



GÜNCEL DİNİ MESELELER VE ÇÖZÜM ÖNERİLERİ (ARAPÇA)

EDİTÖR :

Doç. Dr. H. Merve ÇALIŞKAN BAŞER

YAZARLAR:

Doç. Dr. Necla YASDIMAN DEMİRDÖVEN

Doç. Dr. Mahmud KADDUM

Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Eser ALTUNTAŞ

Dr. Öğr. Üyesi Şekib ASIM

Dr. Seyhan ÖZSOY

Sînem YİĞİT



Kitabın Adı : GÜNCEL DİNİ MESELELER VE ÇÖZÜM ÖNERİLERİ (ARAPÇA)
Editör : Doç. Dr. Hatice Merve ÇALIŞKAN BAŞER
Yazar : Doç. Dr. Necla Yasdıman DEMİRDÖVEN, Doç. Dr. Mahmud KADDUM,
Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Eser ALTUNTAŞ, Dr. Öğr. Üyesi Şekib ASIM,
Dr. Seyhan ÖZSOY, Sînem YİĞİT

1. Baskı : Aralık 2024 ANKARA

Yayın Koordinatörü : Ceyda ŞEREFLİOĞLU
Yayın Yönetmeni : Selva ALİM
e-ISBN : 978-625-5537-13-3
Yayın No : 2724

© Doç. Dr. Hatice Merve ÇALIŞKAN BAŞER

Tüm hakları yazarına aittir. Yazarın izni alınmadan kitabın tümünün veya bir kısmının elektronik, mekanik ya da fotokopi yoluyla basımı, çoğaltılması yapılamaz. Yalnızca kaynak gösterilerek kullanılabilir.

SONÇAĞ AKADEMİ

İstanbul Cad. İstanbul Çarşısı No.: 48/49 İskitler 06070 ANKARA
T / (312) 341 36 67 - GSM / (533) 093 78 64
www.soncagayincilik.com.tr - soncagayincilik@gmail.com

Yayıncı Sertifika Numarası: 47865

BASKI VE CİLT MERKEZİ



UZUN DİJİTAL MATBAA, SONÇAĞ YAYINCILIK MATBAACILIK TESCİLLİ MARKASIDIR.

İstanbul Cad. İstanbul Çarşısı No.: 48/48 İskitler 06070 ANKARA
T / (312) 341 36 67
www.uzundijital.com
uzun@uzundijital.com

GÜNCEL DİNİ MESELELER
VE
ÇÖZÜM ÖNERİLERİ
(ARAPÇA)

EDİTÖR

Doç. Dr. Hatice Merve ÇALIŞKAN BAŞER

Her hakkı mahfuzdur. Bu kitapta yer alan yazıların etik, bilimsel ve hukukî sorumluluğu yazar(lar)a aittir.

*Bu eser, 3-4 Ekim 2024 tarihinde İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesinde gerçekleştirilen
“Güncel Dini Meseleler ve Çözüm Önerileri” temalı DİL, DİN, DÜŞÜNCE VE YORUM
SEMPOZYUMU I’de sunulan bildirilerin geliştirilerek kitaplaştırılmış halidir.*

GÜNCEL DİNİ MESELELER

VE

ÇÖZÜM ÖNERİLERİ

(ARAPÇA)



EDİTÖR

Doç. Dr. H. Merve ÇALIŞKAN BAŞER

YAZARLAR

Doç. Dr. Necla Yasdıman DEMİRDÖVEN

Doç. Dr. Mahmud KADDUM

Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Eser ALTUNTAŞ

Dr. Öğr. Üyesi Şekib ASIM

Dr. Seyhan ÖZSOY

Sînem YİĞİT

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	v
ÖN SÖZ.....	i
MODERN KUR'ÂN ÇEVİRİLERİNDE YENİ EĞİLİMLER.....	2
BAZI ME'ÂNÎ İLMÎ ÜSLUPLARININ MEÂLLERDE ÇEVİRİ PROBLEMİ.....	33
ÂZÂD-I BİLGİRÂMÎ VE (Ö.1200/1786) “LAMİYYETÜ'L-HİND” KASİDESİ	58
KUR'ÂNÎ İZÂHÂTLE TEMEL İNSAN HAKLARI “FİLİSTİN ÖRNEĞİNDE”	81
DİJİTALLEŞME, DİL VE DİN.....	97

ÖN SÖZ

Zaman ilerledikçe insanlar ve buna bağılı olarak toplumlar değişir. Bu değişimler, kùltür, ekonomi, teknoloji gibi pek çok alanda kendini gösterir ve düşünme, anlama gibi çok hususları etkiler. Dil, bu değişimlerden en çok etkilenen araçlardan biridir. Çünkü iletişim - yazılı veya sözlü- dil aracılığı olur ve değişen durumlar hem yeni anlamlandırmaları hem de geçmişte kaybolmaya başlayan manaları gün yüzüne çıkarmayı gerektir. Bahsi geçen tüm durumlar çözülmesi gereken yeni mesele veya sorunları beraberinde getirir.

Zamanımızda özellikle değişimin etkisiyle meydana gelen bazı mesele ve sorunlar anlaşılmaya ve çözülmeye ihtiyaç duymaktadır. Bu gerekçe ile İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi İlâhiyat Fakùltesinde ilki gerçekleştirilen “Dil, Din, Düşünce ve Yorum Sempozyumu I” in “Güncel Dini Meseleler ve Çözüm Önerileri” teması altında konferans gerçekleştirilmiştir. Bu kitap, ilgili sempozyumda Arapça alanında sunulan tebliğlerin genişletilerek bir araya getirilmesiyle oluşturulmuştur. Kur’ân çevirilerindeki problemler ve yeni eğilimler, dijital dünyada kullanılan din dili, Filistin örneklğinde Kur’aân’da temel insan hakları, Âzâd-ı Bilgirâmî ve kasidesi bu kitap kapsamında ele alınan konulardandır. Her biri farklı meselelere çeşitli açılardan öneriler sunmaktadır.

Kitabın hazırlanmasında emek veren tüm akademisyen ve araştırmacılara, yardım ve desteklerini esirgemeyen kurum ve kuruluşlara teşekkür ederiz. Alanlarında önemli bakış açıları sunan bu çalışmaların daha sonra yapılacak yeni araştırmalar için yol gösterici olmasını dileriz.

EDİTÖR

MODERN KUR'ÂN ÇEVİRİLERİNDE YENİ EĞİLİMLER



Necla YASDIMAN DEMİRDÖVEN*

Giriş

Kur'ân, İslam'ın kutsal kitabı olarak dünya çapında milyonlarca Müslüman tarafından okunmaktadır. Ancak, orijinal Arapça metni dışında Kur'ân'ı anlamak için çevirilere ihtiyaç duyulmaktadır. 19. yüzyılın sonlarından itibaren, Kur'ân çevirilerinde yeni eğilimler ortaya çıkmıştır.

Çalışmanın amacı: Bu eğilimlerin ne derece başarılı olduğu ve Kur'ân'ın anlaşılabilirliği üzerindeki etkilerini araştırmaktır.

Kur'ân çevirilerinin ana amacı Arapça bilmeyen geniş kitleler tarafından metnin anlaşılabilir ve erişilebilir olmasını sağlamaktır. Anlamın korunması ve doğru aktarılması, çevirilerin en önemli unsurlarındandır. Araştırma bulgularımızın diğer makale bulgularından farkı ve önemi, Kur'ân çevirisinin bugün geldiği noktayı okuyucular ve akademisyenler açısından anlamak ve gelecekteki çalışmalara ışık tutmak adına önemli katkılar sağlayacak olmasıdır.

Çalışmanın yöntemi: Bu araştırma, nitel yöntemlerle gerçekleştirilmiştir. İlk aşamada mevcut literatür taranmış, akademik makaleler, kitaplar, tezler, bildiriler ve konferanslar incelenmiştir.

Çalışmanın kapsamı: Modern çeviri yaklaşımlarının dil, yorum ve estetik alanlarındaki etkilerini incelemekle sınırlıdır.

Kur'ân çevirilerinin tarihsel gelişimini ve farklı dönemlerdeki yaklaşımları ele alarak konumuza başlayabiliriz.

1. Geleneksel/Klasik Kuran Çevirileri

* Doç. Dr., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagati Ana Bilim Dalı, neclayasdimandemir@gmail.com, orcid.org/ [0000-0001-7153-3507](https://orcid.org/0000-0001-7153-3507).

1.1. Erken Dönem Çevirileri

Kur'ân'ın başka dile çevrilmesi meselesi yüzyıllardır tartışılmıştır. Arapça bilmeyen halk pek çok bölgede asırlarca kutsal kitabını anlamadan dinini yaşamıştır. Aslında Kur'ân-ı Kerim'in çevirisinin başlangıcı Peygamberimiz (s.a.s.) döneminde İslam'a davet mektupları ile başlamıştır. Selman el-Farisi'nin (ö.h. 36/ m. 657) Fatiha suresini Farsça'ya çevirdiği bilinmektedir. İlk Kur'ân tercümesi Hicri 127 yılında Berberice'ye yapılmıştır.¹ Bir başka kaynağa göre, ilk çeviri Farsça'ya çok yakın olan “Hûzistan” diliyle yapılan ve “Mu‘tezile âlimi Ebû Ali el-Cübbâî’ye (ö. 303/916)” ait olan çeviridir.²

Türklerin İslam'ı kabul etmesiyle Uygur alfabesi kullanılarak yapılan bazı surelerin ayetleri Ahmed b. Mahmud Yökneki'nin *"Atebetü'l-Hakaik"* kitabında yer alır.³ 10. yüzyılda Türkler İslam'ı kabul ettikten sonra Uygur alfabesi bırakılıp Arap alfabesi kullanılmaya başlanmıştır. Kur'ân Saman oğulları döneminde Taberî tefsirinin özeti ile ilk olarak Farsçaya çevrildikten sonra Orta Asya Türkçesine çevrilmiştir. Mütercimi ve çeviri tarihi belli olmayan bu çeviriden, Oğuz Türkçesiyle yazılmış Kuran tercümelerinin istinsah edildiği düşünülmektedir. Bu eserin en eski nüshası, “Türk İslam Eserleri Müzesi”nde 73 numarada kayıtlı olup istinsah tarihi 734/1333'tür.⁴ Dolayısıyla ilk tercümeyi kimin yaptığı bilinmemektedir.

Selçuklular, ilimde Türkçe değil Arapça ve Farsça dillerini kullanmışlardır. Bu nedenle Kur'ân-ı Kerim o dönemde Türkçeye çevrilmemiş, buna ihtiyaç duyulmadığı gibi önem de verilmemiştir. Dolayısıyla Selçuklulardan bugüne ulaşan bir çeviri bulunmadığı ifade edilebilir.⁵ Anadolu Türkçesine ilk tercüme, Selçuklu Devleti'nin dağılmasından sonra beylikler döneminde başlamıştır. Bu tercümeler, genellikle; “Fatiha, Yasin, Tebareke ve İhlas” sureleri gibi kısa surelerin tefsirlerini içermektedir.⁶

¹ Röya Aliyeva, “Kur'ân-ı Kerim'in Tercümesi Meselesi ve Meal Tarihi”, *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmi Mecmuası*, Haziran 2016, s.6.

² Hidayet Aydar, “Kur'ân (Tercümesi)”, TDV *İslâm Ansiklopedisi*, 2002, c.26, s. 404.

³ Edib Ahmed Yüknêkî'nin *Atebetü'l-hakâyık* adlı eserinde aşağıdaki ayetlerin tercümesi bu alfabeye yer almıştır: Âl-i İmrân 3/134, 146, 185; en-Nahl 16/96; el-Hac 22/61; ez-Zuhruf 43/32; el-İnşirâh 94/5-6: Bkz. Abdülkadir İnan, “Kur'ân'ın Eski Türkçe ve Oğuz-Osmanlıca Çevirileri üzerine Notlar”, Türk Dil Kurumu Yayınları, Sayı: 183, *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı, Belleten*, 1960, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1960, s. 79.

⁴ Muhammed Hamîdullah, *Kur'ân-ı Kerîm Tarihi*, s. 109-119; Akt. Hidayet Aydar, “Kur'ân Tercümesi”, TDV *İslâm Ansiklopedisi*, yıl: 2002, cilt: 26, s.405.

⁵ Gümüş, Sadrettin. “Kur'ân ve Tefsir'in Türkçeye Çevirisinin Tarihi Süreci”. Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'ân Tefsirine Hizmetleri- Tebliğler ve Müzakereler 21–22 Ekim 2011. İstanbul: Ensar Yayınları, 2012, s.28.

⁶ Şahin Köktürk, “Eski Anadolu Türkçesi Dönemine Ait Bir Türkçe Kur'ân Meal Tefsiri”, Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Dil Kurumu Yayınları: 810, *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı, Belleten* 2001/ I-II, Ankara, 2003, s.199.

1.2. Osmanlı Dönemi Çevirileri

Osmanlı Devleti'nin kuruluşuyla birlikte Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe çevirisine ihtiyaç duyulmuştur. Molla Fenari'nin 827/1424 yılında yaptığı Kur'ân tercümesi, "Türk İslam Eserleri Müzesi"nde (no: 40) mevcuttur.⁷ Anadolu'da Kur'ân'ın tam tercüme ve tefsir çalışmalarının dil açısından en önemli ve en eski olanı Muhammed b. Hamza'ya ait olanı olup⁸ 1423 yılına ait olduğu düşünülmektedir.⁹

İsfendiyar b. Bayezid'in (ö. 843/1439) tarafından talep edilip, oğlu İbrahim Çelebi (ö. 847/1443) için yazılmış "*Cevâhiru'l-Asdâf*" ve Musa el-İzniki'nin (ö. 838/1434) Umur Bey'e (ö. 865/1461) ithaf ettiği "*Enfesü'l-Cevâhir*" isimli eserler, Hanefi mezhebine mensup "Ebu'l-Leys es-Semerkandi'nin (ö. 373/983)" "*Tefsiru'l-Kur'ân*" eserine dayanır.¹⁰

Özet olarak, Anadolu'da beylikler döneminde "İhlas, Yasin, Tebareke" gibi bazı kısa sureler, beyzadeler ile şehzadelere Arapça öğretilmesi amaçlanarak, sadece bu amaçla çevrilmiştir. Ayrıca, bir takım satır arası, tefsiri olmayan çevirilerin de medresede öğrenim gören öğrencilere Kur'ân lügatinin öğretilmesi amacıyla yazılmış olabileceği ifade edilmektedir.¹¹

1.2.1. 19. Yüzyılın Yönelimleri

19. yüzyıl, eserlerin baskı ile çoğaltıldığı ve yeniliklerin görüldüğü bir dönemdir. Bu asırda dört önemli Türkçe Kur'ân çevirisi yayımlanmıştır:

(1841-1842): Debbağzade Ayıntâbi Muhammed, "*Terceme-i Tefsir-i Tibyan*"

(1865): İsmail Ferruh, "*Tefsîr-i Mevakib/Terceme-i Tefsîr-i Mevâhib*".

(1875-1877): Ahmed Salih b. Abdullah Gurabzâde, "*Zübed'ul-Asar'il-Mevahib ve'l-Envar*".

(1877): Muhammed Hayruddin Han, "*Kitab'u't-Tefsir'il-Cemâli ala et-Tenzil'il-Celâli*".¹²

19. yüzyıldaki Kur'ân çevirilerinin çoğu Tanzimat'ın ilanından (1839'dan) sonra yayımlanmıştır. Diğerleri birer kez *Tibyan* ve *Mevahib* ise defalarca basılmıştır. Atatürk'e ait olan ve Anıtkabir ile Çankaya'da yer alan kişisel kütüphanesinde üç adet Kur'ân çevirisi

⁷ Gümüş, "Kur'ân ve Tefsir'in Türkçeye Çevirisinin Tarihi Süreci", s.29.

⁸ Aydar, "Kur'ân (Tercümesi)", s 405.

⁹ Bkz. Muhammed bin Hamza, Haz. Ahmet Topaloğlu, *XV. Yüzyıl Başlarında Yapılmış Satır Arası Kur'ân Tercümesi*, İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1976-1978, 2 cilt, Türk ve İslam Eserleri Müzesi, nr. 40.

¹⁰ Abdülkadir İnan, "Kur'ân'ın Eski Türkçe ve Oğuz-Osmanlıca Çevirileri üzerine Notlar", s. 29'dan naklen.

¹¹ Abdülkadir İnan, "Kur'ân'ın Eski Türkçe ve Oğuz-Osmanlıca Çevirileri üzerine Notlar", s.88-89.

¹² Düccane Cündioğlu, "Matbu Türkçe Kur'ân Çevirileri ve Kur'ân Çevirilerinde Yöntem Sorunu"- Bir Giriş Denemesi – 2. *Kur'ân Sempozyumu*, Tebliğler-Müzâkereler, 4-5 Kasım 1995, Bilgi Vakfı Yayınları, Kozan Ofset, Ankara, 1996, s.164-166.

yer almaktadır ve bunlardan biri ise Tibyan Tercümesi'nin 1899-1900 tarihli Osmanlıca baskısıdır. Bu çevirilerdeki kaynak dil, Arapçadan çok Farsçadır. Yani, bu eserler aslında çeviriden yapılmış çevirilerdir ve oldukça ağır ve ağdalı Türkçeleri vardır. Tanzimat'tan sonra Batı'yı taklit ederek birçok yenilik yapılmasına rağmen, Kur'ân'ın Türkçe olması yönünde bir hareket görülmez. Bunun sebepleri, Osmanlı padişahlarının İslam Halifesi olmaları ve sansürün etkisidir.¹³

1.2.2. II. Meşrutiyetten Cumhuriyetin İlanına Kadar Mealler (1908- 1923)

19. yüzyılın sonunda Osmanlı Devleti, İslam'ın büyük siyasi gücü olarak artık sona yaklaşıyordu. İslam coğrafyasının önemli bölgeleri işgal altındaydı. Bu dönemde İslam'ın yanlış anlaşılıp yaşanması nedeniyle geri kalındığı düşüncesi öne çıktı.¹⁴

1908'de II. Meşrutiyet'in ilanıyla sansür kaldırıldığında gazete ve dergi sayısı hızla arttı. Milliyetçilik ve Türkçülük hareketleri Kur'ân'ın Türkçe olmasının da tartışılmasına yol açtı. Osmanlı'nın Batılılaşma ve Modernleşme çabaları, uluslaşma süreciyle birleşince, Kur'ân'ı halkın anlayacağı dilde sunmak önemli hale geldi. II. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e kadar geçen sürede, Kur'ân'ın tam bir çevirisi yayınlanamadı. Ancak İslamcı dergilerde Muhammed Abduh (1849-1905), Mehmet Akif (1873-1936) ve Ahmet Hamdi Aksekili (1887-1951) gibi bazı isimlerin kısmî tercüme ve tefsirleri geniş yer buldu.¹⁵

1.3. Cumhuriyetin İlanından Harf Devrimine Kadar Mealler (1923- 1928)

1923-1928 yılları arasında, Cumhuriyet'in ilanı ile Harf Devrimi arasında sekiz tam meal tespit edilmiştir:

(1924 ve 1925): Hüseyin Kazım Kadri ve Mustafa Efendi gibi isimlerin bulunduğu bir heyet tarafından hazırlanan "*Nûru'l-Beyân, Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Tercümesi*" isimli iki ciltlik açıklamalı meal, Arap alfabesi kullanılarak Osmanlı Türkçesiyle yazılmıştır.

(1924): Cemil Said (Dikel), "*Kur'ân-ı Kerim Tercemesi*": Müsteşrik Kasımırski'nin Fransızca çevirisinden Türkçeye çevrilmiştir. Arapça orijinal metin dahil edilmemiştir.¹⁶

¹³ Cündioğlu, "Matbu Türkçe Kur'ân Çevirileri ve Kur'ân Çevirilerinde Yöntem Sorunu", s.164-171.

¹⁴ Mustafa Öztürk, "II. Meşrutiyetten Günümüze Kur'ân Mealleri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Cilt 9, Sayı 18, 2011, 139-189, s.140.

¹⁵ Cündioğlu, "Matbu Türkçe Kur'ân Çevirileri ve Kur'ân Çevirilerinde Yöntem Sorunu", s.175-179.

¹⁶ Gümüş, "Cumhuriyet Döneminde (1923-1960 Arası) Meâl Çalışmaları", *İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Sayı 5 Yıl 2015, Bahar, s. 293-295.

(1924-1926): Mehmet Vehbi Efendi (1862-1949), *"Hulâsatu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân"*. (15 cilt).¹⁷

(1925-1926): İbrahim Hilmi Kitaphanesi, *"Türkçe Kur'ân-ı Kerim Tercümesi"*. Lübnanlı bir Hristiyan olan Megamiz'e ait çeviri olduğu öne sürülmüş ancak çeviriyi mütehasşs bir ilim heyetinin yaptığı belirtilmiştir.

(1926): Süleyman Tevfik, *"Terceme-i şerife- Türkçe Kur'ân-ı Kerim"*. Arap harfleriyle Osmanlı Türkçesiyle yayınlanmıştır.

(1927): Süleyman Tevfik, *"Kur'ân-ı Kerim Tercümesi; Türkçe Mushaf-ı Şerif"*. Kur'ân'ın orijinal metni bulunmadan yayımlamıştır.

(1927): Osman Râşid Efendi'nin başkanlığındaki bir heyet, *"Türkçeli Kur'ân-ı Kerim"*. Arapça metinle birlikte basılmıştır.

(1927): İzmirli İsmail Hakkı (1869-1946), *"Maânî-i Kur'ân; Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Tercümesi"*. (2 cilt).¹⁸

II. Meşrutiyet sonrasında Sultan Abdülhamit'in tahttan indirilmesiyle birçok tefsir/tercüme ortaya çıkmış, Cumhuriyetin başlangıcına kadar bu sayı artmıştır. Endişe verici olan ise, bazı gayr-ı Müslimlerin bile Kur'ân'ı Türkçeye çevirmeye teşebbüs etmeleridir. Bu dönemde yayımlanan tercümelerde yüzlerce hata, hatta kasıtlı yanlışlar tespit edilmiştir¹⁹. Bu nedenle, muhafazakâr yayın organları, 1923'te yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti hükümetini güvenilir bir tercüme hazırlamaya çağırmıştır. Diyanet İşleri Riyaseti bu görevle yetkilendirilmiştir. Akif Kur'ân tercümesi üzerinde çalışmaya başlamışsa da "ibadetlerin Türkçe Kur'ân çevirisiyle yapılması" önerileri ve ilgili önerilerin uygulamadaki bazı karşılıklarından endişe duyarak tercümesinin asıl Kur'ân'ın yerine geçeceği ve daha sonra orijinal dildeki Kur'ân'ın terk edileceği endişesiyle çeviri işini bırakmıştır. Bunun üzerine görev, Muhammed Hamdi Yazır'a (ö. 1942) devredilmiştir.²⁰

1.4. Harf Devrimi Sonrası Latin Harfleriyle Yazılmış Türkçe Mealler

1928-1950 arasında üç tam meâl tespit edilmiştir:

¹⁷ Bkz. Ateşyürek, Mehmet Vehbî Efendi, DİA, XXVIII, 540; Akt. Gümüş, "Cumhuriyet Döneminde (1923-1960 Arası) Meâl Çalışmaları", s.299.

¹⁸ Gümüş, "Cumhuriyet Döneminde (1923-1960 Arası) Meâl Çalışmaları", s. 297-303.

¹⁹ Hidayet Aydar, "Yaygınlık Bakımından Meallerimiz ve Mealler Üzerinde İstatistiksel Bir Değerlendirme", Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, İlmî Araştırmalar *İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, Sayı/Number: 5 Yıl/Year 2015 Bahar/Spring, s.116-117.

²⁰ Aydar, "Yaygınlık Bakımından Meallerimiz ve Mealler Üzerinde İstatistiksel Bir Değerlendirme", s.118.

(1934): Ömer Rıza Doğrul (d.1893-ö.1952), *"Kur'ân-ı Kerim'in Tercüme ve Tefsir-i Şerifi; Tanrı Buyruğu"*. (2 cilt). Önceki çevirilere kıyasla büyük bir ilerleme kaydettiği ancak, üslubu güzelleştirme adına bazı hataları göz ardı ettiği belirtilmiştir.

(1935-1938): Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (1878-1942), *"Hak Dini Kur'ân Dili: Yeni Meâlli Türkçe Tefsir"*. (9 cilt). Tefsir yöntemini ve Kur'ân'la ilgili bazı terimleri açıklayan değerli bir mukaddimeye sahiptir.

(1950): Ömer Fevzi Mardin, *"Kur'ân-ı Kerim (Tasnifli ve Fihristli Türkçesi)"*. (824 sayfa).²¹

20 yılı aşkın bu dönem, Kur'ân çevirileri açısından verimli geçmemiştir.²² Harf devriminden sonra, dildeki bozulma meallere de yansımış ve genellikle batı dillerinden alınan ya da uydurma kelimeler kullanılmıştır.²³ Sonraki bölümde bu devir meallerin özellikleri ele alınacaktır.

1950-1960 arası altı adet tam meâl tespit edilmiştir:

(1952-1953): Hasan Basri Çantay, *"Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm"*, (3 cilt).²⁴ Arapça kuralları dikkate alınarak yazılmıştır. Ancak sıkça parantez kullanımı nedeniyle üslup ve akıcılığı zayıftır.²⁵

(1955): Abdülbâkî Gölpınarlı- *"Kur'ân-ı Kerim ve Meâli"*, (2 cilt). Sade Türkçe kullanılmıştır, ancak "ve" bağlacı her yerde kullanıldığı için akıcı değildir. Bazen kelime veya zamirler tercüme edilmemiş, bazen de gereksiz yere kelime eklemeleri yapılmıştır.

(1955): Hacı Murat Sertoğlu *"İslâm'ın Mukaddes Kitabı Kur'ân-ı Kerim, Türkçe Tercüme ve Tefsiri"*, (1 cilt).²⁶

(1957): İsmail Hakkı Baltacıoğlu; *"Tercüme: Kur'ân"*, (526 + 8 sayfa).

(1957): Osman Nebioğlu, *"Türkçe Kur'ân-ı Kerim"*, (346 sayfa).

²¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Gümüş, "Cumhuriyet Döneminde (1923-1960 Arası) Meâl Çalışmaları", s.305-320.

²² Cündioğlu, "Matbu Türkçe Kur'ân Çevirileri ve Kur'ân Çevirilerinde Yöntem Sorunu", s.199 vd.

²³ Mehmet Doğan, "Mehmet Akif'in Mealinden Mahrum Kalmamızın Bedeli: Türkiye'de / Türkçe'de Meal Anarşisi", (Uluslararası Sempozyum: Direnen Meal: Akif Meali), Mahya Yayınları, İstanbul, 2016, s.49-56, s.55.

²⁴ Gümüş, "Cumhuriyet Döneminde (1923-1960 Arası) Meâl Çalışmaları", s.320-321.

²⁵ Mustafa Öztürk, "II. Meşrutiyet'ten Günümüze Kur'ân Mealleri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 9/18 (2011), 165.

²⁶ Gümüş, "Cumhuriyet Döneminde (1923-1960 Arası) Meâl Çalışmaları", s.324-325.

(1959): Heyet. “*Kur’ân*”, (512 sayfa). Sadece Türkçe çeviriyi içerir, açıklama sunmaz²⁷. Arapça metin bulunmamaktadır.²⁸

Bu dönemdeki en güvenilir meal, Hasan Basri Çantay’ın (1887-1964) meali olarak kabul edilmektedir. ²⁹Müjgan Cumbur, 1960'larda önceki meâllerin yetersiz olduğunu, dilinin eskidiğini ve zor anlaşıldığını belirterek, resmi dini kurumların bu işi ele alması gerektiğini savunmuştur. Elmalılı Mehmed Hamdi Efendi'nin tefsirinin günümüz gençlerine hitap etmediğini, bu bekleyişin bir hak olduğunu ifade etmiştir.³⁰

Diyanet İşleri Başkanlığı, halkın taleplerine yanıt vermek amacıyla uzun bir hazırlık sürecinin ardından 1961'de Hüseyin Atay, Yaşar Kutluay’ın hazırladığı *Kur’ân-ı Kerim Meâli*’ni yayımlamıştır. Ancak, bazı sözcük ve âyetlere verilen manalardan dolayı eleştirilmiştir.³¹

1960-1980 arasında meal yayımlayan isimler şöyledir:

(1962): Besim Atalay (ö. 1965), (1962): Sadi Irmak (ö. 1990)³², (1962-1966): Ömer Nasuhi Bilmen (ö. 1971).³³ Ömer Nasuhi tefsirinde geleneksel rivayet ve dirayet metotlarını beraber kullanmıştır.³⁴

(1965-1985): Hasan Tahsin Emiroğlu, (1974): Ali Ekrem Orbay,³⁵ (1967): Ali Fikri Yavuz, (1970): Abdullah Atıf Tüzüner, “*Kur’ân-ı Kerim ve Türkçe Meali*”, (1974): Süleyman Ateş, “*Kur’ân-ı Kerim ve Yüce Meali*”. Süleyman Ateş, çağdaş fikirleri ve gerçekçilik anlayışıyla tefsire yeni bir anlayış kazandırmış ve yeni bir ufuk açmıştır.³⁶

(1977): Ziya Kazıcı- Necip Taylan, (1979): Abdullah Aydın, (1980): Ali Rıza Sağman.

²⁷ Gümüş, “Cumhuriyet Döneminde (1923-1960 Arası) Meâl Çalışmaları”, s.326-327.

²⁸ Muhammet Abay, “Türkçedeki Kur’ân Meallerinin Tarihi ve Kronolojik Bibliyografyası”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 10, No: 19-20, (Aralık 2012), s.273.

²⁹ Gümüş, “Cumhuriyet Döneminde (1923-1960 Arası) Meâl Çalışmaları”, s.328.

³⁰ Müjgan Cumbur, “Kur’ân-ı Kerim’in Türk Dilinde Basılmış Tercüme ve Tefsirleri”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, 1961, s.140-141.

³¹ Şen, “1960 Öncesi Yayımlanan İslamcı Dergilerde Kur’ân Çevirileri Etrafında Yapılan Tartışmaların Serencâmı”, s.292.

³² Abay, “Türkçedeki Kur’ân Meallerinin Tarihi ve Kronolojik Bibliyografyası”, s.273.

³³ Abay, “Türkçedeki Kur’ân Meallerinin Tarihi ve Kronolojik Bibliyografyası”, s.289.

³⁴ Gümüş, “Kur’ân ve Tefsir’in Türkçeye Çevirisinin Tarihi Süreci”, s.35.

³⁵ Abay, “Türkçedeki Kur’ân Meallerinin Tarihi ve Kronolojik Bibliyografyası”, s.288.

³⁶ Gümüş, “Kur’ân ve Tefsir’in Türkçeye Çevirisinin Tarihi Süreci”, s.35

Bunların dışında bir heyet tarafından mevcut tercüme ve tefsirlerden faydalanarak anonim olarak hazırlanan ve Ramazan’da gazeteyle birlikte sunulan mealler de vardır.³⁷ Yine söz konusu bu mealler de pek çok eleştiri almıştır.

Dücan Cündioğlu’na göre, 1960-1995 yılları arasındaki mealler, Elmalılı Hamdi Yazır ve Hasan Basri Çantay’ın çevirilerinin gölgesinde kalmış ve standart meal formunu benimsemişlerdir.³⁸ 1980 sonrasında günümüze kadar meallerin sayısı çok artmıştır ve artık bu meallerin sınıflandırılması üzerine makaleler yazılmaktadır. Ancak, meal yazarlarının sayısı öylesine fazladır ki birçok meal sahibinin eserine güvenilememektedir.

Diyanet İşleri Başkanlığı da bu arada yine formal olarak Kur’ân tefsiri için bir girişim başlatmış ve bu görev İsmail Cerrahoğlu ve Talat Koçyiğit’e uygun görülmüştür. Ancak “*Kur’ân-ı Kerim Meal ve Tefsir*” adlı bu oluşturulan çalışmanın sadece bir cildi yayınlanmış, bazı engeller nedeniyle diğer ciltleri yayımlanamamıştır.³⁹ Son yıllarda yayınlanan Hayreddin Karaman, Mustafa Çağrı, İbrahim Kâfi Dönmez ve Sadreddin Gümüş tarafından hazırlanan “*Kur’ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*” adlı eser bir hayli rağbet görmektedir.

1980-2024 arası yayınlanan bazı önemli meal ve tefsirlerin yazarlarını şöyle sıralayabiliriz:

Süleyman Ateş, Celal Yıldırım, Mahmud Ustaosmanoğlu, Ali Arslan, Mahmut Toptaş, Bayraktar Bayraklı, Ali Küçük, İskender Ali Mihr, Metin Saruhan, Medine Balcı, Semra Kürün Çekmegil, Neclâ Yasdıman, İhsan Eliaçık, M. Sait Şimşek, Ömer Çelik, Hasan Elik ve Muhammed Coşkun, M. Zeki Duman, Şaban Piriş, Hakkı Yılmaz, Mustafa Öztürk, Abdülaziz Bayındır, Muhammed Esed, Ali Bulaç, Yaşar Nuri Öztürk, Mustafa İslamoğlu, Mahmut Toptaş, Bekir Sadak, Abdülkadir Şener-M. Cemal Sofuoğlu- Mustafa Yıldırım, Hüseyin Atay ve Yaşar Kutluay, Hamdi Döndüren, Sadrettin Gümüş- Yakup Çiçek- Muhsin Demirci, Ömer Dumlu-Hüseyin Elmalı, Mehmet Çakır, Mustafa Öztürk, Yusuf Işıcık, Hüseyin Peker, Nusret Çam, Murat Sülün, Salih Akdemir, Halil Altuntaş ve Muzaffer Şahin, Hasan Tahsin Feyizli, Mehmet Okuyan.

³⁷ Bkz. Abay, “Türkçedeki Kur’ân Meallerinin Tarihi ve Kronolojik Bibliyografyası”, s.273-274.

³⁸ Cündioğlu, “Matbu Türkçe Kur’ân Çevirileri ve Kur’ân Çevirilerinde Yöntem Sorunu”, s.209-210.

³⁹ Bkz. Ömer Dinç, “Cumhuriyet Türkiye’sinde Meal ve Tefsirin Serencamı”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (2012), 279.

1990’lardan itibaren klasik tefsir kaynakları da Türkçeye kazandırılmıştır. “*Fî Zılâl*”, “*Tefhîmü ’l-Kur’ân*”, “*Rûhu ’l-Beyân*” ve “*İbn Kesîr Tefsiri*” gibi bazı eserlerin birkaç farklı çevirisi yapılmıştır.⁴⁰

Çalışmamızın bu bölümünde, meallerimizin tarihçesi başlangıçtan günümüze kadar ele alınmıştır. 2024 yılından geriye dönüp baktığımızda, Muhammed Esed’in çevirisinin Türkiye’de modern ve serbest çeviri akımlarının öncüsü olduğunu görmekteyiz. Aslında 19. yüzyıldan itibaren farklı eğilimler meal dünyasına yansımış, çeşitli düşünceler ve uygulamalar ortaya çıkmıştır. Bu eğilimlerin ayrıntılı incelenmesi bir sonraki bölümümüzün konusunu oluşturacaktır.

2. Modern Kur’ân Çevirilerinde Yeni Eğilimler

Bu bölüm, modern dönemde Kur’ân çevirilerinin gelişimini, yenilikçi yöntemleri ve özelliklerini inceleyecektir. 19. yüzyılın sonlarından itibaren Kur’ân çevirilerinde önemli değişimler ve yenilikçi yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Bu dönem, çeviri çalışmalarının sayısının ve çeşitliliğinin arttığı, dil ve yorum açısından yeni yöntemlerin benimsendiği bir zamandır.

2.1. Tarihsel Arka Plan ve Yeni Eğilimlerin Sebepleri

Osmanlı Devleti’nin zayıflaması ve İslam coğrafyasının işgali, İslam âlimlerini Batı karşısındaki mağlubiyeti aşma arayışına sevk etmiştir. Hindistan’da “Seyyid Ahmed Han’ın (ö. 1898)” öncülüğünde başlayan Kur’âncılık ekolü, dinî geleneği sorgulayan ve sadece Kur’ân’a başvurmayı savunan görüşler geliştirmiştir. “Abdullah Çekrlevî (ö. 1914)” tarafından da “Ehlü’z-Zıkr ve ’l-Kur’ân” adıyla kurumsallaştırılmıştır. “Muhammed Tevfik Sıdkî (ö. 1920)”, Mısır’da “İslam Kur’ân’dan ibarettir” iddiasını savunmuş ve Menar ekolü tarafından tartışılmıştır. Muhammed Abduh (ö. 1905) ve Reşid Rıza (ö. 1935) tarafından öncülük edilen Menar ekolü, ılımlı Kur’âncılık olarak tanımlanabilir. Mehmed Akif (ö. 1936) gibi bazı İslamcılar, bu düşünce tarzını Türkiye’ye taşımışlardır.⁴¹ Çağdaş İslam düşüncesi tasavvuf, hurafe vb. konular üzerinden gelenek eleştirilerine yoğunlaşmıştır.⁴²

⁴⁰ Mehmet Suat Mertoğlu, “Türkçe Kur’ân Tartışmaları ve Mısır’daki Yansımaları”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 19/38 (31 Aralık 2021), 42-43.

⁴¹ Mustafa Öztürk, “II. Meşrutiyet’ten Günümüze Kur’ân Mealleri”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 9/18 (2011), 139-140.

⁴² Çağlar Çakır, “Muhammed Coşkun’un Modern Dünyada Kur’ân Yorumu-Tefsir Disiplininde Çağdaş Tartışmalar Eserine Değerlendirme”. İstanbul: İFAV Yayınları, 2. Basım, 2020, 219 s.”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 5/1 (30 Nisan 2021), 503-504;

<https://books.google.com.tr/books?id=1tVCEAAQBAJ&printsec=frontcover&hl=tr#v=onepage&q&f=false>

Başlangıçta Kur'ân, rivayetlerin ışığında yorumlanırken, zamanla dirayet tefsiri ön plana çıkmıştır. Geleneksel yorumların modern gerçeklikler karşısında yetersiz kalması, Kur'ân'ın modern duruma uygun yorumlanma çabalarını doğurmuştur. Modern düşünce ve vicdan anlayışıyla çelişen hükümler, İslam'ın şiddetle ilişkilendirilmesine neden olmuş, bu hükümlerin günümüz şartlarına nasıl uyarlanabileceği sorunu, dinamik bir içtihat faaliyetinin gerekliliğini vurgulamıştır. Ancak bu yaklaşımların, Kur'ân'ın asliyeti ve mevsukiyeti gibi temel konuları sorgulama riski taşıdığı da ifade edilmektedir.⁴³

Cemaleddin Afganî (ö.1897), Muhammed Abduh ve Seyyid Kutub gibi isimler, İslam'ın ilk dönemlerine ve ana kaynaklara dönüşü savunmuşlardır. Osmanlı ve Cumhuriyet dönemlerinde bu düşünceleri benimseyen aydınlar ve aktivist gruplar, Mehmed Âkif Ersoy gibi isimler, Kur'ân'a dönüş hareketinin parçası olmuştur. Mehmed Âkif'in "Doğrudan doğruya Kur'ân'dan alıp ilhamı / Asrın idrakine söyletmeliyiz İslam'ı" ifadesi, bu hareketin temel arayışını özetler. Bu gruplar, Kur'ân'ın modern sorunlara çözüm getirebileceğini savunur ve Kur'ân'daki rehberliğin modern toplumların ihtiyaçlarına cevap verecek şekilde yorumlanması gerektiğini söylerler. Paris'te yayımlanan "el-Urvetü'l-vüskâ" gazetesi sosyo-politik Kur'ân tefsirine öncülük etmiştir.⁴⁴

Modern dönemde, sosyal sorunları (siyasi bölünmeler, sömürgecilik, fakirlik, cehalet) yanlış din anlayışına ve geleneklere (mezhepler, medreseler, ulema ve şeyhler) bağlayan yenilikçi söylemde Mevdudi ve Seyyid Kutub gibi isimlerin önemli katkıları olmuştur.⁴⁵ Yani bu gruplar Kur'ân'ın ikinci planda kaldığını ve yeterince önem verilip çağa göre yorumlanmadığı için geri kalındığını savunmaktadır. İçlerinden 'sadece Kur'ân yeter' diyenler olduğu gibi Kurân'ı merkeze alıp gelenekten çağa göre istifade edilebileceğini söyleyenler de vardır.

2.2. Kur'ân'ı Tek Kaynak Kabul Edenler ve Temsilcileri

Kur'ân İslam'ı, modern dönemde Müslüman entelektüellerin geleneksel engelleri aşma çabalarının bir ürünüdür. Bu hareket, İslam dünyasındaki geri kalmışlığı Kur'ân'dan uzaklaşmaya bağlar ve Kur'ân'a dönülmesini savunur. İslam'ın diğer kaynaklarının reddedilmesi önerisi tartışılır. Bazıları Kur'ân'ı tek kaynak kabul ederken, diğerleri diğer

⁴³ Filiz Orhan, *Türkiye'de Kur'ân İslamı Arayışları* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2022), 32-38.

⁴⁴ M. Suat Mertoğlu, "Doğrudan Doğruya Kur'ân'dan Alıp İlhamı': Kur'ân'a Dönüş'ten Kur'ân İslamı'na", *Divân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 15/28 (2010), 71-75.

⁴⁵ Mertoğlu, "Türkçe Kur'ân Tartışmaları ve Mısır'daki Yansımaları", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 19/38 (31 Aralık 2021), 28-39.

kaynakların da Kur’ân’a göre değerlendirilmesi gerektiğini savunur.⁴⁶ Bu görüşün Türkiye’deki önemli temsilcilerinden birkaçını zikredebiliriz:

1. Hüseyin Atay (d.1930- ö.2023)

Hüseyin Atay, Türkiye’de Kur’ânı tek kaynak olarak kabul eden anlayışın mimarı ve öncülerinden olarak ifade edilmektedir. Esasen Hz. Peygamber zamanında temel alınan, bilgi ve hüküm açısından önem atfedilen kaynaklar akıl ve Kur’ân iken daha sonra (660-761) “İslam’ın hüküm kaynağı Kur’ân ve hadis oldu, hadisler çoğaldı ve Kur’ân’daki hükümler için bile hadislerle başvurulmaya başlandı”. Sahabe sözleri de değer kazandı ve Peygamber sözü gibi kabul edildi. Daha sonra tâbiîn ve müçtehit imamların görüşleri dinî kaynaklar arasına eklendi, taklit geleneği başladı. Ona göre bugün Müslümanlar, 15 asırlık dinî kültürü sorgulamalı ve Kur’ân’ın hakemliğinde tekrar değerlendirmelidir.⁴⁷

2. Edip Yüksel (d.1957- ö.?)

Türkiye’de Kur’âncılık söyleminin diğer popüler temsilcisidir. Atay gibi dinin tek kaynağının Kur’ân olduğu görüşünü savunmaktadır. Dolayısıyla Kur’ân’ı anlamak için hadisler ile tefsir ve fıkıh bilgisinin gerekli olmadığı ifade edilmektedir. Örnek vermek gerekirse, namaz için abdest gerekmektedir. Öte yandan abdesti kanama yaşanması, kadınlarla tokalaşılması ya da kadının adet görmesi değil, cinsel ilişki ve tuvalete çıkma bozmaktadır. Dolayısıyla diğer durumlar abdesti bozmamakta ve namaza da engel olmamaktadır (5/6; 2/222). Dahası, namaz için örtünmek şart değildir. Bir kişi kendi odasında tek başına ya da eşiyile namaz kılarken isterse çıplak olabilir. Şu kurallar ve inançlar Kur’ân’da yer almayıp bid’at olarak görülür:

“Namazları birleştirmek, kaçırılmış namazları kaza etmek, namazları yolculuk sırasında kısaltmak, sünnet ve nafil namazlar eklemek, namaz kıldırma memurluğu (imamlık) icat etmek, kadınların namazda önderlik etmesini yasaklamak, et-tahiyyatu duasında peygambere ikinci şahıs olarak seslenmek, şehadette Muhammed peygamberin ismini Allah’ın yanına eklemek, Fatihâ’dan sonra zamm-ı sure okumak, eller ve parmakların yeri konusundaki detaylarla meşgul olmak, abdestte ağız ve burnu yıkamayı abdestin bir şartı

⁴⁶ Mertoğlu, “Doğrudan Doğruya Kur’ân’dan Alıp İlhamı’: Kur’ân’a Dönüş’ten Kur’ân İslamı’na”, 90-102.

⁴⁷ Mustafa Öztürk, “Modern Döneme Özgü Bir Kur’ân Tasavvuru”, *Marife Dergisi*, yıl: 10 sayı: 3, Kış 2010, 26.

bilmek, namazdan önce ağız misvaklamanın sevap olacağına inanmak, sarık giyilmesinin daha sevap olacağına inanmak.”⁴⁸

Hadisler alınmayınca ayet yorumları da farklı görüşlere sahne olmuştur. Örneğin: Edip Yüksel, Kamer 54/1 ayetinde ayın yarılmasının kıyamet alametlerinden biri olduğunu ve 1969'da Apollo'nun ay toprağını yarararak getirmesi ile gerçekleştiğini öne sürer. Ancak, Yüksel'in yorumu gibi bir açıklamaya tefsirlerde rastlanmamaktadır.⁴⁹ Ayrıca, Bakara 2/25-26 ayetleri bağlamında cennet ve cehennem tasvirlerinin mecaz olduğunu savunur ve dünyanın sonunun 2280 yılında geleceğini iddia eder. Cahit Karaalp'e göre; açık naslara rağmen, cismani haşrı ve cennetin ebediliğini reddetmek ve kıyametin zamanını belirtmek, yorumda makul sınırları aşan durumlar arasındadır.⁵⁰

3. Yaşar Nuri Öztürk (d.1951- ö.2016)

Kur'an İslam'ı söyleminin yayılmasında önemli temsilcilerden biri de Yaşar Nuri Öztürk'tür. Yılmaz Çakır'a göre, Öztürk, Arap ve Acem düşmanlığı sergilerken, Türklerin din dosyasının temiz olduğunu savunur ve İbn Arabi'yi (ö.1240) Kur'an'ı en iyi anlayan isim olarak değerlendirir. Öztürk, gelenekçi hurafelerle mücadele eder, ancak modern hurafelere karşı yumuşak bir yaklaşım sergiler.⁵¹

Muammer Erbaş'ın, Yaşar Nuri Öztürk'ün "*Kur'an-ı Kerim Meali*"ni incelediği tezinden birkaç örnek özetleyebiliriz:

Öztürk, mealinde parantez kullanımına karşı çıkarak okuyucuyu doğrudan Allah'ın kelimıyla baş başa bırakmayı hedeflemiştir. Ancak Erbaş, bazı ayetlerin zamirlerinin ve gizli anlamlarının açıklanması gerektiğini savunur, bu nedenle parantez kullanımının gerekli olduğunu belirtir.⁵²

Bazı ayetlerin tercümesinde lafza bağlı kalma çabası, ayetin anlamını kapalı bırakmıştır. Örneğin, (أَلَا إِنَّهُمْ يَثْنُونَ صُدُورَهُمْ لِيَسْتَخْفُوا مِنْهُ) (Hud 11/5) ayeti "*Dikkatle bakın! Onlar*

⁴⁸ Mustafa Öztürk, "Modern Döneme Özgü Bir Kur'an Tasavvuru", *Marife Dergisi*, yıl: 10, sayı: 3, Kış 2010, 26-27.

