

KUR'ÂN MEÂLLERİ

SORUNLAR, ÇÖZÜM ÖNERİLERİ-II
-Meâllerde Metodolojik Sorunlar-



I. Cilt

Editörler:

Prof. Dr. Murat SERDAR

Doç. Dr. Cahit KARAALP

Arş. Gör. Muhammet Lütfü TATLISU





İSLÂMÎ İLİMLER ARAŞTIRMA VAKFI
وقف دراسات العلوم الإسلامية
THE FOUNDATION FOR RESEARCH IN ISLAMIC SCIENCES

Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi:
Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi:

Kur'ân Meâlleri: Sorunlar, Çözüm Önerileri-II-Meâllerde Metodolojik Sorunlar-

I. Cilt

Koordinatör:

Prof. Dr. Murat SERDAR

Muş Alparslan Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Eski Dekanı

Editörler:

Prof. Dr. Murat SERDAR

Doç. Dr. Cahit KARAALP

Arş. Gör. Muhammet Lütfü TATLISU

Muş Alparslan Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi

Bu kitapta yer alan bölümlerin ilmî ve fikrî muhtevası ile dil bakımından sorumluluğu yazarlarına aittir. Bütün yayın hakları saklıdır. Bilimsel araştırma ve tanıtım için yapılacak kısa alıntılar dışında hiçbir yolla çoğaltılamaz. Kitapta yer alan çalışmalar hakem heyetinden geçmiş ve "Kitap bölümü" olarak değerlendirilmiştir.

KİTAP DÜNYASI YAYINLARI

Yayın No: 769

T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayıncı Sertifika No: 51889

TAKIM ISBN: 978-625-5980-81-6

I. CİLT ISBN: 978-625-5980-82-3

Sayfa Tertibi: **Dr. İsmail KURT** (*İslâmî İlimler Araştırma Vakfı*)

Kapak Tasarım: **Serdar DİK**

Baskı Öncesi Hazırlık: **Mehmet ATEŞ** - meh_ates@hotmail.com

Baskı, Cilt:

Repro Bir Matbaacılık Kağıt Reklam Tasarım Tic. Ltd. Şti.

İvedik OSB Matbaacılar Sitesi 1514 Cd. No: 23-25 Yenimahalle/ ANKARA

Sertifika No: **47381**

1. Basım

Aralık 2024 / İstanbul

Kitap Dünyası Yayınları

Alayköşkü Cad. Küçük Sk. Civan Han No. 6/D:4

Tel: 0212 514 93 05 Çağaloğlu - İSTANBUL

www.kitapdunyasi.com.tr

bilgikitapdunyasi@gmail.com



KUR'ÂN MEÂLLERİ

SORUNLAR, ÇÖZÜM ÖNERİLERİ-II
-Meâllerde Metodolojik Sorunlar-



Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı

11-12-13 EKİM 2024

Muş Alparslan Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi
Toplantı Salonu

MUŞ 2024



**Muş Alparslan
Üniversitesi**



I- MUŞ ALPARSLAN ÜNİVERSİTESİ İSLÂMÎ İLİMLER FAKÜLTESİ

Muş Alparslan Üniversitesi Külliyesi, 49250- MUŞ

Telefon: 90(0436) 249 49 49 - Fax 90(0436) 249 13 18

e-posta: bilgi@alparslan.edu.tr - web: www.alparslan.edu.tr

II- İSLÂMÎ İLİMLER ARAŞTIRMA VAKFI(İSAV)

Kızıtaşı, Kâmil Paşa Sokak, No. 5; Fatih-34080/İstanbul

Tel: +90 (0212) 523 54 57 – 523 74 36 Faks: 523 65 37

Web Sitesi: <http://www.isavvakfi.org> – isav.org.tr

e-posta: isav@isavvakfi.org – isav@isav.org.tr

Kütüphane Bilgi Kartı:

Kur'ân Meâlleri: Sorunlar, Çözüm Önerileri-II-Meâllerde Metodolojik Sorunlar- I.

Cilt/ Editörler: Prof. Dr. Murat Serdar, Doç Dr. Cahit Karaalp, Arş. Gör. Muhammet Lüt-fü Tatlısu, İstanbul: Kitap Dünyası, 2024, 450 s., 16x24 cm.

TAKIM ISBN: 978-625-5980-81-6

I. CİLT ISBN: 978-625-5980-82-3

1. Kur'ân, 2. Tefsir, 3. Meal; 4. Ayet; 5. Sûre

KURULLAR

ONURSAL BAŐKAN

Prof. Dr. Fethi Ahmet POLAT (İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

DÜZENLEME KURULU BAŞKANI

Doç. Dr. Cahit KARAALP

DÜZENLEME KURULU BAŐKAN YARDIMCISI

Arş. Gör. Muhammet Lütfü TATLISU

DÜZENLEME KURULU

Prof. Dr. Murat SERDAR

Prof. Dr. Abdulcelil BİLGİN

Doç. Dr. Mehmet SALMAZZEM

Doç. Dr. Fikret GEDİKLİ

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah ARCA

Ali Ziver ÇİFTÇİ (Fakülte Sekreteri)

BİLİM KURULU

Prof. Dr. Abdulcelil BİLGİN (İnönü Üniversitesi)

Prof. Dr. Abdulmutalip ARPA (İstanbul Sabahattin Zaim Üniv.)

Prof. Dr. Ahmet ÖZ (Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi)

Prof. Dr. Ali AKPINAR (Necmettin Erbakan Üniversitesi)

Prof. Dr. Ali KARATAŐ (Sakarya Üniversitesi)

Prof. Dr. Celal KIRCA (Emekli Öğretim Üyesi)

Prof. Dr. Fethi Ahmet POLAT (Muş Alparslan Üniversitesi)

Prof. Dr. Harun ÖĞMÜŐ (Necmettin Erbakan Üniversitesi)

Prof. Dr. Hasan KESKİN (Sivas Cumhuriyet Üniversitesi)

Prof. Dr. İbrahim SARMIŐ (Emekli Öğretim Üyesi)

Prof. Dr. İsmail ÇALIŐKAN (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. M. Sait ŞİMŞEK (Emekli Öğretim Üyesi)

Prof. Dr. Mesut KAYA (İstanbul Medeniyet Üniversitesi)

Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Muhammet COŞKUN (Marmara Üniversitesi)

Prof. Dr. Murat KAYACAN (İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi)

Prof. Dr. Murat SERDAR (Muş Alparslan Üniversitesi)

Prof. Dr. Murat SÜLÜN (Marmara Üniversitesi)

Prof. Dr. Musa BİLGİZ (Atatürk Üniversitesi)

Prof. Dr. Mustafa ŐENTÖRK (Trakya Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)
Prof. Dr. Ömer KARA (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Şehmus DEMİR (Gaziantep Üniversitesi)
Prof. Dr. Yaşar DÜZENLİ (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Zülfikar DURMUŞ (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniv.)
Doç. Dr. Ahmet ABAY (Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniv.)
Doç. Dr. Cahit KARAALP (Muş Alparslan Üniversitesi)
Doç. Dr. Enes Avnullah ATEŞ (Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi)
Doç. Dr. Fatih TİYEK (Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi)
Doç. Dr. Fikret GEDİKLİ (Atatürk Üniversitesi)
Doç. Dr. Fatih TOPALOĞLU (Trabzon Üniversitesi)
Doç. Dr. Gökhan ATMACA (Sakarya Üniversitesi)
Doç. Dr. Hakan UĞUR (Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Doç. Dr. Haşim ÖZDAŐ (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)
Doç. Dr. Maşallah TURAN (Mardin Artuklu Üniversitesi)
Doç. Dr. Mehmet BAĐIŐ (Őırnak Üniversitesi)
Doç. Dr. Mehmet SALMAZZEM (Muş Alparslan Üniversitesi)
Doç. Dr. Muhammed ERSÖZ (Selçuk Üniversitesi)
Doç. Dr. Muhammet Bahaeddin YÜKSEL (Kayseri Üniversitesi)
Doç. Dr. Mustafa KARA (Ondokuz Mayıs Üniversitesi)
Doç. Dr. Mustafa KAYHAN (Gümüşhane Üniversitesi)
Doç. Dr. Süleyman NAROL (Selçuk Üniversitesi)
Doç. Dr. Yakup BIYIKOĞLU (Tekirdağ Namık Kemal Üni.)
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet KÜÇÜK (İnönü Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Burhan ATSIZ (Muş Alparslan Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin POLAT (Fırat Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Mürsel Ethem AHISKALI (Pamukkale Üniv.)

TAKDİM

Muş Alparslan Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi ve İslâmî İlimler Araştırma Vakfı (İSAV) tarafından 2019 yılından beri müştereken sempozyumlar icra edilmektedir. Örneğin gerek kamuoyunda gerekse akademik camiada büyük ilgi gören “İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı” konulu milletlerarası tartışmalı ilmî toplantılar serisi dört sempozyum halinde icra edilmiş ve tebliğlerin tamamı kitaplaştırılmıştır. Geçen yıl da 90 akademisyenin katılımı ile 28 oturumda eş zamanlı gerçekleştirilen sempozyumla “Kur’ân Meâlleri: Sorunlar, Çözüm Önerileri” başlıklı önemli bir ilmî organizasyona imza atılmış ve tebliğler basılmıştır.

Sempozyuma gösterilen yoğun ilgi ve gelen müspet tepkiler bu sempozyumların aynı heyecanla gelecek yıllarda da icra edilmesi gerektiği kanaatini oluşturmuştu. Bu yıl da “Kur’ân Meâlleri: Sorunlar, Çözüm Önerileri” başlıklı sempozyumun ikincisini “Meallerde Metodolojik Sorunlar” alt başlığında 16 oturumda 45 akademisyenin katılımı ile gerçekleştirdik.

İlahi kelamın anlaşılması için hazırlanan meâller dolaylı yahut dolaysız olarak Kur’ân’ı doğru anlama ve anlatma iddiası taşırlar. Esasen her meâl sahibi âyetleri kendi bilgi ve düşünce dünyasına göre yorumladığı mini tefsir kaleme almaktadır. Türkiye’de sayıları yüzlerle ifade edilen meâl bulunmaktadır. Kur’ân’ı anlamaya dönük bu çabaları takdirle karşılamak mümkün ise de özellikle son zamanlarda neşredilen meâllerden bir kısmının ayetlerin cumhur tarafından kabul gören anlamlarını aktarmaktan ziyade meâl sahiplerinin kişisel tercihlerini yansıttığını söylemek abartı olmaz. Meâl okurlarının dinî tasavvurlarını şekillendirmedeki rolü ve Kur’ân’ı belirli görüşler dışında anlamaya imkân vermemesi açısından bu riskli gelişmenin behemehâl kritik edilmesi gerekmektedir.

İcra ettiğimiz ve bundan sonra da icra etmeyi planladığımız “Kur’ân Meâlleri: Sorunlar, Çözüm Önerileri” başlıklı sempozyum serisi ile meal yazımında gerekli olan meseleleri eleştirel bir bakış açısıyla tartışmayı ve bu sayede neşredilecek yeni meâllere katkı sunmayı umuyor, bekliyoruz.

Meâlleri konu edinen bu son ilmî toplantıda akademik ve entelektüel camiaya arz edilen tebliğlerin tamamı hakem heyeti tarafından yeniden gözden geçirilmiş, tebliğ sahiplerinin nihaî düzeltmeleri de alındıktan sonra sunumlar elinizdeki eserde bir araya getirilerek neşredilmiştir.

Her ilmî mesainin görünen görünmeyen kahramanları vardır. Maddî-manevî desteği ile toplantının başarıyla icra edilmesinde pay sahibi olan tüm bu kahramanlara, des-

tek veren kurum ve kuruluşlara, sempozyuma tebliğleri ile zenginlik kazandıran ilim adamlarına ve toplantı kitabının basım sürecinde mutfafa geçip emek yoğun çalışan genç akademisyenlere bu vesile ile teşekkür eder, sebebi ve gayesi hayır olan bu ve benzeri çalışmaların ilim camiasına faydalı olmasını Cenâb-ı Hak'tan niyaz ederiz.

Prof. Dr. Salih TUĞ
İslâmî İlimler Araştırma Vakfı
Mütevelli Heyet Başkanı

Prof. Dr. Fethi Ahmet POLAT
Sempozyum Onursal Başkanı

İÇİNDEKİLER

TAKDİM 11

İÇİNDEKİLER 13

SELAMLAMA KONUŞMALARI 17

I

MEALLERDE METODOLOJİ VE USUL

YENİ BİR İLİM DALI OLARAK MEÂLÜ'L-KURÂN İLMİ (MEÂLLERİ YENİDEN DÜŞÜNMEK) 39

Mustafa KAYHAN

KUR'ÂN-I KERİM MEÂLİ HAZIRLAMADA MÂNÂ TERCİHİNE YÖNELİK BAZI LÜGAVÎ VE USÛLÎ GENEL PRENSİPLER 57

Serkan ÜNAL

II

MEALLERDE ÇEVİRİ STRATEJİLERİ

VE SORUNLARI

ÇEVİRİ USUL VE STRATEJİLERİ AÇISINDAN ANLAM/YORUM MERKEZLİ KUR'AN ÇEVİRİLERİNİN TAHLİLİ: TÜRKİYE VE ENDONEZYA ÖRNEĞİ 77

Eyyüp TUNCER

KUR'AN'IN İ'CÂZ OLGUSU VE ÇEVİRİLEBİLİRLİĞİ: TÜRKÇE MEALLERE DAİR BETİMLEYİCİ BİR YAKLAŞIM 101

Hüseyin YILDIZ

III

MEZHEBİ ANLAYIŞLARIN MEALLER

ÜZERİNDEKİ ETKİSİ

MEÂLLERDE SUBJEKTİVİZM PROBLEMİ: İTİKÂDÎ KABULLERİN KUR'ÂN'I ANLAMAYA VE YORUMLAMAYA OLAN ETKİSİ 117

Selçuk GEZGİN

FIKHİ MEZHEP BAĞLILIĞININ MEALLERE ETKİSİ 137

Esat ÖZCAN

OBJEKTİF MEÂLCİLİĞİN ÖNÜNDEKİ METODOLOJİK ENGEL: İDEOLOJİK MEÂLCİLİK 167

Fatih ÇELİKEL

IV

MEALLERDE ÇAĞDAŞ AKIMLARIN ETKİSİ

MEÂLLERDE YORUMUN BAĞLAMINDAN KOPARILMASI; ÖMER ÖZSOY VE İLHAMİ GÜLER'İN "KONULARINA GÖRE KUR'ÂN" MEÂL-FİHRİST ÖRNEĞİ - I 187

Zeki KESKİN

YENİ ÇAĞ (NEW AGE) SPİRİTÜEL AKIMLARIN ÇAĞDAŞ KUR'ÂN MEALLERİ 201

Hüseyin HALİL

V

MEALLERDE DİLBİLİMSEL SORUNLAR

KUR'ÂN AYETLERİNDE TEMYİZİN DİĞER NAHİV ÖGELERİ İLE YORUMLANMASI VE ÇEVİRİ FARKLILIKLARI 229

H. İbrahim KARAÖZ

KİRÂAT FARKLILIKLARININ KUR'ÂN'I ANLAMAYA KATKISI 255

Hasan AYDIN

VI

MEALLER VE KAVRAM

ÇEVİRİLERİ SORUNU

TÜRKÇE KUR'AN ÇEVİRİLERİNDE HABERÎ SIFATLARIN ÇEVİRİSİ MESELESİ
271

Emine SEKME

VII

MEALLERDE AHKÂM AYETLERİNİN

ÇEVİRİSİ PROBLEMİ

TÜRKÇE MEALLERDE AHKÂM ÂYETLERİNİN ÇEVİRİ PROBLEMİ 315

Muhammed Mehdi AKSOY

AHKÂM AYETLERİ ÖZELİNDE TÜRKÇE KUR'AN MEALLERİNDE MÜŞTEREK
LAFIZ: FIKIH USÛLÜ AÇISINDAN BİR İNCELEME 355

Şeyma YEŞİLYAYLA

KLASİK VE ÇAĞDAŞ MEALLER ÇERÇEVESİNDE EL-BAKARA SÜRESİ 196.
AYETTE GEÇEN "NÜSÛK" KAVRAMININ LAFIZ VE MANA İLİŞKİSİ AÇISINDAN
KURBAN İBADETİNİN FIKHÎ HÜKMÜNE ETKİSİ 375

Taha YILMAZ

SELAMLAMA KONUŞMALARI

Doç. Dr. Cahit KARAALP
Sempozyum Düzenleme Kurulu Başkanı

Sayın rektör yardımcım, sayın müftüm, sayın dekan yardımcım, bizi kırmayıp davetimize icabet eden sayın Prof. Dr. Murat Sülün hocam, değerli hocalarım, ekranları başında bizi izleyen kıymetli misafirler, sevgili öğrenciler ve değerli basın mensupları sempozyumumuza hoş geldiniz.

Geleneksel hale getirdiğimiz ve bu yıl ikincisini icra ettiğimiz “Kur’ân Meâlleri: Sorunlar, çözüm önerileri II -Meâllerde Metodolojik Sorunlar” başlıklı sempozyumumuzun hayırlara vesile olmasını yüce rabbimden diliyorum

Konuşmama başlamadan önce bir yılı aşkın bir zamandır Gazze’ye bomba yağdıran binlerce Müslümanı şehid eden, binlerce aileyi evinden eden ve Ortadoğu’da Lübnan başta olmak üzere İslam beldelerine, kudurmuş köpek gibi saldıran katil ve terör devleti İsrail devletini kınamak ve lanetlemek istiyorum. Rabbim bu zalimleri, katilleri kahru perişan eylesin. Rabbimden İslam âlemine diriliş, uyanma ve kıpırdanma diliyorum.

Bugün burada bazı teşekkürleri yapmadan önce geçtiğimiz sempozyumda bize rehberlik eden, öncülük eden ama bu yıl aramızda olamayan, sonsuzluk âlemine göçüp giden değerli hocam Prof. Dr. M. Sait Şimşek hocamı rahmet ve minnetle anmak istiyorum.

Hiçbir etkinlik emek harcanmadan vücut bulmaz. Kula emeklerinden dolayı teşekkür etmeyen rabbine de şâkir olmaz. Öncelikle sempozyumumuzun başlatılması ve geleneksel hale gelmesinde büyük emekleri olan sempozyumumuzun onursal başkanı eski rektörümüz Prof. Dr. Fethi Ahmet Polat hocama, yaptığımız her sempozyumu destekleyen İslami Araştırmalar vakfı(İSAV) mütevelli heyetine ve hassaten İsmail Kurt abime, bu sempozyumu başlatırken fakültemizde dekanlık yaptıkları süre içinde bizlere her türlü desteği sunan eski dekanlarımız Prof. Dr. Celil Bilgin ve Prof. Dr. Murat Serdar hocalarıma, üniversitemiz rektörü Prof. Dr. Mustafa Alican hocamıza, dekanlığımıza, fakülte sekreterliğimize, araştırma görev-

lisi ve öğretim görevlisi arkadaşlarımıza, tebliğleri ile sempozyumun icra edilmesine vesile olan değerli hocalarımıza, geçen sene meallerimizin basımında bize yardımcı olan ve üç cilt halinde bastıran eski belediye başkanımız Feyyat Asya beye, bize fakültede her konuda bizlere yardımcı olan kıymetli il müftümüz Halil İbrahim Demir beye çok teşekkür ederim. En büyük teşekkürü hak eden yol arkadaşım, bu sempozyumda benden daha çok emeği olan Araştırma Görevlisi değerli Muhammet Lütfü Tatlısu kardeşime özellikle teşekkür etmek isterim.

Geçen sene 90 akademisyen 28 oturumda tebliğ sunmuşlardı. Bu yıl konuyu metodolojik sorunlar bağlamında daralttığımız için 45 akademisyen 16 oturumda tebliğ sunacaklardır. Sempozyumumuza yapılan bu ciddi rağbet Kur'an meallerine duyulan ilginin göstergesi olduğu gibi akademisyen hocalarımızın Kur'anı doğru anlama ve aktarma gayretlerine de işaret etmektedir. Bu sempozyum, Kur'an'ı daha doğru anlama ve muhataplarına ilahi mesajı doğru iletme amacı taşımaktadır. İnşallah bundan sonraki sempozyumu başarabilirsek, yeterli desteği alabilirsek, seneye üniversitemiz ve başka bir üniversitenin ortaklaşa eylemi ile yüz yüze ve başka bir şehirde daha özel bir konuda gerçekleştirmek isteriz. Bu sempozyumlarımız inşallah daha devam edecektir...

Meâlleri anlamak önemlidir ve önemsenmelidir zira meâl Kur'an'ın anlaşılmasına yardımcı olur, Kur'an ise hayatın doğru yaşanmasına rehberlik eder.

Kur'an öze dönüş hareketi başlatan ve insanın aklına, kalbine ve fitratına hitap eden bir kitaptır. Kur'an'ın üç formatı vardır: Beynin formatı mantık, kalbin formatı vicdan ve ahlakın formatı fitrat... Kur'an insanın içinde yer alan bu değişmez formları kullanarak insanı özüne döndüren ve kendine gelmesini sağlayan mükemmel bir kitaptır.

Her meâl ayrı bir dünyadır. Zira her meâl yazarının düşünce dünyasını, ufkunu, bilgisini, mezhep ve meşrebini yansıtır. Meâl Kur'an demek değil, yorumların minimize edildiği mini bir tefsirdir. Onun içindir ki artık son dönemlerde tefsirli

meâl gibi ifadeler kullanılmaya başlanmıştır. Meâli Kur'ân ile eş değer görmek Kur'ân ve meâl farkını bilmemekten kaynaklanmaktadır.

Meâlleri üçe ayırıyorum:

1. Samimi gayretlerle hazırlanmış ve ciddi emek sarf edilmiş meâller ki bu meâller 300 kûsür meâlin içinde azınlıktadır.

2. Taklid eseri hazırlanan, emek sarf edilmeyen, benim de meâlim olsun kabilinden olan meâller ki bunlar çoğunluktadır ve niteliksiz meâllerdir.

3. Proje meâllerdir ki bunların amacı Kur'ân'ı seküler hale getirmek, dini bozmak, bozuk fikirlerin yayılmasına Kur'ân'ı alet etmektir ki son dönemlerde bu meâllerde artış görülmektedir.

Neredeyse her grup ve cemaatin kendine özel bir meâli söz konusu olmuştur ki bu korkutucu bir durum arz etmektedir. Kur'ân gibi bizi birleştiren bir kitabın meâller yoluyla ayrıştırıcı role büründürülmesi tasvip edilecek bir durum değildir. Meâl okumalarındaki farklılıklar farklı yorumlara vakıf olmamızı sağlayacağı için önem arz etmektedir.

Maalesef meâllerin birçoğu Kur'ân'ın iç dünyası bilinmeden kaleme alınmaktadır. Onun için okuyucu meâl okurken zevk almamakta aksine meâlden uzaklaşmaktadır. Meâl yazan bir kişi tefsir yazma yetkinliğine sahip olmadan, tefsirin tüm konularına vakıf olmadan, Kur'ân'ın tüm konularını en ince ayrıntısına kadar bilmeden meâl yazmaya kalkmamalıdır. Ayrıca meâl yazacak kişinin Kur'ân'ın zihin dünyasına sahip olması olmazsa olmazdır. Kur'ân'ın aşıladığı zihin dünyasına sahip olmayan meâller; “zenim” ayetini “veledi zina” olarak tercüme etmede hiçbir beis görmezler.

Kur'ân meâli okumayın diye bağırانlar cehalet kuyusuna seslenen boşboğazlardır. Meâl okumayı tehlikeli gören zihniyet, “benim din anlayışım dışında bir din anlayışına sahip olamazsın” diyen veya demek isteyen kişilerdir. Meal okumak

zararlı değildir. Aksine asıl zararlı olan Şey baŐkasının din anlayışını dinleŐtirmek-
tir.

Marmara Üniuersitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. Murat Sü-
lün hocamızın yapacağı konuşmayı bir an önce dinlemek için sözümü daha fazla
uzatmak istemiyorum. Değerli hocama bizi kırmadığı ve programımıza teŐrif ettiği
için çok teşekkür ediyorum.

İbrahim Halil Demir

Muş İl Müftüsü

Bismillahirrahmanirrahim

Elhamdülillahi Rabbil âlemin. Vessalâtü vesselâmü alâ Resûlina Muhammed'in ve alâ âlihi ve sahbihî ecmaîn. Cenâb-ı Allah'a hamd eder, O'nun yüce Resûlü'ne sonsuz salât ve selâm ederiz. Allah'ın rahmeti, bereketi ve inayeti siz kıymetli kardeşlerimizin ve tüm müminlerin üzerine olsun.

Çok kıymetli Rektör Yardımcımız, Dekan Yardımcılarımız, hocalarımız ve sevgili öğrencilerimiz, her birinizi saygı, sevgi ve muhabbetle selamlıyorum.

Cahit Hocamızın konuşmasında da belirttiği üzere, bugün burada ele alınacak olan meal çalışmaları gerçekten sahada en çok ihtiyaç duyulan konular arasında yer almaktadır. Camilerimizde, Kur'an kurslarımızda ve ilahiyat fakültelerinden mezun olan kardeşlerimizin Kur'an-ı Kerim'i açtıklarında istedikleri yerden anlayabilecekleri, çalıştıklarında kelimelerin anlamlarını doğru bir şekilde kavrayabilecekleri bir seviyeye ulaşmalarını arzu ediyoruz.

Bu nedenle, yapılan meal çalışmaları büyük bir önem taşımaktadır. Türkiye'de meal çalışmaları üzerine yapılan bu tür kapsamlı ve cesaret gerektiren çalışmalar, sadece yeni tercüme hazırlamakla sınırlı kalmamalı; daha önce yapılan meallerin incelenmesi ve bu meallerin tartışmaya açılması gibi yönleriyle de değerlendirilmelidir.

Bu bağlamda, Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi'nin uluslararası bir sempozyuma ev sahipliği yaparak bu alana katkı sunmasını çok değerli buluyorum. Bu, hem üniversitemiz hem de ilimiz için büyük bir kazanımdır.

Burada daha fazla içerik üzerine konuşmak istemiyorum çünkü kıymetli akademisyenlerimizin ve hocalarımızın yanında bu konuda bir şey söylemek hadimize düşmez. Ancak şunu ifade etmek istiyorum: Kur'an-ı Kerim, dünyada en çok

okunan, ezberlenen ve üzerinde en çok tartışılan kitaptır. Buna rağmen, İslam ümmeti olarak Kur'an üzerinde ayrılığa düşme hususunda da maalesef ön sıralarda yer alıyoruz. Bu, üzerinde düşünmemiz gereken bir meseledir.

Meal çalışmalarının bu ayrılıkları azaltacağına ve Kur'an'ın doğru anlaşılmasına katkı sağlayacağına inanıyorum. Allah'ın muradını anlamak yerine kendi düşüncelerimizi meale yansıttığımızda nasıl bir toplum ortaya çıkacağını hep birlikte göreceğiz. Bu nedenle, bu sempozyumun çok faydalı sonuçlar doğuracağına inanıyorum.

Bugün cuma olması sebebiyle aranızda fazla kalamayacağım. Ancak bu vesileyle bir noktaya daha değinmek istiyorum. Burada bulunan kıymetli hocalarımızın bilgi ve birikimleri bizler için büyük bir ilham kaynağıdır. Özellikle Tefsir profesörlüğünden önce Kur'an-ı Kerim'i ezberleyen ve aşere, takrib, tayyibe gibi ilimlerde en üst seviyeye ulaşan Murat Sülün hocamızdan istifade etmek bizler için büyük bir şanstır. Kendisinin bilgi birikimi ve eserleri bu salonda bulunan herkes için bir referans niteliğindedir.

Ayrıca, bugün burada konuşma fırsatı bulan diğer hocalarımıza da teşekkür ediyorum. Bu sempozyumun, tüm katılımcılar için ufuk açıcı olmasını temenni ediyorum.

Allah hepinizden razı olsun. Selam ve dua ile...

Dr. Öğretim Üyesi Şirin GÜL

Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dekan Yardımcısı

Saygıdeğer Rektör Yardımcım, Sayın İl Müftümüz, Üniversitemizin ve Fakültemizin kıymetli idari ve akademik personeli, sevgili öğrenciler ve değerli basını mensupları, hepinizi en içten saygı ve sevgilerimle selamlıyorum. İkincisini düzenlediğimiz "Kur'an Mealleri: Sorunlar ve Çözüm Önerileri" adlı uluslararası sempozyuma hoş geldiniz, şeref verdiniz.

Aslında burada sizlere Üniversitemiz Rektörü ve aynı zamanda Fakültemiz Dekanı Sayın Prof. Dr. Mustafa Alican hocamız hitap edeceklerdi. Ancak kendileri, Ankara'daki yoğun programları sebebiyle sempozyuma iştirak edemediler. Kendilerinin sizlere selamlarını ve sempozyumun hayırlara vesile olma dilek ve temennilerini iletmek isterim.

Değerli hazirun,

Hitap, muhataba göredir. İlahi bir hitap, muhatabın varlığı, vasfı ve zihin dünyasını kendisi kadar önemli kılar. "Meal" kelimesi, malumunuz, lügat itibarıyla ulaşılacak istenen, gözetilen gaye anlamına gelir. Bu bağlamda "meal çalışması" dediğimizde, Kur'an'ın mana ve mefhumunu esas alan bir tercüme faaliyetinden bahsediyoruz.

Takdir edersiniz ki, böyle bir faaliyet, hem açıkça ifade edilen anlamı (mantuk) hem de ima edilen anlamı (mefhum) ve ikisi arasındaki bağı dikkate almayı zorunlu kılar. Bu nedenle meal çalışması, dilbilim ve anlam bilimi gibi iki önemli disiplinin birlikteliğini gerektirir. İşte bu uluslararası Kur'an Mealleri Sempozyumu da, bu iki disiplinin ortak katkısıyla sahadaki sorunları tespit etmek ve çözüm önerileri sunmak adına düzenlenmiştir.

Bu anlamlı etkinliğin gerçekleşmesine vesile olan, başta düzenleme kurulu yeleri olmak üzere, süreç boyunca desteklerini esirgemeyen niversitemiz Rektörlüğü'ne ve siz değerli katılımcılara şükranlarımı arz ediyorum.

Çalışmalarımızın ve bu sempozyumun, tıpkı meal kelimesinin anlamında ifade edildiği gibi, gözetilen gayeye ulaşmasını temenni ediyorum. Hepinize saygılarımı ve sevgilerimi sunuyorum.

Prof. Dr. Talat K rpınar

Muş Alparslan Üniversitesi Rektör Yardımcısı

Kıymetli protokol, değerli hocalarım Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi ev sahipliğinde gerçekleşen sempozyumumuza hoş geldiniz. Sayın rektörümüz burada olmadığı için vek leten ben katıldım. Hocamızın sizlere çok selamı var. Fakültemizin böylesi güzel çalışmalarını önemsiyor ve destekliyoruz. Alanım olmayan bir konuda konuşmak istemiyorum. Sözü alanında uzman değerli hocalarımıza bırakmak istiyorum. Sempozyumumuzun başarıyla tamamlanmasını ve hayırlara vesile olmasını diliyorum.

Saygı ve muhabbetlerimi sunuyorum.

AÇILIŞ KONFERANSI

KUR'AN'I ANAHLATLARIYLA ANLAMANN EN KES- TİRME YOLU KUR'AN MEALLERİ*

Murat SÜLÜN*

Öncelikle; ‘okumak’ anlamaktır... “Anlamadan okumak” da Allah’la kurlan manevî bir irtibat şekli olmakla birlikte, Kur’an’ın “*ayetleri üzerinde derin derin düşünülüp dersler çıkarılsın; gereği yapılsın*” (Sād 38/29) diye indirildiği bilinmektedir. *Tefekkür, tedebbür, nazar* gibi kavramlarla ifade edilen bu amacın gerçekleşmesi, her şeyden önce metinle sıcak ilişkiler geliştirmeye bağlıdır. Okuyucu; metnin Allah kelâmı olduğu, insanları ebedi mutluluğa götüreceği vs. hususlarında tam bir güven ve itminana sahip olmalı ve metni bu halis düşüncelerle okumalıdır. Ancak bir ‘okuma’ ediminin gerçekleşebilmesi için okunan metin anlaşılmalıdır. Kişi; “ben falanca metni okudum” dediğinde, bu, otomatikman “anladım; anlayarak okudum” demektir.

