlamsal değişme meydana gelmiş olan kavramlar hakkında bilgi vermesi gerekir.⁸¹ Feqî Çolîg'in tercümesinde bu kavramlar hakkında bir açıklama yoktur. Kur'an'ın kendisi bile birçok kavramın zaman içerisinde değiştiğini ifade eder.⁸²

Kaynak dilde olup, hedef dilde henüz bir karşılığı olmayan kavramların kullanımı ve karşılıkları konusunda mütercimın açıklamalarda bulunması gerekir.⁸³ Zazacada ilk tercüme olmasından dolayı bu tercümede bazı kavramların yerleşmemiş olması muhtemeldir. Ama 1400 yıllık pratik içerisinde, Kur'ani birçok kavram, doğal bir şekilde Zazacada yer almıştır. Bunlardan bazılarının *-salat/nimaj, sewm/roce* gibi⁸⁴ Zazaca karşılıkları zaman içerisinde oluşmuştur. Ama bazı kavramlar Arapçadan ödünç alınıp kullanılmıştır. Misal, Nahl Suresi 97. ayette kullanılan *iman, amel, salih, hayat,*

⁷⁷ Zuhurf Suresi, 43/28.

⁷⁸ Saffat Suresi, 37/22.

⁷⁹ Özdaş, "Kur'an'ın Kürtçe Çevirilerinde Karşılaşılan Problemler 'Meala Firûz Şerha Qur'ana Pîroz' Örneği" 63.

⁸⁰ Aksoy, "Sosyal Bilimler Metinleri Çevirileri", 23.

⁸¹ Aksoy, "Sosyal Bilimler Metinleri Çevirileri", 25.

⁸² Namaz, Oruç, Hac, Zekat gibi temel ibadetler de bile zaman içerisinde kavramsal değişiklikler meydana gelmiştir.

⁸³ Aksoy, "Sosyal Bilimler Metinleri Çevirileri", 25.

⁸⁴ Grûba Xebate ya Vateyi, *Sözlük Türkçe-Kırmanca (Zazaca), Ferhengê Tirkî-Kirmanckî*, (İstanbul: Weşanxaneyê Vateyi, 2019).

sevap, ecir gibi kavramların hepsi Arapçadan alınmıştır.⁸⁵ Hâlbuki bunların yerine *bawerî, kar, rind, cuye* gibi kavramlar kullanılabilir. Bu Kur'an dilinin ve istilahlarının Zazaca olması açısından önemlidir.

Mütercim eserin başında bu tercüme yapılmaktaki amacını açık bir şekilde ifade etmelidir. Bu tercüme niçin yapılmıştır, tercümenin hedef kitlesi kimlerdir, tercüme hangi metotlarla yapılmıştır? vb. girişte belirtilmesi gerekir.⁸⁶ Ayrıca tercümenin mahiyeti de okuyucuların beklentilerine göre değişmektedir. Mütercim, okuyucuların beklentileri ve ihtiyaçlarına göre, metni tespit ve tercüme eder.⁸⁷ İncelenen eserde mütercim metodunu, amacını, tercüme şeklini açık bir şekilde ifade etmiştir. Eserin giriş kısmında eserden beklenti açıklanmıştır. Eser, Kur'an tercümesi olduğu için okuyucu için, ilahi mesajla muhatap olmak ve bu mesajın içeriğinden haberdar olmak temel beklentidir. Hac Suresi'nin ilk ayetinde "*Gelê insonon! xo bîemrîyê Homê xo ra bipawên.*"⁸⁸ bunu ifade etmektedir. Buradaki hitap bütün insanlığıdır ve çeviride bu üslup korunmuştur. Çeviride standart Zazacaya uzak bir dilin kullanılması ve Kurmanci, Arapça sözcüklerin yoğun olarak kullanılması olumsuz bir durum meydana getirmiştir. Örnek olarak Nur Suresi'ndeki ayet "*Homa eşnawitox û zana yo.*" Şeklinde çevrilebilecekken "*Homa Semî' û Alîm u.*"⁸⁹ şeklinde çevrilmiştir. *Semî'* sıfatı yerine *eşnawitox* (duyan) ve *Alîm* sıfatı yerine *zana* (bilen, bilgin) sıfatlarının kullanılması Zazacanın ruhuna daha uygun olacağı gibi, kaynak dildeki metinle de uyumludur.

3. Metnin Dilsel Analizi

Aşağıda bu eserde tespit edilmiş olan hatalar belirtilmiştir. İfade edildiği üzere Çolig, tercümesinde Bingöl ağzını temel almış ve standart dilden uzak bir dili tercih etmiştir. Mütercim Zazacanın standartlaşması için çalışan Grûba Xebate ya Vateyî'nin (Vate Çalışma Grubu) imla konusundaki önerilerini eserinde uygulamamıştır. Ayrıca eserde aynı kavramı karşılamak üzere birbirinden farklı sözcükler kullanılmıştır. Aşağıda eserin etüt edilmesi sonucunda ortaya çıkan verilerden bazıları verilmiştir. Burada temel bazı noktalar üzerinde durulmuş, ayrıntılara inilmemiştir. Çünkü

⁸⁵ Nahl Suresi, 97.

⁸⁶ Aksoy, "Sosyal Bilimler Metinleri Çevirileri", 26.

⁸⁷ Berrin Aksoy, "Sosyal Bilimler Metinleri Çevirileri", Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, c. 16, h. 2, 22.

⁸⁸ Hac Suresi, 22/1.

⁸⁹ Nur Suresi, 18/21.

eseri, bütün ayrıntılarıyla incelemek ve olumlu ve olumsuz bütün yönleri ortaya çıkarmak, bu çalışmanın sınırlarını aşmaktadır. Değerlendirmede bazı örnekler üzerinde durulacaktır.

Eserde *Allah* sözcüğünün karşılığı olan *Homa* yerine *Homê* kullanılmıştır. Hitaplarda ise *Homawo* olarak kullanılmıştır.⁹⁰ Bazen de *Ellah*⁹¹ şeklinde kullanılmıştır. Muhammed Suresi ise *Muhemmêd* şeklinde ifade edilmiştir.⁹² Aynı kavram farklı şekillerde yazılmıştır. Bu da aynı kavram için bir standartın tespit edilmediğini gösterir. Kürtçe sözcüklerde bükünlü halde sözcük köklerinde değişme meydana gelir. Ama burada böyle bir durum yoktur. Sözcüğün sade halinin kullanılacağı yerlerde de, bükünlü hal kullanılmıştır. Bu Bingöl ağzının özelliklerinden olabilir ama diğer ağzlarda böyle bir durum yoktur. İfade edildiği gibi aynı kavram farklı sözcüklerle ifade edilmiştir. Örnek olarak *Ra'd Suresi*, *Rad* ve *Râd* gibi iki farklı şekilde ifade edilmiştir. Bu mütercim üzerinde Türkçenin tesiri olduğunu göstermektedir. Şapkalı bir şekilde yazılan /â/ sesi, mütercim eserinde başında vermiş olduğu alfabede yer almamaktadır. Aynı şekilde eserde *Şuara Suresi* ise *Şuerâ* şeklinde yazılmıştır.

Eserde hiç dipnot kullanılmamıştır. Bu durum yazarın veya mütercim işini en sade şekilde yaptığı şeklinde yorumlanabilir. Ama Zazaca gibi her türlü çalışmaya muhtaç olan bir dilde yapılan tercümenin, kanaatimizce, dipnotlarla daha da zenginleştirilmesi gerekirdi. Sure başlarında verilecek ek bilgiler, sure adının anlamı, bazı ayetlerle ilgili küçük notlar vb. okuyucunun eserden daha fazla faydalanmasını sağlayacaktır.

Kürtçede *kesinlik* ve *olmama* halini ifade eden öneklerden olan *bê-* ile ifade edilir. Bu önek *bêbext*, *bêaqil*, *bêkar*, *bêkes* gibi örneklerde *olmama* halini ifade ederken; *bêguman*, *beşik* gibi örneklerde kesinliği ifade eder.⁹³ Bu önek Çolig'in eserinde *bîşek* şeklinde kullanılmıştır.⁹⁴ Bu kullanım Farsça kullanıma yakındır ama Zazacada böyle bir kullanım yaygın değildir. Ama mütercim tarafından böyle bir kullanım tercih edilmiştir. Kullanımda Çolig tarafından belli bir standart takip edilmemiştir.

Eserde *eîz*, *hekîm*, *mumîn*, *kâfir*, *ghefur*, *rehîm*, *munafiq* vb. kavramlar Zazacaya tercüme edilmemiştir. Halbuki bu kavramlar Kürtçedeki ilk

⁹⁰ Eserde bunun birçok örneği vardır.

⁹¹ Yunus Suresi, 10/3

⁹² Muhammed Suresi.

⁹³ Grûba Xebate ya Vateyî, *Rastnuştîşe Kirmancki (Zazaki)*, (İstanbul: Vate Yayınevi, 2005), 78-79.

⁹⁴ Zuhuf Suresi, 43/26.

fragman çevirilerde bile tercüme edilmiştir. Bu kavramlardan bazılarının karşılığı Zazacada vardır ve halk tarafından da kullanılmaktadır. Sure isimlerinin ve bazı terimlerin çevrilmemesi mütercim tarafından tercih edilmiş olabilir ama Zazaca karşılıkları olan genel anlamlı sözcüklerin çevrilmesi gerekir.

Eldeki Kur'an tercümesinde *Nûh, Mûsa, Yaqûb, Harûn, Yûnus, Lût, Hûd* gibi peygamberlerin isimleri yanlış kullanılmışlardır. Bilindiği üzere, neredeyse bütün dillerde, özel isimler aynı yazılırlar. Ama bu tercümede özel isimler, yukarıdaki *Homa* örneğinde olduğu gibi yanlış imlayla yazılmışlardır.⁹⁵ Kurmanci de bazen oblik hal sözcüğün kökünde değişiklik meydana getirebilir ama Zazacada oblik halin ekleri sözcüğün sonunda yer alır.⁹⁶ Mesela Nuh peygamberin adı bazen *Nûh*⁹⁷ bazen de *Nuh*⁹⁸ şeklinde yazılmıştır. Metin içerisinde Türkçe yazımın etkisi vardır. Bazı sözcükler Türkçedeki gibi yazılmışlardır. Örnek *Merwe* şeklinde yazılması gereken sözcük *Merve* şeklinde yazılmıştır.⁹⁹ Hatta *Elyese* gibi bazı özel isimler *Yese* şeklini almışlardır. Bu açıdan mütercimin çok titiz davrandığını söylenemez.¹⁰⁰ Özel isimlerin farklı söylenişlerinin kullanılması, alfabede belirtilmeyen işaretlerin kullanılması, ortak bir söylenişin yakalanmasının önüne engel olmuştur.

Eserde peygamber sözcüğü yerinde *qasid*¹⁰¹ kullanılmıştır. Ama Zazacada *pêxamber* sözcüğü yaygın bir kullanıma sahiptir ve neredeyse herkes tarafından bilinmektedir. Bu kadar yaygın ve bilinen bir sözcük varken, kullanılmayan bir sözcüğün eserde yer alması uygun görünmemektedir.

Çevirmen Zazacanın Bingöl ağzını kullanırken bazen sözcüğün asıl şeklinden uzaklaşmakta ve yerel ağız özelliklerini kullanmaktadır. Zazacanın bazı ağızlarında sözcüğün vokal seslerinde yuvarlaklaşma meydan gelebilir. Eserde özellikle /a/>/o/, /e/>/O/ yuvarlaklaşma ses değişimlerine örnek olabilecek çokça sözcük kullanılmıştır. Örnek olarak *Suleymanî va: Ina aywon como zalale ra virazîyawa*.¹⁰² Bu ayette *eywan>aywon* ve *cam>com* sözcüklerinde bu türden bir değişim meydan gelmiştir. Eserde

⁹⁵ Misal; Kehf Suresi, 76; Taha Suresi, 20/59; Hud Suresi.

⁹⁶ M. Malmîsanij, *Kurmancca İle Karşılaştırmalı Kirmancca (Zazaca) Dilbilgisi*, (İstanbul: Vate Yayınevi, 2015).

⁹⁷ Hud Suresi, 11/40-41.

⁹⁸ Hud Suresi, 11/25.

⁹⁹ Bakara Suresi, 2/158.

¹⁰⁰ Enam Suresi, 6/86.

¹⁰¹ Nisa Suresi, 4/113.

¹⁰² Neml Suresi, 27/44.

hewl>hol ses değişimi de kullanılmıştır.¹⁰³ Ayrıca eserde kaynaştırma sesi olarak, Bingöl ağzına uygun olarak, semi-vokal /w/ sesi kullanılmıştır. Örnek olarak *Bîşek îzzet û şeref tamomê yî ayê Homê wu*.¹⁰⁴ semi-vokal /w/ sesinin kaynaştırma sesi olarak kullanılması verilebilir. Yuvarlaklaşma ses değişimi *ganî-canlı* ve *gonî-kan* vb. sözcüklerin birbirine karışmasına neden olmaktadır. Örnek olarak *Wu gonî ra merdê vejeno û merdê ra gonî vejeno*.¹⁰⁵ verilebilir. Ayette Allah'ın *ölüden diriyi* ve *diriden ölüyü çıkartabileceği* ifade edilmişken, ayetin ikinci kısmının Zazaca çeviride *Allah'ın ölüden kan çıkartabileceği* gibi bir anlam hâsıl olmaktadır. Çevirmenin, bu tür anlam karışıklığına neden olan ses değişimlerine dikkat etmesi gerekir. Zazacada ağızlar arasında meydana gelen ses olaylarının sadece birkaçından bahsedilmiştir. Çünkü ses olayları; seslerin yer değiştirmesi, seslerin değişimi ve seslerin artması-eksilmesi şeklinde üç başlığa ayrılır.¹⁰⁶ Eseri ses olayları açısından incelemek çalışmanın temel amacı değildir.

Eserde *diftonglar* kullanılmıştır. Zazacada çok da yaygın olamayan diftonglar, standart dilde ortadan kullanılmamaya çalışılmaktadır. Hatta Vate Çalışma Grubu'nun hazırlamış olduğu sözlüklerde ve imla kılavuzunda *diftonglara* ve *geminat konsonantlara* yer verilmemiştir. Özellikle *geminat konsonantlar*, sözcükler arasında, *her-herr/ ker-kerr* gibi, anlam ayırıcı olarak kullanılmıştır.¹⁰⁷ Ama Çolig'in yapmış olduğu Kur'an tercümesinde diftonglar, Bingöl ağzının bir özelliği olarak, kullanılmıştır. Örnek olarak *Aw wext ma pê zûron Homê r' buetonê kêrdê*.¹⁰⁸ ayetinde *bühtan* sözcüğü *bueton* şeklinde kullanılmıştır. Diftongların Zazacadaki kullanımı sınırlı ve telaffuzları zor olduğu için çevirmenin bu kullanımdan uzak durması daha isabetli olurdu.

Sözcüklerin bazıları yıllar içerisinde temel anlamından sıyrılarak kavramsal anlamlar kazanırlar. Sözcüklerin kazandıkları kavramsal anlamlar bazen gerçek anlamından daha geniş bir kullanıma sahip olabilir. Müslüman sözcüğü de gerçek anlamından ziyade kavramsal anlamıyla ön plana çıkmış olan bir sözcüktür. *اسلم - سلم* kökünden gelen bu sözcük temel olarak teslim olmayı ifade ederken zamanla Müslüman olma, inanma gibi

¹⁰³ Rad Suresi, 13/18.

¹⁰⁴ Yunus Suresi, 11/65.

¹⁰⁵ En'am Suresi, 6/95.

¹⁰⁶ Ahmet Kırkan, *Zazacanın Fonetik Açısından İncelenmesi; Kuzey, Güney ve Merkez Zazacasının Karşılaştırılması*, Basılmamış Doktora Tezi, (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), 136.

¹⁰⁷ Kırkan, *Zazacanın Fonetik Açısından İncelenmesi; Kuzey, Güney ve Merkez Zazacasının Karşılaştırılması*, 63-65.

¹⁰⁸ Araf Suresi, 7 /89.

anlamlar kazanmıştır.¹⁰⁹ Hücurat Suresi'nde اسلام - ایمان arasındaki fark açıklanmıştır.¹¹⁰ Bu ayette Arapların iman ettik dediklerini ama iman değil teslim olduklarını ifade etmeleri istenir. Yani bu ayete göre iman ve teslim olmak ayrı şeylerdir. Çolig, Bakara Suresi 127. ayetteki *teslim olma* ifadelerini de çevirirken kavramsal ve gerçek anlamları beraber kullanmıştır. Ayetin ilk kısmında *teslim olma* ifadesini kullanırken, ikinci kısımda *şeklinde* çevrilmiştir. Aynı surenin 131. ayetinde tekrar gerçek anlama dönülmüş ve *Wexto Homê yê tera va: Teslîm bibi! Îbrahîm va: "Ez teslîmê Rabbê âlemon bîya."* teslim olma anlamında kullanılmıştır.¹¹¹ Açık ki bu ayetlerde anlam *teslim olma* şeklindedir. Çevirmenin bu anlama dikkat ederek çeviriyi yapması ve sözcüğü aynı formlarda kullanması gerekir.

Mealın bazı yerlerinde yanlış tercüme örneklerine rastlamak mümkündür. Bu durum Zazacanın, Arapçayı karşılama sorunundan kaynaklanacağı gibi, mütercimden de kaynaklanabilir. Araf Suresi'ndeki *Û cewabê qewmê yê; tîna awîb ko va, înon bajarê xu ra bierzên tever, bîşek inî înonê pak î.*¹¹² şeklinde tercüme edilmiştir. Buradaki *يَطْهَرُونَ* ifadesi *temiz olduğunu iddia etmek* anlamındayken, çevirmen tarafından *pak î/temizdirler* şeklinde tercüme edilmiştir. Lut peygambere düşman olanlar inananların *temizlik iddiasında* buldukları için şehirden kovmaya kalkmışlardır; yoksa onlar, inananların *temiz olduklarına* inanmamaktadırlar. Burada çevirmen anlamsal bir yanlışlık yapmıştır.

Mealın bazı yerlerinde eksik tercüme örneklerine rast gelmek mümkündür. Örnek olarak Nisa Suresi 46. ayetin tercümesi verilebilir. Bu ayette *واسمع غير مسمع* geçmektedir.¹¹³ Bu ibarenin anlamı *duy, duymaz olasıca* şeklinde olması gerekirken, Çolig bu ibareyi *Kerro ti gueş ma seran/Hey bize kulak ver* şeklinde tercüme etmiştir. Bu ibare bir hakareti ve tehdidi ifade etmektedir ama çeviride bu anlamlar verilmemiştir. Fecr Suresi 16. ayetteki *فَيَقُولُ رَبِّي أَهَانَنِ* ifadesi mana olarak *Rabbim bana ihanet etti* şeklinde Türkçeye çevrilirken, Çolig *Rebbê mi ez rusfa kerdo* şeklinde tercüme edilmiştir. Çolig ayetteki ihanet ifadesini rüsva etmek şeklinde tercüme etmiştir. Bu da ayetteki anlama uygun düşmemektedir.¹¹⁴

¹⁰⁹ Serdar Mutçalı, *Türkçe-Arapça Sözlük*, (İstanbul: Dağarcık, 2012), 659.

¹¹⁰ Hücurat Suresi, 49/14.

¹¹¹ Bakara Suresi, 2/128-131.

¹¹² Araf Suresi, 7/82.

¹¹³ Nisa Suresi, 4/46.

¹¹⁴ Fecr Suresi, 89/16.

Sonuç

Bu çalışmada, Kur'an'ın Zazaca yapılmış olan ilk tercümesi dilbilim ve çeviri bilim kriterlerine göre değerlendirilmiştir. Zazaca için bu tür çalışmalar elzemdir. Çünkü yapılan bu çalışmalar ilk oldukları için, literatürün oluşmasını sağlamaktadır. Zazaca Kur'an tercümesi geç kalmış bir tercüme olsa da önemli bir boşluğu doldurmaktadır.

İncelenen eserde Zazacanın Bingöl ağızı temel alınmış ve bu ağzın; diftonglara yer verme, soneklerin hazfedilmesi, bazı vokallerin düşürülmesi gibi temel özellikleri eserde yansıtılmıştır. Zazacanın diğer ağızlarında olmayan diftonglar bu eserde yer almaktadır. Zaten diftonglar, yazılı dilde, Bingöl ağzında vardır. Ama eserde Bingöl ağzında çok da yer almayan bükünlü haller de vardır. Genellikle Kürtçede bükün, sözcüğün kökünü bozarak değil de sözcüğün sonuna eklenerek verilmesi tercih edilir. Böylelikle sözcüklerin deforme olmasının önüne geçilebilir. Ama eserde buna dikkat edilmemiştir.

Kur'an Müslümanlar için önemlidir ve inananlar hayatlarını bu kitaba göre tanzim ederler. İnanan herkes Kur'an'ın ne dediğini anlamaya ve buna göre hareket etmeye çalışır. Zazalar da aynı şekilde Kur'an'ı anlamaya önem vermektedirler. Bu alandan yapılacak yeni çalışmalar, alan yazınının daha ileri gitmesini ve eksikliklerini gidermesini sağlayacaktır.

Çalışmada Grûba Xebate ya Vatey'nin belirlediği standart sözcüklerin ve standart alfabenin kullanılmamış olması, okuyucuların ve araştırmacıların eserden alacağı faydayı azaltmaktadır. Ayrıca tercümede kullanılan alfabe göz önüne alındığında, özel işaretlerin ve sembollerin kullanıldığı görülmektedir.

Kürtçe diyalektleri incelendiğinde Kur'an tercümelerinin ancak 20. yüzyıldan sonra sistematik bir şekilde yapılmaya başlanmıştır. Özellikle son 30 yılda bu tercümelerin sayısında ciddi bir artış meydana gelmiştir. Zazaca yapılacak çalışmaların da bu temel üzerine inşa edilmesi ve bu çalışmada tespit edilmiş olan hata ve eksikliklerin tekrar edilmemesi önemlidir.

Kaynakça

Abdullah Varli. *Qurana Pîroz û Arşa Wêya Bilind*. İstanbul: Biçem Dizgi, Cihan Ofset, 1994.

Abdülmelik b. Hişâm. *es-Sîretü'n-Nebeviye*. Kahire: Mustafa es-Sekka vd. 1355/1936.

- Akbaş, Mehmet. "Kürtler", TDV İslam Ansiklopedisi. c. Ek 2. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019.
- Akpınar, Ali. *Kur'an Tercüme Teknikleri*. Konya: Serhat Kitabevi, 2011.
- Aksoy, Berrin. *Sosyal Bilimler Metinleri Çevirileri*. Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, 16/ 2 (1999): 21-27.
- Aldatmaz, Nadire Guntaş. *Folklorê Kirmancan Ser o*. Diyarbakir: Weşanxaneyê Roşna, 2014.
- Amedî, Fikrî. *Qur'ana Kerîm û Meala Wê Ya Kurdî*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- Aydar, Hidayet. *Kur'an-ı Kerim'in Tercümesi Meselesi*. İstanbul: Kur'an Okulu Yayıncılık, İstanbul, 1996.
- Bedir-Xan, Kamran. *Ji Tefsîra Quranê*. Paris Kürt Enstitüsü, Paris, 1971.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usulü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Ciwamêr, Muhsin. *Ji Destpêkê Heya Bi Îro Tefsîr û Mealên Kurdî*. Nûbihar Kovara Çandî Hunerî Edebî, h. 90, Payız 2003.
- Çağlayan, Ercan. *Zazalar: Tarih, Kültür ve Kimlik*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları: İstanbul: 2016.
- Çolîg, Feqî. *Tefsîrê Qur'onê Kerîm Zazakî*. İstanbul: Astun, 2014.
- Demirci, Muhsin. *Kur'ân Tarihi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2015.
- Ez-Zurqanî, Muhemed Ebdulezîm. *Menahîlu'l-Îrfan*. Beyrut: Daru'l-Marîfe, 2005.
- Grûba Xebate ya Vateyî, *Rastnuştîşe Kirmanckî (Zazakî)*. İstanbul: Vate Yayınevi, 2005.
- Grûba Xebate ya Vateyî, *Sözlük Türkçe-Kirmanca (Zazaca), Ferhengê Tirkî-Kirmanckî*. İstanbul: Weşanxaneyê Vateyî, 2019.
- Hamidullah, Muhammed. *H. Peygamber'in Altı Orijinal Diplomatik Mektubu*. Çev. Mehmet Yazgan, İstanbul: Beyan Yayınları, 2013.
- Hamidullah, Muhammed. *Kur'anı Kerim Tarihi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1993.
- Kaya, Mehmed S. *Zaza Kürtler*. İstanbul: Weşanxaneyê Rûpelê, 2014.
- Kırkan, Ahmet. *Zazacanın Fonetik Açısından İncelenmesi; Kuzey, Güney ve Merkez Zazacasının Karşılaştırılması*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayımlanmamış Doktora Tezi, 2019.
- Kırkan, Ahmet. *Mewlîdê Usman Esad Efendiyê Babîjî û Destpêkê Edebîyatê Klasîk yê Kirmanckî*. İstanbul: Weşanxaneyê Vateyî, 2018.
- Komisyon, *Qurana Pîrozû Meala Wê Ya Kurdî*. Ankara: DİB Yayınları, 2015.
- Komisyon. *Qurana Pîrozû Meala Wê Ya Kurdî*. İstanbul: Şura Yayınları, 2014.
- Komisyon. *Wergera Qurana Pîroz Bi Zimanê Kurdî*. İstanbul: Nubihar, 2011.

- Küçük, Murat. *Eski Anadolu Türkçesine Dönemine Ait Satır Arası İlk Kur'an Tercümesi*. Ankara: TDK Yayınları, 2013.
- M. Muhammed Şîrîn. *Tefsîra Şîrîn Bi Ezmanê Kurdî*. Dîyarbekir: Mektebeyê Seyda, 2008.
- Malmîsanij, M. *Kurmancca Île Karşılaştırmalı Kırmancca (Zazaca) Dilbilgisi*, İstanbul: Vate Yayınevi, 2015.
- Mela Ahmedê Cizîrî. *Dîwan*. İstanbul: Nûbihar, 2008.
- Mela Mehdî Licêyî. *Beyanu'l-Quran Bi Zimanê Kurdî*. Dîyarbekir: Mektebeyê Seyda, 2010.
- Mela Mehemedê Hezanî. *Tefsîrê Roşnayî*. Diyarbakır: Enstituya Kurdî, 2016.
- Mela Muhemedê Şoşikî. *Tefsîra Quran Nûra Qelban*. İstanbul: Nûbihar, 2010.
- Muhammed b. Sa'd. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Beyrut: İhsan Abbas vd. 1388/1968.
- Mutçalı, Serdar. *Türkçe - Arapça Sözlük*. İstanbul: Dağarcık, 2012.
- Özcoşar, İbrahim. "Kürtler", *TDV İslam Ansiklopedisi*. c. Ek 2. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019.
- Özdaş, Haşim. "Kur'an'ın Kürtçe Çevirilerinde Karşılaşılan Problemler 'Meala Fîrûz Şerha Qur'ana Pîroz' Örneği". Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Özkan, Halit. "Takrir", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 39. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Sadîni, M. Xalid. *Feqîyê Teyran (Jiyan, Berhem û Helbestên Wî)*. İstanbul: Nûbihar, 2000.
- Xasî, Ehmedê. *Mewlîdê Kirdî*, amd. Roşan Lezgîn, İstanbul: Nûbihar, 2013.
- Yıldırım, Kadri. *Ehmedê Xanî, Mem û Zîn Kurtçe-Türkçe Kavramsal Tahlil*. İstanbul: Avesta, 2010.
- Yoldaş, Yusuf. *İslami Fetih Döneminde Kürtler (622-652)*, Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2018.

The Holy Quran's Kurdish Translations and

Linguistic Analysis of the First Zazaish Translation of the Holy Qur'an

Citation/©: Kirkan, Ahmet, The Holy Quran's Kurdish Translations and Linguistic Analysis of the First Zazaish Translation of the Holy Qur'an, Artuklu Akademi, 2020/7 (2), 309-335.

Extended Abstract

The translation activity expresses meanings beyond just translating words from one language to another. Words load their meanings, contents, thoughts, cultures, lifestyle and much more, with themselves. While it is being translated, it seems that only words are dealt with, but in fact, lifestyle is an element of the complete translation activity. While translating; the way of thinking, lifestyle, culture and many other elements of the source language are transferred to the target language. Translation has been a part of human life since the first encounter of people speaking different languages. Bible translations have a special place within translation activities.

Since the time slot when the Quran was revealed, it has been tried to be translated into different languages. Since the Quran is the holy book of Muslims, it started to be translated intensely succeeding Islam's spread among various nations. The first translations of the Quran was realized partially and conducted at different times. The translation process of the Quran, which started systematically in Persian, continued with Turkish and the Quran was translated into many languages of the world. Unlike other texts that are the subject of translation, the Quran mentions the rules and orders necessary for believers to maintain their own lives. Therefore, translating this Scripture is both more difficult and more demanding than translating other texts. Translation of the Quran among Kurds who have been Muslims since the first period is rather new. Translation of the Qur'an, which started with Kurmanji among the dialects of Kurdish, was followed by Sorani and Zazaki. Therefore, the Holy Quran, which was translated into many languages of the world, has been recently translated into Zazaki.


Currently, there exists two Zazaish translations of the Quran. The aim of this study is to examine the translation of the Qur'an in Zazaish in terms of translation science and linguistics criteria. In the study, a general framework of the holy book translations was drawn, and the Kurdish translations were evaluated. Zazaki translation has been evaluated in terms of the principles of translation science and general linguistic rules. As it is stated, the Quran was translated verse by verse during the lifetime of the prophet for various reasons. While the rulers of neighboring states were invited to Islam, some verses were translated, albeit verbally. In Kurdish Literature, poets who wrote works in classical genre generally made quotations from verses. What is important in these quotations is not the translation of the Quran. Besides, the poet tries to increase the influence of his work in this way. Most of the Kurmanji poets who

work in the field of classical literature have quoted or translated verses. The same is true for the Sorani dialect. Some of the poets who wrote in Zazaish made quotations from the verses. In the study, fragment translation examples from the works of Osman Esad Efendi and Mela Ehmedê Xasî were given. The Quran translation examined is important as it is the first Zazaki translation. Until now, the entire Quran has not been translated into Zazaish. The evaluation to be made is aimed at improving and paving the way for the prospective translations.

After giving biographical information about the author in the study, the translated work was analyzed formally, linguistically and as per the rules of science of translation. Some positive and incomplete aspects of the work that was evaluated as formal were determined and presented. It has been determined that the work called Tafsir is actually a translation work and standard Zazaish is not used in translation. In the work evaluated according to translation science criteria, some parameters were expressed and it was analyzed whether the translator took these parameters into consideration, or not. It was observed that the translator took into account many parameters available in the science of translation terms, but didn't succeed in some parts. The work was also analyzed linguistically and the missing and positive sides of the translation were revealed. Since it is the first Zazaki translation, the work has some missing parts. These deficiencies were tried to be explained through samples.

The linguistic evaluation of the entire work goes beyond the limits of this study. In this study, examples of incorrect and incomplete translations were given and it was determined that the work reflects the Bingöl dialect. Many special signs such as diphthongs, geminate condensates and diagrams were used in the work. These, in turn, reduce the benefit expected from the work. This work is the first Zazaki translation of the Quran and constitutes a basis for subsequent translations. In this respect, it is important to carefully identify the lacking and positive sides of this work as it will guide other future translations.

'Alî el-Kârî ve Tasrîfu'z-Zencânî İsimli Eser için Kaleme Aldığı Şerhi

 Mahmut Tekin*

Atıf/©: Tekin, Mahmut, Alî el-Kârî ve Tasrîfu'z-Zencânî İsimli Eser için Kaleme Aldığı Şerhi, Artuklu Akademi, 2020/7 (2), 337-362.

Öz: Bu çalışmada, hicri XI. yüzyılın önemli dilcilerinden biri olan 'Alî el-Kârî'nin (ö. 1014/1605) sarf ilmi ile ilgili yazdığı *Şerhu tasrîfi'l-'izzî* isimli eseri incelenmiştir. Söz konusu eser, içerik, konu sıralaması, üslup, tanımlar, ta'liller, örnekler ve istişhâdlar açısından ele alınmıştır. el-Kârî'nin kaleme aldığı eseri değerli kılan önemli etkenlerden biri hiç şüphesiz eserinde kullanmış olduğu üsluptur. Hemen hemen her bölümün sonunda tasavvufî bir yaklaşım sergileyerek konuyla bağlantılı birtakım hikmetli sözlere yer vermektedir. Böylelikle sürekli dil konularıyla ilgilenen talebelere manevî bir zevk tattırmaktadır. Eseri değerli kılan bir başka etken ise ez-Zencânî'ye (ö. 654/1256) ait olan 'İzzî isimli risâlenin şerhi olmasıdır. Nitekim ez-Zencânî'nin söz konusu eseri, yazıldığı günden bu yana yüzyıllardır İslâm âleminde bulunan medreselerde talebelere okutulmakta ve ezberletilmektedir.

Anahtar Kelimeler: 'Alî el-Kârî, Sarf, Şerhu Tasrîfi'l-'İzzî, ez-Zencânî, 'İzzî.

'Ali El-Kari and His Commentary on the Work Titled Tasrifu'z-Zencani

Citation/©: Tekin, Mahmut, 'Ali Al-Kari and His Commentary on the Work Titled Tasrifu'z-Zencani, Artuklu Akademi, 2020/7 (2), 337-362.

Abstract: In this research, the work titled *Şerhu tasrîfi'l-'izzî* that 'Alî el-Kari, who was one of the prominent linguists in the eleventh century, wrote on the Arabic grammar was reviewed. The aforementioned work is analysed in terms of content, sequence of the subjects, rhetoric, definitions, deductions, samples and quotations from Arabic poetry. One of the important factors which make el-Kari's work precious is definitely the wording that he used it in his work. He included a set of erudite words related to the relevant subject nearly at the end of each section as a mark of a sophisticated approach. The other aspect which makes the work valuable is that it is the commentary of an epistle called 'İzzî belonging to ez-Zencani (d. 654/1256). As a matter of fact, ez-Zencani's aforementioned work

* Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, mahmuttekin83@hotmail.com .

has been taught and memorized to the students in the madrasahs of Islamic world for the centuries since it was written.

Keywords: 'Alî el-Kârî, Sarf, Şerhu Tasrîfi'l-'İzzî, ez-Zencânî, 'İzzî.

Giriş

Herat'ta doğan ve İslâm âleminin büyük âlimlerinden kabul edilen 'Alî el-Kârî, fıkıh ve hadis başta olmak üzere, kırâat, tefsir, kelâm, tasavvuf, tarih, dil ve edebiyat alanlarında önemli eserler kaleme almıştır. el-Kârî, dönemin önde gelen âlimleri arasında yer almayı başarabilen ender âlimlerdendir. Onun *Şerhu tasrîfi'l-'izzî* adlı eseri, alanla ilgili ihtiyacı büyük ölçüde karşıladığı bilinmektedir. Bu eser, medreselerde 'İzzî ismiyle meşhur olan 'İzzuddîn Ebû'l-Fedâ İbrâhîm b. 'Abdilvehhâb b. 'Îmâduddîn b. İbrâhîm ez-Zencânî'ye (ö. 654/1256) ait olan eserin şerhidir. Söz konusu eserin İslâm âleminde bulunan medreselerde özellikle de doğu medreselerinde büyük bir ilgiyle karşılandığı bilinmektedir.¹

Yaklaşık sekiz asırdır yazılmış olan 'İzzî, sarf ilminin önemli konularını ihtiva etmektedir. Medreselerde okuyan öğrencilerin neredeyse tamamı bu eseri ezberlemektedirler. Sarf ilminin tanımı ile başlayan eser, fiilin sulasî, rubâî, mucerred ve mezîd kısımlarıyla devam etmektedir. ez-Zencânî, fiilin sulasî mucerredin altı bâbını saydıktan sonra sulasî mezîdun fih olan on dört kalıbı ve rubâî mezîdun fih olan üç bâbını da ele almaktadır. ez-Zencânî, fiilleri müteaddî ve lazım olmaları açısından ele aldıktan sonra mazî, muzari ve emir şeklinde zaman açısından taksimini yapmaktadır. Daha sonra ez-Zencânî, fiilin nefiy, cezm, nasb edatları ve tekîd nûnları ile birlikte gelme durumunu işlemektedir. Son olarak o, muda'âf, idğâm, mu'tell, ism-i fâil, ism-i mef'ûl, mehmûz, ism-i zaman, ism-i mekân ve ism-i âlet gibi konulara da yer verdikten sonra eserini bitirmektedir.

el-Kârî, şerhinde ele aldığı konuların daha iyi anlaşılabilmesi için bazen Arap dili literatüründe misal olarak bilinen basit örnekleri kullanmaktadır. Söz konusu terimleri açıklamak için bazen de Kur'ân âyetleri, hadisler ve Arap şiirlerinden istişhâd ettiği göze çarpmaktadır. Yukarıdan da anlaşılacağı üzere el-Kârî'nin eseri, istişhâd açısından da önemli bir konuma sahiptir. Bu kadar önemli bir eserin şu ana dek

¹ Mustafa Keskin, "Doğu Medreseleri Ekseninde Eğitim-Öğretim Faaliyetleri: Gaziantep Örneği" *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/1 (2017): 66.

Türkiye'de akademik olarak çalışılmamış olması bizi böyle bir çalışmaya sevk etmiştir.²

I. 'Abdulvehhâb ez-Zencânî ve el-İzzî fî't-Tasrîf'

'Alî el-Kârî'nin *Şerhu tasrîfi'l-İzzî* isimli eseri hakkında detaylı bilgi vermeden önce "*el-İzzî*" ve onun müellifi hakkında birtakım bilgiler verilecektir. *el-İzzî fî't-tasrîf*, *et-Tasrîfu'l-İzzî*, *el-Mebâdî fî't-tasrîf* ve *et-Tasrîf* gibi isimlerle bilinen eser, 'İzzuddîn 'Abdulvehhâb b. İbrâhîm b. 'Abdilvehhâb ez-Zencânî el-Hazrecî (ö. 660/1262[?]) tarafından kaleme alınmıştır.³ Büyük bir Şâfi'î âlimi olan ez-Zencânî'nin hayatı hakkında yeteri kadar bilgi bulunmamaktadır.⁴ Sarf ilmine dair yazılan eser, birçok defa basılmıştır. Osmanlı medreselerinde okutulan temel metinlerden biri olan söz konusu eser, yüzyıllardır medreselerde okutulmakta ve ezberletilmektedir.⁵ Bu eserin ezberletilmesindeki temel amaç okuyucuya kelimenin çekimi ve aslını öğretmektir. Nitekim söz konusu eseri okuyan ve gerçek anlamda anlayan bir öğrencinin önüne gelen herhangi bir kelimenin aslını ve çekimini rahatlıkla yapabildiği görülmektedir.

el-İzzî'nin yazıldığı günden bu yana medreselerde okutulmasının elbette birçok sebebi vardır. Kanaatimizce bunun en temel sebepleri arasında eserin gayet açık ve anlaşılır bir dille yazılmış olması, sarfın kaide ve kurallarının kısa ve öz bir biçimde okuyucuya aktarılmış olması ve verilen kuralların pekiştirilmesi amacıyla bol miktarda örnekler ile izah edilmesi gibi bir takım etkenler sayılabilir. ez-Zencânî'nin eseri üzerine yaklaşık olarak altmış şerh, haşiye ve ta'likât yazılmıştır.⁶ Sa'deddîn et-Teftâzânî, (ö. 792/1390), Seyyid Şerif el-Curcânî (ö. 816/1413), İmâduddîn İbn Cemâa (ö. 819/1416), Niksârî Hasan Paşa (ö. 827/1424) Hocazâde Muslihuddîn (ö. 893/1488) Hatîb eş-Şirbînî (ö. 977/1570) ve 'Alî el-Kârî gibi dildiler, *el-*

² 'Alî el-Kârî'nin "*Şerhu tasrîfi'z-zencânî*" isimli eseri için Mâhir Edîb Habbûş tarafından tahkik edilip Mektebetü Dâri'l-Lubbâb tarafından baskısı yapılan (*Şerhu tasrîfi'z-zencânî*), isimli nüshayı (1-121) esas aldık.

³ Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât fî tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât*, (Lübnân: el-Mektebetu'l-'Asriyye, tsz.), 2/122; Hayreddin ez-Zirikli, *el-A'âm kâmusu terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ min'el-'Arab ve'l-must'arebîn ve'l-musteşrikin*, (Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 4/179; Ahmet Özel, "Zencânî, İzzeddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (DİA), (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013), XXXIV/253-254.

⁴ Özel, "Zencânî, İzzeddin", 253-254.

⁵ Özel, "Zencânî, İzzeddin", 253-254.

⁶ İzzuddîn ez-Zencânî, *et-Tasrîfu'l-İzzî*, thk. Enver ed-Dâğistânî, (Cidde: Dâru'l-minhâc, 2007), 49; Nihat Tarı, "Teftâzânî ve Sa'dîni Adlı Şerhi", (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Dicle Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır 2015), 24.

‘İzzî’nin en meşhur şarihleri arasında yer almaktadır.⁷ Osmanlı medreselerinde temel metinlerden biri olan bu eser, el-Emsile, Binâ’u’l-Ef’âl ve el-Maksûd isimli eserlerden sonra dördüncü sıra ders kitapları arasında yer almaktaydı.⁸

II. ‘Alî el-Kârî

el-Kârî’nin tam adı, Ebû’l-Hasen Nûruddîn ‘Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî’dir.⁹ Kırâat ilmine olan vukûfiyetinden dolayı “el-Kârî”, Mekke’de uzun süre kaldığı için de “el-Mekki” nisbeleriyle bilinmektedir.¹⁰ Ancak ilim camiasında daha çok “el-Kârî” nisbesiyle meşhur olmuştur. Fıkıh, hadis, tefsir, akâid, tarih, dil ve edebiyat gibi ilim dallarında yetkin biri olduğu için de “molla” payesiyle kendisinden bahsedilmektedir.¹¹ Hicri onuncu asırda yaşamış olan el-Kârî, İslâm âleminin yetiştirdiği çok yönlü âlimler arasında yer almaktadır. el-Kârî’nin biyografisini veren kaynaklar, doğum tarihi hakkında herhangi bir bilgi vermemekle beraber vefat tarihini (ö. 1014/1605) şeklinde vermektedir.¹² Ancak doğum yerinin “Herât” olduğu hususunda herhangi bir belirsizliğin bulunmadığı tespit edilmiştir.¹³

el-Kârî, dünya meşguliyet ve makamlarına aldırış etmeyen, zâhid ve âbid vasıflarla bilinmektedir. Dünya meşguliyetlerine karşı mesafeli bir duruş sergilemiş resmî görev ve makamlara iltifat etmemiştir. Sülûs ve nesih yazısında usta bir hattat olan müellif, mushaflar yazarak geçimini

⁷ Özel, “Zencânî, İzzeddin”, 253–254; Tarı, “Teftâzânî ve Sa’dîni Adlı Şerhi”, 24.

⁸ Ömer Özyılmaz, *Osmanlı Medreselerinde Eğitim Programları*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002), 38; Tarı, “Teftâzânî ve Sa’dîni Adlı Şerhi”, 24.

⁹ ‘Alî el-Kârî’nin hayatı için bkz. Muhammed Abdulhayy, Leknevî, *el-Fevâ’idu’l-behiyye*, (Beyrût: Daru’l-Me’ârif, ts.), 8; Ebû Abdillâh Muhammed b. ‘Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, *el-Bedru’t-tâli’ bi-me’hâsini men ba’de’l-karnî’s-sâbi*, (Beyrût: Dâru’l-Ma’rife, ts.), 1/445–446; Brockelmann Carl, *Târîhu’l-edeblî’-Arabî*, (Nşr. Abdulhalim en-Neccâr-Ramazân Abdu’t-Tevâb), (Kâhire: Dâru’l-Me’ârif, 1977), 1/177,441,449,455,549; ez-Zirikli, *el-A lâm*, 5/12–13; Bağdadî İsmâil Paşa, *Hediyetu’l-arifin esmâu’l-muellifin ve asâru’l-musannifin*, (Beyrût: Dâru İhyâi’t-Turâsî’-Arabî, 1951), 1/751; Ömer Ridâ Kehhâle, *Mu’cemu’l-muellifin*, (Beyrût: Mektebetu’l-Musennâ, 1957), 7/100; Ahmet Özel, “Alî el-Kârî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (DİA), (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1989), II/403–405; Çağfer Karadaş, ‘Alî el-Kârî’nin Hayatı Selef Akidesine Dönüş Çabası ve Eserleri, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/5 (1993): 288–289; Haydar Yıldırım, “Alî el-Kârî’nin Kelâmî Görüşleri”, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Dicle Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır 2002), 2–3; Adnan Memduhoğlu, “Molla ‘Alî el-Kârî ve el-İhtida fi’l-iktidâ Adlı Risâlesi”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/2, (2015): 232–233; Muhammet Abay, “Mushaf İmlasında ‘Alî el-Kârî Tarzı Meselesi”, *Usul İslam Araştırmaları*, 23, (2015): 8–9.

¹⁰ Muhammed Emin Muhibbî, *Hulâsatu’l-eser*, (Beyrût: Dâru sadr, ts.), 3/185.

¹¹ Muhibbî, *Hulâsatu’l-eser*, 3/185; Bağdadî, *Hediyetu’l-arifin esmâu’l-muellifin ve asâru’l-musannifin*, 1/751; Karadaş, ‘Alî el-Kârî’nin Hayatı Selef Akidesine Dönüş Çabası ve Eserleri, 5/288–289.

¹² eş-Şevkânî, *el-Bedru’t-tâli’ bi-me’hâsini men ba’de’l-karnî’s-sâbi*, 1/445–446; Zirikli, *el-A lâm*, 5/12–13; Bağdadî, *Hediyetu’l-arifin*, 1/751; Kehhâle, *Mu’cemu’l-muellifin*, 7/100.

¹³ eş-Şevkânî, *el-Bedru’t-tâli’ bi-me’hâsini men ba’de’l-karnî’s-sâbi*, 1/445–446; Zirikli, *el-A lâm*, 5/12–13; Bağdadî, *Hediyetu’l-arifin*, 1/751; Kehhâle, *Mu’cemu’l-muellifin*, 7/100.

sağlamıştır.¹⁴ Herat'ta bulunan meşhur âlimlerden ders aldıktan sonra Mekke'ye göç eden el-Kârî, orada bulunan İbn Hacer el-Heytemî (ö. 974/1567) ve Ali el-Muttakî el-Hindî (ö. 975/1567) gibi dönemin ünlü âlimlerinden de ilgili alanlarda ders almıştır.¹⁵ Kendisi de Abdulkâdir et-Taberî (ö. 1033/1624) ve Abdurrahmân el-Murşidî (ö. 1037/1628) gibi İslâm âlemine önemli hizmetlerde bulunmuş değerli âlimler yetiştirmiştir.¹⁶ Müellif, İbn Teymiyye (ö. 7281/1328) ve onun öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (ö. 751/1350) fikirlerini takdir ederek zamanındaki hurafelere cesaretle karşı çıkmıştır. İtikadî konularda Selefiyye'nin görüşlerini benimseyen el-Kârî, Ebû Hanîfe (ö. 150/767) çizgisi diye adlandırılan kendine özgü bir selefilîği tercih etmiştir.¹⁷ Ebû Hanîfe'nin görüşlerine son derece bağlı olan el-Kârî, yazdığı bütün akâid kitaplarında onun görüşleri doğrultusunda hareket etmiştir.¹⁸

el-Kârî'nin bazı konularda İmam Mâlik ve İmam Şâfi'î'ye itirazda bulunması, Hanefîler'i tenkit eden Şâfi'î fukahâsına ağır bir dille cevap vermesi ve Muhyiddîn İbnu'l-Arabî'yi (638/1240) şiddetle eleştirmesi daha da ötesi küfürle itham etmesi gibi sebeplerden dolayı bazı çevrelerin antipatisini kazandığı görülmüştür.¹⁹ el-Kârî, Mekke'de 1014/1605 yılında Şevval ayında vefat etmiştir. Ölüm haberini duyan Mısırlı âlimler, Ezher Cami'sinde gıyabi cenaze namazını kılmışlardır.²⁰

III. 'Ali el-Kârî'nin Eserleri

el-Kârî, İslamî ilimlerin bütün dallarıyla ayrı ayrı ilgilendiği için her alanda birden fazla eser kaleme almıştır. Ancak daha çok hadis, fıkıh ve akâid ilimlerinde vermiş olduğu eserlerle şöhret kazanmıştır.²¹ Kaynaklarda onun yüz seksen civarında eser kaleme aldığı geçmektedir. Yazdığı eserleri bağlı oldukları alanlarıyla birlikte vermenin araştırmacılar için daha faydalı olacağı kanaatindeyiz.

¹⁴ Özel, "Ali el-Kârî", 403-405.

¹⁵ Yıldırım, "Ali el-Kârî'nin Kelâmî Görüşleri", 2-3

¹⁶ Yıldırım, "Ali el-Kârî'nin Kelâmî Görüşleri", 5-6.

¹⁷ Karadaş, "Ali el-Kârî'nin Hayatı Selef Akidesine Dönüş Çabası ve Eserleri", 291.

¹⁸ Karadaş, "Ali el-Kârî'nin Hayatı Selef Akidesine Dönüş Çabası ve Eserleri", 290.

¹⁹ Özel, "Ali el-Kârî", 403-405; Karadaş, "Ali el-Kârî'nin Hayatı Selef Akidesine Dönüş Çabası ve Eserleri", 290.

²⁰ Muhibbî, *Hulasatu'l-eser*, 3/186; Karadaş, "Ali el-Kârî'nin Hayatı Selef Akidesine Dönüş Çabası ve Eserleri", 5/289; Yıldırım, "Ali el-Kârî'nin Kelâmî Görüşleri", 7.

²¹ Karadaş, "Ali el-Kârî'nin Hayatı Selef Akidesine Dönüş Çabası ve Eserleri", 290.

A. Fıkıh İle İlgili Eserleri

1. Fethu bâbi'l-‘inâye.²²
2. el-Mesleku'l-mutekassıt bi'l-menseki'l-mutevassıt.²³
3. Fethu'r-rahmân bi-fezâ'ili şa'bân.
4. Şerh 'alâ nebze fî ziyâreti'l-mustafâ.
5. el-Hizbu'l-'azam ve'l-virdu'l-efhem.²⁴
6. Şerhu'l-hursu's-semîn.²⁵
7. er-Râid fî mesâ'ili'l-ferâid.
8. Risâle fî tezyîni'l-'ibâre li-tahsîni'l-işâre.
9. Tezyînu'l-'ibâde fî ref'î's-sebbâbe.

B. Akâid ve Kelâm İle İlgili Eserleri

1. Minehu'r-ravzi'l-ezher fî şerhi'l-fıkhî'l-ekber.²⁶
2. Dav'u'l-me'âlî şerhu bed'i'l-emâlî.²⁷
3. Şerhu 'ayni'l-'ilm ve zeyni'l-hilm.²⁸
4. el-Meşrebu'l-verdî fî hakîkati (mezhebi)'l-mehdî.²⁹
5. Risâle fî vahdeti'l-vucûd.³⁰

²² Bu eser, Sadruşşerîa'nın *en-Nukâye* adlı eserinin önemli şerhlerinden biri olup birkaç defa basılmıştır. Bkz. Özel, "Ali el-Kârî", 403-405; Karadaş, "Ali el-Kârî'nin Hayatı Selef Akidesine Dönüş Çabası ve Eserleri", 297.

²³ Sindî'nin *Lubâbu'l-menâsik* adlı eserinin şerhi olan bu kitap iki sefer basılmıştır (Bulak 1288; Kâhire 1303). Bkz. Özel, "Ali el-Kârî", 403-405; Karadaş, "Ali el-Kârî'nin Hayatı Selef Akidesine Dönüş Çabası ve Eserleri", 296.

²⁴ Kur'ân-ı Kerîm ve hadis-i şeriflerde geçen duaları bir araya getiren bu eser, Hicaz bölgesi Osmanlı Devletinin elindeyken Mekke kadısı tarafından 'Arafat'ta hutbe yerine okunurdu. Bkz. Özel, "Ali el-Kârî", 403-405.

²⁵ İbnu'l-Cezerî'nin hadislerde geçen dua ve zikirlerle dair yazılan *el-Hısnu'l-hasîn*'in şerhi olan bu eser, birkaç defa basılmıştır. Bkz. Zirikli, *el-A'lâm*, 5/12-13; Özel, "Ali el-Kârî", 403-405.

²⁶ Bu eser, Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhü'l-ekber* adlı risâlesinin en önemli şerhlerindedir. Birkaç kez baskısı yapılan bu eserinin Türkçe tercümesi, Yunus Vehbi Yavuz tarafından yapılmıştır. Bkz. Zirikli, *el-A'lâm*, 5/13; Özel, "Ali el-Kârî", 403-405; Karadaş, "Ali el-Kârî'nin Hayatı Selef Akidesine Dönüş Çabası ve Eserleri", 293.

²⁷ Söz konusu eser, Ferganalı 'Ali b. Osmân'ın (575/1179) tertip ettiği *Bed'u'l-emâlî* adlı manzûm akidenin şerhi olup Hüsnî Efendi tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Bkz. Zirikli, *el-A'lâm*, 5/13; Özel, "Ali el-Kârî", 403-405; Karadaş, "Ali el-Kârî'nin Hayatı Selef Akidesine Dönüş Çabası ve Eserleri", 293.

²⁸ Bu eser, el-Gazâlî'nin (ö. 505/1111) *İhyâ* isimli kitabından muhtasar olan 'Ayni'l-'ilm'in şerhidir. Zirikli, *el-A'lâm*, 5/13.

²⁹ Mehdi geldiğinde Ebû Hanîfe'ye tabi olacaktır diyenlere karşı bu eser kaleme alınmıştır.

³⁰ Bu eser, Muhyiddîn İbnu'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-hikem* adlı eserine yazılan bir reddiyedir. İbnu'l-Arabî'yi yirmi kadar görüşünden dolayı tekfir etmiştir. Eserin birçok el yazması mevcuttur. Bkz. Zirikli, *el-A'lâm*, 5/13; Karadaş, "Ali el-Kârî'nin Hayatı Selef Akidesine Dönüş Çabası ve Eserleri", 292.

C. Tefsir ve Kırâat İle İlgili Eserleri

1. el-Minehu'l-fikriyye bi-şerhi'l-mukaddimetü'l-cezeriyye.³¹
2. Hâşiye 'ala tefsîri'l-beydâvî.
3. el-Cemâleyn 'ala celâleyn.³²
4. Şerhu's-şâtibiyye.³³
5. er-Risâle fî 'alamati'l-vakfî'l-kur'ân.

D. Hadis İle İlgili Eserleri

1. Şerhu şerhi nuhbeti'l-fiker.³⁴
2. Mirkâtu'l-mefâtih.³⁵
3. el-Esrârü'l-merfû 'a fî'l-ahbârî'l-mevzû 'a (el-Mevzû 'âtu'l-kubrâ).³⁶
4. el-Ehâdisü'l-kudsiyye ve'l-kelimâtu'l-unsiiyye.³⁷
5. el-Mubînu'l-mu'în li-fehmi'l-erbaîn.³⁸

E. Arap Dili ve Edebiyatı İle İlgili Eserleri

1. en-Nâmûs fî telhîsi'l-kâmûs.³⁹
2. Hâşiye 'alâ şerhi risâleti'l-vad'.

³¹ Kâhire (1302), Kazan (1887) ve Mekke'de (1303) söz konusu eserin basımı yapılmıştır. Bkz. eş-Şevkânî, *el-Bedru't-tâli' bi-mehâsini men ba'de'l-karnî's-sâbi'*, 1/445; Özel, "Ali el-Kârî", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2/403-405; Karadaş, "Ali el-Kârî'nin Hayatı Selef Akidesine Dönüş Çabası ve Eserleri", 294.

³² Zirikli, *el-A lâm*, 5/13.

³³ Eser, 1302/1885'te İstanbul'da basılmıştır. eş-Şevkânî, *el-Bedru't-tâli' bi-mehâsini men ba'de'l-karnî's-sâbi'*, 1/445; Karadaş, "Ali el-Kârî'nin Hayatı Selef Akidesine Dönüş Çabası ve Eserleri", 294.

³⁴ Bu eser, 1910'da İstanbul'da basılmıştır. Bkz. eş-Şevkânî, *el-Bedru't-tâli' bi-mehâsini men ba'de'l-karnî's-sâbi'*, 1/445; Özel, "Ali el-Kârî", 403-405; Karadaş, "Ali el-Kârî'nin Hayatı Selef Akidesine Dönüş Çabası ve Eserleri", 294; Yıldırım, "Ali el-Kârî'nin Kelâmî Görüşleri", 29.

³⁵ Bu eser, Hatib et-Tebrizî'nin Begavî'ye ait *Mesâbilü's-sunne'sini* tamamlayarak yazdığı *Mişkâtü'l-mesâbil* adlı eserinin en önemli şerhidir. Bkz. Zirikli, *el-A lâm*, 5/12; Özel, "Ali el-Kârî", 403-405; Karadaş, "Ali el-Kârî'nin Hayatı Selef Akidesine Dönüş Çabası ve Eserleri", 294; Yıldırım, "Ali el-Kârî'nin Kelâmî Görüşleri", 29.

³⁶ Mevzû hadislere dair yazılan eser, mevzû olduğu hususunda ittifak bulunan hadisleri bir araya toplamış ve belli bir uyum çerçevesinde alfabetik olarak düzenlemiştir. Söz konusu eser, Mevlânâ Fazlulhak Dilâverî tarafından Hintçe'ye (Lahor 1887), Ahmet Serdaroğlu tarafından da yer yer bazı kısaltmalar yapılarak Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Bkz. Özel, "Ali el-Kârî", 403-405.

³⁷ Eser, Hasan Hüsnü Erdem tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Bkz. Kehhâle, *Mu'cemu'l-muellifin*, 7/100; Özel, "Ali el-Kârî", 403-405.

³⁸ Nevevî'nin *el-Erbe'in* adlı eserinin şerhi olan bu eser, Kâhire'de farklı zamanlarda basılmıştır. Bkz. Zirikli, *el-A lâm*, 5/13; Özel, "Ali el-Kârî", 403-405.

³⁹ eş-Şevkânî, *el-Bedru't-tâli' bi-mehâsini men ba'de'l-karnî's-sâbi'*, 1/445 Zirikli, *el-A lâm*, 5/13; Kehhâle, *Mu'cemu'l-muellifin*, 7/100.

3. Şerhu tasrîfi'l-'izzî.⁴⁰
4. Risâle fî'l-isti'âre.
5. Şerhu kasideti bâned su'âd.⁴¹
6. Risâle fî beyânî'l-fark beyne "safed" ve "asfed" ve ma nahvihimâ.⁴²

IV. el-Kârî'nin Eserine Genel Bir Bakış

ez-Zencânî'nin sarf ilmine dair yazmış olduğu "*el- 'İzzî fî't-tasrîf*" isimli eser, İslâm âleminde büyük bir hayranlık uyandırmıştır. Bundan dolayı eser, onlarca şerh ve haşiyeye konu olmuştur. Şerh ve haşiyeye döneminin en meşhur isimlerinden biri olan el-Kârî de söz konusu esere *Şerhu tasrîfi'l-'izzî* adında önemli bir şerh kaleme almıştır. el-Kârî'nin bu eseri, Arap dili ve belâgatı sahasında önemli bir yer edinmektedir.

el-Kârî'nin en çok et-Teftâzânî'nin şerhinden istifâde ettiği müşâhede edilmektedir. Nitekim eserin ilerleyen sayfalarında görüleceği gibi et-Teftâzânî'nin görüşlerine sıkça başvurmaktadır. Ancak o, kendine özgü bir üslup geliştirerek et-Teftâzânî'nin sözlerini gelişigüzel kabul etmemektedir. Bilakis hatalı gördüğü görüşlere itiraz etmekte bununla birlikte doğru bulduğu görüşleri de belirtmektedir.⁴³ el-Kârî'nin eserinde sarf ilminin konuları gayet kolay ve anlaşılır bir üslupla ele alınmaktadır. O, sarf ilminin meselelerini derinlemesine ele almakta ayrıca âlimler arasında ihtilaflı bulunan konularda da tercihte bulunmaktadır. el-Kârî, ez-Zencânî'nin eserini şerh ederken Kur'ân ayetlerinden, hadislerden ve şiirlerden çokça istişhâd etmektedir.⁴⁴

A. İçerik ve Konu Sıralaması

Klasik müelliflerin birçoğunun yaptığı gibi el-Kârî de eserine besmele, hamdele ve salvele ile başladıktan sonra⁴⁵ eserini telif etme amacını beyân etmektedir.⁴⁶ el-Kârî'nin eseri, ez-Zencânî'nin *el- 'İzzî fî't-tasrîf* isimli eserinin

⁴⁰ Özel, "Zencânî, İzzeddin", 253-254: Karadaş, "'Ali el-Kârî'nin Hayatı Selef Akidesine Dönüş Çabası ve Eserleri", 299.

⁴¹ Zirikli, *el-A 'lâm*, 5/13.

⁴² Karadaş, "'Ali el-Kârî'nin Hayatı Selef Akidesine Dönüş Çabası ve Eserleri", 299.

⁴³ Örnek için bkz. 'Ali el-Kârî, *Şerhu tasrîfi'l-'izzî*, thk. Mâhir Edib Habbûş, (İstanbul: Mektebetu Dâri'l-Lubbâb, tsz.), 51, 57, 59, 103, 106, 110, 116.

⁴⁴ Örnek için bkz. el-Kârî, *Şerhu tasrîfi'l-'izzî*, 16, 22, 23, 25, 34.

⁴⁵ el-Kârî, *Şerhu tasrîfi'l-'izzî*, 15.

⁴⁶ el-Kârî, *Şerhu tasrîfi'l-'izzî*, 15.

şerhi olması hasebiyle ihtiva edilen konuların paralellik gösterdiği görülmektedir. Ancak ez-Zencânî'nin eseri muhtasar bir metin olduğu için bazı konuları öz bir şekilde ele alınmıştır. Sarf konusunun bazı önemli meselelerine de hiç değinilmemiştir. el-Kârî, *el-İzzî*'in ibaresini okuyucu seviyesine göre gayet kolay bir üslupla açıklamakta ve onun değinmediği birçok meseleye de değinmektedir. Zaten bir şarih'in temel hedefi, metnin içerdiği ifadeleri doğru bir şekilde okuyucuya aktarmaktır. Bununla birlikte metnin anlatmada yetersiz kaldığı kısımları bilgi açısından açıklamak, metin içinde var olan bazı yanlışlıkları gidermek ve metinde geçen hükümlerin illetlerini belirtmektir.⁴⁷

el-Kârî, eserin mukaddimesini ve telif etme gerekçesini sunduktan sonra⁴⁸ ez-Zencânî'nin *el-İzzî*'nin başında aktarmış olduğu "تصريف" ve "لغة" kelimelerini açıklamakla şerhine başlamaktadır.⁴⁹ O, müellifin "تصريف" kelimesini "صرف" kelimesine tercih etme nedenlerinden bahsetmektedir. Ayrıca ez-Zencânî'nin metninde mevcut olan "لغة" kelimesinin Arap lügati olduğunu ifade etmektedir. Söz konusu görüşünü desteklemek için şu ayet ve hadisten istişhâd etmektedir:

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ أَجْنُوبًا الْعَرَبَ لِنُفَاثٍ: لِأَنَّي عَرَبِيٌّ وَالْقُرْآنَ عَرَبِيٌّ وَكَلَامَ أَهْلِ الْجَنَّةِ عَرَبِيٌّ Arabım, Kur'ân Arapça olarak nazil olmuştur, cennet ehlinin konuştukları dil Arapçadır".⁵¹

el-Kârî'nin şerhi dokuz bölümden müteşekkildir. O, şerhinin birinci bölümünde metinde geçen fiillerin sekiz çeşidini açıklamaktadır.⁵² Daha sonra şerhte, metinle ilgili bazı önemli bilgileri de vermektedir. Örneğin müellif, neden bu eserde sadece fiillerden meydana gelen değişimlerden bahsettiğini şu sözlerle ifade etmektedir: Harflerde değişim asla söz konusu değildir. İsimlerde değişim ancak ismin çok az bir kısmında meydana gelmektedir. Fiiller ise çokça değişime uğramaktadırlar.⁵³ el-Kârî'nin bu eserini eşsiz bir üslupla ele aldığı müşâhede edilmektedir. Çoğu zaman her

⁴⁷ Mustafa Erdoğan, "Edebiyatımızda Şerh Geleneğine Genel Bir Bakış", *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 1 (1997): 286–293; Tarı, "Teftâzânî ve Sa'dî'nî Adlı Şerhi", 62.