⁴⁹ Cahit Karaalp, "Son Dönem Meallerinde Kur'an'ın Yeniden Yorumlanması Çabaları: Tahlil ve Tenkit", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl 5. 5/1 (Bahar 2019), 75.

⁵⁰ Karaalp, "Son Dönem Meallerinde Kur'an'ın Yeniden Yorumlanması Çabaları: Tahlil ve Tenkit", 70.

⁵¹ Yılmaz Çakır, "Modern Bir Samiri: Yaşar Nuri Öztürk - Yılmaz Çakır", *HAKSÖZ OKULU* (01 Ağustos 1995), internet: <https://www.haksozhaber.net/okul/modern-bir-samiri-yasar-nuri-ozturk-1032yy.htm> (Erişim: 03.07.2024)

⁵² Muammer, Erbaş, "Yaşar Nuri Öztürk'ün Meali Üzerine Bir Değerlendirme", *Diyanet İşleri Başkanlığı & Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kur'an Mealleri Sempozyumu -eleştiriler ve öneriler- (1) 24-26 Nisan 2003 İzmir, (Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2007), 504.*

O'ndan gizlenmek için göğüslerini bükerek" şeklinde çevrilmiş, fakat "göğüs bükme" ifadesi net anlaşılmamıştır.

Öztürk, bazı kavramlara çağdaş yaklaşımlar getirerek klasik meallerden ayrılmıştır. Örneğin, (وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ) (Şura, 42/38) ayetinde geçen "*şura*" kavramına diğer mealler "danışma" manası verirken Öztürk "demokrasiye dayalı cumhuriyet rejimi" olarak açıklamıştır. Yine bazı kavramlara gelenekselden farklı anlamlar yüklemiştir.⁵³

Netice olarak, Erbaş, Öztürk'ün mealini değerlendirerek, yazarın bazı kavramlara getirdiği yeni açılımların güncel gelişmelerden etkilendiğini ve mealin müellifin hayatı boyunca sürekli gelişim gösterdiğini vurgulamaktadır.

2.2.1. Kur'ân'ı Tek Kaynak Kabul Edenlerin Dayandığı Deliller ve Karşıt Delilleri

1. En'am 6/57, Yusuf 12/40 ve Yusuf 12/67 ayetlerindeki "...*Hüküm yalnızca Allah'a aittir...*" ifadesi, Kur'âncı söylemde dînî hükümleri tek kaynağa indirgeyen delillerden biridir. Bu ayetlere göre, hükmün Allah'tan başkasına bırakılması doğru yoldan sapmaktır. Mezhep içtihatları, icma, kıyas veya hadislerle dayalı hükümler, Allah'ın hükmü olarak kabul edilemez. Kehf Suresi 18/27. ayette de belirtildiği gibi "Allah'ın kelimelerini değiştirebilecek kimse yoktur". Ancak mezhepler nasih, mensuh ve uydurma hadislerle "Allah'ın hükümlerini değiştirmeye" çalışmışlardır. Mustafa Öztürk'e göre ise, "*Hüküm yalnızca Allah'ındır*" ifadesi teşri yetkisi ile ilgili değildir. En'am, 6/57 ayeti, müşriklere karşı Hz. Peygamber'in, "Azap hükmünü verecek olan Allah'tır" demesi içindir. Diğer iki ayette ise (12/40 ve 12/67), tevhid inancı ve ilahi takdir vurgulanır. Bu ayetler, Kur'ân'ın tüm dînî ahkâmı içerdiği iddiasını desteklemez. Aksini savunmak, ilk Haricîlerin sloganı gibi tarih-dışılık ve bağlamsızlık özelliklerine dayanır.⁵⁴

2. "*Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık*" (En'am 6/38) ayeti, Kur'âncıların "aradıkları her şeyi Kur'ân'da bulacaklarına" inandıkları güçlü bir delildir. Ancak klasik tefsirlere bakıldığında, ayette geçen "*el-kitâb*" kelimesi hemen bütün müfessirlerce şu üç şekilde açıklanmıştır: 1. Ümmü'l-kitâb (Ana kitap), 2. Levh-i mahfuz (Korunmuş levha), 3. İlm-i ilâhî (İlahi bilgi)⁵⁵

⁵³ Erbaş, "Yaşar Nuri Öztürk'ün Meali Üzerine Bir Değerlendirme", 500-502.

⁵⁴ Mustafa Öztürk, "Modern Döneme Özgü Bir Kur'ân Tasavvuru", *Marife Dergisi*, yıl: 10, sayı: 3, Kış 2010, 29-30.

⁵⁵ Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, V. 187; Beğavî, *Me'âlimü't-Tenzîl*, II. 95; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II. 17; Kurtubî, *Câmi'*, VI. 38; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, II. 124; Akt. Mustafa Öztürk, "Modern Döneme Özgü Bir Kur'ân Tasavvuru", *Marife Dergisi*, yıl: 10, sayı: 3, Kış 2010, 28.

Bu durumda klasik tefsirlere göre bu ifade, insanların ecelleri, rızıkları ve amelleriyle ilgili tüm bilgilerin Allah katında eksiksiz olarak kayıtlı olduğunu belirtir. Zira bu ihtimal doğru kabul edildiğinde Kur’ân’da umûr-i dîniyye ve dünyeviyyenin tüm detaylarıyla açıklandığını söylemek gerekecektir. Mustafa Öztürk, Kur’ân’ın literal anlamda “her şey”i kapsamadığını, tevhid, iman, ahlak ve ahkâmla ilgili konuları içerdiğini savunur. Nahl 16/89. ayetinde de Kur’ân’ın her şeyi açıkladığı belirtilir. Ancak bu, literal anlamda her şeyi değil, dinî-ahlâkî rehberlik hususunda gerekli olan her şeyi kapsar. Yine Neml, 27/23 ayetinde Sebe Melike’si Belkıs’a ‘herşey’in verildiği söylenir ki “her şey” ifadesinin dünya üzerindeki her nesneyi kapsadığını söylemek mantıklı değildir. Netice olarak, Kur’ân, zerreden kürreye kadar her şeyi tek tek açıklayan bir kitap değildir O halde “her şey” ifadesi, sadece dinî-ahlâkî rehberlik ve temel ilkelerle ilgilidir.⁵⁶

‘Sadece Kur’ân yeter’ görüşü, günümüzde de Gürkan Engin, Cübbesiz Ahmet ve Ahmet Arslan gibi internet yoluyla öğrendiğimiz pek çok kişide yankısını bulmuş ve Youtube’da bu konuda savunma ve teşviğe yönelmişlerdir.

İlhami Güler’e göre; meallerle yetinmek (mealcilik) Kur’ân’ın doğru yorumlanmasında ciddi problemler doğurmuştur ve doğurmaktadır. "Kur’ân İslamı" tabiri sorunludur. Zira Kur’ân’ın kendisi konuşmaz ve bu tabir, Kur’ân’ı anlamamanın kendi kültürel mirasını göz ardı edip kendi yorumunu ortaya çıkarır. Ayrıca, sünneti tamamen dışlama ve 1400 yıla yayılan İslam kültürünü görmezden gelme tehlikesi ve kolaycılığı vardır.⁵⁷

Mustafa Öztürk’e göre, Kur’ân’ın rehberlik etmeyle ilgili misyonu esasında Hz. Peygamber’in hayatında, yani Sünnet aracılığı ile ortaya çıkmıştır. Çünkü Müslümanlar, Kur’ân’ın mesajını Hz. Peygamber sayesinde anlamışlardır. Fakat Hz. Peygamber’in örnekliğini (üsve-i hasene), Hz. Peygamber’e aidiyeti tartışmalı hadislerden değil, İslam ümmetinin mütevatir olarak nesilden nesile aktardığı ‘yaşayan sünnet’ten almalıdır. Sadece Kur’ân’ı esas almak, onu öğretmensiz bir ders kitabı gibi görmektir. Yalnızca Kur’ân metniyle baş başa kalınca, Kur’ân’a her şeyi söyletmek ve onu anlam ve yorum düzeyinde tahrif etmek mümkündür. Kur’âncı söylem, ahkâmla ilgili ayetlerin tatbikinde Hz. Peygamber’e yetki tanımazken, bireysel aklına şârîlik misyonu yükler.⁵⁸

⁵⁶ Mustafa Öztürk, “Modern Döneme Özgü Bir Kur’ân Tasavvuru”, *Marife Dergisi*, yıl: 10, sayı: 3, *Kış 2010*, 28-29.

⁵⁷ İlhami Güler, “Dine Yeni Yaklaşımlar” *İlahiyat Önlisans Programı (İÖP)* (Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayını No: 611, ts.), 33.

⁵⁸ Mustafa Öztürk, “Modern Döneme Özgü Bir Kur’ân Tasavvuru”, *Marife Dergisi*, yıl: 10, sayı: 3, *Kış 2010*, 30-31.

2.3. Kur'ân Dışı Kaynakları Reddetmeyip Kur'ân Süzgecinden Geçirenler

Bu grupta yer alan kişiler Kur'ân'ı baş tacı eder, ancak tarihsel mirastan da vazgeçilmemesi gerektiğini savunur. Fakat kendi içlerinde farklı yönelimler taşırlar. Bu eğilimleri şöyle sınıflandırabiliriz:

2.3.1. Tarihselci ve Evrenselci Eğilimler

Tarihselcilik, Kur'ân'ın indiği döneme dönerek metinlerin tarihsel bağlamda yorumlanmasını savunur. Fazlurrahman (ö.1988), sünnetin ahkam ve tarihsel konularda önemli olduğunu vurgular. Yani bu modernistlerin amacı, Kur'ân'ın evrensel mesajlarını modern dünyaya uygun şekilde anlamak ve uygulamaktır. Şeyh Velîyullah (ö.1762) ve Seyyid Ahmet Han (ö.1898) bu hareketlerin öncülerindendir. Bu modernistlere göre, geleneksel yorumlar yetersizdir ve Kur'ân ayetleri tarihsel bağlamlarında değerlendirilmelidir. Mısırlı Abduh (ö.1905) ve Hindistanlı Ahmet Han (ö.1898) modern hukukun referans alınmasını savunur. Abduh ve Reşid Rıza (ö.1935) Kur'ân'ın modern şekilde yorumlanması üzerine çalışmışlardır. Reşid Rıza, geleneksel tefsir tekniklerini eleştirir. Ancak Yusuf Karadavi (ö.2022), modernist yorumları ithal edilen çözümler olarak nitelendirir ve bu yaklaşımlara itibar edilmemesi gerektiğini ileri sürer⁵⁹.

Kur'ân'ın evrenselliği ve tarihselliği konusundaki farklı yaklaşımlar, ayetlerin anlaşılması konusunda da ciddi farklılıklar yaratmaktadır. Tarihselcilere göre, evrenselci düşünce, ayetleri evrensel olarak uygulamaya zorlayarak Kur'ân'ın tikel tarihsel hükümlerini feda etmektedir. Bir yanda Evrenselciler Kur'ân'ın zamanların ötesinde olduğunu ifade ederlerken, Tarihselciler ise Kur'ân'ı indiği dönem ve tarihsel ortam ile sınırlamaktadır.⁶⁰ Bu ekolde ismi geçen iki temsilciyi örnek olmak üzere inceleyebiliriz:

1. Muhammed Abduh (d.1849- ö.1905), “*Tefsîru'l-Menâr*”

Muhammed Abduh, geleneksel tefsir yöntemlerini eleştirerek gereksiz rivayet ve hurafelerden arındırılması gerektiğini savunur. Enfal Suresi 9-10 ve Âl-i İmran Suresi 123-124 ayetlerinde meleklerin savaşa bizzat katıldığı değil, Müslümanları motive ettiği ve moral vermek amacıyla indirilmiş olabileceği yorumunu yapar. Felak Suresi 113/4'te geçen “*düğümlere üfleyenler*” ifadesini, *dedikoducular ve fitne çıkaranlar* olarak manalandırır. Abduh, peygambere sihir yapıldığına dair hadis rivayetlerine değinir. İlahî vahiy alan bir

⁵⁹ Orhan, *Türkiye’de Kur’ân İslamı Arayışları*, 46-66.

⁶⁰ Ayşe Uçar, *Anlam Yorum Eksenli Meallerin İmkan ve Sınırları- Mustafa Öztürk’ün Kur’ân-ı Kerim Meali Örneği* (Malatya: Yüksek Lisans Tezi, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), 59-60.

peygamberin böyle bir etkiye maruz kalmasının mümkün olmadığını savunur. Abduh'a göre, sihir ile mucizeyi birbirinden ayırmak gerekir. Sihir, doğal olmayan ve hileye dayalı bir olayken, mucize ilahi ve olağanüstü bir olaydır.⁶¹

2. Mustafa Öztürk (d.1965-ö.?), “Kur’ân-ı Kerîm Meâli: Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri”

Mustafa Öztürk, mealinde tarihsel bağlamı dikkate alarak, Kur’ân’ı anakronizmden (yani, geçmiş olayları bugünün değer ve anlayışlarıyla değerlendirmekten) kaçınarak yorumlamıştır. Öztürk, vahye muhatap olan ilk kitlenin anladığı anlamı önemsemiş, ilk kaynaklara inerek yorumlar yapmış, mezhep bağlılığı gözetmeden kaynakları kullanmıştır. Ayetler arasında kopukluk olmadan, bir kompozisyon içinde çeviri yaparak anlaşılabilirliği artırmıştır. Geleneksel anlamların ötesinde yorumlar içerdiği için eleştirilse de yeni bakış açıları sunması açısından değerlidir.⁶²

Zülfikar Durmuş'un Mustafa Öztürk'ün meali hakkındaki bazı değerlendirmeleri şöyledir:

- a) Öztürk'ün meali, ayetlerin "ne demek istedikleri" üzerine odaklanır, tefsir yöntemini başarılı bir şekilde kullanarak kapalı yerleri açıklar. Zamirler, ism-i mevsuller ve ism-i işaretlerle belirtilen kişi, yer ve nesne isimleri açıkça belirtilmiştir, bu sayede belirsizlikler önlenmiş ve kapalılık giderilmiştir.⁶³
- b) Öztürk, Kur’ân'daki deyimleri günümüz Türkçesine uygun şekilde aktarmaktadır. Örneğin, Mesed suresi 4. ayetindeki "*odun hamalı*" ifadesi, "dedikoducu, laf taşıyan" olarak çevrilmiştir. Bu yaklaşım, klasik tefsirlerdeki filolojik açıklamalar doğrultusunda yapılmıştır. Yine Kalem suresi 42. ayetindeki " *يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ* " ifadesi, diğer meallerde literal olarak "*O gün incikten/incik açılır*" şeklinde çevrilirken, Öztürk'ün mealinde deyimsele anlamı dikkate alınarak "*Gün gelecek, bütün her şey ayan beyan ortaya çıkıp paçalar tutuşacaktır*" şeklinde çevrilmiştir.
- c) "*Allah dilediğini saptırır; dilediğini doğru yola yöneltir*" şeklindeki ifadeler, insanın yanlış Allah tasavvuruna ve yanlış kader anlayışına götürebileceği için dikkatle çevrilmelidir. Öztürk, bu ifadeleri Arap dilindeki gramer kuralları çerçevesinde "*Allah*

⁶¹ Şehmus Demir, *Kur’ân’ın Yeniden Yorumlanması Düşüncesinin Batıyla Münasebet Bağlamında Ele Alınışı*, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2002, 45-58.

⁶² Fatma Çağlar Benli, *Mustafa Öztürk’ün “Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri” adlı Kur’ân Mealinin Tahlili* (Kayseri: Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), 212-214.

⁶³ Zülfikar Durmuş, “Mustafa Öztürk’ün ‘Kur’ân-ı Kerim Meali’ İsimli Eserinin Analizi”, <http://acikerisim.nevsehir.edu.tr/xmlui/handle/20.500.11787/3489>, 81.

dileyeni saptırır; dileyeni doğru yola yöneltir" şeklinde çevirmeyi tercih etmiştir. Ancak, her ayetin bu şekilde çevrilmesi her zaman mümkün olmadığı zaman bu ifadeleri "*Allah müstahak gördüğünü saptırır; layık gördüğünü doğru yola yöneltir*" şeklinde çevirmiştir.⁶⁴

2.3.2. Nüzul Sırasına Göre Meal/Tefsirler

Muhammed İzzet ed-Derveze (1888-1984), Kur'ân'ı iniş sırasına göre tefsir eden ilk mütercimlerden biridir. Onun "*et-Tefsiru'l-Hadîs*" adlı 7 ciltlik eseri, vahyin aşamalarını ve Peygamberin misyonunun evrelerini takip ederek Kur'ân'ın hikmetini anlamaya çalışır.⁶⁵

Nüzul tertibi Öztürk'e göre, problemli bir konudur. Çünkü birçok sûrenin Mekkî mi Medenî mi olduğu tartışmalıdır ve Bakara sûresi gibi sûrelerin nüzul tertibi belirgin değildir.⁶⁶ Bu tarzın Türkiye'de öne çıkan temsilcileri olarak şu üç ismi inceleyen araştırmalara bakabiliriz:

1. Mehmet Zeki Duman (d.1952-?), "Beyânu'l-Hak: Kur'ân-ı Kerim'in Nüzul Sırasına Göre Tefsiri"

Mehmet Zeki Duman, makalesinde nüzul sırasına göre yazdığı tefsirinin yöntem ve üslubunu detaylı bir şekilde açıklamaktadır.⁶⁷ Naif Yaşar'a göre ise, Zeki Duman tercümesinde oldukça serbest davranarak, kendisince doğru kabul ettiği rivayetleri mealine yansıtmış ve bunların rivayet olduğuna dair hiçbir işaret koymamıştır. Ayrıca, rivayetlerin dışında da ayetin orijinalinde bulunmayan ifadeleri mealine eklemiştir. Bu durumlarda, eklemelerin belirtilmesi gerekirken yazar bunu yapmamış, böylece okuyucunun bu eklemeleri ayetin orijinalinde varmış gibi anlamasına yol açmıştır.⁶⁸

2. Hakkı Yılmaz (d.1960-?), "Tebyînu'l-Kur'ân: Nüzul Sırasına Göre Necm Necm Kur'ân'ın Türkçe Meali"

Hakkı Yılmaz eserinde, iblis/şeytan, melek ve cin kavramlarını farklı şekillerde yorumlamıştır. Kur'ân'da müstakil varlıklar olarak tanıtılan bu ruhani varlıkların ontolojilerinin tahrif boyutuna varan tevillerle aktarıldığı, iblis/şeytanın "*tabiatta etkisi*

⁶⁴ Durmuş, "Mustafa Öztürk'ün 'Kur'ân-ı Kerim Meali' İsimli Eserinin Analizi", 82-83.

⁶⁵ Derveze'nin tefsir yöntemi hakkında detaylı bilgiler için bkz. Çev. Süleyman Gezer, İsmail K.Poonawala, "Muhammed İzzet Derveze'nin Çağdaş Tefsir Yöntemi: Kur'ân Hermenötiğine Bir Katkı", *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2002), 336-343.

⁶⁶ Öztürk, "II. Meşrutiyet'ten Günümüze Kur'ân Mealleri", 183-184.

⁶⁷ M. Zeki Duman, "Neden Yeni Bir Tefsir? Beyanü'l-Hak Adlı Eserimizin Özellikleri ve Tefsire Getirdiği Yenilik Hakkında Bir Deneme", *Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi* 1 (01 Şubat 2009), 113-115.

⁶⁸ Yaşar, Naif, "(Zeki Duman'ın) Beyânu'l-Hak Adlı Meal-Tefsiri Üzerine Bir Eleştiri", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2012), ss. 193-232., (ts.), 229.

bulunan kötülük durumları” ve “düşünce yetisi” olarak tanımlandığı, cinlerin ise “ışın, radyasyon, ajan/casus, yabancı, tanınmayan kimse” şeklinde nitelendirildiği görülmüştür. Karaosman’a göre bu türden meâllendirmelerin, Müslümanların zihinlerinde yer eden şeytan ve cin algısını temelden sarsabileceği açıktır.⁶⁹

3. Recep İhsan Eliaçık (d.1961-?) “Yaşayan Kur’ân (Nüzul Sırasına Göre Türkçe Meal-Tefsir)”

Bu eser, Kur’âncılık akımının daha ılımlı bir yaklaşımını yansıtır ve Kur’ân merkezli bir İslam anlayışı savunur.⁷⁰ Eliaçık, kelimelerin filolojik analizlerine önem verir, bazı ayetleri uzun yorumlarla açıklarken, bazıları için açıklama yapmaz. Sade ve anlaşılır bir Türkçe’yle deyim ve tamlamalara yer vermiş ve parantezi neredeyse kullanmamıştır. Eliaçık, aktif bir Kur’ân algısının insan hayatına yansımaları gerektiğine inanmakta ve bu algıyı eserinde yansıtmaya çalışmaktadır. Kur’ân’ı “ölüler kitabı” olmaktan çıkarma düşüncesindedir. “Mucize hayatın içinde olup biten ve gördüklerimizdir” diyen yazar, “Güneş ve Ay’ın kendisi mucizedir, yarılması değil” görüşündedir.⁷¹

Eliaçık’ın, Cebrail’in Peygambere görünmesini Allah’ı görmesi olarak yorumlaması problemlidir. Bu yorumlar, İslam’ın temel inanç esaslarıyla uyuşmaz.⁷² Eliaçık, (Bakara 2/115) ayetinin tefsirinde, namazın her yönde kılınabileceğini ve kibleye dönmenin farz olmadığını savunur. Yine Eliaçık, “*Ey ateş! İbrahim’e karşı serin ve esenlik ol dedik.* (Enbiya 21/69)” ayetinin tefsirinde Hz. İbrahim’in aslında ateşe atılmadığını, ateşe atmaya teşebbüs edildiğini ve belki de yağan yağmur ile ateşin söndüğünü, bu şekilde İbrahim’in yanmaktan kurtulduğunu iddia eder. Oysa ilahi emir ateşe yapılmıştı, yağmura değil.⁷³

Görüldüğü gibi Eliaçık’ın bu ve diğer başka yorumları gelenek çizgisinden büyük ölçüde farklılık göstermektedir. Bu sebeple İslam’ın temel inançlarından sapma olarak görülmüş ve tartışmalara sebep olmuştur.

2.3.3. Anlam-Yorum Merkezli (Tefsirî) Çeviri Eğilimi ve Temsilcileri

⁶⁹ Muhammet Karaosman, “Kur’ân’da Ruhani Varlıkların Mahiyeti: Mealler Üzerinden Bir İnceleme”, *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi* 12 (2023), 90.

⁷⁰ Öztürk, “II. Meşrutiyet’ten Günümüze Kur’ân Mealleri”, 180.

⁷¹ Kevser Serap Eliaçık, *Çağdaş Meal-Tefsir Analizleri*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2015, 105-107.

⁷² <https://www.haksozhaber.net/yasayan-kuran-mi-yeni-bir-kuran-mi-1-12513yy.htm> (Ulaşım 22 Haziran 2024)

⁷³ Karaalp, “Son Dönem Meallerinde Kur’ân’ın Yeniden Yorumlanması Çabaları: Tahlil ve Tenkit”, 61- 63.

Bu çeviri türünde harfi harfine yani literal tercümeden ziyade metindeki temel anlam ele alınır. Bazı kelimeler tam çevrilmeyebilir, bazıları atlanabilir veya yeni kelimeler eklenebilir. Mütercim, metindeki ifadeleri anladıktan sonra hedef dile kendi sözcükleriyle aktarır.⁷⁴ Bu tür çeviriye "anlam çevirisi" veya "yorumlama çevirisi" de denir.⁷⁵

Meallerin sıkıcı ve okunamaz olmasının sebepleri arasında harfî tercüme tekniği ve meal sahiplerinin dil yetersizliği bulunur.⁷⁶ Bu yöntemin başarısını, bu alandaki önemli temsilcilerin çalışmalarını ve onlara yöneltilen eleştirileri inceleyerek değerlendirebiliriz. Kur'ân tercüme çalışmalarından bir veya iki örnek sunarak durumun hangi boyutlarda olduğunu daha iyi anlayabiliriz.

1. Muhammed Esed (d.1900-ö.1992), "*Kur'ân Mesajı, Meal-Tefsir*"

Muhammed Esed, orijinali "*The Message of the Qur'an*" olup Türkçeye çevrilen eserinde Kur'ân'ı evrensel ve dinamik bir metin olarak görmüş, tüm zamanlar ve mekanlar için geçerli mesajlar sunduğunu savunmuştur.⁷⁷ Bu eser, Türkiye'de serbest çeviri yönteminin benimsenmesinde etkili olmuştur. Ayrıca, bu tercüme meâl, en fazla tenkit ve değerlendirme yapılan meâldir.⁷⁸

Öztürk'e göre; Esed'in eseri, çağdaş İslâmî ve Kur'ânî kavrayışa getirdiği katkıları nedeniyle Türkçe mealler arasında ayrı bir yere sahiptir. Esed'in Kur'ân'daki bazı kavramları başarılı şekilde karşılaması önemlidir. Örneğin: *Takvâ*: "Sorumluluk bilinci içinde olmak", *Kâfir*: "Hakikati inkâr eden" veya "hakikati inkâra şartlanmış olan", *Cihâd*: "Allah yolunda çaba sarfetmek", *Âyet*: "Mesaj ve işaret", *Gayb*: "İnsan idrakini aşan", *Kitâb*: "İlâhî kelam" veya "ilâhî vahiy", *Zekât*: Bazen "karşılıksız yardım", bazen de "arındırıcı (mâlî) yükümlülük", *Nefs*: "İnsan benliği", *Tâğût*: "Şeytânî güçler", *Müslim*: "Allah'a teslim olan", *Hanîf*: "Bâtıl olan her şeyden yüz çeviren". Esed'in tefsiri kendinden sonra pekçok meal ve tefsire etki etmiş bu sefer de ona benzer meal tefsirler ortaya çıkmaya başlamıştır.⁷⁹

⁷⁴ Hasan Yılmaz, "Kur'ân Meali Bağlamında Harfî Tercüme ile Tefsirî Tercüme Türü Arasında Bir Mukayese", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/6 (2016), 5.

⁷⁵ Zürcânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Kâhire, Matbaatu İsâ, 1431(2010) 2/111.

⁷⁶ Ayşe Uçar, *Anlam Yorum Eksenli Meallerin İmkan ve Sınırları- Mustafa Öztürk'ün Kur'ân-ı Kerim Mealî Örneği* (Malatya: Yüksek Lisans Tezi, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), 31-35.

⁷⁷ İsmail Çalışkan, "Modern Zamanlarda Tefsirin Rotası ve Muhammed Esed Örneği", *Eskiye* 17 (10 Haziran 2010), 94-97.

⁷⁸ Koçyiğit, "1980-2017 Arası Telif ve Tercüme Matbu Türkçe Kur'ân Meâlleri Bibliyografyası", s. 29-31.

⁷⁹ Öztürk, "II. Meşrutiyet'ten Günümüze Kur'ân Mealleri", 166-167.

Esed'e göre, "*Arş*" ve Allah'ın onun üzerine "*istivâ*" etmesi, Allah'ın kudreti ve mutlak hâkimiyetini ifade eden dilbilimsel araçlardır. Esed, "*Arş*" kavramının gerçek bir varlığı olmadığını, sadece Allah'ın gücünü ifade etmek için kullanılan bir tabir olduğunu savunur. Fakat sayın Turan'a göre bu yorum, arş ve istivâ'nın gerçekliğini inkâr etmek anlamına gelir. Örneğin, "*Melekleri de arşın etrafını çevirmiş bir vaziyette Rablerini hamd ile tesbih ederlerken görürsün*" (Zümer, 39/75) ayetini, "Melekleri de güç ve hâkimiyetinin etrafını çevirmiş" olarak anlamak gerekir. Yani, Esed'in bu yorumu Kur'ân'ın metniyle bağdaşmaz. "*Arşı yüklenmekte olan (melek)ler ve çevresinde bulunanlar, Rablerini hamd ile tesbih ederler*", "...*O gün, Rabbinin arşını onların da üstünde sekiz (melek) taşır*" (Hâkka, 69/17) ayetleri, arşın gerçek bir varlık olduğunu ve meleklerin onu çevrelediğini, taşıdığını belirtir.⁸⁰

Yine Esed, ahiret hayatının sembolik ve mecazî ifadeler içerdiğini savunur. Ona göre, ahiret hayatı fiziksel değil, ruhsal bir varoluş olacaktır. Bu yorum, Kur'ân'ın açık ifadeleriyle çelişir, çünkü Kur'ân'da Cennet ve Cehennem gibi mekânlar fiziksel varoluşla anlatılır, bu da ahiretin fiziksel bir gerçeklik olduğunu gösterir.⁸¹

2. Mustafa İslamoğlu (d.1960), "*Hayat Kitabı Kur'ân*"

Mustafa Öztürk'e göre; İslamoğlu'nun bu eserinde dil ve üslup dikkat çekici olsa da teknik açıdan bazı yanlışlar bulunmaktadır. Öne çıkan terkipleri: Fâtiha 1/1: "*Allah'ın gündemi*", Bakara 2/31: "*Allah'ın öğrencisi*", Meryem 19/41: "*Gündeme taşı[mak]*", Meryem 19/52: "*Özge söyleşi*", Ra'd 13/23: "*Kalıcı güzelliğin üretildiği merkezler*", Bakara 2/21'deki "Yâ eyyühe'n-nâs" hitabını ise "*Ey insanlık ailesi!*" şeklindedir.⁸²

Erdoğan Baş'ın İslamoğlu'nun eserinde eleştirdiği ana noktalar şunlardır:

İslamoğlu, *İsa'nın beşikte konuşma mucizesini* sembolik olarak yorumlamış ve gençlik döneminde konuştuğunu savunmuştur.⁸³ Enfal 6/9'da geçen meleklerin *Bedir gazvesindeki* yardımlarını Mevlâna Muhammed Ali, Reşid Rıza ve Muhammed Esed gibi sadece moral desteği olarak yorumlamıştır. Geleneksel tefsir anlayışına göre ise melekler bizzat savaşa katılmıştır. İslamoğlu, cehennem azabının sürekliliğini reddeder. İsra ve Mirac

⁸⁰ Maşallah Turan, "Allah ve Ahiret İnancı Bağlamında Muhammed Esed'in Sembolizm Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım", *Mardin Artuklu Üniversitesi, İlahiyat Bilimleri Fakültesi, Journal of Artuklu Academia* 2014/1(1), 138-141.

⁸¹ Turan, "Allah ve Ahiret İnancı Bağlamında Muhammed Esed'in Sembolizm Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım", 148-155.

⁸² Öztürk, "II. Meşrutiyet'ten Günümüze Kur'ân Mealleri", 168.

⁸³ Erdoğan Baş, "Mustafa İslamoğlu'nun Hayat Kitabı Kur'ân Adlı Eserinde Rasyonel Yorum", *Usul İslam Araştırmaları* 10/10 (Erişim 02 Mayıs 2024), 87-95.

hadiselerinin manevi bir yükseliş olduğunu savunur, bu da geleneksel anlayışlarla uyuşmamaktadır. Kur'ân ayetlerini bilimsel teorilerle yorumlama yaklaşımı da eleştirilmiştir. Zira bu yaklaşımlar, ayetlerin anlamlarının zamanla değişme riskini taşımaktadır. Örneğin, dağların ve bulutların hareketi (Neml, 27/88) "kıtasal sürüklenme" ile açıklanır.⁸⁴

Geleneksel görüşten farklı olarak Nisâ Suresi (4/35) bağlamında, el kesmenin Kur'ân'ın icat ettiği bir ceza olmadığını, tarihsel olarak mevcut bir ceza olduğunu ve Kur'ân'ın caydırıcılığı ön plana çıkardığını belirtir. Nisâ Suresi (4/7) bağlamında miras paylarının sabit olmadığını, zamanla değişebileceğini ve kadına mirastan pay verilmesinin devrim niteliğinde olduğunu savunur.⁸⁵

3. Gazi Özdemir (d.1944), “*Son Davet Kur'ân*”

Gazi Özdemir, dini sadece Kur'ân'a dayanarak anlamayı savunur ve hadisleri olumsuz değerlendirir, ancak Kur'ân'a uygun olanları reddetmez. Özdemir, Allah'ın bilgisinin sınırlı olduğunu ve bazı insanların kıyameti dünyada yaşayacağını iddia eder. "Cünüp" kelimesini kafa karışıklığı olarak, "gusül"ü ise bu durumdan düzelme olarak yorumlar. Abdestin topluma temiz çıkmak için alındığını, "salât"ın sosyal yardımlaşma anlamına geldiğini ve tek başına namaz kılanların kibleye dönmesine gerek olmadığını savunur. Oruç, yardım faaliyetlerinde bulunmayı da içerir ve Ramazan orucunun üç gün tutulabileceğini öne sürer. Kâbe'yi bir okul binası, haccı eğitim faaliyeti olarak tanımlar. "Kurban"ı, değer verilen bir şeyi başkasının ihtiyacı için feda etmek olarak görür. Kadınların başlarını değil, göğüslerini örtmelerinin emredildiğini, yiyecek ve içecek yasaklarının olmadığını, domuz etinin bozulmuş et anlamına geldiğini ileri sürer.⁸⁶ Bu yaklaşımlar İslam'ın geleneksel yorum ve uygulamalarından ciddi şekilde farklılaşmakta ve sapmaktadır.

4. Sonia Cihangir, “*Sonsuz Rahmet*”

⁸⁴ Baş, “Mustafa İslamoğlu'nun Hayat Kitabı Kur'ân Adlı Eserinde Rasyonel Yorum”, 79-103.

⁸⁵ Kevser Serap Eliaçık, *Çağdaş Meal-Tefsir Analizleri: Recep İhsan Eliaçık-Mustafa Öztürk-Mustafa İslamoğlu Örneği* (Sosyal Bilimler Enstitüsü, Master's Thesis, 2015), 72-79.

⁸⁶ Abdülkadir Erkut, “Kur'ân İslâmı Anlayışının Yansıması Olarak ‘Son Davet Kuran’ Adlı Meâl Üzerine Bir İnceleme”, *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 5/2 (15 Aralık 2022), 535.

Filiz Orhan Çağlayan, tarih boyunca Kur'ân'ın erkek egemen bir söylemle yorumlandığını ve kadınların bu süreçlerden dışlandığını belirtir. Sonia Cihangir'in "*Sonsuz Rahmet*" adlı meali kadınları dikkate alarak modern bir yorum sunmaktadır.⁸⁷

Cihangir, Nisâ 4/34'teki "kavvâm" kavramını "*koruyucu, gözetici*" olarak çevirerek, erkeğin kadından ontolojik olarak üstün olmadığını, bu sıfatın maddi sorumluluklar sonucunda toplumsal bir nitelik olduğunu vurgular. Geleneksel yorumlarda ise bu kavram, erkeğin üstünlüğünü ifade edecek şekilde yorumlanmıştır.⁸⁸ Yine Mü'minun 23/6'daki "ev mâ meleket" kavramı "*sözleşme altında bulundukları*" şeklinde değerlendirilmiştir. Bu ayetin çok eşlilikle ilgili olduğu anlayışına karşı çıkmıştır. Bu, geleneksel kölelik ve cariyelik kavramlarını seküler bir anlamda yeniden yapılandırmak demektir. Nisâ 4/3'te geçen çok eşlilik ayetini, savaşta kalan yetimlerin korunması açısından yorumlayarak, eşler arasında adalet sağlamak için tek eşliliği önerdiğini belirtmiştir.⁸⁹

Görüldüğü gibi bu yorumlar, modern toplumsal cinsiyet eşitliği anlayışıyla uyumludur ve geleneksel yorumlardan farklıdır.

5. Ahmet Hulûsi (d.1945), "Allah İlminden Yansımalarla Kur'ân-ı Kerim Çözümü "

Ahmed Hulûsi, ön sözde, "*Bu metin yalnızca Ahmed Hulûsi isimli Allah Kulu'na bahşedilmiş bakış açısından Kur'ân'a açılan bir penceredir!*" ifadesiyle, eserin ilahî ilham içerdiğini ima eder. Hulûsi, Kur'ân'ın başındaki besmelenin ilk harfi olan "B" harfinde ilahî kelamın hakikatlerinin saklı olduğuna inanır ve bâtınî-hurûfî nitelikli ifadeler kullanarak tercüme ve tefsir örnekleri sunar. Ahmed Hulûsi'nin bu eseri Mustafa Öztürk'e göre modern bilimsel mistisizm ve çağdaş bâtınîlik-hurûfîlik eğilimlerini içerir.⁹⁰

Câhit Karaalp'in belirlediği pek çok örnekten birisi şöyledir:

Ahmed Hulusi, Al-i İmran 3/62 ayetini "*Muhakkak ki, işin hakikati budur. İlâhiyet kavramı geçersizdir; sadece Allah! Gerçek ki Allah 'HU'dur, Aziz'dir, Hakim'dir.*" şeklinde tercüme eder. Bu çeviri, müfessirlerin "*Allah'tan başka ilah yoktur*" şeklinde tercüme ettikleri "La ilahe illallah" ifadesini "*İlâhiyet kavramı geçersizdir; sadece Allah!*" şeklinde

⁸⁷ Filiz Orhan Çağlayan, "Sonia Cihangir in Mealinin (Cinsiyet Temelli) Modern Yorumlar Bağlamında İncelenmesi", *Kadın ve Demokrasi Dernegi*, (27 Aralık 2023), 265-267.

⁸⁸ Orhan Çağlayan, "Sonia Cihangir in Mealinin (Cinsiyet Temelli) Modern Yorumlar Bağlamında İncelenmesi", 50, 252.

⁸⁹ Orhan Çağlayan, "Sonia Cihangir in Mealinin (Cinsiyet Temelli) Modern Yorumlar Bağlamında İncelenmesi", 261-262. Daha geniş bilgi için bkz. Aynı makalae; s.253-265.

⁹⁰ Öztürk, "II. Meşrutiyet'ten Günümüze Kur'ân Mealleri", 173.

çevirerek farklı bir anlam üretir. Hulusi'nin "huve" zamirini "Allah HU'dur" şeklinde çevirmesi de geleneksel kaynaklardan kopuk, türetilmiş bir anlamdır. Hulusi'nin vahdet-i vücud anlayışını temel alması, çeviri-yorumlarının belirli bir amaca hizmet ettiğini gösterir.⁹¹

Ahmed Hulûsi'nin tefsir yaklaşımının özgün ve geleneksel yorumlardan oldukça farklı olduğu görülmektedir.

2.3.4. Kur'ân'ın Kur'ânla Tefsiri ya da Konulu Meali/Tefsiri Tercih Edenler

“Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri”, Kur'ân'ın ifadelerinin ve kavramlarının, Kur'ân'ın bütünlüğü içinde diğer ilgili Kur'ân pasajlarıyla açıklanmasıdır. Bu özellik, Kur'ân'ın mübin (açıklayıcı) oluşuyla ilgilidir. Kur'ân'ın nasıl tefsir edileceği, neredeyse Kur'ân ile yaşıt bir meseledir. Bu yöntem, Kur'ân'ın hem müfessir (açıklanan) hem de müfessir (açıklayan) bir kitap olmasından kaynaklanır. Bu tabiri ilk kullanan İbn Teymiyye (ö.728/1328), tefsirde en doğru metodun Kur'ân'ı yine Kur'ân'la tefsir etmek olduğunu belirtmiştir (İbn Teymiyye, 1997, s.99). Kur'ân'ı Kur'ân'la tefsir metodunu en çok kullananlardan biri İbn Kesir'dir (ö.774/1373). Kur'ân'da hangi ayetin hangi ayeti tefsir ettiğine dair açık bir beyan yoktur; müfessirler, kendi içtihadlarıyla ayetler arasında bağ kurarak tefsir yaparlar. Bu nedenle, Kur'ân'ı Kur'ân'la tefsir etmek, Allah'a ait bir tefsiri nakletmek değil, müfessirin kendi dirayetiyle yaptığı bir iştir.⁹² Günümüzde bu metodu en çok uygulayan temsilciler arasında Mehmet Okuyan ve Abdülaziz Bayındır örnek gösterilebilir.

Konulu tefsirler de sûrelerin Mushaf dizilişinden ziyade belirli konuları ya da kavramları ele alır ve aynı konuda inmiş ayetleri nüzul sırasına göre dizerek anlaşılmasını kolaylaştırır. İlhami Güler'in sistematik Fihrist eseri bu yöntemle hazırlanmıştır.⁹³ Süleyman Ateş'in *"Kur'ân Ansiklopedisi"*, Ahmet Kalkan'ın *"Kavram Tefsiri"* ve Ali Ünal'ın *"Kur'ân'da Temel Kavramlar"* adlı çalışmaları da bu eğilime örnek gösterilebilir.⁹⁴ Muhammed Coşkun, tematik veya konulu tefsirin, ilahiyat akademisinde daha yaygın kabul gördüğünü belirtir.⁹⁵

2.3.5. Bilimsel Tefsirler

⁹¹ Karaalp, “Son Dönem Meallerinde Kur'ân'ın Yeniden Yorumlanması Çabaları: Tahlil ve Tenkit”, 71-73.

⁹² Ahmet Abay, Yahya Yaşar, “Kur'ân'ın Kur'ân İle Tefsirinde Yeni Yaklaşımlar: Mehmet Okuyan Örneği”, *Journal of Turkish Studies*, 11/7 Spring 2016, Ankara, p. 1-16, 5.

⁹³ Güler, “Dine Yeni Yaklaşımlar” *İlahiyat Önlisans Programı (İÖP)*, 28-33.

⁹⁴ Dinç, “Cumhuriyet Türkiye'sinde Meal ve Tefsirin Serencamı”, 280.

⁹⁵ Çağlar Çakır, “Muhammed Coşkun'un ‘Modern Dünyada Kur'ân Yorumu-Tefsir Disiplininde Çağdaş Tartışmalar’ Eserine Değerlendirme”, 504.

Bilimsel tefsir, Kur'ân âyetlerini pozitif bilimlerle ilişkilendirip yorumlar. Muhammed Abduh, Tantavî Cevherî, Elmalılı Hamdi Yazır, Maurice Bucaille, Celal Yıldırım, Süleyman Ateş gibi isimler bu alanda çalışmıştır. Tantavî Cevherî (1862-1940), Kur'ân'daki 750 âyetin bilimle ilgili olduğunu belirtmiştir. Türkiye'de ilahiyat sahasında bilimsel tefsirle ilgili ilk akademik çalışmayı Celal Kırca yapmıştır.⁹⁶ Eleştiriler, Kur'ân'ı tüm ilimlerin kaynağı olarak görme, nüzûl dönemindeki Arapların bilmediği anlamları yükleme ve kesinleşmemiş teorilere dayandırma noktalarında yoğunlaşır⁹⁷.

Gördük'ün dediği gibi Kur'ân'ın i'câzı sadece dilsel unsurlara indirgenemez, her dönemin insanı bu i'câzdan nasiplenir. Ancak, Kur'ân'a salt fen bilimleri kitabı gibi yaklaşmak hatalıdır. Kur'ân'ın fen bilimleri ile ilişkisi, aşırıya kaçmadan ve dikkatli bir şekilde ele alınmalıdır.⁹⁸

2.3.6. Tasavvufî Tefsirler

Tasavvufî tefsirler arasında Şemseddin Yeşil'in "*Füyûzât-ı Kur'ân-ı Mübîn*"i ile, Mahmut Ustaosmanoğlu adına bir heyetin yazdığı "*Ruhu'l-Furkan*" tefsiri zikredilir. Ahmet Öz makalesinde, *Rûhu'l Furkân* Tefsiri'ndeki bazı problemlili yorumlara dikkat çeker ve bu hataların İslam hakkında olumsuz propagandalara malzeme olduğunu vurgular.⁹⁹

2.3.7. Sosyolojik-İçtimâî Tefsirler

İctimai tefsirler, Kur'ân'ı toplumsal bağlamda yorumlar. Seyyid Kutup'un "*Fizilâl-il-Kur'ân*" ve Mevdudi'nin "*Tefhîmu'l-Kur'ân*" eserleri siyasi ve sosyal konulara ağırlık verir. Muhammed Abduh ve Reşit Rıza'nın "*Tefsîru'l-Menâr*" eseri, medeniyet ve dünya görüşü konularına öncelik veren örneklerdendir. Mehmet Akif ve Muhammed İkbal de bu gruba dahildir.¹⁰⁰ Yani her iki yaklaşım da geleneksel İslam anlayışlarını eleştirip yeni yorumlar geliştirmektedir.

2.3.8. Diğer Çeviri Yönelimleri

⁹⁶ Yunus Emre Gördük, "Bilimsel Tefsir ve 20. Yüzyıldaki Meşhur Temsilcileri Perspektifinden Hasan Basri Çantay'ın Açıklamalı Meâlî", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* Yıl: 2014/2, Sayı: 33, (ts.), 184-186.

⁹⁷ Güler, "Dine Yeni Yaklaşımlar" *İlahiyat Önlisans Programı (İÖP)*, 26-27.

⁹⁸ Gördük, Yunus Emre, "Bilimsel Tefsir ve Hasan Basri Çantay'ın Meâlî", 210-212.

⁹⁹ Ahmet Öz, *Rûhu'l Furkân* Tefsirindeki Bazı Yorumlara Eleştirel Yaklaşım, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Temmuz-Aralık 2017, Yıl: 15, Sayı: 30, (407-427), 425-426.

¹⁰⁰ Güler, "Dine Yeni Yaklaşımlar" *İlahiyat Önlisans Programı (İÖP)*, 27-28.