Hız. Peygamber kalabalık bir grubu sefere gönderirken, aralarındaki bir genci Bakara suresini okuyabildiği için başlarına komutan tayin etmiştir¹. Müslümanlara elbette Kur’an’ı en iyi okuyan kişi rehberlik edecektir. Çünkü Kur’an dinin temel metni olması hasebiyle, toplumsal mekanizmanın işleyiş esaslarının gösterildiği dünyevî bir kılavuzdur. Kur’an’a iman eden dinamik bir toplum elbette Kur’an’daki yasal düzenlemeleri en iyi bilen kişi tarafından yönetilecektir. Namazlarda topluluğa elbette Kur’an’ı en iyi okuyabilen kişi liderlik

* Yazı *Kur’an Kılavuzu*’nun (İstanbul: Ensar, 2024) “Anlamanın Temel Aracı Mealler” kısmına dayanmaktadır.

* Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi. Yazı *Kur’an Kılavuzu*’nun (İstanbul: Ensar, 2024) “Anlamanın Temel Aracı Mealler” kısmına dayanmaktadır.

¹ İbn Kesir, *Tefsir*, I, 35 (Tirmizi’den naklediyor.)

edecektir. Bu ‘okuma’yı anlamadan okuma olarak algılamak iliklerimize işlediğinden, din adamı algısı; Kur’an’ı anlamasa da çeşitli müzik makamlarıyla okuyabilen, sesi sadası, tavrı vs. olan kişiler etrafında şekillenmiştir. Dini rituellere ruhtan soyutlanıp şekle indirgenmesi biraz da bu yanlış algı sebebiyledir.

“Sizin en hayırlınız, Kur’an’ı öğrenen ve öğretenlerdir.”²

“Kur’an okumada mahir olan kişi, erdemli dürüst yazıcılarla birlikte dir.”³

buyuran Hz. Peygamber’in bu ‘okuyuş’tan, Kur’an harflerini güzel telâffuz etmeyi yani tecvidi, fonetiği anladığı söylenebilir mi? Kur’an’ın ilk muhatapları Araplar olduğuna göre; Kur’an okumaya yönelik nebevî teşvikler de öncelikle Arap kültür havzasındaki insanları muhatap aldığına göre, bu teşvikler Kur’an’ın anlaşılabilir okunmasını kast ediyor, demektir; bir ‘okuma’ eyleminin gerçekleşebilmesi ‘anlama’ya bağlıdır.

İkinci olarak; Kur’an-ı Mübîn kendisinin açık seçik olduğunu vurgulamaktadır ki, gerçekten de Kur’an ayetleri; sağa sola sapmadan akıp giden gür ırmaklara benzer; ayetlerde dolambaçlı, parantezli cümleler yoktur. Kur’an okuruna büyük bir iç güven veren bu netlik, dinin temel kitabının kolayca anlaşılmasını; akılla kavranıp gönülle sezilmesini, ruhlarda yerleşmesini sağlamaktadır⁴.

Kur’an’ı anlayıp üzerinde düşünmek, Araplarla ve Arapça bilenlerle sınırlı kaldığı takdirde bu netlik sadece onlar açısından söz konusu olacak; başkaları açısından ise Kur’an anlaşılmaz, tılsımlı bir metin olarak kalacaktır. *Oku, anla, düşün* gibi Kur’anî emirler, sadece Arapları değil, Kur’an’ın ulaşabildiği herkesi⁵ ilgilendirdiğine göre, Kur’an mesajının diğer milletlerin açık seçik anlayabileceği bir şekle getirilmesi gerekecektir. İşin uzmanları bir yana, bütün bir beşeriyete Arapça öğretmek imkânsız olduğu için, Kur’an tercüme edilerek bütün insanlığın idrakine sunulacak demektir. Nitekim bizzat tebliğcisinin başlattığı “Kur’an’ı Arap

² Buhari, “Fezâilü’l-Kur’ân”, 21; Tirmizî, “Sevâbü’l-Kur’ân”, 15.

³ Buhari, “Tevhid”, 52; Müslim, “Müsâfirin”, 244.

⁴ Cemil Sena Ongun, *Hazret-i Muhammed’in Felsefesi*, İstanbul: Remzi 1993, s. 180.

⁵ Bkz. En’âm 6/19 (وَأَخْرَجْنَا مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا بِهِمْ)؛ Cum’a 62/3 (وَأَوْجِي إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنَ لَا تَذَرِكُمْ بِهِ وَمَنْ نَبَلِّغْ).

olmayanların idrakine sunma” faaliyeti sonucu, bugün Kur’an mesajı dünyanın hemen bütün dillerine çevrilmiş bulunmaktadır⁶.

Buna rağmen, Türkler arasında Kur’an’ın tercüme edilmesi fikri elit tabakada genelde olumlu bir mâkes bulmamıştır. XX. yüzyıla kadar devam eden bu soğukluk, Cumhuriyetin ilk yıllarındaki çeşitli uygulamalar yüzünden, Kur’an’ın namazlarda da Türkçe okutulacağı endişesi ortaya çıkınca büsbütün güçlenmiştir⁷.

Tartışmanın, “Kur’an mesajının kitlelere iletilme gerekliliği” çerçevesinde değil de “Mealın Kur’an yerine geçip geçmeyeceği” çerçevesinde yürütülmüş olması Kur’an’ın anlaşılması adına büyük şanssızlık olmuştur. Oysa meallerdeki hiçbir problem, ne kadar büyük olursa olsun, Hak Teala’nın Kur’an’la ilettiği mesajları anlama gerekliliğinden daha büyük ve önemli değildir. Kur’an tefekkürüne açılan âcizane bir kapı olan mealler, Kur’an’ın *oku, anla, düşün, benimse, ders çıkar* mealindeki net buyruklarına verilen ilk cevaptır; Kur’an’ın mesajları mealler sayesinde anlaşılmakta, tezekkür ve tedebbür edilmektedir. Sonuçta beşerî birer ürün olan meallerin Kur’an’ın yerini tutmayacağı ne kadar açıksa, son ilahî mesajı (zikr) ana hatları ile aktardığı da o kadar açıktır. Normal bir metindeki ses, ahenk ve müzikalite dahi hedef dile yansıtılamazken, bunu büyüleyici Allah kelâmının meallerinden beklemek ne kadar gerçekçi olabilir? Önemli olan, Kur’an-ı Kerim’in *mübîn, muhkem, mufassal* olan mâna yönü, mealler tarafından pekâla yansıtılıyor olmasıdır. Kur’an’ın mesajı Arapça orijinalinde bakir bir halde öylece duruyor değildir.

Kur’an’ı Allah’la özdeşleştirerek, ‘Arap’ça lâfızlarını da ‘Rab’ça sayarak, bu lâfızlara olağanüstü sıfatlar yüklemeye yarışına girmek, sonra da “Biz bu kutsal metni asla çeviremeyiz!” diyerek bu özelliklerin altında ezilmek akıl kârı değildir. Kur’an ayetlerinin tamamı elbette *muhkem* değildir; diğer kutsal kitaplar gibi

⁶ Bkz. Muhammed Hamidullah, *Kur’an-ı Kerim Tarihi*, s. 101-212.

⁷ Bu dönemde Kur’an’ın Türkçeye çevirisi ile ilgili neşredilen çok sayıda makale için bkz. Murat Sülün - Ömer Çelik, *Türkiye Kur’an Makaleleri Bibliyografyası*, İstanbul: İFAV, 1999, s. 27-34; Dücan Cündioğlu, *Bir Siyasî Proje Olarak Türkçe İbadet*, İstanbul: Kitabevi, 1999, s. 131 vd. (Tercüme leh-darları ile aleyhdarları arasındaki polemik konularını gayet güzel yansıtan 50 makale metni).

Kur'an'da da *müteşâbih* ayetler bulunmaktadır. Ancak Kur'an'ı adeta Allah'la özdeşleştiren bu tip bir yaklaşım Kur'an'ı bilmeceye dönüştüreceği gibi, biraz da onu manen örselemek demektir. Onun değerini, ona büsbütün esrarlı bir nitelik vererek yüceltmeye çalışmak, yüceliği tanrısallığından belli olan ayetlerin gerçek değerlerini azaltır, etkilerini zayıflatır ve anlamadan körükörüne inanmaya mecbur kılar ya da anlaşılması olanaksız sayılan kutsal kitaba ilgisizliği körükler⁸.

Üçüncü olarak... Bugün artık “Kur'an'ın anlaşılacak okunması gerektiği” noktasına gelinmiştir. Ve Kur'an'ı anlamak isteyenler önlerinde dört yüz civarında meal bulmaktadırlar. Meal sempozyumları yapılmakta; okuyucuya Kur'an'dan azami faydayı nasıl sağlayabileceği yönünde çeşitli usuller önerilmektedir: Kur'an-ı Kerim her tür laubalilikten uzak, tarihsel kültür ve gelenek bir tarafa atılıp insanların kınamalarına kulak asmaksızın, zihnî meşgalelerden mümkün mertebe uzaklaşarak ve ayetlerin mânası üzerinde yoğunlaşarak okunmalı; anlaşılmasında güçlük çekilen pasajlar Kur'an'ın bütünlüğü içinde değerlendirilmelidir. Ayrıca amaç salt teorik bilgiler elde etmek değil, uygulamak olmalıdır. Kur'an'ın sadece ‘diri’leri uyurabileceği, sadece *mânen diri* olanlara fayda verebileceği bildirilirken (YâSîn 36/70; Fâtır 35/22) işte buna dikkat çekilmektedir. Kur'an'ın aynı ayetleri, müminlerin zihnî ve hissî hastalıklarına şifa verdiği halde kâfir ve münafıkların hüsrânını artırmakta; müminlerin imanına iman kattığı halde kâfirlerin inkârına inkâr katarak zihinlerindeki şüphe ve düşmanlığı pekiştirmektedir (İsrâ 17/82. Ayrıca Mâide 5/64, 68).

Maddi-manevî kirlerden uzaklaşmak adına abdest alarak, temiz bir yerde, temiz giysilerle, oturur vaziyette kibleye dönerek, çıkar amacı gütmeksizin, şeytanî düşüncelerden, art niyetlerden sıyrılarak, beden dinç, ruhun zinde olduğu bir sırada; özellikle seher vaktinde, okuduğu metnin anlamı üzerinde yoğunlaşarak, ihlâs ve huşû ile ne okuduğunu kulakları duyacak kadar yüksek, ciddî ve içli bir sesle, yüzünden ve düzenli Kur'an okunursa ve öğrenilenler tatbik edilirse okurdan kaynaklanacak problemler büyük ölçüde önlenecektir.

⁸ Cemil Sena Ongun, *Hazret-i Muhammed'in Felsefesi*, s. 180.

Okuyucuya verilen bu gibi taktikler bir ölçüye kadar işe yarayabilirse de yeterli değildir. Çünkü bir İmam-hatip lisesi hatta sıradan bir İlahiyat fakültesi öğrencisinin bile bilmediği bu gibi şeyleri halktan ve sıradan aydından beklemek fazla iyimserlik olacağı gibi, Kur'an metninden kaynaklanan birtakım zorlukların üstesinden gelebilmek, meal sınırlarını aşmaktadır.

Fertlerin idrak ve bilgi seviyeleri Kur'an'dan yararlanma oranları arasında farklılık meydana getirmekte; herkes Kur'an'dan aynı seviyede yararlanamamaktadır. İnsan kendi dilinden bir meal ya da tefsir okuduğu halde, Kur'an'ın söylediklerini anlamayabilmektedir. Ayetleri teker teker anlasa bile, *Kur'an bütünlüğü* içinde kavrayamayabilmektedir. Çünkü Kur'an'dan yeterince yararlanmanın sorumlusu sadece mealler değildir. "Kur'an'a yanlış yaklaşma" başlığı altında özetlenebilecek birtakım eksikliklere, yani *usulsüz okuyuş*lara dikkat edilmelidir. Mezhebî, ideolojik, zümrevî, siyâsî, millî her tür önyargı ve çıkar endişesi, kişinin okuduğu bir metni algılamasını etkiler. Bu meal, tartışmasız mükemmel bir meal de olsa fark etmez. Türkçe mealler bir tarafa, Kur'an'ın bizzat Arapça orijinalinde yüzlerce farklı okuyuş/ anlayış yok mudur?

Ayrıca, her 'anlayarak okuma' gerçek bir anlama olmayabilmektedir. Söz-gelimi iyi Arapça bilen ya da elinde iyi bir meal bulunan bir oryantalistin Kur'an'ı anladığı düşünülebilir... Fakat bu anlayış kendisine ilmî faydanın ötesinde bir yarar sağlamıyor; iman etmesine vesile olmuyorsa buna hâla anlamak denilebilir mi? Kur'an gibi kamu içine, gönül kulağına söyleyen bir Tanrı buyruğunu kavrayacak olan akıl; soyut akıl değil, sağduyu, içgüdü, gönül, sezgi soyundan canlı bir akıl olmalıdır. Kur'an'ın ölmez gerçekleri, kuru akılla değil, canlı yani 'artistik ve filozofik akıl'la kavranabilir. Bunun metodu da Kur'an'ın o akılı şaşırtan Tanrı işi doğasındaki sembollerin gerçek anlamlarını araştırmak; her belgeyi her buyruğu Kur'an'ın bütünlüğü içinde görüp anlamaya çabalamaktır. Şayet Kur'an'da 'duygu mantığı' yerine, pozitif bilimlerde kullanılan kartezyen mantık kullanılacak olursa Tanrı buyruğu gözümüze anlaşılmaz, akıl erilmez bir karşıtlar, karışıklıklar yığını olarak görünür. Bunun hal metodu da Kur'an'ın o akılı şaşırtan *Tanrı işi doğasında-*

ki sembollerin gerçek anlamlarını araştırmak, her belgeyi, her buyruğu Kur'an bütünlüğü içinde görüp anlamaya çabalamaktır⁹. Çünkü yüce Allah'la nüzul devri Arap toplumu arasındaki bir *dialogue* olarak, muktezâ-yı hale göre indirilen Kur'an vahiyleri bir elmasın köşelerine benzer. Tek bir köşe elmasın tamamını yansıtmaz; elmasın tüm köşeleriyle bir bütün olarak görülmesi gerekir. Böylece, konular Kur'an bütünlüğü içinde anlaşılabilir.

Herhangi bir Kur'an ayetinin Kur'an bütünlüğü içinde değerlendirilebilmesi ciddi bir merak ve uzmanlık istemektedir. Kur'an elbette sadece uzmanlara inzal edilmiş değildir. Kur'an'ın kılavuzluğu herkese açık olmakla birlikte, belli bir olgunluk; idrak, kabiliyet, bilgi ve birikim isteyen nice ayet vardır. Kur'an'ın *mübîn* ve *mufassal* ana ilkelerini anlamakta herkes eşitse de çeşitli bilim dallarını ilgilendiren ayetlerin anlaşılıp yorumlanması o bilimlere aşina olmayı gerektirir. Genel tabakanın, Kur'an'ı *müfessir* ya da *fakîh* gibi anlayamayacağı aşîkârdır.

Bir metnin esas anlamının yanında elbette yan anlamları ve çağrışımları vardır. Hatta ifadenin sahibi, bazı mesajlarını satır aralarına gizleyebilir. Ancak bir metnin herkesçe kabul edilmesi gereken (objektif) tek bir anlamı mı vardır yoksa anlam herkesin idrak seviyesine göre değişen sübjektif bir şey midir? Bu soruya doyurucu bir cevap verilmediği takdirde, günümüzde iyice yaygınlaşan "Kur'an'ı anlayarak okuma"ya yönelik teşvik ve teşebbüsler iyi niyetli birer iddia olmaktan ileri gidemeyecektir.

Uslucülere göre 'anlama' şu şekillerde tezahür edebilir:

- Metnin söyledięini (mantūk) anlama;
- Metnin söylemek istediğini (mefhûm) anlama;
- Metnin zihni götürdüğü şeyi (delâlet) çıkarma...
- Metnin zihne gösterdiği şeyi (işaret) çıkarma...
- Metnin gerektirdiğini (ıktidâ) çıkarma...

⁹ İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, "Kur'ân çevirmeleri neden yanlışlarla doludur?" *Yeni Adam*, 758, 1957, s. 1.

İlk şık dışında, *satır aralarını okuma* olarak tanımlanabilecek bu okumalar, yine o metinden elde edilmekle birlikte, anlamadan çok çıkarsama (istidlâl/istinbât) olarak adlandırılabilen daha üst düzey ama daha öznel anlamalardır.

Kur'an'ın kitap formatından ziyade sonradan yazıya geçirilmiş bir hitabe/nutuk olması; noktasız, virgülsüz, tırnaksız, paragrafsız olması; ifadelerin bağlamlarının Kur'an metninde belirtilmemiş olması, farklı okumaları imkan ve ihtimal dahiline sokmakta; bu da Kur'an ifadelerinin net ve doğru bir şekilde anlaşılmasını engelleyebilmektedir. Bu işaretlerin metinlerin anlaşılmasında büyük rolü vardır. *Secavend* işaretleri bu sorunu bir yere kadar çözmekte ise de yeterli değildir.

Delâlet türlerinin dışında metinden direkt olarak anlaşılmayan fakat metnin kişiye yaptırdığı birtakım çağrışımlar mevcuttur (Örneği: Bir zafer ayetinden Hz. Peygamber'in vefat tarihinin yaklaştığının çıkarsanması). İddia sahipleri bu gibi anlam ve şifreleri, işaret ve sırları sübjektif zihin sahaları çerçevesinde yakalamakta, bir başkası aynı metinde böyle bir anlam görememektedir. Nitekim Kur'an insan idraki ile bulunduğu günden bu yana *lügavî, kelâmî, fikhî, işarî, içtimaî, fennî, mevzuî, felsefî, ilhadî, oryantalist* çeşitli okumalara tâbi tutulmuştur. Herkes kendi mezhebi, meşrebi, hatta imanı doğrultusunda, çapıyla ve kabiliyetiyle de orantılı olarak aynı ayetlerden farklı mânalar çıkaragelmiştir. Ayetler anlaşılırken farklı görüşlere ulaşılması bir dereceye kadar hoş karşılanabilir. Çünkü nüzul devresinden itibaren, ilk neslin, gerek ayetlerin inişine sebep olan olayları bizzat yaşamaları gerek Hz. Peygamber'in rahle-i tadrîsinde öğrenim görmeleri gerekse hassas dil ve belagat özellikleri sayesinde âşina oldukları sahih Kur'an anlayışı zamanla farklılaşabilir. İnsanlar şahsî idrak seviyelerine, yaşadıkları dönemlerin farklı maârif derecelerine ve mezhebî, meşrebî önyargılarına göre aynı ifadelerden farklı anlamlar çıkarabilmişlerdir. Yine, 'Bilim'in gelişmesine paralel olarak birtakım 'yeni' mânalar ortaya çıkmıştır. Kaldı ki, nüzul çağı Arap toplumu Kur'an'ı anlamakla birlikte, aslında bu anlayış kendi yaşadıkları dönemin olaylarıyla ve makâsîd itibariyle genel bir anlamadır; kevnî bilimlerle ve tarihî olaylarla ilgili detayları anladıkları anlamına gelmemektedir. İlk muhataplar, Kur'an ayetlerinin lâfzî/ literal anlamları ve

gayeleri açısından pek bir sorun yaşamamakta idiyse de ayetleri ilgilendiren detaylarda pekâla sorunlar yaşamışlardır. Bununla birlikte, söz konusu okuma ve anlamalar Kur'an'ı Kur'an olmaktan çıkaracak noktaya gelmemelidir. Bunların, Kur'an'ın 'söyledikleri' olarak değil de 'çağrıştırdıkları' olarak düşünülmesi bu okuyuşları belki bir miktar makulleştirebilir fakat bu anlamlara yine de Kur'an'ın kendisi gözüyle bakılamaz.

İkinci yanlış ise nüzul sonrası dönemlerin ürünü olan Kelâm, Tasavvuf ve Fıkıh gibi ilim dallarının 'terim'leştirdiği Kur'an kelimelerini, yorumcuların, bu bilimlerin etkisi altında anlamalarıdır. Oysa iyi bir okuyucu; inzâl sonrası dönemde terimleşerek anlamı daralan ya da genişleyen lâfız ve ifadeleri, ilgili ayetin inzâl edildiği tabii ortam (bağlam) çerçevesinde anlayan kişidir. Çünkü Kur'an'ın gerçek anlamı, Hz. Muhammed ve toplumunun –yani belli beşerî şartların çevrelediği ilk muhatapların– idrâkine indirilendir. Yukarıda belirttiğimiz üzere, Kur'an vahiyleri salt lâfız ya da salt mâna olarak değil, 'lafız ve mana' olarak inzâl edilmiştir; Kur'an'ın sadece kalıp ve lâfızları değil, içerik ve anlamları da vahye dayanmaktadır. Lâfızlar anlamların giysi ve kalıplarıdır; anlam lâfızdan soyutlanamayacağı gibi, lâfız da anlamdan soyutlanamaz. Arapça bir lâfız ya da kalıp, doldurulan her anlamı taşıyabiliyormuş gibi gözükabilir; ancak 'ilkin vahyedilen aslî anlam'ın dışında kalan anlamlar ne kadar yüksek, işarî, fennî vs. olursa olsun Kur'an değil, kişinin kendi anladıklarıdır; vahyedilen lâfız aynı ise de onunla birlikte vahyedilen ilahî anlam değiştirilmiştir.

Son olarak; 'anlamada *mâsikalehin* önemi'ne dikkat çekmek isteriz. Kur'an'da tarihî bir tema işlenirken, acaba ısrarla onun öyle gerçekleştiği mi vurgulanmak istenmektedir; sözgelimi Adem-İblis, Nuh, Hz. Yusuf, Ashâb-ı Sebt, Ashâb-ı Uhdûd ve benzerlerini konu alan kıssalar, tarihin belli dönemlerinde yaşanmış; hiç kimsenin bilmediği olaylara ışık tutmak için mi sevk edilmektedir, yoksa o şekilde gerçekleştiği kabul edilen vak'alar üzerinden insanlığa birtakım mesajlar mı verilmek istenmektedir? Bu soruyu doğru cevaplamak, pek çok anlama ihtilâfını giderebileceği için, son derece önemlidir. Zira bir "ilahî muradı genel olarak

anlamak” vardır bir de “o ayette söylenen ara bilgileri anlamak” vardır. Bütünlük ilkesinden uzak lâfzî okumalar nasıl Kur’an’ın gayelerini anlamayı engelliyorsa, bu ‘ara bilgi’ler üzerinde yoğunlaşmak da asıl mesajı unutturabilmekte; detaylarda boğulma olarak nitelenen olgu gerçekleşebilmektedir. “Nuh’un 1000 küsur yıl yaşaması” ve “Ashâb-ı Sebt’in maymunlaşması” gibi konulara değinen ayetleri sanki bu konuları özenle ve bilhassa iddia ediyormuş gibi anlamak gerekmediği gibi, bu tür konularda kılı kırk yarmaya da gerek yoktur; tıpkı Ashab’ınki gibi *mâ-sîkalehi* esas alan genel bir anlama yeterlidir. Buna bağlı olarak, ilgili ara bilgiler gerçekle bağdaşmadıkları gerekçesi ile hâşa! düzeltilmekte; evrilip çevrilmektedir ki bu çerçevedeki bazı konjonktürel değişimler, “yeni Kur’an/lar oluşturma” teşebbüsü olarak nitelendirilebilir.¹⁰

¹⁰ Örn. Ömer Özsoy, “Çağdaş Kur’an(lar) Üretimi Üzerine –Karı Dövme Olgusu Bağlamında 4.Nisa 34 Örneği-“, *İslâmiyât*, Ankara, 2002, V/1, 111-124.

I
MEALLERDE METODOLOJİ VE USUL

YENİ BİR İLİM DALI OLARAK MEÂLÜ'L-KURÂN İLMİ (MEÂLLERİ YENİ-DEN DÜŞÜNMEK)

Mustafa KAYHAN *

Giriş

Meâl sözcüğü ve nisbesi olan meâli kelimesi, eskiden beri kullanılmıştır. Bu açıdan İslâm Ansiklopedisinde eski dönemlerde yaşamış olan meâli lakabıyla iki kişiden ve Ebü'l-Meâli lakabıyla da iki bilgin-den söz edilmiştir. Yine 1888'de Mehmed Arif tarafından yazılan ve 1910'da ilk defa basılan bir kitapta “Kısacası, o gece de yine Keçesor köyünde geçirildi. Fakat mâbeyn-i hümayuna ve seraskerlik makamına, oradan iki kıta telgraf çekildi. Meâlleri umumi durumumuzu oldukça tasvir edeceğinden, aynen buraya alınması münasip görüldü.”¹ denilmiştir. Bir diğer yerde ise “İşte, resmî olarak yazılmış telgraf namelerin meâli kuvvetimizi ve halimizi tasvir etmeye yeterlidir.”² denilmiştir. Burada yazar, meâl sözcüğünün günlük dilde bilindiğine ve Kurân meâli denildiğinde anlatılmak istenen merama çok yakın bir manada istimal edildiğine işaret etmiştir. Ancak bunun, Kurân meâllerini ifade etmek üzere kullanılmasının Cumhuriyet döneminde gerçekleştiği, meâl maddesi yazarınca dile getirilmiştir.³ Kitab, ilk defa 1903 ve ikinci kez 1910 tarihinde eski harflerle basılmıştır. 2006 yılında ise ilk kez yeni harflerle tab edilmiştir.

Ulümü'l-kurân terkininin ne zaman ve kim tarafından ilk defa ne zaman ortaya çıktığı, ilk defa kim tarafından kullanıldığı ve bu adla ilk kitabın kimler tarafından yazıldığı henüz tam olarak tespit edilememiştir. Fakat bu ilim dalında sonradan yazılmış kitaplar epey bir yekûn oluşturmuştur. Bu açıdan Zürkânî, bu ilmin önceden beri Kurân'la ilgili yaygın olarak bilinen çeşitli ilimleri topluca anlatmak üzere kullanıldığına işaret etmiştir. Yine ulümü'l-kurân'ın sonradan ihtiyaç duyulan bir fihrisat anlamını karşıladığını vurgulamıştır.⁴

Yeni bir Kurân ilmi mümkün olup olmadığı sorusuna olumlu bir cevap olarak mümkündür yanıtı verilebilir. Zira Zerkeşî, ulümü'l-kurân'a dair önemli eserinde 47 Kurân ilmini açıklamıştır. Buna mukabil Süyûtî ise Kurân ilimlerine dair eserinde 81 ulümü'l-kurân'dan söz etmiştir. Cumhuriyet döneminde ise önceleri tefsir usulü ve tefsir tarihi olarak yazılan kitaplar, şimdilerde tefsir usulü ve tefsir tarihi diye ikiye ayrılarak yazılmaktadır. Böylelikle ulümü'l-kurân konularında son yıllarda bir duraklama sürecine girilmiştir. Ancak 2000'li yıllarda semantik ve hermenötik bir şekilde Kurân ilimlerinde kendilerine yer bulmuştur. Hatta semantik alanıyla ilgili birçok çalışma, yüksek lisans ve doktora çalışmaları da yapılmıştır. Bunlarda hem teoriğe hem de uygulamaya yönelik olmuştur. Bu arada yine 2000'li yıllarda hermönetik bir yorum bilim yöntemi olarak önerilmiştir. Zamanla bu ilmin Kurân'ı açıklamada yetkisiz ve etkisiz olduğu anlaşılmış ve hermönetikten vaz geçilmiştir. Bu verilerden ve gerekçelerden hareketle ifade edilen tündengelimsel analizin çıktılarında hareketle yeni bir Kurân ilminin kurulabilmesi imkânının olduğu açıklanmıştır.

* Doç. Dr., Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir ABD Öğretim Üyesi, m61kayhan@hotmail.com

¹ Mehmed Arif, *Başımıza Gelenler*, Türkçeye akt. İlyas Özdemir (İstanbul: Babıali Kültür Yayıncılığı, 8. Baskı 2022), 381.

² Arif, *Başımıza Gelenler*, 382.

³ Mustafa Öztürk, “Meâl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 3. Baskı, 2019), EK-2/205-207.

⁴ Abdulhamit Birşık, “Ulümü'l-Kurân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 42/132-135.

Meâl ve meâl yazarlığıyla ilgili olarak bu konu ilk defa 2015 yıllarında düşünölmüştür. Ama zihinde iyice olgunlaşması için zamana bırakılmış ve bugün yeniden sahaya sürölmüştür. Zerkeşî ve Süyütî'deki Kurân ilimlerinin tümüne veya çoğuna ya Kurân'ın ya da Hz. Nebinin yahut Kurân'la ilgili bir hususun kaynaklık ettiğı beyan edilmiştir. Yani Kurân ilimlerinin Kurânî veya dinî olduğı söylemek esasında onun Kurân'daki veya dindeki yerinin açık ilkelerle desteklenmiş olduğunu veya onlarla çelişmediğini ifade etmek demektir.⁵ Aslında bu durum, ilk teliflerde ele alınıp işlenen bütün Kurân ilimleriyle ilgili olarak genelleştirilebilir.

Son zamanlarda ölkemizde ulema ve cühela indinde tefsirin okunması ve meâlin okunmamasına dair bazı tartışmalar uç vermiştir. Ya da sadece Kurân yeterlidir veya değildir şeklinde de tartışmalar yaşanmaktadır. Yeterli değilse buna sünneti de dâhil edelim mi yoksa sünneti dışarda mı tutalım tartışmaları epeyce gündem olmaktadır. Bunlara koşut olarak kendini yetkin ve yeterli gören bütün hocaların yaptığı en güzel işlerden biri, evrensel mesaj olan son ilahi vahyin, Türkçeye çevrilmesi olmuştur. Bu çeviri faaliyetine, ister tercüme denilsin, isterse tefsiri çeviri ya da tefsiri tercüme yahut motamot çeviri denilsin, eskiden beri tartışılmıştır. Hamdi Yazır, meâl yazmak için Mehmed Âkif'i ikna etmek adına yapacağı şeyin bir meâl olacağını söylemiş ve onun da ikna olmasıyla meâl serüveni başlamıştır. Bunun 100 yıllık çıktıları elimizdedir, fakat bundan sonra meâlin nereye varacağını kestirmek oldukça güç ve zor görünmektedir. Bu nedenle meâl konusunu, enine boyuna ele alan, belli bazı ilkeleri koyan, disipline eden, yazarına da müellifine de işin doğru yapılması için öneri sunan bir ilim dalı tesis edilmelidir. İşte bu araştırmanın konusu, meâl ilmini baştan sona ve aşağıdan yukarıya, içerden dışa ve dışardan içe doğru deskriptif ve normatif bir disiplin olarak tetkik etmektedir.

Meâl yazıcılığının nerede duracağı tahmin bile edilememektedir. Bu süreçte meâllerin nereye dönüşeceğini tahmin etmek ise pek olası görülmemektedir. Bu yüzden yazılan meâlleri, yazım aşamasından basımına kadar, tüm süreçlerde kontrol edecek bir mekanizma çok elzem görölmektedir. Ancak şu an böyle bir şeyin mümkün olmadığı da gayet net olarak anlaşılmaktadır. Burada yüzlerce meâl sahiplerinin dikkatlerini meâl olgusuna çekmek, meâl anlayışından doğan hata ve yanlışları üstlenmelerini sağlamak ve benzer hatalara düşölmemesi için önden tedbirler almak gerektiğı hatırlatılmaktadır. Malum Kurân'ın metnini bugün kimse tahrife yeltenmemekte, buna karşın, mesajı sebebiyle veya mesajı üzerinden Kurân'ın tahrifine girişilmekte veya kutsal kitabın bozulmasına dair adımlar veya girişimler yapılmaktadır. Müellif, bu araştırmasında konuyu genellikle tümünden gelim yöntemiyle işlemektedir. Elde edilen bilgilerden hareketle sentez ve analizler yapılmaktadır. En son tüme varım metoduyla da bazı çıkarımlarda bulunulacaktır.