⁴⁸ el-Kârî, *Şerhu tasrîfi'l-İzzî*, 15.

⁴⁹ el-Kârî, *Şerhu tasrîfi'l-İzzî*, 16.

⁵⁰ İbrâhîm, 14/4.

⁵¹ el-Kârî, *Şerhu tasrîfi'l-İzzî*, 16.

⁵² el-Kârî, *Şerhu tasrîfi'l-İzzî*, 18–33.

⁵³ el-Kârî, *Şerhu tasrîfi'l-İzzî*, 18.

bölümün sonunda tasavvufî bir yaklaşımla konuyla bağlantılı bazı önemli ehl-i keşif/sûfilerin sözlerini aktardığı dikkat çekmektedir. Yapılan araştırma neticesinde sarf ilmi konusunda ilk defa böyle bir yöneme başvurulduğu görülmektedir.⁵⁴ el-Kârî, müellifin *إما سالم وإما غير سالم* sözlerinden hareketle insanların Müslüman ve gayrimüslim olmak üzere iki kısma ayrıldığını ifade etmektedir. Söz konusu yargıyı teyit etmek için de *هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ “Sizi yaratan O'dur. Böyle iken kiminiz kâfir, kiminiz mümindir”*⁵⁵ ayetinden istişhâd etmektedir.⁵⁶

Eserin ikinci bölümünde, mute‘addî (geçişli) ve lâzım (geçişsiz) fiillerin tanımı yapılmaktadır. Ayrıca lâzım fiillerin üç yöntemle nasıl mute‘addî kılınacağı hakkında da bilgi verilmektedir. el-Kârî'nin burada müellifin ibaresini birçok yönden ele alıp irdelediği göze çarpmaktadır. Nitekim o, müellifin mute‘addî fiilin tanımında *وهو الذي يتعدى من الفاعل الى المفعول* ve *“geçişli fiil, fâilden mefûlu bih'e geçen fiil demektir”* niçin mefûlu, به kelimesiyle kaydettiğini şu cümlelerle açıklamaktadır:

Zira mute‘addî ve lâzım fiillerin her ikisi de mefûlun bih dışındaki mefûlleri nasb etmede eşittir.⁵⁷

el-Kârî, duruma açıklık kazandırmak için de *اجتمع القوم والامير في السوق يوم الجمعة* örneğini vermekte söz konusu örnekte *اجتمع*'nin lâzım bir fiil olmasına rağmen mefûlun bih dışındaki bütün mefûlleri aldığı görülmektedir.⁵⁸ Daha sonra mute‘addî ve lâzım fiilleri tamamlayarak kendine özgü tasavvufî bir yaklaşımla bu terimleri açıklamaktadır. Şu ana dek konuştuklarımızın sarf ilmine dair olduğunu ifade eden el-Kârî, daha sonra tasavvufa göre ilmin ve zulmün mute‘addî ve lâzım olduğunu da dile getirmektedir. Mute‘addî olan ilmin menfaati başkasına geçen ilim, lâzım olan ilmin ise menfaati başkasına geçmeyen ilim olduğunu beyân etmektedir. Zulmü de mute‘addî ve lâzım olmak üzere iki kısma ayırdıktan sonra sözlerini şu ifadelerle devam ettirmektedir: *“Allah'ın hukukuna karşı yapılan zulüm lâzım, insanların hukukuna karşı yapılan zulüm ise mute‘addîdir”*.⁵⁹

⁵⁴ el-Kârî, *Şerhu tasrîfi'l-'izzî*, (tahkik edenin mukaddimesi), s. 9.

⁵⁵ et-Teğâbun, 64/2.

⁵⁶ el-Kârî, *Şerhu tasrîfi'l-'izzî*, 22.

⁵⁷ el-Kârî, *Şerhu tasrîfi'l-'izzî*, 34.

⁵⁸ el-Kârî, *Şerhu tasrîfi'l-'izzî*, 34.

⁵⁹ el-Kârî, *Şerhu tasrîfi'l-'izzî*, 35-36.

Eserin üçüncü bölümünde el-Kârî, ez-Zencânî'nin "Tasrîfu'l-ef'âl" (fiillerin çekimleri) adında açmış olduğu başlık hakkında bir takım bilgiler vermektedir.⁶⁰ Bu başlık altında mazî fiilin malûm ve meçhûl çekimi hakkında bilgi verildikten sonra⁶¹ muzâri fiilin malûm ve meçhûl çekimi ile birlikte nasb ve cezm edâtları hakkında da malumat verilmektedir.⁶² Emr-i gâibin malûm çekimi,⁶³ emr-i hazır,⁶⁴ nehy-i gâibin malûm çekimi⁶⁵ ve nehy-i hâzırın malûm çekimi izah edildikten sonra ism-i fâil⁶⁶ ve ism-i mefûlun⁶⁷ türetiliş kuralı da zikredilerek konu sonlandırılmaktadır.

Eserin dördüncü bölümü, müellifin muda'âf konusunu ele almak için açtığı başlık hakkındadır. Bu başlık altında muda'âfın tanımı, mu'tell ile muda'âf arasında var olan münasebet ve idgâmın çeşitleri hakkında bilgi verilmektedir.⁶⁸ el-Kârî, idgâmın müfred müzekker fiilde caiz olduğunu söyledikten sonra tesniye, cemi müzekker ve müfred müennes muhatap sîğalarındaki idgâmın vacip olduğunu ifade etmektedir.⁶⁹

Eserin beşinci bölümü, mu'tell fiillerle ilgilidir. ez-Zencânî, mu'tell bölümünü yedi başlık altında incelemektedir. el-Kârî de bu başlıkların tümünü şerh etmektedir. Mu'tell fiillerin kısımları şöyle açıklanmaktadır: Misâl (mu'tellulfa') وعد,⁷⁰ ecvef (mu'tellul'ayn) قال,⁷¹ nâkis (mu'tellullâm) رمي,⁷² lefifu'l-makrûn (mu'tellu'l-'ayn ve'l-lâm) شوي,⁷³ lefifu'l-mefrûk (mu'tellu'l-fâ' ve'l-lâm) وقفي,⁷⁴ mu'tellu'-fâ' ve'l'ayn بين,⁷⁵ mu'tellu'l-kull (mu'tellu'l-fâ' ve'l-'ayn ve'l-lâm) و او واء.⁷⁶ Ancak bu son kısım ile ilgili Arap kelimada sadece yukarıda verilen و او واء örnekleri bulunmaktadır.

⁶⁰ el-Kârî, Şerhu tasrîfi'l-'izzî, 37-72.

⁶¹ el-Kârî, Şerhu tasrîfi'l-'izzî, 37-40.

⁶² el-Kârî, Şerhu tasrîfi'l-'izzî, 41-49.

⁶³ el-Kârî, Şerhu tasrîfi'l-'izzî, 49-52.

⁶⁴ el-Kârî, Şerhu tasrîfi'l-'izzî, 52-55.

⁶⁵ el-Kârî, Şerhu tasrîfi'l-'izzî, 52.

⁶⁶ el-Kârî, Şerhu tasrîfi'l-'izzî, 70-71.

⁶⁷ el-Kârî, Şerhu tasrîfi'l-'izzî, 70-71.

⁶⁸ el-Kârî, Şerhu tasrîfi'l-'izzî, 41-49.

⁶⁹ el-Kârî, Şerhu tasrîfi'l-'izzî, 77.

⁷⁰ el-Kârî, Şerhu tasrîfi'l-'izzî, 79-84.

⁷¹ el-Kârî, Şerhu tasrîfi'l-'izzî, 84-91.

⁷² el-Kârî, Şerhu tasrîfi'l-'izzî, 91-101.

⁷³ el-Kârî, Şerhu tasrîfi'l-'izzî, 101-103.

⁷⁴ el-Kârî, Şerhu tasrîfi'l-'izzî, 103-104.

⁷⁵ el-Kârî, Şerhu tasrîfi'l-'izzî, 104.

⁷⁶ el-Kârî, Şerhu tasrîfi'l-'izzî, 104-105.

Eserin altıncı bölümü mehmûz ile ilgilidir. Burada mehmûz konusu tüm yönleriyle ele alınmaktadır. el-Kârî, mehmûzun tanımını yaptıktan sonra onu mehmûzu'l-fâ', mehmûzu'l-'ayn ve mehmûzu'l-lâm olmak üzere üç kısma ayırmaktadır.⁷⁷

Eserin yedinci bölümünde ism-i zaman ve ism-i mekân konuları işlenmektedir. el-Kârî tarafından mezkûr terimlerin tanımı yapılmaktadır. Ancak ez-Zencânî'nin söz konusu terimlerle ilgili herhangi bir tanım yapmadığı görülmektedir. İsm-i zaman ve ism-i mekân'ın sülâsî mücerred ve sülâsî mezîdun fihin türetiliş kaidesi beyân edilmektedir.⁷⁸

Eserin sekizinci bölümünde ism-i âlet konusu işlenmektedir. ez-Zencânî, konuyu anlaşılabilir kılmak adına ism-i âlet terimini tanımlamakta onun kıyasî ve şâzz olan kalıplarını da vermektedir.⁷⁹

Eserin dokuzuncu bölümünde sarf ilminin terimlerinden olan masdar-ı merre ve masdar-ı nevî konuları işlenmektedir. ez-Zencânî, bu terimlerle ilgili herhangi bir tanım yapmamaktadır. Fakat el-Kârî, bunların tanımını yapmakta ve aynı zamanda ez-Zencânî'nin konuyla ilgili eksik bıraktığı bilgileri de tamamlamaktadır.⁸⁰

B. İstîşhâd

İstîşhâd sözcüğünü filolojik açıdan değerlendiren âlimler, onun istif'al babının masdarı olduğunu söylemişlerdir.⁸¹ Söz konusu kelime, شهد kök harflerinden türemiştir.⁸² İstîşhâd kelimesi sözlükte, "hazır bulunmak, şahit getirmek, şahit olmak, kesin haber vermek, bildirmek ve öğrenmek" manalarına gelmektedir.⁸³ İstîşhâd kelimesinin terim anlamı ise "bir kaidenin doğruluğunu ispatlamak için Arapça dilinde nesir veya manzum

⁷⁷ el-Kârî, *Şerhu tasrîfi'l-'izzî*, 106.

⁷⁸ el-Kârî, *Şerhu tasrîfi'l-'izzî*, 117-119.

⁷⁹ el-Kârî, *Şerhu tasrîfi'l-'izzî*, 119-120.

⁸⁰ el-Kârî, *Şerhu tasrîfi'l-'izzî*, 120-121.

⁸¹ Bkz. el-Firûzâbâdî, Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb, *el-Kâmûsu'l-muhîth*, thk. Komisyon, (Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, 2005), 292; İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mukerrem, *Lisânu'l-'Arab*, thk. Amr Ahmed Haydar, (Beyrût: Dâru sadr, 2013), 3/238-242; Zebidî, Ebû'l-Fayd Muhammed Murtadâ, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, (Beyrût: Dâru'l-Hidâye, 1980), 8/252-261.

⁸² el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhîth*, 292; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 3/238-242; Zebidî, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, 8/252-261.

⁸³ el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhîth*, 292; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 3/238-242; Zebidî, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, 8/252-261.

olarak söylenen bir sözün şâhid olarak getirilmesi" demektir.⁸⁴ el-Kârî, ayetler başta olmak üzere hadis ve şüirlerden de çokça istişhâd etmektedir.

el-Kârî, eserinde yüz on iki ayet, on dört hadis ve yirmi adet Arap şüirine yer vermektedir.⁸⁵ Görüldüğü gibi o, Kur'ân ayetlerinden çokça istişhâd etmektedir. Zira bütün dilciler, istişhâd etmenin en önemli kaynağı olarak Kur'ân'ı kabul etmişlerdir. Ayrıca el-Kârî'nin şâhid olarak getirdiği hadisleri de azımsanamayacak kadar çoktur. Ancak dilciler arasında hadislerle istişhâd, ayetlerle yapılan istişhâd gibi rağbet görmemiştir. Nitekim ilk dönem nahiv âlimleri, bir takım deliller ileri sürerek hadislerle istişhâd etmeyi reddetmişlerdir.

Hadislerle istişhâd etmeyi sakıncalı gören Basralı dilciler şunlardır: 'İsâ b. Ömer es-Sakâfî (149/766), Ebû 'Amr b. el-'Ala' el-Mâzenî (154/771), Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî (ö. 175/791) ve Sibeveyhi (ö. 180/796). Hadisleri şâhid olarak kabul etmeyen Kûfe dil mektebine mensûp âlimler ise Ebû'l-Hasen 'Alî b. Hamzâ el-Kisâî (ö. 189/805), 'A.lî b. el-Mubarek el-Ahmer (194/810) ve Hişâm b. Mu'aviye ed-Darîr'dir (209/824).⁸⁶ Ancak el-Kârî, hadislerle istişhâd etme hususunda herhangi bir beis görmemiştir.

Burada el-Kârî'nin istişhâd ettiği ayetler, hadisler ve Arap şüirlerinden bazı örnekler verilecektir. Örneğin sülâsî mücerredin ikinci babından olan ضرب يضرب fiilinin gelebileceği farklı manalardan bahsederken şu âyetlerden istişhâd etmektedir:

وَضْرَبَ لَنَا مَثَلًا "Yeryüzünde sefere çıktığımız zaman"⁸⁷ ve وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ "bize karşı misal getirmeye kalkışıyor".⁸⁸

el-Kârî, söz konusu fiilin ب ile kullanılırsa dövme,⁸⁹ ف ile kullanılırsa seyahat etmek⁹⁰ ve harf-i cer olan ل ile kullanılırsa herhangi bir şeyi açıklamak manalarına geldiğini ifade etmektedir.⁹¹

⁸⁴ İsmail Durmuş, "İstîshâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (DİA), (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2001), XXIII, 396.

⁸⁵ Örnek için bkz. *Şerhu tasrîfi'l-'izzî*, 16-121.

⁸⁶ Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *el-İktirâh*, thk. M. Hasan eş-Şâfi'î, (Beyrût: y.y., 1998), 23-24; Abdulkâdir b. Ömer el-Bağdâdî, *Hizânetu'l-'edeb ve lubbu lubâbi lisâni'l-'Arab*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn, İkinci Baskı, (Kâhire: el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-'Amme li'l-Kitâb, 1979), 1/5-9.

⁸⁷ en-Nisâ, 4/101.

⁸⁸ Yâsîn, 36/78.

⁸⁹ 'Alî el-Kârî, buna örnek olarak غيره أوجعه ضربه بالسوط أو غيره cümlesini şâhid olarak getirmektedir. Bkz. el-Kârî, *Şerhu tasrîfi'l-'izzî*, 24.

⁹⁰ el-Kârî, *Şerhu tasrîfi'l-'izzî*, 24.

⁹¹ el-Kârî, *Şerhu tasrîfi'l-'izzî*, 24.

el-Kârî, فعل maddesi hakkında bilgi verirken şu hadisi şahid olarak getirmektedir:

اللهم إني أسئلك فعل الخيرات وترك المنكرات “Allahım! Senden iyiliklerin yapmasını ve kötülüklerin terk etmesini istiyorum”.⁹²

فعل kelimesinin فَعَلَ يَفْعَلُ fiilinin masdarı olduğunu fâu'l-fiili'nin hem meftûh hem de meksûr olmak üzere iki şekilde de okunabileceğini dile getirmektedir.⁹³ Hadiste geçen فعل sözcüğünün de aynı şekilde fâu'l-fiili'nin hem meftûh hem de meksûr olarak geldiğinin rivayet edildiğini ifade etmektedir.⁹⁴

el-Kârî, eserinde, müfred (tekil), tesniye (ikil) ve son olarak cemi' (çoğul) için kullanılan fiilleri detaylı bir şekilde incelemektedir.⁹⁵ Mazî kalıbında olan cemi' müzekker gâib sîgaları hakkında bilgi verirken sonunda her zaman vâv harfinin gelmesi gerektiğini söylemektedir. el-Kârî, az da olsa فَلَوْ أَنَّ الْأَطِبَّاءَ كَانُوا حَوْلِي “Keşke doktorlar etrafımda olsaydı” şiirinde olduğu gibi bazen cemi' müzekker gâib sîgasında şiirin zaruretinden dolayı vâv harfinin hafzedildiğini zikretmektedir.⁹⁶ O, şiirde geçen كَانُ sözcüğünün aslının كَانُوا çoğul şeklinde olduğunu ifade etmektedir.⁹⁷

C. Ta'lilleri

Arap dili ve belâgatı ile ilgili kaidelerin nedenlerini ortaya koymaya ta'lil denilmektedir. Ta'lil sözcüğünü filolojik açıdan değerlendiren âlimler, onun tef'îl babının masdarı olduğunu söylemişlerdir. Söz konusu kelime, kök itibarıyla عَلَّ masdarından türemiştir. Bu kelime sözlükte birini bir şeyle meşgul etmek, ikinci defa su içmek veya içirmek manalarına gelmektedir.⁹⁸ Bu sözcüğün ıstılahî anlamı ise “bir kaide ve kurallın sebebini belirtmek ve delil ile tespit etmek” demektir.⁹⁹ Basra, Kûfe ve Bağdat gibi dil âlimlerinden oluşan mekteplerin konuyla ilgili bir takım kaide ve kuralları açıklamak için bazı gerekçelere başvurduğu bilinmektedir. Ta'lil ile ilgili yazılan müstakil

⁹² el-Kârî, Şerhu tasrîfi'l-'izzî, 18.

⁹³ el-Kârî, Şerhu tasrîfi'l-'izzî, 18.

⁹⁴ el-Kârî, Şerhu tasrîfi'l-'izzî, 18.

⁹⁵ Örneğin bkz. el-Kârî, Şerhu tasrîfi'l-'izzî, 37-38.

⁹⁶ el-Kârî, Şerhu tasrîfi'l-'izzî, 38.

⁹⁷ el-Kârî, Şerhu tasrîfi'l-'izzî, 38.

⁹⁸ İbn Manzûr, Lisânu'l-'arab, 6/546-552; H. Yunus Apaydın, “Ta'lil”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010), XXXIX, 511-514.

⁹⁹ Hamis, Hasan Said el-Milh, Nazariyyetu't-ta'lil fi'n-nahwi'l-'arabi beyne'l-kudemâ ve'l-muhdesîn, ('Ammân: Dâru'ş-Şurûk, 2000), 29; Ahmet Tekin, Kur'an'ın Dilbilimsel Yönü Vâhidi'nin el-Basit Adlı Tefsiri Bağlamında, (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2018), 151-152.

eserler şunlardır: Kutrub'un (ö.206/821) *el-'İlel fi'n-nahw'i*, ez-Zeccâcî'nin (ö. 337/949) *el-İdâh fi 'ileli'n-nahw'i* ve el'Ukberî'nin (ö.616/1219) *el-Lubâb fi 'ileli'l-binâi ve'l-i'râb*.¹⁰⁰

Arap dili alanında etkin bir âlim olan ez-Zeccâcî'nin illetleri üç kısma ayırmıştır. Bunlar, talimî (öğretici), kıyâsî (karşılaştırmalı) ve cedelî (tartışmalı) illetlerdir.¹⁰¹ Bu illetler arasında dildiler, makbul ve dil kurallarının öğretiminde en etkili illet olarak talimî illeti kabul etmektedirler. Ancak kıyâsî ve cedelî illetler, konuların uzamasına sebep olabileceklerinden dolayı Halefu'l-Ahmer (ö. 180/796),¹⁰² İbn Hazm (ö. 456/1064),¹⁰³ İbn Sinan el-Hafacî (ö. 466/1074) ve İbn Madâ (ö. 592/1196)¹⁰⁴ gibi dil âlimleri tarafından eleştirilmiştir.¹⁰⁵ Fakat âlimlerin birçoğu Halefu'l-Ahmer ve onun izinde gidenlerin görüşlerini kabul etmemişlerdir.¹⁰⁶

el-Kârî'nin eserinde talimî, kıyâsî ve cedelî illetlerin üçünü de kabul ettiği görülmektedir. Örneğin وهو (الثلاثي المجرد) أعم من أن يكون سالما أو غير سالم sözcüleriyle birinci derecedeki illete, لأن المقصود بيان أبوابه السنة sözcüleriyle ikinci derecedeki illete ve وهو لا يختلف بالسلامة والعلة sözcüleriyle de üçüncü derecedeki illete işaret etmektedir.¹⁰⁷

el-Kârî'nin eserinde sarf ile ilgili meseleleri açıklamak için bir takım gerekçelere başvurduğu görülmektedir. Eserinde bir meseleyi gerekçelendirmek için genellikle “إن” kelimesini şu kalıplarla kullanmaktadır: لأنه،¹⁰⁸ لأن،¹⁰⁹ فإنه¹¹⁰ ve فإن.¹¹¹ Eserinin muteaddid yerlerinde ise ð kelimesiyle meseleleri gerekçelendirmeye çalıştığı görülmektedir.¹¹² Bu

¹⁰⁰ Konu hakkında detaylı bilgi almak için bkz. M. Cevat Ergin, “el-'Ukberî ve el-Lubâb fi 'ileli'l-i'râb ve'l-binâi”, (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Selçuk 2002), 103; Mustafa Öncü, “Molla Halil es-Siirdî'nin Basiretu'l-kulûb fi kelâmi 'allâmi'l-ğuyûb' Adlı Eserinin Arap Dili Açısından İncelenmesi”, (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Dicle Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır 2013), 99-100; Ahmet Tekin, *İbnu's-Şecerî'nin "el-Emâli" Adlı Eserinin Sarf Açısından İncelenmesi*, (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2019), 76-77.

¹⁰¹ Ebû'l-Kâsım 'Abdurrahmân b. İshâk, Zeccâcî, *el-İdâh fi 'ileli'n-nahw*, (Neşredenin Mukaddimesi), thk. Mâzin Mubârek, (Beyrût: Dâru'n-Nefâis, 1979), 65.

¹⁰² M. Edip Çağmar, *Halefu'l-Ahmer ve Mukaddime fi'n-nahw Adlı Eseri*, (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2006), 72.

¹⁰³ İbn Hazm, *et-Takrîb li haddî'l-mantık ve'l-medhalu ileyhü*, thk. İhsân 'Abbâs, (Beyrût: y.y., ts.), 202.

¹⁰⁴ Ebû'l-'Abbâs Ahmed b. Abdurrahmân b. Muhammed b. Madâ el-Kurtubî, *Kitâbu'r-redâ 'ale'n-nuhât*, thk. Muhammed İbrâhîm el-Bennâ, (Kâhire: Dâru'l-İ'tisâm, 1989), 202.

¹⁰⁵ Mahmut Tekin, “Molla Halîl'in “el-Kâmûsu's-sânî fi'n-nahv ve's-sarf ve'l-me'ânî” Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlîli”, (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Dicle Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır 2020), 128-129.

¹⁰⁶ Ergin, “el-'Ukberî ve el-Lubâb fi 'ileli'l-i'râb ve'l-binâi”, 103.

¹⁰⁷ el-Kârî, *Şerhu tasrîfi'l-'izzî*, 23.

¹⁰⁸ Örnek için bkz. el-Kârî, *Şerhu tasrîfi'l-'izzî*, 18,19,23,26.

¹⁰⁹ Örnek için bkz. el-Kârî, *Şerhu tasrîfi'l-'izzî*, 34,33, 37.

¹¹⁰ Örnek için bkz. el-Kârî, *Şerhu tasrîfi'l-'izzî*, 20.

¹¹¹ Örnek için bkz. el-Kârî, *Şerhu tasrîfi'l-'izzî*, 37.

¹¹² Örnek için bkz. el-Kârî, *Şerhu tasrîfi'l-'izzî*, 25.

başlık altında el-Kârî'nin eserinde sarf ile ilgili meseleleri açıklamak için başvurduğu bazı gerekçeler, örneklerle izah edilmeye çalışılacaktır. Örneğin o, ez-Zencânî'nin ثم الفعل sözünü açıklarken الفعل sözcüğünün fâu'l-fiilinin hem meftûh hem de meksûr olarak okunabileceğini zikretmektedir.¹¹³ Daha sonra el-Kârî, sözlerini şu ifadelerle devam ettirmektedir:

والمراد هنا كسر الفاء لأنه اسم لكلمة مخصوصة "Burada istenilen fâu'l-fiilin meksûr olmasıdır. Zira الفعل sözcüğü, özel bir kelimenin ismidir".¹¹⁴

el-Kârî'nin eserin bazı yerlerinde nüsha farklılığı hakkında bilgi verirken ta'lillere başvurduğu tespit edilmektedir. Örneğin o, ez-Zencânî'nin أما الثلاثي المجرى ibaresini şerh ederken bazı nüshalarda söz konusu ibareden sonra السالم kelimesinin de yer aldığını ifade ederek önemli bir çıkarımda bulunmaktadır. el-Kârî, daha sonra sözlerini şöyle devam ettirmektedir:

وفي بعض النسخ زيادة "السالم" وهو غير صحيح؛ لأن في التمثيل بـ"سأل يسأل" رد عليه بوجه صريح "Bazı nüshalarda sâlim kelimesinin kaydı vardır. Ancak bu doğru değildir. Zira müellifin سأل يسأل ile örnek vermesi, açık bir şekilde kendisine bir reddiyedir".¹¹⁵

Yukarıda geçen ibarede de görüldüğü gibi el-Kârî'nin لأن demesiyle kendi görüşünü desteklemek için bir gerekçeye başvurduğu görülmektedir. Şerhu tasrifi'l-'izzî isimli eserde bu örnekler bolca mevcut olmasına rağmen çalışmamızın sınırlılığı göz önünde bulundurularak fazla uzatmaya gerek duyulmamıştır.

D. Metodu

Sadece Arap dili ile ilgili değil bilakis hangi alanda olursa olsun yazar tarafından kaleme alınan her eserin mutlaka kendine özgü bir metodu vardır. Çalışmamızın konusunu teşkil eden el-Kârî'nin eseri, bilindiği üzere bir şerhtir. Âlimler tarafından şerhler, şekil bakımından üç kısma ayrılmıştır. Birincisi, metnin başında قال veya قوله ifadeleri bulunurken şerhin başında ise قول ibaresinin yer aldığı şerhlerdir. Bu tür çalışmalarda metnin tamamı değil sadece bir kısmı şerh edilir. İkincisi, yalnızca şerh edilen metinlerin قوله ifadesiyle belirtildiği şerhlerdir. Üçüncüsü ise hem metnin hem de şerhin bir

¹¹³ el-Kârî, Şerhu tasrifi'l-'izzî, 18.

¹¹⁴ el-Kârî, Şerhu tasrifi'l-'izzî, 18.

¹¹⁵ Müellifin metinde önce sülâsi mücerredin sâlim olduğunu belirtmesi daha sonra da buna örnek olarak sâlim olmayan سأل يسأل ile örnek vermesi açık bir çelişkidir. Bkz. el-Kârî, Şerhu tasrifi'l-'izzî, 23.

arada verildiği memzûc yöntemiyle kaleme alınan şerhlerdir.¹¹⁶ Yapılan inceleme neticesinde el-Kârî'nin yazmış olduğu eserin üçüncü bölüme dâhil olduğu açık bir şekilde görülmektedir.

İslâm âleminde büyük bir öneme sahip olan şerh geleneği, her ne kadar bazı önemli kazanımlara imza atmayı başarmış olsa da eleştiri oklarına hedef olmaktan kurtulamamıştır. Zira şerhlerde genel olarak muhtevadan çok lafızlara önem verildiği ve gereksiz bazı uzatmalara neden olduğu için bazı âlimlerce ilme yeni katkılar sağlamadığı ileri sürülerek şerhlere itiraz edilmektedir.¹¹⁷

Ancak el-Kârî, eserinde gayet basit ve anlaşılabilir bir dil kullandığı için diğer şerhler hakkında yapılmış eleştiriler söz konusu eseri için geçerli değildir. Nitekim eserinde ez-Zencânî'nin ibaresini şerh ederken mümkün mertebe gereksiz uzatmalardan ve faydasız bilgilerden kaçındığı görülmektedir. el-Kârî, eserini kaleme alırken kendinden önceki dilcilerin görüşlerinden istifâde etmektedir. Aynı zamanda şimdiye kadar Arap dili ve belâgatı alanında nadir rastlanan bir yöntemle eserini yazmayı başarabilmiş ender âlimlerdendir. Zira onun bazı konuların bitiminde bir takım hikmetli sözleri de ekleyerek okuyucuya ayrı bir keyif ve ilmî bir zevk tattırdığı tespit edilmektedir.¹¹⁸ Eserinde aktarmış olduğu hikmetli sözlerin birkaçı burada aktarılacaktır.

el-Kârî, fiili muzarinin gelebileceği hal ve istikbal manaları hakkında bilgi verirken konuyla ilgili bir takım tasavvufî ifadeler ile bağlantı kurarak sözlerini şu cümlelerle devam ettirmektedir:

والصوفية وأرباب الأحوال بسبب ترك الماضي لعدم استدراكه، وترك الاستقبال لعدم تحقق وجوده اشتغلوا بالحال وأدركوا كمال المنال وهذا معنى قولهم: الوقت سيف قاطع والصوفي ابن الوقت أو أبو الوقت، في تعريف جامع مانع؛ فإنهم يعدون كل نفس من أنفاسهم نفساً أخيراً؛ لقوله تعالى: وما تدري نفس ماذا تكسب غداً أي: في النفس الآتي، ولقوله عز وجل: ولن يؤخر الله نفساً إذا جاء أجلها، أي: نفساً. “Sofiler ve hal sahibi kişiler, mazî zamanın telafisi olmadığından gelecek zamanın da varlığı henüz gerçekleşmediği için şimdiki zamanla meşgul olmuş ve onun elde etmenin yetkinliğini idrak etmişlerdir. Bu (yukarıda söylediğimiz sözler) onların cami‘ (kapsayıcı) ve mâni (engelleyici) bir tarifte söylediği şu sözün manasıdır: “Zaman kesici bir kılıçtır, sofiler de zamanın oğlu ya da babasıdır”. Zira onlar,

¹¹⁶ Sedat Şensoy, "Şerh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (DİA), (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010), XXXVIII, 556; Tari, "Teftâzânî ve Sa'dî'nî Adlı Şerhi", 63.

¹¹⁷ Şensoy, "Şerh", 555-558; Tari, "Teftâzânî ve Sa'dî'nî Adlı Şerhi", 61-62.

¹¹⁸ Örnek için bkz. el-Kârî, *Şerhu tasrîfi'l-izzî*, 17, 22, 31-32, 33, 34, 35-36, 43, 60.

Yüce Allah'ın "Hiç kimse gelecek nefeste ne kazanacağını bilemez"¹¹⁹ ve "Allah, eceli geldiğinde hiçbir nefesi ertelemes"¹²⁰ ayetlerinden dolayı kendilerine ait her bir nefesi son nefes olarak sayıyorlar.¹²¹

Görüldüğü gibi o, mazî muzari ve hal zamanlarıyla ilgili okuyucuya keyifli ve zevkli bilgiler vermektedir. Nitekim sürekli dil konularıyla ilgilenen bir öğrencinin sıkılması elbette kaçınılmazdır. Ancak yukarıda da geçtiği gibi bazen konu dışına çıkarak bir takım hikmetli sözleri aktarmakla okuyucuyu monoton ve sıkıcı olmaktan kurtarmak, el-Kârî tarafından geliştirilmiş son derece güzel bir yöntemdir.

el-Kârî'nin söz konusu eseri üzerinde yapılan araştırma neticesinde onun da diğer klasik müellifler gibi bazı ibarelerin sonunda فتدبر ve فتأمل gibi derin bir düşünceyi gerektiren bazı ifadeleri kullandığı tespit edilmektedir.¹²² Müellif 'in yukarıda geçen فتدبر ve فتأمل kelimelerini kullanmakla okuyucunun dikkatini anlaşılması zor olan konulara çekmeye çalıştığı görülmektedir.

E. Tanımları

Arap dili ile ilgili kaleme alınan bütün eserlerin muhtevasında sınırlı sayıda bazı tanımların bulunduğu bilinmektedir. el-Kârî'nin de ez-Zencânî'nin eserini şerh ederken ibarelerinde geçen bazı kavramların tanımını yaptığı gözlemlenmektedir.¹²³ el-Kârî, söz konusu kavramları tanımlarken bazen sözlük bazen de ıstılahî anlamları hakkında bilgi vermektedir. Ancak ez-Zencânî'nin eserinde yer alan terimler genellikle ıstılahî açıdan tanımlandığı için el-Kârî'nin onları daha çok lügat açısından ele aldığı görülmektedir. Söz konusu kavramları tanımlarken genel olarak ibaresini kısa tutmaya çalışmaktadır. Zira el-Kârî'nin temel hedefi, söz konusu kavramları kısa ve öz bir şekilde aktararak okuyucuya anlaşılabilir bir metodla ifade etmektir.

Örneğin el-Kârî, müellifin ibaresinde geçen الصناعة kelimesini lügat açısından şu cümlelerle tanımlamaktadır:

¹¹⁹ Lokmân, 31/34.

¹²⁰ el-Münâfikûn, 63/11.

¹²¹ el-Kârî, Şerhu tasrîfi'l-'izzî, 59.

¹²² Örnek için bkz. el-Kârî, Şerhu tasrîfi'l-'izzî, 29, 30, 55, 70, 110.

¹²³ Örnek için bkz. el-Kârî, Şerhu tasrîfi'l-'izzî, 16, 18, 19, 42.

وهي في اللغة حرفة الصانع وعمله الصنعة، أعم من أن يكون حسيا أو معنويا، والمراد بها ههنا اصطلاح الصرفيين "Sınâât lügatte sanatçının mesleğidir. Sanat ise ister duyular ile algılsın ister manevi olsun sanatçının işidir. Buradaki sınaât'tan murad sarf âlimlerin istilâhıdır".¹²⁴

Eserin bazı yerlerinde ise terimleri nahiv ilmi açısından tanımladığı görülmektedir. Örneğin isim, fiil ve harfi aşağıdaki şekilde tanımlamaktadır:

وهي (الفعل) ما تدل على معنى في نفسها مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة من الماضي والحال والاستقبال "Fiil, kendi başına bir anlam ifade eden, mazî hâl ve istikbâl olan üç zamandan birine delalet eden bir kelimedir",¹²⁵ الاسم كلمة دالة على معنى في نفسها غير مُقترن¹²⁵ "İsim, kendi başına bir anlam ifade eden, üç zamandan birine delalet etmeyen bir kelimedir"¹²⁶ ve "Harf, kendinde olmayan bir anlam ifade ediyor."¹²⁷

Yukarıda da görüleceği üzere el-Kârî, isim, fiil ve harf kavramlarını istilâhî açıdan tanımlamaktadır. Söz konusu kavramların nahiv ilminin muhtasar eserlerinde geçtiğini belirterek onların özelliklerinden bahsetmemektedir.¹²⁸

el-Kârî, eserin ilerleyen sayfalarında muzari fiil hakkında bilgi verdikten sonra onu lügat açısından da ele almaktadır. Söz konusu fiili şu ifadelerle tanımlamaktadır:

والمضارعة في اللغة: المشابهة مأخوذاً من الضرع، كأن كلا الشبيهين ارتضعا من ضرع واحد فهما "Muzari kelimesi, lügatte 'den alınmış müşabehet anlamına gelmektedir. Birbirine benzeyen her ikisi (muzari ve ism-i fâil) de bir memeden süt içtiklerinden sütkardeşidirler".¹²⁹

el-Kârî'nin yukarıda geçen muzari fiilinin tanımını Sa'duddin et-Teftâzânî'nin Şerhu't-teftâzânî 'ala tasrîfu'z-zencânî isimli eserinden aldığı tespit edilmiştir.¹³⁰

¹²⁴ el-Kârî, Şerhu tasrîfi'l-'izzî, 16.

¹²⁵ el-Kârî, Şerhu tasrîfi'l-'izzî, 18.

¹²⁶ el-Kârî, Şerhu tasrîfi'l-'izzî, 18.

¹²⁷ el-Kârî, Şerhu tasrîfi'l-'izzî, 18.

¹²⁸ el-Kârî, Şerhu tasrîfi'l-'izzî, 18.

¹²⁹ el-Kârî, Şerhu tasrîfi'l-'izzî, 42.

¹³⁰ Bkz. Teftâzânî, Şerhu's-sa'd et-teftâzânî 'alâ't-tasrîfi'z-zencânî (Sa'dîni), (Lübnân: Daru Nuri's-Sabâh, 2015), 142-143.

F. Örnekleri

Sadece Arap dili ve belâğatı alanında yazılmış olan eserler değil bilakis farklı konularda kaleme alınmış bütün kitaplarda bazı bilgiler verildikten sonra söz konusu bilgilerin teorikte kalmaması, okuyucunun zihninde canlandırılması ve anlaşılabilir kılınması için eserde çok sayıda örnek verilmektedir. el-Kârî'nin eserinde verilen örnekler klasik sarf kitaplarında bulunan örneklerden oluşmaktadır. Örneğin o, fiil çeşitlerini işlerken *كضرب يضرب اضرب*¹³¹ Sülasî mücerred ve rubâî mücerred konusunda *رُبَّأَيْ مَزِيدُونَ فِيهِ* konusunda *تَدَحَّرَجَ*¹³² ve *لَا يُزَالُ*¹³³ ve lazım fiillerin mefûlun bih dışındaki mefulleri nasb etmesini de *اجتمع القوم والامير في السوق يوم الجمعة فوق السطح اجتماعا لتأديب زيد*¹³⁴.

el-Kârî, eğitimdeki muhatap kitlenin seviyesini dikkate alarak eserinde sarf ilmine yeni başlayanlar için genel olarak verimli ve faydalı örnekler sunmaktadır. Eserinde örnek verirken genellikle klasik örnekler için *نحو* ve *ك* kelimelerini kullanmaktadır.¹³⁵ *نحو* ve *ك* kelimeleriyle birlikte az da olsa *قوله* ve *قوله* gibi sözcükleri de kullandığı göze çarpmaktadır.¹³⁶ Eserinde "Aksam-i semaniyye"¹³⁷ kategorisinde bulunan fiilleri açıklamak için *نصر*¹³⁸, *وعد*¹³⁹, *أكرم*¹⁴⁰, *أعد*¹⁴¹, *دحرج*¹⁴², *زلزل*¹⁴³, *تدحرج*¹⁴⁴, *تزلزل*¹⁴⁵ gibi örnekleri vermektedir.¹⁴⁶ el-Kârî'nin Kur'ân, hadis ve Arap şiirlerinden örnek getirirken örneklendirme metodunu değiştirerek yukarıda geçen *نحو* ve *ك* kelimeleriyle örnek vermediğine müşâhede edilmektedir.

Örneğin el-Kârî'nin ayetleri istişhâd ederken *قال تعالى، قوله تعالى* ve Arap şiirleriyle *قال الله، قال تعالى، قوله تعالى*¹⁴⁷ hadisleri istişhâd ederken *ورد، لما ورد، وكذا*¹⁴⁸ ve Arap şiirleriyle

¹³¹ el-Kârî, *Şerhu tasrîfi'l-'izzî*, s. 18.

¹³² el-Kârî, *Şerhu tasrîfi'l-'izzî*, s. 19.

¹³³ el-Kârî, *Şerhu tasrîfi'l-'izzî*, s. 33.

¹³⁴ el-Kârî, *Şerhu tasrîfi'l-'izzî*, s. 34.

¹³⁵ Örnek için bkz. el-Kârî, *Şerhu tasrîfi'l-'izzî*, 18-22, 25, 26, 28, 30, 33, 34, 38, 40-42, 44.

¹³⁶ Örnek için bkz. el-Kârî, *Şerhu tasrîfi'l-'izzî*, 20, 25, 46.

¹³⁷ Bu kavramın fiilin harf türü açısından yapılan taksimatın neticesinde ortaya çıktığı tespit edilmektedir.

¹³⁸ Bu örnek sülasî mücerred sahih içindir.

¹³⁹ Bu örnek sülasî mücerred fâu'l-fiili mu'tell olan fiil içindir.

¹⁴⁰ Sülasî mezîdun fih rubâî sâlim bir fiildir.

¹⁴¹ Bu fiil, sülasî mezîdun fih rubâî mu'tell'dir.

¹⁴² Bu fiil, Rubâî mücerred sahihdir.

¹⁴³ Bu fiil, Rubâî mücerred muzaafdir.

¹⁴⁴ Rubâî mezîdun fih sâlim bir fiildir.

¹⁴⁵ Rubâî mezîdun fih muz'af bir fiildir.

¹⁴⁶ el-Kârî, *Şerhu tasrîfi'l-'izzî*, 19.

¹⁴⁷ Örnek için bkz. el-Kârî, *Şerhu tasrîfi'l-'izzî*, 16, 18, 22, 23, 24, 25.

¹⁴⁸ Örnek için bkz. el-Kârî, *Şerhu tasrîfi'l-'izzî*, 16, 18, 22.

istishâd ederken ise farklı bir metod uygulayarak كقول الشاعر، كقوله gibi ifadeleri kullandığı göze çarpmaktadır.¹⁴⁹ Verdiği örnekler baştan sona incelendiğinde gayet kolay bir metodla yazıldığı anlaşılacaktır. Nitekim ez-Zencânî'nin eserinin sarf ilmine yeni başlayan öğrenciler için yazıldığı herkes tarafından bilinmektedir. Üzerine yazılan şerhlerin de talebelerin anlayabileceği dilden basit ve kolay bir üslupla ele alınmasından daha doğal bir şey yoktur. Ancak et-Teftazânî'nin *Tasrîfu'l-'İzzî* isimli eseri üzerine yazmış olduğu şerhin sarf ilmine yeni başlayan öğrencilere ağır geldiği herkes tarafından bilinmektedir.

Sonuç

'Alî el-Kârî'nin *Şerhu tasrîfi'l-'izzî* isimli eseri, ez-Zencânî tarafından yazılan *Tasrîfu'l-'İzzî* adındaki eserin şerhidir. Bu eser, yazıldığı günden bu yana İslâm âleminin çeşitli medreselerinde okutulmaktadır. Bundan dolayı söz konusu eser üzerine onlarca şerh, haşiye ve ta'lîk kaleme alınmıştır. Üzerine yazılan şerhlerden biri de çalışmamızın ana konusunu teşkil eden el-Kârî'nin *Şerhu tasrîfi'l-'izzî* isimli eseridir.

el-Kârî'nin eseri, İslâm âleminin şerh geleneği kapsamında kaleme alınmış önemli çalışmalardandır. Eserini telif ederken mümkün mertebe kendine özgü bir metod takip etmekle beraber ez-Zencânî'nin metoduna da büyük oranda bağlı kaldığı tespit edilmiştir. Şerhinde anlaşılabilir bir dil kullanan el-Kârî'nin diğer şerhlerin aksine ağır ve edebî ifadelerden mümkün olduğunca kaçındığı müşâhede edilmiştir. Onun söz konusu metodu, Arap dilinin bazı kaide ve kurallarının tespiti için kullanmış olduğu örneklerden de açık bir şekilde görülmektedir.

el-Kârî'nin eserinin baştan sona incelenmeye çalışıldığı bu inceleme neticesinde onun kendinden önceki klasik eserlerden büyük ölçüde yararlandığı tespit edilmiştir. Ancak buna rağmen Arap dili ve belâgatı alanında kaleme alınmış diğer eserlerden farklı olarak yeni bir metoda imza attığı görülmüştür. Nitekim el-Kârî'nin ez-Zencânî'nin *Tasrîfu'l-'izzî* isimli eserini şerh ederken hemen hemen her konunun sonunda hikmetli bazı sözleri de aktardığı gözlemlenmiştir. Sarf konusuyla ilgili tasavvufî ve bazı hikmetli sözler ile bağlantı kurarak okuyucuya ayrı bir keyif ve ilmî bir zevk tattırdığı müşâhede edilmiştir. Nitekim sürekli dil konularıyla ilgilenen bir öğrencinin sıkılması son derece muhtemeldir. el-Kârî'nin bu yöntemle

¹⁴⁹ Örnek için bkz. el-Kârî, *Şerhu tasrîfi'l-'izzî*, 120-21, 25, 38, 46, 47, 50, 53.

öğrencinin dikkatini sürekli diri tutmayı ve eser ile iç içe olmayı hedeflediği böylece eserini monoton ve sıkıcı olmaktan kurtarmaya çalıştığı düşünülmektedir.

Kaynakça

- Abay, Muhammet. "Mushaf İmlasında Ali el-Kârî Tarzı Meselesi". *Usul İslam Araştırmaları*, 23 (2015): 8-9.
- Apaydın, H. Yunus. "Ta'lîl". *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (DİA), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010, XXXIX, 511-514.
- Bağdâdî, Abdulkâdir b. Ömer el-Bağdâdî. *Hizânetu'l-edebe ve lubbu lubâbi lisâni'l-'Arab*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn, İkinci Baskı, Kâhire: el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-'Amme li'l-kitâb, 1979.
- Bağdâdî, İsmâil Paşa. *Hediyetu'l-'arifin esmâu'l-muellifin ve asâru'l-musannifin*. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1951.
- Carl, Brockelmann. *Târîhu'l-edebe'l-'arabî*, (Nşr. Abdulhalîm en-Neccâr-Ramazân Abdu't-Tevâb). Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, 1977.
- Çağmar, M. Edip. *Halefu'l-Ahmer ve Mukaddime fi'n-Nahv Adlı Eseri*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2006.
- Durmuş, İsmâil. "İstîshâd". *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (DİA), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2001, XX, 396.
- Erdoğan, Mustafa. "Edebiyatımızda Şerh Geleneğine Genel Bir Bakış". *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 1 (1997): 286-293.
- Ergin, Mehmet Cevat. "el-'Ukberî ve el-Lubâb fi 'ileli'l-binâ'i ve'l-i'râb'ı". Doktora Tezi, Selçuk Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Selçuk 2002.
- Fîrûzâbâdî, Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâmûsu'l-muhît*. thk. Komisyon. Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, 2005.
- İbn Hazm. *et-Takrîb li haddi'l-mantık ve'l-medhalu ileyhi*, thk. İhsân 'Abbâs. Beyrût: by., tsz.
- İbn Madâ, Ebû'l-'Abbâs Ahmed b. Abdurrahmân b. Muhammed. *Kitâbu'r-redd 'ale'n-nuhât*, thk. Muhammed İbrâhîm el-Bennâ. Kâhire: Dâru'l-İ'tisâm, 1989.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mukerrem. *Lisânu'l-'Arab*, thk. Amr Ahmed Haydar. Beyrût: Dâru's-Sadr, 2013.
- Karadaş, Çağfer. 'Alî el-Kârî'nin Hayatı Selef Akidesine Dönüş Çabası ve Eserleri, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, 5/5 (1993): 288-289.
- Kârî, 'Alî. *Şerhu tasrîfi'l-'izzî*. thk. Mâhir Edîb Habbûş. İstanbul: Mektebetu Dâri'l-Lubbâb, tsz.
- Kehhâle, Ömer Rîdâ. *Mu'cemu'l-muellifin*. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1957.

- Leknevî, Muhammed Abdulhay. *el-Fevâ'idu'l-behiyye*. Beyrût: Daru'l-Me'ârif, ts.
- Keskin Mustafa. "Doğu Medreseleri Ekseninde Eğitim-Öğretim Faaliyetleri: Gaziantep Örneği" *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/1 (2017): 66.
- Memduhoğlu, Adnan. "Molla Ali el- Kârî ve "el-İhtidâ fî'l-iktidâ Adlı Risâlesi". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/17 (2015): 232-233.
- Milh, Hamîs Hasan Saîd. Nazariyyetu't-ta'lil fî'n-nahvî'l-'Arabî beyne'l-kudemâ ve'l-muhdesîn, 'Ammân: Dâru's-Şurûk, 2000.
- Muhibbî, Muhammed Emîn. *Hulâsatu'l-eser*, Beyrût: Daru Sadr, ts.
- Öncü, Mustafa. "Molla Halil Es-Siirdî'nin Basîretu'l-kulûb fî kelâmî 'allâmî'l-ğuyûb Adlı Eserinin Arap Dili Açısından İncelenmesi". Doktora Tezi, Dicle Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır 2013.
- Özel, Ahmet. "Ali el-Kârî". *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (DİA), İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı, 1989, II, 403-405.
- Özyılmaz, Ömer. *Osmanlı Medreselerinde Eğitim Programları*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.
- Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *Buğyetu'l-vu'ât fî tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât*, Lübnân: el-Mektebetu'l-'Asriyye, ts.
- _____, *el-İktirâh*. thk. M. Hasan eş-Şâfi'î. Beyrût: y.y., 1998.
- Şensoy, Sedat. "Şerh". *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (DİA), Türkiye İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010, XXXVIII, 556.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed. *el-Bedru't-tâli' bi-mehâsini men ba'de'l-karnî's-sâbi'*, Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Tarı, Nihat, "Teftâzânî ve Sa'dînî Adlı Şerhi". Yüksek Lisans Tezi, Dicle Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır 2015.
- Teftazânî, Sa'duddîn Me'sûd b. 'Abdillâh. *Şerhu's-sa'd et-teftâzânî 'alâ't-tasrîfi'z-zencânî (Sa'dînî)*, Lübnân: Daru Nuri's-Sabâh, 2015.
- Tekin, Ahmet. İbnu's-Şecerî'nin "el-Emâlî" Adlı Eserinin Sarf Açısından İncelenmesi, Ankara: İlahiyat Yayın, 2019.
- _____, Kur'ân'ın Dilbilimsel Yönü Vâhidî'nin el-Basît Adlı Tefsiri Bağlamında, Ankara: İlahiyat Yayınları, 2018.
- Tekin, Mahmut. "Molla Halîl'in "el-Kâmûsu's-sânî fî'n-nahv ve's-sarf ve'l-me'ânî" Adlı Eserinin Tahkîk ve Tahlîli". Doktora Tezi", Dicle Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır 2020.
- Yıldırım, Haydar. "Ali el-Kârî'nin Kelâmî Görüşleri". Yüksek Lisans Tezi, Dicle Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır 2002.
- Zebîdî, Ebû'l-Fayd Muhammed Murtadâ. *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, Beyrût: Dâru'l-Hidâye, 1980.

Zeccâcî, Ebû'l-Kâsım 'Abdurrahmân b. İshâk. *el-Îdâh fî 'ilelil'n-nahv*, thk. Mâzin Mubârek. Beyrût: Dâru'n-Nefâis, 1979.

Zencânî, İzzuddîn. *et-Tasrîfu'l-'izzî*. thk. Enver ed-Dâğıştânî. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2007.

Ziriklî, Hayreddin. *el-A'lâm kamûsu terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ min'el-'Arab ve'l-must'arebîn ve'l-musteşrikîn*. Beyrût: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 2002.

'Ali El-Kari and His Commentary on the Work Titled Tasrifu'z-Zencani

Citation/©: Tekin, Mahmut, 'Ali El-Kari and His Commentary on the Work Titled Tasrifu'z-Zencani, Artuklu Akademi, 2020/7 (2), 337-362.

Extended Abstract

Abu'l-Hasan Nuriddin 'Ali B. Sultan Muhammad al-Kari al-Herevi (d. 1014/1605) who has a specific status in Islamic world's social, scientific and cultural fields is among the prominent people of Islamic intellectual history. While the sources encovering biography of the author who was interested in Islamic sciences and studied in those fields don't give any information about the date of his birth, they record the date of his death (d. 1014/1605). Furthermore, a set of information asserting that al-Kari was born in Herat is seen in relevant sources. It is known that al-Kari who is known with his specific studies among versatile scholars who were grown by Islamic world wrote many important works especially in fiqh and hadith sciences, as well as others based on Qur'anic recitation, exegesis, kalam, mysticism, history, language and literature fields. This research elaborately evaluated the work titled Serhu Tasrifil-Izzi which was written on science of Arabic grammar by al-Kari who wrote more than nearly one hundred and eighty works in all of the branches of Islamic sciences and had his own position among the important linguists who grew up in eleventh century, and it made the necessary examinations. As a result of review which was realized on the aforementioned work, it was determined that al-Kari who had deep knowledge about Arabic language and rhetoric got a great deal of benefit from scholars of the classical time, who lived in previous periods, to write this book. However, it is different from the works, which were written in Arabic language and rhetoric, with its specific wording. It was determined that the author used the Qur'an's verses, hadiths and Arabic poetries which were mostly associated with the subject in order to explain the relevant contexts.


As it is understood from above-given information, al-Kari's work comes into prominent in the quotation from Arabic poetry (istishhad) as it attracts attention in many other terms. It is known that his work called Serhu Tasrifil-Izzi substantially meets the need prevalent in the field as having a rich content. The aforementioned work was considered in terms of content, subject sequencing, wording, definition, analyses, samples and quotations. The most important reason why al-Kari's work has got a distinct interest and sympathies in the whole section of Islamic world and why it has been in demand by the students is definitely his own wording on his work that he determined them with his specific methods. Moreover, he gained everyone's approval in time as getting a great interest by the competent people, because his work is a medium-level work instead of the application of wordings which include the deep meanings like et-Teftazani's (d. 792/1390) work in the name of Sa'dini. Al-

Kari's work is volumetrically smaller than et-Teftazani's work and greater than Ali B. As-Sheikh Hamid al-Esnewi's (d 1152/1739) work among Tasrifi'l-Izzi commentaries.

It attracts the attention in view of the fact that the author included a set of erudite expressions which are connected with the subject in a quality to reflect the subject's content by presenting a sufistic approach nearly at the end of each section. Thus, it can be stated that a moral scientific pleasure is given to the students, who constantly receive lesson in language field and are interested closely in language subjects, by preventing that they act in bias about the relevant subject. Another factor which makes the work valuable is that it is gloss of booklet in the name of "Izzi" which belongs to "Izzuddin Abu'l-Feda Abraham b. 'Abdulvehhab b. 'Imaduddin b. Abraham ez-Zencani (d. 654/1256). The work which was written nearly for eight centuries is known with the names of al-Izzi, fi't-tasrif, et-Tasrifu'l-izzi, al-Mebadi fi't-tasrif and et-Tasrif in Islamic world. The work involves a set of important information in the field of grammar science. So ez-Zencani's work is one of unusual books, which has been able to attract the attention as a great interested has been given on it by each section of scientific people since the day when it was written. Furthermore, the mudarrises have made the students read and memorize the work as a course book in the madrasahs since the day when it was written. As a matter of fact, nearly all of the students who read in the madrasahs knew the work by heart. the interest in that work has not been limited only for a part of society or the disciples but it was also met by interest and sympathy all the time by getting a great favour from the scholars of madrasah, and it was subject to nearly sixty commentaries and annotations.

As for us, there are a set of reasons why the aforementioned work got such a degree of interest and became subject of the studies of scholars in the madrasahs overall and especially in the eastern madrasahs in Islamic world. These reasons can be enlisted as follows: it was written in a simple wording of language that can be comprehended by the students, the subjects which involve some information on grammar science were tried to be explained with brief statements and consequently plenty of sampling were made in order that the relevant subjects can be reinforced. It is observed that the relevant samples which were given in al-Kari's work consist of samples in classical grammar books. Although his work is a medium-volume book, it is fair to say that it has a wide source range especially such as verses, hadiths and poetries.

Mistisizmin Bağlamsal Okuması II: Mistik Tecrübe Bağlam İlişkisi¹

 Betül Akdemir Süleyman*

Atıf/©: Akdemir Süleyman, Betül, *Mistisizmin Bağlamsal Okuması II: Mistik Tecrübe- Bağlam İlişkisi*, Artuklu Akademi, 2020/7 (2),363-388.

Öz: Modern dönem mistisizm araştırmalarında mistik tecrübe aktarımlarının nasıl anlaşılacağı, insanın tüm koşullardan bağımsızlaşarak gerçekliği dolaysızca tecrübe edip edemeyeceği tartışma konusudur. Bu konuda başta Steven T. Katz olmak üzere bağlamsal yaklaşımı (*contextual approach*) benimseyenler, mistik tecrübenin saf, dolaysız birlik tecrübesi olduğu yaygın kabulünün aksine, mistik tecrübenin içerisinde ortaya çıktığı bağlam dolayımıyla yapılandırılmış, vasıtalı, bağlamsal bir tecrübe olduğunu iddia ederler. Bu düşüncelerini bağlam ve tecrübe arasında mevcut olduğunu söyledikleri çift yönlü ve aşılabilir ilişkiyi ortaya çıkararak gerekçelendirirler. Bu makale bağlamsal yaklaşımı tanıtmayı amaç edinen iki çalışmadan ikincisidir. Bu çalışmada, mistik tecrübe ve bağlam arasındaki ilişkinin anlatımına devam edilecek, önce bağlamsalciğe göre tecrübe öncesi uygulanan pratiklerin, tecrübe esnasında bilincin yönelimselliğinin ve mistik tecrübe sonrasında tecrübeyi ifade için kullanılan dilin tecrübenin yapılandırılmasına nasıl aracılık ettiği ele alınacak, ardından tecrübenin kendi bağlamında anlamlı olduğu sonucunun ortaya çıkardığı mistik çoğulculuğa yer verilecektir. Böylece bugün mistik tecrübenin mevcut açıklamaları arasında öne çıkan bağlamsalciğin temel çerçevesi netlik kazanacaktır.

Anahtar Kelimeler: Mistik Tecrübe, Bağlamsalciğe, Steven T. Katz, Çoğulculuk, Saf Bilinç Tecrübesi.

A Contextualist Reading of Mysticism II: The Relation of Context and Experience

Citation/©: Akdemir Süleyman, Betül, *A Contextualist Reading of Mysticism II: The Relation of Context and Experience*, Artuklu Akademi, 2020/7 (2), 363-388.

¹ Bu makale "Çağdaş Din Felsefesinde Mistik Tecrübenin Epistemolojik Boyutu Bağlamsalci Yaklaşım Örneği" başlıklı doktora tezinin birinci bölümünden üretilmiştir.

* Dr, Din Felsefesi, beakdemir@gmail.com.

Abstract: In modern mysticism studies, the problems regarding how to understand the narrations of mystic experiences and whether it is possible for one to experience the Reality immediately, independent from all conditions, are points of discussions. Contrary to the widely accepted idea that mystic experience is a pure, immediate experience of unity; those who adopt the contextual approach, especially Katz, claim that mystic experience is mediated and contextual and it is constructed by the context in which it arose. They justify this claim by revealing the dual and unsurpassable relation that exists between the context and the experience. This study is the second of the two studies that aim at introducing contextual approach. In this study, first, the relation between context and experience will continue to be discussed. Then, how practice that is applied before the experience, the intentionality of consciousness in the moment of experience and the language that is used to express the experience will be handled in terms of contextualism. Finally, mystic diversity as an outcome of the idea that experience is meaningful only within its own context will be discussed. Thus, the basic framework of contextualism, which comes forward among other existing explanations of mystic experience today, will become apparent.

Keywords: Mystic Experience, Contextualism, Steven T. Katz, Diversity, Pure Consciousness State.

Giriş

Bu çalışma, çağdaş mistisizm tartışmalarında öne çıkan bağlamsalci yaklaşımının (*contextual approach*) tanıtımını amaç edinen iki makaleden ikincisidir. “Mistisizmin Bağlamsalci Okuması I: Steven T. Katz’ın Mistik Tecrübeye İlişkin Düşünceleri” başlıklı ilk makalede, çağdaş mistisizm tartışmalarındaki temel eğilimlere ve bağlamsalcılığın bunlar arasında hâkim tavır olmasına yer verilmişti. Bilindiği üzere W. T. Stace, 20. yüzyılın din ve metafiziğe karşı şiddetli eleştirilerine rağmen, *Mysticism and Philosophy* başlıklı kitabında Nirvana, Devekuth, ilahi birlik, fenâ gibi birlik tecrübelerinin (içe dönük mistik tecrübelerin) “sosyo-kültürel, tarihsel ve dilsel bağlamdan bağımsız, kendine ait özel alanı olan, dolaysız, saf, evrensel ve nihai bir tecrübe türü” olduğunu iddia eder.² Stace mistik tecrübeyi bilinçle ilişkilendirerek onu saf bilinç tecrübesi olarak tanımlar. Birbirinden oldukça farklı zaman, mekân, tarih, din ve geleneğe ait mistik

² Stace mistik tecrübeleri ikiye ayırır: Dışa dönük mistik tecrübe ve içe dönük mistik tecrübe. Dışa dönük mistik tecrübe “dışarıya fiziksel duyuvar vasıtası ile dış dünyaya bakar ve Bir’i orada bulur.” Bu bakımdan yeterince saf değildir. Buna karşın içe dönük mistik tecrübe, hiçbir duyum, imgelem, his veya düşüncenin aracılık etmediği, bunlardan bağımsız tam bir Birlik tecrübesidir. Bu nedenle dolaysız ve içeriksizdir. W. Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, çev. Abdülkâtil Tüzer (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), 120; 60, 61.

tecrübe anlatıları arasındaki ortaklıklar ancak bu zeminde anlaşılabilir.³ Stace'in mistik tecrübeyi dinden bağımsızlaştırıp, saf bilinç tecrübesi olarak tanımlaması, mistik tecrübenin felsefi önemini bir kez daha ortaya çıkarır ve döneminde oldukça etkili olur.

Bağlamsalci yaklaşım ise, neredeyse Stace'in tam karşısında yer alarak, en temelde Kant'ın tecrübe anlayışı ve özellikle Wittgenstein'in dille ilgili düşünceleri zemininde mistik tecrübenin kendi bağlamı ile yapılandırılmış, dolaylı bir tecrübe olduğu iddiası üzerine kuruludur. Yani bu düşünceye göre, Stace'in kendine ait özel alanı olan, saf, evrensel ve dolaylımsız dediği *fena*, *Nirvana*, *Devekuth*, *ilahi birlik* tecrübeleri vd., tecrübenin ortaya çıktığı sosyo-kültürel, tarihsel, dilsel ve dini bağlamın ürünleridir. Dolayısıyla mistik tecrübe saf bir tecrübe değildir. Özellikle mistik tecrübe ve bağlam arasındaki ilişkiye dair çalışmalarına dikkat çeken bu yaklaşımı ele almak için, I. makalede, bağlamsalciğin kurucu düşünürü sayılan Katz'ın "Çalışmalarımı üzerine inşa ettiğim yegâne epistemolojik tez" dediği "vasıtasız/saf tecrübe yoktur" ilkesine, bu ilkenin nasıl yorumlandığına yer verilmiş, ardından mistik tecrübenin olağan tecrübenin bir türü olarak kabul edilip, bağlam aracılığı ile yapılandırılmış bir tecrübe olduğu iddiası ele alınmıştır. Daha sonra, bağlamsalciği yakından tanımak için mistik tecrübe ve bağlam arasında kurulan ilişki, teorinin pratiği incelemesi üzerinden açıklanmıştır.

Bu makalede, bağlamsalciğe göre mistik tecrübenin bağlamsal bir tecrübe olmasına aracılık eden diğer başlıca unsurlar konu edilecektir. Bu amaçla makale girişle birlikte iki kısımdan oluşmaktadır. İlk kısımda "Mistik Tecrübenin Bağlamla İlişkisi" başlığına "Mistik Tecrübe Öncesi Pratiklerin Tecrübeye Etkisi" alt başlığıyla devam edilecektir. Katz teorisinin pratiği öncelendiği iddiasında farklı gerçeklik tasavvurlarına dikkat çekmekteydi. Katz'ın tecrübenin bağlamsal olduğu iddiasını desteklemek için dikkat çektiği başka bir husus bizzat pratiklerin tecrübenin koşullanmasına etkisidir. O, mistik eğitim sürecinde tecrübe öncesi uygulanan yoga, meditasyon, riyazet, inziva, zikir gibi uygulamaların mistiğin her türlü koşuldan arınmasına aracılık ettiğini kabul etmez. Ona göre, bu pratikler mistiğin bağlı olduğu dini ve mistik geleneğin öğretisini içselleştirmesine, neyi tecrübe etmek istiyorsa ona yoğunlaşmasına aracılık eder. Bu

³ Stace'in kendi ifadeleriyle saf bilinç tecrübesi "... Evrensel ya da Kozmik Ben kişi tanrıcı dinlerin Tanrı diye yorumladığı şeydir. Aynı zamanda bu Upanişadlar'ın Brahman-Atman'ıdır. Tüm deneysel içerikten yoksun olduğu için de bu Budistleri'ın Boşluk'udur, Eckhart'ın hiçliğidir, bütün mistiklere göre dünyanın özeğinde olan karanlık ve sessizliktir." Bkz. Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, 242.

düşüncesini uygulamalar arasındaki farkın teoriyle ilişkili olduğunu göstererek gerekçelendirir. Bağlamsalci yaklaşımda, mistik tecrübenin yapılandırılması yalnızca mistik eğitim süreciyle sınırlı da değildir. Mistik tecrübe anında da tecrübenin içeriğinin belirlenmesi devam eder. “Mistik Tecrübe Anında Bilincin Yönelimselliği ve Aktifliği” alt başlığında bağlamsalcılığın bilincin yönelimselliğine ilişkin çağdaş felsefedeki tartışmalardan esinlenerek, tecrübe anında mistiğin amacının tecrübenin içeriğini önsel olarak belirlediği düşüncesine yer verilecektir. Daha sonra, “Tecrübe Sonrası Mistik Tecrübenin Dile Aktarılması” alt başlığında, Wittgenstein’in dil oyunları teorisinden hareketle, kelimelerin kendi bağlamlarında anlamlı olduğunu savunan Katz’ın mistik tecrübe anlatılarının aslında ortaya çıktığı bağlamda anlamlı olduğuna dair düşüncesi detaylandırılacaktır. Çalışmanın ikinci kısmında, mistik tecrübenin, tecrübenin edinilmesinden önce başlayıp dile aktarılmasına kadar farklı biçimlerde yapılandırıldığı düşüncesinin ortaya çıkardığı mistik çoğulculuğa yer verilecektir. Bu düşünceye göre, artık ortak bir özü olan, saf bir tecrübe olarak mistik tecrübe değil, hepsi kendi bağlamında anlamlı olan Hint mistik tecrübesi, Hıristiyan mistik tecrübesi, Müslüman mistik tecrübesi veya Yahudi mistik tecrübesi vardır. Bunlar arasında ortaklık aramak nafile bir uğraştır. Bu son başlıkla birlikte mistik tecrübenin anlaşılmasında önemli sorunları işaret eden bağlamsalcılık, Katz merkezinde belirginlik kazanacaktır.