Bu eğilimlerin dışında çeşitli düşünce okullarından ve metodolojilerden seçilerek oluşturulan *eklektik eğilimi yansıtan tefsirler*¹⁰¹ ve *manzum çeviriler*, Kur’ân’ın mana ve mesajını Türk okuyucusuna estetik bir tarzda sunmayı amaçlar. Ancak, bu meallerin bazılarının Türkçülük, öz Türkçecilik ve Alevi-Bektaşî gelenekle bağlantılı olduğu görülmektedir. Bu da objektifliğini ve güvenilirliğini sorguladır.¹⁰²

Şimdi de modern çevirilerin okuyucu kitlesi üzerindeki etkilerine bakalım:

3. Modern Çevirilerin Okur Kitlesi Üzerindeki Etkileri

Yanlış anlaşılabilir sekiz âyet üzerinde yapılan bir araştırma, meallerin Türk okurları için yeterince anlaşılır olmadığını göstermiştir.¹⁰³ Örneğin, “*sağcılar-solcular*” (Vâkıa 56/27 ve 41)¹⁰⁴ ifadelerin, aslında "amel defterleri sağdan verilenler" ve "amel defterleri soldan veya arkadan verilenler" olması gerekir. Halbuki katılımcılar, “*sağcılar*” ifadesini sağ elini kullananlar, bir işe sağdan başlayanlar veya siyasi partiler olarak anlamışlardır.¹⁰⁵ Yani Kur’ân’daki bazı kavramların orijinal lafzıyla ifadesi okuyucuların ayetleri yanlış anlamasına neden olmaktadır.¹⁰⁶

Yine örneğin “*O’nun izni olmaksızın katında şefaate edecek olan kimmiş bakayım?*” (Mustafa İslamoğlu Meali) ifadesi, güncel dil olsa da Allah’ın kelamı için uygun olmayabilir.¹⁰⁷

Gözlemlendiği kadarıyla bazı modern çeviriler, Kur’ân’ın çağdaş konulara yönelik mesajlarını vurgulamakta ve modern toplumların sorunlarına rehberlik sunmaya çalışmaktadır. Ancak, okuyucuların güncel ve anlaşılır bir dil kullanımı beklediği görülmektedir. Modern çevirilerin *akademik camiada nasıl değerlendirildiği* ve İslam’ın yorumlanması üzerindeki etkileri de önemlidir.

Bazı akademisyenler modern çevirilere olumlu yaklaşırken bazıları akli putlaştırdığını ve İslami ilkelerin önünü tıkadığını belirtir. Bu durum, insanı tarih üstü bir

¹⁰¹ Dinç, “Cumhuriyet Türkiye’inde Meal ve Tefsirin Serencamı”, 280-281.

¹⁰² Öztürk, “II. Meşrutiyet’ten Günümüze Kur’ân Mealleri”, 169-171.

¹⁰³ Muhammet Vehbi Dereli, “Gençlere Yönelik Dinî Yayıncılıkta Dil ve Terminolojinin Önemi -Kur’ân Çevirileri Örneği-”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44 (30 Haziran 2020), 67-68.

¹⁰⁴ (وَأَصْحَابُ الْيَمِينِ مَا أَصْحَابُ الْيَمِينِ) “*Amel defteri sağından verilenler; ne mutlu o sağından verilenlere!*” (Vâkıa; 27), (وَأَصْحَابُ الشِّمَالِ مَا أَصْحَابُ الشِّمَالِ) “*Amel defteri solundan verilenler; ne bedbaht o solundan verilenler!*” (Vâkıa; 41)

¹⁰⁵ Emine Gülpak, “Kur’ân Meallerinin Muhatapları Tarafından Anlaşılabilirliğine ilişkin Bir Araştırma”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (30 Haziran 2019), 191.

¹⁰⁶ Gülpak, “Kur’ân Meallerinin Muhatapları Tarafından Anlaşılabilirliğine ilişkin Bir Araştırma”, 175-176.

¹⁰⁷ Dereli, “Gençlere Yönelik Dinî Yayıncılıkta Dil ve Terminolojinin Önemi -Kur’ân Çevirileri Örneği-”, 71-72.

konuma yerleştirme çabasıdır. Ancak modern dönemde dinin ahlaki yönüne yapılan vurgu çok belirgindir. Geçmişle önemli çatışmalar dikkat çekerken, Kur'ân'ın Batılı zihniyetle yorumlanması yanlıştır. Batı kaynaklı düşüncelere karşı duyulan güven ve kompleks sonucu, birçok düşünce filtresiz şekilde aktarılabilir. Bu da kendi şartlarımızı göz ardı eden bir yaklaşımdır.¹⁰⁸

Son yüzyılda, geleneksel tefsir ve fıkıh usullerinin yeterli olmadığını ileri sürerek doğrudan Kur'ân'a başvuran kişiler, kendi akıl ve anlayış seviyelerine göre din ve toplum ilişkisi geliştirmişlerdir.¹⁰⁹

Eroğlu'nun belirttiği gibi; Kur'ân'ın manaları, tercüme ve tefsirlerde aktarılandan daha derindir. Her zekâ, Kur'ân'dan kendi kapasitesi nispetinde ilim devşirecek ve sonsuz manaları tükenmeyecektir. Kur'ân'ın eşsizliği ve musiki ile şiir üstü üslubunun tercüme edilemezliği karşısında, aslına başvurmadan başka çare kalmamaktadır. Onu anlamak isteyenler, o dili öğrenme çabasında bulunmalıdırlar. Onu tanımak için sadece tek bir ilkeye dayanarak yapılmış tercümelerle yetinilmemelidir. Hiç kimse de “Kur'ân yalnızca tek bir tercüme ilkesine göre çevrilmelidir” gibi kısıtlayıcı ve anlamsız bir savunuda bulunmamalıdır. Çünkü doğru sınırlar içinde kalarak, Kur'ân'ı her türlü tercüme yöntemi ve ilkesiyle çevirmek faydalıdır.¹¹⁰

Sonuç

Bu çalışmada, modern dönemde Kur'ân çevirilerinde ortaya çıkan yeni eğilimler ve bu eğilimlerin nedenleri incelenmiştir. 20. yüzyıldan itibaren Kur'ân çevirilerinde dil, yorum ve estetik alanlarında önemli değişimler gözlemlenmiştir. Bu değişimlerin arkasında, İslam dünyasındaki sosyal, politik ve kültürel dönüşümler ile Batı karşısındaki mağlubiyetin neden olduğu yenilik arayışları da yatmaktadır.

Kur'ân çevirilerinin tarihsel gelişimi ele alındığında, ilk dönemlerden itibaren çeviri faaliyetlerinin İslam'ın mesajını geniş kitlelere ulaştırma amacı taşıdığı görülmektedir. Osmanlı ve Cumhuriyet dönemlerinde ise bu faaliyetler, modernleşme ve uluslaşma süreçleri ile birlikte yeni bir boyut kazanmıştır. Özellikle Cumhuriyet'in ilanından sonra, Türkçe meallerin yaygınlaşması ve devletin bu sürece müdahalesi dikkat çekicidir.

¹⁰⁸ Polat, “Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur'ân'a Yaklaşımlar.” *Bastılmamış Doktora Tezi*, 195-201.

¹⁰⁹ Güler, “Dine Yeni Yaklaşımlar” İlahiyat Önlisans Programı (İÖP), 31-33.

¹¹⁰ Ali Eroğlu, “Tercüme Problemleri ve Meâller”, *Kur'ân Mealleri Sempozyumu I* (2003) İzmir, Düzenleyen: Diyanet İşleri Başkanlığı & Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (2003) İzmir, Ankara 2007, 78.

Modern dönemde, Kur'ân çevirilerinde öne çıkan yeni eğilimler arasında en çok dikkat çeken Kur'ân'ın tek kaynak olarak kabul edilmesi ve serbest çeviri olarak da bilinen anlam-yorum merkezli tercüme sistemine geçilmesidir. Arapça bilmeyenler için kendi dillerinde sade ve anlaşılır bir dil kullanımı, tarihsel ve kültürel bağlamın dikkate alınması ve estetik kaygılar da hedefler arasında yer almaktadır. Bu eğilimler, Kur'ân'ın çağdaş dünya ile uyumlu bir şekilde yorumlanmasını ve anlaşılmasını amaçlamaktadır. Kur'ân'ı tek kaynak kabul eden yaklaşımlar, İslam'ın hadis fıkıh gibi diğer kaynaklarının önemini azaltarak Kur'ân merkezli bir din anlayışını öne çıkarmaktadır. Bu düşünürler, Kur'ân'ın doğru anlaşılması ve yorumlanmasının, Müslüman toplumların geri kalmışlıklarını aşmalarına yardımcı olacağını savunmaktadır.

Tarihsel ve kültürel bağlamın dikkate alınması, Kur'ân'ın indirildiği dönemin sosyal ve kültürel koşullarının anlaşılmasını ve bu bağlamda ilkeler olarak yorumlanmasını ön plana çıkarmakta ve günümüz şartlarına uygun içtihat faaliyetlerini önemsemektedir.

Harfî tercümeler, Kur'ân'ın Arapça metnini kelime kelime çevirerek orijinal metne sadık kalmayı amaçlar. Ancak bu yöntem, Arapça'nın gramer yapısı ve ifade tarzının Türkçe'ye uyarlanmasının zorluğu nedeniyle bazen okuyucuya karmaşık ve anlaşılması zor gelebilir, orijinal metne sadakat sebebiyle metnin akıcılığını ve edebi güzelliğini bozabilir. Anlam-yorum merkezli (tefsiri) tercümeler ise, Kur'ân ayetlerinin yorumlanarak ve açıklamalar eklenerek çevirilmesini içerir. Bu yöntem, okuyucuya metnin daha geniş bir bağlamda anlatılmasını sağlar ve ayetlerin arka planı hakkında bilgi verir. Ancak, tefsirî tercümeler yorum içerdiği için, çevirmenin kişisel görüşleri ve anlayışları metne yansıyabilir, bu da objektifliği azaltabilir.

Aslında en iyi çözüm, bireylerin Kur'ân'ı orijinal dilinde anlamak için Arapça öğrenmeleridir. Günümüz teknolojik şartlarında, Arapça öğrenmek çok daha kolay hale gelmiştir. Grameri öğrenen kişi, tüm klasik metinleri anlamasa da en azından Kur'ân Arapçasını bireysel bazda anlayabilir ve metnin orijinal mesajını aşağı yukarı sözlük ve tercümeler sayesinde kavrayabilir. Bu, Kur'ân'ın evrensel mesajlarını doğru bir şekilde anlama ve yorumlama sürecinde önemli bir adımdır.

Modern Kur'ân çevirileri, İslam'ın evrensel mesajlarını günümüzün dinamiklerine uygun bir şekilde sunma çabası olarak değerlendirilebilir. Gelecekteki çeviri çalışmalarında da bu yeni eğilimlerin devam etmesi ve daha da gelişmesi beklenmektedir. Ancak, serbest çevirilerin zararlarına dikkat edilmeli ve bireylerin Kur'ân'ı orijinal dilinde anlamak için çaba

göstermesi gerektiği unutulmamalıdır. Zira bu hususta herkesi tatmin edecek bir çeviri arayışı devam etmektedir.

Bu çalışma, Kur'ân çevirilerinin geldiği noktayı anlamak ve gelecekteki çeviri çalışmalarına ışık tutmak adına önemli bir katkı sağlamaktadır. Teknolojik ilerlemeler ve dilbilimsel araştırmalarla desteklenmesi gereken gelecekteki çeviri çalışmaları, İslam'ın evrensel mesajlarını farklı kültürel bağlamlarda yaşayan okuyuculara daha etkili bir şekilde ulaştıracaktır.

Kaynakça

- Aliyeva, Röya. “Kur'ân-ı Kerim'in Tercümesi Meselesi ve Meal Tarihi”, Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmi Mecmuası, Haziran 2016.
- Abay, Muhammet. “Türkçedeki Kur'ân Meallerinin Tarihi ve Kronolojik Bibliyografyası”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 10, No: 19-20, (Aralık 2012), s.273.
- Ahmet Abay, Yahya Yaşar, “Kur'ân'ın Kur'ân İle Tefsirinde Yeni Yaklaşımlar: Mehmet Okuyan Örneği”, *Journal of Turkish Studies*, 11/7 Spring 2016, Ankara, p. 1-16.
- Aydar, Hidayet. “Yaygınlık Bakımından Meallerimiz ve Mealler Üzerinde İstatistiksel Bir Değerlendirme”, *Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, İlmi Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, Sayı/Number: 5 Yıl/Year 2015 Bahar/Spring, s.116-117.
- Aydar, Hidayet. “Kur'ân (Tercümesi)”, TDV İslâm Ansiklopedisi, 2002, c.26
- Baş, Erdoğan. “Mustafa İslamoğlu'nun Hayat Kitabı Kur'ân Adlı Eserinde Rasyonel Yorum”. *Usul İslam Araştırmaları* 10/10. Erişim 02 Mayıs 2024. <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/153766>
- Cunbur, Müjgan. "Kur'ân-ı Kerim'in Türk Dilinde Basılmış Tercüme ve Tefsirleri", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, 1961.
- Cündioğlu, Düccane. “Matbu Türkçe Kur'ân Çevirileri ve Kur'ân Çevirilerinde Yöntem Sorunu”,- Bir Giriş Denemesi – 2. Kur'ân Sempozyumu, Tebliğler-Müzâkereler, 4-5 Kasım 1995, Bilgi Vakfı Yayınları, Kozan Ofset, Ankara, 1996.
- Çağlar Benli, Fatma. Mustafa Öztürk'ün “Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri” adlı Kur'ân Mealinin Tahlili. Kayseri: Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- Çakır, Çağlar. “Muhammed Coşkun'un Modern Dünyada Kur'ân Yorumu-Tefsir

- Disiplininde Çağdaş Tartışmalar Eserine Değerlendirme". İstanbul: İFAV Yayınları, 2. Basım, 2020, s.219” Tefsir Araştırmaları Dergisi 5/1 (30 Nisan 2021), 501-507. <https://dergipark.org.tr/en/pub/tader/issue/62131/846246>
- Çakır, Yılmaz. “Modern Bir Samiri: Yaşar Nuri Öztürk”. Haksöz Okulu. 01 Ağustos 1995. Erişim 03 Temmuz 2024. <https://www.haksozhaber.net/okul/modern-bir-samiri-yasar-nuri-ozturk-1032yy.htm>
- Çalışkan, İsmail. “Modern Zamanlarda Tefsirin Rotası ve Muhammed Esed Örneği”. Eskiye Demir, Şehmus. Kur’ân’ın Yeniden Yorumlanması Düşüncesinin Batıyla Münasebet Bağlamında Ele Alınışı. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2002.
- Dereli, Muhammet Vehbi. “Gençlere Yönelik Dinî Yayıncılıkta Dil ve Terminolojinin Önemi -Kur’ân Çevirileri Örneği-”. Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 44 (30 Haziran 2020), 61-78. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sduifd/issue/54937/721447>.
- Dinç, Ömer. “(Mustafa Öztürk’ün) Cumhuriyet Türkiye’sinde Meal ve Tefsirin Serencamı”. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 21/2 (2012), 275-281. <https://dergipark.org.tr/en/pub/uluifd/issue/13475/162767>
- Doğan, Mehmet. “Mehmet Akif’in Mealinden Mahrum Kalmamızın Bedeli: Türkiye’de / Türkçe’de Meal Anarşisi”, (Uluslararası Sempozyum: Direnen Meal: Akif Meali), Mahya Yayınları, İstanbul, 2016, s.49-56.
- Duman, M. Zeki. “Neden Yeni Bir Tefsir? Beyanü’l-Hak Adlı Eserimizin Özellikleri ve Tefsire Getirdiği Yenilik Hakkında Bir Deneme”. Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi 1 (01 Şubat 2009), 105-115. <https://dergipark.org.tr/en/pub/derleme/issue/35073/388988>
- Durmuş, Zülfikar. “Mustafa Öztürk’ün ‘Kur’ân-ı Kerim Meali’ İsimli Eserinin Analizi”. <http://acikerisim.nevsehir.edu.tr/xmlui/handle/20.500.11787/3489>
- Eliaçık, Kevser Serap. Çağdaş Meal-Tefsir analizleri: Recep İhsan Eliaçık-Mustafa Öztürk-Mustafa İslamoğlu Örneği. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Master’s Thesis, 2015. <https://acikbilim.yok.gov.tr/handle/20.500.12812/128353>
- Erbaş, Muammer. “Yaşar Nuri Öztürk’ün Meali Üzerine Bir Değerlendirme”. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Diyanet İşleri Başkanlığı & Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kur’ân Mealleri Sempozyumu -eleştiriler ve öneriler- (1) 24-26 Nisan 2003 İzmir.
- Erkut, Abdülkadir. “Kur’ân İslâmı Anlayışının Yansıması Olarak ‘Son Davet Kuran’ Adlı

- Meâl Üzerine Bir İnceleme”. Kocatepe İslami İlimler Dergisi 5/2 (15 Aralık 2022).
<https://doi.org/10.52637/kiid.1149468>
- Eroğlu, Ali. “Tercüme Problemleri ve Meâller”. Kur’ân Mealleri Sempozyumu I (2007).
<http://ktp.isam.org.tr/detayilhmklzt.php?navdil=eng&midno=12772500&MakaleAdi2=meal>
- Gördük, Yunus Emre. “Bilimsel Tefsir ve 20. Yüzyıldaki Meşhur Temsilcileri Perspektifinden Hasan Basri Çantay’ın Açıklamalı Meâli”. Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yıl: 2014/2, Sayı: 33.
- Güler, İlhami. “Dine Yeni Yaklaşımlar” İlahiyat Önlisans Programı (İÖP). Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayını, No: 611, ts.
- Gülpak, Emine. “Kur’ân Meallerinin Muhatapları Tarafından Anlaşılabilirliğine İlişkin Bir Araştırma”. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 33 (30 Haziran 2019). <https://doi.org/10.35209/ksuifd.557928>
- Gümüş, “Cumhuriyet Döneminde (1923-1960 Arası) Meâl Çalışmaları”, İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Sayı 5 Yıl 2015, Bahar, s. 93- 295.
- Gümüş, Sadrettin. “Kur’ân ve Tefsir’in Türkçeye Çevirisinin Tarihi Süreci”. Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur’ân Tefsirine Hizmetleri- Tebliğler ve Müzakereler 21–22 Ekim 2011. İstanbul: Ensar Yayınları, 2012.
- İnan, Abdülkadir. “Kur’ân’ın Eski Türkçe ve Oğuz-Osmanlıca Çevirileri üzerine Notlar”, Türk Dil Kurumu Yayınları, Sayı: 183, Türk Dili Araştırmaları Yıllığı, Belleten, 1960, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1960.
- İsmail K. Poonawala, Çev.Süleyman Geze. “Muhammed İzzet Derveze’nin Çağdaş Tefsir Yöntemi: Kur’ân Hermenötiğine Bir Katkı”. Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi 2 (2002).
- Karaalp, Cahit. “Son Dönem Meallerinde Kur’ân’ın Yeniden Yorumlanması Çabaları: Tahlil ve Tenkit”. Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yıl 5. 5/1 (Bahar 2019), (53-78).
- Karaosman, Muhammet. “Kur’ân’da Ruhani Varlıkların Mahiyeti: Mealler Üzerinden Bir İnceleme”. Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi 12 (2023), 79-92.
<https://dergipark.org.tr/en/pub/rumeli/issue/80629/1335344>
- Köktürk, Şahin. “Eski Anadolu Türkçesi Dönemine Ait Bir Türkçe Kur’ân Meal Tefsiri”, Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Dil Kurumu Yayınları: 810, Türk Dili Araştırmaları Yıllığı, Belleten 2001/ I-II, Ankara, 2003.

- Mertoğlu, M Suat. “‘Doğrudan Doğruya Kur’ân’dan Alıp İlhamı’: Kur’ân’a Dönüş’ten Kur’ân İslamı’na”. *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 15/28 (2010), 69-113.
- Mertoğlu, Mehmet Suat. “Türkçe Kur’ân Tartışmaları ve Mısır’daki Yansımaları”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 19/38 (31 Aralık 2021), 861-912. <https://dergipark.org.tr/en/pub/talid/issue/67677/996216>
- Muhammed bin Hamza, Haz. Ahmet Topaloğlu, XV. Yüzyıl Başlarında Yapılmış Satır Arası Kur’ân Tercümesi, İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1976-1978, 2 cilt, Türk ve İslam Eserleri Müzesi, nr. 40.
- Orhan Çağlayan, Filiz. “Sonia Cihangir in Mealinin (Cinsiyet Temelli) Modern Yorumlar Bağlamında İncelenmesi”. *Kadın ve Demokrasi Derneği*, 2. <https://doi.org/10.21798/kadem.2023.136>
- Orhan, Filiz. *Türkiye’de Kur’ân İslamı Arayışları*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2022.
- Öztürk, Mustafa. “II. Meşrutiyet’ten Günümüze Kur’ân Mealleri”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 9/18 (2011), 139-189.
- Öztürk, Mustafa. “Modern Döneme Özgü Bir Kur’ân Tasavvuru”. *Marife Dergisi*, yıl: 10 3 kış 2010. (ts.), 9-43.
- Polat, Fethi Ahmet. “Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur’ân’a Yaklaşımlar.” Basılmamış Doktora Tezi, Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000.
- Şen, Ercan. “1960 Öncesi Yayımlanan İslamcı Dergilerde Kur’ân Çevirileri Etrafında Yapılan Tartışmaların Serencâmı, Sebülürreşad ve İslâm Dergisi Örneği”, *İslamı Uyandırmak I, İlem, İlmi Etüdler Derneği*, 1. Basım, Nisan 2018.
- Turan, Maşallah. “Allah ve Ahiret İnancı Bağlamında Muhammed Esed’in Sembolizm Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım”, *Mardin Artuklu Üniversitesi, İlahiyat Bilimleri Fakültesi, Artuklu Akademi*, 2014/1 (1), 131-157.
- Uçar, Ayşe. *Anlam Yorum Eksenli Meallerin İmkân ve Sınırları- Mustafa Öztürk’ün Kur’ân-ı Kerim Meali Örneği*. Malatya: Yüksek Lisans Tezi, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- Yaşar, Naif. “(Zeki Duman’ın) Beyânu’l-Hak Adlı Meâl-Tefsir Üzerine Bir Eleştiri”. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2012), ss.193-232.
- Yılmaz, Hasan. “Kur’ân Meali Bağlamında Harfî Tercüme ile Tefsirî Tercüme Türü Arasında Bir Mukayese”. *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/6 (2016), 1-18. <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/232541>

BAZI ME‘ÂNÎ İLMÎ ÜSLUPLARININ MEÂLLERDE ÇEVİRİ PROBLEMİ



Muhammed Eser ALTUNTAŞ*

Giriş

Kur’ân-ı Kerîm, Arap dilinin en yüksek ve en etkili belâgî üsluplarını barındıran örneği olarak kabul edilir. Kur’ân belâgatı da ayetlerde kullanılan dilin, tercih edilen sözcüklerin ve cümle terkiplerinin estetik ve anlam katmanlarını inceleyen bir disiplindir. Nitekim Arap dili köklü bir dil olup, zengin bir morfoloji ve sözdizimi yapısına sahiptir. Arap dilindeki bu özellikler ve estetik yönler belâgat ilminin temel disiplinlerinden olan me‘ânî ilmi aracılığıyla bilinir. Dolayısıyla Kur’ân dilindeki söz konusu me‘ânî üsluplarını Arapça dışındaki dillerde çevirilerde manaya yansıtmak okuyucunun metinle olan bağını ve etkileşimini güçlendirir. Bu nedenle, Kur’ân meâllerinin Arap dili belâgatındaki dilsel özelliklere uygun olarak kaleme alınması, dilin zenginliklerini, inceliklerini ve estetik unsurlarını Arapça bilmeyen muhataplara doğru bir şekilde yansıtması yönüyle büyük bir önem taşır.

Bu bağlamda ülkemizde de Cumhuriyet döneminden itibaren yüzden fazla meal yazılmıştır. Türkçe meâller, ülkemizdeki Arapça bilmeyen Müslümanlar için Kur’ân’ın mesajını anlama açısından önemli bir rol oynar. Bu sebeple Kur’ân’daki belâgî üslupların gerektirdiği mananın karşılık bularak anlaşılır bir dille çeviriye aktarılması, okuyucuların metni içselleştirmesini ve duygu yoğunluğunu etkiler. Diğer taraftan Kur’ân dilindeki belâgat unsurlarının başka dillerde tam olarak karşılık bulması zordur. Özellikle ayetlerin bağlamının ve edebî yönünün gerektirdiği dil üslûbunun, çevrildiği dilin özellikleriyle uyum sağlamaması anlam kaybına neden olabilir. Bu durum meâllerde çevirmenin Arapça ve Türkçe dillerindeki yetkinliğine bağlı olarak da değişiklik gösterebilir.

Dolayısıyla bu çalışmamızda bazı me‘ânî ilmi unsurlarının meâllere ne derece yansıtıldığına dair inceleme ve mukayeseler yaparak öneriler sunmayı amaçladık. Bu bağlamda Cumhuriyet döneminden günümüze dek farklı dönemlerde kaleme alınmış ve

* Dr. Öğr. Üyesi, Manisa Celal Bayar Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, Manisa, Türkiye, 0000-0001-8652-2536, | muhammed.altuntas@cbu.edu.tr

muhataplar nezdinde ön plana çıkmış meâllerle birlikte son dönemde bazı akademisyenler tarafından hazırlanan meâlleri tercih ettik. Bunlar: Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, Hasan Basri Çantay, Ömer Nasuhi Bilmen, Hayrettin Karaman vd., Halil Altuntaş- Muzaffer Şahin, Mustafa Öztürk ve Mehmet Okuyan tarafından hazırlanan meâllerdir. Nitekim sınırlı sayıda da olsa bu meâllerin incelenmesiyle araştırmada genel bir kanaate varılacağı düşüncesindeyiz.

1. Me‘ânî İlmi

Me‘ânî ilmi, beyân ve bedî‘ ilimleriyle beraber belâgat ilminin üç ana bölümünden birisidir. Belâgat terimi olarak me‘ânî, bir anlam ifade etmede cümle terkiplerinin özelliklerini ve bunlardaki uygun bulunan ya da kabul edilmeyen hususları bilmeyi konu edinen bir ilimdir.¹ Yani me‘ânî, siyâkıdaki amaca göre cümlenin muktezâ-yı hale nasıl uygun getirileceğine dair usul ve kaideleri konu edinir.² Me‘ânî ilmi, lafız ve mana bakımından Kur‘ân-ı Kerîm’in estetik sırlarını ortaya çıkarmak, îcâzındaki inceliği bildirmek, terkiplerdeki sadeliği ve üstünlüğü göstermek, kelimelerdeki anlam genişliği, tatlılık ve sağlamlık gibi nükteleri keşfetmeyi amaçlar.³

Me‘ânî ilmi klasik kaynaklarda genellikle sekiz başlık altında sınıflandırılmıştır: Birinci konu *isnâd-ı haberîye ait haller*, ikincisi *müsnedün ileyhin halleri*, üçüncüsü *müsnedün halleri*, dördüncüsü *fiilin mütealliklerine ait haller*, beşincisi *kasr*, altıncısı *inşâ*, yedincisi *fasl ve vasl*, sekizincisi *îcâz, itnâb, müsâvâtır*.⁴

Nitekim Arap dilinde cümleler, haber ve inşâ cümleleri olarak ikiye ayrılır.⁵ Haber ve inşâ cümlesinin müsned ve müsnedün ileyh olmak üzere iki ögesi vardır. Müsnede *mahkûmun bih* veya *muhberun bih* de denir. Müsnedün ileyhe ise *mahkûmun ‘aleyh* veya *muhberun ‘anh* da denir. Müsned ve müsnedün ileyh arasındaki nisbet *isnâd* olarak isimlendirilir. Müsnedin cümledeki konumları şunlardır: Mübtedânın haberi, tam fiil, اِنَّ ile كَافٍ nin benzerlerinin haberi, ظَنَّ ve benzerlerinin ikinci mefûlû, اَرَى ve benzerlerinin üçüncü

¹ Ebû Ya‘kûb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr es-Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, thk. Naîm Zerzûr (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1987), 161.

² Celâluddîn Muhammed b. el-Hatîb el-Kazvînî, *et-Telhîs fi ‘Ulûmi’l-Belâga*, thk. Abdurrahman el-Berkûkî (Kahire: Dâru’l-Fikri’l-Arabî, 1904), 37; Sa’duddîn et-Teftâzânî, *el-Mutavvel şerhu Telhîsi Miftâhi’l-‘Ulûm*, thk. Abdulhamid Hindâvî (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 2013), 170; Ahmed b. İbrâhîm b. Mustafâ es-Seyyid el-Hâşimî, *Cevâhiru’l-belâga fi’l-me‘ânî ve’l-beyân ve’l-bedî‘* (Beyrut: el-Mektebetü’l-‘Asriyye, ts.), 56.

³ Muhammed Eser Altuntaş, *Kur‘ân Belâgatı Molla Gürânî Tefsiri Örneği* (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2022), 47.

⁴ Kazvînî, *et-Telhîs*, 37-38; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 170-171; Altuntaş, *Kur‘ân Belâgatı*, 50.

⁵ Kazvînî, *et-Telhîs*, 38; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 171.

mefûlû, isim fiil, haber yerine merfûu ile yetinen mübtedâ ve emir fiili yerine kullanılan masdardır. Müsnedün ileyhın cümledeki konumları: Fâil, nâib-i fâil, mübtedâ, إِنَّ ile كَانَ'nin benzerlerinin ismi, ظَنَّ ve benzerlerinin birinci mefûlû, أَرَى ve benzerlerinin ikinci mefûlûdür.⁶

Biz de çalışmamızda haber cümlesinin te'kîd ifade etmesi, müsned, müsnedün ileyh ve fiilin mütealliklerine dair takdîm-te'hîr ve marifelik-nekrallık gibi me'ânî ilmi üsluplarına dair örnek bazı ayetleri ve ilgili meâllerdeki çevirilerini inceleyeceğiz.

1.1. Te'kîd Bildiren Haber Cümleleri

Me'ânî ilminde haber, doğrulamaya veya yalanmaya ihtimali olan cümlelere denir.⁷ Haberin doğru ve yalan olması ise bildirilen hükmün, olayın hakikatine uygun olup olmamasıdır.⁸ Bununla beraber cümledeki temel amaç, manayı net ve açık bir şekilde ifade etmektir. Bu yüzden cümlelerin doğrusu, sözcüklerin ne fazla ne abes ne de eksik bir şekilde murat edilen manayı da ihlal etmeksizin ihtiyaç ölçüsünde zikredilmesidir.⁹ Çünkü iletişimde fazla kelam, anlamsızlığa yol açabilirken, eksik kelam ise anlatılmak isteneni tam olarak iletmeyebilir. Nitekim bir konuda gereksiz ayrıntıya girilmesi, mesajın anlaşılmasını zorlaştırabilir veya onu anlamsız kılabilir. Eksik bilgi verilmesi de dinleyicinin kafasında soru işaretleri bırakabilir ve mesajın tam olarak anlaşılmasını engelleyebilir.

Arap dilinde de haber cümlesi ister olumlu ister olumsuz olsun genellikle te'kîd edatlarından arındırılmış olarak zikredilir.¹⁰ Fakat bununla beraber me'ânî ilminde herhangi bir haber cümlesi kurulurken muhatabın bilgi ve zihin durumu gözetilir.¹¹ Eğer muhatabın söylenilen hüküm hakkında zihni boşsa (bilgisizse) ve tereddütü yoksa bu durumda konuşmacının sözlerini te'kîd etmesi gerekmez.¹² Bu tür cümlelere ibtidâî haber denir. Örneğin babasının gelip gelmediğini bilmeyen bir kimseye ما أبوك حاضر “Baban burda değil.” denilmesi gibi.¹³ Eğer muhatabın hükümle ilgili bir tereddütü varsa ve durumun hakikatini

⁶ Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâga*, 50-51; Muhammed Ahmed Kâsım, Muhyiddin Dîb, *'Ulûmu'l-Belâga el-Bedî' ve'l-Beyân ve'l-Meânî* (Trablus: Müessesetü'l-Hadîse li'l-Kitâb, 2003), 263-265; Altuntaş, *Kur'ân Belâgatı*, 112-113.

⁷ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 165.

⁸ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 166; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 173; Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga*, 55.

⁹ Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga*, 57.

¹⁰ Abdurrahmân Hasan Habenneke el-Meydânî, *el-Belâgatü'l-'Arabiyye üsûsühâ ve 'ulûmuhâ ve funûnuhâ* (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1996), 1/178.

¹¹ Ali Bulut, *Belâgat Meânî-Beyân-Bedî'* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020), 107.

¹² Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 184.

¹³ Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga*, 57.

öğrenmek istiyorsa cümleyi bir te’kîd unsuruyla güçlendirmek yerinde olur.¹⁴ Bu tür cümlelere talebî haber denir. Örneğin komutanın galip gelip gelmediği konusunda tereddütü olan bir kimseye *إِنَّ الْأَمِيرَ مُنْتَصِرٌ* “Komutan elbette galip geldi.” denilmesi gibi.¹⁵ Eğer muhatap hükmü inkâr ediyorsa ve onun tersine hükmediyorsa inkarın güçlüğüne ve zayıflığına göre hükmü te’kîd etmek gerekir.¹⁶ Burada kullanılan te’kîd unsurlarının sayısı muhatabın inkâr derecesine göre bir, iki veya daha fazla olabilir. Bu tür cümlelere de inkârî haber denir. Örneğin kardeşinin geldiğini inkar edip kabul etmeyen bir kimseye *إِنَّ أَحَاكَ قَادِمٌ* “Kardeşin kesinlikle geldi.”; bu inkarında ısrar ederse *إِنَّهُ لَقَادِمٌ* “Şüphesiz o kesinlikle geldi.”; söz konusu inkarında daha da aşırıya giderse *وَاللَّهِ إِنَّهُ لَقَادِمٌ* “Vallahi o kesinlikle elbette geldi.” denilmesi gibi.¹⁷ Haber cümlesindeki hükmü te’kîd eden unsurlardan başlıcaları şöyle sıralanabilir: *إِنَّ*, *أَنَّ*, *لَإِمُ*’l-ibtidâ (لِ), tenbih harfleri (أَلَا-أَمْ), kasem, iki te’kîd nûnu (نَنْ-نَنْ), zâid harfler (بِ-مِنْ-أَنْ-مَا), istif’âl ve tefâ’ul bablarındaki gibi zâid harfler, tekrar, *قَدْ*, şart ifade eden *أَمَّا*, isim cümlesi, fasıl zamiri, manevi failin takdîmi gibi.¹⁸ Bunların yanında te’kîd bildiren kelimeler, cümle yapıları, kelime seçimi, zıkr, hazf, vasl, fasl, i’tirâz, iltifât, teşbîh, istiâre, mecâz, kinâye, mübâlağa ve karşıtını olumsuzlama,¹⁹ dolaylı ifade, kelime yapısı, hece tekrarı, i’râb tercihi, edatların bağlamı, fiil babları, marifelik-nekrallık gibi hususlar²⁰ da te’kîd ifade etmede kullanılan yöntemlerdendir.

Bu bağlamda cümlelerin yukarıda bahsedilen üç duruma (ibtidâî, talebî ve inkârî haber) göre kurulmasına ise cümlelerin muktezâ-yı zâhire göre kurulması denir.²¹ Dolayısıyla bu üslupların manaya yansıtılması da muktezâ-yı zâhirin gereğidir. Biz de konuyla ilgili tespit ettiğimiz bazı te’kîd unsuru içeren ayetleri inceleyeceğiz ve seçilen meâllerde bu belâgî nüansların manaya yansıtılıp yansıtılmadığını değerlendireceğiz.

Örnek 1: Tâhâ 20/68

قُلْنَا لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلَى

¹⁴ Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 184.

¹⁵ Hâşimî, *Cevâhiru’l-belâga*, 57.

¹⁶ Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 185.

¹⁷ Hâşimî, *Cevâhiru’l-belâga*, 58.

¹⁸ Hâşimî, *Cevâhiru’l-belâga*, 58; Bulut, *Belâgat*, 111-116.

¹⁹ İsmail Bayer, *Keşşaf Tefsirinde Belâgat Uygulamaları* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013), 169.

²⁰ bk. Altuntaş, *Kur’ân Belâgatı*, 113-175.

²¹ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, 171.

H. Musa (a.s.) sihirbazlarla karşılaştığında sihirlerini görünce beşer tabiatı gereği korku hissetmiş veya insanların şüpheye düşerek kendisine tabi olmayacaklarına dair endişeye kapılmıştır. Bunun zerine Allah Teala onun korku ve endişeden uzak olması gerektiğini ve sihirbazlara karşı mutlak galip geleceğini çok güçlü bir ifade şekliyle bildirmiştir. Dolayısıyla ayet H. Musa’nın o andaki içsel durumuna mukabil birçok te’kd üslubuyla zikredilmiştir.²² Nitekim ayetteki اَنْتَ الْاَعْلٰى ifadesinin isti’nf cmleri olması, tahkk harfi (اِنَّ) ile desteklenmesi, (اَنْتَ) zahirinin (اَنْتَ) zamiriyle tekrar edilmesi, “açık bir galibiyet” anlamına gelen (الْعُلُو) lafzının kullanılarak haberin (الْاَعْلٰى) ism-i tafdl sgasında ve marife gelmesi manayı pekiştiren unsurlardır.²³ Böylece ayette muhatabın bilinçaltına ynelinerek güçlü bir duygusal ve zihinsel etki hedeflendiği görülmektedir. Bu minvalde buradaki te’kd üsluplarının me’le tam anlamıyla yansıtılması, okuyucunun H. Musa’nın içinde bulunduğu durumun psikolojik gerçekliğini kavramasında önem arz etmektedir.

Ayetin seçilen me’allerdeki çevirisi ise aşağıdaki gibidir:

Elmalılı: “Korkma” dedik, “nk sensin üstün, sen.”²⁴

Çantay: “Biz korkma, dedik, çünkü üstün (gelecek) muhakkak sensin, sen.”²⁵

Bilmen: “Dedik ki: Korkma. şüphe yok, üstün olan sensin, sen.”²⁶

Diyanet Vakfı: “Korkma! dedik, üstün gelecek olan kesinlikle sensin.”²⁷

Altuntaş-şahin: “şöyle dedik: Korkma (ey Ms!). Çünkü, sensin en üstün olan.”²⁸

Öztürk: “Ancak biz ona şöyle vahyettik: Hiç korkma! Çünkü sen galip geleceksin.”²⁹

²² Altuntaş, *Kur’an Belâgatı*, 173-174.

²³ Eb’l-Ksım Mahmd b. Ömer b. Muhammed el-Hrizm ez-Zemahşeri, *el-Keşşf an hak’iki gavmizi’t-tenzl ve ’uyni’l-ekvl f vchi’t-te’vl* (Beyrut: Dru’l-Kitbi’l-‘Arab, 1407), 3/74; Nsirddn Eb Sad b. Muhammed el-Beydv, *Envr’t-tenzl ve esrr’t-te’vl*, haz. Muhammed Abdurrahman el-Mar’aşli (Beyrut: Dru İhyi’t-Trsi’l-‘Arab, t.y.), 4/32; Altuntaş, *Kur’an Belâgatı*, 173.

²⁴ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, haz. Asım Cüneyd Köksal-Murat Kaya (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021-2023), 4/100.

²⁵ *Kur’an-ı Hakm ve Me’l-i Kerm*, ev. Hasan Basri antay (İstanbul: Elif Ofset, 1990), 570.

²⁶ Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur’an-ı Kerm’in Türkçe Me’ali ’Alisi ve Tefsiri* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985), 2083.

²⁷ *Kur’an-ı Kerm ve Açıklamalı Me’ali*, ev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 315.

²⁸ *Kur’an-ı Kerm Me’ali*, ev. Halil Altuntaş- Muzaffer şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), 315.

²⁹ *Kur’an-ı Kerm Me’ali Anlam ve Yorum Merkezli eviri*, ev. Mustafa ztrk (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 361.

Sonuç olarak ilk ifadede muhataplara haber verilmekte olup ikincisinde ise inkarlarına cevap vardır.³⁴ Dolayısıyla konu ikinci seferde inkârî haber olarak daha te’kîdli bir üslupla ifade edilmiştir.³⁵

Ayetin seçilen meâllerdeki çevirisi ise aşağıdaki gibidir:

Elmalılı: “Dediler: Rabbimiz bilir, inanın biz gerçek size gönderilmiş resulleriz.”³⁶

Çantay: “(Elçiler şöyle) dediler: Rabbimiz biliyor ki biz hakiyaten size gönderilmiş elçileriz.”³⁷

Bilmen: “(O elçiler de) Dediler ki: Rabbimiz bilir ki, muhakkak bizler sizin için elbette gönderilmiş elçileriz.”³⁸

Diyanet Vakfı: “(Elçiler) dediler ki: Rabbimiz biliyor; biz gerçekten size gönderilmiş elçileriz.”³⁹

Altuntaş-Şahin: “(Elçiler ise) şöyle dediler: Bizim gerçekten size gönderilmiş elçiler olduğumuzu Rabbimiz biliyor.”⁴⁰

Öztürk: “Bunun üzerine elçiler şöyle dediler: Rabbimiz biliyor ki biz gerçekten size gönderilmiş elçileriz.”⁴¹

Okuyan: “(Elçiler): Rabbimiz biliyor ki doğrusu biz size gönderilmiş elçileriz.”⁴²

Meâlleri incelediğimizde tahkîk harfî (لَ)’yi ve te’kîd (لَ)’ını Elmalılı “inanın” ve “gerçek” ifadeleriyle Bilmen de “muhakkak” ve “elbette” ifadeleriyle yansıtmak istemiştir. İnkârî haber vurgusu sadece bu iki meâlde dikkate alınmıştır. Diğer meâllerde ise sadece tek bir te’kîd ifadesi manada karşılık bulmuştur. Çantay “hakiyaten” ifadesiyle; Diyanet Vakfı, Altuntaş-Şahin ve Öztürk “gerçekten” ifadesiyle; Okuyan ise “doğrusu” ifadesiyle aktarmıştır. Dolayısıyla ayetteki inkârî haber manasını sadece bir te’kîd ifadesiyle anlamlandırmaya çalışmak, bahsedilen belâgî nüktayı vurgulamaktan uzak kalmaktadır.

³⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/9.

³⁵ Sekkâkî, *Miftâhu’l-’ulûm*, 171.

³⁶ Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 4/662.

³⁷ Çantay, *Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, 781.

³⁸ Bilmen, *Kur’ân-ı Kerîm’in Türkçe Meâli Âlîsi ve Tefsiri*, 2924.

³⁹ Karaman vd., *Kur’ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, 440.

⁴⁰ Altuntaş - Şahin, *Kur’ân-ı Kerîm Meâli*, 440.

⁴¹ Öztürk, *Kur’ân-ı Kerîm Meâli Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, 494.

⁴² Okuyan, *Kur’ân Meâl-Tefsir*, 440.

Hatta bazı meâllerde bu ayetten iki öncesinde zikredilen ayetteki⁴³ daha az te’kîdli ifadeyle hemen hemen aynı te’kîd çevirisi yapılmıştır.⁴⁴ Bunun da muktezâ-yı hâlin gerektirdiği ifade gücünü azaltarak anlam daralmasına sebep olduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda söz konusu ayet için;

Önerilen çeviri: “(Elçiler) dediler ki: Rabbimiz biliyor ki; şüphesiz biz, elbette size gönderilmiş elçileriz.” şeklindedir.

Örnek 3: Hûd 11/46

قَالَ يَأُوخُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ فَلَا تَسْأَلْنِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنِّي أَعِظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ

Bir önceki ayette⁴⁵ Hz. Nuh (a.s.) oğlunun ailesinin bir parçası olduğuna ve ailesini ve dolayısıyla oğlunu da kurtaracağına dair Allah’ın vaaadinin hak olduğunu zikrederek bir nidâda bulunmuştur. Bu ayette ise Hz. Nuh’un oğlunun onun ailesinden olmadığı ifade edilmiş ve sebebi ise belîğ bir sözle bildirilmiştir. Şöyle ki ayette *فَاسِدٍ* “O fâsid bir amel sahibidir” denilmemiş, kınamada daha vurgulu olması maksadıyla *إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ* ifadesi tercih edilmiş ve adeta onun şahsı, salih olmayan amelin bizzat kendisi kılınmıştır.⁴⁶ Ayrıca oğlunun onun ailesinden olduğu nefyedildikten sonra diğer bir nefy manası taşıyan (*غَيْرُ*) ifadesinin kullanılması, oğlunu ailesinin sahip olduğu “salih” sıfatından da nefyetmiştir. Böylelikle Allah Teala ailesinden kurtardığı kimselerin, ailesinden ve akrabası oldukları için değil bilakis salih kimseler oldukları için kurtardığını, dolayısıyla oğlu salih bir kimse olmadığı için onun babası olmasının da hiçbir fayda vermeyeceği mesajını Hz. Nuh’a iletmıştır.⁴⁷ Bizim burada ele alacağımız husus da *إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ* ifadesinin bağlama uygun olarak te’kîd içeren bir üslupla meâllere yansıtılıp yansıtılmadığıdır.

Ayetin seçilen meâllerdeki çevirisi ise aşağıdaki gibidir:

Elmahlı: “*Yâ Nûh!*” buyurdu, “o senin ehlinde değil, o gayr-i sâlih bir amel, binâen ‘aleyh bilmediğin şeyi Benden isteme, Ben seni câhillerden olmaktan tahzir ederim.”⁴⁸

⁴³ bk. Yâsîn 36/14.

⁴⁴ Çantay “hakikat” şeklinde bk. Çantay, *Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, 781; Altuntaş-Şahin “şüphesiz” şeklinde bk. Altuntaş - Şahin, *Kur’ân-ı Kerim Meâli*, 440.

⁴⁵ bk. Hûd 11/45.

⁴⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/398; Beydâvî, *Envârü ’t-tenzîl*, 3/136; Altuntaş, *Kur’ân Belâgatı*, 125-126.

⁴⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/399.

⁴⁸ Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 3/578.