İslâmî ilimlerin pek çoğı, toplumun ihtiyaçlarına göre sahabe devrinden sonra ilk defa kurulmuştur. Bu açıdan önceden var olan çeşitli ilimler, ya aynen devam ettirilmiş veya yeni bir biçimle tetkik edilmiştir. Bugün bu ilimleri ve onların temellerini öğrenmeye ne kadar muhtaç olduğumuz, herkesçe bilinmektedir. Toplumlar geliştikçe ve farklı coğrafyalara yayıldıkça dinsel ilimlerde de çeşitlenmeler artmış ve bazı ilimlerde genişlemeler oluşmuştur. Bu bağlamda özelde İslâm'ı benimseyen Türkler ve genelde diğer

⁵ Abdulhamit Birışık, Kurân İlimleri Terimlerinin Kaynağı ve Oluşumu, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 19/1, 2006, 29, ss. 29-43.

milletler için kendi dillerinden Kurân'ı öğrenememeleri sorunuyla karşı karşıya gelmiştir.⁶ İlk etapta bu sorun pek dikkate alınmamış veya görmezden gelinmiş ya da palyatif tedbirlerle üzeri örtülmeye çalışılmıştır. Fakat tercüme veya meâl duyulan ihtiyaç ve zorunluluk, Kurân mesajının yeni müslüman olmuş Türkler nezdinde anlaşılması için Türkçeye tercüme edilmesini gerektirmiştir. Bu durum, Emevî, Abbâsî, büyük ve küçük Selçuklu ve Osmanlı devletlerinde hep böyle devam etmiştir. Birinci dünya savaşından sonra yeni kurulan modern cumhuriyette de bu sorun, hemen ilk başlarda hissedilmiş ve gereken özen gösterilerek bazı tedbirler alınmıştır. Bir meâl yazılması, bir tefsir yapılması ve hadislerin de tercüme edilmesi görevi, kaldırılan şeyhulislamlığın yerine kurulan Diyanet İşleri Başkanlığına tevdi edilmiştir. Aradan geçen yüzyıllık süreçte 400'lere varan meâller yazılmıştır. Bu sayıya Arabçadan dilimize çevrilen tefsirler ve onlarda yer verilen meâller dâhil edilmemiştir.

İlahi mesajın tercüme edilmesi veya meâlinin yapılması, elbette hâlâ bir sorun olarak kendini hala hissettirmektedir. Fakat gelinen noktada ortaya çıkan 400'e yakın meâlin, yazarlarının ve hedef kitlesinin bir ilim marifetiyle irdelenmesi, bazı ölçütlerin işe dâhil edilmesi ve en azından meâl için asgari bazı şartların konulması, kesinlikle bir zorunluluk ve ihtiyaç olarak kendini dayatmaktadır. Bugün hiç kimse, Kurân'ı inkâr edememekte veya metnini reddedememektedir. Hatta bu açıdan Kurân metninin tahrif edilmesi asla akla gelmemektedir. Ancak iş, tercüme ve âyetlere meâl vermeye geldiğinde mesajın tahrif edilmesi, tebdile veya tağyire uğraması ve bazı net ve keskinliklerin reddedilmesi gibi nedenlerin biri veya bir kaç yüzünden rabbimizin mesajı korumasız ev tahrife açık hale getirilmiştir. Aynı şekilde bazı hakikatlerin ör-selenmesi, ön yargıların veya kabullerin meâl giydirilmesi, farklı anlayışların ve görüşlerin meâl söyletti-rilmesi, meâlin mezhebe göre yazılması, tam olarak sosyolojik karaktere büründürülmesi, kronolojinin esas alınması, akidevî, i'tizâlî, sûfî veya rivâyetçi, dirâyetçi anlayışlarla yazılması gibi sebeplerin biri veya bir-kaç yüzünden ilahi kelimeler kesinlikle korumasız bırakılmıştır. Yani haddimizi aşmış olmaz ve meâl sahiplerini kırmazsak eline kalem alan, neredeyse meâl yazmaya başlayacak demek geliyor içimizden. Kurân me-sajının değeri, asla ayağa düşürülmemelidir. Bunun birçok ayağı olduğu herkesin malumudur.

Kurân'ın tercüme edilmesinin veya meâlinin toplumun her kesimine ulaştırılmasının artık bir zo-runluluk olduğu, herkes tarafından kabul edilmektedir. Bu konuda insanlar, üstü kapalı bir ittifak içerisin-dedir. Fakat bunlar, Kurân mesajının Türkçeye çevrilmesinde her şeyin sorunsuz yürüdüğü anlamına gel-memektedir. Artan meâller ve çoğalan meâl yazarları, beraberlerinde büyük sorunların doğmasına da neden olmaktadır. Hele hedef kitlenin meâllere karşı olumlu veya olumsuz tutumlarını da bu meyanda görmezlik-ten gelinmemelidir. Dahası oluşan veya oluşturulan meâlcî söylem ya da meâlcilik veya meâlizm akımı, işin başka bir mecraya sürüklenmesine ve iyi yahut halis niyetlerle yazılan meâllere olumsuz bir tavır takı-nılmasına da neden olmaktadır. Bunu yapan, meâl yazarı değil, aksine meâl okuyucusudur.⁷ İşte bütün bu sorunları ve burada beyan edilmeyen diğer meseleleri çözmek, soruları da cevaplamak için bir meâlî'l-kurân veya meâlâtü'l-kurân ilmi ya da ilmu'l-meâl veya ilmü't-tercüme adıyla yeni ve farklı bir ilim inşa edilmesi, bu makale marifetiyle önerilmiştir.

⁶ Mehmet Çelen, *Meâl Yazma Lîyakati ve Yayınlanma Şartları*, Kur'ân Meâlleri: Sorunlar, Çözüm Önerileri. 3 Cilt. ed. M. Serdar-C. Karaalp-M. L. Tatlısu. İstanbul: Kitap Dünyası, 1. Baskı, 2023, 62.

⁷ Fethi Ahmet Polat, Kurân'ı Doğru Anlama Bağlamında Meâlcî Söylemin Açmazları, *Kur'ân Meâlleri: Sorunlar, Çözüm Önerileri*, ed. M. Serdar-C. Karaalp-M. L. Tatlısu, İstanbul: Kitap Dünyası, 1. Baskı, 2023), 1/23-40.

Böyle bir meâlu'l-kurân veya meâlâtü'l-kurân ilminin imkanı imkânı var mıdır? sorusuna elbette vardır rahatlıkla diyebiliriz. Ya da ilmu'l-meâl veya meâl ilmi diye bir ad verilebilir mi? diye düşünmek gerekir. Zira bütün ilimler, içtimâî veya ilmî ya da başka sâiklerle oluşturulmuştur. Yani bunların sosyal bir zemini ve bir kalkış noktası hep olmuştur. Mesela münâsebetü'l-kurân ilmi, Kurân ilminin bir camideki vazolar sonucu ilk temellerinin atıldığı, daha sonra meşhur müfessir Râzî ile kitaplara geçtiğini, hatta Bikâî ile birlikte en güzel eserini verdiğini, Muhsin Demirci beyan etmiştir.⁸ Mesela oryantalizm veya istişrâk, bugün hemen hemen bütün Kurân ilimleriyle ilgili eserlerde yer verilen bir konudur. Bunun da bir ilmu'l-istişrâk veya ilmu'l-müsteşrikîn şeklinde bir isimle bir ilim olarak kurulması 2015 yılında yazdığımız bir makalemizde önerilmiştir.⁹ Ayrıca 2024 yılında Sakarya Üniversitesi tarafından düzenlenen oryantalizm kongresine bu başlıkla bir tebliğ bile sunulmuştur.¹⁰ Çok eskilere gitmeden son dönemlerde ortaya çıkan ve tefsir usûlü eserlerinde ve özellikle de Kurân ilimleri kitaplarında yer edinen semantik analiz yöntemi, dil-bilimsel tefsir metodu veya bilimsel tefsir anlayışları tefsire de ulûmu'l-kurân'a da yeni girmiştir. Hatta hem tefsirde bir yorum arayışı hem de bir Kurân ilmi olarak hermenötik yöntem, tarihselcilik anlayışları gibi birçok yeni ilim, bugün birçok mecrada ve ilahiyat fakültelerindeki derslerde akademisyenler tarafından ders olarak okutulmaktadır. Bugün yerleşmiş olan bu ilimler ve anlayışlar, eksik veya olumlu yönleriyle daha fazla araştırmalara da kaynaklık etmektedir. Bu durumdan ve gerekçelendirmelerden hareketle bir meâlu'l-kurân ilmi oluşturmanın gerekliliği gün gibi ortadadır.

Bu ilim oluşturulduğunda pek çok kesimi ilgilendiren durumları veya yararları içinde barındıracaktır. Mesela bütün ilahiyat akademisyenleri ve öğrencileri, bütün diyanet görevlileri ve eğitimcileri, bütün imam hatip öğrencileri ve öğretmenleri, tüm şubeleri ve kollarıyla bütün cemaatleri ve sofileri, bütün sivil toplum örgütleri ve kuruluşları, hatta tüm devlet kurum ve kuruluşlarını velhasıl bütün toplumun ilgi duyacağı ve alaka göstereceği meâlü'l-kurân ilmi burada tetkik edilecektir. Bu gerekçe, böyle bir ilmin kurulmasını elzem kılmaktadır. Dahası bu ilim, meâl yazarlarını ve okurlarını da ilgilendirmektedir. Hatta asıl ve kaynak dili, tercüme metotları ve tercüme biçimleri de bu ilmin ilgileneceği alanlar olacaktır. En nihayet bu ilimde meâl yazarlarının Arabçaya vukufiyetleri ve hedef dile olan ihtiyaçları ve meâllerini rabça yapma nitelikleri de dikkate alınacaktır. Bunda meâlin yeterliliklerinden, meâl yazarının özelliklerinden, Türkçenin hususiyetlerinden ve Arabça'nın karakterinden de bahsedilecektir.¹¹

Yine bu ilimde Kurân'ın nüzul sürecinden, indiği toplumun sosyal durumundan, daha sonraki devirlerde geçirdiği aşamalardan, karşılaştığı olumsuz durumlardan da bahsedilecektir. En çok da indiği nüzul ortamında elçiden, hareket tarzından, toplumdaki inanç grupları olarak müminler, kâfirler, müşrikler ve münafıklar, yahûdîler ve nasrânîlerden de söz edilecektir. Mesela bir tefsir bilginde olması gereken özelliklerin ulûmu'l-kurân eserlerinde 14 madde olarak tadat edilmesi, tercüme ya da meâl bağlamında da ge-

⁸ Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü* (İstanbul: Marmara Üniv. İlahiyat Vakfı Yayınları, 21. Baskı, 2013), 193-194.

⁹ Mustafa Kayhan, Fazlurrahman'ın Müsteşriklerin Kurân'ın Bazı Ana Konularıyla İlgili Anlayışlarına Getirdiği Eleştiriler, *Turkish Studies*, Yıl 2015, Cilt 10, Sayı 10, ss. 587-626. Ayrıca meâlü'l-kurân ilmi, doktora düzeyinde bir çalışma, danışmanlığımızda Hasan Aydın tarafından yürütülmektedir. Aydın hoca, ikinci meâl sempozyumunda kıraatlerle ilgili bir bildiri de sunmuştur. Yine siretü'l-kurân ilmiyle de bir diğer doktora öğrencimiz danışmanlığımızda çalışmasını sürdürmektedir. Nüzül ortamının ve Hz. Nebinin hayatının tefsire ve tefsir açıklamalarına katkısı, bunun eksikliğinin doğuracağı eksiklikler üzerinde çalışmaktadır. Zeynep hoca, meâl iki sempozyumunda doktora alanıyla ilgili bir sunum yapmıştır.

¹⁰ <https://if.sakarya.edu.tr/duyuru/goster/134419/i-turkiye-de-kur-an-ve-tefsir-calismalari-calistayi-gerceklestirildi#:~:text=I->

¹¹ Çelen, *Meâl Yazma Liyakati ve Yayınlanma Şartları*, 1/66.

çerli olup olmayacağı irdelenecektir. Bu bağlamda her ilimde bulunması gereken bazı şartların bu imeâlî'l-kurân ilminde veya ilmü'l-meâlde de olmasının gerekliliği araştırılacaktır. Bu ilimde meâlî'l-kurân ilminin tanımı yapılmalı, konusu belirtilmeli, faydası ifade edilmeli, kimin ilk ilgilendiği dillendirilmeli, nispeti beyan edilmeli, değeri ve önemi vurgulanmalı, ismi açıklanmalı, dinî ilimler arasındaki yeri ve onlara katkısından bahsedilmeli, sorunları ortaya konulmalı ve çözümleri dile getirilmelidir. Yaklaşık olarak bu on meseleyi içeren bir ilmin, aslında tam bir ilim dalı olma hüviyetini kazanacağı ve diğer ilimler arasında kendine sağlam bir yer edineceği dile getirilmiştir.¹²

İslâm'da ilim sözcüğü, çeşitli ilimlerin gelişimiyle birlikte terim anlamına kavuşmuştur. İlimin bu istilahî manası, sözcüğün Kurân ve hadislerdeki kullanımlardan geniş ölçüde etkilenmiştir. Bu ilimlerin her birinin kendilerine ait konuları, amaçları ve bakış açıları oluşmuştur. Böylece bakış açılarında ilim terimi farklı sorunlar yönünden tahlil edilmiştir. Kurân ilimleri, bu manasıyla ilk dönemde belli konularla ilgili araştırmaları ifade edecek biçimde kullanılmıştır. İlimlerin alanlarını ve hudutlarını birbirinden ayırmak, sahalardan münasebetleri beyan etmek ve farklı ilimlerin birikimlerini sistematik bir hale getirmek için ulema, çeşitli dönemlerde çok farklı ilimleri tasnif etmiştir.¹³

Bu bağlamda yeni oluşturulacak ve çok lüzumlu olarak değerlendirilecek olan bu meâlî'l-kurân ilminin de kendine has bir konusu, amacı, hedefi, gayesi, çıktıları, sorunları ve kendini diğerlerinden ayıran özgün bir çalışma alanı olacaktır. Aslında bu ilmin adı ne olursa olsun, en büyük hedefi Kurân'ın anlaşılması olacaktır. Yani tefhîmü'l-kurân, en büyük çalışma alanı olacaktır. Bu açıdan her ilimde bulunması gereken özellik bu şiirde ifade edilmiştir. Buna bağlı kalarak Kurân'ın iyi bir şekilde anlaşılması ve doğru bir şekilde Türkçeye tercüme edilmesi için meâlî'l-kurân adlı yeni bir ilim dalı önerilmektedir. Bunun alt yapısı bu makale marifetiyle anlatılmaktadır.

إن مبادئ كل علم عشرة الحدّ والموضوع ثم الثمرة
ونسبته وفضله والواضع والاسم والاستمداد حكم الشارع
مسائل والبعض بالبعض اكتفى ومن ذرى الجميع حاز الشرفا

1. Bu İlim Nasıl Tanımlanabilir?

Her ilmin, mutlaka bir tanımı veya tarifi vardır. Bu tanıma Arabçada, şiirde de ifade edildiği gibi (الحدّ) had denilmiştir. Bu terimle önerilen ilmin tanımlanmasını ve bu bilimin diğer ilimlerden ayrılmasını ifade etmektedir. Tanım da denilen had, bir nesne, terim ve sözcüğün ne olduğunu veya mahiyetini açıklamak olarak tarif edilmiştir.¹⁴ Önerilen meâlî'l-kurân ilminin bir terkip olarak meâl ve Kurân sözcüklerinden oluştuğu görülmektedir. Meâl terimi, Kurân'ın anlamını özellikle Arapçadan Türkçeye çevirmeyi veya çeşitli dillere aktarmayı ifade etmek için kullanılmıştır. Meâlin bu şeklindeki tanımı için tercüme veya manevi tercüme yahut mefhuma yönelik tercüme denilebileceği ifade edilmiştir. Oysa meâl, aslında kısmen kısa bir tefsir ve tevilden oluşmaktadır. Bu sözcük, Osmanlı döneminde kullanılmış olsa bile Cumhuriyetin

¹² Abdürrezzak Hüseyin Ahmed, *el-Mekkiyyü ve'l-Medeniyyü fi'l-Kurâni'l-Kerîm* (Kahire: Dâru İbnü Affân, 1. Baskı, 1999), 1/134. Ayrıca bk. Muhammed b. Osman Şetâ ed-Dimyâti, *İlânetü't-Tâlibîn*, 4 Cilt, Daru İhyail-Kütübil Arabi, 1/14.

¹³ İlhan Kutluer, "İlim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/109-114.

¹⁴ Ömer Türker, "Tarif", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 20113), 40/28.

ilk yıllarında kullanılan anlamla terimleşmemiştir. Hamdi Yazır ile birlikte Kurân çevirilerine meâl denilmeye başlanmıştır. Kurân'ın Türkçeye çevirilerine meâl denilmesi sadece dilimize ait bir özellik olarak değerlendirilmiştir. Bu açıdan meâl sözcüğü, sözün aktarım keyfiyetini ifade eden örfi bir anlam kazanmıştır. İlerleyen yıllarda Kur'ân'ın harfiyyen değil ama mana ve mefhum bakımından tercümesi şeklinde terim anlamı kazandığı ifade edilmiştir.¹⁵ Kurân ise Cebrail yoluyla Hz. Nebiye indirilen, okunmasıyla ibadet edilen, tevatür yoluyla nakledilen Allah'ın kelamına verilen özel isim olarak tanımlanmıştır. Hemzeli ya da hemzesiz kökten türediği, yine türemiş olup olmadığına dair değişik görüşler ileri sürülmüştür. Buraya kadar meâl ve Kurân sözcüklerinin müfred manaları verilmiştir. Meâlü'l-kurân ilmi, daima Kurân çevirileri olan meâllerin bir çeviri veya tefsir olduğunun bilinde olmalı ve aslında meâl müellif veya yazarının Kurân'da anladığı şey olduğunun farkına varmalıdır. Öyle de olsa Arapçayı bilmeyenlerin Kurân'ı rabça anlayabilmeleri ve dinini birincil kaynaktan öğrenme imkânına kavuşabilmeleri için Kurân mutlaka başka dillere çevrilmelidir. Bunlar, son tahlilde insan ürününün olduğu, az ya da çok kusurlu olabildiği ve böylelikle aslın yerini tutmayacağı dikkatlerden kaçırılmamalıdır.¹⁶

Terkip olarak ise meâlü'l-kurân ilmi, öncelikle Kurân'ın indiği ve aktarılacağı dili iyi bilen bir bilginin veya komisyonun, Kurân'ın mesajlarını başka bir dilde benzer bir şekilde tercüme etmeyi, var olan tercümeleri çeşitli kriterler üzerinden değerlendirmeyi, meâl yapacak kişide bulunması gereken özellikler koymayı, eksik veya hatalı meâlleri raporlamayı, hukuksal düzlemde değerlendirmeyi, meâl okuyucularda asgari olarak bulunması gereken bilgi düzeyini beyan etmeyi, meâl üzerinden hükümler çıkarmayı deneyen meâlcilik anlayışı hakkında bir değer yargısı oluşturmayı, Diyanet İşleri Başkanlığınca kurulması istenilen Meâlleri İnceleme Komisyonu teşkil edilmesini önermeyi ve bir bütün olarak Kurân'ın muhtevasını dile getirmeyi kendine görev olarak seçen yeni bir Kurân ilmi olarak tarif edilebilir.

2. Bu İlim Neden Bahsedecektir? Konusu Nedir?

Her ilmin bir mevzusu veya konusu vardır. Bu makale veya bildiri marifetiyle önerilen meâlü'l-kurân ilminin de bir konusu veya mevzusu, ilgilendiği temel bir teması olacaktır. Bununla tercümesi yapılacak olan Kurân'ın Türkçede en iyi biçimde ifade edilebilmesi ve şimdiye kadar yazılan meâllerdeki anlatım biçimlerindeki hataları veya eksiklikleri kendisine konu edinecektir. Bunlar hakkında olumlu veya olumsuz, kaliteli veya başka adla değerlendirmeler yapmayı vazife edinecektir. Bu açıdan meâlü'l-kurân, özellikle Türkçe ve diğer dillerde yazılan meâlleri çeşitli açılardan değerlendiren, olumlu ya da olumsuz, eksik ya da yanlış olduğuna dair yargılarda bulunmayı kendisine konu olarak seçmiştir.¹⁷ Meâl yazarında ve yazılan meâlde bulunması gereken özellikleri ve meâl okuyanların asgari bilgi düzeylerini de bu ilim kendine konu edinmiştir. Meâlciler anlayışların delillerini ele almayı ve değerlendirmeyi de mevzuları arasın-

¹⁵ Öztürk, "Meâl", EK-2/205-207.

¹⁶ Hayreddin Karaman vd., *Kurân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: DİB Yayınları, 5. Baskı, 2014), 3/212 ve 4/613-614. Ayrıca bk. Mustafa Yıldız, İsrâilî Rivâyetlerin Meâllere Etkisi: Tahâ Süresi 96. Âyet Örneği, *Kurân Meâlleri. Sorunlar ve Çözüm Önerileri*, ed. Murat Serdar vd., (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2023), 3/459-460.

¹⁷ Mesela Kurân'da hem beden hem de cesed sözcükleri kullanılmıştır. Ancak firavunun kurtarılacağı anlatıldığı bir âyette (bk. Yunus 10/92) beden sözcüğü kullanılmıştır. Birçok meâl yazarı, bilerek ya da bilmeyerek bu beden ifadesine cesed demeyi yeğlemiştir. Böylece Kurân'da dile getirilen firavunun bedeniyle kurtarılması ve sonrakilere bir âyet olarak bırakılması meselesi anlaşılammıştır. Bu ne meâl ne tevil ve ne de tefsirdir. Bu, masum olsa da biraz tağyir veya tahriftir. Ayrıca benzer hatalar veya eksiklikler, hemen hemen her meâlde rastlanabilecek şeylerdir. Bilgi için bk. Kayhan, *Kurân'da Sâatin Ön Göstergeleri ve Son Sâat*, ed./hakem. M. Aydın-R. Kayhan (Samsun: Üniversite Yayınları, 2023), 107 vd.

da saymıştır. Yine yeni yazılacak meâllerde ve meâl yazarlarında bulunması gereken temel şartları ve meâl çıktılarının dil, mesajın aktarımı ve sanatsal incelikleri gibi çeşitli alanlardan değerlendirmeyi de kendisine konu edinmiştir.

Bu ilim, Kurân sözcüklerinin tümünü sözlük ve terim manaları açısından değerlendirmeyi kendisine görev bilmelidir. Zamanla terim anlamı kazanan sözcüklere dikkatler çekmeli ve nüzûlden sonra sözcüklere zorla giydirilen terim manaları ayıklanmalıdır. Yine bu ilimde semantik manadaki etimolojik değişimlere kesinlikle yer vermelidir. Buna secde ve salât terimleri örnek gösterilebilir. Yine bu ilimde önemli konulardan biri olan ve hem hükümlerde hem de anlamlarda değişim gösteren kıraat farklılıklarına da yer vermelidir.¹⁸ Buna Kurân'da bir kelimenin طلع ve طلع ile أرجلكم ve أرجلكم ayetlerindeki kıraat farklılıkları örnek olarak gösterilebilir. Bunlar yoluyla Kurân'ın anlamının veya mesajının en iyi şekilde Türkçeye aktarılması hedeflenmektedir.

Yine bu ilimde Arabça'nın en küçük ögesi olan morfemlerin anlamlarının meâllerde gösterilmesine azami gayret gösterilmelidir. Bu konuda em ve bel morfemi bağlamında idrâb üslubunu ve kezâlik edatının anlam değişimlerini görmek için yazarın ilgili makalesinden¹⁹ ve kitabından²⁰ yararlanılmalıdır. Yine meâlü'l-kurân ilminde Kurân'da temas edilen itikâdî, ahlâkî, ibâdî, cezâî ve muâmelâta dair yargılardan da bahsetmelidir. Tesis edilmesi düşünülen meâlü'l-kurân ilmi, bunların açıklanmasını üzerine almalı ve bu konudaki tikel araştırmalardan yararlanmalıdır. Bu asla bir fıkıh babları gibi olmamalıdır, belki tamamen ahkâmü'l-kurân bağlamında olmalıdır. Zira fıkıh veya fikhî tefsir, Kurân'ın tümünü ifade etmekte zorlanmaktadır. Ayrıca fikhin, Kurân'a müdahalesi gibi de algılanmaktadır. Zira mesele fikha girdiğinde Kurân ikinci plana atılmakta ve mezhepler bağlamında Kurân ahkâmından değil, mezheplerin içtihatlarına gelip olay dayanmaktadır.

Kurân'ın siyaset, ekonomi, sağlık, ilim, eğitim, kadın, sanat, edebiyat, müzik, spor, sosyal medya ve daha başka modern konularla ilgili temel ilkeleri çıkarılmalı ve beyan ettiği açıklamalar, bunlar üzerinden beyan edilmelidir. Burada bütün hedef, en ince ayrıntısıyla birlikte Kurân'ın önde olması ve bütün çabaların da ona yönlendirilmesidir. Meâlü'l-kurân ilminde Kurân'ın temas ettiği geçmiş ümmetler, onlara gönderilen elçiler, o toplumlarda yerleşik inançlar, hatta elçilerin değiştirmeye gayret ettiği hurâfeler gibi konuların ilgilendiği tarih, sosyoloji, psikoloji, arkeoloji, antropoloji, etimoloji ve mitoloji gibi konularda dünya görüşünü sunmalıdır.

Bu ilimde eski din mensupları, kitapları, elçileri, coğrafyaları, helak nedenleri gibi konularda da tevhid görüşü muvacehesinde dünya görüşüne bağlı açıklamalar yapılmalıdır. Bu ilimde geçmiş ve gelecek eşzamanlı ve artzamanlı bir şekilde açıklanmalı, son sâat, kıyâmet, âhiret, cennet ve cehennem ve alakalı konularda Kurân'ın açıklamalarına yer verilmelidir.

¹⁸ Mesela Fâtiha sûresindeki melik ve mâlik kıraatleri buna örnek olarak verilmektedir. Melik kıraatinin daha kaliteli olduğu, her melik aynı zamanda maliktir fakat her mâlikin melik olmadığı tarifile ifade edilmiştir. Bilgi için bk. Recep Koyuncu, Meâllere Yansıtılması Bağlamında Kıraat Farklılıkları ve Vakf İşaretleri, *Kur'ân Meâlleri: Sorunlar, Çözüm Önerileri*, 3 Cilt. Ed. M. Serdar-C. Karaalp-M. L. Tatlısu (İstanbul: Kitap Dünyası, 1. Baskı, 2023), 2/428-430.

¹⁹ Bildiri için bk. Mustafa Kayhan, Kezâlike Edatının Anlamlandırılması ve Türkçeye Çeviri Sorunu, *Kur'ân Meâlleri: Sorunlar, Çözüm Önerileri*, ed. M. Serdar-C. Karaalp-M. L. Tatlısu (İstanbul: Kitap Dünyası, 2023), 2/19-47.

²⁰ Kitap için bk. Mustafa Kayhan, *Dil, Tefsir ve Meâl Bağlamında Kurân'da İdrâb Üslûbu*, Ankara: İlâhiyât Yayınları, 1. Baskı, 2016.

Meâl ilminde sîret bilgisine, sahabe ve diğer sağlam bilgi sağlayıcıların verilerine dikkat edilmelidir. Bu sîret bilgisi, bir taraftan Hz. Nebinin yürüdüğü sırât-ı müstakimdeki tutum ve tavırlarının vahyin kontrolünde gerçekleştiğini dile getirmeli, diğer taraftan nüzûl ortamında sahabe ve diğer şahısların davranışlarıyla oluşan nüzul ortamına dair bilgilere güven duymalıdır. Mesela Necm sûresindeki âyetlerde anlatılan bir hadiseyi miraçla ilişkilendirmek, tarihsel verilerin vahiy önderliğinde oluşturduğu sîret bilgileriyle uyuşmayacağı çok açıktır. Ne yazık ki âyetlerde anlatılan konuların miraçla ilişkilendirilmesi, sîret açısından da nüzul ortamı açısından da bazı sıkıntıların doğmasına zemin hazırlamıştır.

Meâlî'l-Kurân ilmi, Hz. Nebinin Kurân'da temas edilen hayatını, eğrisiyle doğrusuyla incelemelidir. O, bu görevi de üstlenmelidir. Eğer böyle olmazsa rivâyete dayalı bir Hz. Muhammed profili ve şahsiyeti oluşturulması gibi çok olumsuz bir sonuçla yüzyüze gelinebilecektir. Yine Hz. Nebiden evvelki elçilerin hayatlarını ve yaşamlarındaki zelle ve hataları veya itapları da dile getirmelidir. Bu yapılmadığında efsanelere veya mitolojilere dayalı bir tarihi'l-enbiyâ oluşturulabilir ve buna bağlı bir dünya ve evren tasarıma gidilebilir ki bu oldukça mahzurludur. Mesela evrenin yaratılmasını, gizli bir hazineydi bililmek istediğim veya levlak sırrına çok doğal olarak bağlamak mümkün olabilirdi. Yani şimdilerde insanlar zaten böyle düşünmektedir.

3. Bu İlmin Faydaları ve Yararları Nelerdir?

Her ilmin mutlaka az ya da çok birçok faydası bulunmaktadır. Hiçbir ilim faydasız değildir. Bu bağlamda meâlî'l-kurân ilminde de pek çok yararlar olduğu düşünülmüştür. Bunun için beyitte الثمرة sözcüğü istimal edilmiştir. Bununla da bu ilmin öğrenilmesinden doğacak yararlar vurgulanmıştır. Zira anlamsız veya faydasız veyahut sonuçta bir yararı olmayacak bir şeyle ilgilenmemek gerekir. İlgileniyorsa da neticede ne kazanacağını kestirmelidir. Bu bağlamda meâlî'l-kurân ilminin en başat yararı, İslâm'ın temel mesajı olan Kurân'ın meâl üzerinden tahrif edilmesine ya da tağyire uğratılmasına engel olmak veya hiç bir şekilde eksiklik veya fazlalık oluşturulmamasını sağlamaktır. Meâl yazarının, kaynak ve hedef dildeki yeterliliklerini sorgulaması, neticeye göre bir yargıya varılması, meâl çıktılarını değişik objektif ölçütlerle denetlemesi, bu ilmin yararlarından addedilmiştir. Halkın dinini doğru öğrenmesine katkı verilmesi, bütün dinsel konularla ilgilenen diyanet, milli eğitim ve yüksek öğretim kurum ve kuruluşlarındaki öğrenci hoca ve görevlilerin düzgün bir meâl kavuşturulması da bu ilmin yararları arasında sayılmıştır. Meâller hakkında değişik ölçütler öne çıkarılarak raporlar yazılması, bunların halka ilan edilmesi ve böylece Kurân mesajına yönelik tahriflerin engellenmesi de bu ilmin yararları arasında tadat edilmiştir.

4. Bu İlmin Diğer İlimlere Nispeti Nedir?

Her ilmin bir nispeti olmak durumundadır. Elbette meâlî'l-kurân ilminin veya ilmü'l-meâl de bir nispeti vardır. İlmin nispeti (النسبة) ifadesiyle bu ilmin diğer ilimler karşısındaki konumunun veya durumunun, öneminin ve yararının bilinmesi kast edilmektedir. Çünkü bunların hepsi, muhatapların öğrenmeyi amaçladığı şeyleri öğrenmesine katkı vermektedir. Böylelikle muhatap kitlenin zihni harekete geçirilmekte ve kendilerini anlatılan hususlara teksif etmeleri sağlanmaktadır. Bütün bunlara ek olarak meâlî'l-kurân ilmi, Kurân metninin ve mesajının anlaşılmasını, başka bir dile düzgün olarak aktarılmasını temel hedef gördüğünden tefsir gibi birinci dereceden Kurân'la alakalı bir ilim olacaktır. Kurân ile bu derece yakınlığı

ve nispeti olan bu ilim, Kurân'ın ontolojik varlığıyla direkt olarak ilişkilidir. Kurân'a yakınlığı oranında şerefli ve değerli bir ilim olacaktır. Zira tıpkı tefsir gibi, Kurân'ın mesajlarını hedef dilde ifade etmeyi üstlenmesi sebebiyle şerefli bir ilim olacaktır. Ayrıca yüksek bir arabça ve yetkin bir Türkçe bilgisi gerektirmesi sebebiyle Arap ve Türk filolojileriyle, semantik, tercüme bilimiyle ve adını sayamayacağımız birçok ilimle çok yakından ilişkili bir ilim olarak değerlendirilmektedir.