I. Mistik Tecrübenin Bağlamla ilişkisi

A. Mistik Tecrübe Öncesi Pratiklerin Tecrübeye Etkisi

Geleneksel anlamda mistik tecrübeye uzun bir hazırlık süreciyle ulaşılır. Çünkü bu tecrübelerin yer aldığı dini ve mistik geleneklerde en genelde şöyle bir kabul vardır: İnsan Hakikati, Mutlağı, Biri, Hiçliği, Boşluğu tecrübe etme yeteneğine sahip, ancak doğal/mevcut durumu nedeniyle (alışkanlıklar, düşünceler, yargılar, vb. sahip olarak) bu tecrübeden mahrumdur. Eğer yeterince çaba sarf ederse mevcut durumunu aşarak, bu yeteneğini bilfiil kılabilir. Bu kabul gereği, Hakikate ulaşmayı talep eden kimse bazen uzun yıllar süren oruç, inziva, terk, meditasyon, zikir, hareketsizlik, tefekkür, mücadele gibi oldukça meşakkatli olabilen özel bir eğitime tabi tutulur.⁴ Her ne kadar uygulanış biçimleri farklılık gösterse de, takip edilen eğitim sürecinin öncelikli hedefi, kişiyi benliğine

⁴ William Harmless, *Mystics*, (Oxford:Oxford University Press, 2008), 243.

veya bilincine ait kendisine engel olan her türlü aracı unsurdan yani içsel ve dışsal tüm koşullardan bağımsızlaştırarak gerçeği tecrübe etmesini sağlamaktır.⁵ Örneğin Eckhart için böyle bir tecrübenin koşulu şunlardır:

Bu yüce doğumu deneyimleyeceksen bütün topluluklardan uzaklaşmalısın. ... topluluklar ruhun araçları ve bu araçların etkinlikleridir: bütün değişiklikleri ile bellek, anlama yetisi ve istenç. Bunların tamamını; duyu algılarını, imgelemi... ardında bırakmalısın. Ondan sonra bu doğumu yaşayabilirsin-öteki türlü asla.⁶

Bu bakımdan mistik eğitim, bir tür araçlardan arınma sürecidir ve mistik tecrübe özel tekniklerin uygulanması sonucu meydana gelir.⁷

Mistisizm tartışmalarında tecrübe öncesi bu süreç şu bakımdan önemlidir. Tecrübenin dolaysız ve saf bir birlik tecrübesi olması, onun kavramsal yapıyı aşan yani dilin aracılık etmediği bir deneyim olmasına bağlıdır. Bu sürecin bu amacın gerçekleştirilmesine yardımcı olduğu düşünülür. Ancak bağlamsalci yaklaşımda tecrübeye hazırlık sürecinin yeni bir okuması yapılır. Başta dilsel olmak üzere çeşitli pratiklerin, arınma ve koşullardan bağımsızlaşma yerine, tam da tecrübe öncesinde öğrenilen teorinin mistikte yerleşmesini, yani mistik bilincin bu teoriye göre dönüşmesini sağladığı, böylece tecrübenin içeriğini önsel olarak belirlediği savunulur.⁸ Tecrübenin içeriğinin önsel olarak belirlenmesi, tecrübe esnasında ulaşılan anlamın mistiğe tecrübesi ile verilmediği, aksine tecrübe öncesinde mistiğin ilişkide olduğu bir anlam olmasıdır. Başka bir deyişle, aslında tecrübeye hazırlık aşamasında uygulanan pratikler mistik için tecrübesinin imkânını da açar. Mistik tecrübe ancak bir bağlam içerisinde meydana gelir. Dolayısıyla bu süreç mistik geleneğin kavramsal şemasının oluşturulmasında rol oynar. Çünkü mistik, tecrübesini edinmeden önce, gelenekte zaten mevcut olan bağlamsal-dilsel yapıyı edinerek adeta

⁵ Margaret Smith'e göre mistisizmin 4 temel ilkesi vardır: 1. Ruh algılanan ile algılayanın bir olduğu manevi bir yeti ile görüp algılayabilir. Yüksek bilgi ancak bu türde bir görü yoluyla mümkündür. 2. Ruhun Tanrı'yı bilebilmesi için o Kutsal doğaya benzemelidir. Ruh her ne kadar bu dünyada kirlenmişse de kendi doğasına yeniden dönebilir. 3. Tanrı'nın bilgisine ancak kendisinden arınanlar erişebilir. Dolayısıyla bu tecrübe arınmaya bağlıdır. 4. Mistisizme göre bu ilerleyişin rehberi ve ilhamı Aşk'tır. Bkz. *Studies in Early Mysticism: In The Near and Middle East*, (Oxford: Oneworld Pub., 1995), 4-6.

⁶ Meister Eckhart, çev. R. B. Blakney (New York: Harper and Brothers, 1941), aktaran: Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, 98-99.

⁷ Paul Marshall, *Mystical Encounters with the Natural World: Experiences and Explanations*, (Oxford: University Press, 2005), 197.

⁸ Steven T. Katz, "Mystical Speech and Mystical Meaning", *Mysticism and Language*, ed. Steven T. Katz, (New York: Oxford University Press, 1992), 6; Randall Studstill, *The Unity of Mystical Traditions: The Transformation of Consciousness in Tibetan and German Mysticism*, (Boston: Brill Leiden, 2005), 41.

linguistik cemaatin bir bireyi haline gelebilir.⁹ Bu açıdan bağlamsalcılığa göre, eğitim süreciyle bu geleneğe dahil olmayan kişinin tecrübeye de sahip olamayacağını söylemek yanlış olmaz.¹⁰ Katz bu düşüncesini şöyle ifade eder:

Tecrübenin kendisi kaçınılmaz bir şekilde önceki dilsel etkiler yoluyla şekillenir. O derece ki yaşanan tecrübe, tecrübe öncesi düzene uygundur. Bu düzen önce öğrenilir, ardından amaçlanır ve sonra mistiğin tecrübesinde gerçekleştirilir.¹¹

Buna göre, mistiğin kavramları yani dilin kendisi tecrübe esnasında ardında bıraktığı yani aştığı saydam bir aracı değil, doğrudan tecrübenin içeriğini belirleyen bir vasıta. Başka bir deyişle mistik tecrübe saf ve dolaysız bir tecrübe veya Stace'in tanımlamasıyla saf bilinç tecrübesi değildir. Tecrübe öncesi süreçte mistik tecrübenin ortaya çıkacağı bağlam oluşturulur yani edineceği tecrübeye göre eğitilir.

Katz bir kez daha bu düşüncüyü açığa çıkarmak için farklılıklara, her geleneğin uygulamaların o geleneğe özgü olmasına dikkat çeker. Öncelikle mistik tecrübelerin belirli bir eğitimle edinildiğini vurgular. Mistik tek başına veya herhangi bir zamanda birliği deneyimlemez. Ancak kendisine rehberlik eden kimsenin sunduğu geleneksel yolu doğru takip ederse buna erişebilir.¹² Katz bu noktada şunu sorar: Peki bir mürşit, guru, mekubbal ya da herhangi bir mistik rehber "neyi öğretiyor?" Katz'a göre bunun cevabı bellidir: "O özel bir yolu ve özel bir hedefi öğretiyor."¹³ Dolayısıyla geleneğin doğru yolunu takip etme, belirli, özel bir öğretilere göre uygulanan pratikleri yerine getirme anlamına gelir. Örneğin bir Budist mistiğe meditasyonu esnasında hiçliği tasarlaması teşvik edilirken, Hıristiyan mistiğe İsa ile birleşme, Müslüman mistiğe ise Allah'ta fenaya rabt olması salıklandırılır.¹⁴ Dolayısıyla her ne kadar onlar derin bir tefekkür veya meditasyon halinde olsalar da her birinin yoğunlaşmasının mahiyeti farklıdır. Yine bir sufi bazen saatlerce süren zikirinde *kelime-i tevhidi* tekrarlarken, bir guru ise *Om* hecesini tekrarlar. Zira guru için *Om* hecesi

⁹ Hans-Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, çev. Hüsamettin Arslan, İsmail Yavuzcan (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2008-2009), II, 121.

¹⁰ Dil ve tecrübe arasındaki bu türde bir ilişkinin ele alındığı bir çalışma için bkz. John Searle, "Dil Felsefesi, Yeni Düşün Adamları", der. Bryan Magee, (Ankara: Birey ve Toplum Yay., 1985.)

¹¹ Katz, "Mystical Speech and Mystical Meaning", 5.

¹² Robert M. Gimello, "Mysiticism in It's Contexts", *Mysticism and Religious Tradition*, ed. S. T. Katz, (New York: Oxford University Press, 1983), 64.

¹³ Steven T. Katz, "The 'Conservative' Character of Mystical Experience", *Mysticism and Religious Tradition*, ed. Steven T. Katz, (New York: Oxford University Press, 1983), 44.

¹⁴ Gimello, "Mysiticism in It's Contexts", 64.

Yüce Zat'ın en özel ismidir. Bu hecenin tekrarlanması sayesinde ki, Zat kendini onu dileyene açar.¹⁵ Peki, der Katz, "eğer bu kelimeler aynı nitelik ve işleve sahipse şöyle bir soru sorabilir miyiz? Bir sufi *fena* tecrübesine ulaşmak için Om çekebilir mi veya yogi Allah'ı zikredebilir mi?"¹⁶ Katz'ın cevabı bellidir: Hayır!¹⁷ Yine mistiklerin uygulamaları arasında kutsal metinlerini okumak vardır. Peki, Kur'an'ın okunması ile Yeni Ahit'in veya Eski Ahit'in okunması arasında fark yok mudur? Bir Hint mistiği tecrübesine ulaşmak için Kur'an'ı okuyarak tefekkür eder mi? Ya da bir Yahudi *Neşideler Neşidesi*'ni (*Song of Songs*) okurken Musa peygamber yerine Buda'yı veya İsa peygamberi, aynı neşideyi söyleyen Hıristiyan mistik ise İsa peygamber yerine Musa peygamberi ya da Hiçliği düşünür mü?¹⁸ Katz için her iki sorunun cevabı da bellidir: Hayır!¹⁹ Dolayısıyla Katz'a göre her ne kadar teknikleri uygulamaları bakımından belirli ve ortak bir yöntem varmış gibi görünse de, detaylı bir şekilde bakıldığında, "Her bir öğretmen kendi öğretisini öğretiyor. Ne sufi bir Budist'inkini ne bir Budist Yahudi'ninkini."²⁰

Katz'ın ulaştığı sonuç farklılıklara dikkat edildiğinde makul de görünür. Ancak konuya başka bir açıdan bakıldığında bu durumu tekrar düşünmek gerekir. Çünkü mistiklerin uygulamaları arasında birtakım sözlerin kısa formüllerinin bilinçlilik durumu yitirilene kadar tekrar edilmesi de vardır. Dahası tekrarlanan sözler, zihin kelimenin işaret ettiği anlamla meşgul olmasın diye de, belirli bir anlamı olmayan kelimelerden oluşur. Örneğin Sanskritçe bir kelime olan *mantra*, "man" "düşünmek" (*to think*) ve "araç" (*instrumentality*) anlamındaki "-tra" sonekinden oluşup, "fikir aracı" anlamına gelir. Genelde Güney Asya dinlerinde özellikle de Hinduizm ve Budizm'de, çoğunlukla meditasyon esnasında sürekli tekrar edilir.²¹ Kautsa'ya göre, bilincin daha yüksek forma ulaştıracağına inanılan *mantralar* anlamsız kelimelerdir.²² Örneğin literal anlamı olmayan Vedic bir *mantra* şöyledir:

¹⁵ Rıza Şah Kazımî, *Aşkına Giden Yollar*, çev. Tahir Uluç (İstanbul: İnsan Yay., 2012), 65.

¹⁶ Katz, "The 'Conservative' Character of Mystical Experience", 20.

¹⁷ Katz, "The 'Conservative' Character of Mystical Experience", 20.

¹⁸ Katz, "The 'Conservative' Character of Mystical Experience", 7.

¹⁹ Katz, "The 'Conservative' Character of Mystical Experience", 17.

²⁰ Katz, "The 'Conservative' Character of Mystical Experience", 44.

²¹ Frederick M. Smith, "Mantra", *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones, (Detroit: Macmillan Reference, 2005), VIII, 5676-5678.

²² Frits Staal, *Exploring Mysticism*, (London: Penguin Books, 1975), 35.

HĀ BU HĀ BU HĀ BU HĀ Ū HĀ Ū HĀ Ū/ KĀ HVĀ HVĀ HVĀ
HVĀ HVĀ KĀ HVĀ HVĀ HVĀ HVĀ HVĀ KĀ HVĀ HVĀ HVĀ
HVĀ HVĀ ...²³

Benzer biçimde Nāgājuna, Buda'nın öğretisini ünlü tetralemmasında (*catuskoti*) şu şekilde dile getirir:

Her şey olduğu gibidir, olduğu gibi değildir, hem olduğu gibidir
hem de olduğu gibi değildir, ne olduğu gibidir ne de olduğu gibi
değildir.²⁴

Mantıksal olarak herhangi bir anlam çıkarmanın güç olduğu bu tetralemma, kelimeler yoluyla psikolojik ve ontolojik varsayımları tahrip etmenin bir örneği olarak alınabilir. Çünkü Budizm'de kelimeleri şeylerle ilişkilendirmek, onları somutlaştırmak *Nirvānaya* ulaşmayı engelleyen yanlış arzular doğurur. Oysa Nāgārjuna'nın ifadelerinden herhangi bir "anlama"nın gerçekleşmesi ve arzuları doğuracak bir anlayışın oluşması pek olası görünmemektedir. Bu noktada Katz'ın eleştirmenlerinden olan R. K. C. Forman, belirli bir gösterge veya imalı işaret olmayan ifadelerle yapılan uygulamaların, mistiğin vasitalardan arınmasına ve zihnin yapı sökülmesine aracılık ettiğini iddia eder.²⁵ Böylece kelimeler olmaksızın düşünmenin, daha doğrusu dolaysız deneyiminin kapısı aralanır. Hem *mantra* hem *de tetralemmayı* tekrar göz önüne alınca, Katz'ın nasıl olup da anlamsız söz dizilerinin binlerce tekrarının zihni belirli bir düşünceye şartlayacağını iddia ettiğini anlamak zorlaşır.

Ancak daha yakından bir okumayla aslında Katz'ın, Forman'la bu konuda hem fikir olduğu yani mistik literatürde sıkça rastlanan paradoksal hatta çoğu kez bilinen bir anlamı olmayan kelimelerin olağan dilsel formların yapı sökülmesinde ustaca uygulandığını kabul ettiği ortaya çıkar.²⁶ Ona göre de, mistik öğreticinin söz konusu sıra dışı uygulamalarla amaçladığı, öğrencinin mevcut epistemik yapısını, mantık yasalarını ihlal ederek bozmak, şoke etmek ve böylece onu yeni ve daha yüksek bir forma taşımaktır.²⁷ Kullanılan kelimelerin muğlak ve paradoksal yapısı, öğrencinin

²³ Staal, *Exploring Mysticism*, 35.

²⁴ Sitansu S. Chakravarti, "The Madhyamika Catuskoti or Tetralemma", *Journal of Indian Philosophy*, 8 (1980): 303-306.

²⁵ Robert K. C. Forman, "Eckhart Gezücken, and the Ground of the Soul", *The Problem of Pure Consciousness: Mysticism and Philosophy*, ed. Robert K. C. Forman, (New York: Oxford University Press, 1990), 99.

²⁶ Katz, "Mystical Speech and Mystical Meaning", 8-9.

²⁷ Katz, "Mystical Speech and Mystical Meaning", 7.

somut ve bilinen başka bir şeyle ilişkiye girmesine engel olur.²⁸ Bu bakımdan mistik geleneklerde bu türde dilsel uygulamalar zorlu sürecin tamamlayıcılarıdır.²⁹ Peki, bu durumda Katz dilin negatif rolünü kabul ederek kendisiyle çelişmez mi?

Katz dilin negatif işlevini kabul etmesine rağmen, Forman'dan oldukça farklı bir neticeye ulaşır. Ona göre, dil eğitici tarafından kullanıldığında *guru* kendi öğrencisinin eğitiminde, bir *mekubbal* veya sufi kendi meditatif uygulamasında mistik bilgi ve oluş şekline ulaşmaya imkân sağlayacak etkin bir süreç yaratır.³⁰ Kelimelerin pejoratif kullanımı ve isimlerin sürekli tekrarının kullanılması yoluyla, mistiğin bilinç yapısı sekteye uğradıkça ve kişiselliğinin derin, yerleşmiş görüşleri gevşedikçe, öğrencinin tecrübesini aşan mistik anlam yavaş yavaş öğretilir.³¹ Böylelikle mistik eğitim sürecinde yeni ve öncesinden çok farklı olan bir anlam dünyasının kategorileri yavaş yavaş oluşturulur. Yani Katz'ın vurgulamak istediği, saf bilince hazırlık işlevi olduğu öne sürülen ve herhangi bir anlamı olmayan bu dilsel uygulamaların, mistik gelenekte kabul edilen teorinin gerçekleşmesine hizmet etmek dışında kullanılmadığıdır. Bu bakımdan mistik eğitimin bir parçası olan dilsel pratikler, birlik tecrübesine ulaşmayı isteyen kişinin eski kavramsal şemasından kurtularak öğretiyle ilişkiye girmesine ve öğreticinin rehberliğinde belirli yönlendirmelerle, mistik geleneği doğru anlamasına aracılık eder.³² Öğretici, öğrencisini *bilincin yeni bir formuna* söz konusu bu kelimelerle hazırlar.³³ Dolayısıyla bağlamsal okumada söz konusu dilsel pratikler, mistik tecrübenin edinilmesi için gerekli yapıyı düzenleyen anahtarlar arasındadır.³⁴

Bağlamsalcılığın görüşleri dikkate alındığında, mistik eğitimin işlevinin pragmatik olmaktan ziyade performatif yani daha çok zihni belirli bir çerçevede yapılandırmak olduğu ortaya çıkar. Mistik dilin bu işlevini kabul etmekle mistik eğitim süreci, zihni her türlü şartlandırmalardan arındırma yolu değil, mistik tecrübeyi gerçekleştirmeye yönelik edimsel bir uygulamaya dönüşür.³⁵ Yani Eckhart'ın yukarıdaki alıntısını hatırlarsak,

²⁸ Katz, "Mystical Speech and Mystical Meaning", 5-6.

²⁹ Katz, "Mystical Speech and Mystical Meaning", 15.

³⁰ Katz, "Mystical Speech and Mystical Meaning", 8.

³¹ Katz, "Mystical Speech and Mystical Meaning", 5-6; Gimello, "Mysticism in It's Contexts", 75.

³² Carl W. Ernst, "Mystical Language and Teaching Context in the Early Lexicons of Sufism", *Mysticism and Language*, ed. Steven T. Katz, (New York: Oxford University Press, 1992), 181.

³³ Katz, "Mystical Speech and Mystical Meaning", 5-6.

³⁴ Katz, "Mystical Speech and Mystical Meaning", 8.

³⁵ Katz, "Mystical Speech and Mystical Meaning", 11.

toplumdan uzaklaşma, duygu ve imgelemi geride bırakmayla kastedilen, Katz'ın dediklerini dikkate aldığımızda, mistiğin yöneldiği teori ve pratiklerin haricinde olanları terk etmesi ve kendi rehberinin eşliğinde geleneğin bağlamına dahil olarak, öğretiyi içselleştirme pratiklerini uygulamasıdır.

Sonuç olarak bağlamsalci yaklaşımda tecrübe öncesi süreçte, mistik eğitim sürecindeki uygulamalar arasındaki farklılıkların, aslında teoriler veya öğretiler arasındaki farklılığa bağlı olduğu, takip edilen yöntemin bu öğretinin veya bağlamın içselleştirilmesine aracılık ettiği, bu anlamda da tecrübenin içeriğinin mistiğin dahil olduğu bağlama göre belirlenmesinde etkin bir rolü ortaya çıkarılmış olur. Bağlamsalci yaklaşıma göre mistik tecrübenin yapılandırılması yalnızca mistik eğitim süreciyle sınırlı da değildir. Mistik tecrübe anında da tecrübenin içeriğinin belirlenmesi devam eder.

B. Mistik Tecrübe Anında Bilincin Yönelimselliği ve Aktifliği

Mistik tecrübeyle ilişkili başka bir problem tecrübe anına aittir. Bilindiği üzere James, pasifliği veya edilgenliği mistik tecrübenin birinci özelliği olarak belirlerken, Stace mistik tecrübeyi saf bilinç tecrübesi olarak tanımlar. Çünkü tecrübe anında ancak öznenin kendi bilinç faaliyetleri işleyişini devam ettirmese, saf bilinç durumuna ya da dolaysız bir anlama ulaşmak mümkün olur. Bu bakımdan mistik tecrübeye dair herhangi bir açıklamada bu konuya açıklık getirilmesi gerekir. Dahası, Katz'ın haklı olarak vurguladığı gibi bilince ilişkin tartışmalarla birlikte ortaya çıkan *yönelimsellik (intentionality)* meselesi tecrübenin doğasına ilişkin zengin ve önemli veriler taşır. Katz yapılan çalışmalarda gözden kaçtığını düşündüğü "tecrübenin" ve "tecrübenin dilinin yönelimselliği"ni mistik tecrübe bağlamında gündeme getirir.³⁶ Çünkü o, tecrübenin doğasının yönelimsel olduğunu düşünür.

Bilindiği gibi F. Brentano ve E. Husserl fenomenolojisinde yönelimsellik, tecrübenin kuruluş aşamasında bilincin gaye içermesi, amaç unsuru taşımasıdır.³⁷ J. Searle'ün tanımıyla söylenecek olursa, yönelimsellik, zihni durum ya da olayların nesnelere ya da dünyadaki durumlara yönelik

³⁶ Steven T. Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", *Mysticism and Philosophical Analysis*, ed. Steven T. Katz, (New York: Oxford University Press, 1978), 63.

³⁷ Edmund Husserl, *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, çev. Harun Tepe (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2003), 79,80; Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, I, 91.

ya da onlara ilişkin olmasıdır.³⁸ Bu tanıma göre bilinç teleolojik yapısı gereği, tecrübe esnasında her zaman bir şeyle ilişkidir. Dolayısıyla özneye tecrübesinde sunulan dünya temelinde yönelimseldir. Tecrübe bir ilişkisellikte ortaya çıkar.³⁹ Buna göre, artık korku bir şeyin korkusu ya da bir şeye dair korkudur. Ya da inanç bir şeye dair veya bir şeyle ilişkili bir inançtır.⁴⁰ Nesnesi olmaksızın korku, sevgi veya farklı durumlardan söz edilmez. Dolayısıyla her türlü tecrübe anında bilinç, içsel durumunda kaçınılmaz olarak bir şeyle ilişkili, bir şeye dönük, bir şeye yönelmişlik halindedir.

Gerçekten de, Kant sonrası tartışmalar dikkate alındığında, mistik tecrübenin saf bir tecrübe olduğu iddiasının önündeki engellerin en çetin olanlarından biri, bilincin her zaman bir şeyin bilinci olması problemidir. Yönelimselliğin bilincin kendi doğasından kaynaklandığı da hesaba katıldığında saf bilinç tecrübesi iddiası daha da problemlile hale gelir. Bağlamsalcılığı benimseyen düşünürlerden biri olan J. Gill'in, yönelimselliğin tecrübeye etkisine dair şu açıklaması konuya açıklık getirebilir:

İnsan tecrübesi özü itibarıyla yönelimseldir. Yani, bilinçlilik durumumuz her zaman için dünyanın gerçekliğiyle ereksel bir eylem dolayısıyla ilişkide olduğu ve bu yolla şekillenmiş olan dünyanın somut bir yönünün bilinçliliğidir. Bu tür bir ereksellik hiç şüphesiz dolayimsiz bir tecrübe imkânını baltalayan dolaylı bir unsurdur.⁴¹

Gill, yukarıdaki pasajda açıkça görüldüğü gibi, daha çok erekselliği ön plana çıkarır. Ona göre bilinç edimleri her zaman için bir şeyden bir şeye (den-e) doğrudur. Her zaman bir şeyin farkında olan kişi, bundan yola çıkarak başka bir şeyin farkında olur.⁴² Burada nesnenin ne olacağını belirleyen, kişinin kendi hedef ve ilgileridir. Bunları dikkate aldığımızda: “*P* *x*'i tecrübe etmiştir”, cümlesi, “*P* *x*'i önceleyen bir başka şeyden *y*'den yola çıkarak *x*'e yönelmiş, *x*'i *y*'ye göre tecrübe etmiştir”, demektir. Gill'in de ifade ettiği gibi dolaysız bir tecrübenin imkânı açısından bahsi geçen konu önemlidir. Eğer mistik tecrübe esnasında, bilincin bir nesneden diğerine doğru olan “amaçlı” işleyişi devam ediyorsa, saf bir anlamın

³⁸ John R. Searle, *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 1.

³⁹ Charles E. Scott, “Consciousness and the Conditions of Consciousness”, *Review of Metaphysics*, 25/4 (1972): 625.

⁴⁰ Searle, *Intentionality*, 1.

⁴¹ Jerry Gill, “Mysticism and Mediation”, *Faith and Philosophy*, 1 (1984): 113.

⁴² Forman, “Eckhart Gezücken, and the Ground of the Soul”, 98.

verilmesinden nasıl söz edilebilir? Yani yönelimselliğin zorunlu olması, bir başka anlamda bilincin işleyişinin tecrübenin her aşamasında aktif olması demektir. Dolayısıyla, buna göre, bir şeyle ilişkili olma anlamındaki bilinçlilik durumu uyku ya da bayılma gibi istemsiz bir durum oluşmadıkça devam eder. Bilinç, tecrübe esnasında içeriklerinden boş ve bir şeyle ilişkisi kesilmiş tamamıyla pasif bir duruma getirilemez.

Şunu da belirtmek gerekir ki Katz, Husserl ve Brentano'nun metafiziksel düşüncesine dair herhangi bir felsefi yorumda bulunmaz. Dahası dilsel amaçlılığı içeren ifadelerin, "yönelimsel nesnesini" garanti ettiğini söylemenin kolay olmadığını da ekler. Onun dikkat çektiği nokta, "ummak", "inanmak", "beklemek", "istemek", "araştırmak", "arzulamak", "bulmaya çalışmak", gibi mistik literatürde amaçlılığa işaret eden kelimelerin kullanılmasıdır. Dilsel ifadelerin yapısından hareketle Katz şöyle düşünür:

Eğer dili, modern fenomenoloğun lehine bir anlamı kastederek kullanırsak, "yönelimsellik" "amaca yönelik/kasti bilgi/veri"yi (*datum as meant*) yani bir eylemin belirli bir manaya ya da anlamlı bir içeriğe sahip olmasını tanımlamaktır, diyebiliriz.⁴³

374

Katz'ın ifadesinden anlaşılan dilin bilincin teleolojik işleyişini yansıttığı dahası bunun epistemolojik biçimlendirici niteliği taşıdığıdır. Katz, her ne kadar konunun felsefi arka planını değerlendirmese de anlaşılan o ki, bilincin nesnesiyle yönelimsel ilişkide olduğuna dair olumlu düşünür.⁴⁴ Bu çerçevede Katz'ın bilincin daima durdurulamaz bir akışta, hareket içerisinde ve yönelimsel olduğunu kabul ettiğini söylemek yanlış olmaz.⁴⁵

Dahası, Katz için mistik bilincin yönelimselliğini gün yüzüne çıkarmak çok kolaydır. Örneğin bir yogiye doğru bir şekilde "neden bu pratikleri yapıyorsun" diye sorulduğunda, onun cevabı bellidir: "O bu eziyetli pratiklere devam ediyor, çünkü benim ve acının özel bir metafiziğine inanıyor."⁴⁶ Yani o, kurtuluşun yolunun bu uygulamalar yoluyla olduğuna inanıyor. Öte yandan aynı soru bir sufiye sorulduğunda o, zikir, oruç ve dua

⁴³ Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", 63.

⁴⁴ Martin A. Adam, "A Post-Kantian Perspective on Recent Debates About Mystical Experience", *A Journal of the American Academy of Religion*, 70/4, (2002): 804.

⁴⁵ Cecil Theodore Cole, "Mysticism, Contextualism, and Community: A Communitarian-Pragmatic Epistemology of Mysticism", (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Boston University Graduate School of Art and Sciences, 2007), 48-49.

⁴⁶ Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", 63.

gibi teknikleri tevhide ulaşmanın yolu olduğunu söyleyecektir.⁴⁷ Buna göre zikir, meditasyon, konsantrasyon, tefekkür gibi uygulamalar, tam da mistik bilincin sürekliliğini sağlar. Bir mürit, Allah zikriyle yönünü her türlü unsurdan, bu kelimenin çağrıştırdığı ontolojik şemaya çevirir, buradaki anlama yoğunlaşır. Ya da Budist kendi metinlerini okumaya başladığında Buda'yı hayal eder ve hiçliğe onunla ulaşmayı amaçlar. Öte taraftan Hıristiyan bir mistik ise, kendi metinleri ve mistik eğitimdeki dilsel çerçeve ile İsa'yı sevmek için tüm çabasını harcar.⁴⁸ Tecrübe anında da mistiğin bilinci tüm bu arka plandan bağımsız tecrübenin verildiği bir "tabula rasa" değildir.⁴⁹ Her yeni tecrübe "hafıza, algı, beklentiler, dil, önceki tecrübelerin birikimi, kavramlar" gibi çeşitli unsurların üzerine inşa edilmiş, bununla şekillenmiştir.⁵⁰

Bağlamsalci yaklaşım bilincin yönelimselliği ile mistik tecrübe arasındaki ilişkiye dikkat çekerek, bir kez daha diğer yorumlardan oldukça farklı bir sonuca ulaşır. Bilincin kendisinin tecrübe esnasında etkin olması ve yapılandırma işlemleri ile tecrübenin eş süreçliliği dikkate alındığında, saf bilinç halinden ya da tecrübe öncesinden bağımsız dolaysız bir tecrübeden söz edilemez. Bu bakımdan, mistik tecrübe içeriksiz, nesnesiz, bir şeyle ilişkisi olmayan, saf bir bilinç durumu değil, tam da nesnel, içerikli, kendi bağlamında yönelinen şey her ne ise onun tecrübe edilmesidir. Mistik, tecrübe öncesi süreçte özel yöntemler yoluyla öğrendiği nesnesine, tecrübe anında yönelerek geleneğin tecrübesine sahip olur. Yani, tecrübe bir ilişki ağı içerisinde biçimini kazanır. Bu da tecrübenin "verilmiş" olmadığının bir göstergesidir. Doğrusu tecrübenin verilmişliğinin reddedildiği, tecrübenin içeriğinin bağlama göre edinildiği fikri ile Stace'in tecrübeler arasında var olduğunu iddia ettiği ortak bir özün (*common core*) imkânı da kapanmış olur. Eğer mistik tecrübeler arsında ortak bir öz yoksa tecrübelerin her biri belirli bir bağlamda anlam bulan, bağlama aşkın bir yönü olmayan tikel örnekler dönüşür. Bu örnekler arasında özsel veya tözsel bir ortaklık veya ilişki yoktur. Böyle olunca da tecrübelerden birinin asli veya doğru olduğu da söylenemez. Her tecrübenin kendi bağlamında ortaya çıkmasının yanında bağlamsalciğin dikkat çektiği önemli konulardan biri de, mistik tecrübenin dile aktarım esnasında söz konusu bağlama göre anlam kazanmasıdır.

⁴⁷ Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", 63.

⁴⁸ Ninian Smart, "What Would Buddhaghosa Have Made of *The Cloud of Unknowing*", *Mysticism and Language*, ed. Steven T. Katz, (New York: Oxford University Press, 1992), 104-105.

⁴⁹ Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", 59.

⁵⁰ Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", 59.

C. Tecrübe Sonrası Mistik Tecrübenin Dile Aktarılması

Mistik tecrübenin dile aktarılması mevzusu belki de en karmaşık ve tartışmalı meselelerden biridir. Bu konu, bir taraftan mistik tecrübenin öznelliği, diğer taraftan da mistik tecrübenin epistemolojik değeri konusunda kritik bir noktada yer alır. Modern tartışmalarda konuya ilişkin en genelde iki ana yönelim vardır: İlki, mistik tecrübenin ifade edilemez olduğudur yani tecrübenin kendisi kavramsal biçimlerin ve kategorilerin dışında gerçekleştiğinden dil, ilkesel olarak tecrübe için yetersizdir.⁵¹ İkincisi, tecrübenin ifade edilebilir olduğu, tecrübeye ait aktarımların doğrudan tecrübenin kendisine dayandığıdır.

Zaehner, Otto, James ve Hick ilk düşünceyi benimserler. Hatta James'e göre, tecrübenin ifade edilemezliği mistik tecrübenin dört asli niteliğinden ilkidir.⁵² Mistiklerin dili oldukça başarılı ve etkileyici kullandığını düşünen Stace ise, mistik tecrübenin ifade edilebilir olduğunu savunur. Bu düşüncesini, evrensel olan içe dönük mistik tecrübeye ilişkin yorumlar arasında bir ayırım yaparak geliştirir: Düşük düzeyli yorum ve yüksek düzeyli yorum. Düşük düzeyli yorum, mistiğin en az müdahil olduğu birlik, sonsuz ya da hiçlik gibi genel ifadelerin kullanıldığı, anlama yetisinin kendi işlevinden kaynaklanan yorumdur. Bu nedenle de ona göre bu yorumlar tecrübeyi tasvir eden açık anlatımlardır.⁵³

Katz her ne kadar Stace gibi tecrübenin ifade edilebilir ve mistik anlatımların literal bir anlama sahip olduğunu kabul etse de, tecrübe-dil arasındaki ilişkide benimsediği tutum dolayısıyla mistik tecrübenin literal tasvirine karşı çıkar.⁵⁴ Katz'a göre, tecrübenin dile aktarılma işlemi yani dilsel kavramsallaştırma aslında temel bir dolayımıdır. Yani tecrübe anının kendisinde dil, düşünce ve kavramların aşılması olduğu kabul edilse bile, tecrübe sonrasında dil ve kavram aktiftir.⁵⁵ Dolayısıyla herhangi bir tecrübe için, bu araçlar zorunludur. Bu bağlamda, Wittgenstein'in ikinci dönem felsefesinde "fark" üzerine yaptığı vurgu, "farklılıkların müdafaası"nu

⁵¹ Wayne Proudfoot, "Religious Experience, Emotion, and Belief", *The Harvard Theological Review*, 3/4 (1977): 344. İfade edilemez olmayı tecrübenin asli niteliği kabul etmenin çağdaş felsefe bağlamında karşı karşıya kaldığı en ciddi eleştiri, ifade edilemeyen anlamsız ya da saçma olduğu ya da başka bir deyişle epistemolojik değerinin olmadığıdır. A. J. Ayer'in bu yöndeki eleştirileri için bkz. Alfred Jules Ayer, *Language Truth and Logic*, (London, Penguin Books, 1990), 123-124.

⁵² William James, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, (New York: Penguin Books, 1985), 380.

⁵³ Stace, *Misticizm ve Felsefe*, 38.

⁵⁴ Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", 40.

⁵⁵ Sallie B. King, "Concepts, Anti-Concepts and Religious Experience", *Religious Studies*, 14/4 (1978): 447-448.

kendine amaç edinen Katz'a, dille ilgili görüşlerini belirlemede kılavuzluk yapar. Bilindiği üzere, Wittgenstein'in dil oyunları teorisinde, artık kelimenin anlamının belirleyicisi zihnin herhangi bir işlevi, başka bir deyişle ruhun bir yetisi değil kelimelerin "kullanımıdır".⁵⁶ Dilin kural ve temel yapısını yaşam biçimlerinin kural ve yapıları belirler.⁵⁷ Dilsel kategoriler içsel fenomene uygulandığında, o dilin kural ve yapılarına göre düzenlenir.⁵⁸ Dolayısıyla "bir kelimenin asıl evi dil oyunu"dur.⁵⁹ Dil oyunu ise tek ve genel geçer değil yaşam biçimleri kadar çeşitlidir. Öyle ki artık "bir dil imgelemek bir yaşam biçimi imgelemek demektir."⁶⁰ Kelimelerin anlamının yaşam biçimindeki kullanımından almasının anlamı ise bu kelimenin anlamını öğrenmenin, onun nasıl kullanıldığını öğrenmeye bağlı olmasıdır.⁶¹ "Çünkü anlam, artık, bir hakikati bilmek değil, fakat bir etkinliğe bağlanma (angaje olma) sorunudur."⁶² Dolayısıyla tecrübenin geçerliliği de tecrübenin kendi bağlamında anlamlı ve geçerli olmasına dönüşür.

Katz'a göre mistik tecrübenin ifadesi ile ilgili Stace'in yaptığı en büyük hata da dilin yukarıda geçtiği şekliyle kendi yapısını anlamamış olmasıdır.⁶³ Bu bakımdan Katz'ın amacı, Stace'in anlama yetisi üzerinden ortaklığa ulaşmaya çalıştığı yerde, "anlama yetisinin bağlamsallığını göstermektir."⁶⁴ Çünkü ona göre "... dil kendinde bağlamsaldır ve kelimeler yalnızca bağlamında 'anlama' sahiptir."⁶⁵ Dilin kuralları mistiğin kullandığı dil için de aynı derecede geçerlidir. Çünkü kavramları yöneten mantık, ki bu artık bağlam yoluyla oluşturulur, her tür tecrübeyi de yönetir.⁶⁶ Dolayısıyla kelimelere dökülmüş bir tecrübenin anlamı artık o kelimeler kullandıkları bağlamda her ne anlama geliyorsa odur. Mistik tecrübe söz konusu olduğunda bağlamın diğerlerine nazaran daha belirgin bir şekilde baskın unsurları ise dinî ve mistik gelenektir. Her gelenekteki ontoloji farklı olduğu gibi, insanın amacı, kurtuluşu, mutluluğu, neyi tecrübe edeceği, nasıl

⁵⁶ Ludwig Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, çev. Haluk Barışcan (İstanbul: Metis Kitap, 2007), 36.

⁵⁷ Bruce Garside, "Language and the Interpretation of Mystical Experience", *International Journal for Philosophy of Religion*, 3/2 (1972): 96.

⁵⁸ Ronald Burr, "Wittgenstein's Later Language-Philosophy and Some Issues in Philosophy of Mysticism", *International Journal for Philosophy of Religion*, 7/1 (1976): 264-265.

⁵⁹ Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, 74.

⁶⁰ Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, 20.

⁶¹ Ömer Naci Soykan, *Felsefe ve Dil: Wittgenstein Üzerine Bir Araştırma*, (İstanbul: Mtv Yayıncılık, 2006), 96-100.

⁶² Taylan Altuğ, *Dile Gelen Felsefe*, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017), 156.

⁶³ Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", 46.

⁶⁴ Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", 67.

⁶⁵ Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", 47.

⁶⁶ Wayne Proudfoot, *Religious Experience*, (London: University of California Press, 1985), 127.

tecrübe edeceği farklı tanımlanır. Dolayısıyla her bir geleneğe mistiğin ulaşmayı hedeflediği nihai nokta diğerinden farklıdır. Mistiğin tecrübe öncesinde dahil olduğu geleneğe göre uygulanan sıkı eğitim süreci daha sonra tecrübesini ifade ederken kullanacağı kelimelerin anlamının oluşmasına da aracılık eder.

Yukarıdaki düşünceye göre, dil ile tecrübe arasındaki ilişki dışsal veya rastlantısal değildir. Mistik tecrübesini nasıl adlandıracağını ve hangi kavramı tercih edeceğini *peşinen* öğrenmiş olur. Artık dil yalnızca tecrübenin ifadesinde rol oynayan bir aracı değil, bizzat tecrübenin ne olduğunu belirlemede yani tecrübenin biçimlendirilmesinde etkin bir unsurdur. Bu nedenle her tür ifade aslında geleneğe referansla anlaşılabilir. Tersinden söylenirse, bağlama referans yapılmaksızın kullanılan dilin anlamı yoktur.⁶⁷ Katz buradan yola çıkarak Stace'in dediği tecrübenin düşük düzeyli yorumları yani benzer gibi görünen hiçlik, boşluk veya birlik gibi genel ifadelerin anlamına bakıldığında her birinin aslında "başka ontik gerçeklikler" için kullanıldığının, bu kelimeleri kullananın kendi bağlamındaki "ontolojik iddiaları düşündüğü"nin ortaya çıkacağını söyler.⁶⁸

Zira bir Yahudi kendi devekuth tecrübesinin bütün kavramlarını ahlakî, kişisel Mutlak Varlık'a, ki bunu Tanrı diye isimlendirir, referansla kullanır. Aynı zamanda bir Budist bütün bu ifadeleri bütün varlığın içinde yok olduğu Nirvana tecrübesine referansla, bir Hindu tecrübesini Kişisel Olmayan Mutlak Brahman'a referansla kullanır. Bir Tao ya da Plotinus ya da doğa mistiği Doğa'ya nispetle kullanır.⁶⁹

Aynı şekilde tecrübenin konusu olduğu söylenen Tanrı, Varlık, Brahman, Atman, Allah Yehova "gibi isimlendirmeler sanki genel/ortak bir gerçekliğin gelişigüzel adlandırılmasından ibaretmiş gibi" görünse de yine bu isimlendirmelerin her birinin diğerinden oldukça farklı bir anlamı vardır.⁷⁰

Bağlamsalcılıkta geliştirilen bu argümanla, Stace'in tecrübe ve yorum arasında yaptığı ayrımın imkânı ortadan kalkar. Çünkü tecrübe sonrası süreçte "saf tecrübe"ye ilişkin anlamı korumak mümkün değilse, mistik

⁶⁷ Wittgenstein'in deyişiyle: "Dil oyunları değiştiğinde, kavramlarda bir değişiklik olur ve kavramlarla birlikte sözcüklerin anlamları da değişir." Ludwig Wittgenstein, *Kesinlik Üzerine*, çev. Doğan Şahiner (İstanbul: Metis Yay., 2009), 20.

⁶⁸ Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", 52.

⁶⁹ Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", 47.

⁷⁰ Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", 56.

tecrübenin tasvirinin tamamıyla yorumdan bağımsız olduğunu öne sürmek de olanaklı görünmemektir. Bu da demektir ki, mistiğin tecrübesine dair yaptığı her tür dilsel ifade yorumdan öteye gitmez. Başka bir deyişle aslında yorumsal çerçeve ile bozulmamış hiçbir tecrübe ifadesi yoktur.⁷¹ Katz'ın deyimiyle mistik, tecrübesinin konusunu daima bir dolayım, bir başkalaşmayla ifade eder. Yani başka bir ifade ile artık Hindu yalnızca tecrübesini ifade etme amacıyla araçsal olarak Hindu dilini ve sembollerini kullanmaz. Bir Hindu yalnızca bir Hindu tecrübesi yaşamış ve onu kendi geleneğine göre kavramsallaştırıp dilsel ifadelere taşımıştır.⁷² Bu bağlamda Katz, bu kelimelerin kendi bağlamlarında ne anlama geldiklerine bakılmaksızın, bağlamlarının dışında ortak bir anlama delil olarak kullanılmasının "kesin/belirli anlamın seçilen ifade, terim ve tasvirinden onu boşaltmaya temel" olduğunu düşünür.⁷³

Dilin bağlamsallığı üzerinden Katz, böylece asıl ulaşmak istediği noktaya da varmış olur. P. Moore'a göre, Stace'in düşüncesinin merkezinde yer alan bu varsayımın geçersizliğinin ortaya çıkması ile evrensel bir özden bahsetmenin imkânı da tamamen kapanır.⁷⁴ Çünkü gelinen noktada artık her türlü ifadenin altında farklı bir dünya yatar. Bunun anlamı mistiğin nihai tecrübeyi edinmesine aracılık eden uygulamaların bir parçası olan dilin, aslında onu geleneğin kavramsal şemasına ulaştırıyor olmasıdır. Kelimeler onu belirli bir varlık tasavvuruna taşıyor ve edineceği tecrübeyi bir şekilde tanımlar. Tecrübe esnasında bu tanıma yönelinirken, tecrübenin sonrasında da buna göre ifade edilir. Dolayısıyla tecrübenin anlamı bir nevi inşa edilir. Çünkü tecrübe bir kez ifade edildiğinde artık anlam alanına girmiştir. Anlama işaret eden kavramlar da inşa süreciyle oluşuyorsa dilsel ifade zorunlu olarak tecrübenin yorumuna dönüşür.

Özetle, Katz'ın mistik metinler ve literatürle ilgili incelemelerden çıkardığı netice, mistiklerin tecrübe sonrası kullandıkları dilin bazı araştırmacıların iddia ettiği gibi, yalnızca tecrübeyi ifade etmede kullanılan bir araç olmadığıdır. "Fakat bu oldukça yaygın görüş, eksik, zayıf, kusurlu ve yanlış yorumlamadır."⁷⁵ Dolayısıyla Stace'in iddia ettiğinin aksine dile gelen tecrübe, bağlamına göre anlamlandırılan tecrübedir. Anlam, bizzat

⁷¹ Garside, "Language and the Interpretation of Mystical Experience", 99.

⁷² Steven T. Katz, "General Editor's Introduction", *Comparative Mysticism: An Anthology of Original Sources*, ed. Steven T. Katz, (New York: Oxford University Press, 2013), 5.

⁷³ Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", 56.

⁷⁴ Peter Moore, "Mystical Experience, Mystical Doctrine, Mystical Technique", *Mysticism and Philosophical Analysis*, ed. Steven T. Katz, (New York: Oxford University Press, 1978), 108.

⁷⁵ Katz, "Mystical Speech and Mystical Meaning", 7.

tecrübenin kendisiyle değil, tecrübenin bağlamıyla ilişkilidir. Bu anlamın anlaşılması da ancak kullanılan ifadelerin o bağlamda hangi dinsel öğretiye veya ontolojiye atıfla kullanıldığının anlaşılmasına bağlıdır. Tecrübe sonrası sürece ilişkin görüşleriyle birlikte bağlamsalci yaklaşımın mistik tecrübenin bağlamın unsurları aracılığı ile yapılandırılmasına ilişkin düşünceleri de böylelikle açıklık kazanmış olur.

II. Mistik Çoğulculuk

Buraya kadar bağlamsalci yaklaşımın mistik tecrübenin dolaylı bir tecrübe olduğu iddiası ve bu iddialarını bağlam ve tecrübe arasındaki ilişki üzerinden gerekçelendirmeleri açıklığa kavuşmuş oldu. Buna göre mistik tecrübe, mistiğin dahil olduğu geleneğin öngördüğü teoriye göre belirli pratiklerin uygulanmasıyla, bu teoride öngörülen ve yaşayanın “nihai tecrübe” olarak adlandırdığı, yeni bir bilinç durumunun tecrübe edilmesidir. Bu bilinç durumunun ifadesine aracılık eden dil, tecrübenin içeriğinin bağlamın şartlarına göre biçimlendirilmesine aracılık eder. Yaşanan tecrübe, anlamları öncesinde öğrenilmiş kelimelere aktarılır. Dolayısıyla bağlam mistik tecrübenin edinilmesi için zorunlu bir koşuldur. Bir yandan gelenek yoluyla oluşturulan bağlam, tecrübenin koşullarını, neyin tecrübe edileceğini ve tecrübenin ne anlama geldiğini, tüm diğer amaçlarından yönünü bu tecrübeye nasıl çevireceğini belirlerken, diğer yandan tecrübesini nasıl adlandıracağını, tanımlayacağını da belirler. Dolayısıyla, geleneksel dini ve kültürel faktörler, tecrübenin kendisinin doğasını doğrudan, farklı aşamalarda ve karmaşık yollarla etkiler.

Mistik tecrübenin bağlam aracılığı ile yapılandırılmış bir tecrübe olarak tanımlanmasıyla aynı öze sahip tecrübelerden bahsetme imkânı kapanırken mistik çoğulculuğun kapısı aralanır.⁷⁶ Bağlamın ötesinde, dışında, bağlamdan bağımsız bir tecrübeden ve onun anlamından söz etmek olanaklı değilse, evrensel, aynı özü paylaşan ortak bir mistik tecrübe yerine, hepsi kendi bağlamlarında anlamlı olan mistik tecrübeler vardır.⁷⁷ Buna göre, her biri kendi geleneklerinin özel bir yorumu olan Hint mistisizmi, Yahudi mistisizmi, Hıristiyan mistisizmi, İslam mistisizmi, vb. vardır. Ya da *fena*, *nirvana*, *devekuth* gibi ayrı ve kendine has mistik tecrübeler vardır. Bu

⁷⁶ Norman Prigge, Gary Kessler, “Is Mystical Experience Everywhere Same?”, *The Problem of Pure Consciousness Mysticism and Philosophy*, ed. Robert K. C. Forman, (New York: Oxford University Press, 1990), 271.

⁷⁷ Ann Taves, *Fits, Trances and Visions*, (Princeton: Princeton University Press, 1999), 57.

tecrübelerin anlamı da bir diğerinden farklıdır. Yani Hıristiyanlık'ta Tanrı her şeyi yaratandır. İsa ise kişileşmiş Tanrı ve kurtarıcıdır. Bir Hıristiyan mistik için Tanrı tecrübesi özel olarak İsa'nın tecrübesi anlamına gelir. Onların inançlarındaki ontolojik yapı, onları bunu aramaya yöneltir. Onlar ne bir hiçliği, ne de panteizmin Tanrı'sını tecrübe ederler. Ayrıca bunu tecrübe etmemelerinin nedeni, onların Hıristiyan mistikler olmalarıdır.⁷⁸ Yahudiler sadece Baba Tanrı'yı bilir ve tecrübe ederler. Budizm'in tecrübesi ne Hıristiyanlıktaki gibi İsa ile birleşmeyi, ne İslam'daki gibi Allah'ta *fenayı* içerir. Aksine kişisel unsurlar içermeyen Brahman'a ulaşarak hiçleşmektir.⁷⁹ Öte yandan Müslümanlar Hz. Muhammed'i aşkın bir şekilde tecrübe ederler. Fakat onlar, onu Tanrı'nın ışığı, Manaların Manası olarak ya da Tanrı'nın oğlu olarak tecrübe etmezler.⁸⁰ Hıristiyanlar Hz. Muhammed'i tecrübe etmezler. Yahudiler İsa ile karşılaşamazlar. Müslümanlar da onu peygamber olarak kabul etmelerine rağmen Hıristiyanlığın İsa'sını görmezler. Yahudi, Hıristiyan ve Müslüman mistik, *Atman'ı* aramaz. O kendi inandığı Tanrı ile karşı karşıya gelmenin yollarını araştırır. Budist; şahılaşmamışı, kutsallaşmamışı ve *nirvānayı* arar.⁸¹

Bağlamsalcılığa göre ancak çoğulculukla aşırı bir yoruma kaçmaksızın tecrübeyi kendine has ve değerli kılan farklılıklar korunabilir.⁸² Eğer ortaya çıkan tecrübeler arasında bir ortaklık yok ise bu aynı zamanda tecrübeler arasında ortaklığı temele alarak bir sınıflandırma ya da karşılaştırma yapılamayacağı anlamına da gelir. Dolayısıyla tek bir mistik tecrübe ya da mistisizm yerine mistik tecrübeler ya da mistisizmler veya mistik metinlerden bahsedilebilir. Bunlardan birini öne çıkarıp, diğerlerinden üstün tutmak da aynı şekilde olanaklı değildir. Wittgenstein, aslında anlamca kesinlik talebinin öze ilişkin sorular sormaya ittiğini, bunun nedeninin de özün bizden gizlenmiş olduğu düşüncesinden kaynaklandığını söyler. Ona göre önermelerde öz aramak, bütün cümlelerde ortak tek bir işlev bulma şeklindeki "olanaksız idealin peşinden koşmak"tır. Aynı şey Katz için de söylenebilir. Mistik tecrübeler arasında ortak bir öz bulmak "olanaksız bir idealin peşinden koşmaktır."⁸³

⁷⁸ Katz, "The 'Conservative' Character of Mystical Experience", 33.

⁷⁹ Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", 41.

⁸⁰ Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", 16.

⁸¹ Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", 35.

⁸² Hatırlanacağı gibi Katz mistisizm araştırmasındaki amacını, "farklılıkları kabul etmenin müdafaasını yapmak" şeklinde dile getirmekteydi. Geline bu noktada amacına ulaştığı söylenebilir. Bkz. Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", 25.

⁸³ Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", 56.

Sonuç

Katz merkezinde bağlamsalcılığı tanıtan iki makaleyle birlikte, Kant sonrası felsefe tartışmalarını dikkate alarak mistik tecrübe fenomenini açıklamaya çalışan çağdaş kuramlar arasında bugün hala önemli bir yeri olan bağlamsalci yaklaşımın düşünceleri belirginleşmiştir. Söz konusu modern okumalarda mistik tecrübenin evrensel bir tema olduğu, genelde mistik tecrübe anlatıları üzerinden, onlar arasındaki ortaklık ve benzerliklere dayandırılarak öne sürülür. Özellikle Stace'in Hegel'den etkilenerek mistik tecrübeyi saf bilinç tecrübesi olarak tanımlaması, metinleri de bu minvalde değerlendirmesi oldukça kabul görür. Ancak bağlamsalcılıkta Kantçı bir tecrübe ve Wittgensteinci bir dil anlayışına dayanılarak, mistik tecrübenin bağlam aracılığı ile yapılandırılmış, dolaylı bir tecrübe olduğu iddiasıyla, Stace'in aksine tecrübeler arasındaki farklılıklar ve bu farklılıkların bağlamla ilişkisi gündeme getirilir. Bağlam ve tecrübe arasındaki ilişkinin, çift yönlü ve asli bir ilişki olduğu; tecrübenin ne belirli bir bağlamdan bağımsız edinilebileceği ne de anlaşılabilirliği öne sürülür.

Mistik tecrübenin bağlam aracılığıyla yapılandırılmış bir tecrübe olduğu iddiasıyla ulaşılan sonuçlar şunlardır: 1) İnsan Tanrı veya Nihai Gerçekliği aracı olarak deneyimleyemez. 2) Geleneksel anlamda, Tanrı veya Nihai Gerçeklikle karşılaşma olarak kabul edilen mistik tecrübe, hakikatin deneyimlenmesi değil, aslında belirli bir geleneğin öğretisinin veya ontolojik tasavvurunun içselleştirilmesidir. 3) Bu anlamda mistiğin tecrübesi, tecrübesini içerisinde edindiği geleneğin bireysel bir yorumudur. 4) Bu tecrübeyi edinmenin ve tecrübeyi anlamının koşulu, ortaya çıktığı bağlamdır. 5) Birbirinden bağımsız, hepsi kendi bağlamlarında anlamlı, birbiriyle kıyaslanamaz veya ortaklık kurulamaz pek çok mistik tecrübe vardır. 6) Dolayısıyla mistik tecrübe bize geleneğin ötesinde yeni bir şey sunmaz. Doğrusu ulaşılan bu sonuçlar mistiklerin kendi deneyimlerini bir Hakikate ulaşma tecrübesi olarak tanımlamaları, bu uğurda oldukça uzun ve meşakkatli pratikleri uygulamaları dikkate alındığında oldukça ilginçtir. Ancak belirli bir tecrübe anlayışından bakınca da Katz'ın bu tecrübenin sınırları içerisinde böyle bir açıklamada bulunması da yerindedir. Dahası bağlamsalcılığın diğer açıklamalardan bir diğer farkı, önceki tartışmalarda daha ziyade tecrübe sonrası süreçte tecrübenin dile aktarılmasına odaklanılırken, bağlamsalcılıkta tecrübe öncesi sürece, mistiklerin hedeflerinin aslında aynı olmadığına dikkat çekilir. Yine konunun çağdaş bilinç tartışmalarıyla ilişkilendirilerek, bilincin yönelimselliğinin mistik

tecrübe için ne anlama gelebileceği gündeme getirilir. Böylece mistik tecrübe fenomenine ait tartışma alanı genişler. Dolayısıyla bağlamsalcılık, hem konunun ele alınmasında gündeme getirdikleri yeni soru ve sorular bakımından, hem de tecrübe anlatılarının okunmasında farklılıklara dikkat çekmeleri bakımından bu alana hatırı sayılır katkıda bulunur. Bugün mistik tecrübe fenomenini anlama veya açıklama çabası açısından bu düşünce önemli bir yerde durmaya devam eder.

Kaynakça

- Adam, Martin A. "A Post-Kantian Perspective on Recent Debates About Mystical Experience". *A Journal of the American Academy of Religion*, 70/4 (2002): 801-817.
- Altuğ, Taylan. *Dile Gelen Felsefe*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017.
- Burr, Ronald. "Wittgenstein's Later Language-Philosophy and Some Issues in Philosophy of Mysticism". *International Journal for Philosophy of Religion*, 7/1 (1976): 261-287.
- Chakravarti, Sitansu S. "The Madhyamika Catuskoti or Tetralemma". *Journal of Indian Philosophy*, 8 (1980): 303-306.
- Cole, Cecil Theodore. "Mysticism, Contextualism, and Community: A Communitarian-Pragmatic Epistemology of Mysticism". Doktora Tezi, Boston University Graduate School of Art and Sciences, 2007.
- Ernst, Carl W. "Mystical Language and Teaching Context in the Early Lexicons of Sufism". *Mysticism and Language*, ed. Steven T. Katz, 181-201. New York: Oxford University Press, 1992.
- Forman, Robert K. C. "Eckhart Gezücken, and the Ground of the Soul". *The Problem of Pure Consciousness: Mysticism and Philosophy*, ed. Robert K. C. Forman, 98-120. New York: Oxford University Press, 1990.
- Gadamer, Hans-Georg. *Hakikat ve Yöntem*, çev. Hüsamettin Arslan, İsmail Yavuzcan. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2008-2009, I, II.
- Garside, Bruce. "Language and the Interpretation of Mystical Experience". *International Journal for Philosophy of Religion*, 3/2 (1972): 93-102.
- Gill, Jerry. "Mysticism and Mediation". *Faith and Philosophy*, 1 (1984): 111-121.
- Gimello, Robert M. "Mysiticism in It's Contexts". *Mysticism and Religious Tradition*, ed. S. T. Katz, 61-88. New York: Oxford University Press, 1983.
- Harmless, William. *Mystics*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Husserl, Edmund. *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, çev. Harun Tepe. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2003.
- James, William. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. New York: Penguin Books, 1985.
- Katz, Steven T. "General Editor's Introduction". *Comparative Mysticism: An Anthology of Original Sources*, ed. Steven T. Katz, 3-21. New York: Oxford University Press, 2013.
- _____, Steven T. "Language, Epistemology and Mysticism". *Mysticism and Philosophical Analysis*, ed. Steven T. Katz, 22-74. New York: Oxford University Press, 1978.

- _____, Steven T. "The 'Conservative' Character of Mystical Experience". *Mysticism and Religious Tradition*, ed. Steven T. Katz, 3-60. New York: Oxford University Press, 1983.
- _____, Steven T. "Mystical Speech and Mystical Meaning". *Mysticism and Language*, ed. Steven T. Katz, 3-67. New York: Oxford University Press, 1992.
- Kazımî, Rıza Şah. *Aşkına Giden Yollar*, çev. Tahir Uluç. İstanbul: İnsan Yay., 2012.
- King, Sallie B. "Concepts, Anti-Concepts and Religious Experience". *Religious Studies*, 14/4 (1978): 445-458.
- Marshall, Paul. *Mystical Encounters with the Natural World: Experiences and Explanations*. Oxford: University Press, 2005.
- Meister Eckhart, çev. R. B. Blakney. New York: Harper and Brothers, 1941, aktaran: Walter T. Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, çev. Abdüllatif Tüzer. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.
- Moore, Peter. "Mystical Experience, Mystical Doctrine, Mystical Technique", *Mysticism and Philosophical Analysis*, ed. Steven T. Katz, 101-131. New York: Oxford University Press, 1978.
- Prigge, Norman and Kessler, Gary. "Is Mystical Experience Everywhere Same?". *The Problem of Pure Consciousness Mysticism and Philosophy*, ed. Robert K. C. Forman, 269-287. New York: Oxford University Press, 1990.
- Proudfoot, Wayne. "Religious Experience, Emotion, and Belief". *The Harvard Theological Review*, 3/4 (1977): 343-367.
- _____, Wayne. *Religious Experience*. London: University of California Press, 1985.
- Scott, Charles E. "Consciousness and the Conditions of Consciousness". *Review of Metaphysics*, 25/4 (1972): 625-637.
- Searle, John R. *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Smart, Ninian. "What Would Buddhaghosa Have Made of *The Cloud of Unknowing*". *Mysticism and Language*, ed. Steven T. Katz, 103-122. New York: Oxford University Press, 1992.
- Smith, Frederick M. "Mantra". *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones. Detroit: Macmillan Reference, 2005, VIII, 5676-5678.
- Smith, Margaret. *Studies in Early Mysticism: In The Near and Middle East*. Oxford: Oneworld Pub., 1995.
- Soykan, Ömer Naci. *Felsefe ve Dil: Wittgenstein Üzerine Bir Araştırma*. İstanbul: Mtv Yayıncılık, 2006.
- Staal, Frits. *Exploring Mysticism*. London: Penguin Books, 1975.
- Stace, Walter T. *Mistisizm ve Felsefe*, çev. Abdüllatif Tüzer. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.

Studstill, Randall. *The Unity of Mystical Traditions: The Transformation of Consciousness in Tibetan and German Mysticism*. Boston: Brill Leiden, 2005.

Taves, Ann. *Fits, Trances and Visions*. Princeton: Princeton University Press, 1999.

Wittgenstein, Ludwing. *Felsefi Soruşturmalar*, ev. Haluk Barışcan. İstanbul: Metis Kitap, 2007.

_____, Ludwing. *Kesinlik Üzerine*, ev. Doğan şahiner. İstanbul: Metis Yay., 2009.

A Contextualist Reading of Mysticism II: The Relation of Context and Experience

Citation/©: Akdemir Süleyman, Betül, A Contextualist Reading of Mysticism II: The Relation of Context and Experience, Artuklu Akademi, 2020/7 (2), 363-388.

Extended Abstract

Despite social, historical, cultural, linguistic, religious varieties and other differences, some people from various parts of the World, who we call as mystics today, state that they experienced the Truth, the Absolute, the Void, the Atman and God without any mediation. In what way we should understand these statements, is it really possible to experience the Truth without any mediation and is this experience universal or not, are points of discussion in modern mysticism studies. Many philosophers and theologians like William James, Evelyn Underhill, Robert Charles Zaehner, Ninian Smart, Rudolf Otto, Walter T. Stace has produced some works proposing answers to these questions. Walter Stace's work *Mysticism and Philosophy* (1961), where he discusses that mystic experience is an experience of pure consciousness attracted remarkable attention in his time. Stace claims that one type of mystic experience (introvertive mystic experience) is a common experience that surpasses cultures and the differences come out of the interpretations through the process of linguistic expression.

One of the most effective critics of Stace is Steven T. Katz. In his article entitled "Language Epistemology and Mysticism" (1978), he criticizes the idea that mystic experience is an immediate, pure, and common experience and he rehandles these narrations. In this reading, which he names as contextualism, under the effect of Kantian idea of experience, he claims that mystic experience is mediated and constructed by the context in which it arouse. According to him, there is a dual and unsurpassable relation between mystic experience and context. Mystic experience can neither appears independent from this context nor it can be understood without it.