Çantay: “(Allah da şöyle) buyurdu: Ey Nuh, o kat'iiyyen senin ailenden değildir. Çünkü o (nun işlediği) Saalih olmayan (kötü) bir işdir. O halde bilgin olmadığı bir şey'i benden isteme. Seni bilmezlerden olmakdan bihakkın menederim.”⁴⁹

Bilmen: “Buyurdu ki: Ey Nûh! O muhakkak senin ehlinden değildir. Şüphesiz ki o gayrı sâlih bir iştir. Artık kendisine senin için bilgi olmayan bir şeyi Benden sorma. Muhakkak ki, Ben sana cahillerden olmayasın diye öğüt veririm.”⁵⁰

Diyanet Vakfı: “Allah buyurdu ki: Ey Nuh! O asla senin ailenden değildir. Çünkü onun yaptığı kötü bir iştir. O halde hakkında bilgin olmayan bir şeyi benden isteme! Ben sana cahillerden olmamanı tavsiye ederim.”⁵¹

Altuntaş-Şahin: “Allah: Ey Nuh! O, asla senin ailenden değildir. Onun yaptığı, iyi olmayan bir iştir. O halde, hakkında hiçbir bilgin olmayan şeyi benden isteme. Ben, sana cahillerden olmamanı öğütlerim, dedi.”⁵²

Öztürk: “Bunun üzerine Allah şöyle buyurdu: Ey Nuh! Boğulan oğlun [helakten kurtarma sözü verdiğimiz] aile fertlerinden biri değildi. Dolayısıyla onun hakkında böyle bir istekte bulunman yersizdir. Bundan böyle aslını esasını bilmediğin hiçbir hususta benden istekte bulunma. Dahası, bilir-bilmez konuşmaktan, yerli-yersiz istekte bulunmaktan seni menediyorum.”⁵³

Okuyan: “(Allah) şöyle demişti: Ey Nuh! O asla senin ailenden (destekçilerinden) değildir; şüphesiz ki o (yaptığı) kötü bir iştir. Hakkında bilgin olmayanı benden isteme! Şüphesiz ki cahillerden olma(ma)n konusunda sana öğüt veriyorum.”⁵⁴

Meâlleri incelediğimizde Elmalılı “O gayr-i sâlih bir amel.” manasını vererek belâğî nüansı kısmen yansıtan bir çeviri yapmıştır. Nitekim böyle bir çeviride gayr-i salih olan Hz. Nuh'un oğlunun kendisi mi yoksa işlediği ameli mi? sorusu akla gelmektedir. Çantay ise “Çünkü o (nun işlediği) Saalih olmayan (kötü) bir işdir.” şeklindeki çevirisiyle parantez içinde (nun işlediği) ek ifadesini kullanarak vurgudan uzak kalmıştır. Bilmen de “Şüphesiz ki o gayrı sâlih bir iştir.” ifadesiyle Elmalılı gibi mübhem bir çeviri yapmıştır. Diyanet Vakfı “Çünkü onun yaptığı kötü bir iştir.”, Altuntaş-Şahin “Onun yaptığı, iyi olmayan bir iştir.”

⁴⁹ Çantay, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, 333.

⁵⁰ Bilmen, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meâli Âlîsi ve Tefsiri*, 1475.

⁵¹ Karaman vd., *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, 226.

⁵² Altuntaş - Şahin, *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, 226.

⁵³ Öztürk, *Kur'ân-ı Kerîm Meâli Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, 264.

⁵⁴ Okuyan, *Kur'ân Meâl-Tefsir*, 226.

şeklindeki çevirileriyle mana inceliğini yakalayamamışlardır. Öztürk ise “Dolayısıyla onun hakkında böyle bir istekte bulunman yersizdir.” şeklindeki çevirisiyle zamirin merciini hemen öncesine değil de bir önceki ayetle ilişkilendirip tamamen farklı bir mana vermiştir. Okuyan da “Şüphesiz ki o (yaptığı) kötü bir iştir.” çevirisinde parantez içinde kullandığı “yaptığı” ifadesiyle vurgudan uzaklaşmıştır. Dolayısıyla incelenen meâllerde söz konusu belâğî nüktenin başarıyla yansıtıldığı söylenemez. Bu bağlamda söz konusu ayet için;

Önerilen çeviri: (Allah) şöyle buyurdu: Ey Nuh! Kesinlikle o senin aileden değildir. *Çünkü onun kendisi, bizzat salih olmayan bir ameldir. O halde, hakkında hiçbir bilgin olmayan şeyi benden isteme! Doğrusu ben, cahillerden olursun diye sana öğüt veriyorum.*” şeklindedir.

1.2. Takdîm ve Te’hîr

Takdîm, manada sonra söylenmesi gereken bir ifadenin belâğî bir nükteye binâen diğerinden önce söylenmesidir. Te’hîr ise manada önce gelmesi gereken bir ifadenin diğerinden sonra söylenmesidir.⁵⁵

Cürcânî’ye göre takdîm iki yolla yapılır. İlki te’hîr niyetiyle yapılan takdîmdir. Bu türde takdîm edilen öge öncesinde bulunduğu hüküm üzere devam eder. Örneğin مُنْطَلَقُ زَيْدٍ “Gitmektedir Zeyd.” cümlesindeki gibi haber mübtedaya takdîm edildiğinde ve ضَرَبَ عَمْرًا “Zeyd, Amr’a vurdu.” cümlesindeki gibi meful faile takdîm edildiğinde مُنْطَلَقُ lafzı yine haberdur ve merfudur, عَمْرًا lafzı da yine mefuldür ve mansûbdur. İkincisi te’hîr niyetiyle yapılmayan takdîmdir. Bu türde ise takdîm edilen öge bir hükümden başka bir hükme nakledilir ve önceki irabından başka bir irab verilir. Yani hem mübteda hem de haber olma ihtimali olan iki isimden bazen biri bazen diğeri takdîm edilir. Örneğin ضَرَبْتُ زَيْدًا “Zeyd’i dövdüm.” cümlesini زَيْدٌ ضَرَبْتُهُ “Zeyd, dövdüğüm kişidir.” şeklinde kurduğumuzda زَيْدٌ ifadesi mefulden mübtedaya dönüşür ve merfu konumda olur dolayısıyla fiil de mübtedanın haberi olur.⁵⁶

Arap dilinde cümle öğelerinin takdîm ve te’hîri konusunda birçok nüans vardır. Örneğin müsnedün ileyhin zikredilmesi müsnedden daha önemliyse müsnedün ileyh takdîm edilir. Fakat yine de bilinmelidir ki cümlede aslolan müsnedün ileyhin müsne de takdîm edilmesidir. Dilsel bir gerekçe olmadan da bu kuraldan vazgeçilmez. Müsnedün ileyhin

⁵⁵ Altuntaş, *Kur’ân Belâgatı*, 211.

⁵⁶ Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâ’ilü’l-i’câz*, thk Mahmûd Muhammed Şâkir (Kahire: Mektebetü’l-Hancî, ts.), 106-107.

müsnede takdîm edilmesini gerektiren bazı hususlar şunlardır: Müsnedün ileyh istifham manası içeriyorsa, müsnedün ileyh şe'n veya kıssa zamiriyse, müsnedün ileyhin takdîm edilmesinde onunla ilgili haberi muhatabın zihnine yerleştirmek için dinleyende habere merak uyandırmak amaçlanıyorsa, haberin müsnedün ileyhe isnadını güçlendirmek amaçlanıyorsa, müsnedin ileyh muhatabı sevindirmek veya üzme maksadıyla iyimserlik veya kötümserlik manalarını taşıyorsa, müsnedün ileyhin haberle nitelenmesi asıl maksatsa, müsnedün ileyhin akla ilk gelen olduğunu, hatırdan çıkmadığını ve onun ismini zikretmekten haz aldığını bildirmek için ve müsnedün ileyhi ta'zîm ve daha fazla tahsis etmek için. Eğer müsned takdîm edilmeyi gerektiren durumlardan birine sahipse bu durumda müsnedün ileyh te'hîr edilir.⁵⁷

Müsnedün ileyhin zikredilmesi müsnede nazaran daha önemliyse bu durumda müsned te'hîr edilir. Bununla beraber müsnedin müsnedün ileyhe takdîm edilmesini gerektiren birçok durum vardır: Müsned istifham manası içeriyorsa, müsnedün ileyh müsnedle tahsis edilmek istenirse, müsnedin sıfat değil de haber olduğuna dikkat çekmek isteniyorsa, dinleyenin aklı sürekli müsnedi düşünüyorsa, müsned iyimserlik/umut manası taşıyorsa, müsned konuşan kişiye göre daha önemliyse ve müsnedin takdîm edilmesi müsnedün ileyhin zikredilmesine merak uyandırıyorsa müsned müsnedün ileyhe takdîm edilebilir.⁵⁸

Fiil ile müteallikatiyla beraber yapılan takdîm ve te'hîr üç çeşittir. Bunlardan ilki fiil ile manevi faili arasında yapılandır. Örneğin bir fiilin gerçekleştiğini bilen fakat fiilin faili ve ayrıntısı hususunda yanlış bilgiye sahip olan birisini bu konuda doğruya ulaştırmak maksadıyla *أنا سَعَيْتُ حَاجَتَكَ* “İhtiyacın için ben çabaladım.” cümlesindeki gib manevi fail fiile takdîm edilir. İkincisi fiil ile müteallikleri (meful, câr-mecrûr, zarf, hâl vb.) arasındaki takdîm ve te'hîrdir. Örneğin senin bir insan tanıdığını inanan fakat o insanın Zeyd'den başkası olduğuna inanan bir kişiyi doğruya ulaştırmak için ona *زَيْدًا عَرَفْتُ* “Zeyd'i tanıdım.” demen gibi. Üçüncüsü de fiilin mütealliklerinin birbiri arasındaki takdîm ve te'hîrdir. Örneğin failin mefule takdîmine⁵⁹ *عَرَفْتُ زَيْدٌ عَمْرًا* “Amr'ı Zeyd tanıdı (başkası değil.)”, mefulün faile takdîmine de *عَرَفْتُ عَمْرًا زَيْدٌ* “Zeyd Amr'ı tanıdı (başkasını değil.)” cümleleri örnek verilebilir.⁶⁰ Dolayısıyla Arap dilinde cümledeki bir ögeye itina ve önem göstermek

⁵⁷ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 193-196.

⁵⁸ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 219-221.

⁵⁹ Arap dilinde aslolan; âmil konumundaki umde'nin (temel öge) ma'mûl konumundaki fazla'ya (tamamlayıcı öge) takdîm edilmesidir. bk. Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 236.

⁶⁰ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 231-239.

isteniyorsa ilgili öge öne alınır.⁶¹ Biz de konuyla ilgili tespit ettiğimiz bazı takdîm ve te'hîr içeren ayetleri inceleyeceğiz ve seçilen meâllerde bu belâgî nüansların manaya yansıtılıp yansıtılmadığını değerlendireceğiz.

Örnek 1: el-Furkân 25/43

أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ أَفَأَنْتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا

Ayette zikredilen vasıf üzere bulunan kişinin cehalet içerisindeki bu durumuna karşı duyulan taaccüb, etkili bir üslupla dile getirilmiştir. Nitekim ikinci meful olan (إِلَهُهُ) ifadesi, öneminin vurgulanması ve manevi bir karine sebebiyle birinci meful olan (هَوَاهُ) ifadesine takdîm edilmiştir.⁶² Buna göre اتَّخَذَ إِلَهُهُ هَوَاهُ cümlesi hasr ifade eder. Yani “Kendisi için hevâ ve hevesinden başka bir ilah edinmedi.” manasına karşılık gelir. Bu cümle اتَّخَذَ هَوَاهُ إِلَهُهُ “Hevâsını ilahı edindi.” şeklinde terse çevrildiğinde belirtilen mana vurgusu ortadan kalkar.⁶³ Şöyle ki bu ifade kişinin hevâsını ilah edindiği fakat bunun yanında başka ilahlarının da olabileceği manasını taşır. Dolayısıyla ilahını hevâsı edinmek ile hevâsını ilah edinmek ifadeleri farklı vurgu noktaları içerir.⁶⁴ O halde ayetteki takdîmin gereği olan hasr üslubunun meâllere yansıtılması manayı daha güçlü kılacaktır.

Ayetin seçilen meâllerdeki çevirisi ise aşağıdaki gibidir:

Elmalılı: “Gördün mü o ilâhını hevâsı ittihaz edeni? Artık ona sen mi vekil olacaksın.”⁶⁵

Çantay: “Gördün mü o hevâ (ve heves) ini Tanrı edinen kimseyi? Şimdi onun üzerine (Habibim) sen mi bekci olacaksın?”⁶⁶

Bilmen: “Gördün mü o hevâsını mabut ittihaz edeni? Artık sen mi onun üzerine bir vekil olacaksın?”⁶⁷

Diyanet Vakfı: “Kötü duygularını kendisine tanrı edinen kimseyi gördün mü? Sen (Resûlüm!) ona koruyucu olabilir misin?”⁶⁸

⁶¹ Cürcânî, *Delâ'ilü'l-i'câz*, 107.

⁶² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/282; Beydâvî, *Envârü't-tenzîl*, 4/125; Altuntaş, *Kur'an Belâgatı*, 213.

⁶³ Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, h. 1420), 24/463.

⁶⁴ Altuntaş, *Kur'an Belâgatı*, 213-214.

⁶⁵ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/302.

⁶⁶ Çantay, *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, 649.

⁶⁷ Bilmen, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meâli Âlîsi ve Tefsiri*, 2416.

⁶⁸ Karaman vd., *Kur'an-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, 362.

Altuntaş-Şahin: “Kendi nefsinin arzusunu kendisine ilah edineni gördün mü? Ona sen mi vekil olacaksın?”⁶⁹

Öztürk: “[Ey Peygamber!] Heva ve hevesini, boş arzu ve isteklerini kendisine ilah/ tanrı edinen kimseyi görüyorsun değil mi?! Şimdi sen kalkıp böyle birini ille de imana getirmek durumunda mısın?! [Bırak ne hali varsa görsün].”⁷⁰

Okuyan: “Arzusunu ilahı edineni gördün mü? Sen ona koruyucu olabilir misin!”⁷¹

Meâlleri incelediğimizde sadece Elmalılı “Gördün mü o ilâhını hevâsı ittihaz edeni?” şeklinde takdîm edilen ögeyi dikkate alan bir çeviri yapmıştır. Okuyan da asıl metnin dipnotunda çevirinin “İlahını arzusu edineni gördün mü?” şeklinde olabileceğini belirtmiştir. Diğer meâllerde ise takdîm nüansının göz ardı edildiği ve manaya yansıtılmadığı söylenebilir. Bu bağlamda söz konusu ayet için;

Önerilen çeviri: “İlahını hevâsı edinen kimseyi gördün mü? Sen mi ona vekil olacaksın!?” şeklindedir.

Örnek 2: el-Enbiyâ 21/62

قَالُوا أَأَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِآلِهَتِنَا يَا إِبْرَاهِيمُ

Arap dilinde hemze ile geçmiş zamana dair sorularda takdîm edilen öge vurgulanır. Örneğin ؟ أَفَعَلْتَ “Yaptın mı?” şeklinde sorulduğunda şüphe fiilin kendisine yöneliktir. Bu sorudaki amaç fiilin gerçekleşip gerçekleşmediğini öğrenmektir. Fakat ismi öne alarak أَأَنْتَ ؟ “Sen mi yaptın? denildiğinde ise şüphe faile yönelik olur. Yani fiilin gerçekleşip gerçekleşmediği değil, failinin kim olduğuna dair tereddüdü ifade eder. Dolayısıyla bu husus hemzenin takrîr için kullanılmasında da geçerlidir. Örneğin أَأَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا؟ “Sen mi yaptın bunu?” denildiğinde muhatabın eylemi onaylanması da kastedilebilir. Bu bağlamda muhataplar bu sözü de Hz. İbrahim’e putların kırıldığını kabul ettirmek için değil putları onun kıldığını onaylatmak maksadıyla bu soruyu yöneltmişlerdir.⁷²

Bu nüansın meâllere yansıtılması hususunda dilimizdeki ilgili dil bilgisi kurallarını uygulamak yerinde olacaktır. Nitekim Türkçe’de “mi?” sözcüğünün bulunduğu soru

⁶⁹ Altuntaş - Şahin, *Kur’ân-ı Kerim Meâli*, 362.

⁷⁰ Öztürk, *Kur’ân-ı Kerim Meâli Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, 411.

⁷¹ Söz konusu ifadenin “İlahını arzusu edineni gördün mü?” şeklinde de çevirebileceği dipnotta verilmiştir. bk. Okuyan, *Kur’ân Meâl-Tefsir*, 362.

⁷² Cürcânî, *Delâ’ilü’l-i‘câz*, 111-113.

cümlelerinde vurgu hemen ondan önceki kelimededir.⁷³ Ayrıca daha çok duygulu anlatışta ve konuşanın önyargısını taşıyan ve önemi önceden belirtilmiş yüklem de devrik cümle şeklinde gelebilir. Bunun yanında vurguyu taşıyan kelimelerin yer değiştirerek yükleme yaklaştırılması da cümledeki diğer vurgu yöntemlerindendir.⁷⁴

Ayetin seçilen meâllerdeki çevirisi ise aşağıdaki gibidir:

Elmalılı: “Dediler: *Sen mi yaptın bunu ilâhlarımıza yâ İbrâhim?*”⁷⁵

Çantay: “*Ey İbrâhîm, dediler, sen mi Tanrılarımıza bu işi yaptın?*”⁷⁶

Bilmen: “Dediler ki: *Ey İbrahim, Bizim ilâhlarımıza bunu sen mi yaptın?*”⁷⁷

Diyanet Vakfı: “*Bunu ilâhlarımıza sen mi yaptın ey İbrahim? dediler.*”⁷⁸

Altuntaş-Şahin: “(İbrahim gelince) *Sen mi yaptın bunu ilahlarımıza ey İbrahim dediler.*”⁷⁹

Öztürk: “*Halkın huzurunda, "Söyle bakalım İbrahim," dediler, "Sen mi yaptın bu işi tanrılarımıza?"*”⁸⁰

Okuyan: “Onlar “*Bunu ilahlarımıza sen mi yaptın ey İbrahim?*” demişlerdi.”⁸¹

Meâlleri incelediğimizde Elmalılı ve Altuntaş-Şahin “Sen mi yaptın bunu ilâhlarımıza?” çevirisiyle Öztürk de” “Sen mi yaptın bu işi tanrılarımıza?” çevirisiyle hem soru edatından öncesine faili getirerek hem faili yükleme yaklaştırarak hem de devrik cümle kurarak ayetteki takdîm ve takrîr üslubuna uygun mana vermişlerdir. Çantay “Sen mi Tanrılarımıza bu işi yaptın?” çevirisiyle faili kısmen vurgulasa da diğer vurguyu yapılan işe yüklemiştir. Bu durumda mana söz konusu nüansı yansıtmaktan uzaktır. Bilmen, Diyanet Vakfı ve Okuyan da benzer çevirileriyle fail ve soru edatındaki vurguyu yakalamakla beraber devrik cümleyi tercih etmedikleri için yüklem vurgusunu anlamlandırmada eksik kalmışlardır. Bu bağlamda söz konusu ayet için;

⁷³ Halit Dursunoğlu, “Türkiye Türkçesinde Vurgu”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/1 (2010), 274.

⁷⁴ Tahsin Banguoğlu, *Türkçe'nin Grameri* (İstanbul: Baha Matbaası, 1974), 532-534.

⁷⁵ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/125.

⁷⁶ Çantay, *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, 590.

⁷⁷ Bilmen, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meâli Âlîsi ve Tefsiri*, 2158.

⁷⁸ Karaman vd., *Kur'an-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, 326.

⁷⁹ Altuntaş - Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, 326.

⁸⁰ Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meâli Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, 373.

⁸¹ Okuyan, *Kur'an Meâl-Tefsir*, 326.

Önerilen çeviri: “*Sen mi yaptın bunu ilahlarımıza ey İbrahim? dediler.*” şeklindedir.

Örnek 3: el-Bakara 2/40

وَأَيُّيَ فَارْهُبُونَ

Ayette müminlerin Allah’tan başka hiç kimseden korkmamalarına dair uyarı, takdîm üslubuyla zikredilmiştir. Şöyle ki bu ayetin tahsîs ifade etmede *إِيَّاكَ نَعْبُدُ* “*Yalnız sana ibadet ederiz.*”⁸² ayetinden daha te’kîdli bir yapıda zikredildiği belirtilmiştir. Çünkü cümlede hem meful (إِيَّاكَ) takdîm edilmiş hem de (فَارْهُبُونَ) ifadesinin sonunda meful tekrar edilmiştir.⁸³ Böyle bir kullanımda Allah’ın kudretini ve yüceliğini ortaya koymak amaçlanarak korkunun başka bir varlığa yöneltilmemesi ve korkulması gereken tek varlığın kendisi olduğu manasına kesin bir vurgu vardır.

Ayetin seçilen meâllerdeki çevirisi ise aşağıdaki gibidir:

Elmalılı: “*Benden korkun artık Benden.*”⁸⁴

Çantay: “*Bir de (vefayı terk hususunda) benden korkun.*”⁸⁵

Bilmen: “*Ve ancak Benden korkunuz.*”⁸⁶

Diyanet Vakfı: “*Yalnızca benden korkun.*”⁸⁷

Altuntaş-Şahin: “*Yalnız benden korkun.*”⁸⁸

Öztürk: “*Benden, evet yalnız benden korkup çekinin.*”⁸⁹

Okuyan: “*Yalnızca benden korkun!*”⁹⁰

Meâlleri incelediğimizde Elmalılı “Benden...artık benden” çevirisiyle, Öztürk de “Benden, evet yalnız benden” ifadeleriyle ayetteki takdîm üslubunu ve mefulün tekrarını çeviriye yansıtmışlardır. Diğer meâllerde ise Çantay “Bir de benden”, Bilmen “Ancak benden”, Diyanet Vakfı “Yalnızca benden”, Altuntaş-Şahin “Yalnız benden”, Okuyan da

⁸² el-Fâtiha 1/5.

⁸³ Beydâvî, *Envârü ’t-tenzîl*, 1/75-76.

⁸⁴ Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 1/446.

⁸⁵ Çantay, *Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, 21.

⁸⁶ Bilmen, *Kur’ân-ı Kerîm’in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*, 44.

⁸⁷ Karaman vd., *Kur’ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, 6.

⁸⁸ Altuntaş - Şahin, *Kur’ân-ı Kerîm Meâli*, 6.

⁸⁹ Öztürk, *Kur’ân-ı Kerîm Meâli Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, 38.

⁹⁰ Okuyan, *Kur’ân Meâl-Tefsir*, 6.

“Yalnızca benden” ifadesiyle takdîm üslubunu manaya yansıtırsalar da mefulün tekrarını gösteren hasr üslubunu dikkate almamışlardır. Bu bağlamda söz konusu ayet için;

Önerilen çeviri: “*Benden ve ancak benden korkun.*” şeklindedir.

1.3. Marifelik ve Nekralık

Arap dilinde cümlede aslanan müsnedün ileyhin marife olmasıdır. Çünkü mahkûmun aleyhin (müsnedün ileyh) marife olması gerekir.⁹¹ Cümlede hükmün gerçekleşme ihtimali artırmak için müsnedün ileyh marife yapılır. Müsnedün ileyh zamir, özel isim, ism-i mevsul, ism-i işaret, harf-i ta’rîf, hakiki bir izafetle marifeye muzâf olmak gibi yollarla marife yapılabilir.⁹²

İsim cümlesinde aslanan, müsnedin isim olarak geldiğinde nekra gelmesi ve bir hüküm bildirmesidir. Eğer isim cümlesinde müsned marife gelirse söz dizimi değişeceği için cümleye ek anlam katabilir. Müsnedin marife gelmesi ise konuşanın ve muhatabın müsned, müsnedün ileyh ve isnâd hükmü karşısındaki durumuna göre farklılık arz eder.⁹³ Örneğin *زَيْدُ الْمُنْطَلِقِ* “Zeyd ayrılmıştır.” denildiğinde gerçekleşen ayrılma eylemini bilen fakat failin kim olduğu konusunda tereddüt eden muhatabın şüphesi kaldırılmış olur. Bu cümle *الْمُنْطَلِقِ* *زَيْدُ* “Ayrılan Zeyd’dir.” şeklinde zikredildiğinde ise bir kişinin uzağa doğru uzaklaştığını gören fakat onun Zeyd mi yoksa Amr mı olduğunu tespit edemeyen muhataba “Uzakta gördüğün o şahıs Zeyd’dir.” manasında kullanılmış olur.⁹⁴

Müsned ya da müsnedün ileyhin marife olarak gelmesi durumunda cümlemin anlamsal yorumu genellikle konuşan ile muhatap arasındaki niyet, kastedilen anlam ve muktezâ-yı hâle bağlı olarak değişmektedir. Müsned ve müsnedün ileyh marife geldiğinde cins, istiğrâk ya da ahd gibi harf-i ta’rîf durumlarının dikkate alınması gerekir. Zira bu durumlar hükmün kapsamını ifade eder.⁹⁵ İsim cümlesinde lâm-ı cins ile marife olan bir müsned manada hasr ifade eder.⁹⁶ Örneğin *اللَّهُ الْعَالِمُ الدَّاتِ* “Allah zatı itibariyle tek alim olandır.” denildiğinde bu durum gerçekte de böyle olduğundan müsneddeki harf-i ta’rîf hakiki anlamda hasra yorumlanır. Fakat *خَالِدُ الشُّجَاعِ* “Halit’tir tek cesur olan.” denildiğinde ise

⁹¹ Kâsım - Dîb, *‘Ulûmu’l-Belâga*, 231.

⁹² Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, 178.

⁹³ Tahsin Yurttaş, “Marife Gelen Müsnedün İleyh ve Müsnedin Semantik Boyutu (Ebû Ya’kûb es-Sekkâkî’nin Miftâhu’l-‘ulûm Adlı Eseri Bağlamında)”, *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 8/1 (Haziran 2022), 480.

⁹⁴ Cürânî, *Delâ’ilü’l-i‘câz*, 186.

⁹⁵ Yurttaş, “Marife Gelen Müsnedün İleyh ve Müsnedin Semantik Boyutu (Ebû Ya’kûb es-Sekkâkî’nin Miftâhu’l-‘ulûm Adlı Eseri Bağlamında)”, 464-465.

⁹⁶ Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 347.

Halit'ten başkasında cesaretin bulunmadığı mübalağa maksadıyla mecazi manada hasra yorumlanır.⁹⁷

Bunun yanında Arap dilinde bir kelime daha önceden muhataplar tarafından biliniyor ve tanınıyorsa ya da bir kelime ilk kez nekra olarak geçtikten sonra ikinci kez tekrar kullanılırsa o zaman başına lââm-ı ta'rif getirilir. Dikkat edilmelidir ki nekra olan bir kelime ikinci kez nekra olarak zikredilirse birincisinin aynısı değildir. Fakat marife bir isim ikinci kez marife olarak zikredilirse ikincisi birincinin aynısıdır. Dolayısıyla bir metni doğru bir şekilde anlayıp ondan doğru bir hüküm çıkarabilmek için içerisindeki kelimelerin anlamını ve neye delâlet ettiğini kavramak gerekir. Bir isim tekrarlandığında ya ikisi de marife ya ikisi de nekra ya birincisi nekra ikincisi marife yahut da birincisi marife ikincisi nekra olarak tekrar eder. İster nekra ister marife olsun, kelimenin nekra veya marife olarak tekrarı lafzın manaya delâletini etkiler.⁹⁸

Biz de zikredilen belâgî nüansları göz önünde bulundurarak örnek ayetlerdeki müsned ve müsnedün ileyhin marifelik ve nekralık durumlarının çeviriye nasıl yansıtıldığını ele alacağız.

Örnek 1: el-İnşirâh 94/5-6

فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا ﴿٥﴾ إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا

İlk ayetteki cümle, zorluğu bir kolaylığın takip edeceğini vaat etmektedir. İkinci ayetteki cümle ise müste'nefe olarak aynı zorluğu başka bir kolaylığın takip edeceğini bildirmektedir.⁹⁹ Yani ilk (الْعُسْرُ) ifadesi ikincisinin aynısıdır. Fakat ilk (يُسْرًا) ifadesi ikincisinin aynısı değildir. Çünkü (الْعُسْرُ) ifadesi marife geldiği için öncesinde zikredilen zorluğun manasını taşır. Buna karşılık (يُسْرًا) ifadesi ise nekra gelmiştir. Eğer ikinci (يُسْرًا) ifadesiyle birincisinin aynısı kastedilseydi marife olarak belirli halde zikredilirdi. Tıpkı şu cümlelerdeki (رَجُلًا) kelimesinin ard arda kullanılması gibi¹⁰⁰: “Bir adam gördüm ve (aynı) o adama ikramda bulundum.”¹⁰¹ Dolayısıyla ayetteki mana ise إِنَّ مَعَ

⁹⁷ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 216-217.

⁹⁸ Ramazan Şahan, “Tefsir ve Belağat Açısından Lââm-ı Ta'rif (Belirlilik Takısı) ve Marife-Nekra'ya Dair Örnek Ayetler”, *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 8/1 (Ocak/ 2022), 379-385.

⁹⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/771.

¹⁰⁰ Ayrıca benzer örnek ayet için bk. en-Nûr 24/35; el-Müzzemmil 73/15-16.

¹⁰¹ Ebü'l-Hasen Alî b. Faddâl el-Mücâşî el-Kayrevânî, *en-Nüket fi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah Abdülkadir et-Tavîl (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1428/2007), 560.

العُسْرُ يُسْرَيْنِ “Şüphesiz bir zorlukla beraber iki kolaylık vardır.” şeklinde düşünülebilir.¹⁰² O halde ard arda tekrar edilen aynı nekra ifadelerin birbirinin aynısı olmadığı nüansı dikkate alınmalıdır.

Ayetin seçilen meâllerdeki çevirisi ise aşağıdaki gibidir:

Elmalılı: “Demek ki zorlukla beraber bir kolaylık var. Evet, o zorlukla beraber bir kolaylık var.”¹⁰³

Çantay: “Demek, hakıykatın güçlükle beraber kolaylık var. Muhakkak güçlükle beraber kolaylık var.”¹⁰⁴

Bilmen: “Artık şüphe yok, çetinlikle beraber bir kolaylık vardır. Hakikaten her zorlukla beraber bir kolaylık vardır.”¹⁰⁵

Diyanet Vakfı: “Elbette zorluğun yanında bir kolaylık vardır. Gerçekten, zorlukla beraber bir kolaylık daha vardır.”¹⁰⁶

Altuntaş-Şahin: “Şüphesiz güçlükle beraber bir kolaylık vardır. Gerçekten, güçlükle beraber bir kolaylık vardır.”¹⁰⁷

Öztürk: “[Unutma ki] zorluk varsa kolaylık da var. Evet, her zorluğun yanı sıra kolaylık da var.”¹⁰⁸

Okuyan: “Şüphesiz ki her zorlukla birlikte bir kolaylık vardır. (Evet), şüphesiz ki her zorlukla birlikte bir kolaylık vardır.”¹⁰⁹

Meâlleri incelediğimizde nekralığa dair ele aldığımız hususun “bir kolaylık daha” şeklindeki çeviriyle sadece Diyanet Vakfı meâlinde manaya yansıtıldığı söylenebilir. Fakat bu meâlde marife gelen “zorluk” lafzının ilk kullanımda kastedilen mananın aynısı olduğu dikkate alınmamıştır. Elmalılı ise “o zorlukla” şeklindeki çevirisiyle marifelik nüansını yansıtan tek meâldir. Bu bağlamda söz konusu ayet için;

¹⁰² Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân ve i’râbüh*, thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî (Beyrut: Âlimü’l-Kütüb, 1408/1988), 5/341.

¹⁰³ Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 6/531.

¹⁰⁴ Çantay, *Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, 1195.

¹⁰⁵ Bilmen, *Kur’ân-ı Kerîm’in Türkçe Meâli Âlîsi ve Tefsiri*, 4056.

¹⁰⁶ Karaman vd., *Kur’ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, 596.

¹⁰⁷ Altuntaş - Şahin, *Kur’ân-ı Kerîm Meâli*, 596.

¹⁰⁸ Öztürk, *Kur’ân-ı Kerîm Meâli Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, 682.

¹⁰⁹ Okuyan, *Kur’ân Meâl-Tefsir*, 596.

Önerilen çeviri: “Şüphesiz ki zorlukla beraber bir kolaylık vardır. Gerçekten o zorlukla beraber başka bir kolaylık daha vardır.” şeklindedir.

Örnek 2: Fâtır 35/15

يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ

Ayette *يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ* ifadesinde haber olan ifade elif lâmla marife olarak zikredilmiştir. Zira insanlar Allah’a şiddetle muhtaç olduklarından bu üslupla onların fukarâ cinsinden olduklarına vurgu yapılmıştır. Böylece fakirliklerinin şiddeti ve ihtiyaçlarının çok olması sebebiyle fakir kimselerin bizzat kendileri oldukları ifade edilmek istenmiştir. Bütün canlılar Allah muhtaç olsalar da muhtaçlık zaafiyete tabi olduğundan ve insan da zayıf olarak yaratıldığından¹¹⁰ onun muhtaçlığına daha fazla dikkat çekilmiştir.¹¹¹ Nitekim nahiv ilminde haber olan öge genelde muhatabın bilgi sahibi olmadığı bir hususu bildirir. Fakat burada insanların muhtaç olması herkes tarafından bilenen apaçık bir husus olunca bu durumda ikaz maksadıyla haberi marife getirmek yerinde olmuştur.¹¹² Dolayısıyla ayetteki bu cümlede mûsnedin ta’rîfi kasr ifade eder. Yani din ve ibadet Allah’ın ihtiyacı değil, insanların ihtiyacıdır. Hangi mertebede olursa olsun hiçbir zaman Allah’a ihtiyaçtan kurtulamayacağı ve insan ruhunun duyduğu ihtiyaç o kadar çoktur ki onun yanında diğer yaratılanlara fakir bile denilemeyeceği vurgulanmaktadır.¹¹³

Ayetin seçilen meâllerdeki çevirisi ise aşağıdaki gibidir:

Elmalılı: “Ey insanlar! Sizsiniz hep Allah’a muhtaç fukarâ, Allah ise zengin O, hamd ile övülecek veliyy-i nimet O.”¹¹⁴

Çantay: “Ey insanlar, siz Allaha muhtaçsınız. Allah ise, O, her şeyden müstağnidir, her hamde lâyıktır.”¹¹⁵

Bilmen: “Ey insanlar! Sizler Allah'a muhtaç fakirlersiniz. Allah ise O ganîdir, hamîddir.”¹¹⁶

¹¹⁰ bk. en-Nisâ 4/28: *وَلَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا* “Zira insan zayıf yaratılmıştır.”

¹¹¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/606; Beydâvî, *Envârü't-tenzîl*, 4/256.

¹¹² Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, 26/229; Altuntaş, *Kur'an Belâgatı*, 166-167.

¹¹³ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/635.

¹¹⁴ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/635.

¹¹⁵ Çantay, *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, 773.

¹¹⁶ Bilmen, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meâli Âlîsi ve Tefsiri*, 2896.

Diyanet Vakfı: “Ey insanlar! Allah'a muhtaç olan sizsiniz. Zengin ve övülmeye lâyık olan ancak O'dur.”¹¹⁷

Altuntaş-Şahin: “Ey insanlar! Siz Allah'a muhtaçsınız. Allah ise her bakımdan sınırsız zengin olandır, övülmeye hakkıyla lâyık olandır.”¹¹⁸

Öztürk: “Ey İnsanlar! Hepiniz Allah'a muhtaçsınız. Allah ise hiç kimseye ve hiçbir şeye muhtaç değildir. O bizatihi bütün övgülere layıktır.”¹¹⁹

Okuyan: “Ey insanlar! Siz Allah'a muhtaçsınız. Gerçek zengin ve övülmeye layık olan Allah'tır.”¹²⁰

Meâlleri incelediğimizde Elmalılı “Sizsiniz hep Allah'a muhtaç fukarâ.” çevirisinde devrik cümle kullanarak “zamiri/(insanları)” yüklem yaparak öne almış ardından “hep” ifadesini eklemiştir. Bu üslubuyla hasır üslubunu manaya yansıtmada başarılı görünüyor. Çünkü Türkçe'de isim cümlesinde vurgu, yüklem üzerinde bulunur.¹²¹ Diyanet Vakfı ise “Allah'a muhtaç olan sizsiniz.” şeklindeki çevirisinde “sizsiniz” ifadesini yüklem yaparak bir yönden belâgî inceliği göstermeye çalışmıştır. Diğer meâller ise genel anlamda “Siz Allah'a muhtaçsınız.” manasını vererek çeviride belirtilen nüanstan uzak kalmışlardır. Bu bağlamda söz konusu ayet için;

Önerilen çeviri: “Ey insanlar! Ancak sizsiniz Allah'a muhtaç olanlar. Allah ise yalnız O, hiçbir şeye muhtaç olmayan, hamde layık olandır.” şeklindedir.

Örnek 3: el-İhlâs 112/1-2

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ۝ اللَّهُ الصَّمَدُ

İlk ayette haber (أَحَدٌ) nekra gelmişken ikinci ayette haber (الصَّمَدُ) marife gelmiştir. Burada (أَحَدٌ) kelimesi, Allah'a sıfat olarak kullanıldığı için (ال) takısıyla belirgin hale getirilmiş olan (الأَحَدُ) anlamını taşır. Bu kullanım, marife zikredilen (الصَّمَدُ) ifadesine karşılık söylenmiştir. Her ne kadar (أَحَدٌ) kelimesi lafzî olarak belirsiz (nekra) olarak görünse de anlam ve delalet bakımından belirgin (marife) kabul edilir. Çünkü (أَحَدٌ) denildiğinde, zihin Allah'tan başka bir varlığa yönelmez; dolayısıyla bu kelime kullanıldığında anlam

¹¹⁷ Karaman vd., *Kur'an-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, 435.

¹¹⁸ Altuntaş - Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, 435.

¹¹⁹ Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meâli Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, 489.

¹²⁰ Okuyan, *Kur'an Meâl-Tefsir*, 435.

¹²¹ Dursunoğlu, “Türkiye Türkçesinde Vurgu”, 274.

(الأَحَدُ) şeklinde düşünülebilir. Bu nedenle (أَحَدٌ) kelimesinin belirgin hale getirilmesine gerek duyulmamıştır. Çünkü marifeyle, genellikle cinsinin diğer fertleri olmaksızın belirli bir kişiye delalet etmek amaçlanır. Ancak, bütün cins yalnızca tek bir kişide toplandığında, onu marifeyle belirtmeye gerek kalmaz çünkü zaten yeterince tanınmış durumdadır.¹²² Bu nedenle ikinci ayetteki (الصَّمَدُ) ifadesi de marife getirilmiş ve böylece bu vasfın yalnızca Allah'a ait olduğunu ifade eden hasr manası güçlendirilmiştir.¹²³

Ayetin seçilen meâllerdeki çevirisi ise aşağıdaki gibidir:

Elmalılı: “De, O Allah tek bir “Ehad”dır. Allah, O eksiksiz Samed’dır.”¹²⁴

Çantay: “De ki: O Allahdır, bir tekdir (O), Allahdır, sameddir (zeval bulmayan bir baakiydir, dâimdir, herkesin ve herşey’in doğrudan doğruya muhtâc olduğu ve kasdetdiği yegâne varlıktır, uhular ulusudur).”¹²⁵

Bilmen: “De ki: O Allah birdir. Allah, bütün mahlukatın kendisine teveccüh ve iltica edeceği zât-ı ehâdiyyettir.”¹²⁶

Diyanet Vakfı: “De ki: O, Allah birdir. Allah sameddir.”¹²⁷

Altuntaş-Şahin: “De ki: O, Allah’tır, bir tektir. Allah Samed’dır. (Her şey O’na muhtaçtır; O, hiçbir şeye muhtaç değildir).”¹²⁸

Öztürk: “[Ey Peygamber!] De ki: [Bana gerçek mahiyeti, soyu hakkında sorular sorduğunuz rabbim var ya] işte O Allah’tır, tektir. Allah her vasfıyla mükemmel, her türlü ihtiyaçtan münezzehtir.”¹²⁹

Okuyan: “De ki: O, Allah’tır; tektir. Allah muhtaç değildir.”¹³⁰

Meâlleri incelediğimizde Elmalılı “tek bir “Ehad”dır” çevirisinde “tek bir” ifadesini ekleyerek hem de “ehad” ifadesini müstakil olarak zikrederek haberin marife konumunda olmasına uygun bir mana vermiştir. İkinci ayette “eksiksiz Samed’dır” çevirisinde ise haberi

¹²² Abdülkerîm Yûnus el-Hatîb, *et-Tefsîru'l-Kur'ânî li'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, ts.), 16/1712.

¹²³ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmmetü li'l-Kitâb, 1974), 2/351.

¹²⁴ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/901.

¹²⁵ Çantay, *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, 1231-1232.

¹²⁶ Bilmen, *Kur'an-ı Kerîm'in Türkçe Meâli Âlîsi ve Tefsiri*, 4114.

¹²⁷ Karaman vd., *Kur'an-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, 604.

¹²⁸ Altuntaş - Şahin, *Kur'an-ı Kerîm Meâli*, 604.

¹²⁹ Öztürk, *Kur'an-ı Kerîm Meâli Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, 693.

¹³⁰ Okuyan, *Kur'an Meâl-Tefsir*, 604.

“eksiksiz” ifadesiyle manayı güçlendirse de hasr manasını tam olarak yansıtmamıştır. Çünkü bu ifade biçimi, eksiksiz samed olan başka kişilerin de olabileceği manası ihtimalini taşır. Çantay “bir tekdir (O)” ve Altuntaş-Şahin de “bir tektir” şeklindeki çevirileriyle hasr üslubunu kısmen yansıtmaya çalışmışlardır. Diğer meâllerde ise “birdir” veya “tekdir” şeklinde sadece lafzî mana verilmiştir. İkinci ayetteki “samed” ifadesindeki nüansı Çantay uzun bir parantez içi açıklamayla göstermeye çalışsa da meâl için daha kısa ve belâgî manayı yansıtan bir ifade seçilebilirdi. Bilmen de “samed” lafzının anlamını açıklayan bir çeviri yapsa da bunun hasr üslubunu yansıttığı söylenemez. Diyanet Vakfı ve Altuntaş-Şahin’in de “samed’dir” şeklindeki sade çevirileri belâgî nüanstı uzaktır. Ayrıca Altuntaş-Şahin parantez içi açıklamayla sadece kelimenin manasını vermiştir. Öztürk ve Okuyan da kelimenin manasını açıklayarak çeviri yapmışlardır. Bu bağlamda söz konusu ayet için;

Önerilen çeviri: *“De ki: O Allah’tır, tek bir olandır. Allah ki ancak O Samed’dir.”* şeklindedir.

Sonuç

Seçilen meâllerde incelenen ayetler bağlamında, ele alınan me’ânî unsurlarının çeviriye aktarılmasında zaman zaman anlam kaybının yaşandığı tespit edilmiştir. Özellikle aynı ayette birden fazla te’kîd unsuru varsa genellikle bunlardan birisi dikkate alınarak manaya yansıtılmıştır. Takdîm konusundaki ilgili nüansların çeviriye aktarılmasında da benzer problemin olduğu gözlenmiştir. Bazen belâgî üslup tam manasıyla aktarılırken bazen ayetteki diğer belâgî nüanslar göz ardı edilerek kısmi/yetersiz bir çeviri yapılmıştır. Bunun sebebi birden fazla benzer manadaki ifadenin aynı cümlede bulunmasının bıkkınlık ve tekrara sebep olacağı ve Türkçe dil anlatım yapısına uygun olmayacağı düşüncesi olabilir. Fakat sebep her ne olursa olsun ayetlerdeki belâgî üslupların manaya aktarılması hedef dildeki metne derinlik ve hareket kazandırarak çeviriye düz bir anlatım olmaktan uzaklaştırır. Marifelik ve nekralık hususunun ise çeviride en az dikkate alınan belâgî nüans olduğu söylenebilir. Özellikle müsnedin marife gelmesindeki hasr vurgusu genellikle manaya aktarılmamıştır.

Tespit edilen diğer bir önemli husus da belâgî bir gerekçeyle, muktezâ-yı zahire göre beklenenden farklı gelen cümle yapısı veya kelime tercihindeki mana inceliklerinin çeviride dikkate alınmamasıdır. İncelenen meâller arasında Elmalılı’nın me’âli her ne kadar günümüz Türkçe’sinde kullanılmayan bazı ifadeler içerse de belâgî nüansları yansıtmada noktasında diğer meâllere takdîm edilebilir. Sonuç olarak meâllerde, Arapça’nın kurallarına uygun,

anlaşılır bir çeviri dili kullanılması, ifade tercihleri, belâğî sanatlar ve bağlam gibi unsurlara dikkat edilmesi; okuyucunun Kur’ân’ı daha iyi anlamasına katkı sağlayacaktır. Bu yaklaşım, sadece Kur’ân metninin anlamını değil, aynı zamanda edebî estetik değerini de ortaya koyacaktır.

Öneri

Meâllerde Arap dili ile Türkçe’nin cümle yapılarındaki ve ifade biçimindeki vurgu farkları göz önüne alınmalıdır. Dolayısıyla meâl yazarı öncelikle kendi dilinin gramer ve söz dizimi kurallarını metne aktarmada ehil olmalıdır.

Ayetlerdeki belâğî nüanslar siyâk ve sibâk çerçevesinde bağlamından koparılmadan manaya yansıtılmalıdır.

Akademik düzeyde Arap dilinin belâğî özelliklerinin yansıtıldığı bir meâl çalışması yapılabilir.

Ayetlerdeki belâgat özelliklerine değinilen tefsirler irdelenerek mana verilmelidir.

Kaynakça

- Altuntaş, Muhammed Eser. *Kur’ân Belâgatı Molla Gürânî Tefsiri Örneği*. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2022.
- Banguoğlu, Tahsin. *Türkçe’nin Grameri*. İstanbul: Baha Matbaası, 1974.
- Bayer, İsmail. *Keşşaf Tefsirinde Belagat Uygulamaları*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.
- Beydâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd b. Muhammed. *Envârü’t-tenzîl ve esrârü’t-te’vîl*. haz. Muhammed Abdurrahman el-Mar’aşlî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, t.y.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur’ân-ı Kerim’in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985.
- Cürcânî, Abdülkâhir. *Delâ’ilü’l-i‘câz*. thk Mahmûd Muhammed Şâkir. Kahire: Mektebetü’l-Hancî, ts.
- Dursunoğlu, Halit. “Türkiye Türkçesinde Vurgu”. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/1 (2010), 267-276.
- Hâşimî, Ahmed b. İbrâhîm b. Mustafâ es-Seyyid. *Cevâhiru’l-belâga fi’l-me‘ânî ve’l-beyân ve’l-bedî‘*. Beyrut: el-Mektebetü’l-‘Asriyye, ts.