5. Bu İlmin Hedefleri ve Amaçları Nelerdir?

Hemen hemen her ilimde bazı hedefler ve amaçlar gözetilmesi gelenek haline gelmiştir. Türk toplumunda İslâm'a bağlı insanların, doğru ve güzel bir şekilde Türkçeye çevrilmiş bir meâlle buluşturulması bu ilmin hem hedefi hem de amaçları arasındadır. Aynı şekilde şimdiye kadar yazılmış olan meâllerin eksik ve hatalı yönlerinin belirlenmesi ve bunların raporlanması ve halkın bu tür meâllere karşı olumsuz bir tavır sergilemesinin beklenmesi de bu ilmin hedefleri ve amaçlarından sayılmıştır. Yine bu ilimde doğru bir Kurân meâli için ne gerekiyorsa yapılması ve bunun örnek uygulaması ve kurallarıyla ortaya konulması da hedeflenmektedir. Bütün bunlarla amaçlanan, korunan Kurân'a uygun sağlam bir meâl oluşturmak ve toplumda ve değişik kesimlerde dikkate alınmasını sağlamaktır. Yine bu teknik ve yapısal durumlardan daha çok, Kurân'ın muhtevasına odaklanmak da bu ilmin amaç ve hedefleri arasındadır.

Bu bağlamda ta'rîfu'l-kurân gibi onu bütün yönleriyle tanıtmak, ilmuhâli'l-kurân gibi mükellefin hâline dair bilgiler vermek, tecvîdü'l-kurân gibi doğru okunmasını sağlamak, tesdîdü'l-kurân gibi doğru anlaşılmasını sağlamak ve tefhimü'l-kurân gibi doğru anlatılmasını temin etmek, bu ilmin hem hedefi hem de amacı olmalıdır. Yine tefkirü'l-kurân gibi düşünülmesine zemin hazırlamak, ahkâmü'l-kurân gibi hükümlerini öğrenmek, ta'limü'l-kurân gibi felsefesini anlamak, kısasu'l-kurân gibi kıssalardaki amaçları görmek ve mübhemü'l-kurân gibi kapalı durumları açıklamak, bu ilimde önemsenmektedir. Yine bu ilimde tebyinü'l-kurân gibi anlaşılana iyice açıklamak, vücuhü'l-kurân gibi eş anlamlı ve müradif sözcüklerini anlamak ve müfredâtü'l-kurân gibi müfred lafızlarının sözlük ve terim anlamlarını beyan etmek, bu ilmin ehdefleri ve amaçları arasındadır.

6. Bu İlmin Üstünlüğü ve Beynelulûm Arasındaki Yeri Nedir?

Bu ilmin, direkt olarak Kurân'ın mesajıyla ve onun başka bir dile çevrilmesiyle ilişkili olması sebebiyle tefsir ilmine çok yakın bir değere veya ondan biraz daha üstün bir konuma sahip olduğu (الفضل) düşünülmüştür. Bu ilmin fazileti ifadesiyle bunun öğrenilmesinin veya öğretilmesinin kıymetini vurgulamak hedeflenmiştir. Yine bununla, diğer ilimler arasındaki değeri de vurgulanmıştır. Bu bakımdan meâlî'l-kurân ilmi, en başta dilbilimi, filoloji, semantik, tevil ve tefsir ilimleriyle ilişkili görülmüştür. Zira bu ilim, birçok ilimden beslenecek ve çıktısını Türkçe olarak verecektir. Tercüme sanatı, çeviri şekillerinden de yararlanan bu ilim, onlarla iyi bir münasebet kuracaktır. Bu meâller, Türkçe söz varlığının korunmasında ve gelecek kuşaklara da sorunsuz olarak aktarılmasında çok büyük görevler üstlenecektir. Ebedî ve edebî, hatta kutsal olan Kurân'ın sonsuz mesajıyla ilgili olduğundan meâlî'l-kuran ilminin Türkçe çıktıları, Türk dilinin ve söz varlığının ebedileştirilmesinde merkezi bir konum elde edecektir. Her iki dille ilişkili olduğundan değeri bir kat daha fazla addedilmiştir.

7. Bu İlmin İlk Kuramcısı veya Kurucusu Kimdir?

Her ilmin bir ilk kurucusu veya kuramcısı yani vâzî vardır. Bununla bu ilmi ilk kimin önerdiği, bu ilimde ilk kimin çıktığı verdiği ve bu ilmin kural ve kaidelerini ilk kimin veya kimlerin ortaya koyduğu kastedilmiştir. Bu açıdan meâlû'l-kurân ilminin ilk kuramcısını (الواضع) ve ilk isim babası da olmalıdır. Bunu normalde Türkçeye ilk çevirileri yapanlar ve bu konuda ilk Türkçe meâl yazarlarla başlatmak mümkün olabilir. Aslında her bir meâl yazarı, meâlû'l-kurân ilminin ilk kuramcıları da sayılmıştır. Fakat ikinci etapta meâl ilminin teorisyeni veya bunun bir ilim olarak kabul edilme önerilmesi, Cumhuriyet döneminde merhum Hamdi Yazır'a aittir.²¹ İlk kuramcısı ve teorisyeni odur. Bu manada ilk uygulayıcısı ise Mehmed Âkif'tir. Günümüzde bunu teklif eden ise bir akademisyen de olan Mustafa Kayhan'dır. Çünkü İslâmî bir kesimde bayraklaşan meâlcilikten ayrı olarak meâl, 2'nci meşrutiyet döneminde fikrî alt yapısı oluşturulan ve Cumhuriyetin ilk yıllarında uygulamaya konulan Protestanlık tecrübesine benzer Türkçe Kurân ve anadilde ibadet konusunda muhafazakâr ulemanın karşı çıkışıyla terim haline gelmiştir. Oysa meâlcilik, sadece Kurân yeter anlayışının bir yansıması olarak doğmuştur.²²

8. Bu İlme Meâlû'l-kurân İsmi Verilebilir mi?

Her ilmin, tam ifade etsin ya da etmesin muhtevası dikkate alınarak bir ismi olmuştur. Bu ilmin (الاسم) ismi, sadece meâl adı verilen ve Kurân'ın mesajını Türkçede veya başka dilde ifade etmeye yarayan bir ilim olması yönüyle meâlû'l-kurân veya meâlâtü'l-kurân gibi isimler ön plana çıkmaktadır. Yine bunun için tevîlu'l-kurân ya da tevîlatu'l-kurân, ilmu'l-meâl, Kurân dili gibi isimler de önerilebilir. Arapça olarak ilmü meâlî'l-kurân veya ilmü meâlâtî'l-kurân olarak isimlendirilebilir. Bu ilim için ulûmu'l-meâl isminin verilmesi de tartışılmalıdır. İlgili olsun ya da olmasın Kurân'la bir şekilde ilgili olan ilimlere ulûmü'l-kurân denildiğine göre meâl ile ilgili bütün ilimleri bir araya toplayanlara da ulûmü'l-meâl denilebilir. Bu bağlamda şöyle de düşünmek mümkündür. Kurân'ı açıklayan ilim, genelde tefsir olarak adlandırılmıştır. Buna tefsiru'l-kurân denilse de daha ziyade kısaca tefsir olarak adlandırılmıştır. Bu durumda Kurân'ı tercüme eden, eksiğiyle veya fazlasıyla bir başka dilde varlık kazandıran, fesahatıyla veya belâğatıyla ortaya çıkaran bir olgudan söz edildiği için meâlû'l-kurân yerine sadece meâl demenin daha şık olup olmayacağı da zihinde tutulmalıdır. Bu sebeple ilmü't-tefsir gibi buna da ilmü'l-meâl demenin daha doğru bir isimlendirme olacağı zihinden çıkarılmamalıdır. Doğal olarak bu isimlendirmeler her zaman her yerde ulema için başkaca adlandırmalara da açıktır. Mesela birisi neden tercüme veya ilmü't-tefsir veya tercümânü'l-kurân denilme-yeceği sorgulayabilir? Bu varken neden garip bir isimlendirme olarak meâlû'l-kurân veya ilmü'l-meâl adının takılmasını da sorgulayabilir?

9. Bu İlmin Kuralları ve İlkeleri Nelerdir?

Her ilmin dayandığı bazı kaideler ve kurallar (الاستمداد) vardır. Bu açıdan meâlû'l-kurân ilminin dayandığı bir usulünün, bazı kurallarını, bazı ahkâmının olması gereklidir. Bunlar olmadan o ilmin dayanağı ilkeler olmadan yeni bir ilim dalı kurmak veya tesis etmek pek olası değildir. Bu nedenle meâlû'l-kurân ilminin dayandığı usul ve esaslar arasında (1) her türlü tercüme teknikleri ve biçimleri, (2) Türkçenin tüm kural ve kaideleri, (3) Arapçanın tüm kural ve kaideleri aynı zamanda bu ilmin kuralları ve kaideleri ara-

²¹ Yazır, *Hak Dini Kurân Dili*, 1/30. Ayrıca bk. Fergan, Mehmed Âkif: Hayatı, Eserleri, 158-160. Ayrıca bk. Öztürk, "Meâl", EK-2/205.

²² Öztürk, "Meâl", EK-2/205.

sındadır. Çünkü tercüme, bir dilden başka bir dile aktararak yapılmaktadır. Bu açıdan (4) aktaran veya meâl yapan kişinin kimliği yettiği çevre, dile olan hâkimiyeti gibi konular da bu ilmin dayanacağı ilkeleri vurgulamaktadır. A. Fethi Polat, ilk meâl sempozyumunda meâl için elle tutulur bir yöntemin olmadığını "...dünyada ve Türkiye'de tefsire kıyasla yeni bir alan sayılabilecek olan meâl çalışmalarında elle tutulur hiçbir usulün ve yöntemin olmadığını rahatlıkla söyleyebiliriz." sözleriyle dile getirmiştir. Ayrıca ne bir meâl yazma yöntemimizin olduğunu ve ne de bir meâl okuma kılavuzumuzun bulunduğunu belirtmiştir.²³ Hocamızın bu sözü, çok haklı ve yerinde bir serzeniş olarak algılanmakta ve işin tam merkez üssüne vurgu yapan bir analiz olarak değerlendirilmektedir. Bu yüzden meâlî'l-kurân ilmi ve ilmü'l-meâl daha bir gereklilik olarak kendini dayattığı anlaşılmaktadır.

10. Bu İlmin Kurân'ın ve Dinin Anlaşılmasına Katkısı Nedir?

Her ilmin, ilgilendiği alana birçok katkısı vardır. Meâlî'l-kurân ilminin de ilgilendiği alan olan Kurân'ın anlaşılmasında ve dolayısıyla sahih bir din ve dünya görüşüne ulaşılmasında müthiş katkısı olacağı tahmin edilmektedir. Bu ilim, birinci dereceden her yönüyle Kurân'ın anlaşılmasını hedeflemektedir. Bu hedefin gerçekleşmesiyle sağlam bir din ve dünya mefkûresine kolaylıkla ulaşmak mümkün görülmüştür. Bu sebeple ilmü'l-meâl veya meâlî'l-kurân, adı ne olursa olsun, dinin ve Kurân'ın anlaşılmasına son derece katkı vereceği ve birinci dereceden rolü olacağı, izah gerektirmeyecek kadar açıktır.

11. Bu İlmin Kategorisi Nedir?

Her ilmin, Allah katında bir değeri ve kıymeti yani bir kategorisi vardır. Bu durum beyitte (حکم الشارع) olarak ifade edilmiştir. Diğer tüm durumlar öğrenildikten sonra Allah'ın yargısına göre bu ilmi öğrenmenin hükmü üzerinde de durulmalıdır. Mesela bu ilmi bilmek veya öğrenmek farz mıdır yoksa farz-ı kifâye midir? Yahut mekruh ya da harâm kategorisinde midir? Kategorisine hangi durumlarda sosyal, bireysel veya toplumsal gereklilikte düşebilir? Bu ilim, tıpkı tefsir gibi Allah'ın kelâmıyla direkt ilişkili olduğundan ve halkın sadece çıktılarıyla meşgul olacağından onlara açısından bir sorumluluk veya zorunluluk oluşturmamaktadır. Ancak onların da Kurân'ı anlamaları hasebiyle çıktılarından faydalanmaları zorunludur ve farzdır. Fakat bu ilim, Kurân'ın mesajını bir dilden başka bir dile aktarmayı gerektirdiğinden ve Türk toplumu açısından bu bir zorunluluk olduğundan ulemaya ve ehliyet sahibi kişiler için bu ilim farzdır. Belki de farz-ı kifâyedir. Bir meâlin olması, toplumsal ve bireysel mesuliyetten insanların kurtulmasını sağlar.

12. Bu İlmin Mesâili veya Sorunları Nelerdir?

Her ilmin ilgilendiği alana dair bazı problemleri veya açmazları olabilmektedir. Beyitte bu durumu ifade etmek için (مسائل) sözcüğü kullanılmıştır. Bir ilim dalı olarak önerilen meâlî'l-kurân ilminin de birçok meselesi ve problematik konuları olabilecektir. En başta Kurân nedir, Arapça nedir ve Türkçe nedir gibi sorunlar yer almaktadır. Meâl yazarı kimdir, meâl nedir ve mevcut meâller değişik ölçütler açısından nasıldır gibi sorunlar da bu ilmin ilgilendiği problematik konuları oluşturmaktadır. Ayrıca yetkin olmayanların yazdığı meâllerin oluşturduğu sorunlar yumağı da bu ilmin ilgileneceği hususlardan sayılmıştır. Değişik anlayışlarla mesela sûfî ve batnî, materyalist ve pozitivist anlayışlarla yazılan meâller, bu ilim tarafından be-

²³ Polat, "Kurân'ı Doğru Anlama Bağlamında Meâlci Söylemin Açmazları", 1/34.

timleyici ve eleştirel bir anlayışla değerlendirilecektir. Bu değerlendirmeler sonucunda meâl ve yazarı için normatif kurallar dikte edilecek ve yerindeligi ve uygunluğu test edilecektir. Elde edilen veriler, raporla halinde kamuoyuyla paylaşılacaktır. Bu sebeple şiirin sonunda sayılanların hepsini içinde barındıran bir ilmin, her türlü takdiri hak edeceği beyan edilmiştir. Bu ilimde mitolojik, efsânevi, destansı, mitik, mistik, mitoslu, isrâiliyât, mesîhiyyât, nasrâniyât, mecûsiyât, hindiyât ve çiniyyât gelen kültürel bilgilere asla yer verilmemelidir. Bu açıdan meâllerde her türlü Kurân dışı mitolojik ve bulaşık malzemelerin olmaması bağlamında da irdelenmelidir. Hârût ve Mârût'un sihir öğreten iki babilli kişi olduğunu söylemesi, müfessirlerin bir kısmını âyetteki sözcüğü melikeyn şeklinde okumaları sonucunu doğurmuştur.²⁴ Mesela birçok meâlde Tâhâ sûresi 96ncı âyetinin isrâiliyât rivâyetlerinin baskısıyla anlamlandırıldığına işaret edilmektedir.²⁵ Yine önceki toplumlara indirilen kutsal kitapların mevcut hallerinden yararlanıp yararlanmama konusunda da bu ilim erbabı ve müellifleri kesin bir yargıya varmalıdır.

13. Bu İlmin Ulemasında veya Müellifinde Hangi Şartlar Gereklidir?

Bir müfessirde aranan ölçütlerin aynısının, meâl müelliflerinde aranması gerektiği düşünülmektedir. İlave olarak meâl yazarlarının Türkçeyi çok iyi bilmeleri, olmazsa olmaz şartlar arasında sayılmalıdır. Aynı zamanda meâl sahiplerinin kaynak dili, yani Arapçayı da çok iyi bilmesi, oldukça elzem kabul edilmiştir. Meâl müellifi, tefsirlerde yerleşik hale gelen ve İslâm'ın safiyetini bozan mitolojik, efsânevî, isrâilî, destansı, heretik ve batıl rivâyetleri asla önemsememelidir. Onlar bu konuda çok dikkatli olmalı ve âyetlere onlara uygun meâl vermemeyi öncelermelidir. Bunun yanlışlığı, bu tür bilgilere yer veren tefsirlerde net olarak görülmektedir. Aynı yanlışlığın veya benzer hataların meâllere de sirayet etmesine hiçbir şekilde müsaade edilmemelidir.

İslâm coğrafyasının genişlemesi, tefsir ilminin seyrini de etkilemiştir. Tebeu't-tâbiîn ve daha sonra gelenler, aslı kaynaklardan uzaklaşmaları sebebiyle Kurân'ın yorumlanmasında yeni şartlarla karşı karşıya geldiler. Giderek sayıları artan itikadî mezheplere ve bid'at fırkalarına mensup bazı âlimlerin tefsir yazma girişimleri bir müfessirde aranacak şartları gündeme getirmiş, ilk dönemden itibaren yazılan tefsir eserlerinde müfessirin nitelikleri ve tefsir yazmanın âdâbıyla ilgili bilgilere yer verilmiştir. Arapça bilgisi, sarf, nahiv, iştikak, meânî, bedî', beyân, kıraat, usûlü'd-din, fıkıh ve fıkıh usulü, esbâb-ı nüzûl ve kıssa, nâsih-mensuh, âyetlerdeki mücmel ve mübeyyeni açıklayan hadisler ve vehbî ilim bu şartlar arasında sayılmıştır. Vehbî ilmin de insanın iyi bir niyet taşıması ve dinî konularda bildiğiyle amel etmesi neticesinde elde edileceği açıklanmıştır.²⁶ Ancak vehbi ilmin bir ölçüt olarak alınması, tefsir yapmak veya meâl hazırlamak için ne derece elzem olup olmadığı üzerinde gerçekten eğilmek gerekmektedir.

14. Meâl veya Tercüme Edilecek Kurân'ın Özellikleri Nelerdir?

Meâlî yapılacak olan Kurân'ın bazı özellikleri ve mesajının kimi incelikleri vardır. Bunların çok iyi bilinmesi veya en azından mükemmele yakın bir şekilde bilinmesi arzu edilmektedir. Yine meâl veya ter-

²⁴ Murat Kayacan, *The Message Of The Qur'ân Adlı Meâl-Tefsirde Kıraat Olgusu*, *Kur'ân Meâlleri: Sorunlar, Çözüm Önerileri*, ed. M. Serdar-C. Karaalp-M. L. Tatlısu (İstanbul: Kitap Dünyası, 1. Baskı, 2023), 3/429.

²⁵ Yıldız, İsrâilî Rivâyetlerin Meâllere Etkisi: Tâhâ Sûresi 96. Âyet Örneği, 3/460, 472.

²⁶ Abdulhamit Birişik, "Tefsir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 31/496-499. Ayrıca bk. Çelen, *Meâl Yazma Liyakati ve Yayınlanma Şartları*, 1/62.

cüme, Kurân'ın anlamını başka dilde ifade etmek olacağından sadece ona inananlar tarafından yapılmalıdır. Diğerlerinin yani İslâm'a mensup olanların yaptığı meâller, inanmayanlarca yapılan meâllerden ayrı bir kategoride değerlendirilmelidir.

İlkin, Kur'ân'ın ilâhi bir kelâm olduğu, mutlaka meâl veya tercümede dikkate alınmalıdır. Mesajlarını Türkçeye çevirirken bu husus dikkate alınmalıdır. İkinci olarak, Kurân'ın mucize bir kitap olduğu hatırdan çıkarılmamalıdır. Bu durum dikkate alınarak meâl ve tercüme yapılmalıdır. Üçüncü olarak evrensel mesajlar taşıyan Kurân'ın meâli veya tercümesi yapılırken bu hususa özel önem atfedilmelidir. Dördüncü olarak üslûb ve dil zenginliği de meâl ve tefsirlerde dikkate alınmalıdır. Beşinci olarak bir bilim kitabı olmamasına karşın Kurân'da ilmî bir takım hakikatler içermektedir. Bu nedenle ilgili konuların tercüme ve meâlinde dikkatli davranılmalıdır. Altıncı olarak Kurân'ın insan ve toplumsal rehberi olma niteliği dikkate alınmalı ve meâl ya da tercümede buna azami gayret gösterilmelidir. Son olarak ahlakî ve manevî ilkeler içermesi sebebiyle Kurân'ın meâli yapılırken bu özellik asla gözden kaçırılmamalıdır.

15. Bu İlimin Tarihsel Bölümleri ve Çıktıları Nelerdir?

Bu ilmin Osmanlı öncesi döneme ilişkin Türkçe çıktıları ayrı bir çalışma konusu kabul edilmiştir. Fakat bu ilim Cumhuriyet dönemiyle de başlatılması çok gerçekçi bulunmamıştır. Bu yüzden siyasi olarak meâl ilminin meşrutiyet döneminde ilk çıktılarının verildiği düşünülmüştür. Bu açıklamalara göre meşrutiyet dönemi kendi arasında birinci ve ikinci meşrutiyet olarak ikiye ayrılmıştır. Bu sebeple 1839-1876 yılları tanzimat dönemi olarak kabul edilebilir. Yani burası meâller açısından bir dönem olarak görülebilir. Yine 1876-1920 olarak birinci ve ikinci meşrutiyet dönemleri olarak ayrılmıştır. Cumhuriyet dönemi ise yine siyasal hareketlere bağlı olarak erken dönem, demokrasiye geçiş dönemi, askeri darbe dönemi ve en nihayet yeniden demokratikleşme dönemi olarak taksim edilmiştir. İlk dönem, 1920-1950, ikinci dönem 1950-1980, üçüncü dönem 1980-2002 ve son dönem 2002-2023 olarak belirlenmiştir. Bu dönemlerin her birinde yazılmış meâller, ilgili dönemlerin çıktıları olarak değerlendirilmektedir.

16. Bu İlimle İlgili Başkaca Hangi Öneriler Yapılabilir?

Bu ilim için bazı önerilerde bulunmak da bu çalışmanın hedefleri arasında yer almaktadır. Madde-ler halinde yazılan öneriler, daha sonra **yapay yazım** veya **sanal yazı** uygulamasından²⁷ sorgulanmış ve yararlanılarak daha düzgün ve anlaşılabilir bir hale getirilmiştir.

(1) Türkiye Meâl Araştırmaları Merkezi'nin Kurulması: Türkiye'de meâl çalışmalarını koordine etmek ve geliştirmek amacıyla, bağımsız bir araştırma merkezi kurulmalıdır. Buna Türkiye Meâl Araştırmaları Merkezi addi verilebilir. Başka adlar da verilebilir ve teklife açıktır.

(2) Kütüphane ve Dijital Malzeme Oluşturulmalıdır. Yine ülkemizdeki kütüphanelerde fiziksel birikim ve dijital erişimli bir merkez kurulmalıdır. Bu bağlamda bu merkezde Osmanlı Türkçesindeki âyet, sûre ve tüm Kurân meâlleri eski ve yeni harflerle bir arada bulundurulmalıdır. Yine bu merkezde 2. Meşrutiyetten cumhuriyete, oradan da cumhuriyetin 100 yıllık serüveninde oluşturulan Türkçe âyet, sûre ve tam

²⁷ Her cenahtan hocalar, bu ismi tercih etmeseler de biz, Chat GPT için sanal yazım veya sanal yazı ve yapay yazım veya yapay yazı ismini öneriyoruz. Çünkü Türkçemizde buna bir isim üretmek zorundayız.

meâller için kapsamlı bir kütüphane ve dijital materyal arşivi oluşturulmalıdır. Böylece araştırmacılar, hem Osmanlı Türkçesinde hem de modern cumhuriyet döneminde yazılan meâllere kolay erişim sağlayabilir.

(3) Mukayeseli Meâl Raporları Çıkarılmalıdır. Farklı meâllerin karşılaştırmalı analizini yapmak üzere düzenli olarak mukayeseli meâl raporları hazırlanmalıdır. Bu raporlar, meâllerdeki farklılıkları ve benzerlikleri ortaya koyarak daha güzel bir ifade üslubuna ve sözcük seçimine yarar sağlayabilir.

(4) Bağımsız İnceleme / Yayınlama Komisyonu Kurulmalıdır. Bütün İlahiyat Fakültelerinden yetkin beş veya on akademisyenden oluşan bağımsız bir meâl inceleme komisyonu da kurulabilir. Bu komisyon, meâl çalışmalarıyla ilgili standartları belirlemeyi ve bu ölçütlere göre meâllerin değerlendirilmesini yapmayı, değerlendirmeyi geçemeyenlerin eksikliklerini beyan etmeyi, değerlendirmeye alınanların üstün veya normal yönlerini belirtmeyi üstlenmelidir.²⁸ İlahiyat fakültelerinden yetkin akademisyenler, Bağımsız İnceleme Komisyonu marifetiyle meâl çalışmalarının anlaşılabilirliğini ve Türkçede en iyi ifade edilebilme becerisini yükselmelidir.²⁹

(5) Diyanet İşleri Başkanlığıyla İşbirliği Yapılmalıdır. Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde Meâlleri İnceleme Kurulu faaliyete geçirilmelidir. Bu işbirliği, ulusal düzeydeki meâl çalışmalarının standartlarının yükseltilmesine yarar sağlayacaktır. Bu kurul, meâlleri denetlemek amacıyla bağımsız ve etkili bir kontrol mekanizması kurulmalıdır. Burada, meâllerin doğruluğunu ve güvenilirliğini çeşitli ölçütler bağlamında denetlenmeli ve bir değer yargısına ulaşılmalıdır.

(6) Raporlama ve Yayınlanma Kriterleri Tespit Edilmelidir. Ya bağımsız inceleme komisyonu ya da Meâlleri İnceleme Kurulu, her yeni meâl için olumlu, olumsuz ve tashih edilmesi gereken yönleri üzerine raporlar hazırlanmalıdır. Meâllerin olumlu, olumsuz ve normal şartlarda onaylanabilen durumlarıyla ilgili raporları kamuoyuyla paylaşmalıdır. Bu süreç, meâl kalitesinin artmasına, kaliteli yeni meâller üretilmesine ve klasik devirdeki hataların yinelenmemesine katkı verecektir.

(7) Meâl Karşıtlığıyla ve Meâlcilik Anlayışıyla Mücadele Edilmelidir. Meâl karşıtlığıyla ve meâlden hüküm çıkarma anlayışlarıyla yani meâlcilik akımıyla etkin bir mücadele yürütülmeli, bu bağlamda eğitim ve bilinçlendirme çalışmaları yapılmalıdır.

(8) Tefsir Usulü ve Ulûmu'l-Kurân Dersleriyle Entegrasyon Sağlanmalıdır. Meâlî'l-Kurân adıyla oluşturulacak bu ilim, İlahiyat Fakültelerinde, İslâmî İlimler Fakültelerinde, İmam Hatip Liselerinde, Diyanet Akademilerinde ve meâl ile ilişkili bütün mecralarda tefsir usulü ve ulûmu'l-kurân dersleriyle ve kitaplarıyla entegre edilmeli, bu yerlerde okutulacak o derslere meâlî'l-kurân ilmi dahil edilmelidir. Meâl çalışmalarının akademik müfredatta yer alması sağlanmalıdır.

(9) Meâl Terimleri Sözlüğü Çıkarılmalıdır. Kurân meâllerinde kullanılan terimlerin anlamlarını açıklayan kapsamlı bir meâl terimleri sözlüğü oluşturulmalıdır. Bu sözlük, hem araştırmacılara hem de genel okuyuculara kısaca toplumun her kesiminden insana rehberlik edecektir.

²⁸ Çelen, *Meâl Yazma Liyakati ve Yayınlanma Şartları*, 1/68.

²⁹ Çelen, *Meâl Yazma Liyakati ve Yayınlanma Şartları*, 1/70.

(10) Meâl Okuma ve Anlama Kılavuzu Yazılmalıdır. Meâl okuma ve anlama konusunda insanlara rehberlik edecek bir kılavuz hazırlanmalıdır. Bu kılavuz, okuyucuların meâlleri daha iyi kavramalarına ve ihtiyaç duyulan terimlerin açıklamasına yardımcı olmalıdır.

(11) Meâlle İlgili Makale, Tez, Tebliğ, Bildiri, Panel, Sempozyum ve Kitap Çalışmalarından Azami Ölçüde Yararlanmalıdır. Şimdiye kadar yazılan ve yapılan tüm meâlle ilgili çabalardan her biçimde yararlanmalıdır. Zira bunlar, çok özele indirgenmiş ve ilgilendiği konuda yargı oluşturabilecek nitelikte çalışmalardır. Çıktıları ve bulguları bu anlamda çok değerli bulunmuştur.

(12) Bir Meâl Felsefesi Oluşturmak Oldukça Yarar Sağlayacaktır. Meâl felsefesi, meâlle ilgili felsefî sorunların tartışıldığı alan olarak düşünülebilir. Burada dil, düşünce, dünya ve meâl ilişkisi üzerine odaklanmak gerekir. Buna göre bir meâl felsefesi metinlerin anlamları ya da bağlamları derinlemesine incelenmeli, onların daha iyi anlaşılmasını sağlamayı hedeflemelidir. Burada metnin sözcüklerinin ötesine geçmeyi, kültürel, tarihsel ve sosyal bağlamını da göz önünde bulundurmaya gerektirir. Aynı zamanda farklı dillerdeki çevirilerin ve yorumların, metnin özünü nasıl etkileyebileceği konusunda da kritik bir farkındalık geliştirir. Bu felsefe sayesinde insanlar, düşüncelerinde daha derin bir anlayışa ve kavrayışa girebileceklerdir. Bir meâl, sadece sözcüklerin bire bir çevirisi değildir, fakat aynı zamanda bir düşünce ve anlam aktarımıdır. Meâl felsefesi sayesinde dilin incelikleri, bir metnin ruhunu yansıtacak şekilde ortaya çıkarılabilir. Yine burada meâl-dünya ilişkisi, metnin belirli bir bağlamda nasıl algılandığını ve yorumlandığını göstermektedir. Her metin, yazıldığı dönemin, yazarın ve okuyucunun kültürel ve sosyal dinamiklerinden etkilenir. Bu nedenle bir meâl incelenir veya değerlendirilirken o meâlin ait olduğu metnin içinde yerleşik olan dünya görüşünü, değerlerini ve normlarını anlamak çok önemlidir. Sonuç olarak bir meâl felsefesi, dilin düşüncüyü nasıl şekillendirdiğini ve meâlin dünyayla ya da metinle nasıl bir ilişki kurduğunu keşfetmek için derinlemesine bir bakış açısı sunacaktır.

Sonuç

Kurân meâlleri, günümüzde hemen her düzeyden araştırmacı tarafından kullanılmaktadır. Bu yüzden böyle bir terkinin yerleşmiş olması, yeniden kurulacak bir ilim için de güzel bir adlandırma olacaktır. Bu adlandırma belki de uzun yıllar yaşayacak ve belki de yüz yıl sonra başka bir şeye dönüşecektir. Şimdiye geleceği kestirmek zor olsa da bugünü değerlendirmek hiç de zor değildir. Yani meâlü'l-kurân tam karşılama da meâlâtü'l-kurân terkinine göre daha güzel durmaktadır. Bir sıkıntısı tüm meâlleri kapsamaması olabilir. Lakin meâlât sözcüğü de çok şık durmamaktadır. Bu açıdan meâl kelimesinin çoğunu bulabilirsek isimlendirme açısından daha isabetli olacaktır.

Meâl ile aynı kökten gelen te'vîl kelimesinin çoğulu olan te'vîlât sözcüğünün de düşünülmesi yerinde olabilir. Bu durumda Mâturîdî'nin de tefsirine adını veren te'vîlâtü'l-kurân Kurân meâlleri ilmini isimlendirme bağlamında düşünülebilir. Fakat meâlü'l-kurân, diğerlerine göre daha doğru bir isimlendirme ve maksadı ifade etmede daha yetkin bir tanımlama olduğunu düşünülmelidir.

Üstlendiği gaye ve hedeflediği amaç açısından bu ilme tefhîmü'l-kurân denilebileceği bilinmelidir. Yani Kurân'ın anlaşılmasını bu ilim vasıtasıyla sağlayacaktır. Yine Meâlü'l-kurân ilmine Hamdi Yazır'dan mülhem olarak Kurân Dili denilebileceği de unutulmamalıdır.

Günümüzde her meâl, kısmen de olsa küçük bir tefsir veya te'vil olarak anlaşılmalıdır. Yine aynı şekilde tefsirler de birçok meâl olarak değerlendirilmelidir. Zira meâlin tefsir olmadığını iddia edenler olsa da esasen onun da bir te'vil veya ona yakın bir tefsir, yorum veya açıklama olduğu gözden kaçırılmamalıdır.

Kaynakça

Ahmed, Abdürrezzak Hüseyin. *el-Mekkiyyü ve'l-Medeniyyü fi'l-Kurâni'l-Kerîm*, 2 Cilt. Kahire: Dâru İbnü Affân, 1. Baskı, 1999.

Arif, Mehmed. *Başımıza Gelenler*. Günümüz Türkçesine akt. İlyas Özdemir. İstanbul: Babıali Kültür Yayıncılığı, 8. Baskı 2022.