This article is the second of two articles that introduce the contextual approach, which is still one of the dominant approaches in mysticism studies today. In the first article entitled "A Contextual Reading of Mysticism I: The Ideas of Steven T. Katz Regarding Mystic Experience", the basic tendencies in contemporary mysticism studies and contextualism as the dominant approach among them were discussed. Subsequently, in the article entitled "The Basic Principle of Contextualism: There is No Immediate-Pure Experience", the principle, which according to Katz's statement is "the epistemological thesis on which I constructed all my researches", namely the principle that there is no immediate-pure experience was discussed. Afterwards, in the article entitled "From Ordinary Experience to Mystic Experience: Mystic Experience as Mediated", the recognition of mystic experience as an ordinary one -as a requisition of the previously mentioned principle- and as a consequence of such a recognition, the idea that since pure experience is excluded from the very beginning, mystic

experience that is constructed through context was discussed. In most of their works, Katz and his friends tried to demonstrate this dual and unsurpassable relation between mystic experience and context. Thus, the relation between mystic experience and context became important in order to have a close understanding of contextualism. To discuss this relation, the title named "The Relation of Mystic Experience and Context" was addressed in detail. In order to discuss these key factors of the relation between mystic experience and context in detail, the claims that there are various visions of Truth in different mystic traditions, that the content of experience is already determined according to this theory and the details of this claim through a close look at some texts were handled in the subtitle named "The Priority of Theory as the Possibility of Practice".

In this article, some other key factors that mediate experience to become a contextual one according to contextualism will be discussed. For this purpose, the article is composed of 2 parts together with introduction. In the first part, the title in the previous article "The Relation of Mystic Experience and Context" will be elaborated with a subtitle named "The Effects of Prior Practices to Mystic Experience". Katz do not accept that the practices such as yoga, meditation, asceticism, seclusion, and invocation that are performed before the experience are ways of purification from all sorts of conditions. According to him, these practices mediate the mystic to internalize the doctrine of the religion or mystic tradition he/she belongs and to concentrate on what he/she wants to experience. He justifies this claim by showing that the differences between practices are related to the theory. The construction of mystic experience is not only limited to the process of mystic education. Even in the event of mystic experience, the content of experience continues to be determined. In the subtitle named "The Intentionality and Activeness of Consciousness in the Moment of Mystic Experience", the idea that the intention of the mystic predetermines the content of experience will be discussed under the light of discussions of contextualism in contemporary philosophy on the intentionality of consciousness. Subsequently, in the subtitle named "The Linguistic Expression of Mystic Experience After the Fact", Katz's idea -under the light of Wittgenstein's language game- that words are meaningful only within the context they belong and the narrations of mystic experiences are meaningful within the context in which they arose. In the second chapter of the article, mystic diversity, which is an outcome of the idea that mystic experience is constructed in various ways starting before the experience to its linguistic expression. According to this idea, there is no one common, pure mystic experience but there are experiences that are meaningful within their own context such as Indian, Christian, Islamic or Jewish mystic experience. Questioning a commonality between them is a futile effort. With the help of this final title, contextualism, which points to some significant questions in mystic experience discussions, will become clear on the basis of Katz.

"Dasein"den "Varoluş"a İnsan: Karl Jaspers'in İnsan Görüşü*

 Yakup Yıldız**,  Demet Ataş***

Atıf/©: Yıldız, Yakup, Ataş, Demet, "Dasein"den "Varoluş"a İnsan: Karl Jaspers'in İnsan Görüşü, Artuklu Akademi, 2020/7 (2), 389-416.

Öz: Dasein'den Varoluş'a İnsan başlıklı bu çalışma Karl Jaspers'in insana bakışını ve insanın kendilik bilincine ererek varoluşunu gerçekleştirinceye kadar geçen süreçleri konu edinmektedir. İnsanın kendi benliğine yönelmesi, varoluşunu kavraması ve varlığının bilincine ermesi varoluşa doğru giden bir süreçtir ve bu süreç kendi içinde hiyerarşik bir yapı arz eder. Jaspers insanın dasein, tin, ortak bilinç ve varoluş (existenz) olmak üzere birbirinden farklı dört tür var olma biçiminden söz eder. İnsan bu varlık düzeylerini tamamladıktan sonra existenz aşamasına gelir. Bu süreç, Jaspers'in varoluşu aydınlatan işaretler olarak isimlendirdiği; özgürlük, iletişim ve sınır durumlar gibi bazı özel işaretler sayesinde tamamlanır. Ancak insanın gerçek anlamda varoluş durumuna gelmesi ve kendini idrak etmesi ancak Aşkın Varlık sayesinde mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Dasein, Varoluş, İletişim, Sınır Durumlar, Aşkın Varlık.

Human From Dasein to Existenz: The Human View of Karl Jaspers

Citation/©: Yıldız, Yakup, Ataş, Demet, "Human From Dasein to Existenz: The Human View of Karl Jaspers Artuklu Akademi, 2020/7(2), 389-416.

Abstract: According to Jaspers, man's orientation to his own self, grasping his existence and becoming conscious of his existence is a process that goes towards existence and this process has a hierarchical structure in itself. Jaspers speaks of four different types of existence of man: dasein, spirit, collective consciousness and existenz. After completing these levels of existence, man comes to the stage of existenz. This process is completed by some special signs,

* Bu çalışma, "Demet Ataş, Karl Jaspers Felsefesinde Aşkın Varlık ve Varoluş İlişkisi, Yüksek Lisans Tezi, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019" başlıklı tez çalışmasından yararlanılarak üretilmiştir.

** Dr. Öğr. Üyesi, İnönü Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, yakupyildiz@hotmail.com.

*** atadem65@gmail.com

such as freedom, communication, and border situations, which Jaspers has called signs that illuminate existence. However, it is only possible for a person to come to a true state of existence and to realize himself through the Transcendent Being. This study, titled Human from Dasein to Existanz, focuses on Karl Jaspers' view of human and the processes that pass until the person realizes his existence by reaching the self-consciousness.

Keywords: Dasein, Existence, Communication, Boundary States, Transcendent Being.

Giriş

Filozofların görüşleri yaşadığı çağdan ve toplumsal problemlerden bağımsız değildir. Jaspers'in insan hakkındaki görüşleri de yaşadığı çağın ve içinde bulunduğu toplumsal koşulların izlerini taşır. Onun yaşadığı dünya bilim ve tekniğin egemen olduğu, İkinci Dünya Savaşı'nın vuku bulduğu, Nazilerin Almanya'da iktidara geldiği ve bütün bunlara bağlı olarak insanın bir nesne olarak görüldüğü, ölümlerin, acıların arttığı, insan özgürlüğünün kısıtlandığı, kısacası insanın unutulduğu ve buhranın egemen olduğu bir dünyadır. İşte Jaspers'in insan hakkındaki fikirleri böylesi bir ortamda gelişmeye başlar. 1933'de Alman Nasyonal Sosyalist İşçi Partisi (NSDAP)'nin iktidara gelmesinden sonra Yahudi kökenli bilim adamları büyük güçlüklerle karşılaşmış, hatta ülkeyi terk etmek zorunda kalmışlardır. Eşi Yahudi asıllı bir Alman olan Jaspers diğerleriyle aynı güçlükleri yaşamış, 1937'den itibaren ders vermesi ve yayın yapması yasaklanmıştır. Savaşın sonuna doğru eşinin Naziler tarafından sınır dışı edileceğini öğrenen Jaspers kendisi ve eşinin hayatına son vermek için hazırlıklar yapmış, fakat Amerikan askerlerinin Heidelberg'e girişiyle birlikte hayatta kalabilmiştir. Bu olayın onun düşünce dünyasında derin izler bıraktığı açıktır. Filozof yaşadığı olaylar sebebiyle kendi felsefesinde önemli bir yer tutan ölüm, acı çekme ve suç gibi sınır durumlarını bizzat gözlemlemiş ve yaşamıştır. Nitekim bu tecrübeler daha sonra onu kolektif suç ve kolektif sorumluluk gibi kavramlar üzerinde düşünmeye itecek, insanın varoluşu, inanç ve değerleri onun felsefesinin odak noktasını oluşturacaktır.¹

Siyasî olayların insanın varoluşunu olumsuz etkileyen yönlerinin yanı sıra, Jaspers insanın bilim ve araştırma konusu olarak ele alınmasına, yani nesneleştirilmesine de karşı çıkar, bu bakımdan onun felsefesi insan odaklı

¹ Jaspers'in siyasî görüşlerinin arka planı ve suçluluk konusundaki görüşlerini konu edinen bir çalışma için bkz. Örnek, Yusuf Mehmet, "Suçluluk Sorunu: Karl Jaspers - Hannah Arendt", *Antalya Bilim Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 5/10, (2017), 119-132.

bir felsefedir. Öte taraftan onun düşüncesinde insan, bilimin konusu yapılarak açıklanabilecek bir varlık değildir. Ona göre insan, ne bilim tarafından ele alınıp bilinebilecek bir konudur ne de karşıda duran ve kendisine yönelen bir nesnedir. Her bilimsel disiplin insanı konu edinerek ona yönelmekte, onun hakkında sınırlı da olsa birtakım bilgiler sunabilmektedir, ancak hiçbir bilimsel yaklaşım onunla ilgili bütüncül, mutlak bir bilgi sunabilme konusunda muktedir değildir.² Çünkü insan her zaman bilinenden çok daha fazlası olan bir varlıktır.³ Jaspers, genel ya da birey olarak insana dair bütüncül bir bilgiye sahip olmanın hiçbir zaman mümkün olamayacağı düşüncesindedir.⁴ Dolayısıyla insan hakkında yapılan hiçbir araştırma, onunla ilgili kesin ve bütüncül bir bilgi ortaya koyamaz. Aslında insan hakkındaki hiçbir araştırma, onunla ilgili bütüncül bilgiye erişerek onun varlığı konusunda kesin bilgiler edinebilmiş değildir. Çünkü insanla ilgili edinilen her bilgiyle birlikte edinilemeyen, gizil kalan bilgilerin varlığı ortaya çıkmaktadır. Ona dair bilinenler daima kendinde mevcut özelliklerle ilgilidir. Bu nedenle onu tanımlamak da bu özelliklerin biri ya da birkaçıyla sınırlı kalmaktadır. Sözelimi insan canlıdır, akıllıdır, sonludur, üretkendir, sahip olduğu dil dolayısıyla konuşandır vs. bunlar çoğaltılabilir, ancak bunların hiçbiri insanı tam anlamıyla ifade edemez.

Bununla birlikte Jaspers bilimin insana dair araştırmalarını ve bu araştırmalar sonucunda elde edilen verileri bütünüyle yok saymış değildir. O, bilimsel araştırmaların insanın sadece bir yönüne yönelik olduğunu ve sınırlı bir bilgi ortaya koyabileceğini savunur. Ona göre insanı bilgi konusu yaparak ona yönelen bütün araştırmalar onun sadece bedenine yöneliktir; hiçbir zaman varoluşsal yanına değildir. Bu nedenle onun nazarında kısmî bulgulara dayanan araştırmalarla insanın bütünsel bir şekilde idrak edilebileceğini söylemek, insanı yozlaştırmak ve asıl varlığından soyutlamak demektir.⁵

I. Kuşatıcı Varlık Olarak İnsan

Jaspers insanı Aşkın Varlık ve dünya ile birlikte bir *kuşatıcı varlık* olarak tanımlar. Felsefenin varlık konusunda sorulan "bu nedir?" sorusuyla

² Karl Jaspers, *Felsefe Konuşmaları: Felsefeye Giriş*, çev., Abdurrahman Aliy, (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018), 55.

³ Jaspers, *Felsefeye Giriş*, çev., Mehmet Akalın, (İstanbul: Dergah Yayınları, 1981), 75.

⁴ Jaspers, *Felsefi İnanç*, çev., Akın Kanat, (İzmir: İlya Yayınevi, 2001), 58.

⁵ Jaspers, *Felsefi İnanç*, 58.

başladığını belirten Jaspers'e göre, dünyada gelip geçmekte olan pek çok varlık vardır. Dünyadaki bütün nesnelere, canlı-cansız bütün varlıklar, yani dünyada bulunan her şey vardır ve var olan bütün bu varlıklar gelip geçmektedirler. O halde soru şudur: Peki, bütün bu varlıklar gelip geçmekte ise her şeyi bir arada tutan, temellendiren ve her şeyin kaynağını teşkil eden asıl varlık nedir? Jaspers'e göre bu soruya verilen cevaplar felsefe tarihi kadar eski ve çeşitlidir. Söz gelimi felsefe tarihinde ilk filozof olarak kabul edilen Thales'in bu soruya cevabı "su" olmuştur. Çünkü ona göre her şeyin kaynağında su vardır ve her şey sudan meydana gelmiştir. Yine Thales'ten sonra, söz konusu kaynağı ateş, hava, ruh, belirsiz olan (apeiron), madde ve hatta atom şeklinde niteleyen birçok filozof olmuştur. Asıl varlığın ne olduğu ile ilgili verilen bu yanıtlar çerçevesinde her şey maddedir ve maddeden oluşmuştur diyen materyalizm, evrenin tamamının ruhla dolu canlı bir yapıda olduğunu iddia eden hillozoizm ve her şeyin ruhtan oluştuğunu, ruhtan vuku bulduğunu öne süren spiritüalizm gibi çeşitli dünya görüşleri ortaya çıkmıştır. Fakat Jaspers'e göre ortaya çıkan bu görüşlerin ve verilen bu cevapların hiçbirisi kendi ileri sürdüğü fikrin mutlak hakikat olduğunu kanıtlayamamıştır. Çünkü hiçbirinin düşüncesi mutlak hakikat olabilecek nitelikte değildir.⁶

Jaspers'e göre varlık hakkında öne sürülen bütün tezlerin ve tezlere bağlı olarak ortaya çıkan bütün bu açıklamaların ortak noktası; hepsinin de asıl varlığın ne olduğu sorusunu dünyada mevcut olan belirli bir varlığı esas alıp, ondan yola çıkarak açıklamaya çalışmaları ve böylece onu karşıda duran bir nesne, kendisine yönelinen bir konu olarak görüp bu şekilde anlamış olmalarıdır.⁷ Bu nedenle Jaspers'e göre verilen bu cevapların hiçbirisi asıl varlığın mahiyetini ortaya koyabilecek nitelikte değildir. Çünkü bunların tamamı mutlak olan asıl varlığı ortaya koyabilmek için yola çıkmakla birlikte, sürekli izafi olandan, yani varlığını ve var olmasını başka bir varlığa borçlu olan geçici varlıktan hareket ederek kendileriyle çelişirler ve bu şekilde de asıl varlıktan tamamen uzaklaşırlar. Dolayısıyla onların gerçek varlık dedikleri şey bilincin karşısında duran, bilincin yöneldiği bir konu olarak bütünüyle nesnel olanla sınırlı kalmaktadır.⁸

Düşüncemizin konusu olan ve kendisinden söz ettiğimiz, bizim dışımızda bulunan bir şey, bizim bir özne olarak kendisine yöneldiğimiz bir

⁶ Jaspers, *Felsefeye Giriş*, 44-45.

⁷ Jaspers, *Felsefe Konuşmaları*, 23-24.

⁸ Jaspers, *Felsefe Konuşmaları*, 23-24.

nesnedir. Öyle ki, düşüncemize konu yaptığımız her özne bile, kendisine yöneldiğimiz bir nesne olarak karşımızda durmaktadır. Dolayısıyla eğer, bizzat kendi varlığımızı kendi düşüncemize konu yaparsak, bu durumda biz hem düşünen bir özne hem de düşünülen bir nesne oluruz demektir. Böylece düşünce ya da bilinç, kendisini konu edindiği için özne, ancak kendisine konu olduğu, yani konu edilen olduğu için ise nesne olmuş olur. Jaspers, düşünen varlığın bu temel durumunu "özne-nesne kopuşu" olarak adlandırır. Ona göre uyanık ve bilinçli olduğumuz sürece bu durumun içinde bulunuruz. Kendimiz de dâhil olmak üzere, neyi nasıl düşünürsek düşünelim düşündüğümüz şey, düşüncemizin konusu olması itibariyle daima nesnel bir konudur ve bu yüzden de biz daima bu kopuşun içinde bulunuruz. Diğer bir anlatımla düşüneceğimiz ya da düşüncemizin konusu olan şey, ister algılanabilen somut bir gerçeklik, ister matematiksel ifadeler gibi soyut idealar, isterse hayal ürünü olan ve var olması mümkün olmayan bir şey olsun, tamamı düşüncemizin yöneldiği bir konu olarak karşımızda durmaktadır. Demek oluyor ki, somut soyut ne olursa olsun devamlı bir şeyleri düşüncemizin konusu yaparak onun hakkında düşünürüz ve bu nedenle de sürekli bu kopuşun içinde bulunuruz.⁹

Özne ile nesne arasındaki kopuşun her an mevcut olması varlığın bütünüyle ne sadece nesne ne de sadece özne olabildiğinin, aksine ikisi arasında vuku bulan bu kopuş sonucunda zuhur eden *kuşatıcı varlık* olduğunun ifadesidir.¹⁰ Jaspers'e göre eğer dünyada var olan görüntülere dikkat edip görünüş alanına çıkan olayları gözlemlersek, varlığın sonlu nesnelere ve dünyamızın içinde vuku bulan sınırlı olaylarda olmadığını, aksine onun var olan bütün nesnelere, vuku bulan bütün olayların ötesinde, özne-nesne kopuşunu aşan, kuşatıcı varlık olduğunu idrak ederiz.¹¹ O halde Jaspers'in kuşatıcı aslında Kant'ın *numen*¹² olarak adlandırdığı alan gibi her türlü fenomenin arkasında bulunan, hiçbir görüye sahip olmayan ve bu nedenle de nesnel bakışla bilinebilmekten tamamen uzak olan bir varlıktır.¹³

⁹ Jaspers, *Felsefe Nedir?*, çev., İsmet Zeki Eyüboğlu, (İstanbul: Say Yayınları, 2010), 71-72.

¹⁰ Jaspers, *Felsefeye Giriş*, 45.

¹¹ Jaspers, *Felsefe Nedir?*, 76.

¹² Kant, nesnel olarak düşünülebilen, somut bir gerçekliğe tekabül eden görüngüleri fenomenler, buna mukabil her türlü görülebilen somut gerçeklikten ve nesnel olandan uzak, sadece zihnin nesnelere olan ama yine de duyuşal olmayan bir sezgiyle verilebilen olanı ise *numenler* olarak adlandırır. Bkz. Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev., Aziz Yardımlı, (İstanbul: İdea Yayınevi, 1993), 159.

¹³ Frank Magill, *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği*, çev. Vahap Mutal, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1992), 70.

Jaspers'in kuşatıcı varlığı somut bir şekilde anlaşılabilir bir konu değildir. Kuşatıcı varlık hiçbir zaman nesnel varlık gibi kendisine yönelebileceğimiz açık seçik bir konu olmadığı için bilincimize daima karanlık olarak kalır. O ne bir konu olarak ele alınabilir ne de ona bir konu olarak yaklaşılabilir. Konu olarak ele alınmak kuşatıcı varlığın özüne tamamen aykırı bir durumdur. Çünkü onun nesnel bir şey gibi bilincimize konu olması ve doğrudan bilinmesi mümkün değildir, o sadece özne olarak ben ile konu olarak yöneldiğim nesne arasında vuku bulan kopuşla görünüşe çıkabilir. Bu nedenle kuşatıcı varlık daima görünenin arkasında durur ve gerçekleşen bu kopuş sayesinde kendisini göstererek görünüş alanına çıkar.¹⁴

Demek ki, özne-nesne kopuşu sonucunda ortaya çıkan *kuşatıcı varlık* daima düşünülmüş olmanın içinde kendini gösterir, fakat açık seçik bir biçimde bizzat kendisi olarak değil, varlığı çepeçevre kuşatan olarak kendini gösterir ve görünür.¹⁵ Diğer bir deyişle *kuşatıcı varlık* herhangi bir görüye sahip olmayan, ancak saf olarak düşünülebilen varlıktır.¹⁶ Onun diğer nesnelere gibi somut bir görüşü ya da varlığı söz konusu değildir. O sadece bir idedir. Bir ide olarak da sadece düşünülebilir. O halde *kuşatıcı varlığı* Jaspers'in *özne nesne kopuşu* şeklinde tasvir ettiği düşünme ediminde zuhur eden asıl varlık olarak tanımlamak mümkündür.

Jaspers, somut bir gerçekliğe sahip olmaktan ziyade, sadece birer ide olan dünya ve Aşkın Varlık ile birlikte insanı *kuşatıcı varlık* türleri olarak tasvir etmektedir. Bu anlamda Jaspers'in felsefesinde dünya ve Aşkın Varlık bizi kuşatan varlıklar iken, insan da bizi oluşturan ve kuşatan varlık türüdür. Aşkın Varlık kuşatanların kuşatanıdır, çünkü O, insan, dünya ve dünyanın içinde var olan her şeyi çepeçevre sarmaktadır. Dünya da insanı ve kendi içinde mevcut olan canlı-cansız bütün varlıkları kapsayan olması itibarıyla kuşatandır. Bununla birlikte insanın kuşatan olması, bizi kuşatmasından ileri gelmektedir.¹⁷

Diğer varoluşçu filozoflarda olduğu gibi Jaspers'in insan görüşünün temelinde de Kierkegaard'ın görüşlerinin olduğu açıktır. Kierkegaard bireyin hayatının akışı içerisinde yer alabileceği estetik, ahlakî ve dinî

¹⁴ Jaspers, *Felsefe Nedir?*, 72-77.

¹⁵ Jaspers, *Felsefeye Giriş*, 46.

¹⁶ H. Haluk Erdem, "Çepeçevre Kaplayan", *Felsefe Ansiklopedisi*, ed. Ahmet Cevizci, (Ankara: Ebabel Yayınları, 2005), III, 567.

¹⁷ Jaspers, *Felsefi İnanç*, 16-30.

varoluş tarzı olmak üzere üç varoluş evresinden söz ediyordu.¹⁸ Jaspers de benzer bir şekilde, insanın dasein, tin, ortak bilinç ve varoluş (existenz) olmak üzere birbirinden farklı dört türlü varolma biçiminden söz etmektedir. Dikkatle bakıldığında Jaspers'in saydığı bu evrelerin Kierkegaard'ın varoluş evrelerine tekabül ettiği görülür. Jaspers'e göre biz, dasein olarak kendi kendilerini ayakta tutan bireylerin çeşidi, ortak bilinç olarak düşünme öznesi, tin olarak yaratılmışlığımız sayesinde gösterilen şekil alanlarının hayali ve varoluş olarak ise, aşkınlıkla olan ilişkimizle öz benliğimize kavuşan kendimizizdir.¹⁹ *Dasein*, bilimlerin araştırma konusu; *ortak bilinç*, bilen ve tanıyan anlama yetisi; *tin*, yaşama yön veren idelerin taşıyıcısı ve *existenz* ya da *varoluş* ise bütün bu biçimlerden farklı olarak bilim ve araştırmanın konusu olamayan, anlama yetisi aracılığıyla da dile getirilemeyen kendi bilincinde olma halidir. Bu varlık biçimlerinin ilk üçü her insanda bulunan ve bütün insanlarda ortak olan nesnel özelliklerdir. Varoluş ise her bireyin kendine özgü varlık biçimi olarak her insanda tektir.²⁰

Jaspers'in insanın bir var olma biçimi olarak ifade ettiği dasein, Heidegger'in dasein dediği varolandan tamamen farklıdır. Heidegger'e göre dasein varoluştur, onun özü varoluşundadır. Çünkü varlığın anlamına ilişkin sorgulamada birincil olarak sorgulananın, dasein karakterindeki varolanın varlığının (Sein) anlamıdır. Bunun için Heidegger'de varlığın anlamına dair sorunun açık bir biçimde formüle edilebilmesi, öncelikle varolanın (dasein) kendi varlığı bakımından uygun biçimde açığa çıkartılması koşuluna bağlıdır.²¹ Bundan dolayı dasein hem varolan hem de varlıktır. Buna mukabil Heidegger daseini, ontiko-ontolojik bir varlık olarak varlığın anlam zeminine yerleştirir. Dolayısıyla Heidegger'in dasein, varlık veya hiçlik ile ilgili çözümlerinde kimi önermeler ontik olanla, kimi önermeler ise ontolojik olanla ilgili olmaktadır.²² Heidegger daseina varolan der ve onu mevcut-olan olarak nitelediği masa, ev, ağaç gibi nesnelere ayırır. Heidegger'in nazarında söz konusu bu nesnel varlıklar birer "mevcut-oluş"tur; oysa dasein varoluştur, o mevcut olan bütün varlıklardan farklı

¹⁸ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi: Thalesten Baudrillarda*, (İstanbul: Say Yayınları, 2012), 937-945.

¹⁹ Jaspers, *Felsefi Düşünüşün Küçük Okulu*, çev., Sedat Umran, (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1995), 51-52.

²⁰ Yusuf Mehmet Örnek, "Bilimde, Felsefede ve Politikada Karl Jaspers", *Türk Felsefe Araştırmalarında ve Üniversite Öğretiminde Alman Filozofları*, (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1986), 56.

²¹ Emin Çelebi, "Heidegger'in Hiçlik Çözümlemesine Varlık ve Zaman Çerçevesinde Bir Bakış", *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 6/1, (June 2016), 47-61.

²² Emin Çelebi, Heidegger ve Sartre'in Hiçlik Çözümlemeleri Üzerine Mukayeseli Bir İnceleme, *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 5/2, (Aralık 2016), 39-50.

olarak kendini seçer, kazanır ya da kaybeder; onunla biz kendimiz oluruz, daseinin kendine konu ettiği varlık daima benimkidir.²³ Jaspers'in felsefesinde ise dasein, Heidegger'in dasein dediği varoluştan ziyade, mevcut-oluş olarak nitelediği nesnel olanın varlığına tekabül etmektedir. Çünkü Jaspers'e göre dasein, kendine dair düşünemeyen, bu yüzden de kendisi hakkında bilgisi olmayan, somut ve gerçek olan, nesnel gerçeklik demektir.²⁴

Jaspers nesnel olmayı, daseinin kendi varlığının bilincinde olmayan, nesnel olan, diğer varlıklarla ortak olan bir özelliği olarak niteler ve bizim ilk önce dasein olduğumuzu, dasein olduğumuz için de nesnel bir gerçeklik olarak var olduğumuzu öne sürer.²⁵ Dolayısıyla Jaspers'da dasein, dünya içinde olan, çevresine karşı tepkilerde bulunan, daha çok insanın nesnel yönüne tekabül eden ve bu nedenle de bilimsel araştırma konusu yapılarak bilinebilen insanın var olma boyutudur. Bu durumda iken henüz o kendi varlığının bilincine varmış değildir. O burada sadece kendisine yönelen bir konudur. Demek ki, dasein olması itibarıyla insan, evrenin bir parçası ve diğer nesnel arasında bulunan bir nesnedir aslında.²⁶ O halde insanın dasein boyutu için, Jaspers'in insanın bilime konu olan ve kendi bilincinde olmama, mahiyetini idrak edememe haline verdiği isimdir, demek mümkündür. Dolayısıyla Jaspers'in düşüncesinde bilimin insan hakkında edinebildiği sınırlı bilgi, tamamen onun dasein olma haliyle ilişkilidir.

Jaspers daseini ortaya çıkan, yok olan, nesnel bir zaman içinde başlangıcı ve sonu bulunan, bu bakımdan kendine özgü zamanı ve ortamı olan var olma tarzı olarak ifade eder. Dasein nesnel bir zaman ve mekâna tabi olarak doğar ve aynı şekilde ona tabi olarak yok olur. Onun bütün yapıp ettikleri bu iki durum içinde meydana gelir. O sadece bu iki durum içinde hareket eder ve davranışta bulanabilir; onun bu iki durum dışına çıkma gibi bir olasılığı söz konusu değildir.²⁷ Bu yüzden Jaspers'e göre aslında dasein, yokluktan gelen ve yine yokluğa giderek dağılan bir hayattır. Daseinin içinde bulunduğu zaman ve mekânda göstermiş olduğu eylemlerin tamamı güdü ve tutku kaynaklıdır, çünkü dasein güdüdür, tutkudur. O güdülerden ve tutkularından oluşan, onların toplamı olan bir varlıktır. Bu durumda o,

²³ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2011), 44-45.

²⁴ Jaspers, *Felsefe Nedir?*, 340.

²⁵ Jaspers, *Felsefe Nedir?*, 339.

²⁶ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 1147.

²⁷ Jaspers, *Felsefe Nedir?*, 341.

güdülerden ve tutkularından teşekkül eden insanın biyolojik yanına karşılık gelmekte, biyoloji biliminin bir araştırma nesnesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim Jaspers'e göre dasein, biyolojiye özgü nesnel bir gerçeklik şeklinde varlık gösterir.²⁸

Daseinin kendi varlığı konusundaki bilgisizliğine ve bilim tarafından bilebilirliğine mukabil, insanın bilinçli haline tekabül eden ortak bilinç, bilimi yapan, düşünen ve bilen yönümüzü ifade etmektedir. Burada insan, dasein olarak sadece diğer varlıklar gibi doğan, yaşayan ve yok olan bir varlık olmaktan çıkıp düşünen, araştıran ve bilen bir varlık olma vasfına erişmiştir. Dünya ve dünyadaki bütün var olanlar artık onun için birer araştırma nesnesi haline almıştır.²⁹ O, ortak bilinç olması itibarıyla bütün nesnelere düşünür ve nesnel olan her şeyi bilir.³⁰ Dolayısıyla insanın nesnel yönünün temsili olan ve kendisi üzerine hiçbir bilgisi bulunmayan daseini da bilir. Ancak onun bildikleri herkesçe bilinen, genel geçerlik arz eden bilimsel bilgilerdir. Yani ortak bilinç herkeste ortak olan, genel geçer bilgileri açığa çıkaran bir var olma halidir. Nitekim Jaspers ortak bilinci herkeste bir ve aynı olan gerçek bilinç olarak tasvir etmektedir. Bu bakımdan ona göre bu bilinç bir çoğunluğun rastlantısal özneliği şeklinde anlaşılmanın aksine, genel olanı ve genel geçerlik taşıyanı nesnel olarak kavrayan bir öznellik biçiminde anlaşılmalıdır.³¹

Çoğunluğun rastlantısal öznel bilinci, kişiden kişiye değişen ve böylece her kişide farklılık arz eden bir bilinçler yığındır. Dolayısıyla buradaki öznellik, her kişinin kendine özgü, bir diğerinden tamamen farklı ve bağımsız olan, kendi bireysel doğruları şeklinde tezahür etmektedir. Ancak genel geçer olanı nesnel bir tarzda kabul eden ortak bilinçteki öznellik, kişiden kişiye değişen kabullerden ziyade, farklı kişilerin ya da öznelerin nesnel olanı birlikte kabul ederek, onu genel geçer kılmak anlamında, ortak bir zeminde birleşmek demektir. Diğer bir ifadeyle ortak bilinç farklı öznelerin ortak kabulü niteliğindedir. Böylelikle ortak bilinç derken Jaspers, farklı bilinçsel içeriklerin bir toplamını kastetmekten ziyade, herkesin üzerinde hemfikir olduğu bir ve aynı doğruyu kastetmektedir. Bu yönüyle ortak bilinç, bütün bireylerin ortak akılsal olayıdır. O halde Jaspers'in ortak bilinç dediği şey, sadece tekil özneye ya da bir şahsa özgü

²⁸ Jaspers, *Felsefe Nedir?*, 343.

²⁹ Erdem, *Karl Jaspers Felsefesine Giriş*, (İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2014), 29.

³⁰ Jaspers, *Felsefe Nedir?*, 337.

³¹ Jaspers, *Felsefe Nedir?*, 339.

olmayan, herkes için aynı geçerliliğe tekabül eden, yani genel geçer olan, nesnel kesinliği konu edinen bilinçtir.³² Böylece burada insan kendi mahiyeti hakkında bilgi sahibi olmanın aksine, daha çok nesnel karakteri haiz olan, herkesin bildiğini bilmektedir. Bu düzeyde o, henüz kendisi değil, aslında herkeştir. Ancak Jaspers'e göre biz ne sadece içinde bulunduğu çevrede bilinçsizce tepkide bulunan ve kendisi hakkında bilgi sahibi olmayan canlı bir varlık olarak dasein, ne de herkesçe genel geçer olan bilgileri ortaya koyan, nesnel olan her şeyi bilen, bu nedenle de nesnel bir karakteri haiz olan daseini da bilen ortak bilinciz; bu iki insani varlık tarzının dışında biz, ayrıca oluşumların tasarımını (idesini) meydana getiren *tiniz* de.³³

Tin, estetik, etik gibi değer alanlarını yaratan, tasarlayan ve bu tasarımların taşıyıcısı olan insan idesine tekabül etmektedir. Burada tin tasarımı, ide ya da fikir demektir. İnsan burada fikirler üretmektedir. Bu nedenle insanın bu hali yaratan, eserler ortaya koyan bir sanatçı, bir filozof örneğiyle karşımıza çıkmaktadır. Tin'in bu niteliğinden olsa gerek Jaspers tinin öznesini düşlem gücü olarak belirtir ve bizim düşlem gücü ile tasarımlar (ide) oluşturduğumuzu ve anlamsal nitelikte meydana gelen bir dünyanın biçimlerini eser haline getirdiğimizi ifade eder. Ona göre tin, yorumlayarak üretir, simgelerle kavranabilir olanı ortaya koyar ve var olan her nesneye bir dil verir. Bundan ötürü de tinin öznesi ortak bilincin öznesi gibi düşünebilen herkesi kapsayan ve bu herkesin birbirinin yerine geçebileceği şekilde değil, onun öznesi daha ziyade, düşlem gücü olarak yerine bir başkasının ikame edilemeyeceği bireydir.³⁴

Ortak bilincin öznesinin herkeste bir ve aynı olan düşünen bilinç olmasına mukabil tinin öznesi bireyin düşlem gücüdür. Dolayısıyla onun nesnesine olan yaklaşımı da ortak bilincin tavrından farklıdır. Ortak bilinç, karşısında konumlanan her şeyi üzerinde hiçbir değişiklik yapmadan olduğu gibi düşüncesine konu eder ve onun hakkında öngördüğü nesnel gerçekliği bilgi olarak sunar. Oysa tinin nesnesine olan yaklaşımı çok başkadır. Onun nesne olarak yöneldiği şey ortak bilincin yaptığı gibi, hiçbir değişiklik yapmadan, olduğu haliyle alınan bir şey değildir. Çünkü onun nesnesi somut ve gerçek bir varlık olmanın ötesinde, onun tarafından

³² Erdem, "Çepeçevre Kaplayan", 568.

³³ Jaspers, *Felsefi Düşünüşün Küçük Okulu*, 51.

³⁴ Jaspers, *Felsefe Nedir?*, 341-342.

bulunandır.³⁵ Bu da tamamen onun nesnesine nasıl yöneldiği, onda bulmak ya da görmek istediği şeyle alakalıdır.

Jaspers'e göre insanın bu üç hali ile biz hâlâ tam olarak kendimizin bilincine vararak kendimiz olmuş değiliz. Yani ben ne dasein ne ortak bilinç ne de tin olarak kendimim, bütün bu haller içinde kendimi daima eksik hissederim.³⁶ Bunu Jaspers, "Biz, bu üç kaynakla, ne olabileceksak, öyle olmadık daha. Bir yetersizlik çökmüş üstümüze." sözleriyle dile getirir.³⁷ Nitekim *dasein* olarak insan, bilimsel bir nesne şeklinde dünyada mevcut olan, diğer nesnelere gibi kendisi hakkında hiçbir bilgiye sahip olmayan, kendini bilmeyen; *ortak bilinç*, insanın bilinebilen dasein hali dâhil, nesnel anlamda bilinebilme niteliği haiz olan her şeyi bilen, ama yine de kendi varlığının asıl mahiyetini idrak edemeyen; *tin* ise bilinen ya da bilen olmanın ötesinde birtakım fikirler ve eserler ortaya koyan, değerleri yaratan, fakat yine de kendi varlığından bihaber olan insan halidir. O halde bu üç var olma tarzı dışında, içine düştüğümüz eksikliği giderebilecek olan, bunlardan farklı ve daha yetkin bir var olma tarzı daha olmalıdır. İşte Jaspers'in felsefesinde eksikliğimizi gidererek bizi tamamlayacak olan bu var olma tarzı, *existenz* (varoluş) ya da onun deyimiyle "olanaklı varoluş (*existenz*)"tur.³⁸

II. İnsanın Kendi Varlığının Bilincinde Olma Hali: Varoluş (Existenz)

Jaspers'e göre insanın asıl mahiyeti varoluşunda gizlidir. Varoluş insanın öz varlığının mihenk taşı, insanın kendi olduğu, kendi varlığının bilincine vardığı temel boyuttur. Bunu Jaspers şöyle ifade eder: "Bu temele, [...] şu benim kendim olduğuma, [...] olanaklı varoluş (*existenz*) adını veriyoruz" İnsanın kendi varoluşunu gerçekleştirme kendi bilincine erişip yetkinleşmesi yolu ile mümkündür. O ancak bu sayede kendi varlığının asıl mahiyetini idrak eder.³⁹

İnsanın dasein halinin aksine varoluş, hiçbir bilimsel araştırma ile bilinebilecek nitelikte değildir. Bilimin yöntemleriyle varoluşa yönelip onu bilmemiz olanaksızdır. Çünkü varoluş, bilimin araştırma konusu olabilen

³⁵ Jaspers, *Felsefe Nedir?*, 341-342.

³⁶ Jaspers, *Felsefe Nedir?*, 346.

³⁷ Jaspers, *Felsefe Nedir?*, 343.

³⁸ Jaspers, *Felsefe Nedir?*, 344.

³⁹ Jaspers, *Felsefe Nedir?*, 344.

dasein yönümüz ile bilimin konu yaptığı diğer her şeyden farklı olarak, nesnel olmaktan bütünüyle uzak bir niteliktedir. Bu nedenle o, ölçülebilen, deneyimlenebilen ve evrensel bir şekilde uygulanabilir olanın, yani her türlü bilimsel yöntemin dışında kalır.⁴⁰ Dolayısıyla Jaspers'in 'insan bir bütün olarak hiçbir şekilde bilinemez' şeklindeki tezinin kaynağı insanın bilime tamamen kapalı olan varoluşsal yanı ile ilgilidir.

Diğer üç var olma biçiminin aksine varoluş her insanda tek olan ve her tek insana özgü bulunan bir haldir.⁴¹ Bu üç varlık tarzı, bütün insanlarda ortak bir şekilde varlık gösteren ve bütün insanlar için geçerli olan nesnel tezahürlerdir. Buna mukabil varoluş her türlü nesnellüğün ötesinde bulunur ve bu yönüyle diğer varoluş türlerinden bütünüyle ayrılır. Ancak bu durum onun söz konusu diğer üç var olma tarzıyla yan yana konumlanan ayrı bir insan ya da insanın tamamen dışında bulunan başka bir varlık olduğu anlamına gelmez. Çünkü insanın var olma tarzları ile kastedilen şey, uzamda yan yana duran, birbirlerinden tamamen bağımsız olan dört ayrı insan değildir. Kastedilen şey aynı insanın dört farklı halidir. Aynı insanda bu dört hal de tezahür edebilir, fakat bu tezahür aynı anda gerçekleşmez. Öte taraftan insan söz konusu dört halin bir toplamı da değildir. Bu haller insanda ayrı ayrı ortaya çıkar ve birinin baş göstermesiyle diğeri etkinliğini yitirir. Diğer bir deyişle, bir insanda dasein olma hali etkin iken, o insan varoluş (existenz) değildir ya da bir insan varoluş olmuş ise, o, kendi varlığının bilincine varmış ve bu nedenle artık daseindan sıyrılmış demektir. Ancak insanda vuku bulan bu tezahürler, yani bir varlık halinden diğerine geçme olayı birbirinden bağımsız bir şekilde de gerçekleşmez. Çünkü insanın bu halleri arasında yakın bir ilişki vardır. Bu konuda Jaspers sunları söyler: "Eğer ben derssem ki, biz canlı kişisel varlığımız, esas itibariyle bilinciz, ruhuz, varoluşuz, bu takdirde kuşatanın bu tarzlarının bir bağımsız yığınıdır demek istemem. Onlar bize nüfuz ederler, birbirlerine hizmet ederler, birbirleriyle savaşırlar."⁴²

Jaspers'in bu ifadesinde geçen canlı kişisel varlık dasein, ruh ise tin anlamında kullanılır. İfadeden de anlaşılacağı üzere, Jaspers'e göre bu dört var olma tarzı birbirlerinden tamamen ayrı ve bağımsız olmaktan ziyade birbirleriyle ilişki içindedirler. Onlar ortaya çıkmak için birbirlerini gerektirirler ve var olmak için birbirleriyle savaşırlar, çünkü birinin varlık

⁴⁰ Jozef Maria Bochenski, *Çağdaş Avrupa Felsefesi*, çev., Rifat Kırkoğlu, (İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 1997), 224.

⁴¹ Örnek, "Bilimde, Felsefede ve Politikada Karl Jaspers", 57.

⁴² Jaspers, *Felsefi Düşünüşün Küçük Okulu*, 52.

gösterebilmesi diğerinin alt edilmesine bağlıdır. Hal böyle olunca insanın bir var olma tarzı olarak varoluş, taşıdığı özellikler dolayısıyla her ne kadar diğer üç var olma tarzından büyük farklılıklar gösterse de o da varlığını ancak onlar üzerinden gerçekleştirebilir, çünkü varoluş onlarda bir imkân ya da olanak olarak vardır.⁴³ Başka bir deyişle varoluş ya da existenz, insanın söz konusu öteki var olma tarzlarını dışlayan bir hal değildir, aksine o, onlarda bir olanak olarak zaten mevcuttur. Bu nedenle varoluş kendisini ancak bu varlık biçimlerinin içinde ve onların sayesinde gerçekleştirip ortaya koyabilir.⁴⁴ Demek ki, dasein, ortak bilinç ve tin olarak ben, varoluş olabilme kapasitesini kendimde barındırırım, dolayısıyla ben dasein, ortak bilinç veya tin iken varoluş olabilme yolunda ilerleyebilir ve varoluş olabilirim. Böylece ben diğer var olma tarzlarında tutuklu kalmam, aksine kendimde mevcut olan bu olanağı fark ederek varoluşumun bilincine varabilirim.

Jaspers'e göre söz konusu üç varlık tarzı kendilerini açık bir anlatılabilirlikle ortaya koyup kendi varlıklarını kesin bir şekilde bildirebilirler. Fakat onlarda bir olanak olarak mevcut olan varoluş (existenz), kendi varlığını onların içinde açığa çıkarırken bunu onlar gibi, açık seçik bir biçimde yapamaz. Çünkü onun buna uygun bir niteliği yoktur. Dolayısıyla o, kendisini sözü edilen diğer üç var olma tarzında açığa çıkarır. Jaspers'e göre ben, sürekli kendilerini gösteren ve açık bir şekilde ortaya koyan dasein, ortak bilinç ve tin sayesinde yeterli bir açıklığa kavuşamam. Ben bu üç biçimle kendi bilincimi ve ne olduğumu tam olarak kavrayamam. Bu yüzden onlarda ne olduğumu kanıtlama gereği duyarım. Bu kanıtlama ise, tamamen olanaklı varoluşumun (existenz) kanıtlanması demektir. O halde benim bu üç tarzda ne olduğumu ortaya koyup ifşa etmem, aslında onlarda bir olanak olarak var olan varoluşumu kanıtlamamla aynı anlama tekabül eder. Fakat varoluş, bu üç var olma tarzının aksine, belirgin ve somut bir gerçeklik halinde görünemez olduğundan, bu kanıtlama işlemi yalnızca dolaylı olarak gerçekleştirilebilir.⁴⁵ O halde diğer üç var olma tarzından farklı olarak bilinmeyen, bilimsel araştırmalar tarafından nesneleştirilemeyen; fakat bununla birlikte söz konusu üç var olma tarzının içinde bir olanak olarak mevcut olan ve kendisini dolaylı bir şekilde onlarda gerçekleştiren, onlardan tezahür eden varoluş (existenz) nedir?

⁴³ Örnek, "Bilimde, Felsefede ve Politikada Karl Jaspers", 57.

⁴⁴ Erdem, *Karl Jaspers Felsefesinde Hakikat, İletişim ve Siyaset*, (Ankara: Ebabel Yayıncılık, 2007), 44.

⁴⁵ Jaspers, *Felsefe Nedir?*, 344-345.

Jaspers, “Varoluş böyle-olmak değil, tersine olabilmektir” der. Bu da onun düşüncesine göre ben varoluşum değil, olanaklı varoluşum, demektir. Çünkü varoluş olmakla ben, statik ve değişmez bir şekilde var olan bir şey gibi var değilim; aksine kendimi eylemlerimle oluşturan süreklilik arz eden dinamik bir oluş olarak daima var olurum. Bu süreçte ben, hiçbir zaman olmuş bitmiş kendim değilim, kendim olurum, daha doğrusu sürekli ve hep yeniden kendim olmaya başlarım. Dolayısıyla bu kendim olma durumum sonuçlanan bir şey değildir; bilakis benim olanaklı var-oluş olmam itibarıyla bitip tükenmeyen sürekli devam eden bir oluş niteliğindedir. Demek ki, burada varoluş olmak, bir kereliğine mahsus gerçekleştirilebilecek ve böylece son bulacak bir durum olmanın aksine, sürekli devam edecek olan bir süreçtir.⁴⁶

Bu niteliği sebebiyle Jaspers’e göre varoluş, olmak ya da olmamak anlamında sürekli bir seçim içindedir ve bu seçim içinde kesin bir yargıda bulunmak, yani ya kendi olmayı ya da olmamayı seçmek zorundadır.⁴⁷ Böylece kendi olmayı seçip varoluşuna ulaşabileceği gibi, ayrıca kendi olmaktan vazgeçip varoluş olabilmekten ve varlığının bilincine erişmekten bütünüyle uzaklaşabilir. Dolayısıyla insan, kendini kendi yaptığı seçimlerle mümkün kılar. O, yaptığı seçimle aslında kendisini seçer. Fakat bu seçme eylemi bir defaya mahsus olarak yapılan bir eylem değildir, bilakis varoluşun süreklilik arz eden yapısına uygun olarak, devamlı olan kesintisiz bir edim niteliğindedir. Varoluş olarak ben, var olmayan ancak var olması gereken bir varlık olarak bilinçli bir şekilde aldığım kararlarda ve yaptığım seçimlerde var olurum; ancak bu karar verme durumu anlık olarak gerçekleşip ve hemen bitecek olan bir eylem değildir, bu, varoluş olabildiğim sürece, sürekli kendini yenileyebilecek, devamlı olan bir eylemdir.⁴⁸

Daimî bir oluş içinde dinamik bir yapı arz eden varoluş, yerine başkasının geçemeyeceği ve yerini bir başka benin dolduramayacağı bireydir. Bu da onun kişiye özgü bir hal olması demektir. Bu yönüyle varoluş sadece kişinin şahsına özgü ve tamamen bireysel bir gerçeklik olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla her kişinin kendini idraki veya kendini bilmesi demek olan varoluşu da diğerlerinden farklı ve tamamen kendine özgü bireysel bir gerçekliktir. Varoluşun diğer bir özelliği de kavranılamaz

⁴⁶ Jaspers, *Felsefe Nedir?*, 346.

⁴⁷ Jaspers, *Felsefe Nedir?*, 346.

⁴⁸ Harold John Blackham, *Altı Varoluşçu Düşünür*, çev. Ekin Uşşaklı, (Ankara: Dost Kitabevi, 2005), 54.

bir biçimde özgür olmasıdır. Fakat bu özgürlük; daseinin bağımsız istencinin özgürlüğü, ortak bilincin doğruluğuna dair uygunluk ya da tinin yaratıcı düşlem gücüne tabilik şeklinde değildir. Onun özgürlüğü, Aşkın Varlık temelli olan ve bu yüzden açık bir biçimde görünemeyen bir özgürlük niteliğindedir. Jaspers'e göre insan, varlığının bilincine, yani varoluşuna özgürlük içinde onun sayesinde ulaşabilir.⁴⁹

III. Varoluş'un Aydınlatılması

Varoluş somut bir gerçeklik olarak görülebilen bir nitelikte değildir. Onu insan yalnızca hissedebilir, bu yüzden o, nesnel bir biçimde bilinebilmekten ziyade, aydınlatılması gereken bir gerçekliktir. Demek ki, varoluşun somut bir gerçeklik olarak var olamaması ve bu yüzden de bilimsel araştırmaya bütünüyle kapalı olması, onun nesnel olarak bilinebilmenin ötesinde aydınlatılarak açığa çıkarılabilen bir hal olmasıyla ilişkilidir.⁵⁰ Jaspers'e göre varoluş sadece aydınlanmaya tabi olmakla ortaya çıkar, insan kendi varoluşunun bilincine her türlü nesnel olanın ötesinde yalnızca aydınlanma sayesinde ve onun aracılığıyla erişebilir. Bu sebeple Jaspers aydınlanmayı, insanın üzerinde kendinin bilincine vardığı, kendine geldiği bir yol olarak tanımlar.⁵¹ O halde insanın varoluşunu fark etmesinin yolu olan söz konusu aydınlanma nasıl gerçekleşecektir?

Varoluşsal aydınlanma Jaspers'in *signa*, yani "işaret dili" adını verdiği ve sadece varoluşa özgü olan varoluşsal bir dil ile mümkün olur. Bu dil, insanın onlar sayesinde kendi varoluşunu aydınlattığı, kendilik bilincine vardığı özel bazı işaretlerin bütünüdür. Varoluşun aydınlatılması, varoluşsal dili oluşturan birtakım özel işaretlerin varlığı ile olanaklıdır. Bahse konu olan bu işaretler Aşkın Varlık sayesinde bilincinde olduğum özgürlük, kendi içime kapanmayıp başkalarıyla kurduğum iletişim ve ölüm, acı çekme, suçluluk gibi sınır durumlardan oluşmaktadır.⁵²

Özgür olmayan, özgürlüğünün bilincine varmayan ve sürekli bir boyunduruk altında bulunan kişinin kendisinin farkına varması ve varoluşunu gerçekleştirebilmesi olanaksızdır. Ancak özgür olan, özgürlüğünün bilincine varan kişi varlığının farkına vararak kendini bilmekte ve varoluşuna ermektedir. Bununla birlikte Jaspers'in özgürlük

⁴⁹ Jaspers, *Felsefe Nedir?*, 346-351.

⁵⁰ Doğan Özlem, *Etik: Ahlak Felsefesi*, (İstanbul: Notos Kitap, 2014), 127.

⁵¹ Jaspers, *Felsefe Nedir?*, 122.

⁵² Jaspers, *Philosophie Existenzerhellung*, (Berlin: Julius Springer-Verlag, 1932), 15.

düşüncesi bir kitlenin ya da topluluğun özgürlüğü şeklinde belirlemekten ziyade, sadece birey olan insanın özgürlüğü şeklindedir.⁵³ Birey olarak insan özgürlük sayesinde kendi varlığını ve varoluşunu gerçekleştirerek kendi olma bilincine erişir. Jaspers felsefesinde özgürlük, birey olarak insanın, kendisinden hareketle, sadece kendisine dayanarak kendini yaratması ve kendi varoluşunu gerçekleştirilmesi olanağıdır. Öyle ki, Jaspers'e göre asıl özgürlük insanın varoluş olabilmesidir. Hatta onun nazarında varoluş ile özgürlük ayrılmaz bir biçimde özdeşlerdir. Yani özgürlük ile varoluş aynı anlama tekabül eden bir ve aynı şeylerdir. Onun "İnsanın özgür oluşuna, biz, onun varoluşu (existenz) diyoruz" şeklindeki sözleri bunun en açık ifadesidir.⁵⁴ Bu bakımdan insanî bilincimizi ya da varoluşumuzu sağlayan en temel etken bizi tamamlayan özgürlüğümüzdür.⁵⁵ Biz özgürlüğümüzden dolayı insanız ve bu özgürlük sayesinde varoluşumuzun bilincine varırız. Jaspers, özgürlüğün varoluşun açığa çıkması için önemli bir koşul olduğunu şu sözlerle dile getirir: "[...] ben kendimi özgürlük içinde bildim, bu özgürlük içinde, ben olanaklı varlık (existenz) niteliğinde kendime gelirim"⁵⁶

Ancak bu özgür olma durumu kişinin tek başına gerçekleştirebileceği bir durum değildir. İnsan tek başına özgür olamaz, çünkü bir insanın özgürlüğü bütün benlerin özgür olmasına bağlı olan ve onların özgürlüğünü doğrulayan bir niteliktedir.⁵⁷ Yani benim özgür oluşum herkesin özgür olmasıyla ve herkesin özgür olması da benim özgür oluşumla olanaklıdır. Hal böyle olunca bir bireyin özgürlüğü ancak diğer bireyler özgür olduğu takdirde ve özgür olduğu sürece bir anlam ifade edebilir. Bu da varoluşun diğer bir işareti olan iletişimi gerektirir. Dolayısıyla varoluş'un gerçekleşmesi için tıpkı özgürlük gibi iletişim de önemli bir koşul olarak karşımıza çıkar.

İnsanların birbirleriyle karşılaştıklarını ancak birbirlerini anlamadan ayrılıp gittiklerini ve bu durumun gittikçe arttığını belirten Jaspers, kendilerini birbirlerinden bu şekilde soyutlayan insanların varlıklarının bilincine varamadıklarını ve varoluşlarını gerçekleştiremediklerini öne

⁵³ Örnek, "Bilimde, Felsefede ve Politikada Karl Jaspers", 58.

⁵⁴ Jaspers, *Felsefe Nedir?*, 85.

⁵⁵ Jaspers, *Felsefi İnanç*, 58.

⁵⁶ Jaspers, *Felsefe Nedir?*, 351.

⁵⁷ Blackham, *Altı Varoluşçu Düşünür*, çev. Ekin Uşşaklı, (Ankara: Dost Kitabevi, 2005), 60.

sürer.⁵⁸ Çünkü ona göre birey olarak ben yalnızca başkalarıyla birlikte ve onlarla kuracağım iletişim sayesinde var olabilirim, tek başıma var olmam mümkün değildir, tek başıma ben ne kendim ne de başka bir şey olabilirim.⁵⁹ Benim kendim olabilmem başka kendilikleri gerektirir; varlığımın ya da kendimin bilincine varmam ancak diğer kendi olanlar üzerinden ve onlarla iletişimle mümkün olabilir, bu nedenle benliğim her daim başka benlerle iletişim kurmayı arzular.⁶⁰ Jaspers bunu, "Ancak başkasına olan ilişkisi içinde [...] ve o başkasıyla birlikte olarak biz kendi kendimizin bilincinden emin olabiliriz" şeklinde ifade eder.⁶¹

Jaspers'in iletişim dediği şey kişinin sahip olduğu duygu ve düşünceleri karşdakine aktarmaya dayanan, toplumsal yaşamın bir sonucu olarak tezahür eden iletişimden tamamen farklıdır, çünkü buradaki iletişim ilişkisi, sıradan kişilerin birtakım ihtiyaçlarını gidermek amacıyla gerçekleştirdikleri ampirik/deneysel temelli bir ilişkidir.⁶² Oysa Jaspers'in belirttiği iletişim kendi varoluşunun bilincine varabilmiş ve varoluşuna erişebilmiş bireyler arasında gerçekleşir. Bu nedenle Jaspers bu iletişime "varoluşsal iletişim (existentieller Kommunikation)" adını verir.⁶³ Bu iletişimde kişi sadece kendinden yola çıkmaz, iletişimde bulunduğu diğer benlerin varlığına da önem verir, çünkü burada geçerlilik arz eden temel esas, sadece kişinin diğer benlerle kendi olması ve bu sayede kendini gerçekleştirebilmesidir.

Kişinin varoluşuna giden yolu açacak olan varoluşsal iletişimin ilk koşulu yalnızlıktır. Varoluşun aydınlatılması ve gerçekleştirilebilmesi için iletişim ve iletişimin olanaklılığı için de başkalarının varlığı gereklidir. Sürekli bir toplum, kitle, ya da grup içinde olan kişi izole edilir ve varoluşunun bilincine varması engellenir. Kişinin varoluşuna ulaşabilmesi için kendisiyle baş başa kalıp kendisine yönelmesi gerekir. Ancak bu yalnızlık kişinin kendisini her şeyden soyutladığı ya da terk edildiği anlamına gelen bir yalnızlık değildir. Bu yalnızlık, varoluşun yalnızlığı olarak varoluşsal nitelikte bir yalnızlıktır. Kişi bu yalnızlığı sıradan inzivadan veya tecrit edilmeden farklı olarak, varoluşsal bir düzeyde yaşar

⁵⁸ Jaspers, *Felsefeye Giriş*, 41.

⁵⁹ Jaspers, *Felsefe Konuşmaları*, 21.

⁶⁰ Roger Reneaux, *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, çev. Murtaza Korlaelçi, (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1994), 52.

⁶¹ Jaspers, *Felsefi Düşüncesinin Küçük Okulu*, 96.

⁶² Reneaux, 52.

⁶³ Jaspers, *Existenzerhellung*, 60.

ve böylece bu yalnızlık içinde kendi varoluşunu duyumsar. Bu duyumsama onun varoluşuyla ilk temasıdır. Jaspers'e göre yalnızca, varoluşunun bilincinde olanlar ve yalnızlığa tahammül edebilenler hakiki anlamda bir iletişimi gerçekleştirebilirler.⁶⁴

Yalnızlık insanın kendi varoluşunu gerçekleştirme sürecinde ilk ve zorunlu koşul olmakla birlikte, insan bu yalnızlığı ebediyen sürdüremez, çünkü bu yalnızlık onu başkalarını özlemeye, başkalarına özlem duymaya götürür.⁶⁵ Böylece yalnız olan insanlar kendilerini birbirlerine açmaya başlarlar. Bu açmayla birbirlerine yaklaşırlar ve kendi olma bilincine ulaşırlar. Demek ki varoluşsal iletişimin olanaklılığı sadece yalnızlıkla gerçekleşecek bir olay değildir, varoluşsal iletişim ayrıca açık olmayı da gerektirir. Yalnızlık içinde kendi varoluşunun ilk belirtilerini duyumsayan, varoluşuna dair ilk tecrübeyi edinen kişi bu tecrübeyi derinleştirmek, varoluşunu tam anlamıyla gerçekleştirmek ve yalnızlıktan kurtulmak için kendini diğer benlere açmaya gereksinim duyar. Burada kişi kendi varlığını bütünüyle diğerlerine açar ve kendini tamamıyla ortaya koyar. Nitekim eksiksiz bir iletişimin gerçekleşmesi ancak bu şekilde mümkün olabilir, aksi takdirde varoluşsal iletişimin ve buna bağlı olarak varoluşun vuku bulması olanaksızdır.⁶⁶ Jaspers'e göre biz kendi kesinliğimize, yani varoluşumuza kişilikten kişiliğe iletişim olan açıklık sayesinde ulaşırız.⁶⁷ Böylece kendini başkasına açan kişi dasein durumundan sıyrılır, başkasıyla yakınlaşır ve bu sayede kendisi olur. Ne var ki kendisini diğerine açan her varoluşun kendi varoluşunu diğerine dayatmasıyla bir mücadele ortaya çıkar.⁶⁸

Benler arasındaki bu mücadele varoluşsal iletişimin üçüncü basamağını teşkil eder. Ancak buradaki mücadele fiziksel anlamda bir mücadele değildir. Bu mücadele sonucunda birinin diğeri üzerinde kurduğu üstünlük de yoktur; çünkü burada amaç ne üstünlük ne de zaferdir, aksine herkesin her şeyini başkasının hizmetine sunduğu, temelinde sevginin bulunduğu özel bir mücadeledir.⁶⁹ Bu mücadele sevgi içinde varoluşunu ortaya koyabilmek için karşılıklı dayanışmanın etkin olduğu bir mücadeledir. Nitekim Jaspers de onu, herkesin herkese silah verdiği sevgi

⁶⁴ Jaspers, *Felsefi İnanç*, 150.

⁶⁵ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 1150.

⁶⁶ Otto Friedrich Bollnow, *Varoluş Felsefesi*, çev. Medeni Beyaztaş, (İstanbul: Efkâr Yayınları, 2004), 57.

⁶⁷ Jaspers, *Felsefe Nedir?*, 108.

⁶⁸ Blackham, *Altı Varoluşçu Düşünür*, çev. Ekin Uşşaklı, (Ankara: Dost Kitabevi, 2005), s.62.

⁶⁹ Bochenski, *Çağdaş Avrupa Felsefesi*, 225.

dolu bir mücadele olarak nitelendirir.⁷⁰ Ona göre biz ne saydam ve kusursuz olan melekleriz ne de birbirleriyle sürekli savaşan canavarlarız; biz, hakikatin kendisinde neşet ettiği sevgi dolu bir mücadelede hep birlikte yaşayan varoluşlarız.⁷¹ İnsanlar ancak sevgi dolu bir mücadele içinde karşılıklı olarak varoluşlarını gerçekleştirebilir, bu mücadelede varoluşun varoluşla yaptığı iletişim gerçek iletişimdir.⁷² Bununla birlikte zayıflatmanın ve üstün gelmenin amaç olmadığı, sevgiye dayanan bu mücadele ayıca eşitlik temelinde gerçekleşir. Bu eşitlik ise insanların imkânlar açısından eşit olmasından ziyade, herkesin kendi olması durumuna tekabül eden, kişinin bir başkası olmaması ve kendini başkasıyla kıyaslamaması şeklindedir.⁷³ Dolayısıyla bu durumda insan; kendini, kendisiyle eşit bir düzeyde bulunduğu ve varlığını kendisine bütünüyle açtığı varoluşlarla, sevgi temelli bir mücadele içinde kurduğu iletişim sayesinde gerçekleştirerek varoluşunun bilincine erişir, diyebiliriz.⁷⁴

İnsan yalnızca başkalarıyla kurduğu iletişim ya da bilincine vardığı özgürlüğü vasıtasıyla kendi varoluşuna ulaşır onu aydınlatmaz. Onun varoluşu ayrıca içine düştüğü bazı özel durumlar sayesinde de aydınlatılır. Fakat bu durumlar öyle durumlardır ki ben onları ne seçebilir, ne onlarla ilgili planlar yaparak onları değiştirebilir, ne de onlardan herhangi bir şekilde kaçıp kurtulabilirim. Bunlar Jaspers'e göre anlık görünüşleri değişen, ancak daima insan üzerinde egemen olma gücü kendilerinde bulunan durumlardır.⁷⁵ Er geç ölecek oluşumuz, hiçbir şekilde acı çekmekten kurtulamayacağımız, diğer benler karşısında kendimizi daima suçlu bulup azap çekeceğimiz, varlığımızı korumak için her zaman mücadele etmemizin gerekiyor olması, hayatımızın tesadüflerin hâkimiyeti altında oluşu ve yaşlılık vb. gibi durumlar bunlar arasındadır.⁷⁶ İnsan bu durumları değiştirme, onlarla ilgili plan yapma ya da seçimde bulunma konusunda muktedir değildir, o sadece onları yaşar ve yaşamaya da mahkûmdur.⁷⁷ İşte insanın iradesi dışında ortaya çıkan bu durumlara Jaspers, "sınır durumlar"

⁷⁰ Jaspers, *Felsefeye Giriş*, 42.

⁷¹ Jaspers, *Felsefi Düşünüştün Küçük Okulu*, 120.

⁷² Jaspers, *Felsefeye Giriş*, 42.

⁷³ Jaspers, *Existenzerhellung*, 85.

⁷⁴ Jaspers'in sevgi temelli düşünceleri için bkz. Hasan Çiçek, "İki Sevgi Filozofu: Mevlana ve Jaspers", *Felsefe Dünyası*, 2/42, (2005), 103-112.

⁷⁵ Jaspers, *Felsefe Nedir?*, 64.

⁷⁶ Jaspers, *Felsefe Konuşmaları*, 17.