- Hatîb, Abdülkerîm Yûnus. *et-Tefsîru'l-Kur'ânî li'l-Kur'ân*. 16 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, ts. 16/1712.
- Kazvînî, Celâluddîn Muhammed b. el-Hatîb. *et-Telhîs fi 'Ulûmi'l-Belâga*. thk. Abdurrahman el-Berkûkî. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1904.
- Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*. çev. Hasan Basri Çantay. İstanbul: Elif Ofset, 1990.
- Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*. çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 315.
- Kur'ân-ı Kerim Meâli*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.
- Kur'ân-ı Kerim Meâli Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*. çev. Mustafa Öztürk. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Kur'ân Meâl-Tefsir*. çev. Mehmet Okuyan. İstanbul: Haliç Üniversitesi Yayınları, 2021.
- Meydânî, Abdurrahmân Hasan Habenneke. *el-Belâgatu'l-'Arabiyye üsûsühâ ve 'ulûmuuhâ ve funûnuhâ*. 2 Cilt. Dîmeşk: Dâru'l-Kalem, 1996.
- Mücâşîî, Ebû'l-Hasen Alî b. Faddâl el-Kayrevânî. *en-Nüket fi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah Abdülkadir et-Tavîl. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1428/2007.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtîhu'l-Gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1420.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr. *Miftâhu'l-'ulûm*. thk. Naîm Zerzûr. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1987.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim. 4 Cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-'Âmmetü li'l-Kitâb, 1394/1974.
- Şahan, Ramazan. "Tefsir ve Belağat Açısından Lâm-ı Ta'rif (Belirlilik Takısı) ve Marife-Nekra'ya Dair Örnek Ayetler". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 8/1 (Ocak/ 2022), 374-403.
- Teftâzânî, Sa'duddîn. *el-Mutavvel şerhu Telhîsi Miftâhi'l-'Ulûm*. thk. Abdulhamid Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2013.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. haz. Asım Cüneyd Köksal - Murat Kaya. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021-2023.
- Yurttaş, Tahsin. "Marife Gelen Müsnedün İleyh ve Müsnedin Semantik Boyutu Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî'nin Miftâhu'l-'ulûm Adlı Eseri Bağlamında. *Tasavvur- Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 8/1 (Haziran 2022), 464-465.

- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*. thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî. Beyrut: Âlimü'l-Kütüb, 1408/1988.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407/1986.

ÂZÂD-I BİLGİRÂMÎ VE (Ö.1200/1786) “LAMİYYETÜ’L-HİND” KASİDESİ



Şekib ASIM*

Giriş

Asya ana kıtasından bağımsız gibi duran Hint Yarımadasında günümüzde Hindistan, Pakistan, Nepal, Bangladeş, Maldivler, Sri Lanka ve Myanmar gibi ülkeler yer almaktadır. Hindular başta olmak üzere çeşitli milletlerin ve dinlerin bir arada yaşadığı ve toplam 1 buçuk milyara yakın Hindistan nüfusu içerisinde 170 milyonu aşkın Müslümanın yaşadığı tahmin edilmektedir. Nüfusun ekseriyetini Müslümanların oluşturduğu Pakistan ve Bangladeş’in yanı sıra bölgedeki diğer ülkelerde de Müslümanlar azınlık olarak yaşamaktadırlar.¹

Hint Yarımadası Arap olmayan Müslüman devletlerin asırlar boyu hüküm sürdükleri bir bölgedir. Bölge halkının İslamiyet’le ve Müslümanlarla tanışması hicrî I. asrın sonlarına tekabül eder. 80-81/710-711’de Müslüman komutan Muhammed b. Kâsım es-Seķâfî komutasındaki Arap kuvvetlerinin Sind bölgesini fethiyle başlayan Arap-Hint ilişkileri, aynı dönemde güneyden Malabar’a gelen Müslüman Arap tacirlerle devam etmiştir.² Bölgede büyük çapta yapılan fetihler ve İslam dininin yayılması ise IV/X. yüzyılda yarımadanın kuzeyinden giren Gaznelilerle (963-1186) gerçekleşmiş ve Babürlüler’e (1526-1858) kadar devam etmiştir. 1858’de işgalci İngilizlerin Babürlü Türk İslam Devleti’ni ortadan kaldırmasına kadar Hint Yarımadası uzun yıllar İslam medeniyetine ev sahipliği yapmıştır.³

Genelde Farsça’nın resmi dil olduğu İslami dönemde Arapça din dili; Hintçe ve Urduca gibi yerel diller de divan, ilim ve edebiyat dili olarak kullanılmıştır. Bununla birlikte

* Dr. Öğr. Üyesi, Manisa Celal Bayar Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, m.shehib@yahoo.com, ORCID: [0000-0003-0259-1986](https://orcid.org/0000-0003-0259-1986).

¹ Bkz. Ali Asgar Hikmet, *Serzemîn-i Hind*, (Tahran: Dānişgāh, 1337), 1-5.

² Seyyid Mahbûb Rıdāvî, *Tarih-i Dāru’l-‘Ulûm-ı Deoband*, (Deoband: 1992), I, 69-70.

³ Bkz. Azmi Özcan, “Hindistan” (İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 1998), 18/ 75-81.

Müslüman Hint müelliflerin çoğunun eserlerini genellikle Farsça veya Arapça olarak kaleme aldıkları bilinmektedir. Çalışmamıza konu olan Âzâd Bilgirâmî de bunlardan birisidir. Şiirlerini ve yazılarını her iki dilde kaleme alan Âzâd, Hind-İslam tarihinde artık Babürlü Devleti'nin zayıflamaya yüz tuttuğu bir zamanda yaşamıştır. Babürlüler tarihinde bir zirve dönem kabul edilen Evrengzîb-Âlemgir'in saltanatının (1658-1707) sonlarında doğan Âzâd, ondan sonraki çalkantılı dönemlerin çoğuna şahit olmuştur. Evrengizib'in vefatının ardından başlayan taht kavgalarıyla Müslümanların idaresi Delhi ve Haydarabad Nizamlığı (1723) olmak üzere ikiye bölünmüştür. İranlı Şi'î Safevîler 1739 yılında Delhi'yi zapt etmişler ve 1748'de Afganlar Babürlü Devleti idaresindeki birçok Hindistan şehrini istila etmişler ve bu saldırılar devleti iyice zayıflatmıştır. İç karışıklıklar ve dış tehditler neticesinde zayıflayan Babürlü Devleti, 1764 yılında bölgedeki İngilizlere karşı yapılan Buksar Savaşını da kaybedince çöküşe doğru gitmiş ve 1766'da yapılan Allahabad Anlaşması'yla Babürlü Devleti'nin bölgede toprak kaybı artarken İngiliz hâkimiyeti daha da güçlenmiştir. 1947'da Pakistan'ın ve 1971'de Bangladeş'in Hindistan'dan ayrılmasıyla Müslümanlar bölge ülkeler arasında dağılmışlardır.⁴

Hindistan bölgesi tarihte birçok meşhur İslam âliminin yetiştiği bir coğrafyadır. Geçmişte olduğu gibi hali hazırda da Yarımada Müslümanlarının kendilerine ait birçok üniversite, medrese, kütüphane vb. İslami eğitim kurumları vardır.⁵ Tarihi uzun geçmişe dayanan bu eğitim kurumlarında yetişen âlimler İslami ilimlerin her alanında önemli eserler ortaya koymuşlardır.⁶ Bu âlimler arasında Arap dili ve belagatiyle ilgili çalışmaları olan ve özellikle klasik Arap şiiri yazarlar da bulunmaktadır.

Hindistan bölgesinde Arap şiiri denilince ilk akla gelen isimlerden birisi olan Âzâd-ı Bilgirâmî bunlardan birisidir. Âzâd'ı seleflerinden ve çağdaşlarından ayrıcalıklı kılan ise, onun şiirlerini ilk kez bir divanda toplamış olması ve Arap belagatine getirdiği yeniliklerdir. Yoksa ondan önce de Arap şiiri yazar Hind kökenli şairler ve âlimler vardır. Ebû'l-Aṭā Ma'sher es-Sindî⁷ (ö.179/787), Ebû'l-Alâ el-Lâhûrî (ö.491/1098), Mesûd Sa'd Selmân

⁴ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Hikmet, *Serzemîn-i Hind*, 55-58.

⁵ Anas Chakrathody Alumtharammal, "Hindistan'daki Ünlü İslami Eğitim Merkezlerinin Hadis Öğrenim ve Öğretim Metodları", *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi*, 5/1 (April 2021), 1-23.

⁶ Bugün sadece *Andhra Pradesh Hükümeti Doğu Yazmaları Kütüphanesi*'nde bulunan 80 bini aşkın yazma eserin yarısından fazlası İslami ilimler alanında olup bu eserler Arap, Fars Hint veya Urdu dillerinde yazılmıştır. Başta Arap dili ve edebiyatı olmak üzere, Kur'ân ilimleri, hadis, tasavvuf, şiir, aruz, belagat, tarih, felsefe, astroloji, coğrafya, mantık vd. ilim dallarına ait eserler araştırmacılara açıktır. <https://eliteraturebook.com/books/pdf/14434/فهرست+کتاب+عربی،+فارسی+و+اردو+مخزونه+کتاب+خانه+آصفیه+سرکار+علی+من+ابتدای+1331+هجری+لغایت+1334+هجری،+جلد+سوم> (Erişim Tarihi: 10.05.2024).

⁷ Emevî ve Abbasî dönemlerini görmüş muhâdram şairlerdendir. Bkz. Selman Başaran, "Ebû Ma'sher es-Sindî" *DİA*, (İstanbul: TDV, 1994), X, 184-185.

(ö.515/1121), Emir Hüsrev ed-Dihlevî (ö. 725/1325) ve Âzâd'ın çağdaşı Şah Veliyyullah ed-Dihlevî (ö.1114/1762) Arap şiiri yazan Hindistanlı Müslüman şair ve âlimlerden bazılarıdır.⁸ Günümüzde Hindistan ve Pakistan gibi ülkelerde eserlerinin bir kısmı tahkik edilen ve bir kısmı halen kütüphane raflarında tahkik edilmeyi bekleyen Âzâd-ı Bilirâmî üzerinde Türkiye'de yapılmış fazla bir akademik çalışma yoktur.⁹ Çalışmamızda Âzâd-ı Bilgirâmî'nin Âzâd'ın Hz. Peygamberi methetmek için yazdığı Lamiyyet'l-Hind adlı kasidesi incelenecektir. İnceleme kısmına geçmeden Âzâd'ın hayatı, eserleri, yaşadığı dönem ve şairlik yönüne kısaca temas etmekte fayda vardır.

Âzâd-ı Bilgirâmî'nin Hayatı ve Edebî Kişiliği

Gulâm Ali b. Nuh el-Husaynî el-Vâsîtî el-Bilgirâmî, XVIII. Yüzyıl'da Hindistan'da yaşamış önde gelen edip ve şairlerdendir. 1116/1704'te Hindistan'ın kuzeyinde bulunan Lucknow şehrine bağlı Bilgirâm kasabasında doğan Bilgirâmî, şiirlerinde “âzâd/özgür” mahlasını kullandığı için “Âzâd-ı Bilgirâmî” (Bilgirâmlı Âzâd) diye meşhur olmuştur. Şiirlerinin çoğu Hz. Peygamber'i övme/naat konulu olması hasebiyle sahabî şair Hassân b. Sâbit el-Ansârî (r.a)'ye (ö.54/674) benzetildiği için kendisine “*Hassânu'l-Hind* yani Hindistanlı Hassan” lakabı takılmıştır.¹⁰

Âzâd'ın ailesinin soyu Hz. Hüseyin'in zürriyatından olan Zeyd b. Ali'ye (ö.122/740) dayanmaktadır ve dedelerinin II/VII. yüzyılda Emevî zulmünden kaçarak Hindistan'a yerleştiği bilinir.¹¹ Lucknow'da ilim ve irfanıyla meşhur bir aileden gelen Âzâd'ın anne tarafından dedesi Abdülcelîl el-Bilgirâmî'nin (ö.1138/1725) de şairlik yönünün güçlü olduğu ve Hint, Fars-Arap ve Çağatay dillerinde şiirler yazdığı rivayet edilir.¹² Âzâd, meşhur Arapça sözlük “*Tâcu'l-'arûs*” yazarı Murtağâ ez-Zubeydî (ö.1205/1790) ile çağdaştır ve aynı zamanda amcaoğullarıdır.¹³

⁸ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Ahmed İdrîs, *el-Edebu'l-Arabî fî şibhi'l-ğarreti'l-Hindiyye hatta avâhiri'l-karni'l-işrîn*, (el-Cîze: Ayn li'ddirâsât ve'l-buhûsu'l-insâniyye ve'l-ictimâiyye, 1. Baskı, 1998), 231-375.

⁹ Bu bağlamda Türkiye'de İsmail Lütfi Çakan'ın 1991'de *DİA*'da yazmış olduğu “Âzâd-ı Bilgirâmî” maddesi ve Mehmet Can NİŞLİ'nin Bursa Uludağ Üniversitesi Temel İslam Bilimleri/Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalında yapmakta olduğu “Âzâd-ı Bilgirâmî'nin Arap Belagatine Katkıları” başlıklı doktora tezinin olduğunu tespit ettik.

¹⁰ Âzâd-ı Bilgirâmî'ye bu lakabın Haydarâbâd/Dukn sultanlarından Mir Ahmed Nâsır Ceng (ö. 1164/1750) tarafından taltif edildiği söylenir. <https://alarabi.nccal.gov.kw/Home/Article/23042> (10.11.2023).

¹¹ Abdulhayy el-Luknevî, *Nuzhetu'l-ğavâtır ve behcetü'l-mesâmi' ve'n-nevâzır* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1999), VI, 771-773.

¹² Gulâm Alî Âzâd el-Husaynî el-Vâsîtî el-Bilgirâmî, *Subhatu'l-mercân fî âsâr-i Hindistân*, thk. Muhammed Sa'îd et-ğarîhî (Beyrut: Dâru'r-Râfıdayn, 1. Baskı, 2015), 5.

¹³ İdrîs, *el-Edebu'l-Arabî fî şibhi'l-ğarreti'l-Hindiyye*, 415.

İlk eğitimini yaşadığı dönemde zamanın İslam medeniyet merkezlerinden olan Lucknow'da Seyid Tufeyl Muhammed el-Husaynî el-Utrulevî (ö.1151/1739) nezdinde tamamlayan Âzâd'ın yetişmesinde ailesinin ve yakın akrabalarının katkıları büyük olmuştur. 1134/1721 yılında gittiği Delhi'ye bağlı Şah Cihânâbâd'da dedesi Seyid Abdülcilil el-Bilgîrâmî'den Arap dili ve belagati, hadis ve siyer dersleri almıştır. 1143/1729'da dayısı Mîr Muhammed b. Abdülcilil'in (ö. 1185/1771) yanına vardığında ondan edebiyat, aruz ve kâfiye dersleri almıştır. Âzâd'ın 1150/1737'de hac ziyareti için gittiği ve bir müddet kaldığı Hicaz'da Şeyh Muhammed Hayat es-Sindî ve Şeyh Muhammed Abdolvahhâb el-Tantâvî'den hadis dersleri ve icazeti aldığı söylenir.¹⁴ Yaptığı bu yolculukları sırasında Âzâd'ın dönemin meşhur şairlerinden Vâleh Dağıstânî (ö.1170/1756) ile Lahor'da ve Hazîn-i Lâhîcî (ö.1180/1766) ile Bhakkar'da görüştüğü de kaydedilir.¹⁵

Hayatını ilim, irfan ve edebiyata adayan Âzâd, çok fazla idarî görev almamıştır. Hayatı boyunca aldığı tek idari görev, dedesinin yanında yaklaşık 10 yıl kaldıktan sonra 1143/1730 senesinde gittiği Sivistan (günümüz Pakistan sınırları içerisinde) şehrinde ordu vakanüvisi olan dayısı Mir Muhammed'in yanında dört sene boyunca onun yardımcılığı yapmak olmuştur. Bunun dışında kendisine teklif edilen hiçbir idarî görevi kabul etmeyen Âzâd'ın dönemin bazı devlet adamlarıyla dostane ilişkileri olduğu da anlatılır. Uzun bir ilim ve irfan yolculuğunun ardından hayatının sonlarına doğru Evrengâbâd'a gelen Âzâd, burada Şah Musâfîr Gujduvânî'nin (ö.1126/1715) tekkesinde uzlete çekilmiş ve 1200/1786 yılında vefat edene dek zâhidâne bir yaşam sürmeye devam etmiştir.¹⁶

Âzâd-ı Bilgîrâmî'nin Eserleri

Arapça, Farsça ve Hintçe dillerinin her üçüne de hâkim olan Âzâd-ı Bilgîrâmî, XVIII. Yüzyıl Hindistan'ında yetişen en velût Müslüman müelliflerden birisidir. Eserlerini Arapça ve Farsça olarak kaleme alan Âzâd, şiirlerini ise her üç dilde yazdığını ve Hint Yarımadası'nda ilk kez kendisinin Arapça bir şiir divanı ortaya koyduğunu belirtmiştir.¹⁷ Son dönemde Âzâd'ın kitaplarının bir kısmı tahkik edilmiştir, kalan bir kısmı ya matbu veya Hindistan'daki bazı yazma eserler kütüphanelerinde kayıtlıdır. Onlardan bazıları ise şöyledir:

¹⁴ İdrîs, *el-Edebu'l-Arabî fî şîbhi'l-ğarreti'l-Hindîyye*, 415.

¹⁵ Âzâd-ı Bilgîrâmî, *Ĥazâne-i 'âmire* (Kanpur: Matba'ı Munşî Navâlki Şûr, 1871), 193-194, 447-48.

¹⁶ Bkz. İsmail L. Çakan, "Âzâd-ı Bilgîrâmî", *DİA*, (İstanbul: TDV yay., 1991), 298-299.

¹⁷ Âzâd-ı Bilgîrâmî, *Subĥatu'l-mercân fî âsâri Hindistân*, 16.

Arapça Eserleri

Subḥatu'l-mercân fî âsâri Hindistân: Âzâd'ın 1177/1763 yılında tamamladığı *Subḥatu'l-mercân* onun en meşhur ve kapsamlı eseridir. Dört bölümden oluşan eserin birinci bölümde Hindistan'ın tarihine; tefsir ve hadis kitaplarında geçen Hindistan'la ilgili bilgilere yer vermiştir.¹⁸ Bir ulema tezkiresini andıran ikinci bölümde ise Âzâd, kendi zamanına kadar yaşamış ve Arapça yazan 40'ten fazla Hindistanlı Müslüman âlimin hayat hikâyelerinden, şiirlerinden ve eserlerinden bahsetmiştir.¹⁹ Arap ve Sanskrit belagati arasında bir mukayeseli çalışma örneği olan üçüncü bölümde ise belagat yönünden oldukça zengin olan bu iki dilin belagatinde bazı konuların ele alınış biçimine, onların ortak ve farklı yönlerine temas etmiştir. Bunu yaparken çoğunlukla kendi şiirlerinden de örnekler vermiştir.²⁰ Dördüncü bölümde yine Arap ve Sanskrit edebiyatında aşk ve sevgili konusunu mukayeseli surette ele almıştır.²¹ İlk kez 1885'te Haydarabat'ta Mirza Muhammed Şirâzî ve Mirzâ Hüseyin Şirâzî'nin istinsah ettiği nüsha üzerinden *Subḥatu'l-Mercân*'ın taş baskısı yapılmıştır. Çalışmamızda ise eserin Saîd Muhammed eṭ-Ṭarîḥî'nin tahkik ettiği ve 2015 yılında Beyrut'ta Dâru'r-Râfideyn'de basılan nüshasından istifade edilmiştir.²²

Dav'u'd-derârî fî şerḥi Şaḥîḥi'l-Buḥârî: Âzâd'ın Haremeyn-i Şerîfeyn'de bulunduğu sırada kaleme aldığı bu eseri, Kastallânî'nin *Sahih-i Buḥarî* şerhinden “Kitabu'z-Zekât”ın sonuna kadar yapmış olduğu muhtasar bir şerhten ibarettir. Şibli Nu'mânî, eserin bir nüshasını “Nedvetü'l-Ulemâ” kütüphanesinde gördüğünü belirtmiştir. Eser henüz tahkik edilmemiştir.²³

Divānu eṣ'âr: Üç ciltlik bu divanında yaklaşık üç bin beyit şiir bulunmaktadır. İlk kez 1300/1883'te Haydarabad'da basılmıştır.²⁴

es-Seb'atu's-Seyyāre: Yukarıdaki Arap şiir divanından ayrı olarak yazdığı ve tek bir ciltte topladığı yedi divanıdır. 1179/1766'de yazmaya başladığı bu şiir mecmuasını Âzâd 1194/1780'de tamamlamıştır. Çeşitli zamanlarda seçmeler halinde basılan bu divanın 1. Bölümü Haydarabad'da Kenzu'l-Ulûm Matbaası'nda, 2. Bölümü yine Haydarabad'daki Levh-i Mahfûz Matbaası'nda ve Lucknow'de Âsî Neşriyyât'ta basılmıştır. Her biri

¹⁸ Bu bölüm aslında Âzâd'ın Subḥetu'l-mercân'dan önce kaleme aldığı “Şemmāmetu'l- 'anber fî mā verede fî'l-Hindî min seyyidi'l-beşer” adlı eseridir. Bkz. el-Bilgîrāmî, *Subḥatu'l-mercân*, 39-70.

¹⁹ el-Bilgîrāmî, *Subḥatu'l-mercân*, 71-214.

²⁰ el-Bilgîrāmî, *Subḥatu'l-mercân*, 214-357.

²¹ el-Bilgîrāmî, *Subḥatu'l-mercân*, 357-460.

²² Eserin diğer nüshaları için bkz. el-Bilgîrāmî, *Subḥatu'l-mercân*, 16.

²³ el-Bilgîrāmî, *Subḥatu'l-mercân*, 12.

²⁴ Bkz. Rıdâ Zâde Langrūdî, “Âzâd-ı Bilgîrāmî”, *Merkez-i dâiretu'l-me'ârif-i buzug-i İslâmî*, <https://www.cgie.org.ir/fa/article/237411/ازادبیلگرامی> (Erişim tarihi: 15.05.2024).

diğerinden bağımsız olan divanlardan 1-3'si 1187/1773'e kadar yazdığı kasidelerini ihtiva etmektedir. Dördüncüsü ise müreddef kafiye üzerine yazdığı kıtalardan oluşmaktadır ve onu 1190/1776'de tamamlamıştır. Beşincisi ise Müstezâd (her beytine küçük bir veya iki dize eklenmiş nazım biçimi) vezniyle yazılmış, altıncısı 1193/1779'de ve yedincisi ise 1194/1780'de tamamlanmıştır. Eserin bir nüshası Lucknow'de Nuru'l-Hasan Han Kütüphanesi'nde diğer bir nüshası de Nedvetü'l-Ulemâ Kütüphanesi'nde 818 No'da bulunmaktadır.²⁵

Mazharu'l-berekât: Mesnevi vezninde olan yaklaşık 3700 beyitlik bu şiir mecmuası Âzâd'ın tasavvuf ve ahlak konulu şiirlerini ihtiva etmektedir. Hindistan'daki farklı kütüphanelerde birkaç nüshası bulunan Mazharu'l-berekât henüz tahkik edilmemiştir. Âzâd'ın bu eserini vefatına yakın yazdığı tahmin edilmektedir.²⁶

Şifâu'l-'alîl fî islâhât 'alâ ebyâti Ebi't-Ṭayyib el-Mütenebbi': Adından da anlaşılacağı üzere Abbasî dönemi büyük Arap şairlerinden el-Mütenebbi'nin (ö. 965) şiirleri arasından seçtiği birkaç beyti ıslah ve tenkit eden eseridir. Nisâr Ahmed el-Farûkî eserin Haydarabada Sâlârjank Kütüphanesi'ndeki nüshasını esas alarak tahkik etmiş ve *Sakāfetu'l-Hind Dergisinin* Yıl: 1984, Cilt: 35. 3-4 ve yine Yıl: 1985 Cilt: 36, 201. Sayılarında iki cüz halinde yayınlamıştır.²⁷

Keşkül: Âzâd'ın çoğunu kendi kalemiyle yazdığı bu eserin bir nüshasının Âsîfiyye Kütüphanesi'nde 242 No'da kayıtlı olduğu belirtilir.²⁸ Saîd Muhammed eṭ-Ṭarḥî Âzâd'ın bunlardan başka Arapça manzum ve mensur eserlerinin varlığından bahsetmiştir. *el-Emsiletu'l-mutaraşşiha mine'l-karîha*, *Tesliyetu'l-fu'âd fî kaşâid-i Âzâd*, *Arecu'shibâ fî medh-i Muştafâ*, *eş-Şeceretu'tayyibe fî Ensâbi's-Sâdeti'l-Kirâm min ehli Bilgirâm*, *Mir'ātu'l-cemâl* bunlardan bazılarıdır.²⁹

Farsça Eserleri

Gazlanu'l-Hind: Subḥatu'l-mercân'ın üçüncü ve dördüncü bölümlerinin tercümesidir. Âzâd, arkadaşlarından Abdulkâdir ve Lachmy Narayn Avrangâbâdî'nin isteği üzerine 1178/1765'te Farsça'ya çevirmiştir. 73 varaklı eserin bir nüshası Kum'daki Mer'aşî Kütüphanesi'nde 391 Numarada kayıtlıdır.³⁰

²⁵ Bkz. el-Bilgirâmî, *Subḥatu'l-mercân*, 17-18.

²⁶ Bkz. el-Bilgirâmî, *Subḥatu'l-mercân*, 19.

²⁷ Bkz. el-Bilgirâmî, *Subḥatu'l-mercân*, 17.

²⁸ Bkz. el-Bilgirâmî, *Subḥatu'l-mercân*, 17.

²⁹ Bkz. el-Bilgirâmî, *Subḥatu'l-mercân*, 17-21.

³⁰ Bkz. Langrūdî, "Âzâd-ı Bilgirâmî", 3.

Ravdatu'l-evliyā: Haldâbâd şehrinde medfun bulunan 9 meşâyihin hayatları hakkında bilgi verdiği eserinde Âzâd 10. Sırada kendi hayatına yer vermiştir. 1161/1748'de yazdığı eser 1310/1892'de Avrangâbâd'da basılmıştır.³¹

Şecere-i tayyibe: Bilgirâm'lı meşâyih'in ahvali hakkında bir tasavvufi tezkiredir.³²

Me'âsiru'l-kirâm fî târîh-i Bilgirâm: Bilgirâm'de yaşamış evliya, büyük şahsiyetler ve şairlerden oluşan toplan 150 şahsın hayatını anlatan bir eserdir. Âzâd'ın 1166/1753'te tamamladığı bu eseri 1328/1910 yılında Agra'daki Müfid Âm Matbaasında basılmıştır.³³

Serv-i Âzâd: Âzâd'ın *Me'âsiru'l-kirâm*'in ikinci cildi olarak kaleme aldığı bu eseri aslında müstakil bir çalışmayı andırmaktadır ve o, bu eserinde 1000/1592'den itibaren Hindistan'da yaşamış şairlerin hayatını anlatmakta ve şiirlerinden örnekler vermektedir. İki bölümden oluşan eserin birinci bölümü, Farsça söyleyen 143 şairin hayatına ve şiirlerine ayırmıştır; kendisini de Farsça şiir söyleyenler listesine aldığı ikinci bölümünü de yine 8 şairin hayatına tahsis etmiştir. 1166/1753'te tamamlanan eser, 1331/1913'te Hindistan/Dukn'de ve Pakistan/Lahor'da basılmıştır.³⁴

Yed-i Beydâ: Fars şiiri söyleyen Hindistanlı 532 şairin biyografisinin ele alındığı bu eseri Hint tezkireciliğinde önemli bir yere sahiptir. Âzâd'ın Sivistan'da iken 1148/1736'de tamamladığı ve daha sonra bazı düzeltmeler ve ilaveler yaptığı bu eseri henüz basılmamıştır.³⁵

Hazâne-i 'âmire: Âzâd'ın bazı çağdaşı ve kendisinden önce yaşamış 135 şairin hayatına yer verdiği bu ikinci tezkiresinde Nizâmu'l-Mülk Âsafcâh'ın (ö.1161/1748), oğullarının ve bazı emirlerinin hayatı da anlatılmıştır. Ayrıca Hint Yarımadasında devlet kurmuş Marathalar hakkında ve yine Hindistan'a fetihler düzenleyen Afgan kralı Ahmed Şah Dürrânî (ö.1186/1773) hakkında bilgiler yer almaktadır. Bir kısmı İngilizce'ye de çevrilen *Hazâne-i 'âmire*, 1871'de Kanpor'da basılmıştır.³⁶

Divân-i Âzâd-ı Bilgirâmî: Âzâd'ın Farsça gazel, kıta ve rubailerini ihtiva eden bu Farsça divanının bir nüshası Tahran'daki Meclis-i Şurâ-i Millî Kütüphanesinde 13422 No'da kayıtlıdır. Bunlardan başka *Mesnevî-i serâpâ-i ma'şûk*, *Dilguşânâme*, *Senedu's-Se'ādât fî husni hâtimeti's-Sādât* Âzâd'ın Farsça manzum eserlerinden bilinen bazılarıdır.³⁷

³¹ Bkz. el-Bilgirâmî, *Subhatu'l-mercân*, 22.

³² Bkz. el-Bilgirâmî, *Subhatu'l-mercân*, 22.

³³ Bkz. el-Bilgirâmî, *Subhatu'l-mercân*, 22.

³⁴ Langrūdî, "Âzâd-ı Bilgirâmî", 3-4.

³⁵ Langrūdî, "Âzâd-ı Bilgirâmî", 4.

³⁶ Langrūdî, "Âzâd-ı Bilgirâmî", 4-5.

³⁷ Bkz. el-Bilgirâmî, *Subhatu'l-mercân*, 22.

Âzâd-ı Bilgirâmî'nin Şairlik Yönü ve Şiirleri

Hint Yarımadasında yetişen iki dilli şairler arasında kendine has üslubuyla öne çıkan Âzâd-ı Bilgirâmî'yi çağdaşlarından ayıran şey, onun şiirlerini daha çok klasik Arap belagat sanatlarına göre yazmış olmasıdır. Muhammed Aslam el-İslâhî, Âzâd-ı Bilgirâmî için “*Hint Yarımadası'nda yetişen en büyük şair*” değerlendirmesi yapmıştır.³⁸ Âzâd'ın şiirlerini inceleyen Sıddîk Hasan Han da onun Arap şiirini on bir bin (11000) beyte yakın olduğunu belirtmiştir.³⁹ Âzâd'ın, şiirlerini yazarken bazen bir kasidesini tam bir günde tamamladığı da belirtilir.⁴⁰

Edebiyat tarihçilerine göre Arap şiirinde Hint tasvir biçimini ilk kullanan şairin Âzâd-ı Bilgirâmî olduğu üzerinde durulur.⁴¹ Zira Âzâd öncesi Arap şiirinde Sanskrit edebiyatının bir etkisinden söz edilmezken Arap-Hint edebiyatı ve belagati arasında ciddi bir etkileşimin de ilk onun şiirlerinde görüldüğü düşünülmektedir. Nitekim onun Sanskrit şiirinde yaygın olarak kullanılan 23 edebi sanatı Arap şiirinde kullanarak iki dilin edebiyatı arasında da mukayeseli bir çalışmaya imza atmıştır.⁴² Ona göre Sanskrit şiir vezinlerinin çoğu Halil b. Ahmed'in ortaya koyduğu bahrlardan farklı olmakla birlikte Mütekkarib⁴³ ve Serî⁴⁴ bahrlarının aynısı Sanskrit şiir vezinleri arasında da mevcuttur.⁴⁵

Âzâd'ın şairlik yönünü yüceltenler olduğu gibi onu tenkit edenler de vardır. Şiblî Nu'mânî, Âzâd'ın sahip olduğu o kadar geniş ilim ve edebi kültürüne rağmen yazdığı Arap şiirinde Acem etkisinden kurtulamadığını bir kusur olarak telakki etmiştir.⁴⁶ Hindistan bölgesi Arap edebiyatı çalışması yapan araştırmacılardan Zübeyr Ahmed de Âzâd'ın *Lâmiyyetü'l-Hind*'inin Arap şiir zevki taşımaktan ziyade Hint şiir üslubu taşıdığını ifade etmiştir.⁴⁷ Fakat Âzâd'ın şiirlerine en büyük itiraz yine kendi çağdaşı büyük şair ve müellif

³⁸ M.A. İslâhî, “Ta'avvur'ş-şî'ri'l-Arabî fi'l-Hind”, *an Sekāfeti'l-Hind*, (Srinagar: Cāmi'atu Keşmîr, 1986), Cilt: 37, Sayı: 3-4, ss. 237-248.

³⁹ İslâhî, “Ta'avvur'ş-şî'ri'l-Arabî fi'l-Hind”, *el-ādābu'l-Ecnebiyye*, 'adedun haşşun: el-Edebu'l-İslāmî fi Canūbi Şarkī Āsiā (el-Hind, Bakistan, Bangladeş), Sayı: 65, Yıl: 17, (Dimaşk: 1990: Güz-Kış), ss. 227-248.

⁴⁰ el-Bilgîrāmî, *Subḥatu'l-mercān*, 12.

⁴¹ Bkz. el-Bilgîrāmî, *Subḥatu'l-mercān*, 15.

⁴² Bkz. el-Bilgîrāmî, *Subḥatu'l-mercān*, 214-268.

⁴³ تَفْعُولُ tef'ilesinin 8 kez tekrarından oluşur. Bkz. Abdullah Dervîş, *Dirāsātun fi'l-'arūd ve'l-kāfiye* (Kāhire: Mektebetu't-tālib'l-Cāmi'î, 3. Baskı, 1987), 84.

⁴⁴ مُسْتَفْعِلُ مُسْتَفْعِلُ فَاعِلُ Bkz. Dervîş, *Dirāsātun fi'l-'arūd ve'l-kāfiye*, 62.

⁴⁵ el-Bilgîrāmî, *Subḥatu'l-mercān*, 13.

⁴⁶ Bkz. el-Bilgîrāmî, *Subḥatu'l-mercān*, 14.

⁴⁷ Bkz. el-Bilgîrāmî, *Subḥatu'l-mercān*, 14.

Muhammed Bâkır Âgâh tarafından yöneltiştir. Önce Âzâd, 1185/1771’de Muhammed Bâkır’a bir mektup yazarak onun şiirlerinde düştüğü hataları 70 maddelik bir liste yaparak gönderir. Bu duruma sinirlenen M. Bâkır Âgâh da benzer bir üslupla Âzâd’a cevap vermiş ve onun Arapça, Farsça yazılarında ve şiirlerinde düştüğü hataları ihtiva eden “*Çehâr şad îrâd ber kelam-i Âzâd*” adlı eserini yazmıştır. İkili arasındaki bu edebî münazaranın 1199/1785 tarihine kadar devam ettiği belirtilir. Fars şiiri söyleyen Hindistanlı şairleri ele alan meşhur *Gülizâr A‘zam* adlı tezkirede Muhammed Bâkır’ın Âzâd’a verdiği cevaplardan dört tanesine yer verildiği görülmektedir.⁴⁸

Nazik bir hayal ve tabiata sahip Âzâd’ın söylediği Arap şiirleri daha çok medih, gazel ve mersiye, konuludur.⁴⁹ Her ne kadar Âzâd’ın özgünlüğünden bahsedilse kendisinden önceki Arap ve Acem şairlerden istifade ettiği, şiirlerinde özellikle Lamiyyesi’nde et-Tuğârî’den birçok kelime ve manayı iktibas ettiği söylenebilir.

Klasik Arap şiirinde bir şairin kendisinden önceki başka bir şairin şiirini taklitle söylediği şiir örneklerine rastlamak mümkündür. Bedî‘ ilminde buna “İstikbâl Sanatı” denir.⁵⁰ Nitekim Tuğrâî de *Lâmiyyetu’l-Acem* adlı kasidesini cahili şair Şenfara lakaplı Sâbit b. Avs el-Azdî’nin (ö.510) “*Lamiyyetu’l-Arab*” adıyla anılan kasidesini taklitle kaleme almıştır. Şenfara bu kasidesini söylemeye iten neden, kabilesinden gördüğü bir ihanettir. Bu ihanet üzerine o, başını alıp çöllere gitmiş ve orada hayvanlarla ünsiyet kazanmıştır. Kasidesi onun sabrını, kahramanlığını, çevikliğini, zorluklar karşısında dayanıklılığını anlatan imgelerle doludur.⁵¹

⁴⁸ <https://www.loc.gov/resource/amedpllc.00407439417/?sp=5&st=grid> (Erişim tarihi: 12.02.2024).

⁴⁹ Bkz. *ed-Divân (I-III)*, (Haydarâbâd: Kenzu’l-‘Ulûm, t.y), 2-162.

⁵⁰ Bkz. Hasan Anûşe, *Dânişnâme-i Edeb-i Fârisî* (Tahran: Müessese-i Ferhangî ve İntişârâtî Dânişnâme, 1375), 98.

⁵¹ Abdulhalim el-Ḥanefî, *Şerḥ ve dirâsetu Lâmiyyeti’l-Arab li Şenferâ*, (Kahire: Mektebetu’l-Âdâb, 1999), 8-33.

Arap edebiyatında Lamiyye yazma geleneği o kadar yaygınlaşmıştır ki Arap ve Acem asıllı şairler bu geleneğe uyarak birçok konuda Lamiyye’ler yazmışlardır.⁵² Lamiyyetu’t-Türk⁵³, Lamiyyetu’l-Kurd⁵⁴ vd. bunlardan bazılarıdır.⁵⁵

Âzâd-ı Bilgirâmî’nin Lâmiyyetu’l-Hind’i

Âzâd-ı Bilgirâmî’nin konusu Hz. Peygambere methiye olan bu Lâmiyyetu’l-Hind’i 52 beyittir ve tavil veznindedir. Âzâd, bu kasidesini Tuğrâî’nin Lamiyyetu’l-Acem adlı kasidesiyle aynı vezin ve kafiye yazmıştır. Şunu hatırlatmakta fayda var: Bugün Âzâd’ın Lâmiyye’sinden ayrı Lamiyyetu’l-Hind adıyla yazılan iki kaside daha vardır. Bunların ilki Kadı Abdülmuktedir b. Mahmud b. Süleyman ed-Dihlevî’nin (ö.791/1389)⁵⁶, ikincisi ise Sırâcuddîn Hasan Sahib’in (ö.1278/1861) konusu Hz. Ali’ye methiye olan Lâmiyyetu’l-Hind’idir. Kâmil veznindeki bu kaside de 52 beyittir.⁵⁷

Lamiyyetül-Hind’in Tercümesi ve Dil Analizi

سُبْحَانَ مَنْ أَرَقَّ الْعَشَّاقَ فِي الْأَزَلِ وَزَانَ نَاطِرَةَ الْغَزْلَانِ بِالْكَحْلِ

Açıklama: أَرَقَّ “uykusuz bıraktı”. غَزَال، غزلان “ahular, ceylanlar”.

“Âşıkları ta ezelde uykusuz bırakan ve ahuların gözlerini sürmeyle süsleyen Allah’ın şanı yücedir”.

هُوَ الَّذِي جَعَلَ الْأَكْبَادَ رَاضِيَةً بِأَسْهُمٍ مِنْ ذَوَاتِ الْأَعْيُنِ النَّجْلِ

أَكْبَاد “Karaciğer”, “bağır”, burada yürekler ve kalpler anlamındadır. رَاضِيَةً fiilin ikinci nesnesidir. “Kalpleri, iri gözlü nigârların oklarına maruz kalmaya razı bir şekilde yaratan O’dur”.

Tuğrâî:

⁵² Bkz. Hanâ el-Fâhürî, *Tarih-i edebiyat-i zeban-i Arabî*, çev: Abdulmuhammed Âyetî (Tahran: İntişârât-i Tûs, 1395), 51-53.

⁵³ Lamiyyetu’t-Türk, İran/Tebrizli Azeri asıllı şair Muhammed Takî Huccetu’l-İslâm (ö. 1895) tarafından kaleme alınmıştır. 158 beyitlik bu Lamiyye’nin konusu Hz. Ali ve diğer Şi’a imamları için methiyedir. Detaylı bilgi için bkz. *Divan-ı Âteşkede-i Hucceti’l-İslâm* (Tebriz: Çapkhâne-i Rıdâ’î, 1319), 164-171.

⁵⁴ Kürt asıllı İranlı şair Abdulhamid Senendecî’nin (ö. 1915) kaleme aldığı “Lamiyyetu’l-Kurd”ün konusu, 1894 Kürdistan olaylarını bastırmaya gelen Hasan Ali Han Garrusî’ye methiyedir. Geniş bilgi için bkz. Davud Zerrînpür & Seyyid Rıdâ Süleymanzâde, “Nağd Musikâ’i-i Lâmiyyetu’l-Türk ve Lâmiyyetu’l-Kurd”, *Mecelle-i Zebân ve Edebiyat-i Arabî* (İsfahan: 1396), Yıl: 9, Sayı: 16, 89-125.

⁵⁵ Mehmet Sıdık Özalp, Hasan Taşdelen, “Arap Edebiyatında Lamiyye Literatürü”, *Bahkesir İlahiyat Dergisi*, (Aralık: 2020), 12: 193-222.

⁵⁶ <https://search.mandumah.com/Record/1088245> (Erişim tarihi: 12.03.2024).

⁵⁷ Muhammed Muhsin Âkâ Buzurg-i Tahrânî, *Zerî’a ilâ taşânîfi’ş-Şi’a*, XVII, 276. <https://library.tebyan.net/fa/Viewer/Text/106479/276> (Erişim tarihi: 15.03.2024).

(لَا أَكْرَهُ الطَّعْنَ النَّجْلَاءَ قَدْ شَفَعَتْ بِرَشْفَةٍ مِنْ نِيَالِ الْأَعْيُنِ النَّجْلِ)

“O şehla gözlü güzellerin ok misali kirpiklerinden bir tanesi mızraklarla beraber canıma saplansa da ah demem.”⁵⁸

أَصَابَنِي بِالْعَوَالِي سَهْمٌ رَامِيَةٌ شَهِيرَةٌ بِمُهَامَةٍ مِنْ بَنِي ثُعَلٍ

عوالي “yüksekte bulunanlar”. بني ثعل “bir Arap kabilesinin adıdır”. Şair burada Tuğrâî’yi taklitle, methiyesine küçük bir tegazzül ile başlamakta ve şöyle demektedir: “Yaban sığırlarıyla meşhur Su‘al oğulları kabilesinin yükseklerden atılan bir oku bana isabet etti” diyerek sevgilisine tutulduğu günü tasvir etmektedir.

Tuğrâî:

(إِنِّي أُرِيدُ طُرُوقَ الْحَيِّ مِنْ إِضْمٍ وَقَدْ حَمَاهُ رُمَاءٌ مِنْ بَنِي ثُعَلٍ)

“Ben sevgilimin İdam’daki kabilesinin yurduna geceleyin varmak isterim. Hal böyle iken Beni Su‘al kabilesinin okçuları beni ondan engelliyorlar.”⁵⁹

مَنْ لِي بِفَاتِنَةٍ صَيَّنَتْ كَمَقْلَتِهَا بِمُرْهَفَاتٍ مُعَرَّاتٍ عَنِ الْخَلَلِ

مُقْلَةٌ “Göz bebeği”, مُرْهَف “keskin”.

“Göz bebeği gibi korunmuş, hanel ve noksanlardan arındırılmış ince bellilerin çekiciliğinden koruyacak kimim var benim?”

مَضَى زَمَانٌ لَقِينَا فِيهِ جِيرَتُنَا عَفَا الْمُهْمِيمُنْ عَنْ أَيَّامِنَا الْأَوَّلِ

عفا “izlerini sildi”, مُهْمِيم “ruhi çöküntü”.

“Komşularımızın bizimle buluştuğu zamanlar geride kaldı. Ruhi çöküntü bizim eskiden yaşadığımız günlerin izlerini sildi.”

Tuğrâî:

(يَا وَارِدًا سُورَ عَيْشٍ كُلُّهُ كَذْرٌ أَنْفَقْتُ صَفْوَكَ فِي أَيَّامِكَ الْأَوَّلِ)

“Ey tamamı karanlık olan yaşamın kalan kısmına giren kimse! Yaşamının aydınlık kısmını evvelki günlerinde elden kaybettin.”⁶⁰

نَعْدُ شَوْقًا وَإِخْلَاصًا مَنَاقِبَهُمْ بِسُبْحَةٍ مِنْ لَالِي أَبْحُرِ الْمُقَلِّ

مُقَل “göz bebeği”, لَوْلُو “tekili”, لَالِي “inciler”, “Tesbih ile sayıyoruz, yani okuyoruz”. نَعْدُ بِسُبْحَةٍ anlamındaki مُقْلَةٌ kelimesinin çoğuludur.

“Onların menkıbelerini göz denizlerinin incilerinden yapılmış tespih taneleriyle şevkle ve ihlasla sayarak okuyoruz.” Şair burada mecazen “göz denizlerinden yapılmış inci taneleri” metaforuyla sevgilisin ardından ağlarken gözlerinden dökülen yaşları tasvir etmektedir.

قَامُوا فَشَدُّوا رِحَالَ الْبَيْنِ، وَأَنْفَصَمَتْ عَرَوْا سَاعَةً، حَلُّوا عُقْلَةَ الْجَمَلِ

⁵⁸ Bkz. Celâluddîn es-Suyûtî, Şerhu Lâmiyyeti'l-Acem li't-Tuğrâî, (Kahire: Mektebetu'l-Âdâb, t.y.), 10.

⁵⁹ es-Suyûtî, Şerhu Lâmiyyeti'l-Acem li't-Tuğrâî, 8.

⁶⁰ es-Suyûtî, Şerhu Lâmiyyeti'l-Acem li't-Tuğrâî, 15.

“dostluk ve sevgi bağlarının kopması anlamında bir deyim”, “sefere çık-, yolcu ol”, “ayrılış”, “bukağı, bağ”.

“Onlar aradan kalkıp yola koyuldular. Bizim bütün sevgi ve dostluk bağlarımız bir anda koptu. Kafiledekiler de develerinin bağlarını çözerek oradan ayrıldılar”.