Birişik, Abdulhamit. "Ulûmü'l-Kur'ân". 42/132-135. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Birişik, Abdulhamit. "Tefsir". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 31/496-499. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Birişik, Abdulhamit. *Kurân İlimleri Terimlerinin Kaynağı ve Oluşumu*. ss. 29-43. İslâmî Araştırmalar Dergisi, 19/1, 2006.

Çelen, Mehmet. *Meâl Yazma Liyakati ve Yayımlanma Şartları*. Kur'ân Meâlleri: Sorunlar, Çözüm Önerileri. 3 Cilt. ed. M. Serdar-C. Karaalp-M. L. Tatlısu. İstanbul: Kitap Dünyası, 1. Baskı, 2023, 1/62.

Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları, 21. Baskı, 2013.

ed-Dimyâtî, Muhammed b. Osman. Şetâ. *İânetü't-Tâlibîn*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabî, trs.

Fergan, E. Edip. *Mehmed Âkif: Hayatı, Eserleri ve Yetmiş Muharririn Yazıları* (haz. Fahrettin Gün), İstanbul: Beyan Yayınları, 2011.

Karaman, Hayreddin vd. *Kurân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 5. Baskı, 2014.

Kayacan, Murat. "The Message Of The Qur'ân Adlı Meâl-Tefsirde Kıraat Olgusu", Kur'ân Meâlleri: Sorunlar, Çözüm Önerileri. 3 Cilt. Ed. M. Serdar-C. Karaalp-M. L. Tatlısu. İstanbul: Kitap Dünyası, 1. Baskı, 2023.

Kayhan, Mustafa. *Fazlurrahman'ın Müsteşriklerin Kurân'ın Bazı Ana Konularıyla İlgili Anlayışlarına Getirdiği Eleştiriler*. Turkish Studies. Yıl 2015, Cilt 10, Sayı 10, ss. 587-626.

Kayhan, Mustafa. Kezâlike Edatının Anlamlandırılması ve Türkçeye Çeviri Sorunu. *Kur'ân Meâlleri: Sorunlar, Çözüm Önerileri*. 3 Cilt. ed. M. Serdar-C. Karaalp-M. L. Tatlısu. İstanbul: Kitap Dünyası, 1. Baskı, 2023.

Kayhan, Mustafa. *Dil, Tefsire Meâl Bağlamında Kurân'da İdrâb Üslûbu*. Ankara: İlahiyât Yayınları, 1. Baskı, 2016.

Kayhan, Mustafa. *Kurân'da Sâatin Ön Göstergeleri ve Son Sâat*. ed./hakem. M. Aydın-R. Kayhan. Samsun: Üniversite Yayınları, 2023.

Koyuncu, Recep. Meâllere Yansıtılması Bağlamında Kıraat Farklılıkları ve Vakf İşaretleri. *Kur'ân Meâlleri: Sorunlar, Çözüm Önerileri*. 3 Cilt. Ed. M. Serdar-C. Karaalp-M. L. Tatlısu. İstanbul: Kitap Dünyası, 1. Baskı, 2023.

Kutluer, İlhan. "İlim". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 22/109-114. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Öztürk, Mustafa. "Meâl". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. EK-2/205-207. İstanbul: TDV Yayınları, 3. Baskı, 2019.

Polat, Fethi Ahmet. Kurân'ı Doğru Anlama Bağlamında Meâlcî Söylemin Açmazları. *Kur'ân Meâlleri: Sorunlar, Çözüm Önerileri*. 3 Cilt. ed. M. Serdar-C. Karaalp-M. L. Tatlısu, İstanbul: Kitap Dünyası, 1. Baskı, 2023.

Türker, Ömer. "Tarif". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 40/28. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Yazır, M. Hamdi. *Hak Dini Kurân Dili*. 9 Cilt. İstanbul: Eser Yayıncılık, 1979.

Yıldız, Mustafa. "İsrâîlî Rivâyetlerin Meâllere Etkisi: Tahâ Sûresi 96. Âyet Örneği", (Kurân Meâlleri. Sorunlar ve Çözüm Önerileri, ed. Murat Serdar vd., İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2023), ss. 459-483.

<https://if.sakarya.edu.tr/tr/duyuru/goster/134419/i-turkiye-de-kur-an-ve-tefsir-calismalari-calistayi-gerceklestirildi#:~:text=I.-erişim 19.10.2024 10:04>

KUR'ÂN-I KERÎM MEÂLÎ HAZIRLAMADA MÂNÂ TERCİHİNE YÖNELİK BAZI LÜGAVÎ VE USÛLÎ GENEL PRENSİPLER

Serkan ÜNAL *

Giriş

Kur'ân-ı Kerîm'in, lafızlarının doğrudan tercümesiyle anlaşılamayacağı gayet açık bir husustur. Zira meâl yazarı Kur'an kelimelerinin manalarını doğru tercih etmiş olsa bile mananın ve maksadın tam bir şekilde anlaşılması için birtakım prensiplerin göz önünde tutulması gerekir. Bir lafzın umûmiliği ve husûsiliği yani lafız, manasını taşıyan bütün fertlerini kapsamak üzere mi kullanılmış yoksa bir kısmını mı? Âyetin sebab-i nüzulü bilinmekte midir ya da sözün sevk edilmiş sebebine dair bir veri bulunmakta mıdır? Bir ibarenin birincil ve ikincil manaları (ibâre ve işâret) nelerdir? Bütün bu ve benzeri hususlar esasen metnin daha iyi ve doğru anlaşılmasını sağlayacak hususlardır.

Kur'ân tefsiri ve Kur'ân meâlî hazırlamak pek tabiidir ki tek boyutlu, düz ve sığ bir ameliye değil; aksine çok yönlü kompleks bir işlemler bütünüdür. Bundan dolayı Kur'ân-ı Kerîm meâlî hazırlarken sadece lafızlarının harfî tercümesi değil gerek parantez içi ifadelerle gerekse dipnotlarla murâd-ı ilâhînin daha iyi anlaşılması için gayret göstermek bu çalışmalarda önemli yer tutar. Zira Kur'ân lafızlarını çevreleyen unsurların işlevselliği tefsire ve meâle bu şekilde daha iyi yansıtılabilir. Parantez ve dipnotlardaki açıklamalardan arı, bazı önemli ilke ve prensiplerin ihmal edilerek hazırlandığı meâllerin Allah kelâmının anlaşılmasında noksan ve kifayetsiz kalabileceği de aşikardır.

Çalışmada lügavî ve usûlî prensipler esasında birbirleriyle sıkı ilişkili olduğundan bu prensipler iki ayrı başlık halinde ele alınmamıştır. Ayrıca çalışmanın hacmi itibariyle bütün prensiplerin burada zikredilmesi mümkün olmadığından bazılarının zikredip izah edilmesiyle yetinilmiştir. Çünkü buradaki asıl maksat müfessirler nezdinde genel kabul görmüş "külli kâide" mesâbesindeki bu ilkelerin bazıları zikredilerek meâl hazırlanırken ya da bazı âyet çevirileri yapılırken genel olarak göz önünde tutulmasına katkı sağlamaktır. Ayrıca gerek lügavî prensipler gerekse usûlî prensipler enine boyuna masaya yatırılıp incelemeye tabi tutulduğunda bu alanların otoriteleri arasında da bir takım görüş ayrılıklarının bulunduğu tanıklık etmek mümkündür. Çalışmanın az önce zikredilen gayesinden ötürü bu türden ihtilâflara değinilmemiştir. Bu prensipler aynı zamanda Kur'ân meâlinden hüküm değil ancak hikmet çıkarılabileceğini ortaya koyması bakımından da önem arz etmektedir.

Tefsirde İhtilâf ve Tercih

Tefsirde mana seçiminde önemli rol oynayan bazı kaideler zikredilmeden önce konuyla doğrudan ilişkili iki kavramı; ihtilaf ve tercih kavramlarını kısaca ele almak yerinde olacaktır.

İhtilâf kavramı

* Dr. Öğr. Üyesi, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, İstanbul/ Türkiye, sunal@fsm.edu.tr, orcid.org/0009-0001-3877-4971.

İhtilâf kavramı bir terim olarak pek çok kimse tarafından ele alınmış, çeşitli tarifleri yapılmıştır. Râgıb el-İsfahânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği), hilâf, ihtilâf ve muhâlefet kelimelerini aynı manaya gelecek şekilde açıklamış ve “Her bir kişinin fiilinde ve durumunda başka birininkinden farklı bir yol tutmasıdır.” diyerek tanımlamıştır.¹ Külliyyât sahibi Ebu'l-Bekâ el-Kefevî (ö. 1095/1684) ise ihtilâfin delile dayandığını; hilâfın ise delile dayanmadığını söyleyerek ihtilâfin rahmet eserlerinden olduğunu ifade etmiştir.² İhtilâf ve hilâf kavramları hakkında başka tarifler de zikredilmiş olsa da neticede bütün bu tariflerin hepsinde görüşlerin farklılığı merkezde olduğundan tanım hususunda burada zikredilenlerle iktifa edilmiştir.

İhtilâfin kısımları

Tefsir literatüründe ihtilâf kavramının ayrıma tabi tutulması hususundaki yaklaşımı çokça zikredilen şahıslar arasında İbn Teymiyye (ö. 728/1328)'nin adının ön plana çıktığını söylemek mümkündür. Aynı şekilde et-Tûfî (ö. 716/1316) ve eş-Şâtıbî (ö. 790/1388)'nin de ihtilâfin ayrıma tabi tutulması konusundaki yaklaşımlarının sonraki dönemlerde birçok ilim adamını etkilediği söylenmektedir.³

Tenevvü‘ (Çeşitlilik) ihtilâfı

Söz konusu kavramı eserlerinde birçok yerde dile getiren İbn Teymiyye bu türden ihtilâf için bir tanım zikretmezken bunun çeşitli vecihleri olduğunu ifade ederek örnekler zikreder. İki söz veya fiilden her birinin doğru ve meşru olması- ki kıraatlardaki ihtilâflar bu kabildendir-, yine ezan, ikamet, istiftâh, teşehhüdler, korku namazı, bayram namazlarındaki tekbirler, cenaze namazındaki tekbirler gibi hepsi meşrû sayılan şeylerin vasfındaki farklı görüşler, esasında aynı manada olan fakat ibâreleri değişik görüşler ve tanımlara ait lafızlar, delillerin ifade kalıpları, müsemmaların ifade edildiği lafızlar, hükümlerin taksimleri gibi konulardaki farklılıklar da İbn Teymiyye'nin zikrettiği örnekler arasında yer almaktadır.⁴

İbn Teymiyye *Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr* isimli eserinde selef arasında tefsire dair hilâfın az olduğunu, ahkâmdaki hilâflarının tefsirdeki hilâflarından daha fazla olduğuna değinmiş, bu hilâfın çoğunun tenevvü‘ ihtilâfı olduğunu söylemiştir. O bunu da ikiye ayırır ve örnek olarak onlardan her birinin aynı manaya farklı ifadelerle dile getirilmesini zikreder.⁵ Tenevvü‘ ihtilâfının ikinci çeşidini ise onlardan her birinin umûmî bir ismin örnek olmak ve dinleyen kişinin umûm ve husûsta tanımlanan şeye tamamen mutabık olan tanımına değil de onun bir nevine dikkat çekilmesi için bazı nevelerini zikredilmiş olmalarıyla izah eder. Buna da “Hubz (ekmek) nedir?” diye soran Arap olmayan bir kişiye “rağîf” (somun ekmeği)'nin gösterilmesini örnek verir.⁶

Şâtıbî de bunu, “zâhiren hilâf görünen fakat gerçekte hilâf olmayan” şeklinde nitelemiş ve bu türden hilâfın daha çok Kur’ân ve sünnetin tefsirinde vuku bulduğunu söylemiştir. O, bu hususta “müfessirlerin seleften, Kur’ân-ı Kerîm’in lafızların manaları hakkında zâhirde farklı farklı görüşler aktardıklarını, an-

¹ er-Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur’ân*, (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 2009), 294.

² Ebu'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ el-Kefevî, *Külliyyât*, (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1998), 61.

³ Enes Büyüç, “Sahâbe Tefsirinde Hakikî İhtilâf Problemi ve Gereççeleri”, *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 51/1 (Haziran 2019), 114.

⁴ Ahmed b. Abdilhalîm b. Abdisselâm b. Teymiyye, *İktizâu's-Sirâti'l-Mustakîm li Muhâlefeti Ashâbi'l-Cahîm*, (Riyâd: Dâru İşbilyâ, 1998), 1/149-150.

⁵ İbn Teymiyye, *Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr*, (Medîne: Abdulmuhsin b. Muhammed el-Kâsım, 2022), 47.

⁶ İbn Teymiyye, *Mukaddime*, 55.

cak bunlar değerlendirmeye tabi tutulduğunda sanki bir manaymış gibi hepsinin ibarede birleştiklerine işaret eder. Nakledilen görüşlerin, söz sahibinin maksadını ihlal etmeyecek şekilde bir araya gelmesi ve hepsi birden savunulması mümkünse bu durumda o görüşler hakkında hilâfın vâki olduğunu ileri sürmenin sahîh olmayacağını söylemiştir.⁷

Bütün bu zikredilenlerden hareketle tenevvü‘ ihtilâfını şöyle tanımlamak mümkündür: gerçekte vukû bulmadığı halde bir lafzın tefsirinde birbirinin yerine sayılabilecek ve birbirleriyle uzlaştırılabilecek görüşler arasındaki farklılıkların bulunmasına tenevvü‘ ihtilâfı denir. Ömer Nasuhi Bilmen (ö. 1391/1971) de bunun “birbirine haddizatında değil de görünüş itibariyle mütebâyin bulunan iki söz beyninde” gerçekleştiğini söyler ve ihtilâfın bu türünü “zâhirî ihtilâf” olarak niteler.⁸

Tezat ihtilâfı

İbn Teymiyye tezat ihtilâfını ise “Gerek usûlde ve gerekse furû‘ da birbirini nefyedenden iki görüş” olarak tanımlar.⁹ Tezat ihtilâflarının temelinde kelimenin kök manasından da anlaşılacağı üzere zıtlık olgusu bulunmaktadır. Böyle bir durumda farklı görüşler arasında çelişki söz konusudur. Ömer Nasuhi Bilmen bunu ise “hakiki ihtilâf” olarak nitelemiş ve bunun “haddizatında (nefse’l-emir itibariyle) birbirine mütebâyin bulunan iki söz arasında” meydana geldiğini söylemiştir.¹⁰ et-Tûfî bu kabilden ihtilâf söz konusu olduğunda her iki sözün cem edilip kendisiyle amel edilmesinin imkânsız olduğu kanaatindedir.¹¹ Kur’ân tefsirinde bu kabilden ihtilâfların daha ziyade rivâyet tefsirinden dirâyet tefsirine geçildikten sonra ortaya çıktığı ileri sürülmüştür.¹²

Ömer Nasuhi Bilmen bazı tefsirler arasında hakiki surette ihtilâf görülebileceğini söylemiş ve bu durum için başlıca beş sebep zikretmiştir. Bunları şöyle hülâsa etmek mümkündür:

Nakle (sem‘) bağlı bulunan bir konuda hükmünü zayıf rivayetlere bina ettiği için sahîh rivayetler üzerine bina edilmiş tefsirlere muhalefet etmiş olur.

Nakle bağlı olmayıp ictihâd ve istinbât imkânı bulunan bir konuda ilim kaidelerine aykırı davranılması.

Müfessirin meseleyi yalnızca Arap dilinin kurallarıyla halletmeye çalışarak siyâk-sibâk, sebeb-i nüzul, nâsih-mensûh gibi hususları dikkate almaması.

Müfessirin, âyetin lugavî manasını, hakiki medlûlünü rivayet ve benzeri hususları dikkate almayıp kendi felsefi düşüncesi veya tasavvufi zevkine göre âyete mana vermesi.

Müfessirin bid‘at sahibi olup âyetleri kendi mezhebini terviç edecek şekilde tefsir etmesi.¹³

Konuya dair çalışma yapan bazı ilim adamları müfessirlerin ihtilâf sebeplerinden bazılarını şu şekilde sıralamışlardır: Kıraat farklılıkları, Hz. Peygamber’in (s.a.v) hadîsinin râviye ulaşması, sâbit olması ya da anlaşılması hususundaki durumu, âyetin muhkem ya da mensûh olma ihtimali, lafzın umûma veya

⁷ Ebû İshâk İbrâhîm b. Müsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, (el-Huber: Dâru İbn ‘Affân, 1997), 5/210.

⁸ Ömer Nasûhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi Tabakatü’l-Müfessirin*, (İstanbul: Ravza Yayınları, 2015), 1/153.

⁹ İbn Teymiyye, *İktizâ*, 1/151.

¹⁰ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1/153.

¹¹ Necmuddîn et-Tûfî, *el-İksîr fi Kavâ’idi’t-Tefsîr*, (Kahire: Mektebetü’l-Âdâb, t.y.), 41.

¹² Ferruh Kahraman, *Tefsirde İhtilâfların Mahiyeti Çeşitleri ve Sebepleri*, (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 92.

¹³ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1/155-156.

hususla ihtimalinin bulunması, aynı şekilde lafzın mutlak ya da mukayyed olma ihtimali, hakikat ya da mecaz ihtimali, çok anlamlılık (iştirak) söz konusu olmaksızın manaların çok olması, lafzın mücmel olması, i'râb vecihleri, zamirlerin mercii konusundaki ihtilâflar, lafzî iştirak (çok anlamlılık), kelâmın takdim ve te'hîr olasılığı, hazif ihtimali ve bir mahzûfun takdirine olan ihtiyaç gibi meseleler sayılabilir.¹⁴ Bu sayımlar genellikle karşılaşılan ihtilâf sebepleridir. Bunların dışında spesifik olarak farklı ihtilâf sebebiyle karşılaşmak da mümkündür.

Tercih

Tercih, bir konuda iki ve daha fazla görüşle karşı karşıya kalındığında gündeme gelen bir olgudur. Bazı usûlcüler tercihi, تقوية إحدى الأمارتين على الأخرى بدليل "İki emâreden birini diğerine karşı bir delîle dayanarak takviye etmek" şeklinde tanımlamışlardır.¹⁵ Müfessirin ve meâl yazarının tercih yapmak durumunda kalmasının temelinde birden çok fazla etken sayılabilir. Bunların en başında çok anlamlılık, rivayetlerdeki ihtilâflar ve gramer/i'râb vecihlerini saymak mümkündür. Bu durumun ortaya çıkardığı çok boyutlu ve alternatifli anlam yelpazesi içerisinde Kur'ân kelimeleri ve ibâreleri için mana tercih ederken bazı lugavî ve usûlî ilkelere dayanmak kaçınılmazdır. Bu yönde bir sorumluluğun sadece müfessir değil meâl yazarı için de söz konusu olduğu izahıta varestedir.

Bazı lugavî ve usûlî tercih gerekçeleri

Tefsirde vaki olan ihtilâf, te'âruz ve benzeri durumlarda tercih yapmak gerektiği zaman bunun gerekçelerinin olması elbette kaçınılmazdır. Aksi takdirde müfessir ya da meâl yazarı kendi rey ve hevasıyla yorum yapmış olacaktır. Böyle bir tutum ilmî açıdan eleştiriyi gerektireceği gibi hadîs-i şerifte¹⁶ Kur'ân-ı Kerim'i ilme dayanmaksızın tefsir edenlere yöneltilen uyarıya da muhatap sayılabilirler.

Tefsir yaparken ya da meâl yazımında âyetler veya âyet lafızları için yapılacak mânâ tercihi için gerekçeler -bunlar Arapça'da müreccihât diye anılmaktadır- çok yönlü ve boyutlu olabilmektedir. Rivayetlerle ilgili olarak sahih sünnetle tercih yapılması,¹⁷ sahâbe ve tâbi'înin icmâsıyla tercih yapılması,¹⁸ nüzul tarihi ile tercih yapılması,¹⁹ sebab-i nüzul ile tercih yapılması²⁰ gibi durumlar, aynı şekilde resm-i Mushaf²¹ ve siyâk ile yapılan tercih²² yanında Arap dili ve usûl ilmiyle ilgili gerekçeler de söz konusudur. Daha önce de işaret edildiği üzere burada bunlardan bir kısmı bu prensiplere dikkat çekmek maksadıyla zikredilecektir.

Zâhire aykırı ve kelâmın nazmına ters düşen i'râb vecihlerinden sakınmak gerekir.²³

ينبغي تجنب الأعراب التي هي خلاف الظاهر والمنافية لنظم الكلام

¹⁴ Muhammed b. Abdîrahmân b. Sâlih eş-Şâyi', *Esbâbu İhtilâfî'l-Müfessirîn*, (Riyâd: Mektebetü'l-'Ubeykân, 1995), 36.

¹⁵ Muhammed b. Ahmed b. Abdilâzîz b. Alî el-Futûhî el-Hanbelî, *Şerhu'l-Kevkebi'l-Münîr* (Riyâd: Mektebetü'l-'Ubeykân, 1993), 4/616.

¹⁶ Ebû 'Îsâ Muhammed b. 'Îsâ b. Sevrâ et-Tirmizî, *el-Câmi'u'l-Kebîr (Sünenü't-Tirmizî)*, nşr., Şu'ayb el-Arna'ût (b.y.: er-Risâletü'l-Âlemiyye, 2009), Tefsîru'l-Kur'ân 'an Rasûlillâh, 1 (No. 3437).

¹⁷ Recep Demir, "Tefsirde İhtilâf Olgusu ve Tercih İlkeleri", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 51 (Eylül 2021), 8.

¹⁸ Demir, *Tefsirde İhtilâf*, 13.

¹⁹ Demir, *Tefsirde İhtilâf*, 16.

²⁰ Demir, *Tefsirde İhtilâf*, 18.

²¹ Demir, *Tefsirde İhtilâf*, 19.

²² Demir, *Tefsirde İhtilâf*, 21.

²³ Hâlid b. Osmân, *Kâvâ'id*, 1/235.

Her dilin merâmı anlatmada kendisine özgü bir cümle yapısı, kelime dizilişi, ifadeyi anlatış biçimi bulunmaktadır. Cümlede özne ve yüklem bulduğu yer, niteleyen ve nitelenen (sıfat- mevsuf) gibi öğelerin tertibi, zarf ve nesnelere yerleri gibi hususlar maksadın muhataba doğru bir şekilde aktarılmasında kilit rol oynamaktadır. Lügat ehli tarafından genel kabul görmüş cümle yapısı, hangi durumda (muktezâ-yı hâl) öğelerin sıralanışında değişiklik yapılabileceği (takkîm-te'hîr) veya varsayılabilmesi, mahzûf veya benzeri şeylerin takdiri gibi meselelerde bu genel kabule aykırı bir tavır sergilendiği takdirde anlam sapmalarının yaşanacağını kaçınılmazdır.

Arapça özelinde ise bu meseleler genel olarak i'râb olgusu kapsamında yer almaktadır. İ'râb, Arapça gramerinin en önemli disiplini sayılabilecek nahiv ilminin temelini teşkil etmektedir. Öyle ki nahiv ilmi aynı zamanda i'râb ilmi olarak da anılmıştır.²⁴ Arap dilinin doğru bir şekilde anlaşılmasını sağlayan nahiv ve i'râb prensipleri gözetilmediği takdirde çok meşhûr ilim adamlarının dahi sapmalar ya da asıl maksattan uzaklaşmaları işten bile değildir. Bundan dolayı Kur'ân-ı Kerîm'in tefsir veya tercümesi yapılırken zahire aykırı, kelâmın dizilişine/nazmına ters düşen i'râb vecihlerinden sakınmak ilim adamlarının gözettikleri prensiplerdendir.

Bu konuda ilgi çekici bir örnek olarak A'lâ sûresi 4 ve 5. âyetlerinin tefsirine dair Ferrâ (ö. 207/822)'nin göstermiş olduğu yaklaşım hatırlatılabilir. Zira *والذي أخرج المرعى فجعله غثاء أحوى* "Otlakları çıkarıp sonra da onu kararmış çerçöpe çeviren..."²⁵ meâlindeki âyet hakkında *أحوى* "ahvâ" kelimesinin esasında *المرعى* "el-mer'â" kelimesinin "hâl"i olduğunu; ancak âyet sonlarındaki fasılalarla uyumlu olması için te'hîr edildiğini ileri sürmüştür.²⁶ Ferrâ'nın bu yaklaşımına göre "ahvâ" kelimesi hakkında zikredilen mânâlardan kara değil koyu yeşil, siyaha çalan yeşil manasında kullanılmış olmaktadır. Bunu da bazı müfessirler suya kanan bitkilerin koyu yeşil, siyaha yakın görünmeleriyle izah etmişlerdir.²⁷ Ferrâ'nın bu yaklaşımı sonucunda da âyeti "otlağı yeşil bir halde çıkarıp sonra da onu çerçöpe çeviren..." şeklinde tercüme etmek mümkündür. Oysa ki çoğu müfessir "ahvâ" kelimesini *غثاء* kelimesinin sıfatı olarak ele almaktadırlar. Bu durumda âyet-i kerîmeyi yukarıdaki gibi "sonra da onu kararmış çerçöp haline çeviren/çevirdi" şeklinde tercüme edilebilir. Aynı şekilde Zeccâc (ö. 311/923) da Ferrâ ile paralellik arz eden bir görüş ortaya koymuştur. Ancak Ferrâ'nın bu yaklaşımı Taberî (ö. 310/923)'nin eleştirisinden kurtulamamış, burada zikredilen prensibin de ehemmiyetini yansıtan bir vurguyla takdim-tehirin ancak zorunlu durumlarda söz konusu olabileceğine işaret etmiştir. Akabinde -tasarrufla- şöyle demiştir:

"Arap dili âlimlerinden bazı kimseler, bunun, manası takdim edilmesi gereken muahhar bir söz olduğunu ileri sürmektedirler. Bu durumda sözün mânâsı "O, mer'âyı siyaha çalan bir yeşil olarak çıkardı. Sonra da onu çerçöp kıldı." şeklindedir. Ancak her ne kadar Arapların koyu yeşil bitkileri siyah olarak nitelendirdikleri kabul edilebilir olsa da bence onun bu görüşü doğru değildir. Çünkü o, te'vîl ehlinin şu te'vîline aykırı davranmıştır: Harfin takdimi ve tehiri ile elde edilmiş mânâsını tercih, kendi yerinden öne

²⁴ Muhammed Ali et-Tehânevî, *Keşşâfu Istîlâhâtî'l-Fünûn ve'l-'Ulûm*, (Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1996), 1/23.

²⁵ A'lâ 87/4-5.

²⁶ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 'Alemlü'l-Kütüb, Beyrut, 1983, III, 256.

²⁷ İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü'l-Ezdâd*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1987), 352.

ya da sonraya alınmadıkça anlaşılır bir vecih bulunmadığı zaman kabul edilebilir. Sahih bir vecih bulunduğu takdirde takdim-tehir ile mânâ tercih edilemez.”²⁸

Nahhâs (ö. 338/950) da Taberî gibi söz konusu görüşü eleştirmiş, takdim ve tehirin ancak başka bir durum sahîh olmadığı zaman mümkün olabileceğini ifade etmiştir.²⁹ Bu misal i‘râb vecihlerinin tekellüflü olanlarından yalnızca bir tanesidir. Muhakkak ki bu kabilden saptamalara neden olacağı örneklerin sayısını artırmak mümkündür. Ancak çalışmanın sınırlarından dolayı bu kadarı ile yetinilmiştir.

Şâri’in lafızları kendi örfüne hamledilir.³⁰

ألفاظ الشارع محمولة على عرفه

Mânâ tercihinin ilişkin bir diğer prensip de “Şâri’in lafızları kendi örfüne hamledilir.” şeklindedir. Kur’ân-ı Kerîm bazen mevcut Arapça kelimelere, vaz‘ edildikleri lugavî mânâdan ayrı olarak kendi kelime ve anlamlar dünyasında yeni mânâlar kazandırır. Bu tür kelimelerin bu şekilde şer‘î bir anlam kazanması vaz‘ ilminde de ele alınmış ve bu kategori “şer‘î vaz‘” olarak adlandırılmıştır.³¹ Mesela salât, zekât, sıyâm, hacc gibi kelimeler bu duruma örnek olarak zikredilebilir. Zira salât kelimesi lügatte dua,³² zekât kelimesi temizlik,³³ sıyâm kelimesi imsâk yani tutmak, alıkoymak,³⁴ hacc kelimesi ise kastetmek³⁵ anlamlarına vaz‘ edilmiştir. Ancak Kur’ân-ı Kerîm’de ise bu kelimeler belirli ibadet çeşitlerini ifade etmek üzere kullanılmıştır. İbn Hacer *بفاتحة الكتاب* “Fâtîha’yı okumayanın salâtı/namazı yoktur”³⁶ hadisinin şerhinde Kâdı ‘İyâz’dan şunları nakleder: “Şayet burada ‘salât’ kelimesiyle lugavî mananın kastedildiği ileri sürülürse bu müsellem değildir. Çünkü şâri’in lafızları örfüne/şer‘î kullanımına hamledilir. Nitekim burada ihtiyaç duyulan şey odur. Zira Hz. Peygamber (s.a.v) lügatin/kelimenin vaz‘ edildiği manaları açıklamak için değil; şer‘î hususları açıklamak için gönderilmiştir.”³⁷ Ancak şâri’in kelimeyi özel bir kullanım ile kullandığına dair bir delil veya karîne bulunmadığı takdirde kelimenin örfî olarak kullanımına yani Araplar arasında yaygın olarak kullanılan manasına bakılır. Mesela “dâbbe” kelimesinin lügatteki asıl anlamı yerde yürüyen her canlıyı kapsamasına rağmen örfen bu kelimeyle dört ayaklı hayvanlar kastedilir. Çünkü örf galip geldiğinde lafız bu manasına hamledilir. Şayet örfî bir manaya da hamletmek mümkün değilse bu takdirde lügavî manaya yönelinir.³⁸

Kur’ân te’vîli, mümkün olduğu sürece manaları arasında en bilinen, en çok kullanılan ve en meşhur olanına tevcîh edilir; bilinmeyen en uzak manaya tevcîh edilmez.³⁹

تأويل القرآن يوجه إلى الأعرف الأغلب الأشهر من معانيه ما يوجد إلى ذلك سبيل دون الأنكر

²⁸ Ebû Ca‘fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi‘u’l-Beyân ‘an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, (Kahire: Dâru Hicr, 2001), 24/370.

²⁹ Ebû Ca‘fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâ‘îl en-Nahhâs, *I‘râbu’l-Kur’ân*, Dâru’l-Ma‘rife, Beyrut, 2008, s. 1308.

Nahhâs, *a.g.e.*, V, 127.

³⁰ Ahmed b. Ali b. Hacer el-‘Askalânî, *Fethu’l-Bârî bi Şerhi Sahîhi’l-Buhârî*, (Mısır: el-Mektebetü’s-Selefiyye, 1380 h.), 2/241.

³¹ İbrahim Özdemir, *İslâm Düşüncesinde Dil ve Varlık Vaz‘ İlminin Temel Meseleleri*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 74.

³² Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem b. Manzûr el-İfrîkî el-Mısırî, *Lisânu’l-‘Arab*, (Beyrut: Dâru Sâdir, t.y.), 17/464.

³³ İbn Manzûr, *Lisân*, 14/358.

³⁴ İbn Manzûr, *Lisân*,

³⁵ İbn Manzûr, *Lisân*, 2/226.

³⁶ Ahmed b. Fâris b. Zekerîyye, *Mu‘cemu Mekâyisi’l-Luğa*, (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1979), 3/323.

³⁷ İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, 2/241.

³⁸ Hâlid b. Osmân es-Sebt, *Kavâ‘idü’t-Tefsîr*, (el-Huber: Dâru İbn ‘Affân, t.y.), 1/152-153.

³⁹ Ebû Ca‘fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi‘u’l-Beyân ‘an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, (Kahire: Dâru Hicr, 2001), 24/367.