⁷⁷ Jaspers, *Felsefeye Giriş*, 37.

adını verir.⁷⁸ Ona göre bu durumlar, üstesinden gelinemeyen, aşılması olanaksız olan durumlardır.⁷⁹ Kendimi ansızın onların içinde ve onlara tabi olarak buluveririm, onlara ne hâkim olabilir ne de onların içinden çıkıp kendimi kurtarabilirim, aksine bu durumlar beni adeta kısıklarına alır ve onların içinde kalakalırım. Fakat tam da bu noktada varoluşumun bilincine varmaya başlar ve varoluş olmak için uyanıveririm.⁸⁰

Doğası gereği dünyaya ve dünyadaki rahatlığa düşkün olan, bu rahatlık içinde adeta kaybolan insan, onu derinden sarsan ve böylece ona varlığını hatırlatan etkili bir etken olmadan kendi bilincine varıp varoluşunu hatırlayamaz. İşte Jaspers'in felsefesinde insana varoluş olduğunu hatırlatan, onu varoluş olmaya teşvik eden söz konusu bu etken, insanın kendisinden asla kaçamadığı, bu nedenle de karşı karşıya gelmek zorunda olduğu sınır durumlar ve bu durumlar sayesinde edindiği tecrübedir. Sınır durumları insana dünya içindeki kaybolmuşluğunu göstererek onu varoluşunu idrak etmesi için gayret etmeye zorlar. Hal böyle olunca sınır durumları olmadan, onları idrak etmeden içine düşülen kaybolmuşluktan uyanmak ve varoluşunun bilincine varmak mümkün değildir. Sözelimi ölüm böyle bir durumdur. Ondan hiçbir şekilde kaçamam ve onu hiçbir şekilde aşamam. O benim için mutlak bir sondur. Bu sonu bilmek ve bu sondan kurtulmak için hiçbir şey yapamamak beni tedirgin eder; içinden çıkılmayan bir korkuya ve kaygıya sürükler. İşte Jaspers'in düşüncesinde bu durum içinde ben, kendime yönelmeye, nerden geldiğimi, nereye gideceğimi ve neden var olduğumu sorgulamaya başlar; böylece kendi varoluşumun bilincine vararak kendimi bilmeye ulaşırım.⁸¹

O halde, burada ölüm olumsuz bir olgu değil, aksine benim kabul etmem gereken kabul etmekle de varoluşumun bilincine ulaşabileceğim olumlu bir gerçekliktir. Çünkü ölüm beni insan kılan, varlığımın bir parçasıdır. Ölümsüz bir insanın insan olduğundan söz etmek, onu insan olarak kabul etmek olanaksızdır; ölümsüz olan insan, artık insan değil, başka bir şey olmuştur. Bu nedenle Jaspers düşüncesinde ölümü unutmak, görmezden gelmek ve ondan kurtulmaya çalışmak yerine onu varlığımızın bir parçası olarak kabul etmek gerekir. Bu bakımdan insanın varoluş olabilmesi ancak ölüm, acı, suç, mücadele ve yaşlılık gibi sınır durumlarına

⁷⁸ Jaspers, *Felsefe Nedir?*, 64.

⁷⁹ Jaspers, *Felsefe Konuşmaları*, 17.

⁸⁰ Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1994), 209.

⁸¹ Bollnow, *Varoluş Felsefesi*, 64-65.

evet deyip onları kabullenmekle mümkündür. O halde bunu tam bir ciddiyetle yapan, yani bu durumların varlığını kabul edip onaylayan kişi, söz konusu durumlara katlanmak suretiyle varoluşunun bilincine erişir.⁸²

IV. Aşkın Varlık ve Varoluş

İnsanın yukarıda sözünü ettiğimiz durumları kabullenmesi, onlardan kaçmaması, onlara dayanabilmesi tek başına başarabileceği bir şey değildir. Bunu o, dünyanın ötesinden kendisine uzatılan ve sadece özgürlüğü içinde hissedebildiği Aşkın Varlık'ın yardım eli sayesinde başarabilir. Aşkın Varlık Jaspers felsefesinde Tanrı'ya tekabül eden ve varoluş ile yakından ilişkili olan asıl varlıktır. Bu ilişki her şeyden önce Aşkın Varlık olmadan insanın kendi varlığının bilincine erişip varoluş olamamasıyla alakalıdır. O, insanın varoluş olabilmelerini sağlayan en temel etkidir. Çünkü insan kendi kendini yaratan bir varlık değildir. Aksine o, kendine armağan edilendir. Armağan edilmiş olmak da bir armağan edeni gerektirir.⁸³ İşte Jaspers'e göre bu armağanı veren Aşkın Varlık'tır.

Jaspers'in insan varoluşu ile Aşkın Varlık arasında kurduğu bu ilişki Kierkegaard'ın varoluş konusundaki görüşleriyle paralellikler arz eder. Nitekim yukarıda da belirtildiği üzere, Jaspers'in düşüncesinde insanın özgürlüğüne ve özgürlüğü ile birlikte tezahür eden varoluşuna erişebilmesi tamamen Aşkın Varlık olarak tasvir ettiği Tanrı sayesinde, onun insanı özgür bir şekilde yaratması sebebiyle mümkün olmaktadır. Bu da onun varoluşun olanaklılığı konusunda Kierkegaard ile aynı çizgide olduğunu ve bu konuda Kierkegaard'an derin izler taşıdığını gösterir. Nitekim Kierkegaard'a göre de bireyin kendini gerçekleştirmesi onun Tanrı karşısında olmasıyla mümkün olabilir. Diğer bir deyişle, bireyin kendisi olması Tanrı karşısında, çaba ve sorumluluk içinde sadece bireyselliğini, birey olduğunu kavramasıyla olanaklıdır.⁸⁴

Kierkegaard'ın anlayışına göre de bireyin varoluşunu gerçekleştirme yolunda Tanrı nihai hedeftir; bireyin kendi olup varoluşunu gerçekleştirme ancak Tanrı'ya bağlanmakla mümkündür.⁸⁵ Dolayısıyla her iki filozof da Tanrı'ya inanmayı kişinin kendi varoluşuna erişebilmesinin

⁸² Wilhelm Weischedel, *Felsefenin Arka Merdiveni*, çev. Sedat Umran, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 330.

⁸³ Weischedel, *Felsefenin Arka Merdiveni*, 331.

⁸⁴ Sören Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, çev. M. Mukadder Yakupoğlu, (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2010), 14.

⁸⁵ Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, 14.

koşulu olarak görmekte ve bu süreci Tanrı ile kurulacak olan bir ilişki ile izah etmektedirler. Burada iki filozof arasındaki ayırt edici nokta ise Tanrı ile kurulacak ilişkide akıl ve vahiyden hangisine öncelik tanındığı hususudur. Jaspers'e göre Aşkın Varlık ile ilişki akıldan bağımsız olarak düşünülemez, bu ilişkide vahyin bir önemi yoktur, hatta vahye gerek bile yoktur, çünkü Aşkın Varlık ile ilişki hiçbir aracı gerektirmez, tamamen bireyseldir. Oysa akıl yerine din ve vahiy merkezli bir tavır sergileyen Kierkegaard'a göre ise, Tanrı'ya ulaşmada akıl yeterli değildir. Çünkü ona göre Tanrı söz konusu olduğunda bireyin akli sınırlı kalmakta ve bu noktada birey Tanrı hakkındaki çoğu şeyi akli temellere dayandırmaya ihtiyaç duymadan kabul etmektedir. O halde Kierkegaard'a göre akıl ve mantık kategorileriyle Tanrı'yı anlamak olanaklı değildir.⁸⁶ Jaspers'ın diğerinden ayrıldığı nokta burasıdır.

Jaspers'e göre insanın Aşkın Varlık tarafından yaratılan veya kendine armağan edilen bir varlık olduğunu belirtmiştik. İnsan bu armağan edilme bilincine ancak varoluşunu kavradığı özgürlüğü içinde varmaktadır. Çünkü Aşkın Varlık insanı özgürlüğü içinde, özgürlüğüyle birlikte yaratmakta ya da kendisine armağan etmektedir.⁸⁷ Eğer özgür olmak birey olan insana özgü bir durum ise ve insan da özgür bir varlık olarak Aşkın Varlık tarafından yaratılmış veya kendine armağan edilmiş ise, o halde onun özgürlüğü, özgür bir varlık olması Aşkın Varlık sayesinde olanaklıdır. Aşkın Varlık insan özgürlüğünü besleyen ve olanaklı kılan temel etkidir.⁸⁸

Aşkın Varlık ve özgürlük Jaspers'in felsefesinde ayrılmaz bir şekilde birbirleriyle ilişkilidir. Özgürlüğe ulaşmak ve onu gerçekleştirmek nasıl ki Aşkın Varlık sayesinde, onun bizi özgürlüğümüz içinde bize takdim etmesi dolayısıyla mümkün oluyorsa, aynı şekilde Aşkın Varlık'ın idraki de özgür olduğumuz sürece olanaklıdır. Jaspers'e göre özgürlüğünün bilincine varan kişi, aynı zamanda Aşkın olana ulaşır ve böylelikle onun varlığından emin olur.⁸⁹ Bu anlamda insan ne kadar özgür ise Aşkın olanın varlığı da onun için o kadar kesin olacaktır.⁹⁰ Dolayısıyla özgür olduğum ve özgürlüğümün bilincine vardığım her yerde kendi başıma var olmadığımı, aksine beni

⁸⁶ Vedat Çelebi, "Kierkegaard ve Jaspers'in Varoluş Felsefesinde Akıl, Din ve İman İlişkisi", *Temaşa Felsefe Dergisi*, 7, (2017), 101-106.

⁸⁷ Jaspers, *Felsefi Düşünüşün Küçük Okulu*, 51.

⁸⁸ Kolektif, *Yirminci Yüzyıl Üzerine Düşünceler: Çağımız*, çev. Bertan Onaran ve Mahmut Garan, (Ankara: Kitapçılık Limited Ortaklığı Yayınları, 1966), 73.

⁸⁹ Jaspers, *Felsefe Konuşmaları*, 38.

⁹⁰ Jaspers, *Felsefe Nedir?*, 102.

yaratan bir Aşkın Varlık sayesinde var olduğumu anlar ve böylece özgürlüğüm içinde var olmamdan hareketle Aşkın bir varlığın var olduğuna kanaat getiririm.⁹¹

O halde Jaspers'in felsefesinde insanın kendini bildikten sonra bilmesi gereken diğer varlık, özgürlüğünü bahşederek varoluşunu olanaklı kılan ve aslında Tanrı demek olan Aşkın Varlık'tır. Nitekim özgürlük varoluşu aydınlatıp açığa çıkaran bir işarettir. Bu nedenle özgürlüğünün bilincine varan kişi kendi varlığının bilincine de erişmektedir. Ancak bu özgürlüğü de insana Aşkın Varlık bahşetmiş olduğundan, insan özgür olduğu sürece ayrıca Tanrı'yı da idrak edebilmektedir. Dolayısıyla insan varoluşunun bilincine erişip kendini bilmekle Tanrı'yı da bilmektedir. Buradan hareketle Aşkın Varlık'ın insana özgürlüğünü takdim ederek varoluşunu olanaklı kılmasının arka planında kendi varlığını bildirmek olduğunu ve Jaspers'in insan görüşünün arkasında Aşkın Varlık'ı açıklamak olduğunu söylemek mümkündür.

Sonuç

Jaspers'in felsefesinde insanın asıl anlamı bilimsel bir yaklaşım vasıtasıyla bilinebilecek bir nitelikten uzak olan varoluşunda gizlidir. Varoluş, insanın kendi olduğu, kendi varlığının asıl mahiyetini idrak edebildiği temel boyuttur. O, bilim konusu yapılarak bilinebilmenin aksine, aydınlatılarak açığa çıkarılması gereken bir gerçekliktir. Bu aydınlatma ise varoluşu aydınlatan temel işaretler olarak özgürlük, iletişim ve ölüm, suç, acı çekme, yaşlılık şeklindeki kendilerinden kaçmanın olanaksız olduğu sınır durumlar gibi bazı olgular vasıtasıyla mümkün olmaktadır. Söz konusu aydınlanmanın gerçekleşebilmesi insanın bir birey olarak gerçek anlamda özgür olması, diğer bireylerle iletişim kurması ve ölüm, acı çekme, suç, yaşlılık gibi sınır durumlarından kaçmak yerine, onlara evet deyip kabullenmesiyle olanaklıdır.

Kanımızca Jaspers'in insana vurgu yapması ve insanın varoluşunu, daha doğrusu kendini bilmesini ön plana çıkarması, yaşadığı çağın ve içinde bulunduğu toplumun olumsuz koşullarıyla yakından ilgilidir. Nazi iktidarının hüküm sürdüğü dönemde yaşayan ve ölümler, acılar, iletişimsizlik, insanın ikinci plana atılması, özgürlüğünün elinden alınarak nesneleştirilmesi gibi insana dair olumsuzluklara tanık olan Jaspers bütün

⁹¹ Jaspers, *Felsefeye Giriş*, 77.

bunların insan eliyle gerçekleştirilmesi sebebiyle dikkatini insana çevirmiştir. Onun düşüncesinin odak noktası iletişim ve özgürlük gibi insana özgü halleri yeniden tesis etmek ve sınır durumlar olarak nitelediği olguları insanî birer gerçeklik olarak kabul edip bu olgular üzerinden bir insan tanımı yaparak insanı kendi varoluşuna döndürmektir.

Ancak Jaspers düşüncesinde insanın varoluşuna dönebilmesi, varoluşu aydınlatan söz konusu işaretlerin yanı sıra, Jaspers'in Aşkın Varlık dediği Tanrı ile kurulan ilişkiyle de ilgilidir. Bu ilişki, varoluşu aydınlatarak insanın kendi bilincine varmasını sağlayan temel işaret olan özgürlük vasıtasıyla gerçekleşir. Çünkü özgürlük, insana Aşkın Varlık tarafından verilmiştir. Özgürlüğünün bilincine varan insan hem bu özgürlük içinde kendisini yaratan bir varlığın, yani Aşkın Varlık'ın varlığını idrak etmekte, hem de Aşkın Varlık'ın kendisine verdiği özgürlük sayesinde kendi varoluşuna erişmektedir. Dolayısıyla insanın varoluşuna erişebilmesi Aşkın Varlık olmadan mümkün değildir. Aşkın Varlık ona özgürlüğünü bahşederek onun varoluşunu olanaklı kılmaktadır. Bununla birlikte Jaspers düşüncesinde varoluş ile özgürlük aynı anlama tekabül eden bir ve aynı şeyler olduğundan insana özgürlüğünü veren ve ona varoluşunu takdim eden de Aşkın Varlık'tır. İnsan da, kendisine verilen özgürlük içinde kendini yaratan bir yaratıcının varlığını idrak edebildiğine göre, o halde varoluşuna erişip kendini bilen kişi, Aşkın Varlık'ı da bilmektedir. Böylelikle kişiye özgürlüğünü veren, onu özgür kılan ve bu sayede varoluşunu gerçekleştirmesine olanak tanıyan Aşkın Varlık ya da Tanrı, aslında bu yolla ona kendi varlığını bildirmek istemektedir. O halde Jaspers'in felsefesinde varoluş serüveni, Aşkın olanın varlığını idrak ederek kendini yaratan bir varlığın var olduğunu bilmekle sonuçlanan bir süreçtir. Kısacası, Aşkın Varlık insanı özgürlüğüyle birlikte yaratıp, onun varoluşunu gerçekleştirebilmesine imkân tanıyarak ona kendi varlığını bilme yolunu açmaktadır.

Kaynakça

Akarsu, Bedia. *Çağdaş Felsefe*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1994.

Blackham, Harold John. *Altı Varoluşçu Düşünür*. Çev. Ekin Uşşaklı. Ankara: Dost Kitabevi, 2005.

Bochenski, Jozef Maria. *Çağdaş Avrupa Felsefesi*. Çev. Rifat Kırkoğlu. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1997.

- Bollnow, Otto Friedrich. *Varoluş Felsefesi*. Çev. Medeni Beyaztaş. İstanbul: Efkâr Yayınları, 2004.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları, 2012.
- Çelebi, Emin. "Heidegger'in Hiçlik Çözümlemesine Varlık ve Zaman Çerçevesinde Bir Bakış". *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 6/1 (June 2016).
- Çelebi, Emin. Heidegger ve Sartre'in Hiçlik Çözümlemeleri Üzerine Mukayeseli Bir İnceleme, *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 5/2 (Aralık 2016).
- Çelebi, Vedat. "Kierkegaard ve Jaspers'in Varoluş Felsefesinde Akıl, Din ve İman İlişkisi". *Temaşa Felsefe Dergisi*. 7 (2017).
- Çiçek, Hasan. "İki Sevgi Filozofu: Mevlana ve Jaspers", *Felsefe Dünyası*, 2/42, (2005).
- Erdem, H. Haluk. "Çepeçevre Kaplayan". *Felsefe Ansiklopedisi*, ed. Ahmet Cevizci, Ankara: Ebabel Yayınları, 2005, III.
- _____, H. Haluk. *Karl Jaspers Felsefesinde Hakikat, İletişim ve Siyaset*. Ankara: Ebabel Yayıncılık, 2007.
- _____, H. Haluk. *Karl Jaspers Felsefesine Giriş*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2014.
- Heidegger, Martin. *Varlık ve Zaman*. Çev. Kaan H. Ötken. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2011.
- Jaspers, Karl. *Philosophie Existenzerhellung*. Berlin: Julius Springer-Verlag, 1932.
- _____, Karl. *Felsefe Konuşmaları Felsefeye Giriş*. Çev. Abdurrahman Ali. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018.
- _____, Karl. *Felsefe Nedir?*. Çev. İsmet Zeki Eyuboğlu. İstanbul: Say Yayınları, 2010.
- _____, Karl. *Felsefeye Giriş*. Çev. Mehmet Akalın. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1981.
- _____, Karl. *Felsefi Düşünüşün Küçük Okulu*. Çev. Sedat Umran. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1995.
- _____, Karl. *Felsefi İnanç*. Çev. Akın Kanat. İzmir: İlya Yayınevi, 2001.
- Kant, Immanuel. *Arı Usun Eleştirisi*. Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 1993.
- Kierkegaard, Sören. *Ölümciül Hastalık Umutsuzluk*. Çev. M. Mukadder Yakupoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2010.
- Kolektif. *Yirminci Yüzyıl Üzerine Düşünceler: Çağımız*. Çev. Bertan Onaran ve Mahmut Garan. Ankara: Kitapçılık Limited Ortaklığı Yayınları, 1966.
- Magill, Frank. *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği*. Çev. Vahap Mutal. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1992.

Örnek, Yusuf Mehmet. "Bilimde, Felsefede ve Politikada Karl Jaspers". *Türk Felsefe Araştırmalarında ve Üniversite Öğretiminde Alman Filozofları*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1986.



_____, Yusuf Mehmet. "Suçluluk Sorunu: Karl Jaspers - Hannah Arendt". *Antalya Bilim Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 5/10 (2017).

Özlem, Doğan. *Etik: Ahlak Felsefesi*. İstanbul: Notos Kitap, 2014.

Reneaux, Roger. *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*. Çev. Murtaza Korlaelçi. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1994.

Weischedel, Wilhelm. *Felsefenin Arka Merdiveni*. Çev. Sedat Umran. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.

Doi: 10.34247/artukluakademi.813109 | Araştırma Makalesi

 Yakup Yıldız,  Demet Ataş

Human From Dasein to Existenz: The Human View of Karl Jaspers

Citation/©: Yıldız, Yakup, Ataş, Demet, "Human From Dasein to Existenz: The Human View of Karl Jaspers Artuklu Akademi, 2020/739-416.

Extended Abstract

All disciplines from philosophy to science try to understand, explain and make sense of human beings. Throughout history, man has been the subject of all kinds of studies, and various opinions have been put forward about its existence and limits. Issues such as what kind of being he is, his status among other beings, his fields of activity, interests, position in the world, reactions and creation have always attracted attention, and these issues have been tried to be explained through new perspectives in every age and society. In this context, Karl Jaspers is one of the philosophers working to reveal the true value of man and to enlighten his existence.

Just like other existential philosophers, the focus of Jaspers' thinking is human. Jaspers has witnessed world wars, humanitarian catastrophes and great destruction that took place in the 20th century. He thinks that the technical world abstracts man from his own being, making him forget his real existence and turn him into a machine that only works. Jaspers cannot remain indifferent to this state of affairs that mankind has fallen into, for this reason he aims to bring the most important problem of the century; the human being at the center of his philosophy, to bring him to a level that will realize his own existence. He opposes man's distancing himself from his existence and forgetting his own existence and converting to the object of scientific research. Because scientific research objectifies man and illuminates only one aspect of him. In this respect, science is far from explaining the human being. However, according to the philosopher, man should be considered as a whole in his own conditions of existence. For this reason, Jaspers tries to explain how man can be himself and grasp the true nature of his being by turning to the self.

In Jaspers' eyes, what is essential for man is existence, its real nature is hidden in its existence. In this context, it is possible for a person to reach his own consciousness and realize the real nature of his existence by realizing his own existence. The realization of existence is possible thanks to some special signs such as freedom, communication and border situations, which Jaspers has named as the signs that illuminate existence. Man's orientation to his own self, grasping his existence and reaching the consciousness of his existence is a process that goes towards existence and this process has a hierarchical structure in itself. At this point, Jaspers speaks of four different ways of being of man: dasein, collective consciousness, spirit, and existenz. According to him, existence is the essence of human existence, the fundamental dimension in

which man becomes conscious of his own existence. Man reaches his own consciousness only in the stage of existence and becomes a truly human.

According to Jaspers, *dasein*, the first stage of human existence, is the research subject of sciences; common consciousness, knowing and recognizing ability to understand; the spirit, the carrier of ideas that direct life; Existence, unlike all these forms, is a state of self-consciousness that cannot be the subject of science and research, cannot be expressed through the ability to understand. The first three of these forms of existence are objective features common to all human beings. Existence is a form of existence specific to the individual.

According to the philosopher, these four ways of being are not completely separate and independent from each other, but rather in relation to each other. They require each other to arise and fight each other to exist, because the existence of one depends on the overthrow of the other. Existence reveals itself in the three other ways of being mentioned. Human contains the capacity to exist as a *dasein*, collective consciousness and spirit. Therefore, when a person is *dasein*, a collective consciousness or spirit, he can progress on the way of being and exist.

Existence is not visible as a concrete reality. Only one can feel it. Therefore, it is a reality that needs to be clarified rather than being objectively known. Existence requires a constant choice to be or not. During this choice, it is imperative to make a firm judgment, that is, to choose to be one's own or not. Inconceivably, being free is another feature of existence. But this freedom; it is not in the form of freedom of the independent will of *dasein*, conformity with the righteousness of common consciousness, or subordination to the creative phantasy of the spirit. His freedom is a freedom based on the Transcendent Being and therefore not clearly visible. According to Jaspers, man can reach the consciousness of his existence, that is, his existence in freedom thanks to him. In this study, Karl Jaspers' view of human is the subject, the forms of existence and the realization conditions of existence that emerge in the process of human coming to the level of existence are examined.

Kur'an Perspektifinden Pişmanlık*

 Handan Yalvaç Arıcı **

Atıf/©: Yalvaç Arıcı, Handan, Kur'an Perspektifinden Pişmanlık, Artuklu Akademi, 2020/7 (2), 417-448.

Öz: Kur'an, Allah'ın zihinleri ve gönülleri inşa ettiği, hayatları düzenleyen ilahi bir mesajdır. Bu ilahi mesaj insanın düşünce sistematüğini ve eylemlerini organize etmesine rehberlik etmektedir. Kur'an bireyin tasavvurunu inşa ettikten sonra hangi eylemlerin sonucunda pişmanlık yaşayacağını bildirmekte, dünyada ve ahirette hem bireysel hem de toplumsal olarak yaşanacak pişmanlıkları detaylı bir biçimde açıklamaktadır. Günümüz insanının Kur'an'dan uzaklaşarak dünyevileşmiş bir yaşam tarzını tercih etmesi aynı zamanda Allah'ın belirlediği sınırları aşarak tatmin arayışında olması bireysel ve toplumsal olarak pişmanlığa zemin hazırlamaktadır. Pişmanlık tecrübesi, bireyin hatalarından, yanlışlarından dönebilme iradesi göstermesi ve Allah'tan mağfiret dileyerek gönlünü günah yükünden hafifletmesini ifade etmektedir. Tövbesi olan pişmanlık bir farkındalık eylemi ve doğru olana yönelme iradesidir. Bu çalışmada Kur'an perspektifinden bireysel ve toplumsal olarak dünyada ve ahirette yaşanacak pişmanlıklar değerlendirilmekte, ahirette pişman olan kişilerin talepleri anlatılmakta, peygamberlerin pişmanlık ve tövbeleri açıklanarak insanlık tarihinde insanlara rol model olmuş kişilerin tecrübeleri analiz edilmekte ve pişmanlığın yönetimi ortaya koyulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Pişmanlık, Tecrübe, Tövbeye, Farkındalık

Regret from the Perspective of the Qur'an

Citation/©: Yalvaç Arıcı, Handan, Regret from the Perspective of the Qur'an, Artuklu Akademi, 2020/7 (2), 417-448.

Abstract: The Holy Quran is a divine message of Allah which builds the minds and souls, organizes the lives. This divine message guides human to organize his manner of embracing an idea and of behaviour. The Quran states in detail what actions the individual will regret after constructing his/herdismernment, and explains in detail the regrets that will be experienced both individually and

* Bu makale 2015 yılında tamamlanan "Kur'an'da Pişmanlık Psikolojisi" başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

** Dr., İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, handanyalvac1453@gmail.com.

socially in the world and in the hereafter. Today, the decision of preferring a profanelife style going far away from the Holy Quran and seeking for the satisfaction, going beyond to Allah's borders, lead up to a regret on individual and social basis. The experience of regret refers to the individual's willingness to retreatfrom his mistakes and to relieve his heart from the burden of sin by asking forgiveness from Allah. Regret with repentance is an act of awareness and the will to turn to the righteous act. In this study, individual and social regrets to be experienced in the world and the hereafter are evaluated throughthe perspective of the Qur'an, the demands of those who regret in the hereafter are explained; the repentance and regrets experienced by the prophets are explained, and the experiences of those who have been a role model for people in thehistory are analyzed and the management of regret is revealed.

Keywords: Qur'an, Regret, Experience, Repentance, Awareness.

Giriş

Allah insanı en güzel şekilde yaratmış ve ontolojik serüveninde kendisini kemale götürecektir potansiyel ile donatmıştır. Akli sayesinde iyi ile kötüyü birbirinden ayırt edebilmesi, özgür iradesiyle bir eylemi yapıp yapmamaya karar verebilme yetisine sahiptir. Tercihlerden oluşan her davranışın sorumluluğu bireyin kendisine aittir. İnsanı muhatap alan vahiy doğru yolun ne olduğunu ve neticesinde alınacak ödülü aynı zamanda yanlış yolların ne olduğunu ve sonunda karşılaşılabilecek cezayı bildirdikten sonra sorumluluğu muhatabına yüklemektedir. İlahi mesajdan uzak olan, tasavvurunu ve eylemini ilahi kaynaktan almayan kimseler için pişmanlık duygusu kaçınılmaz olmaktadır. Kimi zaman acelecilikten kimi zaman erteleme psikolojisinden kaynaklanan “Keşke yapmasaydım.” veya “Keşke yapsaydım.” gibi ifadeleri pişmanlığın söyleme yansımasıdır. Pişmanlık farklı davranılsaydı şimdiki durumdan daha iyi olabileceği düşünülen duyguya dayalı bilişsel ve olumsuz durumu ifade etmekte,¹ mevcut durumun şimdikinden daha iyi olacağı anlaşıldığında veya öyle olduğu düşünüldüğünde yaşanan olumsuz ve bilişsel bazlı bir duygu olarak tanımlanmaktadır.²

“Kur'an'da Pişmanlık” konulu birkaç yüksek lisans çalışması bulunmaktadır. Bu çalışmada pişmanlık konusu daha detaylı bir şekilde işlenmektedir. Bu çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden içerik analizi

¹ Daniel T. Gilbert v.dğr., “Looking Forward to Looking Backward The Misprediction of Regret, *Psychological Science*”, *Research Report*; 15/5 (2004), 346.

² Zeelenberg, “The Use of Crying Over Spilled Milk: A Note on the Rationality and Functionality of Regret” *Philosophical Psychology*, 12/3 (1999), 325.

yöntemi kullanılmakta, pişmanlık konusu Kur'an perspektifine dayandırılarak ana ve alt kategorilere ayrılmakta, aktif ve pasif boyutuyla değerlendirilmektedir. Kişiyi harekete geçiren, tövbesi olan pişmanlık "aktif pişmanlık"; kişiyi harekete geçirmeyen, tövbesi olmayan pişmanlığı "pasif pişmanlık" olarak tanımlanmaktadır. Peygamberlerin yaşadıkları pişmanlıklara ve tövbelerine değinilerek pişmanlık konusu örnek modeller üzerinden işlenmektedir. Dünyada yaşanan pişmanlığın, işlenen hata ve günahlara tövbe edildiğinde bir imkân olduğu, tövbe edilmediğinde o hataları büyümeye neden olduğu gösterilmekte, ahirette yaşanacak pişmanlıkların ise geri dönüşü olmayan imkansızlıklar barındırdığı anlatılmaktadır. Araştırma sonucunda elde edilen sonuçlara göre pişmanlığın doğru yönetilmesi için tasavvur ve eylemlerin nasıl inşa edilmesi gerekliliği ortaya konmaktadır.

'Pişman' kelimesi Fars dilinden Türk diline geçmiş olup etimolojik olarak kelimenin kökü Sanskritçeye dayanmaktadır. 'Pişman' sözcüğü bir şeyi arkasından anlama, öğrenme manalarına gelmektedir.³ İnsan varlığı genellikle bir eylemi gerçekleştirdikten sonra o eylemi değerlendirmekte ve yanlış olup olmadığına karar vermektedir. Bir başka ifadeyle eylemlerin sona ermesiyle birlikte değerlendirme alanı ortaya çıkmaktadır. Nasıl ki, dağcılık sporu yapan bir kişi zirveye vardığında kat etmiş olduğu yolu kuşbakışı görebilir, yolun kıvrımlarını, dönemeçlerini, ayağına takılmış olan taşları, yürüyüşündeki hataları fark edebilir, insan varlığı da eylemlerini gerçekleştirdikten sonra anlamlandırabilme ya da hayatının belirli bir döneminde yaşadıklarıyla yorumlayabilme imkânı bulmaktadır.⁴ Farsça ve Osmanlıcada mahşer gününe "Ruz-i Peşmani: Pişmanlık Günü"⁵ denilmesi bu noktada önem arz etmektedir. Çünkü insanın hayatı boyunca yapmış olduğu yanlışları ve hataları kuşbakışı görüp o hataların pişmanlığıyla karşı karşıya kalacağı gün olması hasebiyle mahşer günü bu isimle anılmaktadır.

Türkçemizde "Pişman"; 'Yaptığı bir işin veya davranışın olumsuz sonucunu görerek üzülen, nadim olan ' anlamına gelmektedir.⁶ Pişmanlık ise, 'Pişman olma durumu, nedamet' demektir.⁷ Arapça bir kelime olan "nedamet" sözcüğü; işlenen kötülükten dolayı üzüntü ve pişmanlık duyma

³ Muhammed Ali Dai İslam, *Ferheng-i Nizam: Farsi Ba Farsi* (Tahran: Şirket-i Daniş, 1362), II, 10.

⁴ Arthur Schopenhauer, *Yaşam Bilgeliği Üzerine Aforizmalar*, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011), 124.

⁵ Ferit Devellioglu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, (Ankara: Kurtuluş Ofset Basımevi, 1984), "Ruz-i Peşmani", 1034.

⁶ Şükrü Haluk Akalın vd., *Türkçe Sözlük*, (Ankara: Türk Dil Kurumu, 2011), "Pişman", 1929.

⁷ Akalın vd., "Pişmanlık", 1929.

anlamında ahlaki terim olarak kullanılmaktadır.⁸ “Pişman” terimi, psikoloji sözlüğünde “Genellikle, kişinin geçmişte yaptığı bir davranışı, farklı yapsaydı ya da olaylar daha farklı gelişseydi, işin daha iyi sonuçlanabileceğine dair duygu”,⁹ psikanaliz sözlüğünde “Üzüntü, keder ve yası andıran durgun bir duygulanım”,¹⁰ ahlak terimleri sözlüğünde ise “yapılan kötü bir işe veya davranışa vicdanen üzülme ve bu kötülükleri, bir iç muhasebe ve muhakeme ile bir daha yapmamaya kararlı görünme, bir daha suç ve günah işlenmeyecek yine dair söz verme”¹¹ olarak tanımlanmaktadır. Suçluluk; “Bir suçu işlemek veya suça bulaşmaktan ötürü meydana gelen rahatsızlık.” diye tanımlanırken,¹² suçluluk duygusu; “Kişinin ahlaki dini kuralları çiğnediğini sezmesi sonucu bilinçli veya bilinçsiz olarak kapıldığı ve kendisiyle ilgili değer yargılarını sarsan duygu, suçluluk hissi”¹³ diye tarif edilmektedir. Hayal kırıklığı (inkisar-ı hayal, sukut-u hayal) ise “Çok istenilen veya umulan bir şeyin gerçekleşmemesinden duyulan üzüntü duymak”¹⁴ anlamına gelmektedir.

Bilimsel çalışmalarda pişmanlık duygusunun hayal kırıklığı ve suçluluk duygularından farklı bir duygu olduğu belirtilmektedir. Hayal kırıklığı; kontrol edilemeyen olaylar sebebiyle ya da başka bir kişinin sebep olduğu beklenmedik olumsuz olaylara karşı duygusal bir tepki,¹⁵ suçluluk duygusu ise kişilerarası ve içsel zarardan kaynaklı olarak yaşanan duygu süreçlerini ifade etmektedir. Suçluluk duygusu kişinin öz benliğine zarar vermektedir.¹⁶ Pişmanlık duygusu ise bireyin mevcut durumunun şimdikinden daha iyi olacağını anladığında veya öyle olduğunu düşündüğünde yaşadığı olumsuz ve bilişsel temeli olan bir duygu olarak tanımlanmaktadır.¹⁷ İnsan yaşadığı durumdan daha iyi bir durum yaşayabileceğini düşündüğünde pişmanlık duygusu tezahür etmeye başlamaktadır. Dünle bugün arasında olumsuz bir farklılık, yaşanabilecek olumlu bir durumu yaşayamamak pişmanlık duygusunu açığa

⁸ Özcan Taşçı, “Nedâmet”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (Ankara: TDV Yayınları, 2006), XXXII, 509.

⁹ Arthur S.Reber, *The Penguin Dictionary of Psychology*, (London: Penguin Books, 1985), “Regret”, 62.

¹⁰ Charles Rycroft, *Psikanaliz Sözlüğü*, çev. M. Sağman Karatekin (İstanbul: Ara yayınları, 1989), “Regret”, 170.

¹¹ Ali Seyyar, *Ahlak terimleri (Ansiklopedik Sözlük) : İngilizce-Almanca karşılıklı Türkçe açıklamalı*, (İstanbul : Beta Basım Yayım , 2003), “Pişmanlık”, 323.

¹² D. Mehmet Doğan, Doğan Büyük Türkçe Sözlük, (Ankara: Vadi Yayınları, 2003), “Suçluluk”, 1205.

¹³ Akalın, “Suçluluk duygusu”, 2167.

¹⁴ Akalın, “Hayal Kırıklığı”, 1068.

¹⁵ Marcel Zeelenberg v.dğr, “On Bad Decisions and Disconfirmed Expectancies: The Psychology of Regret and Disappointment”, *Cognition and Emotion*, 14/4 (2000): 523.

¹⁶ Marcel Zeelenberg-Seger M. Breugelmans, “The Role of Interpersonal Harm in Distinguishing Regret From Guilt”, *Emotion*, 8/5 (2008): 589.

¹⁷ Zeelenberg, “The Use of Crying Over Spilled milk: A Note On The Rationality and Functionality Of Regret”, *Philosophical Psychology*, 12/3 (1999): 325.

çıkarmaktadır. Suçluluk duygusu insanı bunalıma sürükleyebilmekte ve kişinin özsaygısını kaybetmesine neden olmaktadır. Hâlbuki pişmanlık deneyiminde kişi, özsaygısını yitirmeden eylemlerini gözden geçirmekte ve kendisini özsaygıyla eleştirmektedir. Dolayısıyla pişmanlık kişinin kendisine değil eylemine odaklanmasını sağlamaktadır.

İslam düşüncesinde pişmanlık deneyimiyle ilgi farklı görüşler bulunmaktadır Ebu'l Hüzeyl¹⁸ renkleri herkesin göz organı ile görülmesine rağmen renklerin farklı algılayabilmesi gibi pişmanlığın da her birey tarafından farklı hissedilen bir duygu olduğunu söylemektedir. Ona göre her birey kendi donanımına göre yaptığı eylemden pişmanlık duymakta, kimisi için pişmanlık olabilecek bir eylem kimisi için pişmanlık sebebi olarak görülmemektedir. Dolayısıyla pişmanlığı inancın dışında bir olgu olarak yorumlamaktadır. Ebu Haşim¹⁹ ise pişmanlığı itikat cihetinden açıklamakta, kişinin yaptığı eylemin zararlı olduğuna inanması ve bundan pişman olma itikadına sahip olması şeklinde yorumlamaktadır.²⁰ Bir başka ifadeyle Ebu Haşim'e göre hataların, günahların kötülüğü ve zarar alenidir ve herkesin bu davranışların yanlış olduğuna mutlak olarak inanması gerekmektedir. Gazali, pişmanlık duygusunun kişinin yaptığı hatanın zararını anlamasıyla, kulun Yaraticısıyla arasında perde olduğunun ve ilişkisinin zedelendiğinin farkına varmasıyla kalpte oluşan bir elem, bir acı hissi olduğunu ifade etmektedir. Bireyin kendi hatası sebebiyle sevdiğini veya önem verdiği bir şeyi kaybettiğini fark ettiği anda, kalpte oluşan bu acının davranışları etkilediğini iddia etmektedir.²¹

Pişmanlık bireyi doğru davranışa götürmüyorsa, o yanlış davranış alışkanlık hâline gelmektedir. Alışkanlıkları değiştirmek zor olduğu için yapılan hatalar tekrarlandıkça pişmanlık yaşamak kaçınılmaz olmaktadır. Antik Çağ düşünürlerinden Epiktetos pişmanlığın tedavisi için yanlış alışkanlıkların doğruya kanalize edilmesi gerektiğini düşünmektedir. Alışkanlıkların değiştirilmesi için "Alışkanlıklarını karşıt alışkanlıklarla boyunduruk altına al. Şehvete mi düşkünsün, kendini ondan mahrum

¹⁸ Ebu'l-Huzeyl el-Allâf, (Ö. 816 ya da 840) İslam felsefesinde rasyonel din düşüncesinin ortaya çıkışında önemli rolü olan bir düşünürdür.

¹⁹ Ebu Hâşim el-Cübbâi (ö. 321/933). Mu'tezile kelimcilerinden, İslam felsefesinin önemli düşünürlerinden biridir.

²⁰ Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurulu Başkanlığı, 2013), 752-754.

²¹ Ebu Hamid Muhammed Gazali, *İhya-u Ulumi'd-Din*, çev. Ahmed Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınevi, t.y.), 4, 9.

ederek onu boyunduruk altına al. Tembel misin? İşe sarıl.”²² önerisinde bulunmaktadır. Pişmanlık tecrübesi sadece kişinin kendisine yakışmayan bir davranışı gerçekleştirmesi ya da topluma karşı yanlış davranışlar sergilemesi sonucunda ortaya çıkmamaktadır. Kulun Allah’ın emirlerinin dışına çıkarak yaptığı hata ve günahlar da pişmanlık vesilesidir. Yapılan hata ve günahlardan uzaklaşıp salih amel yolcusu olmaya karar vermek aktif bir pişmanlıktır.

Kur’an’da kulun hatasından ve günahından pişman olup Allah’a yönelmesi tövbe olarak ifade edilmektedir.²³ Tövbe yapılan yanlış eylemlerden pişmanlık duymak ve doğru eylemlere yönelişi ifade etmektedir. Hz. Peygamber ‘Pişmanlık tövbedir’ diyerek pişmanlığın farkındalık eylemi olduğunu ve hatadan dönüldüğünde gerçekleştiğini bildirmektedir.²⁴ Birçok tanımı olmakla birlikte tövbe, geçmişte yapılan hatalara pişman olup, gelecekte o hataları yapmamakta kararlı olmaktır.²⁵ Tövbenin tövbe olabilmesi için pişmanlık duymak ve hatayı terk etmede kararlılık göstermek şeklinde iki şartının olduğu kabul edilmektedir.²⁶ Pişmanlığın içine saplanıp kalmak bireyi kendinden uzaklaştıran, içini yiyip bitiren, ona bunalımlar yaşatan bir durumdur. Hâlbuki tövbesi olan pişmanlık kalbi teskin eden, umutla hayata bağlayan bir imkândır.

I. Kur’an’da Pişmanlık Kavramı

Kur’an’da pişmanlık tecrübesi birçok kelimeyle ve beden diline dair ifadelerle tasvir edilmektedir.

A. Kur’an’da Pişmanlık İfade Eden Kelimeler

Hasretün (حَسْرَةٌ): Pişmanlığın en son durumuna denir. Yani, pişmanlığın insanı tamamen kuşatması durumudur.²⁷

Leyte (لَيْتَ): Temenni edatıdır. Gerçekleşmeyecek istekler için kullanılmaktadır.²⁸ Kur’an’da farklı formlarda on beş defa kullanılmaktadır.

²² Epiktetos, *Düşünceler ve Sohbetler*, çev. Cemal Sürer (İstanbul: Kaknüs Yayınları, İstanbul, 1999), 129.

²³ Hüseyin Atay, “Kur’an’a Göre Tövbe ya da Bilinci Yenilemenin İmkânı”, *İslamiyat Dergisi*, 1/3 (1998): 93.

²⁴ Ahmed b Hanbel, *Müsned*, (Beyrut: Mektebetü’l-İslami, 1405/1985), I, 376.

²⁵ Fahrettin Razi, *Tefsîrü’l-Kebir (Mefatihü’l-Gayb)*, çev. Sadık Kılıç v.dğr., (İstanbul: Huzur Yayınevi, 2002), XXI, 561

²⁶ Razi, *Mealimu Usul’id Din (İslam İnancının Ana Konuları)*, çev. Nadim Macit, (Erzurum: İhtar Yayıncılık, 1996), 126.

²⁷ İbn Manzur, Ebu’l-Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrerem İbn Manzur, *Lisanu’l-Arabî’l-Muhit* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 199), “hasretün”, IV, 189.

²⁸ İbn Manzur, “leyte”, XII, 373.

Mulim (مُلِيمٌ): Kınanan, kınanacak bir iş yapan kişi, kınamaya vesile olacak kişi anlamlarına gelmektedir.²⁹ Pişmanlığı ifade eden bu kavram Kur'an'da iki yerde geçmektedir.

Nedâmet (نَدَامَةٌ): Yapılan bir şey için üzüntü duymak, pişman olmak demektir.³⁰

Veyl (وَيْلٌ): Azabı ve helaki anlatan bir kelimedir. Pişmanlığı ifade etmek için kullanılmaktadır.³¹

Yâ Veyletâ (يَا وَيْلَتَا): Yâ tenbih edatıdır. Veyletâ ise "Veyl" kökünden türemiş olup, pişmanlık manasındadır.³²

B. Kur'an'da Pişmanlığın Beden Diliyle İfadeleri

Kur'an'da pişmanlık kelimelerle ifade edildiği gibi beden diliyle de ifade edilmektedir. Başın eller arasına alınması, ellerin ısırılması, elleri ovuşturmak gibi bedensel ifadelerle pişmanlık duygusu anlatılmaktadır.

Başı ellerine düşmek: Kur'an'da "elleri üzerine düşürüldü"³³ ifadesi pişmanlık için kullanılmaktadır. İnsanlar pişman oldukları zaman ellerini başlarına koyarak ya da başlarını elleri arasına alarak pişman olduklarını göstermektedirler. Araplar, yaptıkları bir davranıştan dolayı pişmanlıklarını "elleri üzerine düşürüldü" diye ifade etmektedirler. Bu ifade "başlarını ellerinin arasına alırlar" anlamına gelmektedir.³⁴ Başın ellerin arasına alınması veya başın ellerin arasına düşmesi pişmanlığın bedensel ifadesi olarak kullanılmaktadır.

Elleri ısırma: Kur'an'da yaptığı işten çok pişmanlık duyan, bir şeyi elinden kaçıran bir kişinin pişmanlığı o kişinin ellerini ısırması olarak ile ifade edilmektedir.³⁵ Kur'an'da "Ellerini ısırma" deyimini pişmanlığın bedensel ifadesi olarak kullanılmaktadır. Pişmanlık yaşayan kişilerin bu duygularını ellerini ısırarak ifade etmeleri bu duygunun yoğunluğunun bedensel olarak ortaya konmasıdır.³⁶

²⁹ İbn Manzur, "mulim", XXI, 557.

³⁰ İbn Manzur, "nedâmet", XIV, 94.

³¹ İbn Manzur, "veyl", XVI, 422.

³² İbn Manzur, "yâ veyletâ", XVI, 422

³³ el-A'râf Suresi, 7/149.

³⁴ Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, (İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2003), VII, 309; Mukâtil b. Süleymân, *Tefsir-i Kebir*, çev. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: İşaret Yayınları, 2017), II, 149.

³⁵ el-Furkân, 25/26-27.

³⁶ Necati Kara, *Kur'an'da Beden Dili*, (İstanbul: Bilge Yayınları, 2004), 402.

Elleri ovuşturmak: Kur'an'da "elleri ovuşturmak" deyimini pişmanlığın beden dilindeki ifadesi olarak kullanılmaktadır.³⁷ Türkçede "Elleri ovuşturmak" olumlu beklentiler için kullanılan beden diline ait bir ifadeyken³⁸ Kur'an'da pişmanlık duygusunun beden diliyle ifadesi olarak geçmektedir.

C. Dünyadaki Pişmanlıklar

Kur'an'da insanların dünya ve ahiret hayatında yaşayacakları pişmanlıklar ve bu pişmanlıkların nedenleri anlatılmaktadır. Dünyada yaşanan pişmanlıkların geri dönüşü bulunmakta ve pişmanlık tövbe edilerek ve davranış değişikliğiyle aktif bir duruma gelebilmektedir. Kur'an'da geçen dünyada yaşanan pişmanlıklar sekiz başlık altında toplanabilmektedir.

1. Nefse Uyarak Yapılan Hatalardan Duyulan Pişmanlık

Nefse uymak sebebiyle yapılan hatadan dolayı meydana gelen pişmanlığın ilk insandan itibaren başladığı bilinmektedir. İlk insan olan Hz. Adem'in pişmanlığı insanlık tarihinin ilk pişmanlık tecrübesidir. Kur'an'a göre ikinci pişmanlık Hz. Adem'in çocukları arasında yaşanan, kardeşlerden birinin diğerini öldürmesine kadar giden, nefse uyularak yapılan eylem sonucunda yaşanan pişmanlıktır.³⁹ Bireyi pişmanlığa götürecekt en önemli faktörlerden biri nefesine uyması, süfli duygularının esiri olmasıdır. Davranışları akla göre değil, nefساني duygulara göre gerçekleştirmek çoğu zaman hatalar, yanlışlar meydana getirmektedir. Kur'an'da Habil ve Kabil üzerinden verilen örnekte kıskançlık duygusuna kapılıp kardeşini öldüren Kabil'in durumu anlatılmaktadır. Hz. Adem'in iki oğlunun Allah için kurban ibadetinde buldukları, Habil'in kurbanının kabul edilip Kabil'in kurbanının kabul edilmemesi sonucunda Kabil'de kıskançlık duygusunun harekete geçtiği ve kardeşini öldürdüğü bildirilmektedir. Kur'an'da Allah ibadetteki kabul şartını takvaya bağlamakta, Habil'in kurbanının kabul edilmesinin onun kurban ibadetteki samimiyeti ve takvasıyla ilgili olduğu ifade edilmektedir.⁴⁰ Kabil ise nefesine uyduğu ya da nefsi bu eylemi kendisine önemsiz gösterdiği için kardeşini öldürmüştü, tarih sahnesinde

³⁷ el-Kehf, 18/42.

³⁸ Oğuz Saygın-Şafak Layıç, *Resimli Beden Dili*, (İstanbul: 4x4 Yayıncılık, 2006), 159.

³⁹ el-Mâide, 5/27-31.

⁴⁰ Ebu'l-Kasım Cârullah Mahmud b. Ömer Zemaşeri, *Keşşâf Tefsiri*, çev. Abdülaziz Hatip (İstanbul: Türkiye Yazma, Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), C. 2, s. 418; Bayraktı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, v.529

kardeşini öldüren ilk kişi olarak yer almıştır. Maalesef insan varlığı kasten ve haksız yere adam öldürmenin büyük günahlardan olduğuna inansa da nefis çeşitli vesveselerle bu günahı küçük gösterip, yanlış yapmada kişiye cesaret verebilmektedir.⁴¹ Bu konuyla ilgili ayetlerde Kabil'in kardeşini nasıl defnedeceğini bir kargadan öğrendiği için hayıflandığı, pişman olup "Yazıklar olsun bana!" diyerek kardeşinin cesedini gizlemek için karga gibi bir çözüm bulamadığından kendisini hakir gördüğü,⁴² pişmanlığı ve Allah'ın azabına müstahak olduğunun farkına vardığı ifade edilmektedir.⁴³

2. İnatçı Olmaktan Duyulan Pişmanlık

İnsanı pişmanlığa sevk eden ve pişmanlık duygusunu yaşatan bir davranış biçimi de inatçı olmaktır. İnatçı kişi ancak zaman içerisinde inadının yanlış netice verdiğini gördüğünde pişmanlık duymaktadır. Kur'an'da Firavun'un inadından dolayı pişmanlığı anlatılmaktadır.⁴⁴ Sözlükte "muhalefet etmek, yoldan çıkmak, haktan sapmak" olarak tanımlanan "inat" kavramı, "kişinin bildiği halde bir şeyden yüz çevirmesi, ondan saptması"⁴⁵ şeklinde tarif edilmektedir. Kur'an'da inatçı "gerçeği kabul etmekte direnen isyankâr kişi" anlamına gelmektedir. Aynı zamanda bu kavram inkâr ve şirk kavramlarıyla ilişkili olarak kullanılmaktadır.⁴⁶ Bireyin yanlış düşünce ve eylemlerinde inat etmesi hakikate karşı kapılarını kapatmasıdır. İnat etmek bir konudaki yanlış bilindiği halde o konuda muhalefet ederek yola devam etme gayretini ifade etmektedir. Yanlış tasavvur ve yanlış eylemlerde inat etmenin sonucunda pişmanlık tecrübesi yaşanmaktadır.

3. Cimrilik veya İsraftan Duyulacak Pişmanlık

İnsana pişmanlık tecrübesi yaşatan ilginç olumsuz davranışlardan biri cimrilik, diğeri de israftır. Cimri sözcüğü Farsça "soysuz, alçak, adi, dilenci, kimseye bir şey vermek istemeyen" manasına gelmekle beraber "pintilik, hasislik" anlamında kullanılmaktadır. Cimrilik kavramı "*Seroet edinme*

⁴¹ Zemahşeri, Keşşâf Tefsiri, 2, 420; Razi, Tefsirü'l-Kebir, IX, 34-35.

⁴² Ebu Mansur el-Mâtürîdî, *Te'vilatül Kur'an Tercümesi*, çev. Kemal Sandıkcı (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), IV, 213.

⁴³ Razi, Tefsirü'l-Kebir, IX, 35-37.

⁴⁴ Zâriyât, 51/38-40; Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Matbaai Ebuuzziya, 1935), VI, 4539.

⁴⁵ Rağıp el-İsfahânî, *Müfredatu Elfazî'l-Kur'an*, thk: Safvab Adnan Davudi (Dimaşk: Darü'l-Kalem, Beyrut: Darü'ş-Şamiyye, 2002), "inad", 590.

⁴⁶ Mustafa Çağrıncı, "İnat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1993), XXII, 264-265.

tutkusuyula karşılıksız harcamadan ve hayır yapmaktan kaçınma eğilimi” olarak tanımlanmaktadır.⁴⁷ İsrâf ise, Arapçadan Türkçeye geçmiş “haddi aşma, gaflet, hata, cehalet” anlamlarına gelmektedir. İslam literatüründe “insanın yapmış olduğu her fiilde haddi aşması” olarak tarif edilmektedir.⁴⁸ Bu kavram Kur’an’da ölçsüzlük ve aşırılık anlamında kullanılmaktadır. Tasavvurda ve eylemde ölçü bilmemek insanı küfre kadar götürebilecek bir durumdur. İsrâf kavramı, Kur’an’da müşrik ve kâfirlerin özellikleri olarak kullanılmaktadır. Firavunun müsrif olması ilahlık iddiasına gidecek kadar ölçsüz olmasıyla ilişkilendirilmektedir.⁴⁹ Kur’an’da Allah’ın verdiği nimetlerde cimrilik yapmak ne kadar yerilmekteyse, o nimetleri israf etmek o derece yerilmektedir. Kur’an’da müsrifler ve cimriler sevilmeyen kişiler olarak tanımlanmakta, Rahman’ın kullarının israf etmeyen, aynı zamanda cimri de olmayıp ölçülü davranan kişiler oldukları ifade edilmektedir.⁵⁰ Netice itibarıyla canlılığı durduracak kadar cimri olmak ve ekonomik sermayeyi tüketecek kadar müsrif olmak dengeleri bozan bir durumdur. Ekonomik canlılığın durması veya israf kültürünün hükmettiği bir ekonomik sistem hem bireysel anlamda hem de toplumsal anlamda çöküşe, bu çöküş de kaçınılmaz bir pişmanlık yaşanmasına neden olmaktadır.

4. Nimetlere Ebedilik Atfetmekten Duyulan Pişmanlık

Tasavvurunu vahiyle inşa etmeyen, nimete ebedilik atfedenler için pişmanlık tecrübesi kaçınılmazdır. Kur’an’da bu konu iki arkadaşın misaliyle açıklanmaktadır.⁵¹ Kendisini servetçe, nüfusça güçlü görüp kendisine verilen nimetlerin elinden hiç gitmeyeceğini düşünerek davranan, arkadaşının varlıklarını az görerek küçümseyen bir kişinin sahip oldukları elinden gittiği zaman yaşadığı pişmanlık anlatılmaktadır.⁵² Ayrıca servetine ebedilik atfeden Karun’un kıssası da iki arkadaşın kıssasına benzer mesajlar vermektedir. Karun, servetin sahibi olmaya layık olduğu için çok zengin olduğunu düşünen biridir. Karun’un dünya malını ebedi olarak görmesiyle imtihanı başlamaktadır. Ayetler Karun’un servet perspektifinin yanlışlığını ve sonunda düştüğü içler acısı durumu bir film gibi gözler önüne

⁴⁷ Mustafa Çağrı, “Cimrilik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1993), VII, 4.

⁴⁸ İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, “israf”, IX, 148; İsfahani, “israf”, 407.

⁴⁹ Yûnus, 10/83.

⁵⁰ el-Furkân, 25/67; Zemahşeri, *Keşşaf Tefsiri*, IV, 890; Mâtürîdi, *Te'vilatül Kur'an Tercümesi*, X, 312.

⁵¹ el-Kehf, 18/32-42.

⁵² Mâtürîdi, *Te'vilatül Kur'an Tercümesi*, IX, 78-84.

sermekte,⁵³ servet ve evlat çokluğuna sahip olduğu için kibirlenmesi ve sahip olduklarının gücüne güvenmesi sonucunda yaşadığı pişmanlık tecrübesi ve nimetlere ebedilik atfetmenin yanlışlığı ortaya konmaktadır.⁵⁴ İnsan varlığı servet, makam, çocuk gibi dünya nimetleri nedeniyle kendini güçlü görebilmektedir. Kur'an açık bir şekilde dünya nimetlerinin dünya hayatının geçici imkân ve süsleri olduğunu bildirmektedir.⁵⁵ Kişi Allah'ın verdiği nimeti kalıcı görüp, elindeki nimetlerin asıl kaynağını unutarak her nimeti "benim" gözlüğüyle görmeye başladığında egosunu büyütme başlamaktadır. Egosu büyüyen, kendisi küçülen kişi Allah'ın "bak" dediği yerden bakmadığı için elindeki nimetlere bağımlı bir hale gelmektedir. Bu bağımlılık nimetin elden gitmesine yönelik korkular ve kaygılar oluşturmaktadır. Vahiy insanın servetle ilişkisini doğru bir tasavvur üzerine inşa etmesini istemekte, böylelikle pişmanlık yaşamamasının önüne geçmektedir.

5. Allah'ı Dikkate Almadan Yapılan Planın Getireceği Pişmanlık

Kur'an, müminin bir iş yapmaya karar verirken ve işe başlarken "inşallah" (Allah dilerse)⁵⁶ demesini tavsiye etmekte ve "biiznillah" yani Allah'ın izni olmadan bir eylemin gerçekleşemeyeceğini⁵⁷ bildirmektedir. "Allah dilerse" demek yapılacak işe ya da plana Allah'ın müdahil olmasını istemektir. Bu ifadeleri kullanmadan bir işe teşebbüs etmek Allah'ı o işe katmamaktır. Vahiy Allah'ın müdahalesinin olmadığı bir planın pişmanlık yaşatacağını bildirmektedir.⁵⁸ Kur'an'da Allah'a iman etmiş, hurma bahçeleri, ziraata elverişli arazileri olan zengin aynı zamanda malından, mülkünden ihtiyaç sahiplerine cömertçe tasadduk eden bir kişiden bahsedilmektedir. Adam ölünce malına, mülküne çocukları varis olurlar ve babaları gibi tasadduk etmek istemezler. Ortanca kardeşleri itiraz etse de fakire fukaraya mahsullerinden vermeme kararı alırlar. Allah'tan bağımsız bir plan yaparak bir sabah erkenden fakir fukara duymadan, gizlice bahçenin tüm ürününü toplamak için yola çıkarlar. Amaçlarına ulaşacaklarından emin bir şekilde bahçelerine girerler. Bahçelerini yanmış, simsiyah bir halde görünce "Herhalde biz yanlış yere geldik" derler.

⁵³ el-Kasâs, 28/76-84.

⁵⁴ Zemahşeri, *Keşşaf Tefsiri*, V, 102-104; Mukâtil b. Süleymân, *Tefsir-i Kebir*, III, 290.

⁵⁵ el-Kehf, 18/46.

⁵⁶ el-Kehf, 18/24.

⁵⁷ Âl-i İmrân, 3/145.

⁵⁸ el-Kalem, 68/17-33.

Bahçedeki tüm ürünler yanıp kül olduğu için hayalini kurdukları mahsulden hiçbir şey elde edemezler.⁵⁹ Dolayısıyla Allah'tan bağımsız planların sonucunda pişmanlık yaşanacağı anlaşılmaktadır.

6. Araştırmadan Verilen Karardan Duyulan Pişmanlık

Bireysel ya da toplumsal olarak alınan haberler araştırılmalı, güvenilir kaynaklara itibar edilmelidir. Aksi takdirde yalan, yanlış haberler hem bireye hem de topluma büyük zararlar vermektedir. Bireysel ya da toplumsal pişmanlıklara zemin hazırlamamak için haberin kaynağının araştırılması gerekmektedir.⁶⁰ Kur'an herhangi bir habere araştırılmadan itibar edilmemesini istemektedir.⁶¹ Dolayısıyla kişilerarası ve toplumlararası ilişkilerde araştırma yapmadan duyumlara göre tepkide bulunmak telafi edilmesi zor pişmanlıklara neden olacağı görülmektedir.

7. Helak Olma Durumu Yaşayan Toplumlarda Pişmanlığı

Bireysel olarak yaşanan pişmanlıklar gibi toplumsal olarak yaşanan pişmanlıklar da bulunmaktadır. Kur'an'da tövbe etmeyen toplulukların sonlarının helak olacağı belirtilmekte, Yûnus kavminin tövbesinin bir toplumu nasıl helak olmaktan kurtardığı anlatılmaktadır. İman etmeyip yaptıkları yanlış eylemlerden geri dönmeyen toplumların yaşadığı pişmanlıklar anlatılarak⁶² toplumsal değişim istenmektedir. Kur'an'da toplumsal bir imandan bahsedilmektedir. Toplumsal akıl gibi toplumsal bir imandan bahsetmek mümkündür. Kur'an geçmişte yaşamış olan her toplumun iman etme iradesi ellerindeyken sürekli erteleyerek iman etmemeleri ve kendilerine gelen peygamberlere olumsuz tepkiler vererek menfi bir duruş sergilediklerini bildirmektedir. Toplamların bu olumsuz tepkilerinin helak olmalarına neden olduğu, akıllarını ve sağduyularını kullanarak kendilerini refaha götüreceği gerekli değişimi yapmadıkları pişman oldukları ama Yunus Peygamber'in kavminin pişman olup tövbe ederek değişime gittikleri anlatılmaktadır.⁶³ Netice itibariyle pişmanlık birey bazında yaşandığı gibi toplumsal olarak da yaşanan bir tecrübedir. Şayet bir toplum Yunus Peygamberin toplumu gibi yanlışlarından pişman olup o

⁵⁹ Razi, *Tefsiri'l-Kebir*, XXII, 54-59; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, VII, 5278-5284.

⁶⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtül Kur'an Tercümesi*, C.14, s. 79; Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, VIII, 169.

⁶¹ el-Hucurât, 49/6.

⁶² Yûnus, 10/98.

⁶³ Zemahşeri, *Keşşaf Tefsiri*, III, 342. Bayraktar Bayraklı *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, IX, 83.

yanlışlardan dönebilme iradesini kullanabilirse o toplumun toplumsal çöküşten kurtulabileceği anlaşılmaktadır.

8. Başkası İçin Duyulan Pişmanlık

Müslüman toplumsal sorumluluğu olan ve toplumuna karşı duyarlı davranan kişidir. Kur'an'da bu duyarlılığın zirvede anlatıldığı bir kıssa bulunmaktadır. Yasin suresinde anlatılan bu kıssada sadece kendisini değil toplumunun akibetini de düşünen bir kişiden bahsedilmektedir.⁶⁴ Bu ayetlerde anlatılan kişinin çok değerli bir kişi olduğu vurgulanmakta, peygamberlerin tebliğ ettiği dine inandığı ve tebliğlerini desteklediği bildirilmektedir. Onun bu duruşu hakikate olan inancının göstergesidir. İnandığı davadan asla vazgeçmediği, toplumu kendisine eziyet ettiği halde onlar için üzüldüğü ve onlar adına pişmanlık duyduğu anlatılmaktadır.⁶⁵ Bireyin toplumu adına pişmanlık duyması ve toplumu için hayır duada bulunması prososyal yani diğerkam bir davranış biçimidir. Başka bir ifadeyle, kişinin kendisini düşünmeden diğerkamlıkla toplumunun hayrı için hareket etmesidir. Dolayısıyla bireyin başkası ya da toplumu adına pişmanlık duyması o kişilerin hayrına çaba göstermesidir.

D. Ahiretteki Pişmanlıklar

Kur'an pişmanlığın dünyada yaşanacağı gibi ahirette de yaşanacağını bildirmektedir. Dünyadaki pişmanlıklar birey veya toplumların hayatlarında bir değişim ve dönüşüm meydana getirmesine imkân tanımaktadır. Kur'an ahirette yaşanacak pişmanlıkların ise fayda vermeyeceğini bildirmektedir.

1. Allah'a Şirk Koşmaktan Duyulacak Pişmanlık

Kur'an dünyada şirk koşanların ahirette nedamet duyacaklarını ve bu pişmanlıkların kendilerine bir yararı olmayacağını bildirmektedir. Şirk iki malın birbirine karıştırılması, maddi veya manevi bir şeyin iki ya da daha fazla kişiye ait olması anlamına gelen "ş-r-k" kökünden gelmektedir.⁶⁶ Kur'an'da şirk, Allah'a kudretinde ve sıfatlarında ortak koşmak anlamında kullanılmakta, şirkin kökeninde insanların nefislerinin isteklerine, heva ve heveslerine uyarak tevhit inancına karşı başkaldırmalarının bulunduğu

⁶⁴ Yâsîn, 36/13-32.

⁶⁵ Zemahşeri, *Keşşâf Tefsiri*, V, 624-626; Mâtürîdî, *Te'vilâtül Kur'an Tercümesi*, XII, 87-90.

⁶⁶ İsfahani, "şirk", 451.

vurgulanmaktadır.⁶⁷ Kur'an, şirkin kulun Allah'ın kendisine yeteceğini bilmemesinden kaynakladığını belirtmektedir.⁶⁸ Şirk insanın Allah'ı yetersiz görüp, kendisine yararı ya da zararı olmayan sahte tanrılar üretmesi ve o tanrılardan korkarak davranışlarını şekillendirmesidir.⁶⁹ Bu uydurma tanrılar sadece insanın zihninde oluşturduğu bir birtakım kuruntulardır. Dolayısıyla şirk yoktan var eden, yarattıklarının her birinin ihtiyacını gören Allah'a "yetersizlik" isnat etmektir.⁷⁰ Günümüzde modern hayatın sahnesinde somut varlıklardan soyut düşüncelere, akımlara, ideolojilere kadar tanrılaştırılmış birçok put çeşidi rol almaktadır. Mümin Allah'ın kendisine şah damarından yakın olduğunu⁷¹ bilmeli ve kendisine herkesten, her şeyden çok yakın ve kudreti sonsuz bir Rabbi olduğunu hatırlayarak şirk inancından uzak durmalıdır. Aksi takdirde şirk inancı dünyada kişinin kendi öz varlığından uzaklaşmasına, ahirette ise öz varlığını pişmanlıkla tüketmesine neden olacaktır.