تَأْنٍ إِثْرَ خُداةِ الْعَيْسِ أَفْنِدَةً يَا لَيْتَهَا تُجْعَلُ الْأُجْرَاسُ لِلْإِبِلِ

“sarı-beyaz renkli deve”, عَيْسِ “develerini mevâl/şarkı okuyarak süren deveçiler”, خُداةِ “ağırdan almak”, تَأْنِي “beyaz renkli deve”.

“Meval söyleyerek develerine yol aldırarak kervanbaşının izini yavaştan takip et. Ah keşke develerin boyunlarına çanlar takılmış olsaydı” da çıkardıkları seslerinden onların nereye gittiklerini öğrenebilseydim.

أَيَا حَمَامٍ أَطَلْتِ السَّجْعَ فِي فَنَنِ تَعَالِ نَبْكَ وَلَوْ أَتْنَا عَلَى الطَّلَلِ

“enkaz, eski yapı ve şehir kalıntıları”, طَلَلِ “dallar”, فَنَنِ “güvercin sesi”, سَجْعِ

“Ey güvercin! Sen ağaç dallarında ötmeyi uzattın. Sevgilinin terk edip gittiği evlerinin harabelerinde olsak da gel, ağlayalım.”

لَعَلَّ سَاكِنَةَ الْوَعْسَاءِ تَرْحَمُنَا نَرْجُو الْمُحَالَ وَهَذَا مِنْهُجُ الثَّمَلِ

“sarhoşluk”, ثَمَلِ “yol”, مِنْهُجِ “bir yer adı”, سَاكِنَةُ الْوَعْسَاءِ “yumuşak kumluk toprak”, الْوَعْسَاءِ

“el-Va ‘sa sakini keşke bize merhamet etse! Çünkü biz ise imkânsız olanı umuyoruz. Ama bu ise tam sarhoşluğun yoludur.”

عَوْدُ الْكَوَائِبِ حَتَّمْ إِثْرَ مَا أَفَلْتُ فَمَا لِعِزَّةٍ لَا تَبْدُو مِنَ الْكِلَلِ

“çadırlar”, كِلَلِ “iz”, إِثْرِ “bat-, kayıp ol-”, أَفَلْ

“Yıldızların gündüzleri gökyüzünde kaybolmasından sonra gece tekrardan gökyüzünde belirmesi kaçınılmazdır. Bu olsa olsa çadırlar arkasından görünmeyen yücelik misalidir.”

أَلَمْ بِي طَيْفٍ مَنْ أَهْوَى لِيَشْفِينِي أَتَرْتَوِي كَيْدِي الظَّمَانَ بِالْبَلَلِ؟

“benim için daha acı verici ve dokunaklıdır”, أَلَمْ بِي “acımak” fiilinden ism-i tafdildir. الظَّمَانَ “acımak”, الْبَلَلِ “ıslaklık”, بَلَلِ “sulamak”, أَتَرْتَوِي “dargınlık, karaltı”, طَيْفِ

“Sevdiğim birinin dargınlığı benim için daha acı verici ve dokunaklıdır. Sen yanan ciğerimi su serpmekle dindirebilir misin?”

إِلَامَ يَا أَيُّهَا اللَّوَامُ تَعَذُّلْنِي أَضَرَّ كَلَمَ فَوَادِي مَرَّهْمُ الْعَذَلِ

“yara”, كَلَمَ “kınamak”, عَذَلِ يَعَذُّلُ “nereye kadar”, إِلَى + مَا = إِلَامَ

“Ey kınayıcı kimse, beni nereye kadar kınamaya devam edeceksin? (Çünkü) melamet merhemi, bağrımın yarasına zarar verdi.”

رَأَيْتِ الْأَسَاةَ مَرِيضًا فِي مُعَالَجَتِي إِلَّا الَّتِي تَرَكْتَنِي فِي يَدِ الْعِلَالِ

“hastalıklar”, عِلَالِ “cerrahlar”, أُسَاةَ

“Cerrahın ilacı,-beni hastalıkların eline terk eden sevgilinin kendisi hariç- tedavimde çaresiz ve hastadır.”

طَالَ السَّقَامُ إِلَى أَنْ صِرْتُ مُحْتَضِراً يَا رَحْمَةً اللَّهِ عَوْدَةً لِي عَلَى عَجَلٍ
“dön” عَوْدَةً “ölüm”, الْمَيِّ “ölüm döşegindeki insan”, مُحْتَضِر “ol-”, “hastalıklı ol-” سَقَام anlamında fiili mahzuf mefulü mutlaktır. Aslında غَدْ عَوْدَةً’dır.

“Hastalık uzadı, ta ki ben can çekişir hale geldim. Ey Allah’ın rahmeti tez dön bana!”

وَقِيلَ أَنْ تَدْخُلِي بَيْتاً سَكَنْتُ بِهِ لَا شَكَّ يَبْرَأْنِي صَوْتُ مِنَ الْحَجَلِ
“hasta sıhhat buldu”, حَجَل “kınalı keklik, Asya’ya özgü bir kuş” بَرَأُ

“Sonra oturduğum eve girmem söylendi. Şüphesiz kınalı keklikten gelen bir ses beni iyileşmemi sağladı.”

إِنَّ الْمَجَازَ وَ-أَيُّمَ اللَّهِ - قَنْطَرَةً طُوبَى إِذَا جَارَ مَحْفُوظًا عَنِ الزَّلَلِ
“sürçme, günahlar”, زَلَل “köprü, hayatta کافی mal”, قَنْطَرَةً “Allah’a yemin olsun”, أَيُّمَ اللَّهِ

“Şüphesiz meşru olan -Allah’a yemin olsun ki- hayatta insanın kâfi miktar bir mala sahip olmasıdır. Günahlardan nefsinin koruyan kişi ne mutlu!”

فَانْظُرْ إِلَى مَنْ تَجَلَّى فِي مَظَاهِرِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى مُنْتَهَى الْأَمَلِ

“O halde tecellileriyle tecelli edene bakın! Nihai umut olan Allah’ın şanı yücedir.

Âzâd bu beyitten itibaren girizgâh yaparak methiye faslına geçmektedir:

عَرَسْتُ لِلَّهِ تَسْبِيحاً وَ أَرْقُبُ أَنْ أُنَالَ أَثْمَارَهُ فِي أَقْصَرِ الْمُهْلِ
بِجَاهِ مَنْ أَثْمَرَتْ أَشْجَارُهُ عَجْلاً عَوْناً لِعَبْدٍ عَتِيقٍ حَادٍ فِي الْعَمَلِ

عَرَسَ “devenin boynunu kendi tarafına çekmek”, “tesbih et-”, رَقِبَ “değer ver-”, “denetle-”, “üzerinde dur-”, مُهْلَةً “mühlet”, عَتِيقٍ “üürün, meyve ver-”, أَثْمَرَ

olan Âzâd’a işaret etmektedir.

“Ağaçları çabuk meyve veren kimse adına işinde usta olan azatlı bir köleye yardım etmesi için Allah’ı tesbih ettim. Umarım en kısa zamanda meyvelerini toplarım.”

Âzâd’ın kendi açıklamasına göre yukarıdaki birinci beyitte “Tirmizî’de geçen İbn Mes’ûd’un rivayet ettiği şu Hadis’e telmih vardır:

إِنَّ الْجَنَّةَ طَيِّبَةُ التُّرْبَةِ، عَذْبَةُ الْمَاءِ، وَأَنْهَا قَيْعَانُ، وَأَنْ غَرَسَهَا سُبْحَانَ اللَّهِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ وَلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاللَّهُ أَكْبَرُ.

“Şüphesiz Cennet’in toprağı güzeldir. Suyu tatlıdır ve onun dipleri görünen suları vardır. Bitkileri ise Allah’ı tesbih ederler. Onların tesbihi ise: “Sübhânellâhi ve’l-hamdulillâhi ve lâ ilâhe illallâhu ve’llâhu ekber”dir.”⁶¹

⁶¹ Âlbânî, Hadis için “Hasan Garîb” demiştir. Bkz. Muhammed İsâ b. Sevre et-Tirmizî, Sunenu’t-Tirmizî (er-Riyâd: Mektebetu’l-Maarif li’n-Neşr ve’t-Tedî‘, 1417), Kitâbu’d-Da‘avât: 3462.

İkinci beyit de Selman Farisî'nin Allah Resul'ünün izniyle Medine şehrinde diktiği hurma ağaçlarının bir sene içerisinde ürün vermesiyle ilgili anlatılan rivayete telmih vardır.⁶² Şair, "azatlı köle" anlamındaki mahlasını kullanarak kendini Hz. Peygamberin yanında azatlı bir köle olan Selman Farisî'ye (r.a) teşbih etmektedir.

هُوَ الَّذِي دَلَّنَا لُطْفًا عَلَى شَجَرٍ يُفِيدُ فِي كُلِّ حِينٍ يَانِعُ الْأَكْلُ

يَانِع "olgunlaşmış".

"Bizi lütuf ve ihsanıyla daima faydalı ve güzel ürünler veren bir ağaca yönlendiren O (c.c)'dur".

Âzâd'a göre bu beyitte de İbrahim Suresi 24-25'nci ayetlere telmih vardır. Bu ayet mealen şöyledir: "Allah'ın nasıl bir misal getirdiğini görmedin mi? Güzel sözü kökü sabit, dalları gökte olan güzel bir ağaca benzetti. O ağaç, Rabbinin izniyle her zaman meyvesini verir. Öğüt alsınlar diye Allah insanlara böyle misaller getirmektedir." Ayette geçen ve güzel ağaca benzetilen Kelime-i Tayyibe "doğru söz", "sağlam inanç, "kelime-i tevhit, peygamberlik, vahiy gibi anlamlarla açıklanmıştır.⁶³ Yani şair burada ağaç metaforuyla Hz. Peygamberin Allah'tan vahiy yoluyla insanlığa getirmiş olduğu ve insanların kurtuluş anahtarı olan Tevhid inancına atıfta bulunarak methiye bölümüne geçmektedir.

مُحَمَّدٌ زِينَةُ الْأَفلاكِ غُنْصُرُهُ وَوَشْيُ أَرْضِيَةِ الْأَسْحَارِ، وَالْأَصْلُ

أَصْلُ "asalet, soyluluk" (جمع أصالة), "giyim, elbise", رداء, أَرْضِيَّة, "nakış, nakışla bezeme", وَشْيُ

"Muhammed (a.s.) özü feleklerin süsü, seher elbiselerinin nakşı ve asaletin unsurudur."

فَوْقَ الْعِبَادِ وَبَعْدَ الرَّبِّ مَرْتَبَةً وَجَوْهَرُ نَزْهِ عَنْ وَصْمَةِ الْمُثَلِّ

مُثَلِّ (جمع مُثْلَة), "ayıp, kusur", وَصْمَة, "pâk, uzak", نَزْه "hayvanın kulağını veya burnunu, başka hayvanlarla karışmaması için kesip işaretlemek, toplum içerisinde kınanan bir suçtan ötürü bir insanın kulak ya da burnun kesilerek cezalandırılması".

"Kulların üstünde ve Rabbin altında bir mertebeye sahiptir. Başkasına benzeme kusurundan 'ârî ve berîdir".

سَنَاهُ مَبْدَأُ أَثَارٍ مُكَوَّنَةٌ وَالْإِبْتِدَاءُ مَدَارُ الْحُكْمِ فِي الْجُمْلِ

سَنَا نور, ضياء, kelimelerinin anlamlarıyla ilgili olarak: سَنَا'nın نُور'dan ve نُور'un da سَنَا'da daha güçlü bir ışık ve aydınlık olduğunu ifade etmişlerdir.⁶⁴ إِبْتِدَاء "isim cümlesinin öznesi".

⁶² Bkz. Muhammed b. İshak, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004), I, 138-140.

⁶³ Bkz. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr eṭ-Ṭaberî, *Tefsîru't-Ṭaberî*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir (Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1968), 566-569.

⁶⁴ *Tercume ve Tahlîl-i Divan-ı Mutenebbi' ez şerh-i Burkûkî* (Tahran: İntişârât-i Zuvvâr, 3. Baskı, 1390), 69.

“Onun aydınlığı, var oluştaki izlerinin başlangıcıdır. (İnsanlar arasında onun konumu/mertebesi) cümlede Mübtedâ’nın hükmü gibi başta olmaktadır”.

Âzâd, bu beyitlerde teşbih sanatını başarılı bir şekilde kullanarak yaratılış itibarıyla Hz. Peygamberin (s.a.s) konumunu isim cümlesindeki Mübtedâ’ya benzetmektedir. Bu son beyitte bazı hadis kaynaklarında geçen Câbir’den rivayet edilen ve onun, Hz. Peygamber’e (a.s) dünyada ilk yaratılan şeyin ne olduğunu sorması üzerine Peygamberin: “Ey Câbir, Cenabı Allah’ın her şeyden evvel yarattığı şey, senin peygamberinin nurudur” mealindeki zayıf hadise dayanmaktadır.⁶⁵

أَيُّ النَّاسِ طُرّاً مُقْتَدُونَ بِهِ هَذَا الْجَنَابُ الْمُعَلَّى قِبْلَةَ الْقِبَلِ
طُرّاً “hep beraber”⁶⁶, جناب “saygı ifadesi: ali cenap”.

İnsanların liderleri hep birlikte onun rehberliğindedir. Bu âlicenap (s.a.s) kibleler kiblesidir”. Bu beyitte teşbih-i gayri mücaz vardır.

تَبَارَكَ اللَّهُ بِذَرِّ لَا مُحَاقَ لَهُ وَخَاتَمَ فَصَّةٍ نُورٍ بِلا حَوْلٍ
فَصَّ “yüzük taşı”, “ayın görünmeyen son üç günü”, مُحَاق

“Son üç günü karanlık olmayan bir ay içerisinde dolunay misali olan seni yaratan Rabbinin şanı ne yücedir! Peygamber ise, taşı nurdan olup ışığı güçsüz olmayan bir yüzük misalidir”.

لَقَدْ رَأَى الْفَقْرَ إِقْبَالاً بِنُصْرَتِهِ حَتَّى عَدَا غُرَّةً فِي جِبْهَةِ الدُّوَلِ

غُرَّة “atın alnındaki beyazlık”, غدا “kuşluk vaktinde ol-”, “ikbal, varlık içinde ol-”, إقبال

“O, yoksulluğu kendi nusretine yönelik bir ikbâl (varlık içinde olma) olarak gördü. Öyle ki sabahın ilk ışıklarıyla birlikte dünyanın alnına beyaz nur gibi doğdu”.

Burada Âzâd, Hz. Peygamber’in mübarek doğumunun sabahın ilk saatlerinde olduğuna telmihte bulunmaktadır.

أَرَادَ خَيْرَ الْوَرَى-زَيْدَتْ مَنَاصِبُهُ- إِقْبَاءَ حَضْرَتِهِ الْغَلِيَا مِنَ الْقُلَلِ

قُلَل “tepeler, zirveler”, (جمع قُلَّة), الْوَرَى “insanların en hayırlısı”, الْوَرَى

“İnsanların hayırlısı -Allah onun mertebesini arttırsın- vahyin kesildiği zamanlarda kendisini yüksek dağların tepesinden aşağı atmak istedi”.

İkra’ Suresi’nin ilk âyetleri nazil olduktan sonra bir müddet vahiy gelmedi. Bu duruma hüznlenen Hz. Peygamber kendisini yüksek dağ tepelerinden atıp nefsin helak etmeye bile birkaç kez teşebbüs etmiş, lakin her seferinde bir melek kendisine görünüp onu

⁶⁵ Hadis için bkz. İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfu’l-hafâ ve muzîlu’l-ilbâs*, thk. Yusuf b. Mahmud el-Hâc Ahmed (Dimaşk: Mektebetu’l-İlmi’l-Hadîs, 1421), I, 303.

⁶⁶ Bu kelime divanda طُرّاً şeklinde yazılmış ve böyle olursa anlamsız olur. طَرَّ kılıcın keskin tarafı anlamına gelmektedir. Muhtemelen istinsah hatasıdır.

bundan engellemiştir. Rivayete göre bu melek İsrail’dir.⁶⁷ Şair yukarıdaki beyitte söz konusu olaya telmihte bulunmaktadır.

فَاللَّهُ مِنْ صَهْوَةِ الْأَفْلَاقِ مَكْنَهُ جَزَاءَ مَا رَامَهُ فِي زُرْوَةِ الْجَبَلِ

“arzu et, talep et” رَامَ فِي, “birini bir şeye gücü yeter kıl”, مَكْنُ, “atın sırtı”, صَهْوَةِ

“Sonra Cenabı Allah dağın zirvesinde arzu ettiği şeylere mükâfat olarak göklerin yüksekliğinde ona güç verdi”.

لَا عَزْوُ إِنْ أَخَّرَ الْخَلْقُ بَعَثَتَهُ هُوَ الْمُقَدَّمُ فِي الْمَعْنَى عَلَى الرَّسُلِ

“önce” مُقَدَّمُ, “yaratıcı”, خَلَقَ, “hayret edilecek bir şey yok”, لَا عَزْوُ

“Yaratıcının onu peygamberlerin sonuncusu olarak göndermesinde şaşılabilecek bir durum yoktur. Zira o, özünde bütün peygamberlerden öncedir”.

فَمُبْدَلٌ مِنْهُ فِي الْإِنشَاءِ تَوَاطِيَةً وَإِنَّمَا نَظَرَ الْمُتَشَبِّهُ إِلَى الْبَدَلِ

تَوَاطِيَةً “inşa ilmi” الْإِنشَاءِ nahiv/gramer terimidir. her ikisi de nahiv/gramer terimidir. وَمُبْدَلٌ مِنْهُ tefsiriyyedir. “hemvâr kılmak”, “giriş”, “önsüzü genişletmek”.

“Yani onun durumu cümle girişindeki “mübdelün minhu” gibidir. Ancak münşi/yazar onu “bedel” yerinde görmüştür”.

Şair bir önceki beyti şerh babında son peygamber olarak gönderilen Hz. Muhammed’in peygamberliğinin, nahiv ilmindeki mübdelün minhunun bedelden önce zikredilmiş olmasına ve aslında onun önceden ismi zikredilen bedelle aynı şey olduğuna benzeterek garib bir teşbihte bulunmuştur.⁶⁸

فَازَتْ بِفَصْلِ رَبِيعٍ شَاةٌ مَعْبَرَةٌ كَأَنَّمَا الشَّمْسُ حَلَّتْ دَارَةَ الْحَمَلِ

“bir yere” حَلَّ, “Güneş takviminin ilk ayı, koç borcu”, حَمَلُ, “şerden kurtuldu”, “kazandı”, فَازَ, “geçit, yol, güzergah”, مَعْبَرُ, “nüzul edip konuk olmak”, مَعْبَرَةٌ.

“Peygamberin geçtiği yol üzerinde bulunan sütten kesilmiş bir koyun illetten kurtulmuştu. Konakladığı eve o, sanki ilkbahar güneşi gibi doğmuştu”.

Tuğrâî:

(لَوْ أَنَّ فِي شَرْفِ الْمَأْوَى بُلُوعٌ مَنَى لَمْ تَبْرَحِ الشَّمْسُ يَوْمًا دَارَةَ الْحَمَلِ)

“Eğer değerli bir yerde kalmak insanı arzu ve isteklerine ulaşırsaydı, güneş de koç borcu dairesini terk etmezdi.”⁶⁹

⁶⁷ Bkz. *Sahih-i Buhari Tercümesi*- 1.Cilt, trc. Mehmet Sofuoğlu, (İstanbul: Ötüken, 2013), 12-13.

⁶⁸ Arapça’da الْخَلِيفَةُ الثَّانِي cümlesinde عُمرُ bedel ve الْخَلِيفَةُ الثَّانِي ise mübdelün minhu olarak isimlendirilir. Yani önden zikredilen unvan, lakap, künyeler ardından zikredilen bedelle eş değerdir.

⁶⁹ es-Suyûti, *Şerhu Lâmiyyeti'l-Acem li 'İ-Tuğrâî*, 12.

Âzâd bu beyitte Hz. Peygamber'in Mekke'den Medine'ye hicret ederken yolda Ümmi Ma'bed adlı bir kadının çadırında konakladığı sırada onun süttten kesilmiş koyunu için yaptığı duası neticesinde iyileşmesi olayına telmihte bulunmaktadır. Rivayete göre Hz. Peygamber'in kendi mübarek elleriyle sağdığı koyunun sütünden orada bulunanların hepsi içmiş ve herkese yetmiştir.⁷⁰ Âzâd burada Hz. Peygamber'in Ümmü Ma'bed'in çadırına girip konaklaması olayını ilkbahar metaforuyla açıklamaya çalışmaktadır.

وَ أَطْفَأَ النَّارَ نَارَ الْفُرسِ وَ هُوَ غَدَا يُنْجِي الْعَصَاةَ مِنَ النَّيرانِ وَ الشُّعْلَ
“alevler” “ateşler”, نيران “âsiler”, عُصَاة “söndürdü”, أَطْفَأَ

“Sabahın ilk saatlerinde dünyayı teşrif etmesiyle Mecusilerin ateşini söndürdü. O öyle bir peygamberdir ki (tövbe eden) günahkâr kulları (şefaata ederek) Cehennem ateşinden ve alevlerinden kurtarır”.

Bu beyitte de Hz. Peygamberin doğduğu gece yaşandığı söylenen bazı olaylar arasında zikredilen “Mecûsilerin bin yıldır hiç sönmeden yanan tapınağının alevlerinin sönmesiyle” ilgili rivayete telmih yapılmıştır.⁷¹

أَظْلَهُ الْغَيْمُ فِي آنَاءِ هَاجِرَةٍ سَقَاهُ فِي الثَّرْبِ صَوْبَ الْعَارِضِ الْهَاطِلِ
صَوْبَ “gündüzün sıcak saatleri”, هَاجِرَةٍ “vakitler, saatler”, آنَاءِ “bulut”, غَيْمٍ “gölgeledi”, أَظْلَ “kenar, kıyı”, عَارِضٍ “yüzün bir tarafı”, هَاطِلٍ “bol yağan yağmurlar”.

“Gündüzün sıcak vakitlerinde bulut onu gölgeledi. Bol yağan yağmur onun mübarek yanaklarını toprağı sularcasına ıslattı.”

Bu beyitte de Hz. Peygamber'in 12 yaşlarında iken amcası Ebu Talip'le beraber yaptığı Şam yolculuğu sırasında gündüzün sıcaklığında bir bulut tarafından gölgelendiği olayına telmih vardır. Sıhhati tartışmalı olan bu haber, ilk dönem siyer ve hadis kaynaklarından bazısında yer almaktadır. İbn İshak da *Siretü'n-Nebî* adlı eserinde herhangi bir senet belirtmeden bu habere yer vermiştir.⁷²

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الطُّولِ شَرَفْنَا بِأَشْرَفِ الْخَلْقِ، هَادِي، أَشْرَفِ السُّبُلِ

⁷⁰ Bkz. Şafiyyurrahmân el-Mubârekfûrî, *er-Rahîku'l-mahtûm* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 1976), 153-154.

⁷¹ Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Mustafa Özkan, “İrhâsâtla İlgili Rivayetlerin Metin ve Anlam Açısından Değerlendirilmesi” *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 7, cilt: VII, (2016), Sayı: 14, ss. 23-41.

⁷² Bu konuda geniş bilgi için bkz. Mithat Eser, “Hz. Peygamber'in Bir Bulut Tarafından Gölgelemesine Dair Rivayetlerin Değerlendirilmesi”, *Jurnal of Islamic Research*, 2011, 22 (1), 44-54; Zeynep Canan Koçak, “Bulut Motifinin Arkaik Temelleri ve Hz. Peygamber'i Gölgeleyen Bulut Rivayetleri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 59: 1 (2018), ss.183-202.

جَلَّالُ الطُّولُ beyitteki bu ifade Mümin Suresi üçüncü ayetinde جَلَّالُ الطُّولُ şeklinde geçen ve “lütuf ve ihsanı çok geniş olan” anlamındaki⁷³ Kur’ânî bir ifadedir. شَرَّفَ “onurlandırdı, şereflendirdi”. Yani: “Lütuf ve ihsanı çok olan Allah’a hamdolsun ki bizleri, mahlûkatın en şerefli ve insanları hidayet edici kulu olan Muhammed’le (a.s.) ve yolların de en şerefli olan İslam’la şereflendirdi”.

جَلَّالُ عَرُوساً مِنَ الدِّينِ الْجَمِيلِ عَلَى مَنَصَّةِ الدَّهْرِ فِي خُلَى وَفِي خُلَى خُلَى, “ziynet eşyası, mücevherler”, خُلَى, “kürsü, sahne”, مَنَصَّة, “gelin”, عَرُوس, “ortaya çık-”, جَلَّالُ “köstüm, elbiseler, hülle”. Harfî cerri burada “ile” anlamındadır.

“O (Hz. Peygamber) güzel diniyle âdeta bir gelin misali ziynet eşyalarıyla süslenen bir elbise içerisinde dünya sahnesine çıktı.”

جَاءَتْ فَعَطَّلَتْ الْأَدْيَانَ مَلَّتُهُ طَلَاوَةُ الْبَحْرِ تَمَحُّوْا رَوْنَقَ الْوَشَلِ وَشَلَّ, “incelik, zarafet”, رَوْنَق, “görkem, göz alıcılık”, طَلَاوَةُ, “din”, مَلَّة, “işlevsiz kıl-”, عَطَّلَ “sızıntı, az miktarda su, göz yaşı”.

“Onun dini geldi ve bütün dinleri batıl kıldı. Bu âdeta denizin göz alıcılığının damlayan su sızıntısını silip gitmesine benzer.”

Bu beyitte de son hak din olan İslamiyet’in ihtişamı denize ve İslamiyet’le birlikte hükümsüz kalan diğer dinlerin durumu da damlayan su sızıntısına benzetilmiştir.

مَا أَخْصَرَ الدِّينَ وَالْأَفَاقُ مَوْطِنُهُ وَالسَّهْمُ غَايَتُهُ قُصْوَى مِنَ الْأَسَلِ أَسَلَهُ, “mızraklar” tekili, أسَل, “ok”, سَهْم, “ayak basılan yer”, مَوْطِنُ, “ne kadar duru!”, مَا أَخْصَرَ “(Onun dini İfrat ve tefritten uzak) ne orta bir dindir! Ve ufuklar onun ayak bastığı yerdir. Nitekim ok kısadır ama mızraklardan daha uzak mesafeye varır”.

Âzâd yukarıdaki beyiti Hz. Muhammed’in dininin oruç gibi bazı dinî ibadetler bakımından daha kısa ve yaygın olduğunu ve orucun Musevîlikte 40 gün olduğundan yola çıkarak açıklamaktadır.

خَصَّ الْإِلَهِ بِأَوْفَى الْأَجْرِ أُمَّتَهُ وَإِنَّمَا عَمِلُوا لِلَّهِ فِي الطَّقَلِ

“Cenabı Allah, Onun (s.a.s.) ümmetini en büyük mükâfatla özel kıldı. Çünkü onlar (Müslümanlar) Allah için ikindiden güneş batımına kadar çalıştılar”.

طُقِلَ “Gündüzün son vakti, ikindiyle akşam arası”. Bu beyitte Buhârî’de geçen ve Abdullah b. Ömer’in Hz. Peygamber’den rivayet ettiği “Sizden önceki ümmetlerin dünyadaki müddetlerine nispetle sizin müddetiniz ancak ikindi namazıyla güneşin batımına kadar olan müddet gibidir” mealindeki Hadis Şerif’e telmih vardır. Hadisin devamında Hz. Peygamber

⁷³ “O Allah, günahları bağışlayan, tövbeleri kabul eden, cezalandırması şiddetli, bununla birlikte lütuf ve ihsanı çok geniş olandır. O’ndan başka ilâh yoktur. Dönüş yalnız O’nadır”.

(s.a.s) Müslümanlarla Yahûd ve Nasârâ'nın dünyadaki durumlarını karşılaştırarak şöyle tasvir etmektedir:

“Sizlerin meseliniz ile Yahûd ve Nasârâ'nın meseli şu kimsenin durumuna benzer. Adamın biri birtakım işçileri çalıştırmak istedi ve dedi ki: Sabahtan öğlene kadar benim için birer kırat ücrete kim çalışır?

Yahûdîler bu ücrete çalıştılar. Sonra o adam: “Gününiün ortasından ikindiye kadar birer kırat ücrete kim çalışır” dedi. Bu sefer de birer kırat ücrete Nasârâ çalışmayı kabul ettiler ve çalıştılar. Sonra adam: “İkinci namazından akşama kadar benim için ikişer kırata kim çalışır” diye sordu. Peygamber (a.s.) dikkat edin! İkinci namazından güneşin batımına kadar ikişer kırata çalışanlar sizlersiniz” buyurdu...⁷⁴

حَالَتْ إِلَى أَرْعَابِ الْبَيْتَيْنِ قَبْلَتُهُ وَدِينُهُ أَثْبَتُ الْأَدْيَانِ لَمْ يَحُلْ
حَالٌ إِلَى “değişti, dönüştü”.

“Kıblesi ise iki ibadet evi olan Beytü'l-Makdis'ten onun en çok arzu ettiği Ka'be'ye değişti. Onun dini de dinlerin en müstahkemidir ve değişmemiştir”.

لَوْ قَدَّمَ اللَّهُ فِي الْيُونَانِ حِكْمَتَهُ لَمَا تَكَلَّمَ الْأَفْلَاطُونُ بِالْمَثَلِ
المَثَلُ “Eflatun'dan nakledilen felsefi, hikmetli sözler”,

“Eğer Allah, hikmetini Yunan'a sunmuş olsaydı, Eflatun hikmetli sözlerle konuşmazdı”.

Şair burada eğer Eflatun Hz. Peygamber'e yetişmiş olsaydı, Tanrı, evren ve ahlakla ilgili hikmetli sözleri söylemezdi demektedir.

لَقَدْ تَشَمَّرَ فِي صَفِّ الْجِهَادِ عَلَى إِقَامَةِ الدِّينِ بِالْعَسَالَةِ الذُّبْلِ
ذَابِلْ kelimesinin “mızraklar”, عَسَالَةَ “bir işe canla başla girişmek, ihtişamla yürümek”, تَشَمَّرَ çoğulu olan ذُبْلْ mızrakların sıfatı olarak kullanılmıştır “hafif ve ince” anlamındadır. Yani Hz. Peygamber, “Allah'ın dinini yeryüzünde ayakta kılmak için cihat safında hafif ve ince mızraklarla ihtişamla yürüdü.”

Ṭuğrâ'î:

(طَالَ اغْتِرَابِي حَتَّى حَنَّ رَاجِلَتِي وَرَحْلُهَا وَقَرَى الْعَسَالَةَ الذُّبْلِ)

“Ayrılığımız uzun sürdü. Öyle ki devem, yüküm ve hatta ince mızraklar bile gınaya geldi.”⁷⁵

بِحَبْلِهِ فَتَقُوا يَا قَوْمُ وَاحْتَرِزُوا عَنْ حَبْلِ هَالِكَةٍ فِي حَلْقَةِ الْوَتْلِ

الْوَتْلُ “liften yapılan ip”, حَلْقَةُ “halka, tutunulan yer”, هَالِكَةٍ “helake sürükleyen”, “sakın-” احتَرَزَ “ip”.

⁷⁴ Hadisin devam için bkz. Şaḥīḥu'l-Buḥārī, Kitābu Eḥādīsi'l-Enbiyā, 3459.

⁷⁵ Bkz. Kemāluddīn ed-Demīrī, el-Makṣadu'l-etemm fī şerḥi Lâmiyyeti'l-Acem, thk. Haydar Fahrī Mirān (Ammān/Urdun: Mu'essesetu Dāri's-Şadīk es-Sekāfiyye, 2012), 85-86.

“Onun ipine/şeriatına sımsıkı tutunun! Ey kavim, liften yapılmış zayıf ip misali, tutununca insanı kurtarmaktan ziyade helake götüren başka iplere tutunmaktan sakının!”

مَا أَدْرَكَتْ فِتْنَةً عَمِيَاءُ رُتِبَتَهُ يَا لَيْتَهَا تَنْتَبِي عَنْ مَسْئَلِ الْجَدَلِ

“eğilip bükül-, kıvrırcık bir duruma gel-, dön-”. “idrak et-”, أدرك

“Hakikatleri görmeyen kör bir zümre onun (s.a.s) makam ve mertebesini idrak etmediler. Keşke onlar da kavga ve münazara yolundan dönüp hak yola gelselerdi.”

İnsanlığın kurtuluş vesilesi olan İslamiyet geldikten sonra onu hala kabul etmeyip ona düşmanlık eden kimselerin durumunu anlattıktan sonra şair onların durumunu sarılık hastalığı olup canı bal çektiği halde yiyemeyen kimseye benzetmektedir:

بِنَسِ الْمَرِيضُ الَّذِي صَفْرَاهُ قَدْ غَلَبَتْ قَبَاتٌ يُدْرِكُ طَعْمَ الصَّافِي الْعَسَلِ

“Sarılık hastalığı olup sarılığı artan ve sonra canı saf bal çektiği halde yiyemeden geceleyen hastanın durumu ne kötüdür!”

الْمُرْتَضَى هُوَ نَفْسُ الْمُصْطَفَى فَلِذَا غُلَامٌ خِدْمَتِكَ غُلَامٌ عَلِي

“el-Murtaza/Allah’ın kendisinden razı olduğu kişi Mustafa’nın kendisidir. Şimdi [Gulam Ali] senin hizmetinin kölesidir.”

عَلَا تَنَاءُكَ عَنْ إحصَاءِ مَقُولِنَا أَيْجَعِلُ الْبَحْرُ فِي الْإِبْرِيْقِ بِالْحَبْلِ

“Senin övgün bizim dile getirebilmemizin çok çok üstündedir. Deniz, iple çekilen ibrik içine sığar mı!?”

إِلَى جَنَابِكَ أَهْدِي وَرَدَ مَعْدِرَةٍ مَا أَشْكَلُ الْأَمْرَ لَوْلَا خَمْرَةُ الْجَدْلِ

خَجَلٌ “haya utanma duygusu”.

“Senin zatına mazeretten bir gül hediye ediyorum. Mahcubiyet duygusu olmasaydı mazeret ne zor bir işti!”

Şair buradan itibaren dua faslına geçiyor:

مَوْلَايَ (آزَاد) بِالتَّقْصِيرِ مُعْتَرِفٌ فَاغْفِرْ لَهُ أَنْ يَدَا شَيْءٍ مِنَ الْخَطْلِ

الْخَطْلُ “boş ve düzensiz söz”.

“Ey efendim, Âzâd kendi kusur ve acizliğini itiraf ediyor. Şayet bir sürçü lisani olduysa sen onu bağışla!”

عَلَيْكَ مِنَّا تَحِيَّاتٌ مُبَارَكَةٌ مَا شَنَّفْتُ أَدُنُّ الْعَشَّاقَ بِالْعَزْلِ⁷⁶

شَنَّفَ “kulağa küpe tak- kulağın iltihaplanması”.

“Bizden sana nice mübarek salat ve selam olsun. Âşıkların kulakları gazelden iltihaplanmaz ki!”

⁷⁶ el-Bilgîrâmî, *Subḥatu'l-mercân fî âsâr-i Hindistân*, 29-31.

Sonuç ve Değerlendirme

Klasik Arap şairler arasında bir gelenek halini alan Lamiyye yazma geleneğine XII/XVII-XVIII. asırlarda Hindistan'da yaşamış iki dilli şairlerden Âzâd-ı Bilgirâmî de katılmıştır. O, bu geleneğe uyarak konusu Hz. Peygamber'e methiye olan Lamiyyetü'l-Hind adlı kasidesini yazmıştır. Güçlü bir şair olan Âzâd'ın bu kasidesinde mecâz, istiare, teşbih, telmih ve istikbal sanatlarını başarılı bir şekilde kullandığı görülmektedir. Âzâd'ın Arapça ve Farsça şiirlerinin çoğu Hz. Peygamber'e medih temalı olduğu için çağdaşları ona Hassânu'l-Hind yani Hindistan'lı Hassan lakabı takmışlardır. İslamî ilimler alanında sahip olduğu derin bilgisi ve Arap dili ve belagati alanındaki otoritesini şiirlerine yansıtan Âzâd'ın Lâmiyye'sinde Kuran'dan, hadislerden ve Siyer-i Nebîden atıflar yaptığı görülmektedir. Bununla birlikte onun Lamiyye'sinin kendisinden önce bu konuda Lâmiyyetu'l-Acem adlı kasidesiyle meşhur V/XI. asır İranlı şairlerden Tuğrâî İsfahânî'den etkilendiği açıkça görülmektedir. Çünkü Lamiyyetu'l-Hind, Lâmiyyetu'l-Acem'le vezin ve kafiyededir. Bundan ayrı Âzâd'ın birçok mefhumu ve hatta bazı kafiyeleri Tuğrâî'nin Lamiyye'sinden iktibas yaptığı anlaşılmaktadır. غزلان = âhular, ceylanlar, أعينُ النجل = şehla gözler, بني ثعل = Beni Su'al kabilesi, أيامنا الأول = geçmiş günler, عسالة الرّبل = hafif, ince keskin mızraklar vb. kavramlar bunlardan sadece bazılarıdır. Lâmiyyetu'l-Hind'in özgünlüğü bu bakımdan tartışılır olsa da edebiyat yönünden zengin ve Hz. Peygamber gibi büyük bir zatı konu edinmiş olması bakımından oldukça değerli bir kasidedir.

Kaynakça

- el-Aclûnî, İsmail b. Muhammed (1421). *Keşfu'l-hafâ ve muzîlu'l-ilbâs*, (thk. Yusuf b. Mahmud el-Hâc Ahmed) Dımaşk: Mektebetu'l-İlmi'l-Hadîs.
- Âkâ Buzurg-İ Tâhrânî, Muhammed Muhsin (t.y.). *Zerî'a ilâ taşânîfi'ş-Şi'a*, XVII, 276.
- Alumthammal, Anas Chakrathody (Nisan 2021) "Hindistan'daki Ünlü İslami Eğitim Merkezlerinin Hadis Öğrenim ve Öğretim Metodlar", *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi*, C. 5, Sayı: 1, 1-23.
- Anûşe, Hasan (1375). *Dānišnāme-i Edeb-i Fārisī*, Tahran: Müessese-i Ferhangî ve İntişārâtî Dānišnāme.
- Âzâd-ı Bilgirâmî (t.y.) *ed-Divân (I-III)*, Haydarâbâd: Kenzu'l-'Ulûm.
- Âzâd-ı Bilgirâmî, Gulâm Alî Âzâd el-Husaynî el-Vâsıtî (2015). *Subḥatu'l-mercân fî âsâr-i Hindistân*, (thk. Muhammed Sa'îd eṭ-Ṭarîḥî) Beyrut: Dâru'r-Râfidayn.
- Âzâd-ı Bilgirâmî, *Hazāne-i 'āmire* (1871). Kanpur: Matba'ı Munşi Navâlki Şûr.
- Başaran, Selman (1994) "Ebû Ma'ser es-Sindî" *DİA*, İstanbul: TDV, X, 184-185.

- Çakan, İsmail Lütfi (1991). “Âzâd-ı Bilgirâmî”, *DİA*, İstanbul: TDV yay.
- Dervîş, Abdullah (1987). *Dirâsâtun fi 'l- 'arûd ve 'l-kâfiye*, Kâhire: Mektebetu't-tâlib'l-Câmi'î.
- ed-Demîrî, Kemâluddîn (2012). *el-Makşadu 'l-etemm fî şerhi Lâmiyyeti 'l-Acem*, (thk. Haydar Fahrî Mirân) Ammân/Urdun: Mu'essesetu Dâri's-Şadık es-Sekâfiyye.
- el-Fâhûrî Hanâ (1395). *Tarih-i edebiyat-i zeban-i Arabî*, (çev: Abdulmuhammed Âyetî), Tahran: İntişârât-i Tûs.
- el-Hanefî, Abdulhalim (1999). *Şerh ve dirâsetu Lâmiyyeti 'l-Arab li Şenferâ*, Kahire: Mektebetu'l-Âdâb.
- el-Luknevî, Abdulhayy (1999). *Nuzhetu 'l-havâtır ve behcetü 'l-mesâmi 've 'n-nevâzır*, Beyrut: Dâru Ibn Hazm.
- el-Mubârekfûrî, Şafiyyurrahmân (t.y.). *er-Rahîku 'l-mahtûm*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs.
- Eser, Mithat (2011). “Hz. Peygamber'in Bir Bulut Tarafından Gölgelenmesine Dair Rivayetlerin Değerlendirilmesi”, *Jurnal of Islamic Research*, 22 (1), 44-54.
- Hikmet, Ali Asgar (1337). *Serzemîn-i Hind*, Tahran: Dânişgâh.
- Huccetu'l-İslam, Muhammed Taķî (1319). *Divan-ı Âteşkede-i Hucceti 'l-İslam*, Tebriz: Çaphâne-i Rıdâ'î.
- İslâhî, Muhammed Aslam (1990). “Taťavvur's-şî'ri'l-Arabî fi'l-Hind”, *el-âdâbu 'l-Ecnebiyye*, ‘adedun haşşun: el-Edebu'l-İslâmî fi Canûbi Şarkî Âsiâ” (el-Hind, Bakistan, Bangladeş), Dimaşķ: Sayı: 65, Yıl: 17, ss.227-248.
- ___ (1986). “Taťavvur's-şî'ri'l-Arabî fi'l-Hind”, *an Sekâfeti 'l-Hind*, Srinagar: Câmi'atu Keşmîr, Cilt: 37, Sayı: 3-4, ss.237-248.
- İbn İshak, Muhammed (2004). *es-Siretu 'n-Nebeviyye*, (thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî), Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- İdrîs, Ahmed (1998). *el-Edebu 'l-Arabî fî şibhi 'l-karreti 'l-Hindiyye hatta avâhîri 'l-karni 'l-ısrîn*, el-Cîze: Ayn li'ddirâsât ve'l-buhûsu'l-insâniyye ve'l-ictimâiyye.
- Koçak, Zeynep Canan (2018). “Bulut Motifinin Arkaik Temelleri ve Hz. Peygamber'i Gölgeleyen Bulut Rivayetleri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 59:1, ss.183-202.
- Langrûdî, Rıdâ Zâde (1976). “Âzâd-ı Bilgirâmî”, *Merkez-i dâiretu 'l-me'ârif-i buzurg-i İslâmî*.
- Özalp, Mehmet Sıdık & Taşdelen, Hasan (2020). “Arap Edebiyatında Lamiyye Literatürü”, *Balıkesir İlahiyat Dergisi*, Aralık: 12:193-222.
- Özcan, Azmi (1998) “Hindistan” İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, XVIII, 75-81.
- Özkan, Mustafa (2016). “İrhâsâtla İlgili Rivayetlerin Metin ve Anlam Açısından

Değerlendirilmesi” *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 7, cilt: VII, Sayı: 14, ss.23-41.

Rıdāvī, Seyyid Mahbūb (1992). *Tarih-i Dāru ’l- ‘Ulūm-ı Deoband*, Deoband.

Sahih-i Buhari Tercümesi- 1.Cilt (2013). trc. Mehmet Sofuoğlu, İstanbul: Ötüken.
es-Suyūṭī, Celāluddīn (t.y.). *Şerhu Lāmiyyeti ’l-Acem li ’t-Ṭuğrāī*, Kahire: Mektebetu’l-
Ādāb.

eṭ-Ṭaberī, Ebū Ca’fer Muhammed b. Cerīr (1968). *Tefsīru ’t-Ṭaberī*, (thk. Mahmūd
Muhammed Şâkir), Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye.

et-Tirmizī, Muhammed İsâ b. Sevre (1417). *Sunenu ’t-Tirmizī*, er-Riyâd: Mektebetu’l-Maarif
li’n-Neşr ve’t-Teḏī’, 1417.

Tercume ve Taḥlīl-i Divan-ı Mutenebbi’ ez şerh-i Burḳūkī (1390). Tahran: İntişārāt-i Zuvvār.
Zerrīnpūr, Davud- SÜLEYMANZÂDE, Seyyid Rıdā (1396). “Naḳd Musikā’î-i

Lāmiyyetu’l-Turk ve Lāmiyyetu’l-Kurd”, *Mecelle-i Zebān ve Edebiyat-i Arabī*,
İsfahan: Yıl: 9, Sayı: 16, 89-125.

<https://eliteraturebook.com/books/pdf/14434/+فهرست+کتاب+عربی،+فارسی+و+اردو+مخزن+کتاب+>
[خانه+آصفیه+سرکار+علی+من+ابتدای+1331+هجری+الغایت+1334+هجری،+جلد+سوم](https://eliteraturebook.com/books/pdf/14434/+خانه+آصفیه+سرکار+علی+من+ابتدای+1331+هجری+الغایت+1334+هجری،+جلد+سوم) (Erişim Tarihi:
10.05.2024).

<https://www.cgie.org.ir/fa/article/237411/آزاد-بلگرامی> (Erişim tarihi: 15.05.2024).

<https://library.tebyan.net/fa/Viewer/Text/106479/276> (Erişim tarihi: 15.03.2024).

<https://search.mandumah.com/Record/1088245> (Erişim tarihi: 12.03.2024).

<https://alarabi.nccal.gov.kw/Home/Article/23042> (10.11.2023).

<https://www.loc.gov/resource/amedpllc.00407439417/?sp=5&st=grid> (Erişim tarihi:
12.02.2024).

KUR'ÂNÎ ÎZÂHÂTLE TEMEL İNSAN HAKLARI “FİLİSTİN ÖRNEĞİNDE”



Sinem YİĞİT*

Mahmud KADDUM**

Giriş

Yüce Allah, insana düşünebilmeyi, konuşabilmeyi, görebilmeyi ve iyiyi kötüden ayırabilmeyi bahşederek varlıklar arasında onu mümtaz bir varlık kılmıştır. Yüce Allah, kendi ruhundan insana üflemiş, melekleri ona secde ettirmiş ve onu en güzel şekilde yaratarak pek çok lütufta bulunmuştur. Aynı zamanda Yüce Allah, yerde ve gökte ne varsa insanın emrine vermiş onun bütün davranışlarını kontrol altına almış ve melekler tarafından korunmasını sağlamıştır. Bütün bu meziyetlere sahip olan insan, tabiatı gereği diğer varlıklarla yaşamak zorunda olan sosyal bir varlıktır. En ilkel toplumlardan en uygarına kadar bütün insanlar bu zarureti hissetmiştir. Zira bir insanın tek başına yaşayabilmesi, bütün ihtiyaçlarını karşılayabilmesi, birçok konuda bilgi sahibi olabilmesi ve kendisini her türlü tehlikeden muhafaza edebilmesi mümkün değildir. Bu nedenle insanlar birlikte yaşama zeminini kolaylaştıracak ülkülerin etrafında toplanmaya yönelmişlerdir. Bu ülküler, ilk başta toplanma aracı olarak görülürken sonraki dönemlerde gayeye dönüşmüştür.