Kur'ân-ı Kerîm apaçık Arapça ile nazil olmuştur. Genel olarak da Araplar veya Arapça'yı iyi bilenler onun lafızlarını doğrudan anlarlar. Esasen Kur'ân-ı Kerîm de bu hal üzere yani muhataplarının onu anlayacakları derecede açık-mübîn olarak indirilmiştir. Kur'ân'ın bu yönüyle mübîn oluşu birçok âyet-i kerîmede vurgulanmıştır. Bununla birlikte Kur'ân-ı Kerîm'de geçen bir kelimenin birçok manası ve kullanımını olabilir. Böyle bir durumda -şayet aksini gerektirecek bir delil ve karîne yoksa- lafzın manalarından en garip/en az bilineni-bilinmeyeni değil de aksine en çok bilinen ve kullanılanı tercih edilmesi gereklidir. Kur'ân Arap dilinin en fasih ve en çok bilinen lehçesi üzere indirildiğinden onu tefsir ederken en meşhur ve en fasih manadan yüz çevirip şâzz ve nâdir olan manaya yönelmek doğru değildir.⁴⁰

Kur'ân'ın lafızlarını yeni ortaya çıkan kullanıma hamletmek caiz değildir.⁴¹

لا يجوز حمل ألفاظ الكتاب على اصطلاح حادث

Lafızlar belirli bir mana için vaz' edildikten sonra zamanla bu temel anlamlarının yanında farklı anlamlar kazanabilmektedir. Dolayısıyla bir kelime belirli bir asırda bir manayı karşılarken başka bir asırda daha farklı bir anlam kazanabilmektedir. Aynı durum pek tabiidir ki Kur'ân kelimeleri için de geçerlidir. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de geçen bir kelimedenden, asr-ı saadette belirli bir mana anlaşılırken daha sonraki dönemlerde aynı kelimenin anlam alanı genişleyerek farklı bir mana daha kazanabilir. Mesela فيها كتب قيمة “Orada dosdoğru kitaplar vardır.” âyetindeki “kayyime” kelimesini müfessirler genel olarak “müstakîm/dosdoğru” ve “Allah'ın hükümleri” şeklinde tefsir etmişlerdir.⁴² Bu kelime ilk dönem tefsirlerinde de bu şekilde yorumlanmıştır. Ancak günümüzde yaygın olarak “kıymetli” anlamında kullanılmaktadır. Bundan dolayı söz konusu âyet-i kerîmeye “orada kıymetli kitaplar vardır” şeklinde mana vererek tefsir ve tercüme etmek murâda aykırı bir yaklaşımdır. Zira bazı sözlüklerde قيم kelimesinin doğal olarak “değerli, kıymetli” şeklinde açıklandığını, hatta فيها كتب قيمة sıfat tamlamasının da zikredilerek “değerli kitaplar” olarak çevrildiğini görmek mümkündür.⁴³ Ancak bu mana kelimenin modern dönemde kazandığı manadır. Dolayısıyla yalnızca kamuslara dayanarak âyete mana verecek bir kişinin bu prensibe aykırı bir şekilde hataya düşmesi olağandır.

Bu duruma bir başka misal olarak “velî” kelimesi zikredilebilir. Kelime, Kur'ân-ı Kerîm'de ve selef döneminde “yardımcı” ve “mevâli” gibi anlamlarda kullanılırken daha sonraları tasavvufî literatürdeki anlamını kazanmıştır.⁴⁴

Bu münasebetle kelimelerin tarihsel süreç içerisinde kazandıkları değişik manaları ve yaşadıkları dönüşümü tespit etmeye çalışan semantik ilminin de önemini hatırlamanın yerinde olacağını söylemek mümkündür.

Kelamda asıl olan hakikattir.⁴⁵

الأصل في الكلام الحقيقة

⁴⁰ Hâlid b. Osmân, *Kâvâ'id*, 1/213.

⁴¹ Hâlid b. Osmân, *Kâvâ'id*, 1/230.

⁴² Bkz.: Taberî, *a.g.e.*, 24/540; Ebu'l-Hasen Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y., 6/316.

⁴³ Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, (İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995), 738.

⁴⁴ Hâlid b. Osmân, *Kâvâ'id*, 1/232.

⁴⁵ Âlâuddîn Abdulazîz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr 'an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 3/190.

Usûl âlimlerinin, lafzın taksimini yaparken esas aldıkları itibarlardan biri de onun kullanımını yönünden değerlendirmesinin yapılmasıdır. Onlar “isti‘mâl” açısından yapılan bu ayırmda kelimenin hakîki mânâsında mı yoksa mecâzî manasında mı kullanıldığının tespitine yönelik yaklaşımlarını ortaya koymuşlardır. Yine bu ayırımın yani isti‘mâl açısından yapılan ayırımın bir diğer veçhesini de kullanımın kastedilen mânâyâ açıkça, doğrudan (sarîh) ya da kapalı, dolaylı (kinâye) olup olmaması oluşturmaktadır. Bu bağlamda mânâ tercihi sırasında gerekçe olarak zikrettikleri prensiplerden biri “Kelâmda asıl olan hakîkattir” prensibidir.

Bir kelimenin birden çok manaya tahsis edilmesi mümkündür. Bu durumda bu manaların hepsi o lafzın hakîki anlamı sayılır. Bazen de lafız hakîki manasının dışında yeni anlamlar kazanabilir. Bu da bir öncekindeki gibi vaz‘ itibarıyla değil çeşitli karîne ve sebeplerden ötürü kullanım yönünden olur. Hakîki anlamın aşılarak kullanım açısından lafza yeni bir anlam hamledilmesi mecaz yoluyla gerçekleşir. Mecâzî anlamda kullanılması ise onu hakîki manada kullanılmasından alıkoyacak bir karînenin bulunmasına bağlıdır. Bununla birlikte yine söz konusu mecâzî anlam ile hakîki anlam arasında bir alâka/ilişki bulunur. Ancak kelimada asıl olan hakîkattir. Mecaz ise “ârız”dır. Yani sonradan olur. Şayet bir lafzın hem mecâzî hem de hakîki manaya ihtimali varsa o lafız hakîki manaya hamledilir.⁴⁶ Mesela “Yolda bir aslan karşıma çıktı” denildiğinde buradaki “aslan” kelimesinin cesaretli kişi hakkında kullanılması ancak gerçek anlamından çevirecek bir karîne bulunduğu söz konusu olur. Şayet böyle bir karîne bulunmazsa o takdirde “aslan” kelimesiyle bilinen yırtıcı hayvan kastedilir.⁴⁷

Te’kîd mecâz ihtimalini ortadan kaldırır.⁴⁸

التأكيد ينفي احتمال المجاز

Daha önce de zikredildiği üzere lafızların kullanılmasında asıl olan onların hakîki anlamlarında kullanılmalarıdır. Ancak hakîki anlamından çevirecek bir karîne bulunduğu zaman durum değişiklik gösterir ve lafız hakîki anlamının dışında yani mecâzî bir anlamda kullanılır. Ancak bir ifade normalde hem gerçek anlamına hem de mecâzî anlamına ihtimali olacakken te’kîdli bir şekilde geldiğinde bu te’kîd söz konusu ifadenin mecâzî anlamına olan ihtimalini ortadan kaldırır. Te’kîd ister cümle, fiil, isim ve harf tekrarıyla ya da fiilin mastarı, zamirin tekrarı ya da diğer te’kîd edatlarıyla yapılsın bu durumda ifadeden mecâzî anlam taşıma olasılığı kalkar.⁴⁹ Zira te’kîd ifadedeki yargıyı kesin ve sabit kılar, şüphe ve zanna olasılık bırakmaz.⁵⁰ Mesela “قابلت الوزير نفسه” ifadesinde te’kîd edatı bulunduğu için mecâzî bir anlam değil bizzat vezirle görüşüldüğü anlaşılır.⁵¹ Yine قام القوم ya da جاء زيد “Kavim kalktı” ve “Zeyd geldi” denildiğinde mecâzî olarak kavmin bir kısmının kalktığı ya da Zeyd’in kendisinin değil de mesela haberinin geldiği anlaşılabilir. Ancak جاء زيد نفسه ve قام القوم كلهم “Kavmin hepsi geldi”, “Zeyd’in kendisi geldi” denildiğinde artık bu ifadelerden mecâz ihtimali kalkar.⁵²

⁴⁶ Vehbe ez-Zuhayli, *Usûlu ‘l-Fıkhi ‘l-İslâmî*, (Dimeşk: 2019), 2/285.

⁴⁷ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfü ‘l-Esrâr*, 1/121-122.

⁴⁸ Hâlid b. Osmân, *Kâvâ ‘id*, 1/453.

⁴⁹ M. Akif Özdoğan, “Arap Dilinde Muhâtabı İkna Etme Açısından Haberî Cümlede Tekîd Edatlarının Rolü” *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/(Haziran 2011), 19.

⁵⁰ Özdoğan, “Tekîd Edatlarının Rolü”, 19.

⁵¹ Özdoğan, Tekîd Edatlarının Rolü, 19.

⁵² Ezheli harir bir şerhi mukta sarı Tahrir, s. 105”

Bu prensip gereği كَلِمًا تَكْلِيمًا “Allah Mûsâ ile (kesinlikle) konuştu” âyet-i kerîmesindeki كَلِمًا “konuştu” kelimesini -ilham ve işaret gibi- hakîki anlamından farklı bir anlama hamletmek isabetli görülmemiştir. Zira كَلِمًا “konuştu” kelimesindeki mecâzî anlam ihtimali te’kîd için gelen تَكْلِيمًا masdarı/mef’ûl-i mutlakı ile ortadan kalkmıştır. Bu prensibin bulunması Mu‘tezile’nin de âyet-i kerîme hakkında savunulmasına yol açmış, âyet-i kerîmedeki söz konusu kelimeyi hakîki anlamına hamletmemek adına kelimenin kök anlamındaki كَلِمًا “yaralamak” anlamından hareketle aslında yine mecâza çıkan garip bir yaklaşım sergilemişlerdir. Bu mana da كَلِمًا بِأَظْفَارِ الْإِمْتِحَانِ “Allah onu imtihan tırnaklarıyla yaraladı”, كَلِمًا بِأَظْفَارِ الْحِكْمَةِ “Allah onu hikmet tırnaklarıyla yaraladı” gibi absürt bir mânâ tercihinin tevessül etmişlerdir.⁵³

İbn Hacer (ö. 852/1449), en-Nahhâs’ın şöyle dediğini nakletmiştir: “Nahivciler fiilin mastarla te’kîd edildiğinde mecaz olmayacağı konusunda icmâ etmişlerdir. تَكْلِيمًا denildiğinde kelâmın bilinen gerçek manada konuşmak anlamında olduğu zorunlu olur.⁵⁴

İbârenin delâleti diğer delâlet yollarından daha güçlüdür.⁵⁵

دلالة العبارة أقوى من سائرها

Usûl âlimleri lafızları kategorize ederken lafzın manaya delâletinin keyfiyeti açısından da taksime tabi tutmuşlar ve dördü bir ayrıma gitmişlerdir. Lafzın söylenişindeki aslı maksat veya ona bağlı olarak kastedilen bir hükme delalet etmesidir.⁵⁶ İbârenin delâleti bizzat nazmın gösterdiği anlamı ifade etmektedir.⁵⁷ Bu yolla elde edilen anlam ve hükmün delil değeri işaret ve diğer delâlet yollarının hepsinin üstündedir.⁵⁸ Zira burada ibareden aslı maksada delâlet eden anlam elde edilmektedir. Dolayısıyla ibârenin delâletinin işaret, nass/delâlet ve iktizâ gibi ikincil ve dolaylı manalara olan üstünlüğü mana tercih konusunda önemsenmesini gerektirmektedir. Bu prensip gereği lafzın doğrudan ve aslı maksada uygun manası varken ikincil ve dolaylı manalara hamledilmesi uygun değildir. Bu tür ikincil ve dolaylı manalara ancak dipnotlarda izâh getirilerek yer verilmelidir. Hüsâmuddîn es-Sıgnâkî (ö. 714/1314) de bunu “maksûd olan maksûd olmayana nispetle tercih edilme konusunda daha evlâdır.” şeklinde ifade etmiştir.⁵⁹

‘Âmm bir lafız tahsis edici bulunmadığı sürece umûmiliği üzere kalır.

العام على عمومه ما لم يرد مخصص

Usûl âlimleri lafızları birçok yönden ele almışlar, bu taksimleri sayesinde Kur’ân-ı Kerîm’in daha iyi ve daha doğru anlaşılmasına, hüküm istinbâtını daha doğru gerçekleştirmeye çalışmışlardır. Bu taksimlerden biri de lafzın, manasını taşıyan bütün fertlere delâlet edip etmediği yönünden bir başka ifadeyle şümûl açısından yapılmıştır. Buna göre bazı kelime formları bazı durumlarda ya da her zaman umûm ifade etmekte olup manasını taşıyan bütün fertleri kapsamaktadır. Bu ‘âmm lafızların kapsamını sınırlandıran bir muhassıs/tahsis edici bulunmadığı sürece o lafzı umûm üzere değerlendirmek gerekir. Böyle bir lafzın mânâsını sınırlandırmak maksada hâlel getirmek olacağından müfessirin veya meâl yazarının bu konudaki

⁵³ Hâlid b. Osmân, *Kâvâ'id*, 1/453.

⁵⁴ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 13/479.

⁵⁵ Hüseyin b. Ali b. Haccâc es-Sıgnâkî, *el-Kâfi Şerhu'l-Pezdevî*, (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2001), 2/678.

⁵⁶ Abdullah Kahraman, *Fıkıh Usûlü*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2014), 268.

⁵⁷ Hüseyin Okur, *Fıkıh ve Anlambilim*, (İstanbul: Nizamiye Akademi, 2016), 140.

⁵⁸ Okur, *Fıkıh ve Anlambilim*, 141.

⁵⁹ Ahmed Muhammed Hammüd el-Yemânî, *Dirâse ve Tahkîku Kitâbi'l-Vâfi fi Usûli'l-Fıkıh (Te'lîfu Husâmuddîn Ali b. Haccâc b. Ali es-Sıgnâkî)*, (Mekke: Câm'atu Ummi'l-Kurâ, Kısmu'd-Dirâsâti'l-'Ulyâ eş-Şer'iyye, 1997), 324.

hassasiyeti elden bırakmaması gerekir. Usulcüler bu prensibi eserlerinde zikretmişler ‘âmmın tahsîsi ve tahsîs ediciler ile ilgili bilgileri mufassal bir şekilde zikretmişlerdir.

Bu prensibin çiğnendiği bir yaklaşıma ve ortaya çıkan hatalı tefsire örnek olarak İbn Cerîr et-Taberî'nin zikrettiği şu misâl dikkate şayandır. Taberî *كل له فانتون* “Her şey ona itaat eder”⁶⁰ âyetinin tefsiri ile ilgili olarak şöyle der: “Bu kelâmı kendi doğru manasına tevcîh etmek konusunda bilgisi sınırlı bazıları Allah Teâlâ'nın “Her şey ona itaat eder.” sözünün tâat ehline hâss/özü olduğunu ve ‘âmm/umûmî olmadığını ileri sürmüştür. Oysaki zâhiri ‘âmm olan bir âyet hakkında husûs iddia etmek câiz değildir. Ancak teslim olmayı gereken bir delil olursa müstesna.”⁶¹

Mutlak lafız takyîd edici bir şey bulununcaya kadar mutlaklığı üzeredir.

المطلق على إطلاقه حتى يرد ما يقيد

Hâss lafızlardan biri olan mutlak lafız, delâlet ettiği fertlerden herhangi birini ifade eder.⁶² Mutlak lafzın hükmü ise itlâkı/mutlaklığı üzere câri olmasıdır.⁶³ Söz konusu mutlaklığı daraltacak herhangi bir unsur bulunmadığı sürece lafız mutlaklığını korur. Bu durumda asıl olan mutlak ile amel etmektir.⁶⁴ Buna misal olarak usûl literatüründe *ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر* “Her kim hasta veya yolcu olursa (tutamadığı günler sayısınca) diğer günlerde kaza etmesi gerekir.”⁶⁵ âyeti zikredilmiştir. Âyette mutlak olarak geçen “eyyâm” (günler) kelimesi “peş peşe” kaydı gibi bir kayıt bulunmadığı ve başka bir nasta da mukayyed olarak geçmediğinden mutlaklığını korumaktadır.⁶⁶ Bundan dolayı kelimenin mânâsını mutlak olarak vermek gerekir. Âyet-i kerîmenin daha iyi anlaşılması için okuyucunun bilmesi gereken bir durum olduğu takdirde şayet çeviriye yansiyabilecek bir husus varsa çeviriye yansıtmak; yoksa dipnotta konuya dair izâh getirilmesi meselenin okuyucu nezdinde daha iyi anlaşılıp kavranmasını kolaylaştıracaktır.

Sonuç

Kuşkusuz Kur’ân-ı Kerîm’in tefsir ve tercüme edilmesi meselesi en önemli ilmî meselelerden biridir. Bundan dolayı Hz. Peygamber (s.a.v) Kur’ân-ı Kerîm’i kendi reyî ile tefsir etmenin vebaline işaret etmiş, sahâbe-i kirâmın da vahyin inişine tanıklıklarına, esbâb-ı nüzule vukûfiyetlerine ve Kur’ân’ı doğru anlama hususundaki diğer birçok özelliği haiz olmalarına rağmen bu konuda genel olarak çekimser davranmışlardır. Öte yandan tebliğ vazifesinin ve sorumluluğunun bulunması doğal olarak tefsire dair bilgi hazinesinin sonraki kuşaklara aktarılmasında temel sâik olmuş, tefsir ilminin ve usûl (özellikle usûl-i fıkıh, ulûmu’l-Kur’ân) gibi diğer ilimlerinin gelişmesini sağlamıştır. Aynı şekilde Kur’ân-ı Kerîm’in Arapça’dan diğer dillere çevirisinin imkânı ve cevâzı tartışılmış, özellikle de geçtiğimiz asırda bu konu ilim evsâtını bir hayli meşgul etmiştir. Genel olarak bu meselede olumsuz yargı bildirenlerin kaygıları esasen “murâdulah”ın ıskalanması konusuna odaklanmaktaydı. Hem tefsir hem de tercüme konusundaki kaygıların giderilmesi için kapılar birtakım şartların yerine getirilmesine, belirli yöntemlere riâyet edilmesine açılıyordu.

⁶⁰ Bakara 2/116.

⁶¹ Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, 2/464.

⁶² Fahrettin Atar, *Fıkıh Usulü*, (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018), 223.

⁶³ Atar, *Fıkıh Usulü*, 223.

⁶⁴ Mahmûd Edîb Sâlih, *Tefsîru’n-Nusûs fi’l-Fıkhî’l-İslâmî*, (Beirut: el-Mektebu’l-İslâmî, 1993), 2/192.

⁶⁵ Bakara 2/185.

⁶⁶ Zekiyuddîn Şa’bân, *Usûlu’l-Fıkhî’l-İslâmî*, (İstanbul: el-Mektebetü’l-Hanefiyye, t.y.), s.300.

Birçoğu tefsir yapmak için de geçerli olan bu şart, kural ve yöntemler bir sistematik olarak özellikle usûl ilminde vücut bulurken küllî kâide şeklinde bazı eserlerde de kendisine yer bulmuştur. Bu çalışmada Kur'ân-ı Kerîm meâli hazırlanırken göz önünde bulundurulması gereken lügavî ve usûlî bazı ilke ve prensipler zikredilerek bu alana dikkat çekilmeye çalışılmıştır. Çalışmanın hacminin kısıtlı olmasından dolayı bir kısmı zikredilen prensipler Kur'ân meâlinin sadece salt Arapça bilgisiyle hazırlanmasının mümkün olmayacağını, onu kuşatan diğer hususların da değerlendirilmesinin doğru mana tercihinin ulaşmak hususunda önemli bir yer tuttuğunu göstermektedir.

Yine burada şu hususa da dikkat çekmek yerinde olacaktır. Lafızlardaki manaların tespiti hususundaki ihtilâflar esasen mezheplerin ortaya çıkmasındaki etkenlerden biridir. Dolayısıyla bu prensipler konusunda lügat ve usûl otoriteleri arasında görüş ayrılıklarının olması gayet tabiidir. Bundan dolayı Kur'ân meâli hazırlayan araştırmacı sadece sözlük ve tefsirler değil bu prensipleri ve arkasındaki ilmî tartışmalar, görüş ayrılıkları gibi diğer konuları da dikkate almalıdır ki yaptığı çalışmada hataya düşme ihtimalini minimize etmiş olsun.

Kaynakça

- Ahmed b. Fâris b. Zekeriyya. *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.
- 'Askalânî, Ahmed b. Alî b. Hacer. *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Mısır: el-Mektebetü's-Selâfiyye, 1. Basım, 1380 h.
- Atar, Fahrettin. *Fıkıh Usulü*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018.
- Bilmen, Ömer Nasûhi. *Büyük Tefsir Tarihi Tabakatü'l-Müfessirin*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2015.
- Buhârî, Âlaüddîn Abdulazîz b. Ahmed. *Keşfü'l-Esrâr 'an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Büyük, Enes. "Sahâbe Tefsirinde Hakikî İhtilâf Problemi ve Gerekçeleri". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 51/1 (Haziran 2019). 107-129. <https://doi.org/10.29288/ilted.520931>
- Demir, Recep. "Tefsirde İhtilâf Olgusu ve Tercih İlkeleri". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51 (Eylül 2021), 1-35. <https://doi.org/10.17120/omuifd.982815>
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd. *Me'âni'l-Kur'ân*. 'Alemlü'l-Kütüb, Beyrut, 1983.
- Hanbelî, Muhammed b. Ahmed b. Abdilazîz b. Alî el-Futühî. *Şerhu'l-Kevkebi'l-Münîr*. Riyâd: Mektebetü'l-'Ubeykân, 1993.
- İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdilhalîm b. Abdisselâm. *İktizâu's-Sirâti'l-Mustakîm li Muhâlefeti Ashâbi'l-Cahîm*. Riyâd: Dâru İşbilyâ, 2. Basım, 1998.
- İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdilhalîm b. Abdisselâm. *Mukaddime fi Usûli'l-Tefsîr*. Medîne: Abdulmuhsin b. Muhammed el-Kâsım, 2022.
- İbnü'l-Enbârî. *Kitâbü'l-Ezdâd*. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1987.
- İsfehânî, er-Râğîb. *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 2009.
- Kahraman, Abdullah. *Fıkıh Usulü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2014.
- Kahraman, Ferruh. *Tefsirde İhtilâfların Mahiyeti Çeşitleri ve Sebepleri*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Kefevî, Ebu'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ. *Külliyât*. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1998.

Mâverdî, Ebu'l-Hasen Muhammed b. Habîb el-Basrî, *en-Nüket ve'l-'Uyûn*, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.

Mısırî, Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem b. Manzûr el-İfrîkî. *Lisânu'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, t.y.

Mutçalı, Serdar. *Arapça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995.

Nahhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâ'îl. *İ'râbu'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2008.

Okur, Hüseyin. *Fıkıh ve Anlambilim*. İstanbul: Nizamiye Akademi, 2016.

Özdemir, İbrahim. *İslâm Düşüncesinde Dil ve Varlık Vaz' İlminin Temel Meseleleri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.

Özdoğan, M. Akif. "Arap Dilinde Muhâtabı İkna Etme Açısından Haberî Cümlede Tekîd Edatlarının Rolü". *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/(Mart 2011), 1-32.

Sâlih, Mahmûd Edîb. *Tefsîru'n-Nusûs fi'l-Fıkhî'l-İslâmî*. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1993.

Sebt, Hâlid b. Osmân. *Kavâ'idü't-Tefsîr*. el-Huber: Dâru İbn 'Affân, t.y.

Sıġnâkî, Hüseyin b. Alî b. Haccâc. *el-Kâfi Şerhu'l-Pezdevî*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2001.

Şa'bân, Zekiyuddîn. *Usûlu'l-Fıkhî'l-İslâmî*. İstanbul: el-Mektebetü'l-Hanefiyye, t.y.

Şâtîbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî. *el-Muvâfakât*. el-Huber: Dâru İbn 'Affân, 1997.

Şâyi', Muhammed b. Abdirrahmân b. Sâlih. *Esbâbu İhtilâfi'l-Müfessirîn*. Riyâd: Mektebetü'l-'Ubeykân, 1995.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru Hicr, 2001.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*. Thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Dâru Hicr, Kahire, 2001.

Tehânevî, Muhammed Alî. *Keşşâfu Istilâhâtî'l-Fünûn ve'l-'Ulûm*. Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1996.

Tirmizî, Ebû 'Îsâ Muhammed b. 'Îsâ b. Sevrâ. *el-Câmi'u'l-Kebîr (Sünenü't-Tirmizî)*. nşr., Şu'ayb el-Arna'ût. b.y.: er-Risâletü'l-Âlemiyye, 1. Basım, 1430/2009.

Tûfî, Necmuddîn. *el-İksîr fi Kavâ'idü't-Tefsîr*. Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, t.y.

Yemânî, Ahmed Muhammed Hammûd. *Dirâse ve Tahkîku Kitâbi'l-Vâfi fi Usûli'l-Fıkh (Te'lîfu Husâmuddîn Alî b. Haccâc b. Alî es-Sıġnâkî)*. Mekke: Câmi'atu Ummi'l-Kurâ, Kısmu'd-Dirâsâtî'l-'Ulyâ eş-Şer'iyye, 1997.

Zuhaylî, Vehbe. *Usûlu'l-Fıkhî'l-İslâmî*. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 2019.

II
MEALLERDE ÇEVİRİ STRATEJİLERİ
VE SORUNLARI

ÇEVİRİ USUL VE STRATEJİLERİ AÇISINDAN ANLAM/YORUM MERKEZLİ KUR'AN ÇEVİRİLERİNİN TAHLİLİ: TÜRKİYE VE ENDONEZYA ÖRNEĞİ

Eyyüp TUNCER*

Giriş

Arap diliyle nazil olan Kur'an-ı Kerim'in son birkaç yüzyıl hariç öteki dillere tercüme edilmesi tasvip edilen ve caiz görülen bir ameliye olarak telakki edilmemiştir. Bu noktada tercüme ve tefsir ayırımı- na gidilmiştir.¹ Çünkü tercüme edinimi bir lafzın diğerinin yerine ikame etmek olarak değerlendirilirken tefsirde böyle bir şart söz konusu değildir. Bundan dolayı tarihî süreçte tefsirin bütün dünya dillerinde mümkün olabileceği ancak tercümenin, lafız ve mana açısından mucize olan Kur'an'ın mesajını ifade et- mede yetersiz kalacağı âlimlerin kahir ekseriyetin yaklaşımı olagelmıştır. Kaynaklarda لَا يَدْرُ أَحَدٌ مِنَ التَّرَاجِمِ “Hiçbir mütercim Kur'an'ı başka bir dile nakledemez/aktaramaz” tespiti genel ve muteber bir kanaat olarak yerini almıştır.²

Batılıların son birkaç yüzyılda Müslüman coğrafyalar başta olmak üzere dünyanın birçok bölgesini işgal edip sömürmeleri, yerel ve kültürel anlayışların hızlı ve köklü değişimine neden olmuştur. Batı asi- metrik gücünü her alanda hissettirerek ötekiler olarak gördüğü toplumları çeşitli baskı ve dayatmalara ma- ruz bırakmıştır. Bunun zaruri bir sonucu olarak düşünsel, dinsel, kültürel, ekonomik, askerî ve siyasal buna- lıma giren Müslüman coğrafyalardaki düşünürler ve bilginler geleneksel mirasın aleyhine çeşitli söylemler geliştirme ihtiyacını hissetmişlerdir.³ Daha iyi bir sözcük bulunmadığından, Ortaçağ sonrası Batı'nın baskın ve hâkim dünya/hayat görüşünü “modernizm” olarak isimlendirebiliriz.⁴

Reformasyon-modernizasyon olarak tanımlanan mezkûr mücbir anlayışın düşman olarak ilan ettiği “gelenek ve geleneksel kurumlar” önemli ölçüde zayıflamış, kültürel yapılar değişim ve dönüşüm aşamala- rından geçmek zorunda kalmış ve maziye olan inanç ve güven yerini kuşku ve evhama bırakmıştır. Moder- nite “geleneksel kalıpların dışına çıkılması” şeklinde özetlenebilir.⁵ Zira Modernitenin vazgeçilmezi olarak kabul edilen “aklın mutlak hâkimiyeti/diktatörlüğü”⁶ ve buna bağlı olarak geliştirilen “profan, seküler, bi-

* Doç. Dr., Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, kuranhadimi90@hotmail.com

¹ Bu konuda telif edilen müstakil bir risale için bk. Abdülhamid Ali Kudüs, *et-Tuhfetu'l-marziyye fi cevâzi'l-Kur'âni bi'l-A'cemiyye*, nşr. Ebû Sâbık (Endonezya: Ebû Sâbık, 1436/2014).

² Bedreddin Zerkeşi, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1957), 1/465.

³ Şehmus Demir, *Kur'an'ın Yeniden Yorumlanması: Batı'yla Münasebetin Kur'an Yorumuna Yansımaları* (İstanbul: İnsan Yayınla- rı, 2005); Bedri Gencer, *İslam'da Modernleşme (1839-1939)* (İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2017).

⁴ Harry Oldmeadow (ed.), *Geleneğe İhanet: Modernitenin Manevi Krizine Dair Makaleler*, çev. Tahir Uluç (İstanbul: İnsan Yayın- ları, 2013), 22; Sema Nur Taşçı, *Modern Yönelişlerin Tefsir Üzerindeki Etkileri* (Ankara: Feer Yayınları, 2023), 19–24.

⁵ Hakan Gülerce, *Modernite ve Din Karşılaşması* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2022), 6.

⁶ Abdulkerim Surûş, *Modern Durum ve Dinî Bilginin Evrimi* (İstanbul: Pendik Belediyesi Kültür Yayınları, 1995), 56.

reyci, hümanist, ilerlemeci, maddeci, pozitivist, deneyci, eşitlikçi” bir karakter arz eden hayat tasarımı birçok toplumun modernizasyona yönelmesine ön ayak olmuştur.⁷

Rönesans’ı mümkün kılan başlıca üç icattan biri olan manyetik pusula iken diğer iki icat, barut ve matbaa olarak kabul edilmektedir. Batı dünyasında köklü bir zihniyet dönüşümü olarak isimlendirilen Reform’un mezkûr üç icat ile yakından alakası vardır. Böylelikle Rönesans, Reform için gerekli ön koşullarını temin edip yeni düşünsel ve dinsel hareketlerin önünü açmıştır. Bu süreçte manevi ve dinî alanda ise Lüterciliğin etkisi yadsımayacak kadar fazladır. Zira Martin Luther’in (1483-1546) kiliseye karşı dillendirdiği “Sola Scriptura” yaklaşımı Batı’da dinî tasavvurun dönüşüp yeni ve belki de son şeklini almada belirgin rol oynamıştır.⁸ Luther tezini kanıtlamak için İncil çevirisi yapmış olması dikkate şayan bir durumdur.⁹ 1517’de Martin Luther’in 95 maddelik tezi ile başlayan “Reformasyon Hareketi” kronolojik olarak Modernitenin tarihsel gelişimini etkileyen önemli bir unsurlardan biri kabul edilmektedir. Bu kronolojiyi İngiliz Devrimleri (1640-1648) Aydınlanma ile birlikte gelen Fransız Devrimi (1789) ve Endüstri Devrimi (1760-1830) takip etmiştir.¹⁰

Müslüman toplumlarda zuhur eden modernizasyonun çıktılarında biri olan “Kur’an’a Dönüş” veya “Asıl Kaynağa Dönüş / Öze Dönüş” düşüncesi Kur’an başta olmak üzere İslami ilimlerin hiyerarşisinde ve dokusunda önemli değişikliklere sebebiyet vermiştir. Batı’da dinî tasavvurun şekillenmesinde belirgin bir şekilde varlığını hissettiren “Sola Scriptura” anlayışı, “Kur’an’a Dönüş” veya “Asıl Kaynağa Dönüş” (الرجوع إلى القرآن) veya (الرجوع إلى الأصل) sloganı olarak tezahür etmiştir. Hint alt kıtasında “Only Quran, Kur’ânîyyûn, Ehlul-Zıkr/Kur’ân”, Türkiye’de “Mealcilik”, Malay dünyasında “Kembali Kepada al-Quran” gibi dinî söylem tarzları bu düşüncenin müşahhas sonuçlarına delalet etmektedir. Muhammed Tefvik Sıdkî’nin (öl. 1920) “الإِسْلَامُ هُوَ الْقُرْآنُ وَحْدَهُ” / *İslam sadece Kur’an’dır*” çıkışı dönemin dinî tasavvuruna dair önemli bazı ipuçlarını sunmaktadır.¹¹

Bu talep, esasında haklılık arz eden yönleri bulunsa da içinde serpiştiği zaman ve mekânın birçok menfi unsurla malul olmasından dolayı hak ettiği konuma yerleştirilememiş, ifrat ve tefritten tecrit edilememiştir.¹² Özellikle ilk meal çalışmalarının dinî amillerin yanı sıra millî duygularla hazırlandıkları göze çarpan başka bir ayrıntı olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim gerek Türkiye’de gerekse Endonezya’da dinî ve millî uyanışın ve gelişmelerin iç içe geçtiği, bazen birinin diğerine baskın geldiği görülmektedir.¹³

Arapça dışındaki dillerde, özellikle Kur’an ve tefsir literatüründe görülen somut artış, “Kur’an’a Dönüş” veya “Asıl Kaynağa Dönüş” söyleminin/yaklaşımın ne derece etkili olduğunu göstermektedir. Kur’an’ın “hidayet kitabı” olduğu vurgulanarak onun herkes tarafından okunması ve anlaşılması mümkün olan “mübîn/apaçık/çıplak hitap/kitap” argümantasyonu ile mezkûr söylem desteklenmeye çalışılmıştır.