2. Allah'a ve Peygamberine İtaatsizlikten Duyulacak Pişmanlık

Ahirette yaşanacak geri dönüşü olmayan pişmanlıklardan biri de Allah'a ve peygamberine itaatsizlikten duyulacak pişmanlıktır. İtaat kavramı Arapça "tav" kökünden türemiş olup baş eğmek, emredilene yerine getirmek, belirlenen bir şeyin peşinden gitmek manalarına gelmektedir.⁷² Günümüzde "itaat" kavramı sadece emre boyun eğme anlamında kullanılmaktayken, Kur'an'da gönülden uyma, gönülden boyun eğme, kabul etme, söz dinleme, isteyerek yapma, gönülden hayır ve iyilik yapma anlamlarında kullanılmaktadır. İtaatin içinde gönüllülük esası da bulunmaktadır. İtaatin en güzeli gönülden olandır. Bunun en güzel örneği Hz. Peygamber'in itaat konusundaki tutumudur. Hz. Peygamber Allah'ın emir ve yasalarını tebliğ etmiş, kimseyi inanması için zorlamamış, kimseden hesap da sormamıştır.⁷³ İtaat konusundaki ayetler değerlendirildiğinde itaatin şuursuzca ya da bilinçsizce yapılması istenmemekte Allah ve resulünün çağrısının iyi bir şekilde anlaşılacak ve

⁶⁷ Ali Ünal, *Kur'an'da Temel Kavramlar* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1990), 371.

⁶⁸ ez-Zümer, 39/36.

⁶⁹ Zemahşeri, *Keşşâf Tefsiri*, V, 941-942.

⁷⁰ Bayraktar Bayraklı, *İnsanlığın Vebası Şirk* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2015), 23-25.

⁷¹ Kâf, 50/16.

⁷² İsfahani, "itaat", 451.

⁷³ Fuat Akdemir, "Kur'an'da İtaat Kavramı ve Peygambere İtaatin Mahiyeti", *KADER Kelam Araştırmaları*, 11/1 (2013): 426-428.

mesajın gerçek manası kavranarak yapılması istenmektedir.⁷⁴ Allah'a ve peygamberine itaatin önemini anlatan birçok ayet bulunmakta,⁷⁵ Allah'a ve peygambere tabi olmayanların ahirette pişman olacakları ifade edilmekte, bu tutumlarından vazgeçmeleri istenmektedir.⁷⁶

3. Allah'ın Ayetlerini İnkâr ve Yalanlamaktan Duyulacak Pişmanlık

İmanın zıddı olan küfür kelimesi, örtmek, örtbas etmek, üstünü kapamak anlamlarına gelmektedir.⁷⁷ Arapçada insanları gizlediği için geceye ve tohumu toprağa gömen çiftçiye 'kâfir' denilmektedir. Küfür, inançta imanın zıddı olan inkâr; amelde ise şükrün zıddı olan nankörlüktür. Nimetleri görmemezlikten gelmek de küfran-ı nimet olarak tanımlanmaktadır.⁷⁸ Tohumu toprağa gömmek gibi Allah'a ait hakikatlerin üstünü örtmek de bir nevi o hakikatleri gömmek, üstlerini kapatmaktır. Bir başka ifadeyle Allah'a ait hakikatlerin üstünü batılla kapatmak, onları görmezden gelmek küfürdür. Aynı zamanda Allah'ın verdiği nimetleri yok saymak nankörlüktür. İnanmayanlar tarih boyunca çeşitli sebeplerle hakikati yalanlamışlardır, günümüzde de bu yalanlamalarını sürdürmektedirler. Hakikati inkârla ve yalanlayarak örtmeye çalışan kimseler akıllarını ve gönüllerini gerçeğe karşı kitlemekte, inkâr ve hakikati hayat tarzı olarak benimsemektedirler. İnsanın süreklilik arz eden eylemleri inancını etkilemektedir. Kur'an'da inanmayanların inkâr merkezli tutumları ve tutumlarındaki değişmezlik nedeniyle Allah'ın kalplerine perde, kulaklarına gerçeği anlamalarına engel olacak ağırlıklar koyduğu bildirilmektedir. Böylece kalpleri hakikati görmemekte, kulakları ise hakikati duymamaktadır.⁷⁹ Kur'an'da hakikate karşı sağır olanların, Allah'ın ayetlerini inkâr edenlerin ahirette derin bir pişmanlık yaşayacağı bildirilmektedir.⁸⁰

4. Doğru Yolda Olmamanın Pişmanlığı

⁷⁴ Ömer Mahir Alper, "İtaat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2001), XIII, 444.

⁷⁵ en-Nisâ, 4/13-14; el Mâide, 5/92; Nûr , 24/52.

⁷⁶ Ahzâb, 33/ 66.

⁷⁷ İbn-i Manzur, *Lisanü'l-Arab*, "küfür", IV, 459.

⁷⁸ İsfahani, "küfür", 714.

⁷⁹ Mâtürîdî, *Te'vilatül Kur'an Tercümesi*, IV, 335; Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, VI, 276.

⁸⁰ el-En'âm, 6/25-27.

Ahirette insanın pişman olacağı eylemlerinden biri doğru yolda olmamaktır. Kur'an Allah'ın vahiy ve peygamberiyle insanlara öğrettiği şekilde yaşamayanların, doğru yolda olmayanların ahirette pişmanlık duygusuyla karşı karşıya kalacaklarını bildirmektedir. Doğru yolda olan kişi hakikat merkezli, doğru yolda olmayan kişi ise batıl merkezli bir hayat yaşamayı tercih etmektedir. Doğru yolda olmak Allah'a iman ve O'nun rızasına uygun bir yaşam ile mümkündür. Hidayet eksenli bir hayat tarzı doğru şekilde yaşanan bir hayattır. Bu hayat tarzı kişinin dünya hayatında saadete, ahirette kurtuluşa ermesinin yoludur.⁸¹ Kur'an dünyada doğru yolda olmayanların, batıl uğruna ömürlerini geçirenlerin ahiret gününde dönüşü olmayan bir pişmanlık ve elem verici bir azap yaşayacaklarını haber vermektedir.⁸²

5. Kur'an'ın İnanmayanlar İçin Pişmanlık Kaynağı Olması

Kur'an Allah'ın göklerden insana indirdiği, akla ve gönle hitap eden, Allah ile kul arasında ilahi bir iletişimdir. Aynı zamanda insanların hayat tarzlarını doğruya yönlendirmek için hidayet rehberi olarak indirilmiştir. Kur'an'ın koymuş olduğu prensipler, anlattığı tarihi olaylar, peygamber kıssaları öğüt ve ibret alınacak derslerdir. Allah'tan korkan, sorumluluk bilinci olan kişiler Kur'an hakikatlerine akıllarını ve kalplerini açmaya çalışmaktadırlar. Buna mukabil akıllarını ve kalplerini hakikate kapatanlar gaflet içinde yaşamaları nedeniyle öğütlere ve nasihatlere kapılarını açmamakta, Allah'ın kitabından istifade etmemektedirler. Allah'a inananlar ise bu kitabın içinde bilgi, sevinç ve hayat bulmaktadırlar.⁸³ Kur'an'da inanmayanların ilahi mesajı yalandıkları ve bu kimselerin ahiret gününde pişman olacakları bildirilmektedir.⁸⁴ Dolayısıyla ahiret gününde Kur'an'ın kendisine uyan ve muhtevasıyla amel edenler için bir ödül olacağı, ona inanmayanlar için iç yangını olacağı anlaşılmaktadır.⁸⁵

6. Ahireti İnkâr Etmekten Duyulacak Pişmanlık

Kur'an tevhit, nübüvvet ve ahiret olmak üzere üç ana konu üzerine inşa edilmektedir. Vahiy insanı öncelikle Allah'ın birliğine iman etmeye davet ederek şirkin ve küfrün geçersizliğini anlatmaktadır. İkinci önemli

⁸¹ Enes Yariz, "Kur'an'a Göre Hidâyete Ermede İnsanın Rolü", *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/2 (2017): 364.

⁸² el-Kasâs, 28/ 64; Mâtürîdî, *Te'vilatül Kur'an Tercümesi*, XI, 80-81.

⁸³ Seyyid Kutup, *Fi Zılâli'l-Kur'ân*, çev. Bekir Karlığa v.dğr. (İstanbul: Hikmet Yayınevi, 1970), XV, 213.

⁸⁴ Hâkka, 69/48-50.

⁸⁵ Mâtürîdî, *Te'vilatül Kur'an Tercümesi*, XVI, 87.

husus olarak ahirete iman konusu üzerinde durulmaktadır. Kur'an'ın "Allah'a ve ahiret gününe iman" konusunu birlikte ele alması ahirete imanın ne derece önemli olduğunu göstermektedir.⁸⁶ Kur'an'da neredeyse her surede ölüm ötesi hayattan bahsedilmekte ve zihinlerde ahiret tasavvuru inşa edilmeye çalışılmaktadır. Kur'an'da Allah'a imanla birlikte ifade edilen iman esaslarından biri olan ahirete iman, kişide yaptığı her eylemin hesabını vereceğinin bilincini oluşturmaktadır. Ahiret bilinci bireyin söylem ve eylemlerini kontrol altında tutmasında özdenetim mekanizması çalıştıran bir esastır. Kur'an ahiretin dünya hayatından hayırlı olduğunu,⁸⁷ ahirete iman etmeyen kişilerin sonlu mutlulukları elde etmek için ömürlerini harcadıklarını, hayatlarının sonuna geldiklerinde ellerinde hiçbir kazanç kalmayacağını açıklamakta ve ahiret gününde geri dönüşü olmayan bir pişmanlığın acısını tadacaklarını bildirmektedir.⁸⁸

7. Salih Ameller İşlemekten Dolayı Yaşanacak Pişmanlık

İmanın aksiyonu olan amel imanın davranışsal boyutudur. Sözlüklerde amel, eylem, çalışma anlamına gelmekte,⁸⁹ canlılardan isteğe bağlı olarak meydana gelen her fiil olarak tanımlanmaktadır.⁹⁰ İmanın gerekli kıldığı amel kişiye, çevresine, insanlığa faydası olan salih amelleri ifade etmektedir. Salih amel kavramı sadece namaz kılmak, oruç tutmak, haccetmek gibi ibadetleri ifade etmemektedir. Bu ibadetler salih amel için bir cüzdür ama salih amelin tamamı değildir. Kur'an'da salih amelle ilgili ayetler değerlendirildiğinde salih amelin kapsamının çok geniş olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Allah'ın rızasını kazanmak amacıyla ilahi emirleri yerine getirmek, insanlığın faydasına iyilikler, güzellikler yapmaktır.⁹¹ Kur'an'da ahiret gününde salih amel işlemeyenlerin pişman olacakları bildirilerek insanlar salih amel işlemeye davet edilmektedir.⁹²

8. Allah Yolundan Çevirmeye Çalışanların Pişmanlığı

Nefislerinin kölesi olan kimseler sadece kendileri hakikate karşı kör ve sağır olmakla kalmayıp hayatlarını doğru bir şekilde tanzim etmeye

⁸⁶ el-En'âm, 6/29-31.

⁸⁷ el-En'âm, 6 /32.

⁸⁸ Razi, *Tefsîri'l-Kebir*, IX, 389-390.

⁸⁹ İbn-i Manzur, "amel", XI, 475.

⁹⁰ İsfahani, "amel", 587.

⁹¹ Abdurrahman Altuntaş, "Kur'an'da İnsanın Salih Olma Süreci", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/13 (2018): 90.

⁹² el-Bakara, 2/25; el-Bakara, 2/82; Âl-i İmrân, 3/57; en-Nisâ, 4/57.

çalışan kimseleri de kendilerine benzetmeye ve doğru yolda yürümelerine engel olmaya çalışmaktadırlar. Kendilerini çıkmaza sürükleyen küfür eylemlerine çevrelerindeki kişilerin de dahil olmasını istemektedirler. Bu kısır anlayışa sahip olan kişiler, toplumlarını Hakk'a imandan menederek bu eylemlerinin hayırlı olduğunu düşünmektedirler. Fakat hakikate karşı yaptıkları olumsuz eylemleri sadece kendileri için pişmanlık olarak sonuçlanmaktadır.⁹³ Hz. Peygamber döneminde, müşriklerin müminlerin Allah yolunda olmalarını engellemek için güçlerini bir araya getirip ortak ekonomik güç birliği oluşturdukları, bu ortak ekonomik güç sayesinde daha büyük eylemler yapabileme imkanları bularak insanları Allah'ın yolundan engellemeye çalıştıkları ama hüsrana uğradıkları tarihsel bir gerçekliktir.⁹⁴ Kur'an çok açık bir şekilde insanları Allah yolundan alıkoymak için çalışanların cezasının pişmanlık olacağını ve o pişmanlığın bir iç yangını olarak ortaya çıkacağını bildirmektedir.⁹⁵

9. Yanlış Önderlere Tabi Olmaktan Dolayı Duyulacak Pişmanlık

İnsanı ahirette geri dönüşü olmayan bir pişmanlıkla karşı karşıya bırakacak eylemlerden biri de yanlış liderlere tabi olmaktır. Kur'an aklını yanlış liderlere kurban edenlerin ahirette akıllarını kullanmadıkları için pişman olacaklarını ama bu pişmanlığın fayda vermeyeceğini bildirmektedir.⁹⁶ Dünyada akıllarını kullanmadan peşlerinden gittikleri kişilerle ahiret gününde münasebetlerinin kesileceği ve tabi oldukları liderlerin kendilerini dahi kurtaramayacağını gördüklerinde hakikati anlayacakları anlatılmaktadır. Yanlış liderlere tabi oldukları için pişman olacakları, dünya hayatındayken onlardan uzaklaşmadıkları için çok üzülecekleri ve ahiret günü aralarında büyük bir husumet yaşanacağı haber verilmektedir.⁹⁷

10. Allah'ı Anmaktan Gafil Olmanın Pişmanlığı

Allah'ı anmak O'na kulluğun en önemli emarelerinden biridir. Kulluk bilinci Allah'ı anmak ve ilahi mesajını anlama etkinliğiyle gelişim göstermektedir. Allah'ı anmaktan gafil olmak kişinin dünyevileşmesine neden olmaktadır. Allah'tan gafil olma ve gafil bir şekilde yaşama talebi

⁹³ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, III, 2401-2402; Mukâtil b. Süleymân, *Tefsir-i Kebir*, II, 102.

⁹⁴ Razi, *Tefsir-i Kebir*, XI, 311.

⁹⁵ Enfâl, 8/36-37.

⁹⁶ el-Bakara, 2/166-167.

⁹⁷ Seyyid Kutup, *Fi Zîlâli'l-Kur'ân*, I, 320-321; Zemahşeri, *Keşşaf Tefsiri*, I, 579-580.

ahirette pişman olmak anlamına gelmektedir.⁹⁸ Allah'ın zikrinden gafil olmak öncelikle Allah'ı hatırlamamak, O'nun varlığını kabul etmemek ve Allah'tan bağımsız bir hayatı tercih etmek,⁹⁹ ikinci olarak Allah'ın vahyine ya da dinine inanmadan yaşamaktır. Bu tutum kişiyi Allah'tan uzaklaştırıp şeytani bir yol izlemesine ve şeytani ya da dünyevileşmiş davranışlara yönelmesine neden olmaktadır.¹⁰⁰ Dolayısıyla Allah'ı anmaktan gafil olmak bireyi dünyevileştirmekte ve Rabbine uzaklaştırmaktadır. Ahiret gününde Allah'tan gafil olmanın getirisinin pişmanlık olacağı anlaşılmaktadır.

11. Yanlış Dost Edinmekten Duyulacak Pişmanlık

İnsan varlığı fitratı gereği sosyal ilişkiler kurarak hayat yolculuğuna devam etmektedir. İnsan için iletişim kurabileceği, güven duyabileceği, ortak inanca sahip kişilerle dost olmak hayat yolculuğunda önemlidir. Dostluk sevilen kişiyi kalpte tutmak aynı zamanda sevilen kişiye tutunmak, onu hatırdaki tutmak ve onun hatırını tutmaktır.¹⁰¹ Dostluk duygusu çoğunlukla kişiye huzur verirken bazen kişinin düzenini bozup huzursuzluk da verebilmektedir. Kur'an yanlış seçilen dostların kişinin ahirette pişmanlığına sebep olacağını bildirmektedir.¹⁰² Kur'an'da geçen "yanlış dost" ifadesi Allah'ın zikrinden alıkoyan, peygamberin yolunda gitmeyi engelleyen ve dünyevileşmeye neden olan kimseler olarak yorumlanmaktadır. Ahiret gününde yanlış dost edinenlerin dostlarına uyararak büyük hatalar yaptıkları, Allah'a isyan ettikleri için çok büyük pişmanlık yaşayacakları belirtilmektedir.¹⁰³

12. Zalim Olmaktan Duyulacak Pişmanlık

Zulüm karanlık, şirk, fısık anlamlarına gelmekte, bir şeyi kendisine ait olan yerin dışına koymak olarak tanımlanmaktadır. Bir şeyi kendisine ait yerin dışına koymak o şeyi eksiltmekle ya da fazlaştırmakla meydana gelmektedir. Bir başka ifadeyle adaletten uzak, haksız davranmak zulümdür. Zulüm Allah ile kul, birey ile çevresi ve kişiyle nefsi olmak üzere üç kısımda değerlendirilmektedir. Kişinin Allah'a şirk koşması, çevresine ve kendi nefesine haksızlık yapması zulüm olarak kabul edilmektedir.¹⁰⁴

⁹⁸ ez-Zuhruf, 43/36-39.

⁹⁹ Seyyid Kutup, *Fi Zilâli'l-Kur'ân*, XIII, 190-191

¹⁰⁰ Mâtürîdî, *Te'vilatül Kur'an Tercümesi*, XIII, 267-268.

¹⁰¹ Kemal Sayar-Berna Yalaz, *Ağ Sanal Dünyada Gerçek kalmak* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2019), 331.

¹⁰² el-Furkân, 25/27-29.

¹⁰³ Seyyid Kutup, *Fi Zilâli'l-Kur'ân*, X, 523-524; Mâtürîdî, *Te'vilatül Kur'an Tercümesi*, X, 279.

¹⁰⁴ İsfahani, "zulüm", 537-538.

Kur'an'da adaletten uzak olan zalimler için ahiret günü derin bir iç acısı olacağı bildirilmektedir.¹⁰⁵ Kur'an'da zalim halkların ilahi buyrukları alay ve eğlenceye aldıkları, peygamberlerine zulüm edip onları öldürmeye kalktıkları, azap geldiğinde pişman olsalar da pişmanlıklarının fayda vermediği ifade edilmektedir.¹⁰⁶ Netice itibarıyla zulüm öncelikle Allah'ın buyruklarına isyan etmek sonrasında ölçü tanımayıp kullara zalim olmaktır. Ahirette zalim olmanın sonucunda dönüşü olmayan bir pişmanlık yaşanacağı anlaşılmaktadır.

Sonuç olarak Kur'an'da dünya ve ahirette yaşanacak pişmanlıklar anlatılmakta, ilahi eğitim gereği Allah dünya ve ahirette pişmanlık getirecek eylemleri ve bu eylemlerin alt yapısını oluşturan yanlış tasavvurları vahiyle bildirmektedir. Dünya ve ahirette kullarının pişmanlık yaşamaması için tasavvur ve eylemin nasıl doğru inşa edilebileceğini göstermektedir. Kur'an Allah'ın istediği gibi bir hayat yaşamayanların ahirette pişmanlıklarının geri dönüşü olmayacağını açıklamaktadır.

E. Ahirette Pişman Olan Kimselerin Talepleri

Kur'an insanlara doğru ve yanlış eylemleri anlatıp, karşılığında kazanılacak ödül ya da cezayı da haber vermektedir. Aynı zamanda dünyada ve ahirette kimlerin hangi eylemleri nedeniyle pişmanlık yaşayacağını bildirmekte ve bu eylemlerden uzak durulmasını istemektedir. Kur'an ahiret gününde pişmanlık yaşayanların bazı talepleri olacağı ama onların bu taleplerinin kabul edilmeyeceğini bildirmektedir. Dolayısıyla ahirette pişmanlığın yaşandığı gün arzular, seçenekler, tercihler anlamını kaybetmiş olacaktır.

1. Pişmanlık Duyan Kimselerin Dünyaya Geri Dönmeyi İstemeleri

Kur'an ahirette yanlış eylemleriyle yüzleşen kişilerin pişman olup birtakım taleplerde bulunacaklarını ama o taleplerin geri çevrileceğini haber vermektedir.¹⁰⁷ Allah vahyinde bu kimselerin yalancı olduklarını, değişmeyeceklerini bildirmektedir.¹⁰⁸ Çünkü içine düştükleri sıkıntı nedeniyle dünyaya döndüklerinde iman edeceklerini söylemektedirler.

¹⁰⁵ el-Enbiyâ, 21/11-15.

¹⁰⁶ Zemaşşeri, *Keşşaf Tefsiri*, IV, 408; Seyyid Kutup, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, X, 114-115.

¹⁰⁷ el-En'âm, 6/27.

¹⁰⁸ İbrâhîm, 14/44.

Hâlbuki olumlu ya da olumsuz davranışlar süreklilik arz ettikçe insanda sağlam karaktere dönüşmektedir. Şayet kişi yaptığı hatadan yaşadığı bir korku nedeniyle pişman oluyorsa süreç normalleştiğinde hatalı da olsa aynı eylemleri yapmaya devam etmekte ısrarcı olabilmektedir. Dolayısıyla ahirette pişmanlık yaşayıp dünyaya geri dönme talebinde bulunan kişilerin dünyaya döndüklerinde aynı eylemleri gerçekleştirebilme olasılıkları yüksektir. Kur'an bu kişilerin taleplerinin kabul edilmeyeceğini belirtmektedir.¹⁰⁹

2. Hesap Gününde Amel Defterlerini Almak İstememeleri

Kur'an her kelimenin, her cümlenin, her eylemin teke tek hesabının verileceği günün muhakkak geleceğini bildirmektedir.¹¹⁰ Hesabı hesaba katmadan yaşayanlar bütün hesapların görüleceği günde derin bir iç acısı yaşayacaklardır. Ahiret gününde insanlar dünyada hangi eylemleri gerçekleştirdiklerini bilseler de o eylemlerin iç yüzünü, değerlendirilmesini istemeyeceklerdir. Yapılan bütün eylemler bilgisayarda hesaplanmış gibi detaylı bir şekilde insanların önüne konulduğunda kazanç beklerken kaybettiğini gören kimselerin amel defterlerini almak istemeyecekleri belirtilmektedir.¹¹¹ Amel defterlerinin sol taraftan verilmesi sonucun kötü olduğunu işaret etmektedir. Kişi dünyada zannının ve beklentisinin aksinin olduğunu fark edince amel defterini almak, yaptığı eylemlerin sonuçlarıyla karşılaşmak istemeyecektir. Ancak bu talepleri kabul edilmeyecektir.¹¹²

3. Ölümün Bir Son Olmasını ve Daha Önce Hiç Yaşamamış Olmayı İstemeleri

Kur'an öldükten sonra her şeyin biteceğini, ahiret hayatının olmayacağını iddia edenlerin yaptıklarının hesabını vereceklerini anlayacaklarını ve yok olmayı temenni edeceklerini haber vermektedir. Her yaptığı söylemin ve eylemin hesabıyla yüzleşecek kişinin, ölümü kendisi için son çare olarak göreceği ve yok olmayı isteyeceği çaresizliği tasvir edilmektedir.¹¹³ Ayette geçen "Keşke ölüm her şeyi bitirmiş olsaydı!" ifadesi sadece geçmişte yaşananlardan ötürü duyulan bir pişmanlık değildir. Aynı zamanda kendisini çıkmazda gören bir kişinin ölümü bir kurtuluş olarak

¹⁰⁹ Zemahşeri, *Keşşâf Tefsiri*, II, 624-626; Seyyid Kutup, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, III, 152.

¹¹⁰ Meryem, 19/95.

¹¹¹ el-Hâkka, 69/25-26.

¹¹² Mâtürîdî, *Te'vilâtül Kur'an Tercümesi*, XVI, 79-80.

¹¹³ el-Hâkka, 69/27.

görmesidir.¹¹⁴ Hayata ve olaylara ilahi mesajın bak dediği yerden bakmayanlar fani olan varlığı baki olarak görmektedirler. Ecel-i müsemma geldiğinde, uyarıları uyarı kabul etmeyenler amel defterlerini ellerine aldıklarında dünyada yaptıklarını, önceden gönderdiklerini göreceklerdir. Kur'an kurtuluş için bir çıkış kapısı olmadığını gören kimselerin pişmanlığın yoğun atmosferini yaşayacaklarını, derin bir iç acısı ve mahcubiyetle toprak olmayı, yokluğa gömülmeyi isteyeceklerini bildirmektedir.¹¹⁵ Ayette geçen "keşke toprak olsaydım" ifadesi dünyada iken mükellef bir varlık olmama ya da hesap için diriltilmeyip yok olmayı talep olarak yorumlanmaktadır.¹¹⁶

Netice itibariyle dünyada aklını kullanmayı Allah'ın dinine tabi olmayanlar, peygamberlerin uyarısını hiçe sayanlar ahiret gününde kendileriyle yüzleşeceklerdir. Herkesin niyet ve eylemleri objektif bir zeminde değerlendirilecek ve sonuçlar ellerine verilecektir. İyi amel işleyenler için cennet ödül olurken, kötü ameller için karşılık cehennem olacaktır. Eline amel defterini alan ve değerlendirme sonucunu gören kişi hatalarından, isyanlarından nadim olacaktır. Bütün kurtuluş çarelerinin bittiğini anlayan kişi, son bir ümitte bazı taleplerde bulunacaktır. Fakat o gün talepler kabul görmeyecektir. İnsana eylemlerini değiştirme ve dönüştürme için fırsat verilen yer dünyadır. Kur'an değerlendirme alanı olan ahirette değişim ve dönüşüm için bir fırsat daha verilmeyeceğini, tüm taleplerin reddedileceğini bildirmektedir.

F. Peygamberlerin Pişmanlıkları ve Tövbeleri

Peygamberler insanın varoluşsal gerçeğiyle aynılığı olan ilahi kaynaklı eğitimcilerdir. Tasavvur ve eylem inşasında hem teoriyi anlatan hem de teoriyi uygulama alanına yansıtan peygamberlerin yanlış eylemleri ve tövbeyle aktive ettikleri pişmanlık tecrübeleri yanlış eylemi düzeltme ve düzenleme anlamında prototip oluşturmaktadır. Pişman olmak peygamberler dâhil her mevkiden, her seviyeden insanın yüzleştiği bir duygudur. Allah Kur'an'da peygamberlerinin pişman oldukları eylemleri ve pişmanlıklarını dile getirdikleri tövbelerini zikretmektedir. Bu durum insan için bir imkandır. İlk insan ilk peygamberle insanlığın serüveninde yerini alan pişmanlık tecrübesi insan varlığı devam ettiği müddetçe var olmaya devam edecektir. Kur'an'da beş peygamberin pişmanlık tecrübesi ve

¹¹⁴ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, VII, 5332.

¹¹⁵ en-Nebe, 78/ 40.

¹¹⁶ Razi, *Tefsirü'l-Kebir*, XXII, 447; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, XII, 5549.

tövbeleri anlatılmaktadır. Vahiy peygamber prototipleri üzerinden pişmanlık duygusunun nasıl aktif hale getirileceğini uygulamalı olarak gözler önüne sermektedir.

1. Âdem Peygamberin Pişmanlığı ve Tövbesi

İnsanlık tarihi kadar kadim bir tarihi olan pişmanlık duygusu ilk olarak insanoğlunun atası Hz. Âdem tarafından yaşanmış bir duygudur. Rol model olarak gönderilen peygamberlerin bu duyguyu yaşamaları ve tövbe ederek değişime gitmeleri insanlığa verilen bir eğitimidir. Hz. Âdem ve eşi cennette yaklaşmamaları gereken ağaca yaklaştıkları ve Allah'ın emrine uymadıkları için tövbe etmişlerdir.¹¹⁷ Kur'an yeryüzüne inen ilk tövbe kelimelerinin Hz. Âdem ve eşine ait olduğunu bildirmektedir.¹¹⁸ Hz. Âdem'in unutarak yediği yasak meyve nedeniyle günah işlediğini düşündüğü ve bu eylemi kendisine zulüm, Rabbine isyan olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Hz. Âdem ve eşinin yaptıkları hata için Allah'tan af diledikleri ve kalıcı bir pişmanlık yaşamama niyazında buldukları görülmektedir.¹¹⁹

2. Nuh Peygamberin Pişmanlığı ve Tövbesi

Kur'an'da Nuh Peygamber'in bilmediği bir konu hakkındaki talebinden pişman olup, yaptığı tövbe ettiği anlatılmaktadır.¹²⁰ Nuh Peygamberin oğlu inanmayanlardan olduğu halde Nuh Peygamber onu tufandan kurtarmak için gemiye davet etmiş ama oğlu bu daveti reddetmiştir.¹²¹ Nuh Peygamber oğlunun ailesinden olduğunu, kurtulmasını niyaz ettiğinde, Allah oğlunun onun ailesinden olmadığını, inanç yakınlığının soy yakınlığından önce geldiğini, bilmediği şeyi Allah'tan istememesi gerektiğini bildirince¹²² Nuh Peygamber böyle bir şeyi talep ettiği için tövbe etmiştir.¹²³ Bilmediği şeyi istemekten Allah'a sığınmıştır.¹²⁴ Böylelikle Nuh Peygamber işlemiş olduğu günahı bir daha

¹¹⁷ el-Bakara, 2/35-36.

¹¹⁸ el-A'râf, 7/23

¹¹⁹ Mâtürîdî, *Te'vilatül Kur'an Tercümesi*, V, 340; Zemaşşeri, *Keşşâf Tefsiri*, II, 826.

¹²⁰ Hüd, 11/47.

¹²¹ Hüd, 11/42-43.

¹²² Zemaşşeri, *Keşşâf Tefsiri*, III, 414.

¹²³ Zemaşşeri, *Keşşâf Tefsiri*, III, 418.

¹²⁴ Hüd, 11/47.

gerçekleştirmeme konusunda kararlılığını göstermiş, duyduğu pişmanlığı dile getirerek tövbesindeki samimiyetini ortaya koymuştur.¹²⁵

3. Musa Peygamberin Pişmanlığı ve Tövbesi

Kur'an'da en çok ismi geçen peygamber Musa Peygamberdir ve hayatı büyük mücadelelerle geçmiştir. Allah müminlerden onun hayatını okumalarını ve üzerinde düşünmelerini istemektedir. Hayatının her döneminde tevhit inancını tebliğ etmeye çalışmış, kimi zaman siyasi otoriteye, kimi zaman köle ruhlu toplumuna karşı sabırla mücadele etmiştir. Aynı zamanda iç dünyasında bir iç muhasebesi ve mücadelesi de yaşamıştır. Her insanın bilinçaltında merak ettiği "Acaba Allah'ı görebilir miyim?" sorusunu kolektif bilinçten dışarıya taşımıştır. Sorduğu sorunun haddini aştığını görünce hemen pişmanlığını Allah'ı tenzih ederek dile getirmiştir.¹²⁶ Allah'ın, gözlerin görmesinden, duyuların idrakinden üstün olduğunu, bu husustaki talebiyle ölçüyü aştığını belirtmiş, ne olursa olsun her durumda iman edenlerin ilki olarak, imanını tazeleyerek yoluna devam edeceğini belirtmiştir.¹²⁷ Musa Peygamber'e ikinci kez pişmanlık yaşatan olay; kendi kavminden olan birini haklı görmesi sebebiyle meydana gelmiştir. İstmeden de olsa iman etmeyen bir kişinin ölümüne neden olmakla büyük bir imtihan yaşamıştır. Gerçekleştirdiği eylem nedeniyle pişman olmuş ve tövbe etmiştir.¹²⁸ Netice itibarıyla Kur'an Musa Peygamber örneği üzerinden büyük hatalar yapıldığında bile pişmanlık duygusunun nasıl aktif hale getirileceğini göstermektedir.

4. Davud Peygamberin Pişmanlığı ve Tövbesi

Yaşadığı bir olaydan nedamet duyan ve kendine has tövbesiyle özel bir duruş sergileyen Davud peygamberin anlatıldığı ayetler insana farklı bir perspektif kazandırmaktadır. Ayetlerde Davud Peygamberin vermiş olduğu bir hüküm anlatılmaktadır.¹²⁹ Bu konuda farklı görüşler olsa da tercih edilen bir görüşe göre, Davud Peygamber yanına girenlerin normal kapıdan girmeyerek anormal bir yolu tercih etmeleri ve kendisine zarar vereceklerini düşündüğü için hüküm verme konusunda aceleci davranmıştır. Davud Peygamber'in hüküm vermede acele etmesinin pişman olmasına neden

¹²⁵ Razi, Tefsirü'l-Kebir, XIII, 40.

¹²⁶ el-A'râf, 21/143.

¹²⁷ Seyyid Kutup. *Fî Zılâli'l-Şur'ân*, VI, 254; Mâtürîdî, *Te'vilatül Kur'an Tercümesi*, VI, 67.

¹²⁸ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsir-i Kebir*, III, 269; Seyyid Kutup. *Fî Zılâli'l-Şur'ân*, XI, 233-234.

¹²⁹ Sâd, 38/21-24.

olduğu düşünülmektedir.¹³⁰ Bu kısca temsili bir anlatım da olsa iman etmeyenlerin ya da ekonomik gücü olmayanların ortaklıkta haksızlık yapacağını düşünülmesinin hatalı değerlendirmelere neden olacağını göstermektedir. Yaşanan bu olayda Davud Peygamber davalı olanların melek olduğunu ve imtihandan geçtiğini anlayınca Rabbinden af dilediği bildirilmektedir.¹³¹ Kur'an'da Davud Peygamberin hatasını fark ettiği gibi tövbesini kelimelerle ve beden dilinin bir tezahürü olan secdeyle yaptığı anlatılmaktadır. Dolayısıyla Davud Peygamberin secde eylemi kulluğun en zirve boyutunu gösteren secde amelikle tövbe edileceğini göstermektedir.¹³²

5. Yunus Peygamberin Pişmanlığı ve Tövbesi

İnsanın en zorlu mücadelesi kendi benliğiyle yaşadığı mücadeledir. Fıtratta olan acelecilik çoğu zaman sabır mekanizmasını yavaşlatmaktadır. Sabretmek pasif bir direniş olarak düşünüldüğü zaman acelecilik aktif bir hâl almaktadır. Sabır aslında pasif bir eylem değildir, insanın melekelere güçlendiren ve özdenetimi arttıran aktif bir eylemdir. Yunus Peygamber'in hayat serüveninde sabır konusundaki imtihanı önemli bir örneklik teşkil etmektedir.¹³³ Yunus Peygamber'e kalabalık bir topluma hakikati anlatma görevi verilmiştir.¹³⁴ O tevhit inancını tebliğ etmeye çalışırken toplumundan olumsuz tepkiler görmüştür. Bu olumsuz tepkiler karşısında sabırsız davranmış, halkının doğru yola geleceğinden ümidini kestiği için ya da kavminin başına bir bela gelmesinden korktuğu için Allah'ın izni olmadan ülkesini bir köle gibi kaçarak terk ettiği bildirilmektedir.¹³⁵ Kur'an'da Yunus Peygamber'in sabırsız davrandığı için kınanacak bir iş yaptığı ifade edilmektedir.¹³⁶ Sabırsız davrandığı için bir balık tarafından yutulmuş, karanlıklar içinde kalmıştır. İçine düştüğü bu durum hatasını anlamasını sağlamıştır.¹³⁷ Yaşadığı pişmanlığını Allah'ı tesbih ederek ve yaptığı hatayla kendisine zulmettiğini itiraf ederek pişmanlığını dile getirip tövbe etmiştir.¹³⁸ Netice olarak insanlar gibi peygamberler de pişmanlık duygusunu yaşatan olaylarla karşılaşmışlardır. Kur'an peygamber

¹³⁰ Maşallah Turan, "Davut Peygamber Kıssasında Geçen "Na'ce Koyun Bahsi" Üzerine Değerlendirmeler", *Social Mentality and Researcher Thinkers*, 6/33 (Mayıs 2020): 1268.

¹³¹ Mâtürîdî, *Te'vilatül Kur'an Tercümesi*, XII, 256; Seyyid Kutup, *Fi Zılâli'l-Kur'ân*, XII, 383-384.

¹³² Mâtürîdî, *Te'vilatül Kur'an Tercümesi*, XII, 237-238.

¹³³ el-Enbiyâ, 21/87.

¹³⁴ es-Sâffât, 37/147.

¹³⁵ Mâtürîdî, *Te'vilatül Kur'an Tercümesi*, XII, 209-210; Zemahşeri, *Keşşâf Tefsiri*, V, 760.

¹³⁶ es-Sâffât/142.

¹³⁷ es-Sâffât, 37/142-143.

¹³⁸ el-Enbiyâ, 21/87.

prototipleri üzerinden pişmanlığa götüren yanlış tasavvur, bilgisizlik, haddi aşan merak, öfke ve sabırsızlık konularındaki nedameti ve pişmanlığın tövbeyle nasıl aktif bir hale getirileceğini anlatmaktadır.

Peygamberlerin küçük gibi görünen olaylardan pişmanlık duymaları ve hemen tövbe etmeleri önemli bir mesaj vermektedir. Yapılan küçük bir yanlış pişmanlık duygusu vermez ve tövbesi olmazsa o yanlışlar büyüyerek insanın hayatının tamamını kaplayabilmektedir. Peygamberlerin bu farkındalık içeren yaklaşımları insanları hatalar konusunda dikkatli olmaya çağırılmaktadır. Tövbe günahı terk etmek, yanlıştan dönmek, vazgeçmek anlamlarına gelmekte, yapılan yanlış eylemden dönmeyi gerektirmektedir.¹³⁹ Tövbe, kulun yaptığı hatadan pişman olması, hatasından dolayı Allah'tan af dilemesi ve bir daha yapmama iradesinde bulunması aynı zamanda kötülük yapmaktaki ısrarından vazgeçerek iyilik yapmaya yönelmesi ve Rabbine yakınlaşmasıdır. Bir başka ifadeyle kulun fitrat çizgisine dönmesidir.¹⁴⁰ Tövbe eylemi, yanlış davranışların psikolojik ağırlığından kurtularak hatayı telafi imkânıdır.¹⁴¹ Bu eylem insan psikolojisinde kalıcı suçluluk hissini neden olduğu ruhsal rahatsızlıkları gideren bilişsel bir eylemdir.¹⁴² Doğruya yönelişi, inâbeyi ifade eden tövbe, inançsızlıktan imana, günah eylemlerinden sevap eylemlerine yönelimdir. Bu yönelim kişinin ruh dünyasında mutluluk, huzur, denge gibi pek çok güzellikler getirmektedir.¹⁴³ Dolayısıyla peygamber modelleri üzerinden anlatılan ve farkındalık eylemi olan tövbeyle aktive edilen pişmanlık dünyada insana verilmiş bir imkânı ifade etmektedir.

Sonuç

Kâinatın gözbebeği mesabesinde yaratılan ve yaratılış amacına uygun donatılan, ontolojik bir gerçekliğin tezahürü olan insan birçok duyguyu bir arada yaşamaktadır. Kimi zaman tasavvur ya da eyleminden huzur duyarken kimi zaman tasavvur ya da eylemi sebebiyle pişmanlık duygusuyla yüzleşmektedir. Pişmanlık insanın tasavvurundaki, eylemlerindeki hatalarının farkına varması ve hatalarından dolayı nadim olmasına yönelik bir çabaya ifade etmektedir. İnsanlık kadar kadim bir tarihi

¹³⁹ el-İsfahani. *Müfredat*, 169.

¹⁴⁰ Ahmet Akbaş, *Kur'an'da İnsanın Mutluluğu*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015), 296.

¹⁴¹ Asım Yapıcı, *İslam'da Tövbe Ve Dini Yaşayıştaki Rolü*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 1997), 295.

¹⁴² M. Osman Necati, *Kuran Ve Psikoloji*, (Ankara: Fecr Yayınları,1998), 264-265.

¹⁴³ Abdurrahman Kasapoğlu, "Kur'an'da İnâbe Kavramı: Dini Tecrübe Açısından Bir Yaklaşım", *Tasavvuf*, 9/22 (2007):145.

olan pişmanlık, kişinin zihnini ve gönlünü kaplayan, derin bir iç acısıdır. Pişmanlıkla ilgili çalışmamızın sonucunda pişmanlık duygusunun yaşanmasına neden olan tasavvur, inanç ve eylem olmak üzere üç önemli faktörün bulunduğu anlaşılmaktadır. Vahyin ve psikolojik yaklaşımların verdiği bilgiler ışığında dünyada yaşanan pişmanlığı olumsuz, insanın hayatını tüketen bir duygu olmadığını, bu tecrübeyi yönetebilen kişiler için köklü değişimler meydana getirebilecek bir tecrübe olabileceği, bireyin dünyada bunalımlar yaşamasına, ahirette azapla karşılaşmasına engel olacağı anlaşılmaktadır. Pişmanlığı yönetmek için yapılacaklar şöyle sıralanabilir: Yapılan yanlış eylemden nadim olup tövbe etmek, yanlış eyleme sebep olan düşüncüyü bulup, değerlendirmek, köklü değişim için ümitli olmak, yanlış olan eylemi bir daha yapmama kararı almak, pişmanlık yaşayan peygamberlerin hayatlarından ve tövbelerinden dersler çıkarmak, yaşanan bu durumdan Allah'a sığınmak, tövbe edilen yanlış eyleme dönmek için o eylemi oluşturacak ortamlardan uzak durmak ve alınan kararlarda kararlılık göstermek için Allah'a dua etmek.

Pişmanlık duygusu insanlık tarihinin başladığı yerde Hz. Adem ve eşiyle yeryüzünde ilk görüntüsünü vermiş, kadim bir tecrübedir. Bu tecrübe insana acizliğini, zayıf yönlerini gösterirken aynı zamanda potansiyelini kullanıp bu durumla baş edebilme becerisini geliştirmesine olanak tanımaktadır. Bu tecrübe kişinin iradesini kullanabilme yeteneğini açığa çıkarmaktadır. Pişmanlık tecrübesini doğru yönetebilen kişi, kozasından çıkan kelebek gibi kendisini esir alan yanlış düşünce ve eylemlerden özgür olma noktasına gelmektedir. Kur'an'da pişmanlık tecrübesinin değişim ve dönüşüme sebep olan tövbeyle aktive edildiğinde insanı dünyevi ve uhrevi mutluluğa taşıyacağı müjdelenmektedir. Dünyada yaşanan pişmanlıkları tövbeyle aktive edip imkân haline getirebilme gücü Allah'ın insana verdiği bir imkandır. Pasifize edilmiş, tövbesi olmayan pişmanlıklar ise insanın kendisini yanlışlar içine mahkûm edip, iradesini yok etmesidir.

Kaynakça

- Akalın, Şükrü Haluk vd. *Türkçe Sözlük*. 11. Baskı. Ankara: Türk Dil Kurumu, 2011.
- Akbaş, Ahmet. *Kur'an'da İnsanın Mutluluğu*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.
- Akdemir, Fuat. "Kur'an'da İtaat Kavramı ve Peygambere İtaatın Mahiyeti". *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 11 / 1 (Ocak 2013): 426-428.

- Altuntaş, Abdurrahman. "Kur'an'da İnsanın Salih Olma Süreci". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (2018): 81-113.
- Atay, Hüseyin. "Kur'an'a Göre Tövbe ya da Bilinci Yenilemenin İmkânı". *İslamiyat Dergisi* 1/.3 (1998).
- Bayraklı, Bayraktar. *İnsanlığın Vebası Şirk*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2015.
- Bayraklı, Bayraktar. *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*. İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2003.
- Dai, Muhammed Ali. *İslam, Ferheng-i Nizam: Farisi Ba Farisi*. Tahran: Şirket-i Daniş, 1362.
- Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*. Ankara: Kurtuluş Ofset Basımevi, 1984.
- Doğan, D. Mehmet. *Büyük Türkçe Sözlük*. Ankara: Vadi Yayınları, 2003.
- Ebu Mansur el- Mâtürîdî. *Te'vilatül Kur'an Tercümesi*, çev. Kemal Sandıkçı. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Ebu'l-Kasım Cârullah Mahmud b. Ömer Zemahşeri. *Keşşaf Tefsiri*. çev. Abdülaziz Hatip. İstanbul: Türkiye Yazma, Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- Epiktetos. *Düşünceler ve Sohbetler*. çev. Cemal Sürer. İstanbul: Kaknüs Yayınları, İstanbul. 1999.
- Fahrettin Razî. *Mealimu Usul'id Din* (İslam İnancının Ana Konuları). çev. Nadim Macit. Erzurum: İhtar Yayıncılık, 1996.
- Fahrettin Razî. *Tefsîr-i Kebir* (Mefatihü'l-Gayb). çev. Sadık Kılıç v.dğr. İstanbul: Huzur Yayınevi, 2002.
- Gazalî, Ebu Hamid Muhammed. *İhya-u Ulumi'd-Din*. çev. Ahmed Serdaroğlu. İstanbul: Bedir Yayınevi, t.y.
- Gilbert, Daniel T. V- Morewedge, Carey K.-Risen, Jane L.-Risen, Wilson, Timothy D.. "Looking Forward to Looking Backward The Misprediction of Regret, Psychological Science". *Research Report* 15/5 (May 2004): 346-350.
- İbn Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *Müsned*. 1 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-İslamî, 1405/1985.
- İbn Manzur, Ebu'l-Fadl Cemalüddin Muhammed b.Mükerrem. *Lisanu'l-Arabî'l-Muhit*, 3.Baskı. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994.
- Kadı Abdülcebbar. *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurulu Başkanlığı, 2013.
- Kara, Necati. *Kur'an'da Beden Dili*. İstanbul: Bilge Yayınları, 2004.
- Mukâtil b. Süleymân. *Tefsir-i Kebir*. çev. M. Beşir Eryarsoy. 2. Baskı. İstanbul: İşaret Yayınları, 2017.

- Mustafa Çağrı, "Cimrilik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 1993. VII, 4.
- Mustafa Çağrı, "İnat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 1993, XXII, 264- 265.
- Ömer Mahir Alper, "İtaat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 23:444. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Râğıp el-İsfahanî. *Müfredatu Elfazi'l-Kur'an*, thk: Safvab Adnan Davudi. Dimaşk: Darü'l-Kalem, Beyrut: Darü'ş-Şamiyye, 2002.
- Reber, Arthur S. *The Penguin Dictionary of Psychology*. London: Penguin Books, 1985.
- Rycroft, Charles. *Psikanaliz Sözlüğü*. çev. M. Sağman Karatekin. İstanbul: Ara yayınları, 1989.
- Sayar, Kemal-Yalaz, Berna. *Ağ Sanal Dünyada Gerçek kalmak*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2019.
- Schopenhauer, Arthur. *Yaşam Bilgeliği Üzerine Aforizmalar*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011.
- Seyyar, Ali. *Ahlak terimleri (ansiklopedik sözlük): İngilizce-Almanca karşılıklı Türkçe açıklamalı*. İstanbul : Beta Basım Yayım , 2003.
- Saygın, Oğuz - Layıç, Şafak. *Resimli Beden Dili*. İstanbul: 4x4 Yayıncılık, 2006.
- Seyyid Kutup. *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, çev. Bekir Karlığa v. dğr. İstanbul: Hikmet Yayınevi, 1970.
- Taşçı, Özcan, "Nedâmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 2006, XXXII, 509.
- Turan, Maşallah. "Davut Peygamber Kıssasında Geçen "Na'ce Koyun Bahsi" Üzerine Değerlendirmeler", *Social Mentality and Researcher Thinkers*, 6/33 (Mayıs 2020): 1257-1275. DOI: <http://dx.doi.org/10.31576/smryj.573>
- Ünal, Ali. *Kur'an'da Temel Kavramlar*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1990.
- Yarız, Enes. "Kur'an'a Göre Hidâyete Ermede İnsanın Rolü", *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 8 / 2 (Aralık 2017): 358-84.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Matbaai Ebuzziya, 1935.
- Zeelenberg, Marcel-Breugelmans, Seger M., "The Role of Interpersonal Harm in Distinguishing Regret From Guilt". *Emotion* 8/5 (2008): 589-96.
- Zeelenberg, Marcel. "The Use of Crying Over Spilled milk: A Note On The Rationality and Functionality Of Regret". *Philosophical Psychology* 12/3 (1999): 325-40.

Regret from the Perspective of the Qur'an

Citation/©: Yalvaç Arıcı, Handan, Regret from the Perspective of the Qur'an, Artuklu Akademi, 2020/7 (2), 417-448.

Extended Abstract

Regret is a cognitively based emotional act that creates awareness starting with human history. For every person, there are frames of the experience of regret in his life journey. Everyone, big or small, more or less, each person has an experience to do with this feeling. There are many expressions of this cognitive-based emotion reflected in the word. There are many expressions of this cognitive-based emotion reflected in the utterance. "I wish I had acted differently", "I wish I hadn't done it in this way", "I wish I had tried a little more", "I wish it wasn't like this.", "Why did it happen like this?" Such statements are the verbal reflections of the feeling of regret. The verbal, physical and emotional expressions of this emotion occur in proportion to the effect of the negative event or situation on emotions of the person. Regret is usually an emotional state that occurs in case of being responsible for the occurrence of a negative case or feeling in charge of the relevant case. This emotion has characteristic behavioral consequences. There is an effort to make up for the subject event that causes that feeling in the experience of regret originated and to take a precaution to prevent encountering this feeling again in the future. This feeling is a functional emotion that supports one's learning from his mistakes. When a person regrets, it is a functional introvert movement that motivates him to evaluate his imagination and actions and turn to the right. This inner experience plays a functional role in the person to compensate for the event. The feeling of regret usually consists of a combination of two elements. First of all, the wrong decision made or the wrong behavior in a matter, and the adverse result that comes afterwards are the two basic elements of this feeling. The person lives this experience both because of the wrong decision and the result of the decision. The person who experiences this feeling feels responsible for making the wrong decision and often develops solutions that can compensate for this situation.

The experience of regret is the realization of the wrongness in the discourse or action of the person, and giving up that action and the rhetoric and directing to the right thought and action. In order for a person to regret, he must have knowledge and equipment to realize his mistake. Günümüz insanı modern itiraflar adı altında pişmanlık duymama ve yaptığı yanlış söylem ve eylemlerinden üzüntü hissetmeme tasavvuruyla inşa edilmektedir. Today's people are shaped for the sake of modern confessions, with the discernment of not feeling regret and not feeling sorry for their wrong statements and actions.

However, the experience of regret is an internal experience of self-evaluation, sometimes as a result of conscious and sometimes unconscious actions. Regret becomes active when the person who experiences this experience focuses on the action, not on himself; realizes the wrongdoing of the action and decides to take the right action. Even though the wrong discourse and actions are realized, persistently insisting on the wrong can lead to an experience of irreversible regret. In order not to experience an irreversible regret, it is necessary to organize the imagination by analyzing the origin of the actions in the mind. Otherwise, millimetric faults and deficiencies in the concept cover large areas of action. If regret does not lead the individual to the right behavior, the behaviors performed become habits. If regret is experienced actively, creates awareness and directs the individual to repent, then it becomes an opportunity that matures the individual and makes him use his will to return from his wrongdoing. A person who insists on his fault and does not retreat from that mistake turns his / her mistake into a habit and tends to act with automatic behavioral patterns without evaluating the accuracy or inappropriate inclusion of his behavior. As a result, irreversible regrets are experienced. The Quran explains the penitence that will cause regret in the world and the hereafter, and constructs a vision of repentance by telling the repentance phenomenon and repentance of the prophets. It provides information so that the addressee can manage regret.

As a result of the study, it is seen that every person, regardless of their social environment, position, age, and gender, experiences a feeling of regret for their imagination and actions in some frames of the life scene. When the regret is evaluated from the perspective of the Quran, it is understood that there are many premises that cause the experience of regret. Especially, thoughts such as the feeling of laziness, haste, indecision, selfishness, insulting mistakes, attributing mistakes to others, attributing eternity to blessings, making plans independent of God, cause the feeling of regret. Beliefs that cause regret are shirk, denying Allah's verses, being heedless of Allah, being stubborn in denial of the belief, not obeying Allah and His Prophet, not believing in the hereafter and not taking advice from the Quran. The actions that cause the feeling of regret are generally listed as acting in accordance with the vain fancies and aspirations, being stingy or wasting, making wrong friends and friends, not committing righteous deeds, being subjected to wrong leaders, being cruel and trying to turn from the way of Allah. Actions to be taken in order not to feel regret in the world and in the hereafter according to the Quran are as follows: To construct imagination by revelation, to place Allah in the intention of actions, to make a sincere effort not to make mistakes, to engage in intellectual reading activities with continuity on understanding the Quran, the universe and the hadith, not to act with the psychology of postponement in doing righteous deeds, vain words and not to waste time with idle deeds, to show determination to leave even if the mistakes are minor, to prefer to be with groups that do righteous deeds, to make friends and allies who will warn when a wrong action is taken, and to act without waiting for doomsday and torment to come.

In this study, the concept of regret is explained, active and passive types of regret are evaluated, regret with repentance and leading to change in behavior is called active; regret with continuity in wrong actions without repentance is called passive regret. The aim of the study is to reveal the actions leading to regret and regret from the perspective of the Quran. Content analysis method, one of the qualitative research methods, is used in the study, the subject of regret is divided into categories and subcategories, the limits of regret are drawn in line with the opinions of experts, and the problems related to the experience of regret and regret are evaluated in detail. As a result of the research, the regrets in the Quran are classified, the way how the prophets compensated their regrets is presented and an active repentance perspective is put forward.

تَأْدُبُ النُّحَاةِ مَعَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ

Halid Halid* ID Musab Muhemid** ID

ملخص

هذا بحث حاولنا فيه جمع المواضيع التي تكلم النحاة فيها عن الأدب مع الله تعالى، والتي ينبغي فيها التأدب؛ إذ غفل عنها كثيرون. وقد قسمناه لمبحثين، تحدثنا في الأول منهما عن عدول النحاة في شروحهم عن بعض المصطلحات تأديبا مع الله عز وجل، وناقشنا في المبحث الثاني بعض آيات الكتاب الكريم التي ألزم النحاة في تأويلها أنفسهم عبارات في غاية الدقة؛ خشية أن يقع منهم لفظ مخالف للأدب مع الله تعالى أو لشريعته سبحانه، وذلينا البحث بخاتمة حوت نتائجها. وكان من منهجنا أن ندخل مباشرة في الموضوع إلا إذا احتاج إلى تمهيد ندخل منه إلى مناقشة الألفاظ التي نبه النحاة فيها إلى التأدب مع الله تعالى، وذلك لتكون الصورة أكثر وضوحا، وربما جمعنا أكثر من لفظ صالح للتأدب في موضع واحد كما في بحث البدل المطابق، وقد ناقشنا باختصار شديد بعض الموضوعات التي تحتاج إلى الإطالة كما في بحث الحروف الزائدة الذي كتبت فيه رسائل علمية، وذلك لضيق المقام واختصار البحث.

الكلمات المفتاحية: اسم الله، القرآن الكريم، النحاة، التأدب، التأويل.

Nahivcilerin Allah Lafzına Yönelik Saygı İfadeleri

Atıf/©: Halid, Halid, Nahivcilerin Allah Lafzına Yönelik Saygı İfadeleri, Artuklu Akademi, 2020/7 (2), 449-469.

Öz: Bu araştırmamızda nahiv âlimlerinin Yüce Allah'a karşı edep hakkında söyledikleri, edep olarak uygulanması gereken ifadeleri toplamaya çalıştık. Araştırmamızı iki bölüme ayırdık. Birinci bölümde nahiv âlimlerinin şerhlerinde Allah'a karşı edep bağlamında zikrettikleri bazı kavramlardan bahsettik. İkinci bölümde ise Nahiv âlimlerinin ve müfessirlerin Yüce Allah'a ve noksansız şeriatına karşı edebe aykırı ifadeler kullanmak korkusuyla son derece dikkatli ifadelerle kendilerini tevîl etmeye zorladıkları bazı ayeti kerimeleri tartıştık. Her bir başlığın altında konuyla ilgili kısa bir açıklama yapmayı, böylece nahiv âlimlerinin Yüce Allah'a karşı edepi olma konusunda uyardıkları bazı sözcüklerin tartışmasına girerek konuya daha fazla açıklık

* Dr. Öğr. Üyesi, Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, halid.halid@siirt.edu.tr

** Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Öğrencisi.

getirme yöntemini benimsedik. "Bedel'i mutabık" konusunda olduğu gibi belki de bir yerde birden fazla söylenmesi edebe uygun düşecek ifadeyi bir araya getirdik. "Naib'i fail" konusunda el-Sabbân'a cevap verirken, birkaç bilimsel risale yazmış olduğum "zâid harf'i cerler" konusu gibi sözü uzatmaya ihtiyaç duyan bazı konularda, konumuzun darlığı ve araştırmamızın kısa olması nedeniyle son derece kısa tartışmayla yetindik.

Anahtar Kelimeler: Allah İsmi, Kur'an-ı Kerim, Saygı, Nahivciler, Hermenötik.

Arab Linguists' Respect for the Word of Allah

Citation/©: Halid, Halid, Arab Linguists' Respect for the Word of Allah, Artuklu Akademi, 2020/7 (2),449-469.

Abstract: In this research, we tried to collect statements that the nahiv scholars said about decency against AllahuTaâlâ, which should be applied as decency; however, many of them were unaware of. We divided our research into two parts. In the first part, we handled some concepts that the scholars of nahiv have in the context of decency against Allah in their commentary. In the second part, we discussed some of the verses that Nahiv scholars and commentators exerted effort to interpret with extremely careful expressions for fear of using indecent expressions against AllahuTala and his flawless shari'ah. We have put together a phrase that would be appropriate to saying more than one within an expression, as in the topic "Bedel'i Mutabık". In addition, we discussed the words of some nahiv scholars in order to answer the expressions that are not preferred, and declared the reason why we preferred the opposite. While answering to al-Sabbân on the subject of "Naib'i Fail", we were contented with extremely short discussions on some issues that actually need to be expanded, such as the subject of "zâid harf'i cer" (extra proposition usage), which I have presented in a few scientific treatises, otherwise it could exceed the volume of this research.

Keywords: Word of Allah, The Holy Qur'an, Respect, Arab Linguists, Hermeneutics.

مقدمة

كان النحو منذ نشأته مرتبطاً بالقرآن الكريم، وإنما قُعدت قواعده نفورا من اللحن في القرآن وغيره، فصار النحوي مرجعا للمفسر والفقهاء والمحدث وغيرهم، والشواهد على ذلك وفيرة في كتبهم. دقق النحويون مسائل النحو، وبينوا خفاياها، مدركين أهمية هذا العلم المرتبط بكتاب الله تعالى ارتباطا وثيقا، إذن فلا بد وأن يظهر هذا في ألفاظهم ولا بد أن يرى النور والأدب في عباراتهم. إذا تأملنا المعجمات اللغوية نجد لكلمة أدب معاني

عدة، منها التأديب بمعنى التربية والتعليم، ومنها جمع الناس ودعوتهم إلى الطعام، وليس شيء من هذا من مقصودنا، وإنما الأدب المقصود الظرف، وحسن التناول، ورياضة النفس على المحاسن والأخلاق الكريمة، واتباع رسول الله صلى الله عليه وسلم في ذكر ربه سبحانه بكل جميل، والثناء عليه بأسمى الألفاظ، وخير شاهد على هذا قوله صلى الله عليه وسلم: "لا أُحْصِي ثَنَاءَ عَلَيْكَ أَنْتَ كَمَا أُثْنَيْتَ عَلَيَّ نَفْسِكَ"¹ فالأدب هنا إذن رياضة النفس بالتعليم والتهديب على ما ينبغي، وجملة ما ينبغي لذي الصناعة أو الفن أن يتمسك به كأدب القاضي وأدب الكاتب والجميل من النظم والنثر. والتأدب تفَعَّل، ولهذا الصيغة معانٍ: لعل أقربها إلى مجئنا هو الاتخاذ؛ أي أن النحاة اتخذوا التأدب طريقاً لهم في هذا العلم، وتأتي هذه الصيغة بمعنى التكلف وهو تحصيل المطلوب شيئاً فشيئاً، فالنحاة تكلفوا تحصيل هذا الأدب شيئاً فشيئاً حتى صار سحجية لهم، وسرى في هذا البحث التزام النحاة أدقّ الألفاظ وأكثرها تقديساً لله تعالى². وقد وقع اختيارنا لهذا الموضوع لِمَا رأينا في كتب النحو من مسائل متفرقة تشير إلى التأدب مع الله تعالى، وحين رأينا أن هذه المسائل لم يفرد لها بحث مستقل أو كتاب في حدود علمنا أخذنا على عاتقنا دراسة هذه المسائل دراسة علمية وفق الأصول الأكاديمية المعروفة، فكان هذا البحث.

1. عدول النحاة في شروحيهم عن بعض المصطلحات تأديبا

لا شك أنّ المصطلح أحد أهمّ أركان العلوم ومفتاح الولوج في أي علم، ومصطلح النحو مثله مثل المصطلحات الأخرى في الأهمية إلاّ أنّه حظي باهتمام كبير من علماء العربية لارتباط نشأته بالقرآن الكريم مصدر العربية الأول، لكنّ مصطلح النحو لم يستقرّ بدايةً على ما هو عليه الآن، بل اضطرب المصطلح؛ فظهرت كلمات أخرى كالعربية واللحن والكلام والمجاز³ وغير ذلك، حتّى استقرّ على المصطلح المعروف وليس الاضطراب في المصطلح أمراً غريباً، فإذا نظرنا في النحو فإننا نجد له قواعد مقررة ومصطلحات ثابتة، لا يميل عنها النحاة ولا يجيدون عادة إلاّ إذا تعلق الأمر بالله تعالى وبكلامه؛ فإنك ترى المصطلح يتغير، أو يضطرب، وتجد الألفاظ قد رقت، وصارت أكثر انضباطاً ولطافة وأدبا، ومما يستأنس به في هذا الباب ما رواه الشيخ محمد الغزالي (المعاصر) محمد المجذوب مصورا له ما تميز به معلموه من خشية الله، وذلك حين أمره شيخه ذات يوم أن يعرب جملة (عَبَدْتُ الله) فأجاب الغزالي متأديبا مع الله تعالى: لفظ الجلالة منصوب على التعظيم، ولم يقل مفعول به منصوب كما هو مقرر في القواعد النحوية، فلم يملك الشيخ نفسه من البكاء وقد استحضر عظمة الله تعالى؛ بسبب كلمات هذا الطالب النجيب، وهكذا أعطى التلميذ الشاب درسا في الخشية علق في ذاكرته مدة حياته⁴، ولا

¹ مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، كتاب الصلاة، باب ما يقال في الركوع، ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، دار الحديث القاهرة، 2010، رقم 486.

² انظر: ابن سيدة، علي بن إسماعيل، الحكم والخيطة الأعظم، تحقيق: عبد الحميد هندواوي، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000، 385/9.

³ انظر: Jankir Aslam، النحو والصرف والإعراب دراسة تأصيلية في المصطلح والمفهوم، من كتاب جماعي مراجعات في علوم اللغة والأدب التراثية والوفاة المصطلح، (سونجاغ أكاديمي، أنقرة 2020)، ص 10-11.

⁴ انظر: عبده، محمود، محمد الغزالي داعية النهضة الحديث، (مكتبة مؤمن قريش، بيروت 2009)، ص 40.

نقصد من هذا أن المتقدمين لم يتأدبوا مع الله تعالى؛ لأنهم وإن خدموا القرآن بوضع علم النحو، إلا أنهم كانوا - حال استقراء اللغة- منشغلين ومهتمين بتقعيد القواعد ووضع الأبواب ومصطلحاتها حسب ما تقتضيه اللغة عامة لا ما يقتضيه القرآن الكريم خاصة، ولا يعني وجود مصطلح أَلْطَف عبارة أن في المصطلح السابق إساءة أدب، ودليل مراعاة المتقدمين للأدب أن المصطلحات التي تكلم فيها من بعدهم عن التأدب قليلة جدا ومنحصرة.

A..البسمة

لا بد للجار والمجرور من متعلق، وهو مقدم أو مؤخر، وأكثر النحاة على تقديره مؤخراً؛ ليفيد القصر- أي: باسم الله لا باسم غيره، ولئلا يتقدم على اسم الله شيء، وذلك غاية في الأدب، واختلفوا في معنى هذه الباء، فقبيل: هي للمصاحبة، وقيل: هي للاستعانة، وأنكر القائلون بالمصاحبة كونها للاستعانة معللين بأن باء الاستعانة تدخل على الآلة، فيلزم جعل اسم الله تعالى آلة لغيره، وهو إساءة أدب وحاشا لله أن تكون داخله على اسمه بهذا المعنى، ولكننا نجد القائلين بالاستعانة يجيبون بأن بقاء الاستعانة مقصدين: فهي إن دخلت على ما يستعمل من الآلات أفادت التحقير والتصغير، وإن دخلت على اسم من يطلب منه العون فهي للجلال والعظمة، وهذا الأخير هو المراد من قولهم الباء للاستعانة، وقد أمرنا سبحانه أن نستعين به؛ فقال عز من قائل: ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ [الفاتحة، 6/1]، ولنا تأمل هذا الاختلاف اللطيف؛ لنرى حرص الفريقين على تقدير المعنى بما يوافق الأدب مع الله تعالى، فالأول يزيه والثاني يعظم، وهذا الخلاف إنما هو في أول حرف من كتاب الله تعالى، ومن معظم كتب علماء المسلمين، فلعله يبين منهجا علميا دقيقا كله ذوق وأدب وسمو، قد سلكه علماء النحو في تفسير كل كلمة لها تعلق بالله تعالى، وأما إنكار بعضهم للقراءة المتواترة فقد وجهناه في كلامنا عن الفصل بين المتضامين أول المبحث الثاني.