İnsanlar, bir araya gelmeyi sağlayacak; beraber yaşamayı kolaylaştıracak ve kavgayı ortadan kaldıracak dinî ve beşerî birçok temel ilke ileri sürmüşlerdir. Ancak bu ilkelerden hiçbiri Kur'ân'ın getirmiş olduğu değerler kadar sağlam, kuşatıcı, kalıcı, birey ve toplum fitratıyla uyumlu ve dengeyi muhafaza edecek nitelikte olamamıştır. Zira Kur'ân'ın temel ilkeleri ferdin ve toplumun hayatına hayat katmaktadır. Bu ilkeler insanın fitratına en uygun,

* Bartın Üniversitesi, Temel İslâm Bilimleri Yüksek Lisans Öğrencisi, Danışman: Doç. Dr. Mahmud KADDUM.

** Doç. Dr., Bartın Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagati, E-mail: mkaddum@bartin.edu.tr, 0000-0002-9636-4903.

yaşanması oldukça doğal ve kolay olan değerlerdir. Sosyal emniyet, barış, ruhî sükûnet ve kalbî mutluluk bu ilkelerle mümkün olabilmektedir. Nitekim bu ilkeler, bireyleri birbirine bağlamakta, bireyler arasında güven ve kardeşlik hislerini pekiştirmekte, toplumsal yapıyı güçlendirmekte, toplumdaki güveni artırmakta ve sosyal dokuyu sağlamlaştırmaktadır.¹ Kur'ân'da toplumsal yapıyı güçlendiren, güven ve barışı tesis eden birçok temel ilke bulunmaktadır. Bu ilkelerin bir kısmı inanç,² düşünce,³ ibadet,⁴ mülkiyet,⁵ seyahat,⁶ eğitim, öğretim⁷ ve dil özgürlüğü⁸ gibi sosyal dokuyu sağlamlaştıran emirlerden oluşurken; bir kısmı da bireylerin onurlu yaşamalarını sağlamak, toplumu çatışmacı bir yapıdan kurtarmak, adalet ve merhamet ilkelerini teminat altına almak için içki, kumar,⁹ zina,¹⁰ haksız yere adam öldürme,¹¹ eşcinsellik,¹² hırsızlık,¹³ iftira,¹⁴ zulüm,¹⁵ eziyet,¹⁶ düşmanlık,¹⁷ ırkçılık,¹⁸ ve ekonomik haklara tecavüz¹⁹ gibi birçok münkerin yasaklanmasından oluşmaktadır.

“Temel hak ve özgürlükler bütün toplumlar tarafından benimsenen insani değerlerdir. Gelişim süreci neredeyse insanlık tarihi kadar uzun olan bu değerler, ancak son birkaç yüzyıl içinde belli bir düzeye ulaşabilmiş, birey ve toplum hayatına girebilmiştir. İnsan hak ve özgürlükleri, Batı Dünyası'nda 18. yüzyıldan itibaren çeşitli tarihlerde yayınlanmış bazı bildiri ve sözleşmelerle gündeme gelmiş ve güvence altına alınmaya çalışılmıştır. İslam'da ise yaklaşık on beş yüzyıl önce insan hak ve özgürlükleri kapsamlı bir biçimde ele alınmış ve İslam hukukunun önemli bir parçası olarak güvence altına alınmıştır. Başka bir ifade ile İslam, temel hak ve özgürlüklerin korunmasına ve idamesine büyük önem vermiştir. İnsan hakları, kültür, anlayış ve inancı ne olursa olsun kimsenin ilgisiz

¹ Mehmet Halil Çiçek, Farklı Kültürlerin Birlikte Yaşama Formülü (İstanbul: Beyan Yayınları, 2008), 13-14.

² el-Bakara 2/256; el-Kehf 18/29; Kâf 50/45.

³ el-Bakara 2/219, 170; el-En'âm 6/50; el-A'râf 7/179; Sebe' 34/46; el-Câsiye 45/13; el-Mücâdele 58/11.

⁴ el-Kâfirûn 109/1-6.

⁵ en-Nisâ 4/6, 32; el-Hadîd 57/7.

⁶ Yûsuf 12/109; er-Rûm 30/9; el-Hac 22/46; el-Ankebût 29/20.

⁷ el-Ankebût 29/43; ez-Zümer 39/9; el-Alak 96/1-5.

⁸ er-Rûm 30/22.

⁹ el-Mâide 5/90.

¹⁰ el-İsrâ 17/32.

¹¹ el-İsrâ 17/33.

¹² en-Nisâ 4/15.

¹³ el-Mâide 5/83.

¹⁴ en-Nûr 24/4.

¹⁵ Hûd 11/13; eş-Şuarâ 26/227.

¹⁶ el-Bakara 2/262-264; el-Ahzâb 33/58.

¹⁷ Âl-İmrân 3/159

¹⁸ el-Hucurât 49/13.

¹⁹ el-Bakara 2/188; et-Tevbe 9/334-35.

kalamayacağı bir konudur.”²⁰ Burada, genelde “Kuranî izahatle insan haklarına” özelde ise “Filistin de haklarından mahrum bırakılan insanlara” değinilerek meselenin özü aktarılacaktır.

Filistin’e dünya ülkelerinin politik gözleriyle baktığımızda; dünyanın gözlerinin topraklarının üzerinde olduğunu ve bunun sonucunda da yoğun trajedilere ev sahipliği yaptığını görürüz. Osmanlı İmparatorluğu döneminde en huzurlu zamanlarını yaşamış, İsrail’in kuruluşu sonrası ise yerini en tatsız zamanlara bırakmıştır. İsrail bu coğrafyada yalnızca Filistin halkını değil yaşayan herkesi -ki buna Yahudiler de dâhil- hedef alan uluslararası hukuka aykırı uygulamalarda bulunmaktadır. İfade edeceğimiz insan hakları ihlallerine karşı yalnızca Arapların veya Müslümanların değil bütün dünyanın harekete geçmesi gerekmektedir. Bu minvalde İsrail’in insan hakları ihlalleri ele alınacak ve bu ihlallerin önlenmesi için yapılması gerekenler, uluslararası toplumun üzerine düşen uluslararası yükümlülükler değerlendirilecektir.

Dikkatleri üzerinde toplamamız gereken husus; “Filistin” denildiğinde şu 2 kavramın açılımını ve ulaştığı anlamları doğru bellemdir ki bu iki kavram; İşgâl ve İstila kavramlarıdır.

İşgâl: Uluslararası hukuka göre, sahipsiz ülkede geçerli olan, meşru bir ülke kazanma biçimidir.

İstila: Uluslararası hukuka göre, meşru olmayan bir ele geçirme biçimidir.²¹

Netice itibariyle Filistin topraklarının sahipsiz ülke olamayacağı ve bu toprakların İsrail tarafından kuvvet kullanılarak ele geçirildiği açık olduğundan, doğru isimlendirme “İstila edilen topraklar” olmalıdır.

“Dünyanın gözleri neden Filistin topraklarının üzerinde?” bu soruya cevap arayarak konunun derinliğine inebiliriz. Tarih boyunca Filistin, Semavî dinlere merkezlik etmiştir. Bu sebeple tarihin her döneminde dünyanın gözleri bu toprakların üzerinde olmuştur. Ne var ki bu durum Filistin’e her zaman huzur ve mutluluk getirmemiştir. Bu durumun getirdiği en temel sonuç, dünyanın izlediği birçok acının Filistin’de yaşanmış ve yaşanmakta olmasıdır.

²⁰ İsmail Polat, İslam’da Temel Hak ve Özgürlüklerin İlkesel Dayanakları, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 28/1, (Haziran 2023), s.197.

²¹ Toluner, Sevin. Milletlerarası Hukuk Dersleri. Beta Yayınları, İstanbul 1996, s.11-21.

En son mutlu ve huzurlu yıllarını Osmanlı zamanında yaşamış olan Filistin, 1917’de İngilizlerin eline geçmesinin ardından 1948’de İsrail devletinin kurulmasıyla huzur ve mutluluğu arar hâle gelmiştir. İsrail kuruluşu itibariyle Filistin’de yaşayan herkese, yani yalnızca Müslümanlara, Araplara, Hristiyanlara, Ermenilere, Rumlara vs. değil Yahudiler de dâhil olmak üzere o bölgede yaşayan herkese karşı yoğun insan hakları ihlallerinde bulunmaya başlamıştır. Ne yazık ki bu süreç hâlen de devam etmektedir.

Filistin’de İsrail’in gerçekleştirdiği insan hakları ihlallerini, ihlalin yapıldığı yerler ve ihlalin yöneldiği kişiler bakımından şu şekilde sınıflandırılabilir;

- İsrail’in İnsan Hakları İhlallerinin Yapıldığı Yerler
 - 1948’de İsrail’in kuruluşu ile Filistin topraklarında,
 - İsrail’in kuruluşu sonrası kuvvet kullanarak ve uluslararası hukuka aykırı ilhak ettiği topraklar (Kudüs ve Golan Tepeleri gibi),
 - İsrail’in istila ettiği ve hâlen de elinde tuttuğu topraklar (Gazze ve Batı Şeria gibi),
 - İsrail’in ülkesi dışında yaptığı operasyonlar
- İsrail’in İnsan Hakları İhlallerinin Yöneldiği Kişiler
 - İsrail’in kendi vatandaşı olan Yahudiler,
 - Seferad Yahudileri,²²
 - Hasidik Yahudiler,²³
 - Falaşalar,²⁴
 - İsrail topraklarında yer alan her din ve milletten yabancılar,
 - Kudüs’teki az sayıda İsrail vatandaşı olan Filistinliler,
 - İsrail’in uluslararası hukuka aykırı istila ettiği topraklardaki- Batı Şeria ve Gazze’deki- halklar,
 - Topraklarından sürgün yiyen ve Filistin dışında yaşamak zorunda bırakılan Filistinli mülteciler,
 - İsrail toprakları dışındaki yabancılar

²² Seferad Yahudileri: Türkiye’den veya İslâm Dünyası’nda yaşarken buradan İsrail’e göç eden Yahudiler.

²³ Hasidik Yahudiler: İsrail’e dini inançları sebebiyle muhalefet edip, askerlik yapmayı reddedenler.

²⁴ Falaşalar: Etiyopya’dan göç eden, siyahi Yahudiler.

İsrail'in İnsan Hakları İhlâlleri

- Soykırım oluşturan eylemler,
- Kasten Öldürme,
- Toplu yok etme,
- Zulüm,
- Rehine alma, Hapsetme, fiziksel özgürlükten mahrum etme,
- Nüfusun sürgünü ve zorla nakli,
- Köleleştirme,
- İşkence,
- Irza geçme, cinsel kölelik zorla kısırlaştırma, zorla hamile bırakma, zorla fuhuş,
- Bedensel ve zihinsel verilen her türlü zarar,
- Irk ayrımcılığı,
- İstiraplara veya bedensel, fiziksel, zihinsel sağlıkta ciddi hasara neden olan insanlık dışı eylemler,
- Biyolojik deneyler,
- Malların yasadışı ve keyfî olarak yok edilmesi veya sahiplenilmesi,
- Koruma altındaki şahsın veya savaş esirinin, düşman devlet silahlı kuvvetlerinde hizmet etmeye zorlanması,
- Savaş esirinin veya koruma altındaki şahsın adil ve olağan yargılanma hakkından yoksun bırakılması,
- Sivil nüfusa kasten saldırı,
- İnsan onuruna hakaret niteliğindeki aşağılayıcı söz ve davranışlar,
- İnsani yardıma tahsis edilen her türlü personel, malzeme ve araçlara kasten saldırı,
- Askerî hedef oluşturmayan savunmasız köy, kent, yerleşim yeri ve binaların bombalanması,
- Kendisini savunma araçlarından ve silahından yoksun bırakan bir askeri öldürme veya yaralama,
- İşgalci devletin kendi sivil halkını istila ettiği topraklara nakletmesi,
- Din, eğitim, bilim, sanat, yardım amaçlarıyla kullanılan bina, tarihi eser, hastane ve hasta ve yaralıların toplandığı yerlere kasten düzenlenen saldırılar,
- Düşman taraf olarak görülen kişilerin mahkemelerdeki haklarının ortadan kaldırıldığı, askıya alındığını ilan etme,
- Zehir ve zehirli silah kullanımı,

- Boğucu, zehirli gaz, sıvı ve cihazların kullanımı,
- İnsan vücudunda parçalanmış mermi kullanımı,
- 15 yaşından küçük çocukların silahlı kuvvetlere çağırılması, askere alınması ve çatışmalarda aktif kullanılması,
- Yaşam ve yardım malzemelerini bilerek engelleme, sivilleri mahrum etme,
- Sivillerin aç ve susuz bırakılması, su kaynaklarına ulaşım ve teminin engellenmesi.

Zikrettiğimiz sayısız savaş suçu ve insanlık dışı eylemler; İsrail'in keyfi uygulamalarının yalnızca ifadece bir kısmıdır. Uluslararası insan haklarını açık şekilde ihlal ettiği ve çiğnediği çok açıktır. Özellikle Gazze, Kudüs ve Batı Şeria'da Filistinlilere yönelik sayısız kez bu suçları işlemiş ve hâlen de işlemeye devam etmektedir. “Genel” manada aktaracaklarımıza dönüş yapacak olursak;

حق / Hak kavramı

حق / Hak kavramı, Kur'an'da en fazla yer alan kavramlardandır. Zira bu kavram Kur'an'da türevleriyle birlikte 287 defa geçmektedir.²⁵ Kur'an'da hak kavramı birçok anlamda kullanılmakta pek çok âyetinde Yüce Allah'ın ismi olarak geçmektedir.²⁶ Ayrıca söz konusu kavram, Yüce Allah'ın isimlerine sıfat olarak da kullanılmaktadır.²⁷ Kuşkusuz hak kavramını en iyi biçimde yansıtan Allah'tır. Çünkü O'nun isimleri, sıfatları, fiilleri ve her şeyi hak'tır. O ezeli, ebedi, varlığı sabit, eşi ve benzeri yoktur.

İslâm açısından bakıldığında insan haklarının, kişilerin Allah'a karşı yükümlülükleriyle korunduğu görülmektedir. Kur'an'da haklar, Allah'ın hakkı (hukukullah) ve kulların hakkı (hukukul-ibâd) şeklinde iki kategoride açıklanır. “Bunlardan ilki bedeninin ve ruhun sağlığı için gerekli olan çeşitli ibadet formlarını kapsayıp, şahsi bir renge haiz iken; ikincisi insanların benzerleriyle ilişkilerini kapsayıp, sosyal bir yöne sahiptir. Bütün davranışlarda ahiret günü Allah'a hesap verme şuurunu, bu hakların korunması için gerekli dokunulmazlığın kontrol mekanizmasını oluşturur. İslâm, insan hak ve özgürlüklerini kapsamlı bir biçimde ele almış ve hukuk sisteminin önemli bir parçası olarak güvence altına

²⁵ Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemu'l-Müfehresli'Alfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim* (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-'Arabî, ts),208-212.

²⁶ el-Hac 22/6; el-Kehf 18/44; el-Mü'minûn 23/71; Nûr 24/25; Lokmân 31/30; Sâd 38/84.

²⁷ el-En'âm, 6/73;Yûnus 10/32, 55; Tâhâ 20/114; el-Câsiye 45/22.

alınmıştır. Bütün insanların sırf insan oldukları için sahip oldukları bu haklar, devlet dâhil hiç kimse tarafından ihlal edilemez.”²⁸

Kur’ân’a göre hakkın pek çok çeşidi bulunmaktadır. Bu hakların başında tevhit ilkesi çerçevesinde Yüce Allah’a iman etmek²⁹, O’nu sevmek, anmak³⁰, yardıma çağırarak³¹, O’na karşı ihlaslı olmak, takvalı olmak, O’na şükretmek, tevekkül etmek, O’ndan bağışlanma dilemek³², Kur’ân okumak, namaz kılmak, hacca gitmek, oruç tutmak, zekât vermek, kefareti ödemek, gibi Yüce Allah’ın hakları gelmektedir. Ayrıca Kur’ân’da ana-baba, karı-koca, çocuk, akraba, komşu, kadın, erkek, inanç, düşünce, yaşama, mülkiyet, insan onurunun korunması, neslin ve iffetin korunması gibi bireylerin yararlarını koruyan din, dil, ırk, cinsiyet, statü, ekonomik ve sosyal durum gibi beşerî özellikleri ölçüt yapmaksızın bütün insanların temel meşru hakları da bulunmaktadır.

Kur’ân’ın temel değerlerinden bir kısmı da inanmayanların meşru haklarını koruma altına alınmasıyla ilgilidir. Kur’ân’da inanmayanlar, Allah’a ortak koşan, verdikleri sözü bozan, yeryüzünde bozgunculuk yapan, Allah’ın âyetlerinden yüz çeviren, âyetlerle alay eden, onları çarpıtmaya çalışan, iman etmek için mu‘cize görmek isteyen, Allah yolundan saptırmaya çalışan, Kur’ân’ı dinlemeye tahammül etmeyen, hakkı görmeyen, kıyamete kadar Kur’ân’a şüpheyle bakanla bu kapsamda anlatılmaktadır. Biz de çalışmamızda Kur’ân’da yer alan temel insan haklarını incelemeye çalışacağız.

1. İnanç ve İbadet Özgürlüğü Hakkı

Kur’ân’ın insanlara bahsettiği özgürlükler, diğer sistemlerin verdiği özgürlüklerden farklılık arz etmektedir. Zira Kur’ân’ın özgürlükleri, birey ve toplumun fitratıyla uyumlu bir şekilde itidal sınırları içindedirler. Ayrıca bu özgürlükler, insanları şımarıklığa, aşırılığa ve taşkınlığa sevk etmemektedir. Aynı zamanda insan sağlığını tehdit edecek, toplumda ahlâkî dejenereye neden olacak, sosyal güvenliği zedeleyecek, kötü huy ve alışkanlıkların yayılmasına sebep olacak özgürlükler de değildir. Kur’ân’ın insanlara bahsettiği özgürlüklerin başında hiç kuşkusuz inanç ve ibadet özgürlüğü gelmektedir. Çünkü Kur’ân, insanları özgür iradeleriyle baş başa bırakmış, diğer dinlere mensup olan birey ve toplumları

²⁸ İsmail Polat, İslam’da Temel Hak ve Özgürlüklerin İlkesel Dayanakları, (Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 28/1, Haziran 2023), 202.

²⁹ el-İsrâ 17/11; en-Neml 27/59-60; Tâhâ 20/98; Fâtır 35/3; Sâd 38/65; el-Mü’min 40/62.

³⁰ el-Enfâl 8/2; er-Ra’d 13/28; Meryem 19/96; el-Mü’minûn 23/60-61; el-Ahzâb 33/41; eş-Şûrâ 42/23; el-Müzzemmil 73/8.

³¹ el-Fatiha 1/1-7; el-Bakara 2/45, 153, 186, 201; el-Mü’minûn 23/118; el-Mü’min 40/60.

³² el-Bakara 2/160; en-Nisâ 4/106; Hûd 11/3, 90; et-Tahrîm 66/8; en-Nasr 110/3.

Müslüman olmaları için zorlamamıştır. Kur’ân, diğer insanların özgürlüklerini ihlal etmemek şartıyla her kişiye inancını yaşamasını ve düşüncesini özgür bir şekilde beyân etme hakkını vermiştir³³.

Ayrıca Kur’ân, dinin ve imanın bir vicdan işi olduğunu beyân etmiş; insanların hür iradeleriyle iman ve ibadet etmesi gerektiğini vurgulamıştır. Yalnız iman konusunda hatalı bir tercihte bulunursa, bu yanlış tercihin hesabını vermek şartıyla her insana dinini özgür bir şekilde seçme hakkını vermiştir. Zira Kur’ân’da insanların inanma hakları olduğu gibi, inanmama hakları da vardır ve herkes inanç özgürlüğü konusunda serbest bırakılmıştır. Nitekim Kur’ân, inanç özgürlüğü hakkında asırlar önce insanlığa şu evrensel ilkeye uymayı önermektedir: لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ “Dinde zorlama yoktur.”³⁴ Bu âyet, dinde zorlamanın olmadığını ve insanlara zorla din değiştirtmenin hükümsüz olduğunu göstermektedir. Bu âyete göre, inanç özgürlüğü, her insan için vazgeçilmez bir haktır. İnanmak insanların hür iradesine bırakılmıştır. Yüce Allah, inanç hürriyeti konusunda insanlara baskı kurmamış ve baskıyı da uygun görmemiştir. Baskı sonucu inandığını beyân eden kişi mümin değil münafık olur. Aynı zamanda zorlama sonucu ibadet eden kişi muhlis değil gösteriş yapan mürâî olur.

Bu âyet, vahyin ilk muhatabı olan Hz. Peygamber’i bile düşünce ve inanç özgürlüğü konusunda uyarmış, davetin baskı ve tehditle olamayacağını ifade etmiştir. Zira Kur’ân’da Hz. Peygamber’in tebliğ ve davet prensibinin baskı ve tehdit ile değil, hikmet ve güzel öğütlerle yapılması gerektiği şöyle tavsiye edilmektedir: ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ *“Hikmet ve güzel öğütlerle Rabbinin yoluna davet ve onlarla en güzel yöntemle mücadele et.”*³⁵ فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ لَّسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ *“Öğüt ver, çünkü senin görevin yalnız öğüt vermektir. Onları (inanmaya) zorlayamazsın.”*³⁶

Hz. Peygamber de Yüce Allah’tan aldığı vahiyle insanları hikmet ve güzel öğütlerle imana davet etmiş, baskı ve tehdide başvurmamıştır. Bunun en güzel örneğini Hz. Peygamber’in Medine’ye hicretinden sonra orada yaşayan Müslüman, Yahudi, Hristiyan ve diğer dinî grupların haklarını garanti altına alan Medine Sözleşmesi’nde görmekteyiz.³⁷ Bu

³³ Mehmet Zeki Doğan, Kur’ân’ın İnanmayanlara Sunduğu Haklar (Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 16, Aralık 2020/2), 73-74.

³⁴el-Bakara 2/256.

³⁵en-Nahl 125.

³⁶Ğaşıye 22.

³⁷Yâsîn 36/47.

sözleşme, hem İslâm devletinin ilk anayasası olması hem de yeryüzünde bir devletin vazettiği ilk yazılı anayasa olması açısından da önemlidir.

Hz. Peygamber'in diğer din mensuplarına tanıdığı inanç ve ibadet özgürlüğünü yansıtan bir başka bir örneği de Necranlı Hristiyanlarıyla yaptığı antlaşmada görmekteyiz. Can, mal, inanç ve ibadet özgürlüğünü garanti altına alan bu antlaşmanın şu maddesiyle yetineceğiz: “Necran halkının canları, dinleri, toprakları, aşiretleri, kiliseleri ve ellerinde bulunan az veya çok ne varsa her şeyleri, Allah'ın Peygamberi Muhammed'in teminatı ve koruması altındadır.”

Burada üzerinde durmamız gereken önemli bir konu da İslâm'da cihat ile inanç hürriyetinin nasıl bağdaştığıdır. İslâm'da cihat, inanmayanları zorla dine sokmak için değil, vicdanlar üzerindeki baskıyı kaldırmak, din ve vicdan hürriyetini sağlamak, güçlü olanların zulmünü engellemek ve insanları serbestçe karar verme hürriyetine kavuşturmadır.³⁸

2. Hayat Hakkı

Korunması gereken temel hakların başında hiç kuşkusuz hayat hakkı gelmektedir. Çünkü bu hakka sahip olmayan birinin diğer haklara sahip olması mümkün değildir. Hiçbir fark gözetmeden bütün insanlara yaşama hakkını bahşeden ve bu hakkı dokunulmaz kabul eden Yüce Allah'tır. Zira insanın dünyaya gelmesi de ölümü de Yüce Allah'ın iradesindedir.³⁹ O'ndan başka hiç kimsenin insanı bu haktan mahrum etmeye hakkı yoktur. Bu nedenle Kur'an'da haksız yere cana kıymak yasaklanmıştır:

وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ “*Haklı bir sebep olmadıkça Allah'ın, öldürülmesini haram kıldığı cana kıymayınız.*”⁴⁰ Ayrıca Kur'an'da haksız yere bir cana kıymanın, bütün insanları öldürmüş gibi ağır bir suç, birinin hayatını kurtarmanın da bütün insanlara hayat vermiş gibi değerli bir davranış olduğu kabul edilmektedir:

“*Kim bir cana kıymamış, ya da yeryüzünde bozgunculuk yapmamış bir insanı öldürürse, sanki bütün insanları öldürmüş gibidir. Kim de birini yaşatırsa bütün insanları yaşatmış gibi olur.*”⁴¹ Aynı zamanda Kur'an'da hukukî bir gerekçeye dayanmaksızın bir insanı öldürmek

³⁸ Ebû Zeyd, *Mukadimetu ibn Haldûn* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2000), 2/268.

³⁹ el-Bakara 2/256; el-Kehf 18/29; en-Nebe 78/39; et-Tekvîr 81/27-28.

⁴⁰ İsrâ 17/33.

⁴¹ el-Mâide 5/32.

büyük bir suç sayılmaktadır.⁴² Bu suçu işleyen kişiler, Yüce Allah'ın gazabına, lanetine ve azabına uğrayacaklardır. Uhrevi yaşamda da yerleri ebedi olarak cehennem olacaktır.⁴³

Şefkat ve rahmet elçisi olan Hz. Peygamber de birçok hadisinde insan yaşamı üzerinde durmuş ve yaşam hakkının dokunulmaz olduğunu beyân etmiştir. Bu hususta veda hutbesinde şöyle buyurmuştur: “Bu gününüz, bu ayınız ve bu şehriniz nasıl kutsal ise, kanlarınız, mallarınız ve namusunuzda öğlesine kutsaldır.” Hayatın kutsal olduğuna daima vurgu yapan Hz. Peygamber başka bir hadiste: “*Yedi helak edici şeyden uzak kalınız. Bunlardan biri Allah'ın, öldürülmesini haram kıldığı cana kıymaktır.*” buyurarak insanın yaşam hakkının dokunulmaz olduğunu belirtmiştir. Bütün bu âyet ve hadislerdeki uyarılar, inanani, inanmayanı, kadını ve erkeği de kapsayacak şekilde genel emirlerdir. İslâm, gayr-i Müslimlerin hayat haklarını teminat altına aldığı gibi, onların diğer kişilik haklarını da güvence altına aldığını Hz. Peygamber'in şu hadisinden anlıyoruz: “*Dikkat ediniz! Kim anlaşmalı olan bir zimmiye zulmederse veya onu aşağılarsa ya da gücünün üstünde ona yükümlülük verirse veyahut ondan zorla bir şey alırsa kıyamet gününde ben onun davacısı olurum.*”

3. Özel Hayatın Gizliliği

Özel hayat, özlü bir ifadeyle belirtilirse, bireyin ve ailenin mahremi saygın ve gizlidir. Kişiye ve aileye özel bazı hususların başkaları tarafından bilinmesi ve araştırılması, dinen, hukuken ve ahlâken doğru değildir.

Özel hayatın gizliliği denildiğinde akla gelen en önemli husus, mesken dokunulmazlığıdır. Bireyin ailesiyle birlikte yaşamakta olduğu en sağlam ve mahrem/dokunulmaz ve ulaşılmaz kalesi durumundaki meskenin/yuvasının, dokunulmazlık ve himaye altına alınmış olması gerçeğidir. Bu husus, doğrudan doğruya Kur'ân'da yer bulmuştur.

İstisnaî haller hariç, evlere girmenin genel kuralları ise Hz. Peygamber tarafından açıklanmıştır. Buna göre, ayette *حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا* pasajıyla dile getirilmiş olup, 'istîzân: izin isteme, izin talep etme' anlamında olan jest⁴⁴ Hz. Peygamber tarafından, “Sizden birisi içeri

⁴² Mehmet Zeki Doğan, Kur'ân'ın İnanmayanlara Sunduğu Haklar (Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 16, Aralık 2020/2), 76-77.

⁴³ en- Nisâ 4/93.

⁴⁴ Nitekim İbn Abbas, Ubeyy b. Ka'b'ın kıraatine uyarak, *حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا* şeklinde okumaktaydı; İbn Mes'ûd'un Mushaf'ında da bu şekilde olduğu belirtilmektedir (el-Begavî, Me'âlimu't-Tenzîl, thk. Muhammed Abdullah en-Nemir, Daru Tayyîbe li'n-Neşr ve't-Tevzî, Rıyad, 1409 (H.), VI/29; İbn Kesîr, Tefsir, X/204-207).

girmek için üç kere izin talep eder de bu üç izin talebinde kendisine girme izni verilmezse, hemen geri dönsün"⁴⁵ sözleriyle açıklığa kavuşturulmuştur.

Buna karşın Cenab-ı Hak, daha hususî bir perspektiften, oturulmayan, ancak içinde insanlar için bir takım yarar bulunan evlere izinsiz girmemize müsaade etmiştir: لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ مَسْكُونَةٍ

"Oturulmayan ve içinde sizin yararınız (met'â) bulunan evlere (izinsiz) girmenizden dolayı size bir günah yoktur. Allah, açığa vurduğunuzu da gizlediğinizi de bilir"⁴⁶ Ayet kendisinden hemen önceki ayetlerden daha hususî bir mânâ içermekte olup, buna göre, içinde kimsenin bulunmadığı, bizim de meşru bir yararımızın bulunduğu evlere, mekânlara her seferinde izin almadan girmenin uygun olmadığını ifade eder. Meselâ, yolcuların konaklamaları için hazırlanmış evler, pansiyonlar; han, otel, motel vb. tacir ve seyyahlar için yapılmış mekânlar buna örnek olarak zikredilebilir.⁴⁷

Kur'ân aynı zamanda sorgulayan bir kitaptır. İnsanı, bütün bu hak ve özgürlükler içinde sorumluluğunu bildiren ve onu her hürriyetinden dolayı da sorumlu tutan bir kitaptır.

Kur'ân farklı ve aykırı inançları ve düşüncelerin ifadesini bizzat kendisi uyguluyor. Şöyle ki, farklı inançta ve fikirde olanlar, kendileri inançlarını ve düşüncelerini nasıl ifade ediyorlarsa onları aynen "şöyle diyorlar, onlar şöyle inanıyor." gibi ifadelerle tekrarlıyor. Buradan anlaşılıyor ki Kur'ân her türlü inancı ve fikri, söyleme, ifade etme özgürlüğünü herkes için uyguluyor. Bunun için muhatapların muhakemesini zorluyor. Onları düşünce ve araştırma zeminine çekiyor.⁴⁸

Bütün bunlardan anlaşılan Kur'ân'a göre dinî inanç ve fikir ne olursa olsun kişi bunu ortaya koymalı, ifade etmeli, tartışmalı, muhakeme ve mantık süzgecinden geçirmeli, delillerini getirmeli, doğruyu-eğriyi görmelidir. Çünkü Kur'ân yukarıda da söylediğimiz gibi insana inanma hürriyetini verdiği kadar, inanmama hürriyetini de verir. "De ki: 'Ey insanlar! Rabbinizden size hak gelmiştir. Artık kim doğru yola gelirse, ancak kendisi için girmiş olur. Kim saparsa, şüphesiz kendi zararına sapmış olur. Ben sizin bekçiniz değilim.'"⁴⁹

⁴⁵ Buhârî, Sahih, İstîzân, 13; İbn Kesîr, Tefsir, X/204; el-Begavî, Me'âlim, VI/30.

⁴⁶ en-Nahl 19.

⁴⁷ İbn Kesîr, Tefsir, X/212.

⁴⁸ İsmail Yakıt, *Kur'ân ve Sünnette İnanç ve Düşünce Özgürlüğü, Kur'ân ve Sünnete Göre Temel İnsan Hakları*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 389-390.

⁴⁹ Yunus, 10/108.

4. Adalet ve Eşitlik Hakkı

Adalet ve eşitlik hakkı, her dönemde insanların en çok ihtiyaç duyduğu ve gerçekleşmesini arzu ettiği değerlerin başında gelmektedir. Kur’ân’da da bu hak, uyulması gereken temel ilkelerden biri sayılmakta, her insan kanun önünde eşit haklara sahip olmakta ve hiçbir kişiye veya gruba ayrıcalık verilmemektedir. Nitekim Kur’ân, eşref-i mahlukat olan insana verdiği değerlerin bir gereği olarak, küçük-büyük, kadın-erkek, köle-efendi, inanmış - inanmamış, zengin-fakir hiçbir ayırım yapmaksızın her insana adil davranmayı emretmektedir. Bu bağlamda Kur’ân, ölçü ve tartıdan, mahkemelere varıncaya kadar her alanda insanları adil olmaya, her konuda hakkı gözetmeye çağırmakta, her hak sahibine hakkını vermeyi emretmekte, başkalarına haksızlık etmekten ve zulüm yapmaktan da sakındırmaktadır.⁵⁰ Kur’ân, adalet ve eşitlik prensibi bağlamında herkesi adaletli olmaya ve adil şahitlik yapmaya şu şekilde uyarmaktadır: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاَنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ

وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ “Ey iman edenler! Allah için adaleti ayakta tutun ve adaletle şahitlik edenlerden olun. Bir topluluğa karşı duyduğunuz kin, sizi asla adaletten ayırmasın. Adil olun, takvaya uygun olan budur.”⁵¹

Adalet ve eşitlik prensibi bağlamında dikkat edilmesi gereken diğer bir husus da hâkim ve şahitlerin hakkı korumaları, haklının tarafında yer almaları, haksızlıktan ve adaletten ayrılmamalarıdır. Bu bağlamda Yüce Allah, insanın kendi aleyhine, ana-babasının ve akrabasının aleyhinde bile olsa, leh veya aleyhinde şahitlik yaptığı kimse zengin de olsa, fakir de olsa asla adaletten ayrılmamayı emretmektedir.⁵²

Adalet ve eşitlik prensibinde dikkat edilmesi gereken başka bir husus mahkemede din, renk ve ırk ayrımına; akrabalık ve dostluk ilişkisine bakılmaksızın herkesin kanun önünde eşit haklara sahip olmasıdır. Kur’ân’ın amir hükümleri gereğince hiç kimseye farklı bir muamele yapılamayacağı gibi hiç kimseye de imtiyaz verilmemektedir. Yargı önünde bu eşitliğin uygulanması hususunda inanmış ile inanmamış arasında hiçbir fark yoktur. Nitekim Kur’ân’da Yüce Allah, diğer dini grupları, Hz. Peygamber’i hâkim olarak seçip seçmemekte serbest bıraktıkları gibi, Hz. Peygamber’i de davalarına bakıp bakmamakta da serbest bırakmıştır. Fakat Yüce Allah kendisine, onlar arasında hükmetmek isterse adaletle

⁵⁰en-Nisâ 4/58.

⁵¹El-Mâide 5/8.

⁵² Mehmet Zeki Doğan, Kur’ân’ın İnanmayanlara Sunduğu Haklar (Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 16, Aralık 2020/2), 79-80.

hükmetmesini emretmektedir: بِالْقِسْطِ “Eğer aralarında hüküm verersen adaletle hüküm ver.”⁵³ Kur’ân’ın insanlara sağladığı bu engin eşitlik anlayışından ötürü hiçbir insan ırkından, renginden, dilinden, ekonomik durumundan, sosyal statüsünden, dinî, ilmî ve siyasî düşüncesinden ötürü kınanamaz, dışlanamaz ve horlanamaz.

4. Diğer Bazı Haklar

İslâm, inanmayanların mülkiyetlerini, namuslarını, iltica haklarını, alışverişlerini, mesken dokunulmazlıklarını, hukukî özerkliğe sahip olduklarını ve onlardan alınan cizye miktarının bütçelerine uygun olmasını da güvence altına almaktadır. Aynı zamanda İslam, inanmayanların kutsallarına hakaret etmemek, onurlarını incitmemek, cenazelerine karşı saygılı olmak, onlardan Müslüman olmamış olan ana babaya iyilik etmek, akrabaya yardım etmek, komşuluk haklarına riayet etmek, yetimlerine karşı duyarlı olmak, kendileriyle yapılan antlaşmalara riayet etmek, onlara eziyet, işkence etmemek onları zekattan, infaktan yararlanabilmek Ehl-i Kitap tarafından kesilen hayvanların etlerinin yenilebilmek ve Ehl-i Kitap olan kadınlarla evlenebilmek gibi birçok hakkı da koruma altına almaktadır.

Yüce Kur’ân, kemiyetler üstü bir değer taşıdığı için bir insana verilecek zararı, bütün insanlara yöneltilmiş negatif bir girişim olarak nitelemiş; bunu bir varoluş ilkesi haline getirirken de ‘salt insan’ı ölçüt almış; ırk, renk, coğrafya, kültür, dil, vb., görelî ve ilintisel durumları bir kenara bırakmıştır. İnsanın, yaratılış panoramasındaki ve evrenin düzenindeki bu merkezî önemi sebebiyle, ‘nefsin korunması’, ‘ef’âl-i mükellefîn’ arasında ilk sırada tutulmuştur. Değer ve yerleşik teamüllerin kriz içinde boğulduğu, karmaşa ve değerler boşluğunun yaşandığı savaş hallerinde dahi, ‘insanı’ himaye için pek çok hukukî kural getirilmiş; savaş dışındaki insan unsuruna zarar verilmesi, beşerî vicdan tarafından mahkûm edilen bir insanlık suçu olarak yerini almıştır.

İnsan canını korumak için de ilahî pasajlarda, pek çok hüküm getirilmiştir: “Birbirinizi öldürmeyin! Allah size pek merhametlidir.”⁵⁴ Gerek deontolojik hukuk gerekse mer’î hukuk ve yasalar açısından itirazsız kabul görecektir ‘hak’ bir gerekçe olmaksızın cana kıymayı sarahaten reddeden şu ayet: “Hak bir gerekçe olmaksızın, Allah’ın saygın ve dokunulmaz kıldığı cana kıymayın!”⁵⁵

⁵³El-Mâide 5/42.

⁵⁴en-Nisâ 4/29.

⁵⁵el-İsrâ, 17/33.

Bütün bunların bir göstergesi olarak Kur'ân'da, geçmiş dinî geleneklerde de olduğu gibi,⁵⁶ hukukî meşrû bir dayanağı olmaksızın öldürmeler ya da yaralamalar için, 'kısâs' uygulaması yer almaktadır... "Ey iman edenler! Öldürülen kimseler hakkında size 'kısâs' farz kılındı";⁵⁷ "Ey akıl (lubb) sahipleri! Kısâsta sizin için öyle bir hayat vardır ki!..."⁵⁸ Buna karşın, 'insan hayatını en üst düzeyde ibka ve idame' anlayışına sıkı sıkıya bağlı olan Kur'ânsal ahlâk, nass ile tayin olunmuş 'kısâs' uygulamasında bile canı koruyucu bazı seçenekler de içermektedir: kâtilin, maktûlün velîsi tarafından, diyet karşılığı ya da diyet olmaksızın bağışlanması gibi huşular bunun birer örneğidir. Aynı muhtevada olmak üzere, savaşlar, etnik ayrımcılık, 'kültürel tek boyutluluk ve narsizm' vb. şeyler de genel insan hayatına ve onuruna karşı bir saldırı mahiyetindedir.⁵⁹ Bu ontolojik dini hakikatin bir anlamda inkârı olacağı içindir ki, Kur'ân'da, bir kimseyi taammüden/kasten öldüren kimsenin, ebedî olarak cehennemde kalacağı şeklinde bir hüküm yer almıştır:

*"Her kim bir mü'mini kasten öldürürse -onun cezası-, içinde sürekli olarak kalacağı cehennemdir. Allah ona gazap etmiş, lanet etmiş ve onun için büyük bir azap hazırlamıştır."*⁶⁰ en-Nisâ, 4/93 ayetinin, sırf dini sebebiyle, öldürmeyi kastedip bunu planlayan, böylece de bir mü'mini öldüren kimse hakkında olduğunu gösteren en önemli delil ise, *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ "Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında size 'kısas'/kâtili de öldürmek farz kılındı..."*⁶¹ ayetidir.

Sonuç

Hayat hakkı, mülkiyet hakkı, inanç ve düşünce özgürlüğü, özel hayatın gizliliği gibi haklar İslam'ın, istisnasız tüm insanlar için kabul ettiği ve hukuk sisteminin ayrılmaz bir parçası olarak güvence altına aldığı temel hakların bir kısmını oluşturmaktadır. Bütün bu haklar, kesinlikle dokunulmaz ve devredilmez bir nitelik taşımaktadır. Yüce Allah'ın belirlemiş olduğu sınırlar ihlal edilmedikçe, hiçbir güç ve otorite tarafından bu hakların ihlal edilmesi söz konusu değildir. Bu itibarla İslam, insan hak ve özgürlükleri, Evrensel İnsan Hakları Bildirgesi veya Uluslararası Ekonomik Sosyal ve Kültürel Haklar Sözleşmesi'ndeki

⁵⁶ Tevrat'taki, "Kim birini vurup öldürürse, kendisi de kesinlikle öldürülecektir" (Mısır'dan Çıkış, 21/12).

⁵⁷ el-Bakara, 2/178.

⁵⁸ el-Bakara, 2/179.

⁵⁹ Sadık Kılıç, *Kur'ân ve Sünnette Hayat Hakkı Ve Özel Hayatın Gizliliği, Kur'ân ve Sünnete Göre Temel İnsan Hakları*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 355.

⁶⁰ en-Nisâ 4/93.

⁶¹ el-Bakara, 2/178.

gibi hiçbir meşru yaptırımı olmayan soyut ahlaki tavsiyeler şeklinde değil, şeriatın bir parçası olarak ele almıştır.

İsrail'in bu ihlallerini önlemek için yapılacak olan mücadele sadece İsrail devletinin sorumluluğuna başvurmakla olmayacaktır. Bu insan haklarına yönelik ihlallerin önlenmesinde en önemli mücadele yöntemi; bizzat bu ihlalleri işleyen kimselerin bireysel olarak cezalandırılmasına yönelik faaliyetlerdir. Zira bu konuda yapılacak her türlü çalışma, bundan sonra bu tür ihlalleri işlemesi muhtemel kişilere yönelik olarak ciddi caydırıcılık teşkil edecektir. Ayrıca “İsrail'in uluslararası hukuku tanımadığı, keyfince davrandığı algısı” ile bilerek veya bilmeyerek İsrail olduğundan daha büyük gösterilmeye çalışılmaktadır. Ancak Filistin'de yaşananların dünya kamuoyuna bilinçli bir şekilde duyurulması hâlinde, bunun İsrail'e karşı duruş sergileyen bir kamuoyunun oluşmasında oldukça fazla yararı olacaktır. Bu şekilde İsrail'in demokratik, insan haklarına saygılı bir devlet olduğu algısı yerini devletlerin İsrail'e karşı daha gerçekçi bakış açısına terk edecektir.

İşte bütün bu nedenlerle, sadece Ortadoğu coğrafyasında değil dünya çapında insan hakları konusunda bilgi sahibi olan herkesin, bilgilerini paylaşmaları ve İsrail'in insan hakları ihlallerini tamamen ortadan kaldırmaya bile en azından azalmasına katkıda bulunmaları, huzur ve özlenen barışa kavuşma hedefinde elzem bir vazifedir. Bu vazifeyi yerine getirirken de bunu sadece Araplar ve Müslümanlara değil, bu coğrafyada bulunan herkese karşı insan hakları ihlallerine duyarlılık ve farkındalık olduğu bilinci ile hareket etmeliyiz.

Kaynakça

Abdulbâkî, Muhammed Fuâd. El Mu'cemü'l Müfehres li Elfâzi'l Kur'âni'l Kerîm. Kahire:

Daru'l-Hadis, 1996.

‘Âbir, Sâlih b. Hüseyin. Hukuku Ğayri'l-Müslimîne fi Bilâdi'l-İslâm. Riyad: Vekâletu'l-

Matbû'âti ve'l-Bahsi'l-İlmiyyî, 4. Basım, 2008.

Akçapa, Mevlüt. “Arap Baharı Öncesi Filistin'in İçsel Dinamikleri Bağlamında Türkiye'nin

Filistin Meselesine Yaklaşımı” Bursa: *Uluslararası İlişkiler ve Diplomasi Dergisi*, (2021).

Ateş, Süleyman. Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1990,

- Aydın, Mehmet S. “Kur’ân ve İnanmış İnsanın Bazı Özellikleri” *Diyanet Dergisi*, (1984).
- Bozkurt, Enver. Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi ve Birleşmiş Milletler Şartı, İstanbul: Nobel Akademik Yayıncılık, 1999.
- Çiçek, Mehmet Halil. Farklı Kültürlerin Birlikte Yaşama Formülü. İstanbul: Beyan Yayınları, 2008.
- Doğan, Mehmet Zeki. “Kur’ân’ın İnanmayanlara Sunduğu Haklar” *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/12 (2020).
- Karaköse, Hasan. Ortadoğu Osmanlı İngiliz Mücadelesi. Ankara: Nobel Yayınları, 2018.
- Kasalak, Kadir. “İngilizlerin Filistin Politikası ve Filistin Mandası” Isparta: *SDÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (2016).
- Kılıç, Sadık. Kur’ân ve Sünnette Hayat Hakkı ve Özel Hayatın Gizliliği, Kur’ân ve Sünnete Göre Temel İnsan Hakları Tartışmalı İlmî Toplantı 21-22 Aralık 2013, 2014, s. 351-374.
- Nevevî, Muhyiddîn. Riyâzü’s-Sâlihîn, Ankara: Ensar Neşriyat, 1949.
- Polat, İsmail. “İslam’da Temel Hak ve Özgürlüklerin İlkesel Dayanakları” *Elâzığ: FÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2023).
- Şen, Ziya. “Kur’ân’ı Kerim’in İnsana Sunduğu Haklar”. İzmir: *EKEV Akademi Dergisi*, 2014).
- Toluner, Sevin. Milletlerarası Hukuk Dersleri. İstanbul: Beta Yayınları, 1996.
- Veliyyüddîn, İbn-i Haldun. Mukaddime. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 2000.
- Yakıt, İsmail. Kur’ân ve Sünnete Göre Temel İnsan Hakları. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- Yücel, Özlem. “Filistin’de İsrail’in İnsan Hakları İhlalleri ve Türkiye”. Ortadoğu Etütleri 10, sy. 1 (Haziran 2018): 40-61.
- Yayla, Atilla. Siyaset Bilimi. Ankara: Adres Yayınları, 2015.