⁷ Oldmeadow, *Geleneğe İhanet*, 22.

⁸ Demir, *Kur’an’ın Yeniden Yorumlanması*, 13–26.

⁹ Muhammed Çoşkun, *Modern Dünyada Kur’an Yorumu* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018), 99.

¹⁰ Gülerce, *Modernite*, 3.

¹¹ Geniş bilgi için bk. Abdulhamit Birişik, *Hind Altıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri* (İstanbul: İFAV, 2019); Eyyüp Tuncer, *Endonezya’da Tefsir Çalışmaları* (İstanbul: Kitap Dünyası, 2023); Taşçı, *Modern Yönelişler*, 67–88.

¹² Şehmus Demir, *Mitoloji Kur’an Kıssaları ve Tarihi Gerçeklik* (Ankara: Beyan Yayınları, 2003), 151–157.

¹³ Bu konuda geniş bilgi için bk. Brett Wilson, *Milliyetçilik Çağında Kur’an Tercümeleleri* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2018); Düccane Cündioğlu, *Türkçe Kur’an ve Cumhuriyet İdeolojisi* (İstanbul: Kitabevi, 1998).

Hatta Kur'an'ın davet, irşat ve tebliğ gibi vazifelerde kullanılması için tercüme edilmesi “farz-ı kifâye” olarak değerlendirilmeye başlanmıştır.¹⁴

Bu minvalde aralarında önemli farklı bulunmasına rağmen düşünürler ve bilginler ekseriyetle “gelenekçiler” ve “yenilikçiler” şeklinde kategorize edilmeye başlanmıştır. Bu ikilem hâlâ etkin bir şekilde varlığını hissettirmekte olup tarafların birbirlerine karşı söz konusu kavramları pejoratif bir düzlemde kullandıkları görülmektedir. Gelenekçiler -ki Malay dünyasında daha çok Kaum Tua olarak bilinmektedirler- İslam'ın mirasını olduğu gibi muhafaza ettiklerini, diğerlerinin ise bunu tahrif ve tebdil etmeye teşebbüs ettiklerini iddia ederken yenilikçiler -ki Malay dünyasında daha çok Kaum Muda olarak bilinmektedirler- ise gelenekçileri taklit, taassup, cehalet, geri kalmışlık, tarihe gömülmek vs. ile itham etmektedirler. Yenilikçilere göre içtihat kaçınılmazdır; zamanın gerekliliklerine göre hareket etmek için ıslah ve tecdit faaliyetinin işlevsel kılınması elzemdir.¹⁵ Bu yorum farklılıkları “Geleneksel İslam” ve “Çağdaş İslam” şeklinde iki zıt yaklaşım biçiminin belirlenmesine sebebiyet vermiştir.¹⁶

Çalışmamıza konu olan Türkiye ve Endonezya gibi devletler de haddizatında mezkûr reformasyon-modernizasyon süreciyle karşı karşıya gelmişlerdir. Türkiye ve Endonezya -aralarında derece ve ton farkı olsa da- dinî alanda beliren ve gittikçe belirginleşen gelenekçi ve yenilikçi tasavvur ve yaklaşımların arkasındaki amillerin birbirine eşdeğer olduğu ileri sürülebilir. Nitekim son birkaç yüzyılda Türkçe ve Endonezce olarak telif edilen yüzlerce mealin/çevirinin arkasında yukarıda çizilen portrenin etkisi yadsınamaz.

Her iki ülkede de ilk etapta meal çalışmalarına karşı ciddi tepkiler verilmiştir. Ancak zamanla karşı çıkanların bile çeşitli sebeplere bağlı olarak meal kaleme aldıkları bir sürecin varlığına rastlanmaktadır. Genellikle gelenekçi çevre, meal işine teşebbüs edenlerin ehliyet, vukufiyet ve liyakat sahibi kimseler olmadıklarını, Kur'an'ı kötü amaçlarına alet edindiklerini ve en önemlisi Kur'an'ın hiçbir surette çevirisinin yapılamayacağını ileri sürmüşlerdir. Yenilikçiler ise miras olarak alınan dinî düşüncenin yeterli olmadığını, bu sorunu çözmenin ve çağdaş gelişmeleri yakalamanın ön şartı olarak Kur'an merkezli içtihat mekanizmasının etkileştirilmesi gerektiğini müdafaa etmişlerdir. Yenilikçilerin içtihat kavramı sadece fıkıh sahasındaki dinî hükümlerin istinbatı değil, esasında Kur'an'ın çağın gerekliliklerine “yeniden yorumlanmasına” işaret etmektedir.¹⁷

Bu sürecin yenilikçilerin lehine sonuçlandığı ileri sürmek mümkündür. “Kur'an'a Dönüş” söylemi son dönemlerde tefsir ilmine ciddi bir ilginin gösterilmesine vesile olmuş ve mütenevvi-muhtelif Kur'an çevirilerinin hazırlanmasına imkân tanımıştır. Daha sonraki süreçte muhalifleri tarafından “Kur'ancı” veya “Mealci” olarak nitelendirilen bazı dinî grupların Kur'an merkezli söylemleri meal çalışmalarını tartışmala-

¹⁴ Mahmud Yunus, “Mukaddime”, *Tafsir Al-Quran Karim*, mlf. Mahmud Yunus (Malezya: Klang Book Centre, 2003), 3–7.

¹⁵ Geniş bilgi için bk. Apria Putra – Chairullah Ahmad, *Bibliografi Karya Ulama Minangkabau Awal Abad XX Dinamika Intelektual Kaum Tua dan Kaum Muda* (Padang: Indonesia Heritage Centre, 2011); Kamarul Afendey Hamimi, *Kaum Muda Penggerak Kesedaran Kemerdekaan Tanah Melayu 1906-1957* (Malezya: Universiti Pendidikan Sultan Idris, Doktora, 2018); Eyyüp Tuncer, “Malay Dünyasında Reformist Bir Hareket Olarak Kaum Muda: Endonezya ve Malezya Örneği”, *Tetikik 2* (2022), 337–379; Eyyüp Tuncer, “Endonezya'da Reddiye Literatürü”, *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı IV*, ed. Murat Serdar vd. (İstanbul: Seçil Ofset, 2022), 391–422.

¹⁶ Taşçı, *Modern Yönelişler*, 13; Mehmet Paçacı, *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 44–45.

¹⁷ Geniş bilgi için bk. Cahit Karaalp, “Son Dönem Meallerinde Kur'an'ın Yeniden Yorumlanması Çabaları: Tahlil ve Tenkit”, *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2019), 53–78.

rın odak noktasına taşımıştır. Nitekim gelinen noktada meallerde ciddi zafiyetlerin ve fahiş hataların mevcudiyetine rastlanmıştır. “Post-mealcilik” olarak nitelendirdiğimiz bu proseste meallere ilişkin yeni ve farklı teknik ve stratejilerin tatbik edilmesi gerektiği belirtilmiştir. Bu meyanda araştırmacıların gündemini “en ideal meal nasıl olmalıdır” meselesi işgal etmiştir. Bu konuda farklı öneriler sunulmuştur. Son dönemlerde Türkiye ve Endonezya’da takdim edilen tekliflerden biri de “anlam/yorum merkezli çeviri” tekniği/stratejisi olmuştur.

Bu çalışmada ikisi Türkçe ikisi de Endonezce olmak üzere toplam dört meal çalışması çeviri usul ve stratejileri açısından incelenecektir:

- a) *Yüce Kur’an ve Açıklamalı-Yorumlu Meali* (Abdulkadir Şener, Mustafa Yıldırım, Cemal Sofuoğlu)
- b) *Kur’an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri* (Mustafa Öztürk)
- c) *Tefsîr Rahmet / Tafsir Rahmat* (Omar Bakri / Ömer Bekrî)
- d) *Al-Qur’anul-Karim Tarjamah Tafsiriyah* (Üstat Muhammed Tâlib)

Mezkûr eserlerin tercih edilmesinde mütercimlerin/yazarların literal çeviriyi tenkit etmeleri, bunun yerine ise “anlam/yorum merkezli çeviri” yönteminin daha elverişli olduğunu beyan etmeleridir. Şener ve arkadaşlarının hazırladıkları mealin sunuş kısmında “*her meal bir yorumdur*”¹⁸ şeklindeki tespitleri “anlam/yorum merkezli çeviri” faaliyetlerinin durduğu noktayı göstermesi açısından kıymeti haizdir.¹⁹ Aynı şekilde Tâlib bu düşüncesini القرآن الترجمة ما فهمه الناس من القرآن şeklinde formülize etmiştir.²⁰

Literal çevirinin kifayetsizliği ve zafiyetlerine dair Türkiye’den Mustafa Öztürk ile Endonezya’dan Muhammed Tâlib’in ciddi eleştirileri söz konusudur.²¹ Mustafa Öztürk pek çok özgün çeviri örneği mevcut olduğunu kabul etmekle birlikte Türkiye Cumhuriyeti Diyanet İşleri Başkanlığının hazırladığı *Kur’an Yolu* adlı meali eleştiriye tabi tutmuştur.²²

Bu konuda meseleyi daha ileri ve uç bir boyuta taşıyan Muhammed Tâlib Endonezya Din Bakanlığının yayımladığı *Al-Qur’an dan Terjemahannya* adlı eserde 3.229 civarında dil, gramer, üslup ve anlam gibi hatalar bulunduğunu ileri sürmüştür.²³ Hatta söz konusu mealin Endonezyalı hacılara hediye olarak dağıtılmaları için Suudi Arabistanlı yetkililerle iletişime geçmiş ve böylelikle mealin yasaklanmasına neden olmuştur.²⁴ Endonezyalı Ömer Bekrî de daha önce Endonezyalı edebiyatçı Jassin’in hazırladığı meali sert bir şekilde tenkit etmiş ve bunun yerine Kur’an’ın mesajını zedelemekten Endonezcenin ruhuna ve mantalitesine uygun daha doğru ve daha ideal bir çalışmanın yapılması gerektiğini belirtmiştir.²⁵

¹⁸ Dücane Cündioğlu, *Kur’an Çevirilerinin Dünyası* (İstanbul: Kaknüs, 2005), 101.

¹⁹ Abdulkadir Şener vd., *Yüce Kur’an ve Açıklamalı-Yorumlu Meali* (İzmir: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014), “Mukaddime”, 8.

²⁰ Al-Ustadz Muhammad Thalib, *Al-Qur’an’ul Karim Tarjamah Tafsiriyah Memahami Makna Al-Qur’an Lebih Muda Cepat dan Tepat* (Yogyakarta: Ma’had An-Nabawy, 2011), “Mukaddime”, 3.

²¹ Mustafa Öztürk, *Meal Kültürümüz* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 41–64; Al-Ustadz Muhammad Thalib, *Koreksi Tarjamah Harfiyah Al-Qur’an Kemenag RI Tinjauan Aqidah Syari’ah Mu’amalah Iqtishadiyah* (Yogyakarta: Ma’had An-Nabawy, 2011).

²² Öztürk, *Meal Kültürümüz*, 199–228, 229–272; Thalib, *Koreksi Tarjamah Harfiyah*.

²³ Thalib, *Koreksi Tarjamah Harfiyah*, 266.

²⁴ Tuncer, “Endonezya’da Reddiye Literatürü”, 406.

²⁵ Tuncer, *Endonezya’da Tefsir Çalışmaları*, 276–277.

Bu noktada eleştiri yapan yazarlar, özellikle *mantuk* ile birlikte *mefhumun* da dikkate alınması gerektiği konusunda görüş birliği içindedirler. Ayrıca dört yazarın da kaynak dil ile hedef dil arasında muhteva, dil, üslup vb. açılardan gerekli insicam ve intizamın bulunması gerektiğini belirterek salt sözcüklerin çevirini merkeze alan lafzi/literal çeviriyi tenkit ettikleri görülmektedir.

1. Çeviri Usul ve Stratejileri Açısından Anlam/Yorum Merkezli Kur'an Çevirileri

Anlam/yorum merkezli Kur'an çevirileri her şeyden önce bir ihtiyaca binaen temelde piyasadaki meallerde görülen eksikliklerin, hataların ve zafiyetlerin giderilmesi ilişkin olarak telif edilen eserler görülmüdedirler. Türkiye ve Endonezya'da Türkçe ve Endonezce meal çalışmalarının ciddi bir ivme kazanarak önemli bir literatüre sahip olduktan sonra ortaya çıkarak anlamı ve yorumu eksene alan çalışmalarıdır. Dolayısıyla bu yöntemle hazırlanan eserler aslında türedi değil, meal çalışmalarını tashih/tadil ve tek-mil/itmam eden bir karakter arz etmektedirler. Bu minvaldeki meal çalışmalarının Kâtib Çelebi'nin (ö. 1067/1657) telif sebeplerini sayarken zikrettiği ikinci (شيء ناقص يتممه) ve yedinci (شيء أخطأ فيه مصنفه فيصلحه) maddelere tekabül ettiği söylenebilir.²⁶ Yazarlarının anlam/yorum merkezli telakki ve yaklaşımlarının çeviri usul ve stratejileri açısından tetkik edilip bunun literal meallerle uyuşan ve onlardan ayrışan yönlerinin tespit edilmesi büyük bir önem arz etmektedir.

Kaynak dilde bile aynı ifadeler vurgulama ve tonlama, zaman ve mekân, mütekellim ve muhatabın özel durumu gibi birçok faktör sözün farklı hatta eksik ve yanlış anlaşılmasına sebebiyet verebilmektedir. Dolayısıyla kaynak dil ile hedef dil birbirine yabancı ve uzak kültürlerle ait olması durumunda mütercim çeviri ediniminde karşılaştığı zorluklar bu oranda artmaktadır. Bundan mütevellit "anlam kaybını" minimum seviyeye indirmek için mütercim doğruya en yakın tercihlerde bulunması bir zorunluluk arz etmektedir. Zira mütercim salt metni çevirmekle kalmayıp aynı zamanda "*farklı kültürleri birbirine yakınlaştıran bir eylemin öznesi*" konumundadır. Tercüme edinimi ise kültürler arasında bir "köprü" kurma işlevini görmektedir.²⁷ Buna rağmen çeviri -eğer bu bir Kur'an çevirisi iddiası taşıyorsa- şu hususa ayrıca dikkat etmek gerekir: "*Çeviri işlemi, mütercimin kaynak-metin ile amaç-metin arasında tam bir eşleştirme yapması demek olmadığı gibi, kaynak metnin tüm hususiyetlerini amaç-metne taşıması da demek değildir.*"²⁸

Meal faaliyeti özü itibarıyla bir çeviridir veya çevirinin bir türüdür. Türkçede belli bir hassasiyeti dile getirmek ve hatırlatmak için "Türkçe Kur'an çevirisi/tercümesi" yerine Elmalılı Hamdi Yazır'ın (öl. 1942) kavramsallaştırıp Türkçeye kazandırdığı bir kavram olan meal artık "Türkçe Kur'an çevirilerine" verilen özel bir isim konumundadır. Diğer dillerde çeviri kelimesinin kullanılması bu tespiti teyit etmektedir. Nitekim Malayca başta olmak üzere Endonezcede meal yerine Arapça kökenli başka bir kelime olan tercüme (ترجمه: terjemahan) sözcüğü "çeviri" anlamında kullanılmaktadır. Bu noktadan hareketle bir çalış-

²⁶ Mustafa Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kutubi ve'l-funûn* (Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941), 1/38.

²⁷ Geniş bilgi için bk. Cem Odacıoğlu – Evren Barut, "Çeviri Usul, Strateji ve Yöntemleri Üzerine Bir Derleme", *Tarih Okulu Dergisi (TOD)* 11/43 (2018), 1363–1392; Murat Erbek, "Çeviribilimde Ortak Zemin Arayışları: Disiplinin Gidişatına Özdüşünümsel Bir Bakış", *Çeviribilim ve Uygulamaları Dergisi* 25 (2018); Sibel Okuyan, *Çeviri Tarihinin Bugünün Çeviri Bakış Açısıyla İncelenmesi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2012); Muharrem Tosun, *Dil Edincini Aşan Bir Edim Olarak Çeviri Eylemi: Çeviri Kuramlarının Gelişiminde Paradigma Değişimi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2002); Faruk Yücel, "Çeviri Eleştirisi Neyi Eleştirir?", *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 8/12 (2007).

²⁸ Cündioğlu, *Kur'an Çevirilerinin Dünyası*, 1.

manın meal diye nitelendirilmesi onun çeviri usul ve stratejileri açısından değerlendirilmeyeceği anlamına gelmemektedir. Çünkü netice bakımından “meal bir tercüme faaliyetidir.”

Çeviri/tercüme edinimi gerek şifahi gerekse kitabi olarak antik/kadim dönemlere kadar uzansa da herkesin ittifak ettiği yeknesak bir çeviri usul ve tekniğinden söz etmek mümkün görünmemektedir. Buna binaen anlam/yorum merkezli bir yöntemin hâkim olduğu veya bu iddiayla telif edilen bir eserin kusursuz ve zafiyetlerden arınmış olduğunu anlamına gelmemektedir. Zira bir çeviride her şeyden önce kaynak dilin doğru anlaşılması sonrasında ise hedef dile belli başlı kurallara riayet ederek aktarılması/nakledilmesi beklenmektedir. Bu noktada çeviri ediniminde kadim dönemlerden itibaren bazı yöntemlerin izlendiği bilinmektedir.²⁹ Buna rağmen günümüzde artık bu faaliyet “çeviribilim” adında çevirinin teorisi, tanımı ve uygulamasıyla ilgilenen akademik bir disiplin hüviyetine dönüşmüş durumdadır. James Holmes’in (öl. 1986) 1972 yılında telif ettiği *The Name and Nature of Translation Studies* adlı çalışmasıyla birlikte çeviribilimin artık bir disipline dönüştüğü kabul edilmektedir.³⁰

Çeviri yöntemleri konusunda farklı teklifler mevcuttur ve bu konuda henüz bir uzlaşma oluşmuş değildir. “Tartışmalar ve hükümler, çevirinin doğası hakkında dile getirilen düşünceler ve anlaşmazlıklar, iki bin yılı aşkın süredir neredeyse aynıdır” hükmü realite ile uyumaktadır.³¹ Bununla birlikte çeviribilim geldiği noktayı dikkate alarak belli başlı çeviri usul ve stratejilerinden söz etmek mümkündür. Strateji kavramı “çoğunlukla çeviri sırasında çevirmenin izlediği usul/biçem, uyguladığı teknik, yöntem, taktik ve yaklaşımları kapsayan bir süreç olarak” anlamında kullanılmıştır.³²

Çeviri usul ve stratejilerine dair farklı kuramlar mevcuttur. Bu çalışmamızda Peter Newmark’ın (öl. 2011) belirlediği 17 çeviri stratejisi esas alınacaktır. Newmark’ın stratejilerinde kapalı kalan kısımlarda daha açık olan stratejilerle kavramsal çerçeve oluşturulacaktır. Ona göre çeviri yöntemleri ile çeviri stratejileri birbirinden farklıdır. Çeviri yöntemleri “sözcüğü sözcüğüne çeviri, birebir çeviri, sadık çeviri, anlamsal çeviri, uyarlama, serbest çeviri, deyimsel çeviri, iletişimsel çeviri” olmak üzere sekiz başlık altında tasnif edilmektedir. Newmark’a göre önerilebilecek çeviri stratejileri ise şu şekildedir:³³

1) Aktarma (Transference): “Kaynak dildeki bir sözcük erek dildeki özgün yazımı veya okunuşu korunarak transliterasyon ya da transkript ile aktarılır. Bu stratejiye “ödüncleme” de denilmektedir.”

2) Yerleştirme/Doğallaştırma (Naturalization): “Kaynak dildeki bir sözcüğü erek dilde doğal bir telaffuza ve olağan bir morfolojik yapıya sokarak aktarma sürecidir.”

3) Kültürel Eşdeğerlik (Cultural Equivalent): “Kaynak dildeki bir kültür sözcüğünü erek dildeki başka yakın bir kültür eşdeğerlikleriyle karşılama işlemidir. Kültür öğelerini çevirmede kullanılan en yay-

²⁹ Ebû Osmân Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 1/54; Bahâüddîn Muhammed Âmilî, *el-Keşkül* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 1/294.

³⁰ Geniş bilgi için bk. Mehmet Hakkı Suçin, *Öteki Dilde Var Olmak Arapça Çeviride Eşdeğerlik* (İstanbul: Say Yayınları, 2013); Zuzana Rakova, *Çeviri Kuramları*, çev. Yusuf Polat (Ankara: Elektronik, 2016); Safâ Hulûsî, *Fennü't-terceme fi dav'id-dirâsâtü'l-mukârane* (Irak: Vizâratu's-Sekâfe ve'l-İ'lâm, 1982).

³¹ Tejaswini Niranjana, *Tarih Post-Yapısalcılık ve Sömürgecilik Bağlamında Çevirinin Konumu*, çev. Ensar Macit (İstanbul: Everest Yayınları, 2023), 75.

³² Odacıoğlu - Barut, “Çeviri Usul, Strateji ve Yöntemleri Üzerine Bir Derleme”, 1366.

³³ Peter Newmark, *A Textbook of Translation* (New York: Prentice Hall, 1988), 81–93.

gın ve başarılı stratejilerden biridir. Kaynak dilde kullanılan ifadenin erek dilde aynı anlamı ve mesajı veren karşılığının konulmasıdır.”

4) İşlevsel Eşdeğerlik (Functional Equivalent): “Kaynak dilde geçen kültür unsurlarının erek dilde kaynak kültüre has olmaktan çıkarılıp tarafsız bir eşdeğerlikle karşılanmasıdır.”

5) Betimleyici Eşdeğerlik (Descriptive Equivalent): “Kaynak dilde geçen kültür unsurunun erek dilde birkaç sözcükle açıklamasının yapılmasıdır.”

6) Çok Bileşenli Çözümleme (Componential Analysis): “Kaynak dilde bir sözcüğün geldiği anlamların tahlil edip benzerlik ve farklılık değerlendirildikten sonra yaygın anlamı karşılayan bir sözcükle çevirisinin yapılmasıdır. Aynı anda birkaç anlamı ve sıfatı ifade eden sözcüklerin erek dilde bariz bir karşılığı bulunmadığında karşılanamayan anlam için bileşen eklenir.”

7) Eş Anlamlılık (Synonymy): “Kaynak dildeki sözcüğün erek dildeki eş anlamlı yahut yakın anlamlı bir eşdeğerlikle karşılanmasıdır. Çevirmen anlamın katmanlarını daha net verebilmek için bu sürece başvurmadan duramaz. Çevirmen metinde aynı sözcüğü tekrarlamamak için eş anlamlılık stratejisine başvurabilir.”

8) Öykünme/Alıntılama (Through-Translation/Calque/Loan Translation): “Kaynak dildeki yaygın kalıp ifadelerin, kurum ve kuruluş isimlerinin, birleşik isimlerin birebir çevrilmesidir.”

9) Yer Değiştirme (Shifts/Transposition): “Kaynak dildeki bir ifadenin dilbilgisel düzeyde erek dilde karşılığının olmadığı durumlarda tekilden çoğula dönüştürme, fiil yerine isim kullanma, sözcük öbeğinin tek bir sözcükle karşılanması gibi dilbilgisel düzeyde değişiklikler yapılarak karşılanmasıdır.”

10) Düzenleme (Modulation): “Özgün metindeki mesajın erek dilde anlaşılır olmaması, tuhaf kaçması, uygunsuz olması gibi durumlarda yeniden düzenlenerek aktarılması işlemidir.”

11) Makul/Makbul Standart Çeviri (Recognized Translation): “Kaynak dilde geçen kurum/kuruluş adının erek dilin sözcük dağarcığı yahut üslubu arasında birebir karşılığının bulunmaması durumunda bunun okuyucu tarafından anlaşılabilir kabul görmüş, yaygın veya resmî bir dengiyle karşılanmasıdır.”

12) Ödünleme/Telafi (Compensation): “Kaynak dildeki bir sözcüğün anlamı erek dilde cümlenin bir yerinde kaybolduğunda cümlenin başka bir bölümünde bunu telafi etme işlemidir.”

13) Redaksiyon/Genişletme (Reduction and Expansion): “Kaynak dilde zayıf olan bir metnin erek dile güçlendirilmiş ifadelerle aktarılmasıdır.”

14) Açıklama (Paraphrase): “Kaynak dilde geçen bir anlam katmanına açıklama eklenmesidir. Bu ekleme betimleyici eşdeğerlikte olduğundan daha ayrıntılı yapılıp. Daha çok dil ve üslupça zayıf metinlerin çevirisinde kullanılır.”

15) Çift Süreç Kullanma (Couplets): “Çevirmenin bir ifadede birden fazla stratejiyi kullanmasıdır.”

16) Notlar, Eklemeler ve Açıklamalar (Notes, Additions and Glosses): “Sözcüğü; notlar, eklemeler ve açıklamalar ekleyerek çevirme işidir. Not ve açıklamalar, cümle içinde olabileceği gibi dipnot veya son not şeklinde yahut kitap sonunda notlar veya sözlük şeklinde de olabilir.” Buna kısaca “açıklama” demek yeterli olup bilhassa “parantez içi” izah ve şerhler de bu stratejiye dâhil edilebilir.

17) Eksiltme/Çıkarma (Deletion): “Kaynak metinde geçen bir ögenin erek metinden çıkarılmasıdır.”³⁴

Bir ihtiyaca binaen çeviri stratejilerine müracaat edilmektedir. Zira bazen kaynak dildeki bir kelime, kalıp veya cümle haddizatında anlaşılırken hedef dile lafzi/harfî/literal olarak aktarıldığında müphem ve muğlak bir muhtevanın ortaya çıkmasına neden olabilir. Bazen kaynak dildeki kelimeler *ödünçlemeye* yoluyla hedef dile aktarıldığında muhatap kitlenin mesajı anlamasında menfi bir etki oluşturabilir. Bu sorunu çözmek için “açıklama” veya “açımlama” tekniklerine müracaat edilmesi kaçınılmaz bir hâl olabilir. Bazen kelime sınıfının yerini veya fiil çatılarını değiştirmek ihtiyacı hissedilebilir. Bu uyumsuzluğu halletmek adına “değiştirim” ve “dönüştürüm” olarak nitelendirebileceğimiz “yer değiştirme” yöntemlerine müracaat edilebilir. Mezkûr stratejiler bazen zorunlu durumlarda bazen de tercihe dayalı olarak ortaya çıkabilir.

2. Anlam/Yorum Merkezli Kur'an Meallerinde Takip Edilen Çeviri Usul ve Stratejileri

Çalışmada *Yüce Kur'an ve Açıklamalı-Yorumlu Meali*, *Kur'an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, *Tefsîr Rahmet* ve *Al-Qur'anul-Karim Tarjamah Tafsiriyah* adlı dört eserin tercih edilmesinde hepsinin ortak noktasının literal çeviriden ziyade mefhumun ön plana çıkartılmış olmasıdır. Çalışmamızda *Yüce Kur'an ve Açıklamalı-Yorumlu Meali (T-Ş)*, *Kur'an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri (T-Ö)*, *Tefsîr Rahmet (E-B)* ve *Al-Qur'anul-Karim Tarjamah Tafsiriyah (E-T)* rumuzlarıyla gösterilecektir. Rumuzlarından (T) söz konusu eserin Türkçe, (E) Endonezce olduğuna; diğer harfler ise yazarların soy isimlerine delalet etmektedir. Bu başlık altında mukayese yöntemiyle mezkûr dört eserden örnekler verilerek hangi çeviri usul ve stratejilerinin izlendiği tespit edilmeye çalışılacaktır. Böylelikle çevirinin nazariyatına ilişkin yaklaşımların bu eserlerde ne derece pratiğe döküldüğü saptanıp ideal bir meal çalışmasının imkânı tahlil edilmeye gayret edilecektir.

Fâtîha 1/2-3	الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ
T-Ş	<i>Hamd; bütün övgüler, şükürler âlemlerin Rabbi Allah'a mahsustur. O Rahman'dır; bütün kullarını sevgisi ve merhametiyle kuşatır, Rahim'dir; kullarına karşı daima şefkatli ve merhametlidir.</i> ³⁵
T-Ö	<i>Bütün övgüler; âlemlerin rabbi, sonsuz rahmet sınırsız merhamet sahibi Allah'a mahsustur.</i> ³⁶

³⁴ Bu kavramların çevirisi şu eserlerden iktibas edilmiştir: Tarek Abdelgalil Morsy, “Newmark’ın Çeviri Yöntem ve Stratejileri Bağlamında Teneke Romanının Arapça Çevirilerinde Yerel Kültür Unsurlarının Aktarımı Üzerine Bir İnceleme”, *Journal of Turkish Studies* 14/4, 2604–2605; Onur Köksal vd., *Dil, Edebiyat ve Çeviri Çalışmaları-2* (İstanbul: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2023), 104–105.

³⁵ Şener vd., *Yüce Kur'an*, 1.

E-B	<i>Bütün övgüler evrenin Tanrısı Allah'a aittir. (Allah) sevgi doludur ayrıca şefkatlidir.³⁷</i>
E-T	<i>Tüm övgü ve şükür ifadeleri, yalnızca kâinatın düzenleyici ve hâkimi olan Allah'a yöneliktir. Müminlere karşı rahmeti geniş ve sonsuz olan, bütün yaratıklara karşı da çok şefkatli olmaktadır.³⁸</i>

Bu iki ayetin mealinde çevirmenler çift süreç kullanma yöntemi olarak bilinen birden fazla stratejiyi izlemişlerdir. Şener ve Tâlib, الحمد ifadesinin çevirisinde eş anlamlılık stratejisine uyarak “hamd, övgü, şükür” gibi Arapça, Türkçe ve Endonezcede birbirine yakın olan anlamları tekrarlamışlardır. Ayrıca Şener söz konusu kelimenin çevirisinde açıklama stratejisini ön plana çıkartmıştır. Hamd ve şükür kavramları aynı zamanda ödünçlemeyle hedef dillere aktarılırken bunların hedef dildeki karşılıkları olan “övgü/puji” kelimeleri de tercümeyle yansıtılmıştır. Öztürk ve Bekrî ise hamd veya şükür yerine hedef dilde aynı anlamı karşılayan “övgü/pujan” kelimeleriyle iktifa etmişlerdir.

Ayetteki bir diğer önemli ifade olan رَبِّ الْعَالَمِينَ terkiibinde yine çevirmenler birbirlerinden farklı stratejiler izlemişlerdir. Şener ve Öztürk’ün çevirisinde literal ve ödünçleme; Bekrî’nin çevirisinde kültürel eşdeğerlik, Tâlib’in çevirisinde açıklama stratejileri takip edilmiştir. Yine Rahman ve Rahim gibi ilahi sıfatların çevirisinde Şener ve Tâlib açıklama, diğer iki çevirmen ise literal bir yöntemle iktifa etmişlerdir. Bunun yanı sıra Öztürk ve Bekrî bu iki ilahi sıfatın nasıl anlaşılması gerektiğine dair dipnottaki izahlarına bakıldığında açıklama stratejisini, bu mealin neden bu şekilde tercih edildiğine dair gerekçeleri serdetmelerinden dolayı da çok bileşenli çözümlene (componential analysis) stratejini benimsemişlerdir.