وفي إعراب المضاف إليه في البسمة يقولون: لفظ الجلالة مضاف إليه مجرور وعلامة جره كسر الهاء، فزادوا لفظ الجلالة تأدبا، وجعلوا كسر الهاء علامة الجر تأدبا أيضا⁵.

B..فعل الأمر

كلمة تدل بصيغتها على معنى مطلوب تحقيقه في المستقبل، تأمل النحويون فعل الأمر؛ فوجدوا إمكان توجه هذه الصيغة إليه تعالى؛ فسماه بعضهم فعل الطلب مطلقا، وقسمه بعضهم كالبلاغيين؛ فقالوا: إن كان متوجها من الأعلى إلى الأدنى فهو أمر، وإن كان من الأدنى إلى الأعلى فهو دعاء، فقالوا في إعراب اغفر: فعل دعاء مبني على السكون مراعاة للأدب معه تعالى.

⁵ انظر: الأمير، محمد بن محمد، حاشية الأمير على شذور الذهب، (المكتبة المحمودية، إسطنبول)، 3؛ و الكفراوي، حسن بن علي، شرح متن الأجرومية، (شركة القدس للنشر، القاهرة 2007)، 11؛ و البيضاوي، عبد الله بن عمر، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تح. محمد محيي الدين الأصغر، (دار المعرفة، بيروت 2013)، 22.

وكذا فعلوا في الأمر بغير الصيغة وهو المضارع الذي دخلت عليه لام الأمر، نحو: ﴿لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ﴾ [الزخرف، 77/43] فقد عدلوا عن تسمية اللام لام الأمر إلى لام الدعاء.

وهذا الأدب نراه كذلك في تسمية لا الناهية بلا الدعائية، فأعربوها في قوله تعالى: ﴿لَا تُؤَاخِذْنَا﴾ [البقرة، 286/2] دعائية وتؤاخذ مضارع مجزوم بلا الدعائية⁶.

C.. قد

تأتي على معان منها: التقليل، والتكثير، والتحقيق، والتقريب، والتوقع، ولكل من هذه المعاني مواضع، وإنما أوردتها في هذا المبحث؛ لأنها تأتي في أوائل أبواب النحو، أي في علامات الفعل، وقد وردت في آيات كثيرة؛ منها ما هو متعلق بالله تعالى، وهو محتمل لبعض هذه المعاني؛ لذا وجه النحويون كل موضع بما يناسبه من المعاني؛ مراعاة للأدب مع الله تعالى؛ ولئلا يلتبس المعنى على القارئ؛ فينسب إلى الله تعالى ما لا يليق به، ومن ذلك قول الرضي: "وقد تستعمل للتحقيق مجردا عن معنى التقليل، نحو: ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ﴾ [البقرة، 2/144] وتستعمل أيضا للتكثير في موضع التمدح، قال تعالى: ﴿قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الْمُعَوِّقِينَ﴾ [الأحزاب، 18/33] "اه⁷ ووجه ابن هشام التقليل في قوله تعالى: ﴿قَدْ يَعْلَمُ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ﴾ [النور، 24/64] بأن ما هم عليه أقل معلوماته سبحانه، ويقول موجهها التوقع في قوله تعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ﴾ [المجادلة، 58/1] لأنها كانت تتوقع جوابا، فنجده جعل معنى التوقع متعلقا بالمجادلة لا بالله تعالى⁸، ونجد الرضي يذكر أن (قد) لا تخلو من معنى التحقيق⁹، وعليه فكثير من المفسرين يقولون في معنى (قد يعلم): قد علم ما في نفوسكم من الإيمان، أو النفاق، أو الإخلاص، أو الرياء، وهي عند الزمخشري داخلة لتوكيد العلم بما هم عليه¹⁰، و قد سلك كثير من المفسرين تبعا للنحويين هذا المسلك اللطيف، فمنه ما ذكره صاحب الدر المصون - عند تفسير قوله تعالى: ﴿قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الَّذِينَ يَسْتَلُونُ مِنْكُمْ لَوْأَدَّ﴾ [النور، 24/63] - من أن (قد) تدل على التقليل مع المضارع إلا في أفعال الله تعالى، فهي دالة على التحقيق كهذه الآية، وردها بعضهم إلى التقليل لكن إلى متعلق العلم؛ يعني أن الفاعلين لذلك قليل فالتقليل ليس في العلم بل في متعلقة¹¹ وكذا أرجع الرازي معنى القلة إلى المتعلق، فقال: "فالعلم يتسللون قليلا قليلا"¹².

D. لفظ الجلالة

6 انظر: النجار، محمد عبد العزيز، ضياء السالك، (مؤسسة الرسالة، بيروت 2001م)، 36/4.

7 الرضي، محمد بن الحسن، شرح الكافية في النحو، (المكتبة المرتضوية، إسطنبول)، 388/2.

8 انظر: ابن هشام الأنصاري، عبد الله، مغني اللبيب، تج. فخر الدين قباوة، (دار اللباب، إسطنبول 2018)، 235/1.

9 انظر: الرضي، شرح الكافية، 387/2.

10 انظر: الزمخشري، محمود بن عمر، تفسير الكشاف، (دار الكتاب العربي، ط3، بيروت 1987)، 260/3.

11 انظر: السمين الحلبي، أحمد بن يوسف، الدر المصون، تج. أحمد محمد الخراط، (دار القلم، دمشق)، 447/8.

12 انظر: الرازي، محمد بن عمر، تفسير مفاتيح الغيب، (دار إحياء التراث العربي، ط3، بيروت 2000)، 425/24.

الله علم على الذات الواجب الوجود، المستحق لجميع المحامد والكمالات، وهو أعرف المعارف، حكى أن سيبويه روي في المنام فقيلاً له: ما فعل الله بك؟ فقال: خيراً كثيراً؛ لجعلي اسمه أعرف المعارف¹³، وقد اتفق النحويون على هذا، ففي الصبان "والخلاف [أي: في الأعراف من المعارف] في غير اسم الله تعالى، فهو أعرف المعارف إجماعاً، قال الشنواني: ويلىه ضميره"¹⁴، ومن لطيف الأدب ما نقرأ في شرح ابن عقيل في باب المبتدأ والخبر قوله: وإن كانت الجملة إياه في المعنى، أي: المبتدأ، استغني عن الرابط، كقوله: نطقي الله حسبي، فنطقي مبتدأ أول والاسم الكريم مبتدأ ثان وحسبي خبر عن المبتدأ الثاني، وأما خبر المبتدأ الأول فهو المبتدأ الثاني مع خبره¹⁵ فقد أشار إلى اسم الله تعالى بقوله الاسم الكريم، وهذا الأدب ساق كثيراً من العلماء إلى عدم الخوض بما يخص اسم الله تعالى؛ خشية الوقوع في محذور، أو إساءة أدب، فكثير منهم قال إن لفظ الجلالة على أصله، أي: مرتجل¹⁶ وهذا هو الصواب والله أعلم، ومنهم من قال: إنه مشتق، وهو منقول عن الخليل وسيبويه في أحد قوليه وغيرهما، واختلفوا فيما اشتق منه على أقوال كثيرة منها: أنه من أله بمعنى عبد، وقيل: من أله بمعنى تحير؛ لأن العقول تتحير في معرفته سبحانه، وقيل هو من ألهت إلى فلان أي: سكنت إليه؛ لأن القلوب تطمئن بذكره والأرواح تسكن إلى معرفته، وقيل هو من أله إذا فرغ من أمر نزل عليه، أو من أله غيره أي: أجاره، أو من أله الفصيل إذا ألع بأمه، والمتقون مولعون بحبه تعالى، أو من وله إذا تحير وتخط عقله، وقيل أصله لاه مصدر لاه يليه ليها ولاها إذا احتجب وارتفع¹⁷.

وهذا الاشتقاق لا يعدو تقارب المعاني فيما اتحدت حروفه، ولا ينطبق عليه تعريف الاشتقاق، وهو "استحداث كلمة أخذنا من كلمة أخرى؛ للتعبير بها عن معنى جديد يناسب المعنى الحرفي للكلمة المأخوذ منها، أو عن معنى قالي جديد للمعنى الحرفي، مع التماثل بين الكلمتين في أحرفهما الأصلية وترتيبها فيها"¹⁸، وكثرة هذه الاشتقاقات والمعاني شاهد على كون لفظ الجلالة أصل، وما قاله العلماء إنما هو تقريب للمعنى مع الحرص على كون المعنى لائق الإطلاق عليه تعالى، فتلك المعاني كلها تشير إلى العابدية والمعبودية والوحدانية، ولا دليل على كون أحدها هو الأصح، أو هو الصحيح المقطوع به، يقول الشريف الرضي: تاهت العقلاء في ذاته وصفاته سبحانه؛ لاحتجابه بأنوار العظمة، وتحيروا أيضاً في لفظ الجلالة، كأنه انعكس إليه من تلك الأنوار أشعة بمرت

13 انظر: الرملي، محمد بن أحمد، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، (المكتبة الإسلامية، ماردن)، 18/1.

14 الصبان، محمد بن علي، حاشية الصبان على شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، (دار الفكر، بيروت 2014)، 170/1.

15 انظر: ابن عقيل، عبد الله بن عبد الرحمن، شرح الألفية، تح. محمد هادي المارديني، (مكتبة ديار بكر، ديار بكر)، 231/1.

16 انظر: عبد الرحمن، حاشية عبد الرحمن على الجامي، (مكتبة البشرية، كراتشي 2016)، 6/1؛ والدرويش، محيي الدين، إعراب

القران وبيانه، (دار اليمامة ودار ابن كثير، ط12، دمشق، بيروت 2014)، 23/1.

17 انظر: الرملي، نهاية المحتاج، 18/1.

18 جبل، محمد حسن، علم الاشتقاق نظرياً وتطبيقياً، مكتبة الآداب، القاهرة 2006، ص10.

أعين المستبصرين، فاختلفوا .. اسم أم صفة؟ مشتق ومم اشتقاقه؟! وما أصله؟ أو غير مشتق؟ علم أو غير علم؟

19

E. عسى من الله تعالى

عسى تفيد الترجي فيما كان محبوبا والإشفاق فيما كان مكروها، وقد اجتمع المعنيان في قوله تعالى: ﴿وَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ﴾ [الإسراء، 8/17]²⁰.
 إذن فمعناها الترجي والإشفاق، فهل عدل النحويون عن هذا المعنى تأديبا مع الله تعالى؟ ذكر أبو حيان أن الترجي في (عسى) يشترط فيه أن يكون بمعنى المقاربة، والمقاربة إخبار، فمن ثم كانت من الله - سبحانه - واجبة؛ لأن الخبر منه واجب، والترجي غير جائز على الله تعالى، وإنما هو متوجه إلى المخاطب.
 فأبو حيان عدل كغيره من النحاة عن المعنى الذي يكاد أن يتفق عليه إلى معنى آخر، وهو الوجوب، لتعلق المعنى بالله تعالى، ونجد المفسرين يتبعون النحاة، فيجعلون معنى (عسى) إذا كانت من الله تعالى التحقيق، فقد ذكر الطبري قوله تعالى: ﴿وَعَسَىٰ رَبُّكُمْ أَنْ يُرَحِّمَكُمْ﴾ [الإسراء، 8/17] أن عسى من الله حق²¹، وأشار ابن الجوزي إلى أنها من الله واجبة²²، بل نقل في (اللباب) إجماع المفسرين على هذا المعنى فقال: "اتفق المفسرون على أن كلمة عسى من الله واجبة، قال أهل المعاني: لأنه لفظ يفيد الإطماع، ومن أطمع إنساناً في شيء ثم حرمه، كان عاراً، والله أكرم من أن يطمع واحداً في شيء، ثم لا يعطيه"²³، ولا نراهم إلا متأثرين بالنحويين في أدهم.

455

F. لعل من الله تعالى

لها معان منها التوقع، والتعليل، والاستفهام، وقد خرج النحويين هذه المعاني إلى ما يتناسب مع الأدب معه سبحانه، فالترجي والإشفاق محالان في حقه سبحانه، والاستفهام من الله تعالى له معنى سيأتي.
 يقول ياسين الحمصي في حاشيته على التصريح: "قال اللقاني قال الرضي ما معناه إن (لعل) في كلام الله تعالى مراد بما الأمر بالترجي أو الإشفاق ... [ثم قال معلقاً على قول الأزهري في توجيه قوله تعالى لعله يتذكر] أي اذهب لرجائك: قال الزرقاني وحينئذ فلا يجب أن يكون الرجاء من المتكلم بلعل بل قد يكون منه وقد يكون من غيره"²⁴، نلاحظ هنا أنه قد صرف معنى الترجي إلى المخاطب أديبا.

19 انظر: الدرويش، إعراب القرآن، 24/1.

20 انظر: ابن هشام الأنصاري، عبد الله، معني اللبيب 211/1.

21 الطبري، محمد بن جرير، تفسير جامع البيان، تح. (عبد الله التركي، دار هجر للطباعة، 2001م)، 499/14.

22 انظر: ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي، زاد المسير في علم التفسير، (دار ابن حزم، بيروت 2002)، 12/3.

23 الدمشقي، عمر بن علي، اللباب في علوم الكتاب، تح. عادل عبد الموجود، (دار الكتب العلمية، بيروت 1998م)،

360/12

24 الحمصي، ياسين، حاشية على التصريح، (دار الفكر، القاهرة)، 213/1.

وقال الصبان: " وقد اختلف في (لعل) الواقعة في كلامه تعالى؛ لاستحالة ترقب غير الموثوق بحصوله في حقه تعالى، فقيل إنما باعتبار حال المخاطبين، فالرجاء والإشفاق متعلق بهم، كما أن معنى الشك في (أو) هو باعتبار حال المخاطبين، وفي شرح المناوي على الجامع الصغير أن لعل في كلام الله تعالى وكلام رسوله للوقوع اهـ. وفيه نظر ظاهر، وكلعل عسى ويؤخذ من التصريح كما ذكر الورداني أن معنى عسى ولعل في القرآن أمر بالترجي أو الإشفاق"²⁵، وذكر التفنازي أن (لعل) موضوعة لتوقع أمر محبوب، وهو الترجي، أو لتوقع أمر مكروه، وهو الإشفاق، والتوقع بصورتيه قد يحصل من المتكلم، وقد يحصل من المخاطب، وربما كان من غيرهما، دل على ذلك الاستعمال، وقد جاءت في القرآن للإطعام مع تحقق وقوع المطمع به، لكنه عدل عن طريق التحقيق إلى طريق الإطعام؛ ليدل على أنه لا خلاف في إطعام الكرم، وأنه كجزءه بالوقوع، وعندما كان ما بعد لعل التي تفيد الإطعام محقق الحصول، وصالحاً لأن يكون غرضاً مما قبلها، وربما لم تصلح لعل لشيء من هذه المعاني، كما في قوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة، 21/2]، أما كونها ليست للإشفاق فظاهر، أو لترجي الله؛ فلأنه مستحيل، أو لترجي المخلوقين؛ فلأنهم لم يكونوا عند خلقهم عالمين بالتقوى فلا يمكن رجاؤها في تلك الحال، أو للإطعام؛ فلأنه إنما يكون فيما يتوقعه المخاطب ويرغب فيه من جهة المتكلم، والتقوى ليست كذلك، بل استعبرت لحالة تشبه الترجي؛ لتفاوت حال العباد بين التقوى وعدمها، كتفاوت المترجي بين حصول المرجو وعدمه أو مجاز في الطلب.

456

نلاحظ أن المناوي قد أطلق القول في كون لعل في كلام الله تعالى ورسوله للوقوع، فاعترضه الصبان بقوله: وفيه نظر ظاهر، فالنظر هنا ليس اعتراضاً على معنى الوقوع، بل هو اعتراض على الإطلاق، وذلك كما يفهم من حاشية الأنباي على الصبان، فالتوقع قد يكون من رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولعل في كلام الله تعالى ليست على معنى واحد دائماً، بل لا بد من النظر إلى السياق وتوجيه المعنى بما يناسبه.

G. نائب الفاعل:

هذا مصطلح طارئ ابتدعه نحوي متأخر، هو ابن مالك، صاحب الألفية. يذكر أبو حيان أنه لم ير مثل هذه الترجمة إلا عنده، وأشار الخضري إلى أن هذه الترجمة مصطلح المصنف، وهي أولى وأخصر من قول الجمهور: المفعول الذي لم يسم فاعله؛ لأنه لا يشمل غير المفعول مما ينوب، كالظرف والمصدر؛ ولأنه -أي قول الجمهور- يشمل المفعول الثاني في نحو أعطى زيد ديناراً. ثم إن القدماء اصطلاحوا على تسمية هذا الباب بهذا الاسم، ولا مشاحة في الاصطلاح، ولم يقصدوا حصر الأشياء التي تنوب عن الفاعل، وإنما يشترط الجمع والمنع في التعريفات والحدود لا في الاصطلاحات، فالخاص أن اصطلاح المتأخرين أخصر، واصطلاح المتقدمين أولى من حيث البعد عن الوهم والتأبد مع الله سبحانه.

يقول كثير من المعربين في إعراب الفعل (خلق) من قوله تعالى: ﴿حَلِقَ الْإِنْسَانَ﴾ [النساء، 28/4]، فعل ماض مبني للمجهول، أي أن فاعله مجهول، وهذا مخالف للأدب؛ لأن الفاعل معلوم؛ وهو الله سبحانه وتعالى؛ وإنما حذف لفظ الفاعل للعلم به، والتأدب معه سبحانه يقتضي ألا يوصف بهذا الوصف فالأجود أن يقال: فعل ماض مبني للمفعول، أو فعل ماض لم يسم فاعله.

H. الظرف لغو ومستقر

ينقسم الظرف إلى ظرف لغو وظرف مستقر، وذلك متعلق بذكر العامل وعدمه فعامله قد يحذف جوازاً، أو وجوباً، فيحذف جوازاً حين يدل عليه دليل؛ كأن يقال: متى حضرت؟ فيجاب: يوم الجمعة؛ أي: حضرت يوم الجمعة، ومتى وصلت يوم الجمعة؟ فيجاب: مساءً، أي: وصلت مساءً، ومثل: كم ميلاً مشيت؟ فيجاب: ميلين؛ أي: مشيت ميلين، ويسمى الظرف الذي ذكر عامله أو حذف جوازاً لوجود قرينة تدل عليه: الظرف اللغو، وسمي لغواً لكونه فضلة خال عن معنى العامل، أما الذي حذف عامله وجوباً فيسمى الظرف المستقر²⁶.

وقد عدل بعض النحويين عن تسمية الظرف اللغو بهذا الاسم، إلى تسميته بالظرف الخاص لخصوص عامله وعدم كونه من الأفعال العامة؛ ولأن تسميته باللغو في الآية والحديث ترك للعبارة الأسمى والألطف؛ فقد جاء اللغو بمعنى الباطل، وهو المتبادر عند الإطلاق قبل التأمل، وكلام الله تعالى منزّه عن ذلك.

I. البديل المطابق

هذا اصطلاح البصريين، أما الكوفيون فيسمونه الترجمة أو التبيين. قاله الأخفش، وقال ابن كيسان: يسمونه التكرير²⁷.

بحثنا في هذا الباب عن بديل الكل من الكل، فسيبويه يسميه بديل الكل من الكل، وقال ابن السراج: "ما أبدلته من الأول وهو هو"²⁸، وسماه الزجاجي بديل الشيء من الشيء وهو عينه، واستعمل ابن جني بديل الكل، وسار أكثر النحويين على مصطلح بديل الكل من الكل، وابتدع أبو حيان الأندلسي مصطلحاً جديداً، وهو بديل موافق من موافق²⁹.

ولعل عدم استقرار هذا المصطلح عائد إلى كون هذا النوع من البديل قد يأتي في أسماء الله تعالى، فإذا قيل مثلاً (الله) بديل كل من كل، كان فيه إشكالان، الأول من جهة العقيدة، وهو أن هذه العبارة لا تقع إلا على

²⁶ انظر: عباس حسن، النحو الوافي، (دار المعارف القاهرة، ط15)، 246/2.

²⁷ انظر: ابن هشام الأنصاري، عبد الله، شرح شذور الذهب، تج. بركات يوسف هبود، (دار ابن كثير، ط 3، دمشق 2013)،

397.

²⁸ ابن السراج، محمد بن السري، الأصول في النحو، تج. عبد الحسين الفتلي، (مؤسسة الرسالة، بيروت)، 46/2.

²⁹ انظر: يوخنا مرزا، موسوعة المصطلح النحوي من النشأة إلى الاستقرار، (دار الكتب العلمية، بيروت)، 637/2.

ذي أجزاء، والله تعالى منزّه عن ذلك، فيقع القائل بهذا القول بتشبيهه الله تعالى بالمخلوق، والثاني منبثق عن الأول وهو أن في هذا القول إساءة أدب مع الله تعالى.

بقي هذا الإشكال قائماً حتى جاء العلم المشهور محمد بن مالك؛ فسماه البديل المطابق، قال في شرح الكافية: " ثم أشرت إلى أقسام البديل، فذكرت منها المطابق، والمراد به ما يريد النحويون بقولهم "بديل الكل من الكل وذكر المطابقة أولي؛ لأنها عبارة صالحة لكل بدل يساوي المبدل منه في المعنى"³⁰ واستحسن هذه العبارة كثير من النحويين، وقال العجلي في حواشي المطول: "وهذه التسمية أحسن؛ لوقوعه في اسم الله تعالى نحو: ﴿إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ اللَّهِ﴾ [إبراهيم، 1/ 14، 2] فيمن قرأ بالجر، فإن المتبادر من الكلّ التجزؤ، وهو ممتنع في ذات الله تعالى، فلا يليق هذا الإطلاق بحسن الأدب، وإن حمل الكلّ على معنى آخر"³¹.

II. مسائل متفرقة في التأدب مع الله تعالى

للإعراب ارتباط وثيق بكتابه تعالى، فلا يخلو كتاب نحو من الشواهد القرآنية، وهذا يقود النحويين إلى إعراب هذه الآيات، والتزام التوجيه الصحيح لها؛ تديناً وتأدباً معه تعالى، إذن فالقرآن حاكم على النحويين يلزمهم بأداب معينة، بل يكسر بعض القواعد التي تمسك بها بعض النحويين، ومن ذلك أن أكثر النحويين أجاز الفصل بين المتضامنين بغير الظرف والمجرور؛ لوروده في القراءة المتواترة -وهذا هو التأدب- وهي قراءة ابن عامر: ﴿وَكَذَلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَائِهِمْ﴾ [الأنعام، 137/6] بنصب (أولاد) على المفعولية للمصدر (قتل)، وجر (شركاء) على أنه مضاف إليه، وقد أنكر هذه القراءة بعض البصريين، كالمبرد تبعاً للقاعدة، وعنفهم على ذلك الإنكار بعض المفسرين، كالطبري، وبعض النحويين، كأبي حيان، ولكنهم لم ينكروا القراءة من حيث كونها قرآناً، وإنما يرون أن القراءة سنة متبعة، والقارئ قد يلحن، ولعل هذا المنكر لم يبلغه تواتر هذه القراءة، فإنكارهم تعبدية فيه دفاع عن القرآن الكريم، ولم يجاوزوا فيه الأدب مع كلام الله تعالى³²، وحسن الظن بعلمائنا الأوائل يحتم علينا عدم القول بإنكارهم القراءة المتواترة بعد علمهم بتواترها؛ لأن إنكارها بعد العلم بالتواتر كفر، وهم أنقى وأتقى.

A. الحروف الزائدة

الحرف في اللغة طرف الشيء وجانبه، ومنه حرف الجبل أي: طرفه، فحرف كل شيء طرفه وجانبه. وهو عند النحويين ينقسم قسمين: مبنى معنى، والذي نبحث عنه هنا هو حرف المعنى، فقد ورد في القرآن كثيراً، وحكم المعربون على بعضها بالأصالة، وعلى بعضها بالزيادة، ومن ذلك (من) في قوله تعالى: ﴿هَلْ

³⁰ ابن مالك، محمد بن عبد الله، شرح الكافية الشافية، تج. عبد المنعم أحمد هريدي، (جامعة أم القرى، مركز البحث العلمي مكة المكرمة)، 1276/3.

³¹ انظر: التهانوي، محمد بن علي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تج. علي درجوح، (مكتبة لبنان ناشرون، بيروت 1996م)، 316/1.

³² انظر: المحمّد، ياسين، تلحين النحويين للقراء، (مؤسسة الريان للطباعة والنشر، بيروت-2016)، 17.

مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ ﴿[فاطر، 3/35] فخالق هنا مبتدأ مجرور بمن الزائدة لفظاً مرفوع محلاً؛ إذ لا تأثير للحرف الزائد، والأمثلة كثيرة، فما المقصود بالحرف الزائد؟

ذكر الزركشي أن الأكثرين ينكرون إطلاق هذه العبارة في كتابه تعالى، ويطلقون عليه التأكيد، وبعضهم يطلق عليه الصلة، ومنهم المقحم، و الزيادة واللغو من عبارة البصريين، والصلة والحشو من عبارة الكوفيين، قال سيبويه عقب قوله تعالى: ﴿فِيمَا نَقُضُهُمْ﴾ [النساء، 155/4]: إن (ما) لغو؛ لأنها لم تحدث شيئاً، والأولى اجتناب هذه العبارة في كتابه تعالى، فهو المناسب للأدب معه سبحانه، وإن مراد التحويين بالزائد من جهة الإعراب لا من جهة المعنى، فمعنى قوله تعالى: ﴿فِيمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لَئِنَّكُمْ﴾ [آل عمران، 159/3] ما لنت لهم إلا رحمة، وهذا جمع نفيًا وإثباتًا، ثم اختصر على هذه العبارة؛ ليجمع فيه بين لفظي الإثبات وأداة النفي التي هي ما.

واختلف في وقوع الزائد في القرآن، فمنهم من أنكروه، نقل الطرطوسي أن المبرد وثعلبا زعما عدم وجود الصلة في القرآن، والأكثر من العلماء والفقهاء والمفسرين على إثبات الصلات فيه، فقد وجد ذلك على وجه كثير لا يمكننا إنكاره، وذكر ابن الحجاز في التوجيه أن ابن السراج يرى أنه ليس في كلام العرب زائد؛ لأنه تكلم بغير فائدة، وما جاء منه حمله على التوكيد³³.

إذن فنحن أمام فريقين فريق ينكر الزائد؛ لأنه يجعل الزيادة على حقيقتها، أي: بمعناها اللغوي، فينكر حقيقتها، وإنكار الحقيقة مفض إلى إنكار التسمية، وهذا يدعو إلى تنزيهه تعالى عن وجود زائد في كتابه ومنهم: الطبري، وذلك في حديثه عن زيادة (ما) في قوله تعالى: ﴿فَقَلِيلًا مَّا يُؤْمِنُونَ﴾ [البقرة، 88/2] فقد رجح عدم الزيادة، وذكر أن زيادتها لا تفيد معنى، وهذا لا يجوز إضافته إلى الله تعالى³⁴، ومنهم ابن الأثير، فقد ذكر أن مفاوضة جرت بينه وبين نحوي في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا أَنْ أَرَادَ أَنْ يَنْطِقَ بِالَّذِي هُوَ عَدُوٌّ لَّهُمَا﴾ [القصص، 19/28] وأن النحوي قال بزيادة أن الأولى، وأن المعنى بما وبدونها سواء، وأنها إن وقعت بعد لما وقبل الفعل فهي زائدة، وأجابه ابن الأثير بأن النحوي لا فتوى له في مواضع الفصاحة والبلاغة من حيث إنه نحوي، ثم وجه أن في الآية إلى إفادة معنى وهو الإبطاء والتأني، فموسى كان يخشى قتل الرجل كما قتل نفساً بالأمس، ولو حذفت أن من الآية لدلت على تسرعه، والأمر ليس كذلك³⁵، ومن منكري زيادة الحرف في القرآن الرازي، وذلك في مواضع: منها إنكار كون الكاف زائد لا فائدة فيه في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [فاطر، 11/35] وقال: "لأن حمل كلام الله تعالى على اللغو والعبث وعدم الفائدة بعيد"³⁶، وأما ابن مضاء فكلامه في

³³ الزركشي، البرهان في علوم القرآن، 70/3.

³⁴ انظر: الطبري، جامع البيان، 2/ 233.

³⁵ انظر: ابن الأثير، نصر الله بن محمد، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تح. محمد محي الدين عبد الحميد، (المكتبة العصرية

للطباعة والنشر بيروت 2000)، 152/2.

³⁶ الرازي، مفاتيح الغيب، 112/1.

هذا الباب فيه نوع شدة، حيث ذكر أن القائل بالزيادة قائل بالقرآن بغير علم، وقد توجه إليه الوعيد، قال: "ومن بنى الزيادة في القرآن بلفظ أو معنى على ظن باطل قد تبين بطلانه؛ فقد قال في القرآن بغير علم، وتوجه إليه الوعيد، ومما يدل على أنه حرام الإجماع على أنه لا يزداد في القرآن لفظ غير المجمع على إثباته، وزيادة المعنى كزيادة اللفظ، بل هي أخرى لأن المعاني هي المقصودة والألفاظ دلالات عليها"³⁷.

وأما الفريق الثاني: وهم القائلون بإثبات الزيادة اللفظية في القرآن الكريم، فإنهم يتأولون في معنى الزيادة، ويقصدون الزيادة من حيث الإعراب لا من حيث المعنى، فلعلهم متفقون مع الفريق الأول في إنكار حقيقة الزيادة، لكنهم مخالفون لهم في التسمية، ومنهم سبويه، إلا أنه لم يستعمل مصطلح الزيادة، وإنما يقول لغو³⁸ أو توكيد لغو، واللغو عنده ليس لغو المعنى وإنما لغو الصنعة الإعرابية، واستعمل الفراء مصطلح الصلة، وذكر الزمخشري أن زيادة اللام في قوله تعالى: ﴿وَأَنْصَحْ لَكُمْ﴾ [الأعراف، 62/7] للمبالغة، والإخلاص في النصيحة، وأما وقعت خالصة للمنصوح³⁹، وقال أبو حيان: إن الباء في قوله تعالى: ﴿وَهَزَيْتُمُوهَا﴾ [مريم، 25/19] زائدة للتأكيد⁴⁰.

نحن أمام فريقين إذن، فريق ناف لحقيقة الزيادة، وقولهم حق فليس في القرآن كلمة أو حرف ليس له معنى أو سر بلاغي، وفريق يثبت الزيادة لا بمعناها اللغوي، بل هي زيادة من جهة الإعراب، وبهذا نصل إلى اتفاق على عدم الزائد في القرآن، وإنما الخلاف لفظي، وكلا الفريقين قد التزم الأدب مع الله تعالى، ولعل الفريق الأول أكثر تعظيماً وتنزيهاً؛ لأن نفي الزيادة لا يدع طريقاً لوهم إلى عباراتهم، ولكننا إذا تتبعنا كتب الإعراب، نجد أنهم قد تجاوزوا هذا الخلاف اللفظي، وتسامحوا بالقول بالزيادة؛ لأنهم يدركون أنها زيادة إعرابية لا معنوية، ففي قوله تعالى: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ﴾ [آل عمران، 159/3] قال بزيادة (ما) مكي بن أبي طالب، والنحاس، و أبو حيان، وزكريا الأنصاري، ومحيي الدين الدرويش، وغيرهم كثير، وهذا بحث طويل كتب فيه الكثير قديماً وحديثاً، وإنما أوردناه هنا لننظر إلى ما يخص بحثنا.

B. معنى الاستفهام إن كان صادراً من الله تعالى

الاستفهام استخبار، والسنن والتاء فيه للطلب، فهو طلب خير ليس عندك، أو هو طلب الفهم أو طلب أمر يجمله السائل، وقد ورد في القرآن كثيراً، وجاء الاستفهام من الله تعالى، وهو بهذه المعاني مستحيل في حق الله تعالى فحاشاه أن لا يعلم شيئاً، فالاستفهام لا يقع منه لاستدعاء المعرفة، وإنما نزل القرآن الكريم بلغة العرب، فاشتمل القرآن على أساليبهم في الكلام، ومنها الاستفهام، فقد جاء الكتاب الكريم متحدياً ومعجزاً لهم، ولا يمكن أن يخلو من الأساليب الفصيحة البليغة التي تفاخر العرب بها، وبلغوا بها أسمى الدرجات التي نزل بها القرآن، وقد وصف الله تعالى هذا اللسان العربي في كتابه بالإبانة، فقال تعالى: ﴿بَلْسَانَ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ [الشعراء،

37 ابن مضاء، أحمد بن عبد الرحمن، الرد على النحاة، تح. شوقي ضيف، (دار الفكر العربي، القاهرة 1947)، 93.92.

38 انظر: سبويه، عمرو بن عثمان، الكتاب، تح. عبد السلام هارون، (مكتبة الخانجي، ط3، القاهرة 1988)، 139/2.

39 انظر: الزمخشري، الكشاف، 115/2.

40 أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف، البحر المحيظ، تح. صدقي جميل، (دار الفكر، بيروت) 2000، 254/7.

[195/26]، فإذا أنعنا النظر في كل استفهام وارد في القرآن، وفهمناه فهما صحيحا؛ رأينا لا يخل بأدب مع الله تعالى، فالاستفهام يخرج عن معناه الأصلي لأغراض أخرى تدرك من سياق الكلام نورد هنا بعضها؛ لئلا يقع أحد في سوء فهم محل بالأدب:

- قوله تعالى: ﴿أَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمَ السَّمَاءُ بَنَاهَا﴾ [النازعات، 27/79]، الهمزة حرف استفهام، وهذا استفهام من الله تعالى معناه التقرُّع والتوبيخ، وأنتم مبتدأ، وأشد خبر، وخلقاً تمييز، وأم حرف عطف، وجملة بناها حالية، كأنها بيان لهيئة وكيفية خلقها، ويجوز أن تكون مستأنفة، أو مفسرة لا محل لها، جاء بهذا الاستفهام التقرُّع للاستدلال على البعث، فإن الذي خلق السماء بهذه العظمة قادر على خلق الأجساد وبعثها بعد فنائها⁴¹، وليس ما ذكرنا من معنى الاستفهام في الآية قطعي، فقد ذكر المفسرون معاني أخرى، كاستفهام العارف لإقامة الحجة، وإنما أوردناه للتمثيل على خروج الاستفهام عن معناه الحقيقي.
- قوله تعالى: ﴿الْقَارِعَةُ مَا الْقَارِعَةُ﴾ [القارعة، 1/101] القارعة مبتدأ، وما اسم استفهام يراد به التعظيم والتفخيم والتهويل في محل رفع مبتدأ، والقارعة خبره، والجملة الاسمية خبر القارعة الأولى، ومثلها قوله تعالى: ﴿الْحَاقَّةُ مَا الْحَاقَّةُ﴾ [الحاقة، 1/69].
- قوله تعالى: ﴿هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تَحَاوُرٍ تُنجِيكُمْ مِّنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [الصف، 10/61] هل حرف استفهام، ومعناه الإخبار والإيجاب، أي: سأدلكم، وقد جاء هذا الخبر بصيغة الاستفهام؛ لترغيب وتشويق المخاطبين.

C. العطف على التوهم

يسميه النحاة العطف على المحل، أو على المعنى، أو على التوهم، وهذه التسمية الأخيرة هي ما فر منه النحاة تأديبا، والتوهم تخيل الشيء وتمثله سواء أكان موجودا أم لا، وإنما قالوا ذلك؛ لأن المتكلم يتوهم أو يتخيل وجود معطوف عليه مفهوم من الكلام السابق؛ فيعرب المعطوف وفق إعراب ذلك المفهوم، ومن ذلك قولهم: (ليس زيد بقائم ولا قاعدا)، فقاعدا معطوف على محل قائم؛ لأنه خبر ليس وحقه أن ينصب، وهذا له فائدة ذكرها أهل البلاغة، وهي أن المعطوف عليه مؤكد والمعطوف غير مؤكد، فإنك نفيت القيام نفيا مؤكدا، ونفيت القعود نفيا غير مؤكد، ومنه أيضا قول الأحوص:

مشائهم ليسوا مصلحين عشيرة ولا ناعبٍ إلا بين غراهم

جاء لفظ ناعب مجرورا، مع أنه معطوف على خبر ليس المنصوب، فخرج على توهم وجود الباء في خبر ليس (مصلحين)؛ لأن الباء تدخل على خبرها كثيرا، وقد اشترطوا لصحة هذا العطف صحة دخول العامل المتوهم على المعطوف، وهذا النوع من العطف وارد في كلام العرب كثيرا، وهو من الأساليب الفصيحة التي ارتضاها النحويون، ولها أسرار بلاغية يدركها المتأمل في مثل هذه المعطوفات، وقد ورد في القرآن الكريم، لكن

النحويين والمعرّبين يسمونه العطف على المعنى، ويتحاشون لفظ العطف على التوهم؛ تأديبا مع الله تعالى، وصونا لكلامه من التوهم والتخييل⁴².

ومما ورد في القرآن الكريم، قوله تعالى: ﴿وَأَنْفِقُوا مِنْ مَّا رَزَقْنَاكُمْ مِمَّنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَّ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ فَيَقُولَ رَبِّ لَوْلَا أَخَّرْتَنِي إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ فَأَصَّدَّقُ وَأَكُنُ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾ [المنافقون، 10/63] الفاء في فأصدق عاطفة، وأكن فعل مضارع مجزوم بالعطف على المعنى، أي: على محل جواب الشرط فأصدق إذ التقدير إن أخرتني أصدق وأكن، وقال الطاهر بن عاشور: "اختلف فيه القراء، فأما الجمهور فقرؤوه مجزوما بسكون آخره على اعتباره جوابا للطلب مباشرة؛ لعدم وجود فاء السببية فيه، واعتبار الواو عاطفة جملة على جملة، وليست عاطفة مفرد على مفرد، وذلك لقصد تضمين الكلام معنى الشرط؛ زيادة على معنى التسبب، فيغني الجزم عن فعل الشرط، فتقديره: إن تؤخرني إلى أجل قريب أكن من الصالحين، جمعا بين التسبب المفاد بالفاء، والتعليق الشرطي المفاد بجزم الفعل، وإذا كان الفعل الأول هو المؤثر في الفعلين الواقع أحدهما بعد فاء السببية والآخر بعد الواو العاطفة عليه، فقد أفاد الكلام التسبب والتعليق في كلا الفعلين، وذلك يرجع إلى محسن الاحتباك؛ فكأنه قيل: لولا أخرتني إلى أجل قريب فأصدق وأكون من الصالحين، إن تؤخرني إلى أجل قريب أصدق وأكن من الصالحين"⁴³.

إذن فالعطف على المعنى أسلوب عربي فصيح له استعمال في النحو، وله فائدة بلاغية يدركها من تعلم هذين العلمين الجليلين، ولنا بعد هذا البيان الموجز أن نرد على بعض الجاهلين الذين يدعون أن في هذه الآية من كتاب الله تعالى خطأ، وأن الآية يجب أن تقرأ بنصب أكون، وإثبات الواو، أي: كقراءة أبي عمرو، فنقول لهؤلاء إن القرآن الكريم حاكم على القاعدة النحوية، وإن قواعد النحو إنما وضعت بعد جمع القرآن من قبل فصحاء العرب بسنوات، ولا يخفى صحة هذا الأسلوب، ولذته واختصاره للكلام الكثير بأوجز عبارة وأجملها، و في أشعار العرب لهذا نظائر.

وإذا رجعنا إلى أصحاب كتب الإعراب، نجد الكثير من القدماء كالعكبري والزجاج وابن سيدة ومكي بن أبي طالب، ومن المعاصرين كالدرويش والخراط والدعاس وغيرهم، يلتزمون عبارة العطف على المعنى، أو على الموضوع ولا يجاوزون ذلك، ومثلهم كثير من المفسرين كابن عطية الأندلسي والزمخشري.

D. التعليق على قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَحْمَةَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [الأعراف، 56/7]

أورد ابن هشام هذه الآية في باب الإضافة، حيث ذكر أن المضاف المذكر يكتسب من المضاف إليه المؤنث تأنيته، كقول بعضهم: (فَطَعْتُ بَعْضُ أَصَابِعِهِ) فبعض نائب فاعل قطعت، وأنت الفعل؛ لأن بعض اكتسب التأنيث من المضاف إليه، وهو الأصبع، ومنه قراء الحسن البصري رضي الله عنه: ﴿تَلْتَقِطُهُ بَعْضُ السَّبَّارَةِ﴾ [يوسف، 10/12] أنت الفعل تلتقطه؛ لأنه مسند إلى فاعل اكتسب التأنيث من المضاف إليه، وكما أن

⁴² انظر: السيوطي، همع الموامع، تح. عبد الحميد هندواوي، مصر: المكتبة التوفيقية 229/3؛ والسامرائي، فاضل، معاني النحو، (دار الفكر، عمان 2000)، 265/3.

⁴³ ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، (مؤسسة التاريخ العربي، بيروت 2000)، 227/28.

المضاف المذكر يكتسب التأنيت من المضاف إليه، فكذلك المضاف المؤنث يكتسب التذكير من المضاف إليه، كقوله:

إنارة العقل مكسوفٌ بطوع هوى

فقد أعاد الضمير في مكسوف مذكراً على إنارة وهو مؤنث؛ لأن إنارة مضاف إلى مذكر وهو العقل، بعد هذا قال ابن هشام: "ويحتمله ﴿إِنَّ رَحْمَةَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ﴾ فقد أعاد الضمير في قريب على رحمة مذكراً، فقد اكتسبت التذكير من إضافتها إلى لفظ الجلالة، والتذكير هنا وصف للفظ الجلالة لا لذاته تعالى، وإنما عبر ابن هشام بالاحتمال؛ لما في إطلاق المذكر على الله تعالى من سوء الأدب⁴⁴.

خاتمة ونتائج

عدل النحاة عن كثير من المصطلحات إلى ما رأوه أكثر تأدياً، فمن ذلك أنهم قدروا المتعلق في البسمة متأخراً لئلا يتقدم على اسمه تعالى شيء، وعند إعراب اسمه سبحانه قالوا: (لفظ الجلالة) وجعلوا علامة الجر كسر الهاء لا الاسم الكريم، وأطلقوا على أفعال الأمر والنهي اسم أفعال الطلب والدعاء، وقالوا إن قد من الله للتحقيق، وعسى من الله واجبة، ولعل للأمر بالترجي، وفي المفعول الذي لم يسم فاعله نجد تسمية القدماء أولى من جهة التأدب معه تعالى، وكذلك عدلوا عن قولهم مبني للمجهول إلى مبني للمفعول أو فعل لم يسم فاعله، وسمى بعض النحاة ظرف اللغو بالخاص، وأما بدل الكل فسماه بعضهم البدل المطابق، أو بدل الشيء من الشيء، أو بدل موافق من موافق.

وقد ناقشنا بعض المسائل المتفرقة، ومنها أن القراءة المتواترة تلزم النحوي، وتغير القواعد إلى ما لا يتنافى مع القرآن، وذلك كالفصل بين المتضاميين عند ابن عامر، وزيادة الحرف إنما هي زيادة إعرابية لا معنوية وهذه الحروف تسمى صلة أو توكيدا في القرآن ولها أسرار بلاغية، وللاستفهام من الله معان وليس على معناه اللغوي، وأما العطف على التوهم فيسميه النحاة إن وجد في القرآن العطف على المعنى، أو المحل؛ لأن التوهم محال عليه سبحانه، ونبيه ختاماً على أمور:

- 1- اختلاف عبارات المعربين بين ناظر إلى القاعدة النحوية متمسك بها، وبين ناظر إلى جانب التأدب والتزامه وإن خرج عن القاعدة.
- 2- جاءت أبحاث هذا الباب قديماً وحديثاً متفرقة في الكتب، ولم تفرد ببحث علمي مستقل، فلعل هذا هو البحث الأول المتفرد في هذا الباب.
- 3- هذا البحث ينمي الجانب الدوقي والأخلاقي لدى الطلاب، فنوصي المعلمين بمزيد اهتمام به أثناء تدريسهم.

44 انظر: ابن هشام الأنصاري، عبد الله، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، تج. بركات يوسف هبود، (دار ابن كثير، ط2،

ثبت المراجع

القرآن الكريم.

ابن الأثير، نصر الله بن محمد، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تح. محمد محي الدين عبد الحميد، بيروت: المكتبة العصرية للطباعة والنشر، 2000.

ابن سيدة، علي بن إسماعيل، المحكم والمحيط الأعظم، تح. عبد الحميد هندواوي، بيروت: دار الكتب العلمية، 2000.

الأمير، محمد، حاشية الأمير على شذور الذهب، إسطنبول: المكتبة المحمودية.

جانكير، إسلام، النحو والصرف والإعراب دراسة تأصيلية في المصطلح والمفهوم، من كتاب جماعي (مراجعات في علوم اللغة والأدب التراثية والوافدة المصطلح)، أنقرة: سونجاغ أكاديمي، 2020.

ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي، زاد المسير في علم التفسير، بيروت: دار ابن حزم، 2002.

ابن جرير الطبري، محمد بن جرير، تفسير جامع البيان، تح. عبد الله التركي، دار هجر للطباعة، 2001.

ابن السراج، محمد بن السري بن سهل، الأصول في النحو، تح. عبد الحسين الفتلي، بيروت: مؤسسة الرسالة.

ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير المعروف بتفسير ابن عاشور، بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، 2000.

ابن مالك، محمد بن عبد الله، شرح الكافية الشافية، تح. عبد المنعم أحمد هريدي، مكة المكرمة: جامعة أم القرى مركز البحث العلمي.

ابن مضاء القرطبي، أحمد بن عبد الرحمن، الرد على النحاة، تح. شوقي ضيف، القاهرة: دار الفكر العربي، 1947.

ابن هشام الأنصاري، عبد الله، شرح شذور الذهب، تح. بركات يوسف هبود، دمشق: دار ابن كثير، ط 3، 2013.

ابن هشام الأنصاري، عبد الله، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تح. فخر الدين قباوة، إسطنبول: دار اللباب، 2018.

ابن هشام الأنصاري، عبد الله، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، تح. بركات يوسف هبود، دمشق: دار ابن كثير، ط 2، 2008.

أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف بن حيان، البحر المحيط، تح. صدقي محمد جميل، بيروت: دار الفكر، 2000.

البيضاوي، عبد الله بن عمر، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تح. محمد محيي الدين الأصغر، بيروت: دار المعرفة، 2013.

التهانوي، محمد بن علي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تح. علي درجوع، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 1996.

الخطري، محمد مصطفى، حاشية الخطري على ابن عقيل، تح. محمد هادي المارديني، ديار بكر.

الدرويش، محيي الدين، إعراب القرآن وبيانه، دمشق، بيروت: دار اليمامة ودار ابن كثير، ط 12، 2014.

الدمشقي، عمر بن علي، اللباب في علوم الكتاب، تح. عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، بيروت: دار الكتب العلمية، 1998.

الرازي، محمد بن عمر، تفسير مفاتيح الغيب = التفسير الكبير، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط 3، 2000.

الرضي، محمد بن الحسن، ومعه حاشية السيد الجرجاني، شرح الكافية في النحو، إسطنبول: المكتبة المرتضوية.

الرملي، محمد بن أحمد المصري، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، ماردن: المكتبة الإسلامية.

الزركشي، محمد بن عبد الله، البرهان في علوم القرآن، تح. محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت: دار إحياء الكتب العربية عيسى

الباب الحلي وشركائه ثم صوّرتة دار المعرفة، 1957م.

- الزخشري، محمود بن عمرو بن أحمد، تفسير الكشاف، بيروت: دار الكتاب العربي، ط 3، 1987.
- السامرائي، فاضل، معاني النحو، عمان الأردن: دار الفكر، 2000.
- السمين الحلبي، أحمد بن يوسف، تفسير الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، تح. أحمد محمد الخراط، دمشق: دار القلم.
- سيبويه، عمرو بن عثمان بن قنبر، الكتاب، تح. عبد السلام هارون، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1988.
- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، معجم الهوامع بشرح جمع الجوامع، تح. عبد الحميد هندراوي، مصر: المكتبة التوفيقية.
- الصبان، محمد بن علي، حاشية الصبان على شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، بيروت: دار الفكر، 2014.
- عباس، حسن، النحو الوافي، دار المعارف القاهرة، ط 15.
- عبد الرحمن، حاشية عبد الرحمن على الجامي، كراتشي: مكتبة البشرية، 2016.
- عبد، محمود، محمد الغزالي داعية النهضة الحديث، نشره مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت: مكتبة مؤمن قريش، 2009.
- الكفراوي، حسن بن علي، شرح متن الأجرومية، ومعه حاشية الحامدي، القاهرة: شركة القدس للنشر، 2007.
- جبل، محمد حسن، علم الاشتقاق نظرياً وتطبيقياً، مكتبة الآداب، 2006.
- مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، ترميم محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة: دار الحديث، 2010.
- المحيمد، ياسين، تلحين النحويين للقراء، بيروت: مؤسسة الريان للطباعة والنشر، 2016.
- النجار، محمد عبد العزيز، ضياء السالك إلى أوضح المسالك، بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001.
- يوخنا مرزا، موسوعة المصطلح النحوي من النشأة إلى الاستقرار، بيروت: دار الكتب العلمية.

Kaynakça

- Abbâs, Hasan. *en-Nahvu'l-vâfi*. 15. bs., Kahire: Daru'l-Mearif, .
- Abduh, Mahmud. Muhammed el-Gazalî Dai 'yetu'n-nahdeti'l-hadîs. Beyrut: Merkezu'l-Hadarati li-Tenmiyeti'l-Fikri'l-İslamiyyi - Mektebetu Mu'min Kureys, 2009.
- Abdurrahman. *Haşiyetu Abdurrahman a 'le'l-Câmî*. Karaçi: Mektebetu'l-Busra, 2016.
- Cebel, Muhammed Hasan. *İ'lmü'l-iştikâk nazariyyen ve tadbikiyyen*. Mektebetu'l-Âdâb, 2006.
- Ebu Hayyân el-Endelûsi, Muhammed b. Yusuf (ö. 745/1344). *el-Bahru'l-muhîd*, tahk. Sıdkı Muhammed Cemil, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2000.
- Dervis, Muhyiddîn. *İrâbu'l-Kur'âni ve beyânuhu*. , Dimaşk: Dâru'l-Yemâme ve Dâru İbni Kesîr, 2014.
- ed-Dimaşkî, Ömer b. Adil (ö. VIII./XIV. yüzyıl). *el- Lubâb fi 'ulûmi'l-Kitâb*, tahk. Adil Ahmed ve Ali Muhammed, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.
- el-Beydâvî, Abdullah b. Ömer (ö. 685/1286). *Envâru't-Tenzil ve esrâru't-te'vil*, tahk. Muhammed Muhyeddîn el-Asfar, Dâru'l-ma'rife, 2013.

- el-Emîr, Muhammed. *Haşiyetu'l-Emîr 'ala Şuzuri'z-Zeheb*. İstanbul: el-Mektebetu'l-Mahmudiyye,.
- el-Ezherî, Halid b. Abdillâh (ö. 905/1499). *et-Tasrîh 'ale't-Tavdîh*. Kahire: Dâru'l-Fikr,.
- el-Hımsî, Yasin. *Haşiyetun 'ala Şerhi'l-Fakihî 'ala Metni Katri'n-Neda*. 2. bs., İstanbul: el-Mektebetu'l-Mahmudiyye, 1971.
- el-Hudârî, Muhammed Mustafa. *Haşiyetu'l-Hudârî 'ala ibn 'Akîl*, tahk. Muhammed Hadî el-Mardîni, Diyarbakır,.
- el-Kufrâvî, Hasan b. Ali. *Şerhu Metni'l-Ecrumiyye ve me'ahu Hasiyetu'l-Hamidî*. Kahire: Şirketu'l Kudus li'n-Neşr, 2007.
- en-Neccâr, Muhammed Abdulaziz. *Dıyau's-salik ilâ evdahi'l-mesalik*. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2001.
- er-Radî, Muhammed b. Hasan. *Şerhu'l-Kâfiye fi'n-Nahvi ve me'ahu Haşiyetu's-Seyyid el-Curcânî*. el-Mektebetu'l-Murtadaviyye,.
- er-Rameli, Muhammed b. Ahmed el-Mısrî (ö. 1004/1596). *Nihâyetu'l-muhtâc ilâ Şerhil-Minhâc*, Mardin: el-Mektebetu'l-İslâmiyye,
- er-Râzî, Muhammed b. Ömer (ö. 606/1210). *Mefâtihu'l-Gayb*. 3. bs., Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 2000.
- es-Sabbân, Muhammed b. Ali (ö. 1206/1792). *Hasiyetu's-Sabbân 'ale'l-Eşmûnî 'ala Elfiyeti İbni Malik*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 2014.
- es-Samerrâî, Fadl. *Me'ani-Nahvi*. Ammân: Dâru'l-Fikr, 2000.
- es-Semîn el-Halebî, Ahmed b. Yusuf (ö. 756/1355). *ed-durru'l-masûn fî 'ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*, tahk. Ahmed Muhammed el-Harrât, Dimaşk: Dâru'l-Kalem,.
- es-Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr (ö. 911/1505). *Hemu'l-hevâmi 'bi şerhi Cemi'l-Cevâmi'*, tahk. Abdulhamid Hindâvî, Mısır: el-Mektebetu'Tevfikiyye,.
- et-Tehânevî, Muhammed b. Ali (1892-1974). *Mevsû'atu keşşâfi istilâhâtî'l-funûn ve'l'ulûm*, tahk. Ali Dahrûc, Beyrut: Mektebetu Lubnân Nâsirûn, 1996.
- ez-Zemahşerî, Mahmud b. Ömer (ö. 538/1144). *el-Keşşâf*. 3. bs., Beyrut: Daru'l-Kitâbi'l-Arabiyye, 1987.
- ez-Zerkeşî, Muhammed b. Abdullah (ö. 794/1392). *el-Burhan fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, tahk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim, Daru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye İsa el-Bâbî el-Halebî ve Şurekâuhu, Beyrut: Daru'l-Marife, 1957.
- İbn Aşûr, Muhammed Tahir (ö. 1973). *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Beyrut: Arap Tarih Kurumu, 2000.
- İbn Hişâm el-Ensârî, Abdullah (ö. 761/1360). *Muğni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'ârib*, tahk. Fahrüddîn Kabâve, İstanbul: Dâru'l-Lubâb, 2018.
- _____, el-Ensârî, Abdullah (ö. 761/1360). *Şerhu Şuzuri'z-Zeheb*, 3. bs., tahk. Berekât Yusuf Hebbûd, Dimaşk: Dâru İbni Kesîr, 2013.

- _____, el-Ensârî, Abdullah (ö. 761/1360). *Avdahu'l-mâlik 'ala Elfiyeti İbni Mâlik*, 3. bs., tahk. Berekât Yusuf Hebbûd, Dımaşk: Dâru İbni Kesîr, 2013.
- İbn Madâ el-Kurtubî, Ahmad b. Abdirrahman. *Kitâbu'r-red 'alen-nuhât*, tahk. Şevkî Dayf, Kahir: Dâru'l-fikri'l-Arabî, 1947.
- İbn Mâlik, Muhammed b. Abdillâh (ö. 672/1274). *Şerhu'l-Kâfiyeti's-Şâfiye*, tahk. Abulmun'im Ahmed,, Cami'atu Ummi'l-Kurâ Merkezu'l-Bahsi'l-İlmî,
- İbn Serrâc, Muhammed b. Serrî Sehl, el-usûl fî'n-Nahv, th. Abdülhuseyn el-Fetlî, Beyrut: Muessesetu'r-Risâle.
- İbn Cevzî, Abdurrahman b. Ali (ö. 597/1201). *Zâdu'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*. Beyrut: Dâru İbni Hazm, 2002.
- İbn Esîr, Nasrullah b. Muhammed (ö. 637/1239). *el-Meselu's-sair fî edebi'l-kâtibi ve's-şair*, tahk. Muhammed Muyiddin Abdulhamid, Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 2000.
- İbn Cerîr et-Taberî, Muhammed b. Cerîr (ö. 310/923). *Camîu'l-beyân*, tahk. Abdullah el-Turkî,, Daru Heccer.
- Jankır, İslâm. *en-Nahvu ve's-Sarf ve'l-İrâb Dirasetun Ta'siliyetun fî'l-Mustalâh ve'l-Mefhum*. Ankara: Sonçağ Akademi, 2020.
- Mirzâ, Yohanna. *Mevsu'atu'l-mustalahi'n-nahviyyi mine'n-neşe'ti ile'l-istikrâri*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye,
- Sîbeveyhi, Ömer b. Osman b. Kanber (ö. 180/796). *el-Kitâb*, tahk. Abdusselâm Hârûn, Kahire: Mektebetu'l- Hâncî, 1988.



Halid Halid



Musab Muhemid

Arab Linguists' Respect for the Word of Allah

Citation/©: Halid, Halid, Arab Linguists' Respect for the Word of Allah, Artuklu Akademi, 2020/7 (2), 449-469.

Extended Abstract

Grammarians have changed many of the terms to what convenient with Him, the Almighty, for instance that they have changed the suspended subject in the "Basmalah" which is (In the Name of Allah, the Compassionate, the Merciful) to come later in order that nothing precedes the name of Allah, the Almighty, and when parsing the name of Allah, the Almighty, they added what they called (the word or "the Pronunciation" of Majesty), and made the dative mark in the the "Basmalah" the pronoun He, and not the name of Allah. They called the verbs of imperative the name of supplication verbs, and they said that the word "Qad", which means that something has been done as in the perfect tense to indicate that it has already taken place, and word (Assa) which means probably, by Allah is obligatory, and the word (Laala) which means also might, indicates imperative with supplication, and not supplication in what is beloved and being kind with what is loathed, or disgusted. While the word (kana), which means was, when it refers to Allah, the Almighty, then it means he is still, or a synonym to that to indicate continuity, or it is out of time, and regarding the object where no subject is not mentioned, and the call of some ancient grammarians is better regarding being polite with Allah, and they have changed their naming to the passive voice to be " Mabny lil Mafool", or a verb whose verb is not mentioned, and some grammarian named the adverb of (Laghoo)" idiopathic, or (ill speech) adverb" as a special adverb, and the substitution of all from the whole, some of them called it the identical substitute, and some of them called it the substitute of the thing from the thing Others said corresponding substitute from what is corresponding.

In this research, we have discussed different issues such as the frequent correct reading, which obliges the grammarian and changes the rules in order not to contradict with the Quran, such as the separation between the opponents Ibn Amer, and the addition of the letter is just for Parsing needs not abstract, and these letters are called a lesion, or an affirmation in the Qur'an and have rhetorical secrets, and for the interrogation from Allah has several meanings, not in just its linguistic meaning. As for the conjunction to delusion, the grammarians if it occurs in the Qur'an, it is related to the intended meaning. Because delusion is impossible for Him, the Almighty and we would like to conclude with two issues:

1- If we look at the linguistic dictionaries, we find out that the word politeness has several meanings, some of which are in the sense of memorizing the Arab poems and the sayings of the Arabs and taking from every knowledge one side, and among the other meanings is discipline in the sense of teaching and education, and among the other meanings is calling people and inviting them to food or something else, and nothing of this is intended here in this research, but the word whose meaning is meant is the kindness and good handling, the training of the soul to be kind and to practice decent morals, and to follow the example of the Messenger of Allah, may Allah bless him and grant him peace, in his remembrance of his Lord, Glory be to Him, with all that is beautiful, and praise him in the best words and most meaningful and highest vocabularies, and the best example of that is his saying, may Allah's prayers and peace be upon him: "I cannot count any praise upon you, as you have praised yourself" So, politeness here is the training of the soul with teaching and education and discipline as it should be, and the entirety of what the artist, or the manufacturer should adhere to, such as the politeness of the judge, the politeness of the writer and what is beautiful in terms of poetry and prose and politeness as an act, and this formula has several meanings: Perhaps the closest meaning to our discussion is the means, in other words, grammarians have taken politeness as a means for them in this knowledge, and this formula comes in the sense of attempting, which is the collection of what is required little by little, for the grammarians have exerted efforts for the collection of this politeness little by little until it became a characteristic for them, and we will see in this research the commitment of grammarians to the most beautiful, accurate, most venerable, revered, and sublime verbal's of Allah, the Almighty.

2- The researches of this section, in the past and present, were scattered or different in the books, and it has not been dealt with an independent research



Kitap Tanıtımı | Book Reviews



İsmail Erünsal, Orta Çağ İslam Dünyasında Kitap ve Kütüphane (Timaş Yay., İstanbul, 2018, 660 sayfa)

Bu eser, bilgi birikiminin, duyguların, düşüncelerin ve bilgi alışverişinin nakledilmesi için icad edilmiş bir araç olması itibarıyla (s. 19) kitapların ve kitaplara ev sahipliği yapmış kütüphanelerin Orta Çağ İslam dünyasındaki durumlarıyla ilgili Türkçe literatürde yazılmış en kapsamlı çalışmadır. “Kitap”ın ortaya çıkış ve gelişimi yanında fiziki yapısını oluşturan malzemeler (papirüs, parşömen, kâğıt ve mürekkep gibi) ve muhteva özellikleri üzerinde duran bu titiz çalışma, kapsamlı bir giriş kitabı niteliğindedir. Bu çalışma, kitabın her formu ile ilgileniyor olması sebebiyle aynı zamanda yazma geleneği hakkında kıymetli bilgiler ihtiva etmektedir. Erünsal’ın kitap ve kütüphanecilik alanındaki ilmi birikiminin ve emeğinin mahsulü olan bu çalışmada teorik bilgilerin yanında 1.000 civarında yazma eserin de kaynak olarak kullanıldığı görülmektedir. Türk Dili ve Edebiyatı profesörü Erünsal, kültür tarihi, eski Türk edebiyatı, arşivcilik, ve kütüphanecilik sahalarında ilmi çalışmalarına devam etmektedir.

Çalışma, giriş ile “Ortaçağ İslam Dünyasında Kitap”, “Ortaçağ İslam Dünyasında Kütüphaneler” ve “Ortaçağ İslam Dünyasının Kitap Üreticileri ve Satıcıları” başlıklı üç ana bölümden oluşmaktadır. Çalışmanın 329 sayfalık büyük bir kısmını ilk bölüm teşkil etmektedir. Kütüphaneler ve kitap üreticileri ile satıcılarına ayrılan kısım ise 170 sayfa civarındadır.