DİJİTALLEŞME, DİL VE DİN



Seyhan ÖZSOY *

Giriş

Dijital ortamlar, çeşitli unsurlarla ve biçimlerde, inananların temsil edildiği, düşüncelerini aktarma aracı olması, dini yaşantı üzerinde de önemli değişikliklere neden olmuştur.¹ Bu ortamlarda kullanıcılar, yazılı, sesli ve görüntülü materyallere kolaylıkla ve genellikle ücretsiz olarak erişebilmektedir. Bununla kalmamakta sosyal medya platformlarında görüntülü görüşülebilmekte, canlı yayın yapılabilmekte ve interaktif katılım sağlanabilmektedir. Bu sayede kullanıcılar online seminerlere katılabilmekte ve eğitim alabilmektedir. Gerçek hayattaki birçok unsur, dijital medyada karşılığını bulmakta, birçok yer internette kayıtlı olduğu için adres sormaya bile gerek kalmamaktadır. Yaşanan hızlı değişimler hayatın her alanına yansıdığı gibi din alanına da yansımıştır. Önceden İslami soruların cevaplarını öğrenmek için büyük emekler verilirken, uzun yolculuklar yapılırken günümüzde yazılı, sesli, görüntülü çok sayıda materyale ulaşmak hatta çevrim içi uzmanın dersine katılmak mümkün hale gelmiştir. Sosyal medya üzerinden yapılan sohbetler/dersler interaktif olarak takip edilebilmektedir.²

1. Dijital Dünyanın Güvenilirliği

Bu kadar ilerleme ve gelişmenin din ve din diline çeşitli etkileri olmaktadır. Çalışmada; Kolayca elde edilebilen bu bilgiler güvenilir mi? Dijital dünya ne kadar verimli olmaktadır? Bu iletişim alanındaki gelişmelerin dinin lehine ve aleyhine olan yönleri

* Dr., Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Arap Dili ve Belâgatı, seyhanozsoy@duzce.edu.tr.

¹ Mehmet Haberli, “Dijital Çağda Din ve Dindarlığın Dönüşümü”, *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi* 2(2) (Aralık 2019), 641.

² Haberli, “Dijital Çağda Din ve Dindarlığın Dönüşümü”, 643.

nelerdir? İletişimin gelişmesi özgürlükleri özellikle din özgürlüğünü nasıl etkiledi? gibi sorulara cevap verilmeye çalışılacaktır.

Din, inananlara dünyada ve ahirette huzur ve mutluluğu vadetmektedir. Eğer hurafeler, din zannedilirse büyük kayıplara yol açar. Bunun için de din olarak sunulan bilginin sağlam kaynaklara dayanması ve doğru bir şekilde aktarılması önemlidir. Bu bilginin aktarıldığı kanallardan birisi de medya ve iletişim araçlarıdır. Bu araçlar, günümüzde çok büyük imkânlar sağlamasının yanında her alanda olduğu gibi dini alanda da büyük risklere yol açabilmektedir. Bu araçlardan elde edilen bilgiler, güvensiz ve muhatabın seviyesine uygun olmayan bir özelliktedir.

Bir ilacı hangi hastanın nasıl kullanacağı, günde kaç defa ve ne kadar dozda alacağı bilimsel araştırmalarla tespit edilmiştir. Fazla kullanıldığında fayda yerine zarar verebilirken az kullanıldığında da etki olmaz. İnsanlar ev alırken, araba alırken hatta pazardan ve marketten bir ürün alırken aldanmamaya çalıştığı gibi dünya ve ahiret mutluluğunu kazandıracak olan dini öğrenmek için ise çok daha fazla titizlik gerekmektedir. Halbuki internet ortamında sunulan bilgiler, hiçbir kontrolden ve süzgeçten geçmeden kullanıcılarına ulaşmakta, çocukların bile rahatça ulaşabileceği kadar kolay ve mahremiyetten yoksun bir kaos içindedir.

Geçtiğimiz yüzyılda Avrupa teknolojik gelişmeler kaydetmiş, insanlığın faydasına olacak birçok makine ve cihaz üretmiştir. İslami hassasiyeti olan bazı aileler teknolojik ürünlerden biri olan televizyonu kullanmanın birtakım sakıncaları olabileceğini düşündüğü için bu cihazı bir süre kullanmadı. Onlar, teknolojinin değerini takdir ederken teknolojinin yanında getireceği kültürel yabancılaştırmadan çekiniyorlardı. Zaman onları haklı çıkardı, televizyonlardaki programlar faydasının yanında birçok kötü örnek barındırdığı için dini ve kültürel deformasyona yol açtı. Günümüzde kullanılan internet, televizyondan çok daha fazla bir etkiye sahiptir. Teknolojiyi üretenler onunla kendi kültür ve inançlarını empoze ettiler. Halbuki internet ağları yaygınlaşırken sınırsız özgürlük ve bilgiye ulaşmada kolaylık vadedilmişti. Özgürlük diye sunulan iletişim araçları, sahipleri tarafından eğlence taktiği ile kullanıcılarını, üreticilerinin ideolojilerine yumuşak bir itaate mecbur bırakmıştır.

İletişim teknolojilerinin, toplumsal örgütlenme ve bilgiyi denetleme bakımından dürüst olduğu söylenemez, Son dönemde gerek Filistin hakkındaki paylaşımlar gerekse benzer durumlardan sosyal medyanın özgür olmadığı, çıkarlarına uygun olmayan paylaşımları sansürlemesi ve engellemesinden anlaşılmıştır. İnsanlar sosyal medyayı

ücretsiz kullanarak bir yarar sağlamakta fakat ne tür zararlara uğradıklarını henüz bilmemektedirler.

Önceki dönemlerde savaş, kuşatma ve esaretle yaptırılan empoze, yaygınlaşan ve hızı artan internetle çok daha kolay yapılabilmektedir. Bu ideolojilerin egemenliği için yapılan çarpıtma, sansür ve ifşa tahribatı kullanıcılarının da farkına vardığı hususlardandır. Bu yüzden medyalaşma teorisinde medyatik ileti bir taraftan kaybolur diğer taraftan aşırı görünür bir duruma çıkarılır.³ Telegramın sahibinin tutuklanması, sosyal medyada birçok paylaşımın sansürlenmesi müdahaleleri deşifre etmiş, dijital ortamın iddia ettiği özgürlük ve tarafsızlık iddiasının asılsız olduğunu göstermiştir. İletilerin iletişim araçları tarafından şekillendirildiği, birçok çalışmada ortaya çıkarılmıştır. McLuhan'ın belirttiği gibi, iletişimde etkin olan mesajların içeriği ve niteliği değil, iletişim teknolojisinin kendisidir. Yani farklı araçlarla kurulan iletişim biçimi, insan ilişkilerinde farklı tutum ve davranış biçimlerinin belirleyicisi ve ölçüsü olmaktadır. Dijital ortamda kamera açısı, odaklanma gibi medyatik hilelerle manipülatif etkiler oluşturulabilmekte böylece bazı çıkarlar için toplum mühendisliği yapılabilmektedir.⁴

2. Dini bilgilerin Kaynağının Güvenilirliği

Dinin kaynağından çıkıp bozulmadan alıcıya iletilmesi gerekmektedir. Bunun için kullanılan kanalların mesajı orijinal olarak iletmesi gerekir. Bu kanallar, önceden dil ve üslup gibi unsurlarken günümüzde internet, sosyal medya gibi unsurlar da eklenmiştir. Bu unsurlar, yeni uzamsal bir çevre oluşturmuş ve önemli bir etken olmuştur. Bu çevrede mesajın içeriğinde bazı aşınmalar oluşmaktadır. Bunun daha iyi anlaşılması için şöyle bir temsil verilebilir. Konuşan kişinin dinleyicilere sesinin daha iyi ulaşması için mikrofon gibi ses cihazları kullanılır. Mikrofon, söylenilen sözün dinleyenlere ulaşmasını sağlar. Söylenilen söze vurgu, tonlama, kelime ilave etmez veya sözü eksiltmez. Dinin tebliğinde de ilahi mesajlar berrak olarak aktarılmalıdır. Buna benzeyen başka bir örnek ise Güneş ve Ay'ın konumudur. Ay'ın ışığı kendisinden değil, Güneş'tendir. İnsan, dini tebliğ eden bilgilerin kaynağı değildir çünkü bilgiler ilahi kaynaklıdır. Mikrofon ve ay kaynak değil iletişim kanalıdır. Dinin koyucusu Allah'tır. İlahi naslar beşerî yorumla karıştırılmamalıdır. Çünkü Allah adına onun söylemediği şeyleri söylemek büyük günahlardan sayılmıştır.⁵

³ Fatma Çiçek, “Din Sosyolojisinde Dijitalleşme Teorileri ve Yaklaşımlar”, *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi* 5/2 (30 Aralık 2022), 40.

⁴ Çiçek, “Din Sosyolojisinde Dijitalleşme Teorileri ve Yaklaşımlar”, 458.

⁵ *Kur'an Yolu Tefsiri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2017), En'am, 6/21.

Dinde büyük tahrifata yol açmaktadır. Bu problemler nasların doğru bir şekilde iletilmesiyle ilgilidir. Vahyin dili Arapça olduğu için tercümeden kaynaklanan problemlerin yanında dijital ortamdan kaynaklanan problemler de ortaya çıkmıştır. Burada aklın da önemi vardır. Aklın da bilgiyi anlayıp analiz edip yeni durumlara uyarlaması gerekir. İlahi mesajlar doğru bir şekilde anlaşıldıktan sonra yorumlanması bir sonraki aşamada gerçekleşecektir. Bizim burada bahsettiğimiz bundan önceki süreçteki problemlerdir.

Medya gerçekte var olanların bir yansıması olmalıdır. Kendiliğinden bir ilavede bulunmaması gerekir. Medya kendi başına bir dini görüş ortaya koymak yerine dini aktarmada sadece bir araç olmalıdır. Bir bilgi veya haber çok izlenildiğinde, beğenildiğinde veya paylaşıldığında daha gerçek olmamakta değeri değişmemektedir. Medyatik olmak kişinin söylediği her şeyin doğru olduğu anlamına gelmemektedir.⁶

Delillerin kişi, kurum, kuruluş ve ideolojilerin görüşlerine göre yorumlanması ve sosyal medyada paylaşılması dinin evrensel diline zarar vermektedir. Dini bir konuda konuşan kişi, Kur’ân’ı kendi düşünceleriyle karıştırmamalıdır. Kur’ân ve Sünnet dışındaki bilgilerin kaynağı ne kadar popüler olursa olsun doğru olmayabilir. Bu paylaşımlar maddi menfaatlere göre şekillendiğinde birçok hurafenin yayılmasına sebep olmaktadır. Sosyal medyada beğeni ve popülerlik ön plana çıktığı için tartışmalar gerçeklerin çarpıtılmasına yol açmaktadır. Dini konular tartışılırken nezaket kurallarından taviz verilmemeli, tartışmacı ve rekabetçi bir üsluptan kaçınılmalıdır.

Hristiyanlıkta ve Yahudilikte din adına konuşan bazı kişiler kutsal kitapları dünyalık çıkarlar için tahrif etmişlerdir. İslam kültüründe ise din bilginleri kendi açıklamalarının hatalı olabileceğini, kendi anladıklarının mutlak doğrular olamayacağını belirtmişlerdir. Din; bir kurum veya herhangi bir inançla eşitlenemez.

Yukarıda belirttiğimiz gibi dinin aktarılmasında araçların bir müdahalesi olmamalıdır. Bunun için de yetkin kişilere ihtiyaç vardır. Dinde olduğu gibi dilde de Allah’ın buyruklarının değiştirilmeden aktarılması konusunda titiz olunması gerekmektedir. Bundan dolayı Kur’ân’ın çevirisine tercüme değil, meal denilmiştir. Bir dilin değiştirilmeden başka bir dile aktarılması çok zor hatta imkânsız olduğu gibi, dijital ortamda da bu zorluklar söz konusudur. Çeviri programlarının bu mesajları iletmesinde daha da büyük hatalar ortaya çıkmaktadır. Çünkü çoğunlukla çevirilerin yapıldığı İngilizce dili İslamî kavramlar

⁶ Çiçek, “Din Sosyolojisinde Dijitalleşme Teorileri ve Yaklaşımlar”, 463.

bakımından fakir bir dildir. Çeviri yapılırken kelimelerde iki yol izlenmektedir. Birisi kelime yeni dile eski dilden değiştirilmeden aktarılır. Örneğin “dua” kelimesi İngilizceye çevrilirken Arapçadaki asli kelime olan “dua” kelimesiyle çevrilmekte, bu durumda bunu okuyan yabancılar, dua kelimesinin ne olduğunu bilmediği için manayı anlayamamaktadır. Diğeri de sözlükten kelimenin anlamına bakıp çevirmektir ki böylece o dildeki kelimelere dini anlamlar yüklenmiş olmaktadır. Türkçede Arapça asıllı birçok kelime olduğu için bizim kültürümüzde bunların anlaşılması mümkündür. Bu kelimeler sözlüğe eklenmekle kalmamış, kültürümüzde de bununla ilgili birçok pratik kazanılmıştır. Herhangi bir farklı dil hala İslami kelimelere yabancıdır. Bir dilin İslamileştirilmesinden söz edilebilir. Bu da İslami kavramların bu dile kazandırılıp pratikte de uygulanarak kullanıldığında ortak anlamlar kazanılmasıyla elde edilir.

Hollanda’da 20-30 sene önce Müslüman olan bir kardeşimiz İslam’ı öğrenmek için İslam ülkesi olan Türkiye’ye gelip Türkçeyi öğrenip İslam’ı öğrenmiştir. Çünkü kendi dilinde bu kavramların karşılığı bulunmamaktadır. Bu da din öğrenmek için dil öğrenmenin çok önemli olduğunu göstermektedir. Bugün ise Hollandaca yazılan birçok İslami kitap olduğu için bu dil de İslami kelimeler bakımından biraz daha zenginleşmiştir. Çünkü çok sayıda eser Hollandacaya çevrilmiş, Hollandaca eserler yazılmış, Hollandaca konuşanların gündemine İslami kavramlar girmeye başlamıştır.

Mesajın aktarıldığı dil net ve anlaşılır olmalıdır. Bundan hareketle dinin öğrenilmesi için dilin de öğrenilmesi gerekmektedir. Dilin de dinin kavramlarını ifade etmesi bakımından yeterli olması gerekir. Bu bakımdan İslam’ın en net aktarıldığı dil, Arapçadır. Çünkü vahiy bu dilde nazil oldu, ilk muhatapları da Arapçayı en güzel konuşan insanlardı.

Dijital ortam da dil gibi dinin aktarıldığı araçlardandır. Fakat bu ortam birçok spekülasyonlara maruz kalabilmektedir. Bundan dolayı da teknoloji ve sosyal medyaya gereğinden fazla maruz kalanların sosyalleşmeleri zorlaşmakta, gerçek hayattan soyutlanabilmektedirler.

Teknoloji çeşitli imkânlar sağlamasının yanında ciddi riskler de barındırmaktadır. Kullanımının ve erişiminin kolay olması, iş hayatını kolaylaştırması, ortak çalışma alanları oluşturması, eğitim alanındaki imkânları büyük avantajlar sağlamaktadır. Dijitalleşmenin dine neler kazandırdığı, ne tür tahribatlar yaptığı araştırılması gereken konulardandır. Teknoloji, dine olan derin saygıyı azaltmaktadır. Hristiyanlık üzerine bazı çalışmalar yapan

Kimberly Hutchings, dijital ortamda okunan İncil'in matbuya oranla kutsallık statüsünün azaldığını bu yönüyle kutsal kitapla daha zayıf bir ilişki kurulduğunu belirtir.⁷

Sosyal medyada diğer alanlarda olduğu gibi dini içerik paylaşımlarında da ciddi bilgi kirliliği ortaya çıkmaktadır. Sosyal medyada ahlaki değerlere, doğruluğa, dürüstlüğe ve adalete değer verildiği ifade edildiği halde pratik hayata yansımada görülmemektedir. Örneğin özel gün ve gecelerde, ibadet dua istiğfar gibi dini pratiklerin yapılması gerekirken bunların yerine, sosyal medyada dini mesajlar paylaşmakta, bazen dinin ölçülerine aykırı ortamlarda sözüm ona dini programlar yapılmakta, dindarlık sadece bir imaj ve konuşmayla sınırlı kalmakta, dini duygular dejenere olmaktadır.⁸

Hadis-i Şerifte her duyulan şeyin söylenmesi günah olarak belirtilirken internette yalan haber, gerçek haberden daha hızlı yayılmakta, insanların hataları ifşa edilmektedir. Bu ifşa sonucunda hatası ifşa edilen kişi rencide edilmekte, toplumdan tecrid edilmektedir. Bu da toplumu yıpratıcı yalan, iftira, kin, nefret, cinayet gibi günahlara yol açmaktadır. Çoğu zaman ise insanların yapmadıkları şeyler reklam edilmekte gösteriş ve samimiyezsiz davranışlar övülmektedir.

Teknoloji, üreticileri kazandırmak için tasarlanmıştır. Kullanıcılara sağladığı yarar, üreticilere sağladığı yarara göre çok azdır. Çünkü üreticiler, her durumda kazanırlar. Örneğin bir paylaşımın beğenilmesi paylaşan lehine olur, beğenilmeme ise aleyhineyken sosyal medyanın sahibi için iki durum da lehinedir. İnsanlar bu platformlara katılmakla gönüllü çalışan olmakta ve medya şirketlerini daha güçlü hale getirmektedirler. Önceki dönemlerde insanlar zorla çalıştırılıp üzerlerinden para kazanılırken günümüzde çoğunlukla eğlenme karşılığında insanlar üzerinden para kazanılmaktadır. Genellikle çok basit paylaşımlar gereğinden fazla yaygınlaşmakta, bunun sonucunda samimiyet ve edebi zevk kaybolmaktadır. Kaliteli ürünlerin yerini basit ürünler almaktadır.⁹

Dijital ortamda genellikle ibadetin adaplarına dikkat edilmemektedir. Kur'ân, abdest alınıp ciddi bir oturuşla okunurken telefon gibi dijital ortamlardan Kur'ân okurken bunun bir gereklilik olduğu hissedilmemektedir. Bu da kutsallık algısına zarar vermektedir.¹⁰

⁷ Kimberly Hutchings, "E-Reading and the Christian Bible", *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 44/4 (2015), 437.

⁸ Haberli, "Dijital Çağda Din ve Dindarlığın Dönüşümü", 643.

⁹ Nazmi Avcı - Damla Topçu, "Sosyal Medya, Dil ve Edebiyat", *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi* 11/1 (30 Haziran 2021), 19.

¹⁰ Haberli, "Dijital Çağda Din ve Dindarlığın Dönüşümü", 311.

Kitlesel medyanın hedefi, eğlence, popülerlik ve daha çok kazanma gibi amaçlardır. Dinin hedefi ise hayati derecede önemli olan gerçek dünya ve ahiret mutluluğudur. Ruhun ihtiyaçlarına kulak verip meşru isteklerini yerine getirmeye çalışmaktır. Bunun için din vaktin boşa harcanmasını yermekte hem kendisine hem de topluma faydalı olacak eğitim, sanat ve çalışmalara teşvik etmektedir.

İnternet ortamında hızla yayılan bilgileri durdurmak mümkün değildir. Fakat nasıl kullanılacağına bir kılavuz belirlenmesi gerekir. Burada önemli olan esaslardan biri de internet sağlayıcının güvenli olmasıdır. Hiç kimse çocuğunu tanımadığı birisine teslim etmek istemez ve onunla baş başa bırakmaz. Fakat internet ortamında bunlar fazlasıyla olmaktadır.

Medyadaki din dili ve popüler kültür, medyanın mesajlarını biçimlendirir. Mesajları çeşitli çerçeveler içinde sunar. Bu mesajları alıcıya onaylatmak gerekmektedir. Bu bağlamda dijital çevrenin algı ve duygusal açıdan etkileri, kodları ve değişik izleyicilerin benzer manipülasyonlara nasıl tepkiler verdiği sorgulanmaktadır. Medyada din fenomeni çerçevesine göre şekillenmektedir. Yani medya popüler kültürdeki din algısına göre şekillenir. Daha önceleri kurumsallaşmış dinler, dinin kamusal medyada temsil edilme biçimi üzerinde daha sıkı bir denetime sahipken ticarileşen medyada bu durum değişmiştir. Günümüz medya dili, popüler kültürün temalarına ve üslubuna göre şekillenmiştir. Medyadaki din de popüler kültürle oluşan yeni bir dille eğlence, bireyselleşme ve tüketim odaklı bir şekil almıştır.¹¹ Din, dijital ortamda yer alan gençliğe hitap etmek için yeni değişimlere rağmen ayakta kalmak için uygun bir yöntem geliştirmelidir.

3. Dijital dünyanın Din Diline Etkileri

Bilginin hızla yayıldığı günümüz dünyasında dini bilgiler de hızlı bir şekilde yayılmaktadır. Çağın gerektirdiği şartlara göre hareket etmek, evrensele hitap edebilecek şekilde bir din dili oluşturmak günümüzde yapılması gereken önemli görevlerdendir. Bunun için doğru dini bilgilerin doğru yollarla muhataplarına ulaştırılması gerekmektedir. Günümüzde dini bilgiler, çoğunlukla internet, sosyal medya gibi dijital ortamlarda yayılmaktadır. Bu ortamda kullanılan dini kaynakların, dini paylaşımların üslup ve ifadelerinde yanlış anlaşılabilirlik unsurların tespit edilmesi, sahih ve güvenli olmasını sağlayacak kriterler belirlenmesi gerekir. Günümüzde helal gıda, helal ürün gibi platformlar

¹¹ Çiçek, “Din Sosyolojisinde Dijitalleşme Teorileri ve Yaklaşımlar”, 460.

oluşturulduğu gibi usul bakımından denetleyen, değerlendiren platformlara ihtiyaç vardır. Bu sayede kullanıcıların dini bilgilere güvenli bir şekilde ulaşma imkânı sağlanabilir.

Geçmiş dönemde yerel olan dil problemleri internetin yaygınlaşmasıyla globalleşmekte, daha yaygın hale gelmektedir. Dilbilgisi ve telaffuz hataları muhatabın dikkatini bu garipliğe çekmekte, anlamı perdelemekte ayrıca birçok yanlış anlaşılmalara da yol açmaktadır. Hurafelerin yanlışlığının anlatıldığı kitaplar yazıldığı gibi dini paylaşımda bulunurken dikkat edilmesi gereken yaygın kullanılan dil ve üslup hatalarını ve doğru kullanımlarını inceleyen bir komisyonun oluşturulması ve bu komisyonun uzmanlığıyla bir rehber hazırlanması faydalı olabilir. Bu rehber, yazılı, sözlü ve görüntülü özellikte interaktif olabilir. Çünkü birçok kişi “tabi” ve “tabii” kelimelerinin farklarını ayıramamakta, “da” bağlacını doğru yazamamaktadır. Dini kavramların doğru ve yanlış telaffuzlarını içeren sözlü/yazılı bir sözlük oluşturularak bu hataların düzeltilmesine katkı sağlanmış olacaktır.

İslam dininin temel kaynakları Arap dilinde olduğu için bu dilden Türkçeye geçen kelimeler çevirisinde anlam kaymasına uğrayarak bazı hatalar oluşabilmektedir. Örneğin Arapçada “مُسَافِر” “müsafir” kelimesi Türkçeye ses benzerliğinden dolayı yanlışlıkla “misafir” olarak tercüme edilmektedir. Halbuki bu kelimenin Türkçede karşılığı “yolcu” kelimesidir. Bu kelimenin Türkçeye çevrilmesinden kaynaklı olarak çeşitli problemler oluşmaktadır. Bu kelimenin yaygın olarak kullanıldığı bir hadis-i şerifte “üç duanın kabul edildiği, bu duaların ise mazlumun duası, دعوة المسافر, yolcunun duası, anne babanın evladına duası” olduğu nakledilmiştir. Fakat bu hadisi Google arama motorundaki görsellerde “üç dua vardır ki bunlar şüphesiz kabul edilir” kelimeleriyle aradığımızda ilk 3 görselde “misafirin duası” şeklinde tercüme edildiğini bu yanlışın resmi dini kurumların sosyal medya hesaplarında da paylaşıldığı görülmektedir.

Türkçeye çevirisinde problem ortaya çıkan bir başka kelime ise “جَسَد” “cesed” kelimesidir. Bu kelime Türkçeye bazıları tarafından “cesed” olarak tercüme edilmektedir. Halbuki bu kelimenin Türkçe karşılığı “beden” olarak çevrilebilir. Arapçayı iyi bilenler bu kelimelerle ne kastedildiğini gayet kolay anlayabilir fakat toplumdaki birçok kişinin zihninde yanlış anlaşılmalara yol açacaktır.

Bu kelimenin kullanıldığı bir hadis-i şerifte أَلا وَإِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضَغَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، أَلَا وَهِيَ الْقَلْبُ. Bilin ki! Vücutta öyle bir et parçası vardır ki o, iyi (doğru ve düzgün) olursa bütün vücut iyi (doğru ve düzgün) olur; o bozulursa bütün vücut

bozulur. Bilin ki! O, kalptir.”¹² Hadisinde geçen Arapça الجسد/cesed kelimesi kırık mana verilirken yapılan bazı tercümelerde “beden/insan vücudu” yerine “ceset” diye çevrilmiştir. Halbuki ceset, Türkçede “ölen insanın vücudu, naaş”¹³ anlamına gelmektedir. Ceset olarak çevrildiğinde çelişkili ve başka bir anlam ortaya çıkacaktır. Türk dilinde bu anlamın doğrusu bir şekilde tahmin edilebilir. İnternetin yaygın olarak kullanıldığı günümüz dünyasında bu kelimeyi çeviri programına aktardığımızda “corpse” ceset yani ölünün vücudu olarak çevirmektedir. Sosyal medyada Türkçesi paylaşılan bu hadis kullanıcıların dillerine otomatik olarak çevrildiğinde “ölünün vücudu” şeklinde çevrilmesinin büyük yanlış anlaşılmalara yol açacağı ortadadır.

Bazen de kelimenin birebir tercümesi yanlış anlaşılmalara yol açmaktadır. Bunun yerine aktarılan dilde yanlış anlaşılmalara meydan vermeyecek bir şekilde çevirmek gerekir. Bunun için de kelime tercümesi yerine cümle tercümesi yapılmalıdır. Örneğin “دم” kelimesi “kan” anlamına gelmektedir. Fakat bu kelimeyi “kan” olarak çevirmek bazen hatalara yol açmaktadır. Örneğin ... عَلَى الْمُسْلِمِ حَرَامٌ دَمُهُ وَمَالُهُ وَعِزُّهُ hadisi¹⁴ “Her Müslüman’ın bir başka Müslüman’a kanı, malı ve ırzı (şeref ve namusu) haramdır.”¹⁵ şeklinde tercüme edilmiştir. İlk bakışta bu tercümede bir problem görünmüyor. Fakat bu, pratik hayatta bazı yanlış anlaşılmalara yol açabilmektedir. Örneğin 2012 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı bu tercümeyi afişlerde paylaştığında vaizdim. Vatandaşlardan gelen sorularla bu afişlerin bazılarınca yanlış anlaşıldığı ortaya çıkmıştır. Çünkü bir il müftülüğünün fetva sorma hattına gelen soruda bu hadisten kan vermenin haram olduğu sonucunu çıkarmışlardır. Bir soruda “kan vermenin haram olduğunu yeni öğrendim, şimdiye kadar bilmiyordum.” dedikleri nereden öğrendiniz diye sorulduğunda afişlerde yazan bu hadisi delil göstermişlerdir. Bu hadisin yanlış anlaşılmasa için دم kelimesinin doğru tercümesinde “kanı” kelimesi yerine “canı” kelimesi kullanılsa bu yanlışlık önlenmiş olur. Çünkü Türkçedeki “can” kelimesinin karşılığı bazen دم kelimesine karşılık gelir.

Uluslararası alandaki dini paylaşımlar İngilizce gibi çoğunluğun anlayabileceği dillerde paylaşılmalıdır. Özellikle uluslararası düzeydeki dini paylaşımlar ve sorunların ana kaynağı tespit edilmeli ve uygun içeriklerin paylaşılması için teşvikler yapılmalıdır. Sosyal medya programları kullanıcının anlamadığı dili otomatik olarak çevirebilmekte ve yazılı bir

¹² Ebû Abdullah b. Muhammed b. İsmâil Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Mustafa Dîb el-. Buga (Dimaşk: Daru İbni Kesîr, Dâru'l-Yemâme, 1993), *İman*, 39.

¹³ “ceset ne demek TDK Sözlük Anlamı” (Erişim 13 Eylül 2024).

¹⁴ Müslim, *Birr*, 13.

¹⁵ Komisyon, *Hadislerle İslam* (Diyanet İşleri Başkanlığı, 2024), 5/319.

metin paylaşıldığında çevirilerle veya yapay zekâ tarafından başka dillere çevrilmekte, böylece bazı çeviri hataları oluşabilmektedir. Bu gibi durumların önüne geçmek için önlemler alınmalıdır.

Ülkemizde yapılan birçok akademik ve dini çalışmalar Türkçe olduğu için bu çalışmalar uluslararası alanda etkisiz kalmaktadır. Bu nedenle sadece kitap çevirileri değil, başta *Diyanet İslam Ansiklopedisi* olmak üzere evrensel akademik çalışmaların da uluslararası alanda en yaygın dil olan İngilizce'ye aktarılması gerekmektedir. Akademik dünyada önümüzdeki dönemde makalelerin İngilizce, Arapça ve Avrupa dillerine çevrilmesi için teşvikler sağlanmalıdır. Avrupa'da birçok dilde İslami terimlerin ifade edilmesi için yeterli kelime bulunmamaktadır. Bunun yerine daha çok Hristiyan kültüründe kullanılan kelimeler kullanılmaktadır. Bu da İslam'a Hristiyanlık açısıyla bakılmasına yol açmaktadır. Bunun için dilde olduğu gibi dinin de sadece kitaplardaki yazılı bilgilerle değil, uygulamalarla öğrenilmesi ve yeni kelime ve kavramlarla zenginleşmesi gerekmektedir. İnternet ortamında ise bu pratik hayatı yaşamak pek mümkün olmamaktadır. Sosyal medyada paylaşılan bilgilerin bir kısmının pratik hayatta karşılığı bulunmamaktadır.

4. Dijitalleşme ve Dini Hayattaki Sonuçları

Teknolojinin dinin anlaşılmasına katkısı nedir? Teknolojik imkânlar arttıkça dini yaşantı daha iyi bir hale gelebilir mi? Teoride böyle olması gerekirken pratik hayatta böyle midir? sorularını sormak gerekir. İnsanlar zekât ve sadakasını internet bankacılığıyla fakirlere ulaştırabilmesi, kurban ibadetini vekalet vererek internet bankacılığıyla göndermesi teknolojinin dini yaşantıya sağladığı kolaylıklardandır. Fakat bu kadarı ibadet için yeterli midir? Yıllar önce bir afişte “Siz tatilinize gidin biz, kurbanınızı keselim” yazan bir afiş görmüştüm veya fiziki bir ortamda sohbet dinlemek, dua etmek Kur’ân okumak yerine sosyal medyadan katılsa yeterli olur mu? Bu konuda kesin olmaz diyebileceğimiz ibadetlerden biri namazdır. Namaz kılmayı öğreten seccade eğitici olabilir. Ama namazın cemaatle kılınması için fiziki bir ortamda bir arada bulunmak gerekir. Dijital ortamların yaygınlaşmasıyla ibadet paylaşımlarında büyük artışlar olmakta fakat ibadetlerde azalma olmaktadır. Görüldüğü üzere teknoloji dijital kültür tabanlı dindarlık oluşturarak çok imkânlar sağlarken dinin içeriğinden de bazı alanları da boşaltmaktadır.

Hz. Peygamber (s.a.s.) meclisinde bulunan kişilerin durumlarına, seviyelerine göre bir dil kullanırdı. Her sözü her yerde ve herkese söylemezdi. Onun hadislerinin bugün nerede nasıl bir üslupla aktarılacağı hususu günümüz tebliğinde dikkat edilmesi gereken

hususlardandır. Zira bir ayeti veya hadisi yanlış yerde kullanmak dinin yanlış anlaşılmasına yol açabilir. Bu durum dijital ortamda daha da ciddi boyutlara varmaktadır. Çünkü internette faydalı bilgiler olduğu gibi zararlı bilgiler de yer aldığı için herkes her türlü dini bilgiye ulaşabilmektedir. Bu bazen yarar sağlarken çoğu zaman da bazı mahzurlara yol açmaktadır. Hem faydalı bilgiler de olsa her seviyeye uygun olmayabilir. Dini eğitim bir süreç olduğu için aşamalı olarak ilerler, öğrencinin belirli seviyelere geldiğinde okuyacağı kitaplar vardır. Her kitap her yaşta okunmaz. Okullarda da ilkokul öğrencilerine ve orta öğretim öğrencilerine farklı seviyelerde eğitimler verilir. Çünkü bilinç ve zihin hazır olmadan verilen bilgiler zihinlerde birçok olumsuzluklara yol açabilir. Bugün internet ortamındaki sunumlarda duvarlar kaldırılmış, mahremiyete dikkat edilmeden doğru yanlış, faydalı zararlı bakılmadan her türlü bilgi ortaya dökülmektedir. Bunda en önemli kriter insanların ilgisini çekmek, beğeni almaktır.

Her yeni eskiyi aşındırır. İnternet ortamında sunulan din zamanla dezenformasyona uğramaktadır. Örneğin dijital ortamlarda saatleri anlatmak için klasik masa saati emojileri kullanılmaktadır. Halbuki bu klasik saatlerle dijital ortamda kullanılan saatler arasında büyük farklar bulunmaktadır. Dijital ortamda sunulan saatler çok daha gelişmiş, kullanışlı ve pratiktir. Her gün alarmini kurmak gerekmez, çalışırken ses çıkarıp çevresindekileri rahatsız etmez. Saatin dijital dünyadaki daha iyi olduğu halde dijital dünyadaki din yapay bir özelliktedir. Günlük işlerde teknoloji çok faydalı olabildiği halde dini alanda aynı faydayı söylemek mümkün değildir. Gerçek saatle dijital saat arasında büyük fark olduğu gibi gerçek dinle sanal ortamdaki din arasında büyük farklar vardır. Fakat din sanal dünyada orijinallikten uzaklaşmaktadır. Gerçek hayattaki olaylarda acı ve tatlı bir aradadır, sabredilmesi ve şükredilmesi gereken durumlar her zaman vardır. Dua emojisi paylaşmakla insanlar ibadet etmiş olmaz. Çoğu zaman paylaşanın kendisi duanın gerektirdiği maneviyatı hissetmemekte, duanın önemli olduğunu, dua ettiğini, dua isteme ve etme gibi düşüncelerini paylaşmaktadır. Bir kişinin kendi ettiği duayı başkasıyla paylaşması, kıldığı namazı paylaşması ibadet değildir. O halde niçin paylaşıyor diye sorulursa buna dürüst cevap verildiğinde ikinci başka nedenler öne çıkmaktadır. Bunlar olumlu yönü tebliğ ve olumsuz yönü ise riya olarak iki ana başlıkta değerlendirilebilir. Namaz kılmayan birinin namazın faziletini, namazdaki manevi duyguları anlatması faydalı olur mu sorusunu akla getirmektedir. İnsanlar çok iyi namaz kılan birinden namazın faziletini dinlediğinde faydalanabilir. Hiç namaz kılmadığını bildiği birinden bunları dinlediğinde ise istifade edemez. Acaba hiç tanımadığı birinden namazı dinlese neler hisseder. Dijital ortamda

konusan, paylaşım yapan kişilerin büyük çoğunluğunun dini paylaşımları bu açılardan değerlendirilebilir.

Din kutsaldır, bu yüce yolda yapılan çalışmaların karşılığı da basit olan dünya değerleriyle ödenemez. Böyle bir hedefi ilk sıraya koyan kişinin din hizmeti içinde olması olumsuz bir durumdur. Din temsilcisi samimi olmalı, elindeki yüce değerler karşılığında maddi menfaat beklememelidir.

Yeni teknolojik gelişmeler, eskileri özletir. İnsan sosyal bir varlık olduğu için yüz yüze etkileşim kurmak doğal, dijital ortamlarda iletişim kurmak sanaldır. İnsan, doğal olana meyilli olduğu için sanal ortamlar doğal imkânlar olmadığında kullanılmalıdır. Mecbur olmadan kullanmak sosyal hayata zarar vermektedir.

Yanlış kullanılan teknoloji tersine döner, zamanla kullanıcılarını tüketmeye başlar. Dijital hayat sayesinde birçok iş ve işlem çok hızlı, kolay, masrafsız bir şekilde yapılabilmektedir. Bu imkânlar, büyük bir nimet iken, insanlığın faydasına kullanılmayıp çoğunlukla eğlenceye harcandığında insanı yapması gereken işlerden alıkoymakta, çalışma isteğini kaybetmeye yol açmaktadır. Teknolojik imkânların olmadığı zamanda bir ayda yapılabilecek bir iş teknolojik imkânlarla bir günde bazen de bir saatte yapılabilmektedir. Bir haftada gidilecek bir yeri araba ile kısa sürede gidilebilmekte, önceki imkânlarla günlerce süren işleri kısa sürede yapılabilmekte, evindeki musluklardan istediği zaman sıcak su akmakta, çamaşırlar makineler sayesinde kolayca yıkanmaktadır. Böylece insana kulluk ve kendini geliştirmesi için hayli vakit kalmaktadır. Halbuki günümüz insanının en çok şikâyet ettiği şeylerden birisi de vaktin yetmemesidir. Burada bir paradoks bulunmaktadır.

Teknoloji ve dijitalleşmeyle çok büyük imkânlar sağlandığı için insanın daha fazla boş vakti olacağından bu vakitlerini kendisini geliştirmeye, okumaya, ibadete ve hayırlı işler yapmaya harcaması gerekirken bu böyle olmamaktadır. Teknoloji onu asıl hedefinden uzaklaştırmakta, çevresine karşı duyarsızlaştırmaya yol açmaktadır. İsrâf ve hırsı arttırmakta, ihtiyaç olmayan şeyleri ihtiyaç olarak göstermekte, zulüm ve haramlara yol açmakta, çalışmaktan alınan lezzeti ve isteği gidermektedir. Suistimal ve taşkınlıklar ile çeşitli problemlere, hastalıklara sebep olmaktadır.

Medyalaşma teorisyenleri, dijital dini, fiziksel deneyimler kapsamında düşünmektedir. Yani internet, maddi dünyada karşılığı olmayan başka bir ortam değil, maddi mekânlarda var olan dini pratiklerin sanal ortamda görüldüğü bir boyut ve araçtır. Bu

bağlamda dini semboller, mekânlar ve maddi unsurlar; dinin ikincil unsuru değil, asli unsurudur.¹⁶

Dijital dünyada dilin daha doğru ve güvenilir bir şekilde sunulması için şu prensiplere dikkat edilirse daha doğru bir din dili kullanılmasına katkı sağlanmış olur.

1. Kişiler ve otoriteler, dinin tek mercii olamaz. Ümmetin ittifak ettiği konulara itibar gösterilmelidir.
2. Din dilinde nezaket üslubundan ayrılmamalıdır. Dilbilgisi kurallarına uygun bir dil kullanılmalıdır.
3. Dini konularda nasta açık olan ifadeler dışında iddialı ifadelerden sakınılmalıdır.
4. Dini nasları, bir ideoloji, meşrep, kurum, kişiyi öne çıkarmak veya gözden düşürmek amaçlar için kullanılmamalıdır.
5. Dini nas ve yorum birbirine karıştırılmamalıdır.
6. Bazı kelimeler Arapçadan Türkçeye geçtiği halde anlam değişmesine uğramıştır. Bundan dolayı Arapça telaffuza benzeyen Türkçedeki kelimelerin bazılarında anlam değişiklikleri olabilmektedir.
7. Dini kavram ve kelimelerin yanlış ve doğru telaffuzlarını içeren interaktif sesli/yazılı bir sözlük oluşturulmalıdır.
8. Günümüzde din dilinde ihtilafları gidermek gerekmektedir. Avrupa’da iki türlü din dil kullanılmaktadır. Bunlardan birisi Arapçadan İngilizceye aktarılan din dili, diğeri de Türkiye’den aktarılan din dilidir. Bu ikilik minimize edilmeye çalışılmalıdır.
9. Avrupa’da İslam dininin pratik hayatta uygulanmasında Türkler birçok merkezleri oluşturduğu halde, gençlerin nabzının tutulduğu sosyal medyada etkili içerik üretme konusunda başkaları kadar etkin olamamaktadır. Bunun için dijital ortamda nitelikli içerikler üretilmesi gerekmektedir.
10. Ülkemizde İslam dini hakkında akademik birçok çalışma yapıldığı halde, bu çalışmalar Türkçe olduğu için evrensele hitap edememekte, kabuğuna çekilmiş bir

¹⁶ Çiçek, “Din Sosyolojisinde Dijitalleşme Teorileri ve Yaklaşımlar”, 461.

görünün arz etmektedir. Bu alanda yazılan dini kitapların, ansiklopedilerin, akademik çalışmaların İngilizceye çevrilmesi gerekmektedir.

11. Akademik dünyada önümüzdeki dönemde makalelerin İngilizce ve Arapçaya çevrilmesi için teşvikler sağlanmalıdır.
12. Yazılı metinlerde yayınlandığında özellikle sosyal medyada kullanılan dilin yapay zekalarla çevrildiğinde nasıl bir anlama dönüştüğü kontrol edilmelidir. Çünkü sosyal platformlar otomatik çevirmektedir.
13. Genç nesillerin çokça kullandığı sosyal medyadaki dini paylaşımlar taranmalı, bu platformlarda yer alan yanlışlıkların asıl kaynağı tespit edilip tashih edilmelidir.

Sonuç

İletilen mesajın yazılı, sözlü ve görüntülü olması arasında büyük farklar olduğu gibi dijital dünyada fiziksel mekânın yerini sosyal mekânların oluşturduğu bir uzamsal dünya almıştır.

Dijital medya üreticileri, kullanıcılarına özgürlüğü vadettiği halde kullanıcılarını yumuşak bir itaate mecbur bırakmaktadır. Bununla birlikte zaman zaman sansürleme gibi yollarla doğal ortama müdahale etmekte ve yapılan paylaşımlarla dinin doğal yapısında bazı aşınmalar meydana gelmektedir. Ayrıca sanal ortamlarda çok sayıda dini içerikler paylaşıldığı halde pratik hayatta bunun bir karşılığı bulunmamaktadır. Sosyal medya yoluyla çok hızlı iletişim olduğu için doğru yanlış her türlü bilgi hızlı bir şekilde yayılmakta, küçük hatalar ifşa edildiğinde hem kötü örnek olmakta hem de hatalı kişi üzerinde gereğinden fazla baskı oluşmaktadır. Samimiyetsiz ve gösterişe yol açan paylaşımlarla güven ortamını zedelemektedir.

Dijital ortam çok büyük imkânlar sunmakla birlikte beklenenin aksine pratik hayatta karşılığını bulamamıştır. Tembellik, dikkat eksikliği, önemsememe, elindekiyle yetinmeme gibi birtakım olumsuz tutumların gelişmesine yol açmıştır.

Delillerin dini kişi, kurum, kuruluş ve ideolojilere göre yorumlanması ve sosyal medyada paylaşılması ortak din diline zarar vermektedir. Dini konularda konuşan bir kişi, Kur'ân ve Sünnette belirtilenleri kendi yorumuyla karıştırmamalıdır.

Günümüzde ortak bir din diline ihtiyaç bulunmaktadır. Avrupa'da pratik hayatta Türklerin bir dini yaşantısı olduğu halde internet ortamında popüler olan dil Arap ülkelerin etkisiyle ortaya çıkan din dili sosyal medyada gençlerin ilgilerini daha çok çekmektedir.

Bilginin hızla yayıldığı günümüzde dini alanda da hızlı bir bilgi ve fikir aktarımı söz konusudur. Bu bağlamda çağın gerektirdiği şartlara uygun hareket etmek, ortak bir din dili oluşturmak ve din dilindeki yanlış anlaşılmalari ortadan kaldırmak önem arz etmektedir. Bu hedefe ulaşmak için din dilinde yanlış anlaşılabilir unsurların tespit edilmesi ve bir rehber oluşturulması gerekmektedir. Ayrıca dini iletişimde akıcı bir üslup kullanılmalı, yanlış anlaşılabilir kelimeler yerine uygun bir üslup tercih edilmelidir. Dini kavramların doğru telaffuzunu içeren interaktif bir sözlük oluşturulmalıdır.

Kaynakça

Avci, Nazmi - Topçu, Damla. “Sosyal Medya, Dil ve Edebiyat”. *Birey ve Toplum Sosyal*

Bilimler Dergisi 11/1 (30 Haziran 2021), 5-26.
<https://doi.org/10.20493/birtop.860619>

Buhârî, Ebû Abdillâh b. Muhammed b. İsmâîl. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Mustafa Dîb el-. Buga. 7 Cilt. Dimaşk: Daru İbni Kesîr, Dâru'l-Yemâme, 1993.

Çiçek, Fatma. “Din Sosyolojisinde Dijitalleşme Teorileri ve Yaklaşımlar”. *Medya ve Din*

Araştırmaları Dergisi 5/2 (30 Aralık 2022), 455-480.
<https://doi.org/10.47951/mediad.1188722>

Haberli, Mehmet. “Dijital Çağda Din ve Dindarlığın Dönüşümü”. *Medya ve Din*

Araştırmaları Dergisi 2(2) (Aralık 2019), 307-315.

Hutchings, Kimberly. “E-Reading and the Christian Bible”. *Studies in Religion/Sciences*

Religieuses 44/4 (2015).

Karaman vd., Hayrettin. *Kur'an Yolu Tefsiri*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2017.

Komisyon. *Hadislerle İslam*. Diyanet İşleri Başkanlığı, 2024.

Müslim, bin Haccac. *Sahîh*. Kahire, 1955. “ceset ne demek TDK Sözlük Anlamı”. Erişim 13

Eylül 2024. <https://sozluk.gov.tr/?kelime=ceset>