“Ortaçağ İslam Dünyasında Kitap” başlıklı ilk bölümde kitabın İslam öncesi ve sonrası dönemdeki durumu ile Kur’an’ın Mushaf haline gelmesi süreci anlatılmıştır. Rivâyet ve sözlü kitabın ortaya çıkışı üzerinde durulmuş ve süreçteki rolleri sebebiyle hadis rivâyeti açısından önemli olan hadis meclisleri ve hadis rivâyeti için yapılan seyahatler olan rihlelere özel vurgu yapılmıştır. Sözlü kitabın ortaya çıkış yolları olarak semâ ve kıraat/arz yöntemlerine, metinler üzerine düşülen kayıtlara ve bu kayıtlardaki unsurlara (müsmî¹, kârî², müstemiûn³, kâtibü’s-semâ⁴) değinilmiştir. Semâ,

¹ Müsmî, ders halkalarında veya meclislerde kendi eserini veya nakletmeye izinli olduğu eseri okutan kimsedir. (s. 66)

² Kârî: Semâ meclislerinde kitabı okuyup tekrar eden kimsedir. (s. 68)

³ Müstemiûn: Semâ meclisine katılıp dersi takip edenlere verilen ad. (s. 69)

⁴ Kâtibü’s-semâ: Semâ kaydını yazan kişiye verilen ad. (s. 72)

meclislerde ya da ders halkalarında bir kitabın müellifi olan kişinin veya müelliften kitabı nakletmeye yetki almış kişinin ezberinde olan kitabı, okuyarak veya ezberinden naklederek öğrencilerine ezberletmesi veya yazdırmasıdır (s. 53). Kıraat/arz ise öğrencinin ezberinden ya da elindeki kitaba bakarak bir eseri okuması, müellifin de elindeki veya hafızasındaki eserle okunanları karşılaştırıp gerekli tashihleri yapması şeklinde tanımlanabilir (s 54). Ayrıca bu bölümde semâ ve kıraat/arz yöntemlerinin uygulanışı esnasında kadın ve çocukların durumları ve öğretim usullerine yer verilmiştir. Semâ ve kıraat metodunun yazılı nakil ile karşılaştırıldığı tartışmalara değinilen alt başlıkta, sözlü naklin üstünlüğünün ilk birkaç asır için tartışmasız kabul edildiği fakat müteakip asırda, yazılı naklin İslam medeniyetinin en önemli özelliği haline geldiği belirtilmiştir. Yazmalarda yer alan semâ, kıraat ve arz kayıtlarına dair örneklere yer verilmiştir. Daha sonra icâzet(izin verme), münâvele⁵, vicâde⁶, mükâtebe⁷ ve vasiyye⁸ yöntemleri üzerinde durulmuştur. Yine bu bölümde kâğıdın İslam dünyasına girişi, kitabın şekil ve muhteva özelliklerine yer verilmiştir. Bu açıdan rulo, (günümüzdeki kitap şekline benzeyen) kodeks ve yaprak/forma/cüz formları ayrıntılı olarak anlatılmıştır. Ayrıca kâğıt üzerinde sayfa belirtmek için kullanılan reddade, cilt ve tezhip uygulamaları ile ilgili ayrıntılı bilgiler verilmiştir. Kitabın muhteva özellikleri kapsamında yazmaların baş kısmında genellikle bir veya birkaç sayfa boş bırakılan vikaye/fevâid sayfaları ile iç kapak olan zahriyyeler üzerinde durulmuştur. Bunun yanında müellifin isminin tespit yöntemi ve tespitte karşılaşılabilecek güçlükler, kitabın ismi ve tespit yöntemi, kitabın başlangıcı, metni ve sonunun tespiti ile ilgili noktalara değinilmiştir. Daha sonra yazmalarda görülen telif ve istinsah kayıtları, mukabele (karşılaştırma) ve mütalaa (metnin okunduğunu gösteren) kayıtları, vakıf kayıtları ile temellük/satın alma kayıtları üzerinde durulmuştur. Daha sonra Orta Çağ İslam dünyasında kullanılan yazı ve yazı malzemeleri, kâğıt öncesi yazı malzemeleri kapsamında kırtas/papirüs, cild (deri), rakk(parşömen),

⁵ Münâvele: Bir müellifin öğrencisine, kendi eserlerinden birini veya rivâyet etme iznine sahip olduğu bir eseri, başkalarına okutma icâzetiyle vermesidir. (s. 111)

⁶ Vicâde: Bulunan ya da ele geçirilen bir sahife veya kitaptan semâ, icâzet veya münâvele olmaksızın hadis alıp rivayet etme. (s. 113)

⁷ Mükâtebe: Şeyhin rivayet yetkisini almış olduğu rivayetlerden bir kısmını veya bir kitabı bir kimseye yazıp vermesi ya da göndermesidir. (s. 115)

⁸ Vasiyye: Müellifin bir eserini veya şeyhin rivayete yetkili olduğu bir kitabı ölümünden veya bir seyahate çıkmadan önce bir kimseye rivayet etme yetkisini vasiyet etmesidir. (s. 115)

mürekkep ve kalem gibi malzemeler ile bunların özellikleri hakkında ayrıntılı bilgi verilmiştir.

Birinci bölüm tenkidli metin neşri kapsamında eserin müellife aidiyetinin tespiti ile nüshanın güvenilirliğine göre derecelendirilmesi üzerinde durulan kısım ile sonlandırılmıştır. Bu kapsamda müellif nüshası, müellif nüshasından istinsah edilmiş ya da onunla mukabele edilmiş nüshalar ya da bunlardan istinsah edilmiş nüshalar, müellif döneminde istinsah edilen ve semâ/kıraat kaydı taşıyan nüshalar ve verrâklar ile ulemanın istinsah ettiği eserler ve değerleri üzerinde durulmuştur. Daha sonra kitapların çoğaltılmasına ve bu konuda faaliyet gösteren kişilere değinilerek birinci bölüm tamamlanmıştır. Çalışmanın özellikle birinci bölümünde konularla ilgili verilen örneklerin yazma eserlere atıfla verilmiş olması müellifin çalıştığı sahaya ve malzemeye hâkimiyetini gösteren önemli bir ayrıntı ve çalışmayı benzer konularda yazılanlardan farklı kılan en güçlü yanlardan birisidir.

Eserin kütüphanelerle ilgili ikinci bölümünde kütüphanelerin tarihi gelişimi belli bir coğrafyada hüküm süren hanedanların ön plana çıkarılması suretiyle sunulmuştur. Emevîler, Abbasîler, Endülüs, Kuzey Afrika, Fatımîler, Eyyübîler, Hamdânîler, Ammaroğulları, Zengîler, Memlûkler, Yemen bölgesinde Resûlîler, Zeydîler, Büveyhîler, Samânîler, Gaznelîler, Harizmşahlar, Gurlular, İsmailîler, İlhanlılar, Timurlular, Selçuklular, Anadolu Selçukluları, ve Osmanlılar dönemindeki kütüphaneler, kütüphanelerin isimleri, kimler tarafından kurulduğu, kaçır kitap ihtiva ettikleri ve akıbetleri ile ilgili ayrıntılı bilgiler verilmiştir. Ayrıca kütüphane teşkilatı ile ilgili personel, koleksiyonlar ve sayıları, bunların zenginleştirilme yolları, binalar, iç düzenlemeler, kataloglar, yararlandırma ve ödünç verme usulleri gibi konulara yer verilmiştir.

Kitap üretici ve satıcılarına ayrılan üçüncü bölümde talebe, müstemli, verrak, müstensih ve sahafların kitap yazım ve satış sürecindeki görev ve fonksiyonları üzerinde durulmuştur. Verrâk çarşılarının Bağdad, Kâhire, Mekke, Kuzey Afrika/Endülüs, Şam, Buhara, Semerkand, Basra, Halep, Kûfe ve Bursa gibi şehirlerdeki durumu, bu dükkânlardaki kitapların sayısı, buradaki kitapların elde edilme biçimleri, bu dükkânlarda yapılan faaliyetler kapsamında kitap müzayedeleri ve müzayedelerin yapılış tarzları üzerinde durulmuştur. Verrâkların kitap telif ve istinsahına katkıları, kazançları ve kitap fiyatlarına dair bilgiler verilmiştir.

II. ve III. bölümde gerçekleştirilen bölge bazlı çalışma, okuyucu için birçok açıdan faydalı olsa da, bu hanedanların dünya üzerindeki yerini tam bilmeme ihtimali olan okuyucu açısından, kütüphanelerin yer aldığı bölgelerin gösterildiği harita ve görsellerin eklenmemesi bir eksiklik olarak görülebilir. Ayrıca bu hanedanlıkların hangi dönemlerde yaşadığının anlaşılması ve kitap/kütüphanecilik çalışmalarının yıllara göre daha ayrıntılı görülebilmesi açısından hükümlerlik süresi hanedanlıkların isimlerinin verildiği başlıklara eklenebilir. Kitaptaki bazı kavram veya teknik terimlerde yapıldığı gibi tümünde parantez içerisinde terimin yabancı dildeki (hangi dil olduğu belirtilerek) karşılığının verilmesi de okuyucu açısından istifadeyi artırabilir.

Klasik ve çağdaş kaynaklardan faydalanan bu eser, hem Türkiye’de hem de yurt dışında yapılan araştırmaları da göz önünde bulundurmıştır. Müellifin hem metin içinde hem dipnotlarda kaynak gösterimi konusunda çok büyük bir ilmi titizliğe sahip olduğu görülmektedir. Yazar, yazma eserler konusundaki çalışmaların yetersiz, malzemenin işlenmemiş olması ile Orta Çağ İslam Dünyası’nın yayıldığı coğrafyanın genişliğini göz önünde bulundurarak metnin genelinde genellemeler yapmaktan kaçınmakta, ihtiyatlı bir dili tercih etmektedir. (s. 9) Müellif eserinin ön sözünde tevazuunun yansımaları olarak çalışmanın orijinal ve ilmî olma gibi bir iddiasının olmadığını belirtse de (s.11) Erünsal’ın çalışması, dipnot konusundaki zenginliği, geniş bibliyografyası ve kitaptan istifadeyi kolaylaştıran ayrıntılı dizini ile ilmi bir ziyafet sunmaktadır.

Müellif kitabın sonuna yerleştirdiği “ekler” bölümünde semâ kayıtlarının, rivâyet zincirlerinin, kıraat kayıtlarının, sâmi isimlerinin yazıldığı kayıtların, icâzetlerin, son ders kayıtlarının, rivâyet kayıtlarının, temellük ve kıraat kayıtlarının bulunduğu 47 adet belgeye resim olarak yer vermektedir.

Çalışmanın İslami ilimler alanında çalışan araştırmacılarla birlikte özellikle hadis alanında çalışanlar için çok önemli bir kaynak olduğunu söylemek mümkündür. Bu kapsamda kitabın ve kitabetin, rivâyetlerin günümüze ulaşmasındaki etkisi, hadislerin yayılmasındaki rolü ile hadis tarihinde de sık sık atıfta bulunulan rivâyet, kitabet, tedvin ve tasnif gibi dönemler kitapta da vurgulandığı üzere genç araştırmacılar için önemli bir çalışma alanı olarak görülmektedir.

Tüm bu yetkinliklerin yanında, bu kadar kapsamlı bir çalışmada gözden kaçan bazı şekli aksaklıkların ortaya çıkması kaçınılmazdır. Bu kapsamda metnin içerisindeki bazı yerlerde aynı metnin iki defa tekrar edildiği (s. 439-472) (s. 477-485), dipnotlarda bulunan bazı eserlerin bibliyografya bölümüne yansımadağı (dipnot 1354; dipnot 2069), zaman zaman iki farklı dipnot üslubunun kullanıldığı (metin içi-metin altı) (s. 480-481), dipnot kaymalarının görüldüğü (s. 149 dipnot 596), metin içerisinde kaynak verilmesinin daha uygun olduğu bazı yerlerde kaynak verilmediği (s. 28; 30), zaman zaman birincil kaynakların yerine ikincil kaynakların tercih edildiği ya da klasik kaynaklara müracaat edilebilecekken yabancı kaynakların kullanıldığı (s. 33 dipnot 42, s. 34 dipnot 45, s. 37 dipnot 56, s. 71, dipnot 203, s. 77 dipnot 231, s. 293 dipnot 1381) görülmektedir.

Özetle söylemek gerekirse, Erünsal'ın titizlikle ve yoğun bir emek mahsulü olarak okuyucuyla buluşturduğu bu çalışma, tarih, kütüphanecilik ve İslami ilimler alanında çalışan ya da bu alanlara ilgi duyan tüm okuyucuları akıcı dili ve sıkıcı olmayan üslubu ile Ortaçağ İslam dünyasının kitap kültürü ve kütüphaneleri arasında uzun ve faydalı bir yolculuğa davet etmektedir.



Dr. Öğr. Üyesi Fatma Betül Altıntaş
Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis Anabilim Dalı

Fikret Özçelik, Hadis Usûlünde Râvi Değerlendirme Metodu -İbn Ebî Hâtim Örneği- (İstanbul, Nida Akademi, 2020, 490 sayfa)

İlahiyat ve İslami İlimler fakültelerinin kuruluşundan günümüze kadar, cerh ve ta'dîl alanında azımsanmayacak derecede eserlerin var olduğu görülmektedir. Ülkemizde de son yıllarda bu dalla alakalı çalışmaların olduğu gözlemlenmektedir. Bu konuda otorite kabul edilen münekkidlerin rical tenkit yöntemlerinin de önem celbeden bir konu olduğu, bu ilimle uğraşan herkesin malumudur. Bu bağlamda Fikret Özçelik, *Hadis Usûlüne Râvi Değerlendirme Metodu -İbn Ebî Hâtim Örneği-* adlı bir çalışma yaparak bu alana katkıda bulunmayı amaçlamıştır. Aynı zamanda yazarın doktora çalışması olan bu eser, 2020 yılında okurla buluşmuştur.

Hadis Usûlüne Râvi Değerlendirme Metodu -İbn Ebî Hâtim Örneği- adlı eser; önsöz, cerh ve ta'dîl ilminin önemini ve doğuşunu da içeren giriş, üç bölüm, sonuç, kaynakça ve dizinden oluşmaktadır.

Yazar, önsözde hadis ilminin; râvilerin rivayetine dayanan bir ilim olduğundan bahsetmektedir. Buna bağlı olarak râvilerin durumunu incelemenin ve râviler hakkında değerlendirmede bulunmanın önemine dikkat çekmektedir. Yazar, râviler hakkında değerlendirmede bulunan âlimlerden İbn Ebî Hâtim er-Râzî'yi (ö. 327/938) ön plana çıkarmakta ve çalışmasını da bu âlim üzerinden örneklemektedir. Ayrıca bu âlimin özellikle dikkate alındığını belirtmektedir. Zira İbn Ebî Hâtim'in eseri, kendinden sonra yazılan eserlere kaynaklık etmiştir (s. 11-12). Bununla beraber yazarın açıklamalarına göre bu eser; cerh-ta'dîl alanıyla alakalı tabirleri ilk defa derlemesi, hem güvenilir hem de zayıf râvileri bir arada ele alması ve otorite olarak kabul edilen başka âlimlerin görüşlerini de içermesi açısından önemlidir (s. 16-17). Verilen bilgiler ışığında yazar, bu çalışmayı yaparken İbn Ebî Hâtim'i tanıtmayı ve yöntemini belirlemeyi hedeflediğini söylemektedir.

Giriş bölümünde yazar, rical tenkidiyle alakalı peygamber, sahâbe, tâbiün ve etbâu't-tabiîn dönemleri hakkında bilgi vermektedir. Ayrıca hadis tenkid faaliyetlerinin ilk olarak hangi dönemde yapıldığı hususunda da bazı tespitler yapmaya çalışan yazar, İbn Ebî Hâtim'e göre rical tenkidinin etbâu't-tabiin döneminde başladığını söylemektedir (s. 27-40). Cerh ve

ta'dilin beşerî sebepler ve hadis uydurma faaliyetlerinin sonucunda ortaya çıktığına değinen yazar, hadis uydurma faaliyetlerini de "Zenâdika Hareketi, Mezhep Taassubu, Halku'l Kur'an Meselesi, Siyasi Çekişmeler ve Terğib-Terhib" başlıklarıyla anlatmaktadır (s. 41-66).

İbn Ebî Hâtim er-Râzî'nin hayatı ve ilmi kişiliği başlıklı birinci bölüm (s. 67-184), bu âlimin hocaları, talebeleri ve eserleri hakkında bilgiler içermektedir. Bu bölümde İbn Ebî Hâtim'in 240/854 ile 327/938 yılları arasında yaşadığı ve bu dönemde Türklerin saraya nüfuz ettiği, merkezi otoritenin gücünün zayıfladığı ve Re'y şehrinin bazıları yarı bağımsız bazıları da tam bağımsız olan hanedanlar tarafından yönetildiği hususunda bilgiler verilmiştir (s. 69). Ayrıca Re'y şehrinin ipek yolunun üzerinde kurulduğuna, kent sakinlerinin çoğunluğu Fârisiler olmak üzere, burada Arapların da yaşadığına, halkın Şafii ile Hanefilerden oluştuğuna ve sikke basım faaliyetlerinin yapıldığına dikkat çekilerek şehrin sosyo-ekonomik durumuna değinilmektedir (s.70-73). Şehrin ilmi seviyesinden de söz edilirken Re'y'i sahabîlerin fethettiğinden, daha sonra tabiiilerin de buraya gelip yerleştiğinden ve başka âlimlerin de gelip Re'y'de vefat ettiklerinden söz edilmektedir. Şehirde Ehl-i Hadis, Mutezile ve Şiâ'nın varlığından söz edilirken İbn Ebî Hâtim'in de bunlardan faydalandığı ve Ehl-i Hadis tarafında olduğu belirtilmektedir. İbn Ebî Hâtim'in zühd ve takvasıyla ön plana çıktığı, tefsir ve itikatla uğraşmakla beraber hadis ilmiyle şöhret bulduğu ve Mısır, Hicaz, Şam ve daha başka yerlere ilim talep etmek için yolculuklar yaptığı aktarılmaktadır (s. 74-93). Özçelik, İbn Ebî Hâtim'in üç yüz altmış hocasından söz edildiğini, hocalarından sadece Ahmed b. Farac'ın tenkit edildiğini ve en itibar ettiği hocalarının babası Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 277/890) ve Ebû Zur'a (ö. 264/878) olduğunu bildirmektedir. Ayrıca İbn Ebî Hâtim'in talebeleri vasıtasıyla İmam Malik (ö. 179/795), İmam Şafii (ö. 204/820) Yahyâ b. Maîn (ö. 233/848) ve Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) gibi âlimlerin rivayetlerini aldığını, babası Ebû Hâtim'in rivayetini terk ettiği kişileri de terk ettiğini ifade etmektedir. Babasının terk ettiği âlimlerden birisinin de Buhârî (ö. 256/870) olduğunu belirten Özçelik, bu sebeple İbn Ebî Hâtim'in Buhârî'ye mesafeli yaklaştığını ve bu konuda objektif davranmadığını eklemektedir (s. 93-102).

İlelü'l-hadis'te otorite olan İbn Ebî Hâtim'in, İbn Hibbân (ö. 354/965) ve İbn Adî (ö. 365/976) gibi meşhur talebeleri olduğundan bahsedilmektedir. Ayrıca İbn Ebî Hâtim'in eserlerinden de söz edilirken (s. 113-158) *el-Cerh ve't-Tadîl* adlı kitabının, ilk dönem cerh-ta'dil kaynakları

arasında olup günümüze kadar geldiği ifade edilmektedir. Yazar, bu âlimin eserinde; râvilerle alakalı biyografilerde otorite kabul edilenlerin sözlerine yer verdiğine, söylenen her sözü bir âlime nisbet ettiğine, râviler için birbirleriyle çelişen ifadelerden sakınıp en uygun görüşü dile getirdiğine ve isimleri alfabetik sıraya göre düzenlediğine değinmektedir (s. 130).

Özçelik, bu bilgilerin yanı sıra, müellifin eserinde bazı kadın râvileri erkek gibi tanıttığına dikkat çekerek İbn Ebî Hâtîm'in yanılığısından bahsetmektedir (s. 138). Ayrıca eserinde Buhârî ile alakalı övgülere yer vermediğinden objektifliğinin tartışıldığını da tekrarlamaktadır (s. 131). Bununla birlikte *el-Cerh ve't-Tadîl*'in Buhârî'nin *Târîhu'l Kebîr*'inden intihal olabileceği eleştirisine de karşı çıkarak eserlerin titizlikle incelendiğinde aralarında yöntem ve içerik farklılıklarının görüleceğinden söz etmektedir (s. 171).

İkinci bölümde ise yazar, İbn Ebî Hâtîm'in, râvilerin cerh ve ta'dîlinde sıklıklarına göre kullandığı lafızları zikretmektedir. Ayrıca bu lafızların gerek İbn Ebî Hâtîm gerekse de diğer âlimler tarafından hangi anlamda kullanıldığını araştırmaktadır. Özçelik, bu tabirlerin İbn Ebî Hâtîm'den önce de kullanıldığını fakat taksimlerinin İbn Ebî Hâtîm tarafından yapıldığını belirtmektedir (s. 187).

Yazar, cerhte çokça kullanılan ifadeleri belirtirken bunların; leyyinu'l-hadis, leyse bi'l-kavî, ed-daîf, el-kezzâb, metrûku'l-hadis, zâhibu'l-hadis, leyse bi-şey' ve yuktebû hadîsuh olduğunu açıklamaktadır (s. 188-218). Az kullanılan ifadelerin ise; ta'rif ve tünkir, Allahu'l-müsteân, es'elullah es-selâme, lâ yuhteccu bihadîsîh, kezâ-kezâ ve lâ yerdâ olduğu izah edilmektedir (s. 218-227). Ta'dîlde çokça kullanılan ifadelerin de; sika (İbn Ebî Hâtîm'e göre ta'dîlin en üst mertebesi), sebt, sadûk, lâ be'se bih-leyse bihî be's, şeyh, sâlihu'l hadis, emîru'l-mü'minîne fî'l-hadis, imâm, muhaddis, hafız ve hüccet olduğunu söylemektedir (s.228, 270). Ta'dîlde az kullanılan lafızların ise; lâ a'lemu illâ hayran, beh-beh, mukârib, kâne mine'l-abdâl olduğu aktarılmaktadır (s. 271-278).

Üçüncü bölümde ise yazar, İbn Ebî Hâtîm'in râvileri değerlendirme metoduna değinmektedir. Bu bağlamda İbn Ebî Hâtîm'in tabaka anlayışı, cerh-ta'dîl metodu ve râvileri değerlendirmesindeki özgünlüğü incelenmektedir. Aynı şekilde İbn Ebî Hâtîm'e göre cerh ve ta'dîl ilminin meşruiyeti ve cerh-ta'dîl usulü konuları ile onun râvilerle ilgili objektifliğine işaret edilmektedir.

Yazar, İbn Ebî Hâtîm'e göre râvilerin tabakalarını verdikten sonra tabakalara ayırma durumunun Kur'an ve hadis üzerinden örneklendiğine değinmektedir. Ayrıca aynı ismi taşıyan râvilerin ancak tabakât bilgisiyle ayırt edilebileceğini de belirtmektedir (s. 281). Ayrıca İbn Ebî Hâtîm'in râvileri güvenilirlik ve zayıflık açısından taksim ettiği ve taksimini etbâu't-tâbiin döneminden başlattığı izah edilmektedir. Özçelik, İbn Ebî Hâtîm'in tüm sahabileri adil kabul edip tenkit dışı tuttuğunu söylerken onların galattan uzak addedilmesinin ve hepsinin bir tutulmasının hata olarak değerlendirildiğini aktarmaktadır (s. 293). Yine İbn Ebî Hâtîm'in; tâbiûnun da olumsuzluklardan uzak olduğunu belirtmesi ve ayırım yapmaksızın hepsinin imam ve öncü olduğunu söylemesi, bu âlimin nesnel olmayıp tenkide açık olduğu şeklinde değerlendirilmektedir (s. 299).

Özçelik, İbn Ebî Hâtîm'in râvilerin cerh edilmemesi için adalet ve zapt vasıflarına sahip olmaları gerektiği şartını belirtirken metâin-i aşereye verdiği anlamları irdelemektedir. Yazar, ihtilaflı râvilerin kabul durumunu belirtirken ise âlimler arasındaki ihtilafın içtihadattan, cerh kavramlarına yüklenen farklı anlam ve kanaatlerden veya cerh-ta'dilde yapılan yanlışlıklardan kaynaklanabileceğini belirtilmekte ve İbn Ebî Hâtîm'i de bu âlimlere eklemektedir. Yine bu âlimlerin bid'at ehli râvi ile ilgili de râvinin dâi olmaması, yalanı mübah görmemesi, bid'atinin râviyi dinden çıkarmaması ve onu fiska götürmemesi durumlarına dikkat ettiklerini aktarmaktadır (s. 341).

Yazar, İbn Ebî Hâtîm'in cerh ve ta'dil bilgilerini semâ, kıraat, icâzet, münâvele, mükâtebe, i'lâm, vasiyyet ve vicâde yollarıyla aldığından bahsetmektedir (s. 375-376). Ayrıca Özçelik çalışmasında râvilerle alakalı konuşmanın gıybet olduğu hususuna İbn Ebî Hâtîm'in karşı çıktığına ve bunun gıybet olması durumunda sahih olanın zayıf olandan ayırilamayacağına dikkat çektiğini vurgulamaktadır. Yazar, müellifin eserine yönelik nesnel olmadığı ve babası ile Ebû Zur'a'nın görüşlerini içerdiği eleştirilerine de karşı çıkmaktadır. Buna istinaden Ebû Hâtîm ve Ebû Zur'a'nın *el-Cerh ve't-Tadîl*'e katkılarının üçte bir oranında olduğunu, İbn Ebî Hâtîm'in bizzat râvilerle görüşüğünü, değerlendirmede bulunduğunu ve bazı münekkidlerin görüşlerini babasının görüşlerine tercih ettiğini ifade etmektedir. Eserde İbn Ebî Hâtîm'in cerh edilmiş yahut ihtilaflı olan râvilerden rivayette bulunmasının ise dönemin genel özelliği olduğu vurgulanmaktadır (s. 401-430).

Sade ve akıcı bir anlatıma sahip olan eser, cerh ve ta'dil usulüyle alakalı bilgi edinmek isteyenler için oldukça yarar sağlayacak niteliktedir. Ayrıca cerh ve ta'dil tabirleri ve onlara yüklenen anlamların karşılaştırılmasında da faydalı olan kitap, İbn Ebî Hâtim'in yanı sıra otorite olarak kabul edilen diğer münekkitlerin de yöntemlerine değinmesi açısından önem arz etmektedir. Cerh-ta'dil yöntemleri baz alındığında bu çalışmanın otorite kabul edilen âlimler özelinde yapılması ve alanla alakalı yapılacak çalışmalara kaynaklık teşkil edebilecek olması da bu kitaba atfedilen önemi arttırmaktadır. Ayrıca İbn Ebî Hâtim'in ilmi kişiliğinden ve kullandığı yöntemden bahsedilirken objektif olmadığı yönlerin de izah edilmesi, yazarın bu âlimle alakalı değerlendirmeleri etraflıca gözden geçirdiğini ve nesnel şekilde aktarmaya çalıştığını göstermektedir.

Olumlu taraflarının çokluğuyla beraber eserde çok nadir de olsa râvilerin zaptında hataya düşüldüğü anlaşılmaktadır. Zira yapılan incelemede Ali b. Buzeyme (s. 344) olarak verilen râvinin Ali b. Bezîme olduğu, el-Cüzcânî (s. 345) olarak aktarılan râvinin de el-Cüzcânî olduğu anlaşılmaktadır. Bunun yanı sıra baskıdan kaynaklandığı düşünülen hatalar ise kitabın değerine gölge düşürecek cinsten değildir.



Arş. Gör. Muhammed Veysel Emen
Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Hadis Anabilim Dalı

**Ziyâd Ali Cûde, İlmü'l-Hadis Beyne Menhecey Cumhuri'l-Ulemâ
ve'z-Zâhirîyeti'l-Muasira, (Darü'l-Feth, Ürdün, 2017, 84 sayfa)**

Ziyâd Ali Cûde tarafından yayımlanan bu eser hadis ilmi çerçevesinde cumhûrî'l-ulemânın ve çağdaş Zâhirîlerin usul ve yaklaşımlarını karşılaştırmalı ve eleştirel bir şekilde ele almaktadır. Bu eser bir mukaddime (önsöz), çağdaş Zâhirîlerin ulemanın ekseriyetine muhalefet ettiği on sekiz konu, sonuç ve kaynakçadan oluşmaktadır. Eseri değerlendirmedeki metodumuz, önce yazarın öne sürdüğü fikir ve buna bağlı olarak ele aldığı konular hakkında bilgi verilmesi, daha sonra bu fikir ve konuların doğruluğunun ve objektifliğinin değerlendirilmesi şeklinde olacaktır.

Yazar, eserin mukaddimesinde eseri yazma amacından söz etmektedir. Ancak amacını ve endişelerini dile getirmeden önce âlimleri muhaddisler ve fakihler olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Muhaddisleri ise hadis usul ve kaidelerine uygun hareket eden hadis uleması ve hadis ilminde sadece lafızların zâhirîni esas alarak hareket eden Zâhirî muhaddisler şeklinde bir ayrım tabi tutmakta ve eserini bu ayrım özelinde telif etmektedir (s.8-9).

Müellif, eserini hadis ve hadis ilimlerini yüceltmek, sünneti yaymak ve bid'at ile savaşmak, sahih hadis ve hatta zayıf hadislerin kullanımlarını ve konularını belirlemek amacıyla yazdığını belirtmektedir. Ayrıca başta Nâsirüddin el-Elbânî olmak üzere Zâhirî muhaddislerin dayanaklarını çürütmek, cumhurun görüşlerini desteklemek gayesinde olduğunu da dile getirmektedir. Günümüz hadis talebelerinin Zâhirîyyeye meyilli olmalarını ve bid'at olarak gördüğü Zâhirîyyeye intisap etmelerinden endişe duyduğunu söylemektedir(s.10-15).

Çağdaş Zâhirîlerin cumhûrî'l-ulemâya muhalefet ettiği on sekiz konudan birincisinde müellif, sahih ve zayıf hadisten söz etmekte, itikadî ve fikhî konular dışında başka meselelerde de cumhur tarafından zayıf hadis ile amel edildiğini vurgulamaktadır. Zayıf hadislerin daha çok bir konuda var olan sahih hadisleri te'kid ve pekiştirme amacıyla kullanıldığını savunmaktadır. Ayrıca müellif Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241) "zayıf hadis re'yyeden evladır" sözü ile görüşlerini desteklemektedir. Ancak Zâhirî mezhebine mensup olanların -el-Elbânî (ö. 1999) gibi âlimlerin- zayıf

hadislerle gerek dinin asılları gerekse furu'u olsun hiçbir şekilde amel edilmemesi gerektiği görüşünü benimsediklerini söylemektedir (s.17).

İkinci konuda Zâhirîlerin, cumhurun hüküm istinbat metodu olan kıyas, maslahat ve sedd-i zerai gibi metodları caiz görmediklerini ve bunlarla hiçbir şekilde amel edilmemesi gerektiğini savunduklarını dile getirmektedir (s. 24).

Üçüncü konuda müellif, Zâhirîlerin sahihliği cumhur tarafından kabul edilen Kütüb-i Sitte, Ahmet b. Hanbel'in (ö. 241) *Müsned'i*, Mâlik'in (ö. 179) *Muvatta'sı*, İbn Hibban'ın (ö. 358) *Sahih'i* ve Hakim'in (ö. 405) *Müstedrek* adlı eserlerindeki hadisleri yeniden sahih veya zayıf hükmünü vererek değerlendirmeye çalıştıklarını söyleyerek yapılan yanlış dile getirmektedir (s. 28).

Dördüncü konuda cumhurun hadislerin mana ile rivayetine verdikleri cevaza karşın Zâhirîlerin mana ile rivayetin Hz. Peygamber'e yalan isnad etmekle eş değer olduğunu savunarak cevaz vermediklerini nakletmektedir (s. 30).

Beşinci konuda müellif, cumhur için hadislerin anlam ve maksadı öncelikli mesele iken buna karşın Zâhirîlerin daha çok şekil ve lafızlara bağlı kaldığını dile getirmekte, el-Elbânî (ö. 1999) ve başka âlimlerden örnekler vererek anlamadıkları konuları bid'at diye adlandırdıklarını aktarmaktadır (s. 35).

Altıncı konuda Zâhirî muhaddislerin bir hadise zayıf olduğu hükmünü verdikten sonra cumhurun aksine hiçbir şekilde hadisi destekleyecek mütâbi' ve şevâhid türü rivayetlere bakmadıklarını aktarmaktadır (s. 39).

Yedinci konu olan cerh ve ta'dil konusunda müellif, cumhura göre ulemanın tezkiye ettiği yani adil ve sika olarak değerlendirdiği bir râvi hakkında bir veya birkaç münekkidin cerh ifadelerinin bu kişinin cerh edilmesine sebep teşkil etmediğini söylemektedir. Zâhirî muhaddislerde durumun böyle olmadığını ve bu konuda cumhura muhalefet ederek cerhi dikkate aldıklarını söylemektedir (s. 40).

Sekizinci konuda cumhurun bir hadisin sahih olarak ele alınması için hem isnad hem metin açısından sağlam olup, dinin asılları ve icma'a muhalif olmamalı görüşünün Zâhirî muhaddisler tarafından kabul görmediği ifade edilmektedir. Zahirîlere göre bir hadisin sıhhati öncelikle

isnadın sağlamlığından geçtiği için isnadının muttasıl, adil ve sikalardan oluşması gerekmektedir (s. 41).

Dokuzuncu meselede Zâhirîlerin klasik dönem eserler ile muhaddislerin görüş ve yaklaşımlarına cumhurun aksine pek değer atfetmedikleri, daha çok el-Elbanî'nin (ö. 1999) bir hadisi sahih veya zayıf olarak telakki etmesini esas alarak hareket ettiklerini söyleyerek bu konudaki metotlarını eleştirmektedir (s. 53).

Onuncu meselede bir hadisin sahihliğinin ve zayıflığının göreceli olması konusunda cumhur, bir âlimin sahih veya zayıf olarak değerlendirdiği hadisle amel noktasında bunun sadece o âlim için bağlayıcı olduğunu kabul ederken, Zâhirî muhaddislerde bu pek makbul görülmemektedir. Nitekim zayıf bir hadisle hiç kimsenin amel etmemesi gerektiğini aynı şekilde sahih bir hadisin ise ameli gerektirdiğini savunduklarını söylemekte ve eleştirmektedir (s. 54).

On birinci meselede, bir diğer ihtilafli konuda cumhurun Arap dili, Kur'ân-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in hadislerinde mecaz kullanılmasını makul görmesine karşın Zâhirîlerin bahsedilen bu konularda kesinlikle mecaz ifadeler bulunmadığını savundukları yazar tarafından dile getirilmektedir (s. 55).

On ikinci konuda ise müellif, cumhurun kabul ettiği ve savunduğu, bir mezhebe ittiba ve o mezhebin imamını taklit konusuna Zâhirîler tarafından muhalefet edilerek ittiba ve taklidi caiz görmediklerini nakletmektedir (s. 57).

On üçüncü meselede müellif, Zâhirîlerin sahâbe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn sözleri ile Kur'ân ve Sünneti birbirinden ayrı düşündüklerini söyleyerek cumhura muhalefetlerini dile getirmektedir (s. 60).

On dördüncü konuda ise yazar, Zâhirîlerin rical ilmi ile ilgilenmedikleri konusunda ithamda bulunmaktadır. Yazara göre cumhurun ilgilendiği ve değer verdiği rical ilmi ilimlerin en büyüğüdür (s. 61).

On beşinci meselede ise Zâhirîlerin hadisleri anlamada yüzeysel ve küçük şeylerle hem kendilerini hem de ümmeti meşgul ederek cumhura hadisleri anlamada ve yorumlamada muhalefet ettiklerini dile getirmektedir (s. 64).

On altıncı meselede yazar, cumhurun hadisleri anlamada ittifak edilen konularda amelin gerektiği ancak ihtilaf edilen konularda ise kişilerin mazur görülmesi gerektiği görüşünde olduğunu nakletmektedir. Nitekim

hadislerde sıhhat meselesinin subjektif olduğu bilinmektedir. Ancak Zâhirî muhaddislerde durum bu şekilde değildir. Onların kendi yaklaşımlarına taassup düzeyinde bağlı olduklarını ve yegâne doğrunun kendilerinde olduğunu söylemektedir (s. 67).

On yedinci meselede ise Zâhirî muhaddislerin hadis-i nebevîyi anlamada selef-i sâlihînin anlama metotlarını kendilerine metod olarak belirlediklerini ve hadisleri anlamada cumhurun aksine zaman, mekân ve şartları göz önünde bulundurmadıklarını söylemektedir (s. 69).

On sekizinci meselede yazar, tasavvuf ehlini iki kısma ayırmaktadır. Birinci kısım tasavvuf ehli temel hareket noktası olarak Kur'an ve sünnetin zahirini benimseyenler, diğer kısım ise Kur'an ve sünnetin batnî anlamlarını benimseyenlerdir. Yazar bu açıklamalarından hemen sonra asıl konuya gelerek iki gruptan sadece birincisini makbul gören cumhurun aksine Zâhirîlerin tasavvufun her şeklinin merdûd olduğunu ve şiddetle karşı çıkılması gerektiğini savunduklarını dile getirmiştir (s. 71).

Sonuç kısmında bazı ulemanın, Zâhirîlerin gerek icmâ ehlinen gerekse muteber bir mezhep sayılmamaları gerektiği kanaati taşıdıklarını söylemekle beraber hadis ilminin Zâhirîlerden alınmaması gerektiğini, hadisçilerin hadis ilmine hizmet ettiklerini ancak ümmetin önderlerinin fukahadan müteşekkil olduğunu söylemektedir (s. 71).

Eserin muhteva değerlendirmesi ile ilgili şunları söyleyebiliriz: Yazarın konuya ön yargı ile yaklaştığı mukaddimedeki ifadelerinden anlaşılmaktadır. Buna bağlı olarak Zâhirîleri bid'at ehli olarak görmesi ve onlardan uzak durulması gerektiği yaklaşımı, onun ne kadar objektiflikten uzak bir anlayışa sahip olduğunun en açık göstergesidir. Nitekim gerek birçok tarih kitaplarında gerekse diğer kitaplarda Zâhirîliğin Sünni bir mezhep olduğu kabul edilmektedir. Mesela Makdisî (ö. 390), "*Ahsenü't-Tekâsîm*" adlı eserinde onlardan bahsederken Bağdat'ta Hanbeli mezhebinin yaygınlaşmasından önce Sünni mezheplerden dördüncüsü olarak kabul edildiğini ve özellikle o dönemde Zâhirîliğe mensup kişilerin yoğun olduğunu söylemektedir.¹ Ayrıca yazar, mukaddimede çağdaş Zâhirîlerden kimi kastettiğini beyan etmeyecek muamma bir okyanusa girmiştir. Bazen el-Elbani özelinde bazen de Zâhirîlik özelinde onlara yüklenmektedir. Ancak gerek konu ile ilgili yapılan çalışmalar gerekse yaptığımız

¹ Muhammed b. Ahmed Makdisî, *Kitâbü ahseni't-tekâsîm fi ma'rifeti'l-eqâlîm*, (Kahire: Mektebü'l-Medbuli, , 1411/1991), 10. Ayrıca mezhebin varlığını sürdürdüğü yerler için kitabın tamamı incelenebilir.

araştırmalara dayanarak el-Elbanî'nin metod olarak Zâhirîlerle benzerlik teşkil etse de Zahirî mezhebine intisap etmediği kanaatindeyiz. İleride de görüleceği gibi yazarın çağdaş Zâhirî isimlendirmesi ile bazen el-Elbani ve çağdaşlarını, bazen gerçek anlamda Zâhirî mezhebi temsilcileri olan Davud ez-Zâhirî ve İbn Hazm'ı, bazen de Selefilere kastettiğini ya da bunların fikirlerini kendi yorumunu da katarak Zâhirîlere mal ettiğini görmekteyiz.

Yazar, ele aldığı konuların birincisi olan Zâhirîlerin zayıf hadisle amel meselesinde ileri sürdüğü fikirde kısmen haklı olmakla beraber bu görüşü savunanların yalnızca Zâhirîler olmadıklarını gözden kaçırmış olmalıdır.² Bir sonraki konu olan Zâhirî mezhebinin temel çıkış noktası olan kıyası kabul etmemesi ile alakalı kanaatimiz, rey özelinde kıyası kabul etmemek ne kadar bir uç nokta ise rey kullanmanın da diğer bir ucu temsil ettiğiidir. Birinin reddi diğerinin de reddinin gerektirir.

Yazar, diğer bir konuda ise Zâhirîlerin Kütüb-i Sitte, Ahmed b. Hanbel, Mâlik, Hâkim en-Nisâbûrî ve İbn Hibbân'ın eserlerini mutlak otorite olarak kabul etmemesinden yakınır ancak kanaatimize göre mutlak otoriteye sahip Kur'an-ı Kerim dışında hiçbir kitap yoktur. Bu müelliflerin kendi belirledikleri şartlara bağlı olarak telif ettiklerini, buna bağlı olarak birinin eserine aldığı hadisi diğerinin almadığını görmekteyiz.³ Ayrıca bu müelliflerden bazılarının şartları ittifakla kuvvetli iken İbn Hibbân ve Hâkim gibi mütesahil olarak kabul edilen kişiler de mevcuttur.⁴ Bundan mütevellit herhangi bir müellife itiraz etmenin eleştirisi sebebi olmaması gerektiği kanaatindeyiz.

Mana ile rivayete gelince yazarın da dediği gibi Zâhirîler tarafından mana ile rivayet makbul değildir. Ancak Zâhirî hadis külliyyatının varlığı bu anlayışın tersini göstermektedir. Bu külliyyatı oluşturan hadislerin hepsinin lafzen rivayet edildiği düşünülmemelidir. Her ne kadar onlara göre mana ile rivayet caiz değilse de "Hz. Peygamber'in her hadisi sadece bir yerde, bir zamanda ve bir defa olmak koşulu ile söylemediği yaklaşımında bulunarak

² İbn Hazm, *el-Fisal fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*, tahk. Yusuf el-Bikâ'î, (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabi, 1422/2002), 2: 222; Muhammed Cemaleddin el-Kasîmî, *Kavâidü'd-tahdis*, tahk. Mustafa Şeyh Mustafa, (Beyrut: Müessesetü'r-Risaletü'n-Nâşîrîn, 1433/2012), 165.

³ Dârekutnî'nin telif ettiği *Kitâbü't-tetebbu'* adlı eserinde Buhari ve Müslim'in *Sahih*'lerine aldıkları hadislerin bazılarını illetli olarak değerlendirdiği ve bu konuda zikrettiğimiz eseri yazdığı bilinmektedir.

⁴ İbn Hibban ve Hakim En-Nisaburi ile ilgili geniş bilgi için bkz. el-Leknevi, Muhammed Abdulhayy, *El-Ecvibetü'l-fâdila*, tahk. Abdulfettah Ebu Gudde, (Beyrut: Mektebetü'l-İslamiyye, 1403/1983), 86-87.

ancak bu şekilde cevazına hükmedilmiştir” şeklinde açıklama yapması yazardan beklenmektedir.⁵

Yazarın Zâhirîleri eleştirdiği diğer bir konu ise hadisi anlamadaki sıkıntılarıdır. Yazara göre Zâhirîler, kendileri gibi düşünmeyenleri bid’at ile suçlamaktadırlar. Fakat böyle bir değerlendirmede bulunmak birkaç Zâhirî âlimin görüşünü Zâhirîlerin hepsine teşmil etmektedir. Bizler bunun sebebini başta da zikrettiğimiz gibi yazarın çağdaş Zâhirîlerle kimi kastettiği konusundaki belirsizliğe bağlı olduğunu düşünmekteyiz. Nitekim yazarın Zâhirîleri itham ettiği kendileri gibi düşünmeyenleri bid’at ile suçlama tavrına selefi görüşlerde rastlamaktayız.⁶ Zâhirîlerden sadece İbn Hazm (ö. 456) bu tavrı üslup yönü ile sergilemektedir.⁷

Diğer bir konu olan Zâhirîlerin hadislerde mecazın kullanımını kabul etmemesi meselesinde yazarın bahsettiği gibi bir durumun söz konusu olmadığı düşüncesindeyiz. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Zâhirîlerden herhangi bir âlimde bu konu hakkında olumsuz yaklaşıma rastlanmamıştır. Fakat Ebû Bekir Muhammed b. Davud ez-Zahirî’de (ö. 297), Kur’an’da mecazın kullanılmasının muhal olduğu görüşü mevcuttur. Bu fikir ise Allah’ın (c.c) söyleyeceği şeyi açıkça söylemeye muktedir olduğuna dayanarak savunulmuştur.⁸

Hadis ricali konusunda Zâhirîlerin de kabul ettiği görüş, müfesser cerhin makbul olduğudur. Zâhirîleri rical bilgisine sahip olmamak ile suçlamak İbn Hazm (ö. 456),⁹ İbn Kayserani (ö. 507)¹⁰ ve Ebu’l-Futuh el-Humeydi (ö. 488)¹¹ gibi rical ve biyografi âlimlerinin Zâhirî olduklarından habersiz olmayı gerektirmektedir.

⁵ Sadece lafzen rivayeti caiz görenler için bkz. Yücel, Ahmet *Hadis Usulü*, (İstanbul: İfav Yayınları, 2012), 87; ayrıca Zâhirî mezhebine mensup Endülüslü âlim ve mütefekkir İbn Hazm’ın telif ettiği ve elimizde bulunan *el-Muhalla bi’l-asar* adlı hacimli hadis külliyyatının varlığı da bize lafzen rivayeti caiz görmeden hadis rivayeti ile işgal edilebileceğini göstermektedir.

⁶ Mehmet Zeki İçsan, *Selefi Akımların İslam Algısında Zâhiri-Lafzi Yorumun Yansımaları, Zâhiri Ve Selefi Din Yorumu Çalıştay ve Sempozyum Kitabı*, ed. Sönmez Kutlu, (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019), 125; ayrıca ayrıntılı bilgi için bu konu ile ilgili sempozyumun diğer tebliğlerine de bakılabilir.

⁷ Şemseddin Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed Zehebi, *Siyeru a’lâmi’n-nubelâ*, thk. Şuayb Arnavut, (Beyrut, Müessesetü’r-risale, 1405/1995). 18: 199; Abdullah Karahan, *İbn Hazm’ın Râvi Tenkidinde Eleştirilen Yönlerinin Onun Tenkitçi Kimliğine Etkisi - El-Muhallâ Çerçevesinde Değerlendirme -*, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,16/1(2007), 123.

⁸ Abdulttalip Arpa, “Zâhirilik Ve Mecaz- İbn Hazm Örneği”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/25(2012): 44-63.

⁹ Yunus Apaydın, “İbn Hazm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), XX, 58-61.

¹⁰ M. Yaşar Kandemir, “İbnü’l-Kayserani”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), XXI, 109-111.

¹¹ Ahmet Yücel, “Humeydi, Muhammed b. Futuh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), XVIII, 358.

Son olarak yazarın Zâhirîlerin tasavvufa karşı takındıkları durum ile ilgili değerlendirmeleri izaha muhtaçtır. Çünkü Zâhirîlerin bu tavrı cumhurun tavrından farklı değildir. Nitekim Zâhirîler, temel ve vazgeçilmez iki kaynağı olan Kur'an ve Sünnetin zâhirî anlamlarını terk ederek batınî anlamlara yönelen kesim karşısında bir duruş sergilemiştir. Ancak anlatıldığı gibi Zâhirîler tasavvuf ehline bütünüyle karşı çıkmış değildirler. Böyle bir şeyi kabul ettiğimizde tasavvuf geleneğine mensup olup fıkıh ve amelde Zâhirî olan Ruveym b. Ahmed (ö. 303)¹² ve Muhyeddin İbn Arabî (ö. 638)¹³ hakkındaki bilgileri nasıl yok sayabilir veya görmezden gelebiliriz?

Sonuç olarak yazarın tam bir ön yargıyla, ihtilafı meseleleri iyi okumadan, ayırıştırmadan ve yeterli seviyede izah etmeden doğrudan Zâhirîlere mal ederek onları eleştirme ve onların bid'at ehli olduklarını gösterme çabasında olduğu söylenebilir. Objektiflikten uzak olan bu tür eserlerin ihtiyatla okunması gerektiği kanaati taşımaktayız.



Arş. Gör. Hüsamettin Kaya

Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Hadis Anabilim Dalı

491

¹² es-Sülemi, Ebu Abdurrahman Muhammed b. Huseyn, *Tabakatü's-Sufiyye*, tahk. Mustafa Abdulkadir Ata, (Beyrut: Darü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1998), I: 61.

¹³ Muhammed Ebu Zehra, *İslam'da Siyasi, İtikadî ve Fikhî Mezhepler Tarihi*, çev. Abdulkadir Şener, (İstanbul: Hisar Yayınları, 2017), 694; Şükrü Özen, *İslam Hukuk Düşüncesinin Aklileşme Süreci*, (yayımlanmamış doktora tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1995), 81.

Kaynakça

- Arpa, Abdulmutalip. "Zâhirilik ve Mecaz- İbn Hazm Örneği". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/25(2012): 44-63.
- Ebu Zehra, Muhammed. *İslam'da Siyasi, İtikadî Ve Fikhî Mezhepler Tarihi*. çev. Abdulkadir Şener, (İstanbul: Hisar yayınları), 2017.
- İbn Hazm. *el-Fisâl fi-l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*. tahk. Yusuf el-Bikâ'î, Beyrut: Dârü'l-İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1422/2002, II/222.
- İşcan, Mehmet Zeki. "Selefi Akımların İslam Algısında Zâhirî-Lafzî Yorumun Yansımaları". *Zâhirî ve Selefi Din Yorumu Çalıştay ve Sempozyum Kitabı*. ed. Sönmez Kutlu, Kuramer, (İstanbul: 2019).
- Kandemir, M. Yaşar. "İbnü'l-Kayseranî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000, XXI, 109-111.
- Karahan, Abdullah. "İbn Hazm'ın Râvi Tenkidinde Eleştirilen YönlerininOnun Tenkitçi Kimliğine Etkisi-el-Muhallâ Çerçevesinde Değerlendirme-". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 16/1 (2007), 121-152.
- el-Kasimî, Muhammed Cemaleddin. *Kavaidü'd-Tahdis*, tahk. Mustafa Şeyh Mustafa, Beyrut: Müessesetü'r-Risaletü'n-Nâşirün. 1433/2012.
- el-Leknevî, Muhammed Abdulhayy. *el-Ecoibetü'l-Fâdıla*, tahk. Abdulfettah Ebu Gudde. Beyrut: Mektebetü'l-İslamiyye, 1403/1983.
- Makdisî, Muhammed b. Ahmed. *Kitâbü Ahseni't-Teķâsîm fi Ma'rifeti'l-Eķâlîm*. Kahire: Mektebü'l-Medbulî, 1411/1991.
- Özen, Şükrü. "İslam Hukuk Düşüncesinin Aklileşme Süreci". Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1995.
- Sülemî, Ebu Abdurrahman Muhammed b. Huseyn. *Tabakatü's-Sufiyye*. tahk. Mustafa Abdulkadir Ata, Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998.
- Yunus Apaydın. "İbn Hazm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999, XX, 58-61.
- Yücel, Ahmet. "Humeydi, Muhammed b. Futuh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1998, XVIII, 358.
- _____, *Hadis Usulü*. İstanbul: İfav Yayınları, 2012.
- Zehebî, Şemseddin Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed. *Siyeru A'lâmi'n -Nubela*, tahk. Şuayb Arnavut, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1405/1995.

Artuklu Akademi Dergisi

Yazım ve Yayın İlkeleri

A. Yayın İlkeleri:

1. *Artuklu Akademi Dergisi*, Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi tarafından Haziran ve Aralık aylarında olmak üzere yılda iki defa yayımlanan, hakemli, akademik bir dergidir.
2. *Artuklu Akademi Dergisi'*nde, başta ilahiyat alanı olmak üzere sosyal bilimler sahasında, kaleme alınan akademik çalışmalara yer verilir.
3. *Artuklu Akademi Dergisi'*nde telif veya tercüme makalelerin yanı sıra, araştırma notu, çeviri, sadeleştirme, edisyon-kritik, kitap tanıtımı ve kritiği gibi çalışmalar yayımlanır. Çeviri ve sadeleştirmelerin, metinlerin orijinalleriyle birlikte sunulması gerekmektedir.
4. *Artuklu Akademi Dergisi'*ne gönderilecek çalışmaların, daha önce başka herhangi bir bilimsel yayın organında yayımlanmamış olması veya değerlendirme aşamasında bulunmaması gerekir.
5. Artuklu Akademi Dergisi Türkçe, İngilizce ve Arapça yayımlara yer vermektedir.
6. Yazarlara yazılarının yayımlandığı *Artuklu Akademi Dergisi* sayısından iki adet gönderilir. Yazarlara *Artuklu Akademi Dergisi'*nde yayımlanan yazıları için herhangi bir telif ücreti ödenmez.
7. Yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.
8. Başvurular aşağıda linki verilen dergipark adresi üzerinden yapılmaktadır: <http://dergipark.gov.tr/artukluakademi>

B. Yazım İlkeleri

1. Artuklu Akademi dergisine gönderilen yazılar, Word formatında Times New Roman fontu ile 12 puntoda ve iki yana yaslı olarak 1.5 satır aralıklı yazılmalıdır. Başlıklar kalın/bold olarak yazılmalı, dipnotlar ise 10 puntoda iki yana yaslı olarak yazılmalıdır.
2. Sayfa düzeni; A4 boyutunda olmalı, kenar boşlukları soldan, sağdan, üstten ve alttan 2,5 cm şeklinde ayarlanmalıdır.

3. Makalelerin kelime sayısı en az 5.000 en çok 8.000 olmalıdır. Araştırma notları 2.500, diğer yazılar ise 1.500 kelimeyi geçmemelidir.
4. Makaleler Türkçe ve İngilizce olmak üzere başlık, öz ve anahtar kelimeler içermelidir. Öz ve İngilizce özün (abstract) her biri 100-150 kelime arasında olmalı ve her birinde 5 anahtar sözcüğe yer verilmelidir. Öz/abstract 10 puntuyla ve ana metne göre iki kenardan 1,25 cm daraltılarak yazılmalıdır.
5. Makaleler gönderilirken İngilizce ve Türkçe olmak üzere 700-900 kelime arası genişletilmiş özet bulunmalıdır.
6. Makalenin kabulü durumunda Benzerlik Raporu (Ithenticate) gönderilmelidir.
7. Artuklu Akademi Dergisi, makale değerlendirmelerinde “Kör Hakem Uygulaması”nı benimsemektedir. Bu sebeple yazarın adı veya yazarın kimliğini açık edecek şekilde dipnotlarda yer alacak herhangi bir bilgiye yer verilmemelidir.
8. Makalelerin başlıklandırılmasında aşağıdaki gibi, Roma rakamı, büyük harf ve sayı düzeni (I. A. 1. (a).) esas alınmalıdır.
 - I.
 - A.
 - 1.
 - (a).
9. Metinde dipnot numaraları noktalama işaretlerinden sonra kullanılmalıdır.
10. Metinde verilen alıntılarda dipnot yazım kuralları geçerli olup alıntıların asıl metinden ayrı olarak kenarlardan 1,5 cm daraltılarak verilmesi gerekmektedir.
11. Yazılarda kullanılan çizim, grafik, resim ve benzeri malzemeler JPEG ya da GIF formatında olmalıdır. Görsel malzeme ve ekler gerektiğinde artukluakademi@gmail.com adresine e-posta yoluyla ulaştırılmalıdır.
12. Makalelerde dipnot ve kaynakça gösteriminde Chicago dipnot sistemi kullanılır.
13. Kutsal metinlere atıflar dipnotta, süre adı, süre numarası ve ayet numarası sırasına göre verilmelidir. (örnek: el-Bakara, 2/10)

14. Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harfle yazılmalıdır. Diğer yabancı dillerde ve Osmanlı Türkçesiyle yazılan eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır.
15. Yazma eserlerde yazar adı, eser adı (*italik*), kütüphanesi, numarası (no: “..” şeklinde), varak numarası (örnek: vr. 10b), Hadis eserlerinde ise varsa hadis numarası belirtilmelidir.
16. Makalede kullanılan kısaltmalar için aşağıdaki tablo esas alınmalıdır.

bkz.	Bakınız
bs.	Baskı
çev.	Çevirmen
ed.	Editör
h.	Hicri
h.ş.	Hicrî-Şemsî
haz.	Yayına Hazırlayan
m.	Miladi
ö.	Ölüm Tarihi
sad.	Sadeleştiren
tahk.	Muhakkik
tsz.	Tarihsiz
vr.	Varak Numarası
y.y.	Yayın Yeri Yok

Dipnot ve Kaynakça İle İlgili Örnekler:

Kitap

Atıf yapılan eserlerin ilk geçtiği dipnotta aşağıda “İlk Dipnot” olarak belirtilen şekil kullanılmalıdır. Müteakip atıflar şu şekildedir:

Tek Yazar

İlk Dipnot:

Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri*, 18. bs. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012), 35-54.

İkinci atıf

Mardin, *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri*, 38.

Kaynakça:

Mardin, Şerif. *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri*. 18. bs., İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.

İki ve Üç Yazar

İlk Dipnot:

İbrahim Sarıçam, Seyfettin Erşahin, Mehmet Özdemir, *İngiliz ve Alman Oryantalistlerin Hz. Muhammed Tasavvuru*, (İstanbul: Nobel Yayın Dağıtım, 2011), 45.

İkinci atıf

Sarıçam, Erşahin ve Özdemir, *Hz. Muhammed Tasavvuru*, 38.

Kaynakça:

Sarıçam, İbrahim ve Erşahin, Seyfettin ve Özdemir, Mehmet. *İngiliz ve Alman Oryantalistlerin Hz. Muhammed Tasavvuru*. İstanbul: Nobel Yayın Dağıtım, 2011.

Tahkik

İlk Dipnot:

Ebu'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî (ö.319/931), *Kitâbu'l-Makâlât ve meahu Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, tahk. Hüseyin Hansu, Râcih Kürdî, Abdülhamîd Kürdî, (İstanbul: Kuramer, Amman: Daru'l-Feth, 1439/2018), 55.

İkinci atıf

Mahmûd el-Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 80.

Kaynakça:

Ebu'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî (ö.319/931). *Kitâbu'l-Makâlât ve meahu Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*. tahk. Hüseyin

Hansu, Râcih Kürdî, Abdülhamîd Kürdî, İstanbul: Kuramer, Amman: Daru'l-Feth, 1439/2018.

Derleme

İlk Dipnot:

Hüsamettin Arslan, ed., *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler*, (İstanbul: Paradigma, 2005), 61.

İkinci atıf

Arslan, ed., *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler*, 65.

Kaynakça:

Arslan Hüsamettin, ed. *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler*. İstanbul: Paradigma, 2005.

Çeviri

İlk Dipnot:

Albert Hourani, *Arap Halkları Tarihi*, çev. Yavuz Alogan (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 113.

İkinci atıf

Hourani, *Arap Halkları Tarihi*, 113.

Kaynakça:

Hourani, Albert. *Arap Halkları Tarihi*. çev. Yavuz Alogan. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.

Makale

Dergi içinde makale

İlk Dipnot:

İsmail Kara, "Ebülûla Mardin'in Ulema Hal Tercümelerine Dair Çalışmaları", *Divan*, 16/31 (2011): 165.

İkinci atıf

Kara, "Ebülûla Mardin'in Ulema Hal Tercümelerine Dair Çalışmaları", 170.

Kaynakça:

Kara, İsmail. "Ebülûla Mardin'in Ulema Hal Tercümelerine Dair Çalışmaları". *Divan*, 16/31 (2011): 157-174.

Derleme kitap içinde makale

İlk Dipnot:

İbrahim Kalın, "Bir Klasik, Nasıl Klasik Olur? Klasiklerin Anlam ve İşlevi", *Medeniyet ve Klasik*, ed. Alim Arlı, Halit Özkan, Nurullah Ardıç, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2007) 50.

İkinci atıf

Kalın, "Bir Klasik, Nasıl Klasik Olur? Klasiklerin Anlam ve İşlevi", 48.

Kaynakça:

Kalın, İbrahim. "Bir Klasik, Nasıl Klasik Olur? Klasiklerin Anlam ve İşlevi". *Medeniyet ve Klasik*, ed. Alim Arlı, Halit Özkan, Nurullah Ardıç, 47-56. İstanbul: Klasik Yayınları, 2007.

Çeviri Makale

İlk Dipnot:

Muhammed Âbid el-Câbirî, "Niçin İbn Haldun?", çev. Harun Yılmaz, *Divan*, II/21 (2006), 11.

İkinci atıf

el-Câbirî, "Niçin İbn Haldun?", 12.

Kaynakça:

el-Câbirî, Muhammed Âbid. "Niçin İbn Haldun?". çev. Harun Yılmaz, *Divan*, II/21 (2006): 9-16.

Sempozyum, Konferans, Panel Bildirisi

İlk Dipnot:

Ali Bakkal, "İslam'ın Doğuşundan Artuklular Döneminin Sonuna Kadar Mezopotamya'da Tıp Eğitimi ve Hastaneler", *I. Uluslararası Artuklu Sempozyumu Bildirileri: Artuklular*, 25-26-27 Ekim 2007 Mardin, 2008, ed. İbrahim Özcoşar, Mardin Valiliği, (Mardin: 2008), I, 429.

İkinci atıf

Bakkal, “İslam’ın Doğuşundan Artuklular Döneminin Sonuna Kadar Mezopotamya’da Tıp Eğitimi ve Hastaneler”, 444.

Kaynakça:

Bakkal, Ali. “İslam’ın Doğuşundan Artuklular Döneminin Sonuna Kadar Mezopotamya’da Tıp Eğitimi ve Hastaneler”. *I. Uluslararası Artuklu Sempozyumu Bildirileri: Artuklular, 25-26-27 Ekim 2007 Mardin, 2008*, ed. İbrahim Özcoşar, Mardin Valiliği, (Mardin: 2008), I, 425-454.

Ansiklopedi Maddesi

İlk Dipnot:

Mustafa Fayda, “Bedevî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, (İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 2000), V, 312.

İkinci atıf

Fayda, “Bedevî”, 313.

Kaynakça:

Fayda, Mustafa. “Bedevî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000, V, 311-317.

Tez

İlk Dipnot:

Âdem Çalışkan, “Cumhuriyet Devri İslami Türk Edebiyatı (1960-2000)”, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 2002), 101.

İkinci atıf

Çalışkan, “Cumhuriyet Devri İslami Türk Edebiyatı (1960-2000)”, 55.

Kaynakça:

Çalışkan, Âdem. “Cumhuriyet Devri İslami Türk Edebiyatı (1960-2000)”. Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 2002.

İnternet Kaynakları

İlk Dipnot:

Coşkun Alptekin, "Artuklular", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/artuklular> (Erişim Tarihi: 20.10.2017).

İkinci atıf

Alptekin, "Artuklular", <https://islamansiklopedisi.org.tr/artuklular>.

Kaynakça:

Alptekin, Coşkun. "Artuklular". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/artuklular> (Erişim Tarihi: 20.10.2017).

C. Teklif Edilen Çalışmaya İlişkin Değerlendirme Kriterleri:

1. *Artuklu Akademi Dergisi* yazım ilkelerinde bulunan yazım kurallarına azami ölçüde dikkat edilmelidir. Kurallara uygun olmayan makaleler için ön değerlendirme aşamasında yazardan düzeltme istenir.
2. Gönderilen çalışmanın araştırma ve yayın etiğine uygun biçimde hazırlanmasına özen gösterilmelidir.
3. Teklif edilen çalışma, bilimsel niteliği haiz, ilgili sahaya terminolojik veya metodolojik katkıda bulunabilecek, özgün bir yapıda olmalıdır.
4. Alanla ilgili terminolojinin genel kabule uygun olarak doğru ve yerinde kullanılmasına özen gösterilmeli ve akademik dil ve üslûba dikkat edilmelidir.
5. Makalelerde ele alınan konu, temel kaynaklara dayanmalı ve alana ilişkin literatür gözden geçirilmiş olmalıdır.
6. Makale ortaya koyduğu problematiği destekleyecek argümanlar içermelidir. Aynı zamanda bu araştırma konusunun alana katkısı açık bir şekilde ifade edilmelidir.

D. Yayın Sürecinin İşleyişi:

1. Yayınlanmak üzere gönderilen yazılar, bilimsel etiğe, dergi yazım ve yayın ilkelerine uygunluğu bakımından öncelikle dergi sekreteryasınca biçimsel değerlendirmeye alınır. Ardından dergi

editörleri tarafından yazının konu, içerik ve yazım kuralları açısından değerlendirilmesi yapılır.

2. Makale, kitap tanıtımı ve kritiği haricindeki çalışmalar, dergi sekreteryası ve editörler tarafından yapılacak biçim ve içerik değerlendirmesi neticesinde yayıma alınır. Eğer bu konularda herhangi bir revizyon kararı alınmışsa, düzeltmelerin yapılması için ilgili çalışma yazara iade edilir.
3. Makaleler, kitap tanıtımı ve kritiğinde ise editöryal ön değerlendirme neticesinde çalışmanın hakemlere gönderilip gönderilmeyeceği hususunda karar alınır.
4. Ön değerlendirme neticesinde hakemlenmesi uygun görülen makaleler, "Kör Hakemlik" sistemi uyarınca iki hakeme gönderilir. İki hakemden de olumlu rapor alınması halinde ilgili makale yayım sürecine alınır.
5. Yazar hakemlerin ve editörlerin eleştirisi, öneri ve düzeltmelerini dikkate almak zorundadır. Yazarın bu konudaki hassasiyeti, editör kurulu tarafından yayım sürecinde değerlendirilir.
6. Hakemlerden birinin olumsuz rapor vermesi durumunda yazı üçüncü bir hakeme gönderilir. Üçüncü hakemin kararı doğrultusunda yazının yayımlanıp yayımlanmamasına editör kurulunca karar verilir.
7. Hakemlerden en az ikisinin "gerekli düzeltmeler sonrası yayımlanabilir" görüşünde olması halinde, yazardan gerekli düzeltmeleri yapması talep edilir. İstenen değişiklikler yapıldıktan sonra çalışma, editör kurulunca yeniden değerlendirilir.
8. Yayımlanmaya karar verilen yazılar, derginin yayımlanmasının ardından dergipark sayfasında pdf olarak erişime açılır.