Bakara 2/2	ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ
T-Ş	<i>Allah katından geldiğine dair hiçbir şüphe bulunmayan bu kitap, (insanlık için) bir hidayet rehberidir. Fakat bunu anlayıp değerlendirecek olanlar takva sahibi; Allah’ın emir ve yasakları konusunda duyarlı ve bilinçli kimselerdir.³⁹</i>
T-Ö	<i>İşte bu kitap ilahî bir kelimdir. Bunda hiç şüphe yok! Kur’an insanlar için bir hidayet rehberidir. Fakat anlayacak olanlar, Allah’a eş ve ortak koştuktan, O’na karşı gelmekten sakınanlardır.⁴⁰</i>
E-B	<i>Kur’an-ı Kerim kitabı, (doğruluğunda) hiçbir şüphe olmayandır. Takvalı kimselere rehberdir.⁴¹</i>
E-T	<i>Allah katından geldiğine dair hiçbir şüphe bulunmayan bu kitap, takvalı olanlar; Allah’a itaat edenler ve tevhit inancına sahip olanlar için yol gösterici olan Kur’an’dır.⁴²</i>

³⁶ Mustafa Öztürk, *Kur’an-ı Kerim Meali: Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021), 31.

³⁷ Haji Oemar Bakry, *Tafsir Rahmat* (Cakarta: Mutiara, 1984), 3.

³⁸ Thalib, *Tarjamah Tafsiriyah*, 2.

³⁹ Şener vd., *Yüce Kur’an*, 2.

⁴⁰ Öztürk, *Kur’an-ı Kerim Meali*, 32.

⁴¹ Bakry, *Tafsir Rahmat*, 7.

⁴² Thalib, *Tarjamah Tafsiriyah*, 3.

Ayetteki kitaptan maksadın Kur'an-ı Kerim olduğu konusunda çevirmenlerin ittifak hâlinde olduğu görülmektedir. Öztürk, kitap yerine hitap/kelam çevirisini tercih etmiş ve bunu dipnotta gerekçelendirmiştir. Bekrî ise Kur'an'da neden şüphe bulunmaması gerektiğini dipnotta izah ederek açıklama stratejisine müracaat etmiştir. Ayetteki لَا رَبِّبَ فِيهِ çevirisinde Öztürk ve Bekrî literal bir yöntemle yetinirken Şener ve Tâlib bunun mahiyetini daha da vurgulama ihtiyacını hissetmişler ve bu konuda açıklama stratejisini benimsemişlerdir. Şener ve Öztürk هُدًى kelimesinin çevirisinde eş anlamlılık ile ödünçleme stratejisi ön plana çıkmaktadır. Çünkü “hidayet/huda” kelimesinin Türkçe karşılığı “rehber, kılavuz, yol gösterici” anlamındadır. Muhtemelen bu ifadedeki “hidayet” kelimesini çevirmenler Arapçadan Türkçeye geçtiği şekliyle “doğru yol, hak olan Müslümanlık yolu, İslam yolu” anlamında kullanmışlardır. Şu hâlde çevirmenlerin maksadı “doğru yol rehberi” olmuş olur.

Ayette hedef dile tercümesi en zor olan ve kaynak dilde geniş bir anlam yelpazesine sahip olan takva kelimesidir. Bekrî ödünçleme stratejisini yeterli görürken diğer çevirmenler açıklama ve betimleyici eşdeğerlik stratejisinin daha uygun olduğunu benimsemişlerdir. Şener ve Tâlib takva kelimesini erek dile transfer edip açıklarken Öztürk ise söz konusu kelimeyi sadece açıklamakla iktifa etmiştir. Yine Öztürk takva kavramının “*sakınılması gereken şirk ve isyan*” boyutunu ön plana çıkartırken Tâlib takvanın müspet yönleri olan “*uyulması gereken tevhit ve itaat*” cihetini merkeze alan bir yöntem takip etmiştir. Şener ve arkadaşları ise her iki cihete şamil bir çeviriyi yeğlemişlerdir ki kaynaklarda takvanın en yaygın tariflerinden biri de budur.⁴³

Kur'an'ın en özel ve hayati kavramlarından biri olan takvanın hedef dile doğru ve holistik bir yaklaşımla aktarılması büyük bir önem arz etmektedir. Genelde Türkçe ve Endonezce meallerde muttaki kelimesi “*takva sahipleri*” veya “*sakınanlar, korkanlar*” olarak ifade edilmiştir. Birinci terkipte ödünçleme; ikincisinde ise literal çeviri yöntemi izlenmiştir. Ödünçleme tekniğiyle okurunun muttaki kelimesini tam ve müttekâmil manasıyla anlayabilme ihtimali oldukça düşüktür. Takva kelimesine “sakınmak, korkmak, çekinmek” şeklinde yapılan çevirilerde “*ahirette Allah'ın cezalandırmasından korkmak*” anlamına gelen eskatolojik kavram olduğuna dair bilgiyi hedef dile yansıtmak gerekir. Bu, “*Allah'tan dindarca korkmak*”, “*saf ve bilinçli dindarlık*”, “*titiz ve hassas dindarlık*”, “*lehine ve aleyhine olanları müdrik*” gibi Allah akidesinden hareketle hayatı ciddiye alma ve anlamlandırma tavrı olarak karşımıza çıkmaktadır.⁴⁴

Kurtubî'nin (ö. 671/1273) ifadesiyle takva, akide ve amel bakımından bütün iyilikleri ve erdemleri (جماع الخير كله) ihtiva edecek derece şümulü geniştir.⁴⁵ Kur'an semantiği üzerine yaptığı çalışmalarla tanınan Japon şarkiyatçısı Izutsu (öl. 1993) Kur'an'ın ahlaki, etik veya dinî değerleri temsil eden en karakteristik kavramlarından biri olarak takvayı görmektedir. Bu yönüyle takva sözlük anlamını aşarak Kur'an sisteminde özel bir semantik alana yerleştirilmek durumundadır.⁴⁶ Nitekim Taberî takvayı “*ilahi yasaklardan ka-*

⁴³ Ali Galip Gezgin, “Kur'an Meâllerinde "Takvâ" Kelimesinin Türkçe'ye Çeviri Sorunu, Arayışlar”, *İnsan Bilimleri Araştırmaları* 7/14 (2005), 199–218; Ali Galip Gezgin, “Kur'an Meâllerinde “Takva” Kelimesinin Türkçe'ye Çevirisi Sorunu”, *Kur'an Meâlleri Sempozyumu (Eleştiriler ve Öneriler)* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 295–315.

⁴⁴ Benzeri değerlendirmeler için. Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2017), 42-43, 344–345.

⁴⁵ Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî – İbrahim Atfîş (Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1964), 1/162.

⁴⁶ Izutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, 42–43.

çınmak ve ilahi emirleri yerine getirmek” olarak açıklamaktadır.⁴⁷ Dolayısıyla kelimenin kökü “korunma, sakınma, korkma” gibi anlamlara delalet etse de bunu lafzi manaya bağlı kalarak hedef dillere aktarmak yeterli değildir. Çünkü esas olan kaynak dildeki kelimenin anlam yelpazesi ve işlevselliğidir. Râgıb İsfehânî’nin ifadesiyle şeri örfte (تعارف الشرع) takva artık yeni bir anlam kazanmıştır.⁴⁸

Bakara 2/6	إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ
T-Ş	<i>Küfürde direnenlere gelince, onları uyarsan da uyarmasan da fark etmez, onlar inanmayacaklardır.</i> ⁴⁹
T-Ö	<i>[Ey peygamber!] Kâfirlikte direnenleri uyarsan da uyarmasan da onlar için fark etmez. Zira onlara imana gelmezler.</i> ⁵⁰
E-B	<i>Kuşkusuz kâfirleri tembihlemen ile tembihlememen birdir. Onlar iman etmezler.</i> ⁵¹
E-T	<i>Ey Muhammed! Kuşkusuz kâfirler biteviye Allah’ın birliğini ve senin elçiliğini inkâr ederler. Onları ahiret azabıyla tehdit etsen de etmesen de iman etmezler.</i> ⁵²

Bu ayetin mealinde kaynak metin odaklı bir yaklaşım sergileyen Ömer Bekrî literal bir çeviri ile iktifa ederken diğer meal yazarları hedef dili esas alan farklı çeviri stratejilerini takip etmişlerdir. Ayetin ana temasını oluşturan كَفَرُوا kelimesine Şener ve arkadaşları “küfürde direnenler”, Öztürk “kâfirlikte direnenler”, Tâlib ise “biteviye Allah’ın birliğini ve Resûlullah’ın elçiliğini inkâr edenler” anlamını vermiştir. Her üç çeviride “açıklama” stratejisi izlenmiştir.

Söz konusu ifadenin her türlü kâfiri veya münkiri ihata etmediği hem Kur’an’ın bütününden hem de ayetin bağlamından anlaşılmaktadır.⁵³ Râzî (ö. 606/1210) gibi otorite isimlerin isabetle kaydettiklerine göre ayeti zahiri anlamıyla değerlendirmek ayetin eksik anlaşılmasına ve iltibasa sebebiyet verebilir. Nitekim müfessirlerin ayet bağlamında verdikleri isimlerin ayetin muayyen veya has inkârcılara delalet ettiği anlaşılmaktadır.⁵⁴ Dolayısıyla söz konusu anlatım hedef dile aktarılırken mefhumun dikkate alarak bunu “kâfirlikte veya küfürde direnenler” şeklinde çevirmenin daha uygun olacağı söylenebilir. Tâlib’in “selalu/biteviye” bu noktaya işaret etmektedir. Nitekim diğer bazı meal yazarları söz konusu ifadeyi “küfre saplananlar”, “küfre saplanıp kalanlar”, “küfrü yaşayanlar”, “hak tanımaz kâfirler”, “inkâra şartlanmışlar”, “hakikati inkâra şartlanmış olanlar” şeklinde çevirerek bu hususa dikkat çekmiş olmalıdırlar.⁵⁵

Öztürk ve Tâlib ayetteki muhatabın Hz. Peygamber olduğunu vurgulamak üzere biri “Ey peygamber” diğeri ise “Ey Muhammed” ünlemine ekleyerek “açıklama” stratejisine bağlı olarak pasajı biraz daha

⁴⁷ İbn Cerir Taberî, *Câmiu’l-beyân fi te’vili âyi’l-Kur’an*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Suriye: Müessesu’r-Risâle, 2000), 1/232-233.

⁴⁸ Râgıb İsfehânî, *el-Müfredât fi garîbi’l-Kur’an* (Dâru’l-Kalem: Beyrut, 1412), 881; Ebü’l-Abbâs Semîn el-Halebî, *Umdetu’l-huffâz fi tefsiri eşrafi’l-elfâz*, thk. Muhammed Basıl (Beyrut: Dâru’l-Küttübi’l-İlmiyye, 1996), 4/334.

⁴⁹ Şener vd., *Yüce Kur’an*, 2.

⁵⁰ Öztürk, *Kur’an-ı Kerim Meali*, 33.

⁵¹ Bakry, *Tafsir Rahmat*, 9.

⁵² Thalib, *Tarjamah Tafsiriyyah*, 4.

⁵³ Şener vd., *Yüce Kur’an*, 2; Öztürk, *Kur’an-ı Kerim Meali*, 33; Bakry, *Tafsir Rahmat*, 9; Thalib, *Tarjamah Tafsiriyyah*, 4.

⁵⁴ Fahreddin Râzî, *Mefâtihu’l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1410/1989), 2/283-284.

⁵⁵ Salih Parlak, *Bilgi Toplumuna Doğru Kur’an-ı Kerim: Meal-Tefsir* (İstanbul: 2001 Yayınları, 2008), 10; Yusuf Işıcık, *Kur’an ve Meali* (Konya: Kervan Yayın ve Dağıtım, 2010), 6; İsmail Yakıt, *Kur’an-ı Hakîm Semantik Analizli Açıklamalı ve Yorumlu* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2020), 37; Muhammed Esed, *Kur’an Mesajı: Meal-Tefsir* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2015), 50.

anlaşılır kılmaya çalışmışlardır. Bilindiği üzere Kur'an'daki hitapların kime yapıldığı büyük bir önem arz etmektedir. Kur'an ilimleri üzerine müstakil çalışma yapan müellifler bu konuyu müstakil başlıklar altında incelemişlerdir. Bu meyanda Zerkeşi'nin الْقُرْآن فِي الْفُرْقَانِ وَالْمُخَاطَبَاتِ وَالْحَطَابِ فِي الْقُرْآنِ başlığıyla incelediği hitap ve muhatap ilişkisi daha sonraki müellifler tarafından devam ettirildiği görülmektedir.⁵⁶

Ayetteki أَلَمْ نُنذِرْهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ ifadesindeki “inzâr” kelimesini diğer üç meal yazarı literal bir çeviri ile hedef dile aktarırken Tâlib uyarı ve korkutmanın taalluk ettiği “ahiret” vurgusunu ön plana çıkartmıştır. Bu meallerde -Şener ve arkadaşları dışında- “küfür, kâfir, iman” kelimelerinin ödünçleme stratejisiyle hedef dile transfer edildiği görülmektedir. Öztürk “*imana gelmezler*” ifadesini yeğlerken Endonezyalı meal yazarları “*iman etmezler*” anlamına gelen “*tidak beriman*” tabirini daha uygun görmüşlerdir. Türk meal yazarları gramer açısından أَلَمْ نُنذِرْهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ ifadesini ara cümle olarak değerlendirirken Endonezyalı meal yazarlarından Bekrî söz konusu cümleyi yüklem/haber formatında çevirmiştir. Nahiv ilmi açısından her iki seçenek de doğrudur. İkinci tercihe göre لَا يُؤْمِنُونَ ifadesi hâl olmuş olur.⁵⁷ Tâlib'in bu üç meal yazarından farklı olarak tercih ettiği çeviride isabet kaydettiği söylenemez. Çünkü gramer ve söz dizimi bakımından bu çevirinin yapılmasını gerektirecek bir durum yoktur.

Bakara 2/15	اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ
T-Ş	<i>Allah onlara, müminlerle alay etmenin cezasını bir gün verecektir. Şimdilik onlara süre tanımakta, onlar da azgınlıkları içinde bocalayıp durmaktadırlar.</i> ⁵⁸
T-Ö	<i>Allah onlara alay etmenin cezasını verecek [fakat bu dünyadaki imtihanı gereği] onları kendi hâllerinde bırakmakta, onlar da azgınlıkları içinde bocalayıp durmaktalar.</i> ⁵⁹
E-B	<i>Allah onlarla alay eder (azap eder), onların şaşkınlıklarını artırır ve onları şaşkınlıkları içinde gezindirir.</i> ⁶⁰
E-T	<i>Allah, müminlerle alay eden münafıkları mutlaka cezalandıracaktır. Allah, münafıkların akıllarının karmakarışık izin verir ve küfre uydukları için onların kalpleri şaşkıncı/dalgındır.</i> ⁶¹

Mütercimler bir önceki ayeti dikkate alarak يَسْتَهْزِئُ kelimesine birbirine yakın anlamlar vermiştir. Nitekim bazı müfessirler doğrudan bazıları dolaylı olarak ayette müşakele sanatının bulunduğunu kabul etmişlerdir. İmam Taberî *اختلف في صفة استهزاء الله* ifadesiyle bu konuda farklı ama bir taraftan da birbirine yakın görüşleri serdetmiştir.⁶² Müşakele kısa tanımıyla “lafzın bir, anlamın ise farklı olması / الإتفاق في اللفظ / دون المعنى” veya “söz içinde bir kelimenin başka bir anlam ve bağlamda tekrar edilmesi” şeklinde tarif edil-

⁵⁶ Zerkeşi, *el-Burhân*, 2/217 vd.; Abdurrahman Celâleddîn Suyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl (el-Heyetu'l-Mısriyye, 1974), 3/109; İbn Akîle, *ez-Ziyâde ve'l-ihsân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, nşr. Muhammed Safâ Şeyh İbrâhim Hakkı vd. (Şarika: Merkezü'l-Buhûsi ve'd-Dirâsât, 2006), 5/252.

⁵⁷ Ebü'l-Abbâs Semîn Halebî, *ed-Dürri'l-masûn fi 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât (Dımaşk: Dâru'l-Kalem), 1/105.

⁵⁸ Şener vd., *Yüce Kur'an*, 2.

⁵⁹ Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, 34.

⁶⁰ Bakry, *Tafsir Rahmat*, 9.

⁶¹ Thalib, *Tarjamah Tafsiriyyah*, 4.

⁶² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/301-306.

mektedir. Bu, bazen lafzi bazen de tahkiki olarak gerçekleşebilmektedir.⁶³ Mütercimlerden Bekrî açıklama, diğer üç mütercim ise açıklama stratejisiyle ve birbirine yakın anlamlarla söz konusu nüktayı hedef dile aktarmayı tercih etmiştir.

Ayetin devamındaki *وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ* ifadesi nahiv ilmi açısından iki farklı şekilde irabı yapılabilir. Birinci iraba göre *طُغْيَانِهِمْ فِي* kelimesi m-d-d fiiline, ikinci iraba göre ise 'a-m-h fiiline bağlıdır. Ayrıca *وَيَمُدُّهُمْ* ifadesi hâl cümlesi konumundadır.⁶⁴ Türkçe meallerde ikinci görüş tercih edilmiş ve *وَيَمُدُّهُمْ* fiili *يَسْتَهْزِئُ* kelimesine atfedilerek tercüme edilmiştir. Endonezce meallerde bu ifadelerin çevirisinde ciddi bir bulanıklık vardır. Bekrî'nin çevirisinde tuğyan kelimesi Endonezcede dalalet anlamına gelen “şaşkınlık, bilinç bulanıklığı, kaybolmak, karıştırmak, sapmak” gibi anlamlara gelen “*kesesatan*” iki defa tekrarlanmıştır. Bu durumda *طُغْيَانِهِمْ فِي* kelimesinin taalluk ettiği fiil *وَيَمُدُّهُمْ* ve *وَيَمُدُّهُمْ* olmuş olur ki gramer açısından bu mümkün görünmemektedir. Tâlib'in bu ayeti tercümesinde *وَيَمُدُّهُمْ* cümlesini yeni bir cümle olarak telakki etmiş, *طُغْيَانِهِمْ فِي* cümlesinin başına ise “ve” bağlacını getirerek gramer kurallarının dışına çıkmıştır. Nitekim ilk Endonezce mealin yazarı Mahmud Yunus'un *وَيَمُدُّهُمْ* cümlesini hâl olarak değerlendirip bunu Endonezceye “*sedang mereka itu bimbang / onlar şaşkınlık/tedirginlik içindeyken*” şeklinde tercüme etmiş olması Bekrî ile Tâlib'in bu konuda isabet kaydetmediğini göstermektedir.⁶⁵

Bakara 2/82	وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ
T-Ş	<i>İman edip iyi ve yararlı işler yapanlar ise cennetliklerdir. Onlar orada sürekli olarak kalacaklardır.</i> ⁶⁶
T-Ö	<i>İman edip imanlarına yaraşır güzellikte işler yapan kimseler ise cennetlik olacak ve orada sürekli kalacaklar.</i> ⁶⁷
E-B	<i>İman edenler ve salih amel işleyenler sürekli cennetin sakinleri olacaklardır.</i> ⁶⁸
E-T	<i>İman edenler ve salih amel işleyenler cennet ehlidirler ve orada sürekli kalacaklardır.</i> ⁶⁹

Bu ayette “iman, salih amel ve cennet” kelimeleri kaynak metne özgü unsurlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Bütün mütercimler iman kelimesini olduğu gibi ödünçlemeyle hedef dile aktarmışlardır. Hâlbuki bu hususta birçok mealde Türkçe “inanmak”, Endonezcede ise “percaya” kelimeleri genellikle imanı ifade etmek için kullanılmaktadır. Ancak Türkçe meallerde “salih amel” terkihi açıklama stratejisiyle “*iyi ve yararlı iş*” ve “*imana yaraşır güzellikte iş*” şeklinde karşılanmıştır. Endonezce meallerde ise “*beramel salih*” denilerek ödünçleme yöntemi benimsenmiştir. Ayetteki *أَصْحَابُ الْجَنَّةِ* ifadesini Şener ve Öztürk “cennetlikler” şeklinde hedef dile aktararak kaynak metinde kültüre özgü özel bir sözcüğü olduğu gibi korumayı

⁶³ Suyûtî, *el-İtkân*, 3/322; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 4/75; Muhammed Tâhir İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1984), 1/294.

⁶⁴ Semîn Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn*, 1/48.

⁶⁵ Mahmud Yunus, *Tafsîr Al-Quran Karim* (Malezya: Klang Book Centre, 2003), 5.

⁶⁶ Şener vd., *Yüce Kur'an*, 11.

⁶⁷ Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, 45.

⁶⁸ Bakry, *Tafsîr Rahmat*, 25.

⁶⁹ Thalib, *Tarjamah Tafsiriyyah*, 13.

tercih ederek kaynak metin odaklı bir yaklaşım sergilemiş ve aktarma/ödüncleme stratejisini kullanmışlardır.

Endonezyalı yazarlardan Bekrî bu kelime grubunu “*penghuni surga*”, Tâlib “*ahli surga*” formatıyla hedef dile aktararak kültürel eşdeğerlik stratejisini benimsemişlerdir. Ayrıca Tâlib’in “*ashab*” kelimesi yerine Arapça başka bir ifade olan “*ehil*” sözcüğüyle ödünclemeye yöneldiği görülmektedir. Nitekim Endonezce meallerde “*cennet*” kelimesi genellikle Sanskritçe kökenli olan “*surga*”⁷⁰ ile karşılanmaktadır. Malay dünyasında ilk tam tefsir müellifi Sinkili’nin (ö. 1105/1693) “*cennet*” yerine “*surga*” kelimesini seçmesi, bu kullanımın daha eski tarihlere götürülebileceğini göstermektedir.⁷¹

Âl-i İmrân	فَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا
3/37	
T-Ş	<i>Rabbi de Meryem’i (mabet hizmetine) memnuniyetle kabul etti ve güzel bir çiçek gibi yetişmesini sağladı.</i> ⁷²
T-Ö	<i>Rabbi de [mabede hizmet hususunda] Meryem’e hüsnükabul gösterdi; onu nadide bir çiçek gibi yetiştirdi.</i> ⁷³
E-B	<i>Sonra Tanrı Meryem’in (varlığını, adanmışlığını) güzelce kabul etti ve onu güzelce büyüüttü.</i> ⁷⁴
E-T	<i>Allah Meryem’in annesinin kız çocuğunu koruma isteğini kabul etti. Allah bu kız çocuğunu çok iyi yetiştirdi.</i> ⁷⁵

Bu ayette Türkçe meallerde çift süreç kullanma stratejisine müracaat edilmiştir. Özellikle parantez içi izahla açıklamanın yanı sıra Rab kelimesi ödünclemeyle olduğu gibi Türkçeye aktarılmıştır. Yine “*güzel bir kabul*” literal çevirisi yerine “*memnuniyetle kabul etti*” ve “*hüsnü kabul gösterdi*” deyimleri tercih edilmiştir. Bu kelimenin Türkçe çevirisinde çevirmenlerin kültürel eşdeğerliği temin ettiği söylenebilir. “*Onu güzel bir bitki gibi bitirdi*” literal ifadesi yerine hedef dilin sanatsal incelikleri dikkate alınarak “*güzel bir çiçek gibi yetişmesini sağladı*” ve “*onu nadide bir çiçek gibi yetiştirdi.*” ifadeleri tercih edilmiştir.

Endonezce meallerin birinde Rab kelimesi yerine “*Tanrı*” anlamına gelen “*Tuhan*” sözcüğü tercih edilerek kültürel eşdeğerlik stratejisi benimsenmiştir. Zira ayetteki Rab kelimesi kaynak metinde kültüre özgü unsurlardan birini teşkil etmektedir. Endonezyalı meal yazarlarından Tâlib ise selefi bir çizgiye yakın olduğu için Rab yerine Arapça başka bir kelime olan Allah sözcüğünü tercih etmeyi uygun görerek ödüncleme stratejisini izlemiştir. Nitekim kendisi, Endonezya Din Bakanlığının mealini eleştirirken Allah veya Rab yerine meal heyetinin “*Tanrı/Tuhan*” kelimesini seçmesini şiddetle tenkit etmiştir.⁷⁶ Ayetin diğer ifa-

⁷⁰ Kemendikbud, *Senarai Kata Serapan dalam Bahasa Indonesia* (Cakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, 1995), 88.

⁷¹ Eyyüp Tuncer, “Klasik Malayca Tefsir Çalışmalarında Arapçadan Ödünc Alınan Kelimelerin Kullanım Biçimi”, *Dilbilim ve Karşılaştırmalı Edebiyat*, ed. Ahmet Kırcan – Yunus Cengiz (Mardin: Mardin Sesi Gazetecilik Matbaacılık Yayıncılık, 2023), 115–150.

⁷² Şener vd., *Yüce Kur’an*, 53.

⁷³ Öztürk, *Kur’an-ı Kerim Meali*, 90.

⁷⁴ Bakry, *Tafsir Rahmat*, 103.

⁷⁵ Thalib, *Tarjamah Tafsiriyah*, 55.

⁷⁶ Thalib, *Koreksi Tarjamah Harfiyah*, 31–33.

delerinde Bekrî kaynak metne bağlı kalıp literal bir yöntem izlerken Tâlib açıklama stratejisine önem vermiştir. Onun “Allah Meryem’in annesinin kız çocuğunu koruma isteğini kabul etti.” şeklindeki çevirisi bu tespiti desteklemektedir.

Bu ayet bağlamında Türkçe ve Endonezce mealler mukayese edildiğinde erek okur açısından Türkçe meallerde çevirisi usul ve stratejilerine daha fazla ihtimam gösterildiği görülmektedir. Bu yönüyle Türkçe meallerde iletişimsel çeviri yönteminin daha dikkat çekici olduğu müşahade edilmektedir. Zira Endonezce meallerde hedef dildeki belagatin ihmal edildiği göze çarpmaktadır. Her iki yazarın da mukaddimelerinde sözünü ettikleri Endonezce edebiyatının hissedilir düzeyde çeviriye yansıtıkları iddia edilmez.⁷⁷

Nisâ 4/17	إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ فَأُولَئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا
T-Ş	Şunu da iyi bilin ki, Allah'ın kabul etmeyi vâdettiği tevbe, iradesine hâkim olamayarak bir kötülük yapan ve daha sonra da hemen ondan vazgeçenlerin tevbesidir. Allah'ın tövbelerini kabul ettiği kimseler böyle kişilerdir. Allah Alimdir; samimiyetle tevbe edenleri bilir, Hakîm'dir; yapılan tevbeleri kabul etmek onun hikmetine uygundur. ⁷⁸
T-Ö	Allah'ın kabul buyurmayı vaat ettiği tövbe, nefesine hâkim olamayarak günah işleyen fakat ardından pişmanlık duyup o günahı vazgeçen kimselerin tövbesidir. Allah'ın tövbelerini kabul buyurduğu kimseler işte böyle kimselerdir. Allah samimiyetle tövbe edenleri bilir; O'nun hükmü ve fiili mutlak isabetlidir. ⁷⁹
E-B	Şüphesiz tövbe (Allah katında kabul edilen), cehalet ile suçu işleyenlerin (yasak olduğunu bilmeden veya bilinçsizlikle) sonra hemen tövbe edip Allah tarafından kabul edilen kimselerin tövbesidir. Allah her şeyi bilendir, hikmet sahibidir. ⁸⁰
E-T	Allah'ın kabul ettiği tövbe, ihmalden/gafletten dolayı günah işleyip ölmeden önce tövbe edenlerin tövbesidir. İhmal/gaflet nedeniyle günah işleyenler, tövbe ettikten sonra günahları Allah tarafından affedilen kimselerdir. Allah bütün yaptıklarını bilendir, tövbenin şartlarını tanzim edendir. ⁸¹

Ayettin son ifadesinde yer alan ilahî sıfatları Öztürk, Bekrî ve Tâlib kültürel eşdeğerlik ve açıklama stratejileriyle hedef dile aktarırken Şener ve arkadaşları çift süreç kullanmaya bağlı olarak hem ödüncleme hem de açıklama ile karşılaşmışlardır. Bütün çevirmenler ayette kaynak dile özgü olan التوبة kelimesinin çevirisinde “tevbe, tövbe, taubat” formatlarında ödüncleme stratejisini tercih etmişlerdir. Ayetin doğru anlaşılmasında kilit rol oynayan kavramlardan biri olan بِجَهَالَةٍ kelimesine Şener ve Öztürk, Arapça ve Türkçede “bilmemek” şeklinde yaygın manasını değil de Kur'an öncesi ve nüzul dönemindeki anlamını esas

⁷⁷ Bakry, *Tafsir Rahmat*, “Mukaddime”, 9-18; Thalib, *Koreksi Tarjamah Harfiyah*, “Mukaddime”, 3-33; Thalib, *Tarjamah Tafsiri-yah*, “Mukaddime”, 3-37.

⁷⁸ Şener vd., *Yüce Kur'an*, 79.

⁷⁹ Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, 114.

⁸⁰ Bakry, *Tafsir Rahmat*, 151.

⁸¹ Thalib, *Tarjamah Tafsiri-yah*, 81.

alan bir çeviri tekniğini izlemişlerdir. Bu açıdan cehalet sadece bilmemek olmayıp bazen sağduyunun/hilmin zıddı olan “iradeye ve nefse hâkim olmamak” demektir.

Bekrî cehalet kelimesini hem ödünç alarak hedef metne yansıtmış hem de Arapça başta olmak Malayca ve Endonezcedeki yaygın kullanımını esas kabul etmiştir. Onun aksine Tâlib kelimesinin semantik anlamını dikkate alarak bunu kültürel eşdeğerlik stratejisine bağlı kalarak Endonezceye aktarmıştır. Tâlib’in çeviride kullandığı “lalai” kelimesi “gafil olmak, gaflet, ihmal etmek, dalmak, farkında olmamak, unutmak, dikkatsiz olmak” gibi anlamlara gelmektedir. Bu açıdan Türkçe ve Endonezce meallerde “cehalet” kelimesine farklı anlamların yüklenildiği görülmektedir. Bu durum, çeviride “çeviri öncesi” sürecin ne derece önemli olduğunu göstermektedir. Çeviride takip edilmesi gereken en önemli usul, kaynak dili ve kültürü tam kavramadan çeviri edinimine teşebbüs etmemektir.

Cehalet kelimesinin kadim tefsirlerdeki açıklamasına, kelimenin etimolojisine ve Kur’an öncesi cahiliye şiirlerindeki kullanım sahasına bakıldığında Türkçe meallerin isabet kaydettiği söylenebilir. Taberî’nin ilk dönem müfessirlerinden aktardığı *كل ذنب أصابه عبد فهو بجهالة*, *كل من عصى ربه فهو جاهل حتى يزرع عن*, *كل ذنب أصابه عبد فهو بجهالة* veya *من جهالته عمل السوء* veya *ما دام يعصي الله فهو جاهل*, *معصيته* şeklindeki rivayetler cehaletin bilgisizlik dâhil olmak üzere sağduyudan ve otokontrolden mahrumiyet, hisselim ve akliselim ile davranmamak; öfke, kin, nefret gibi duyguların etkisinde kalarak hadisenin sonunu görememek gibi geniş bir anlam yelpazesine sahip olduğu müşahede edilmektedir.⁸²

Cahiliye şiirlerin cehalet kelimesini Uhayha b. el-Culâh el-Evsî el-Câhilî (öl. 496) “*ilim ve hilim gibi değerlerden yoksunluk; hafifmeşreplik, alelacele ve düşüncesizce davranış*”; Muhelhil b. Rabî’a (öl. 530) “*kaba, haşin, kırıcı, sert ve çirkin davranma*”, ‘Amr b. Kulsûm, (ö. 578) “*sefihlik, şiddet, saldırganlık, barbarlık, azgınlık, duygusal hareket etme; akıl ve sağduyudan bağımsız davranma*”, ‘Antere b. Şeddâd el-‘Absî (öl. 600) “*sefih olmak, abartılı davranmak, taşkınlaşmak; bu tür menfi durumlara karşı misliyle tepki vermek*”, en-Nâbiga ez-Zubyânî (öl. 604) “*durgun duyguları harekete geçirmek, unutulmuş hatırlatmak, çocukluk gibi duygulara sevk etmek*” anlamında kullanmıştır. Söz konusu kök, diğer Sami dilleri olan İbranicede “*şehvet*”, Cibâliyyede “*bilgisizlik, zulüm, cefa*”, Mehriyyede “*düşmanlık, cefa, zulüm*”, Emheriyyede “*çocuklaşmak, akli kıt olmak, deli olmak, çirkinleşmek, çirkeleşmek*” anlamlarına gelmektedir.⁸³

Kur’an’da *أَبْنَكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ* بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ ifadesinde isyan üzerine inşa edilen şehvet kelimesiyle cehaletin bir arada kullanılmış olması düşündürücüdür. Benzeri olayın anlatıldığı bir pasajda ise *إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ* بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُسْرِفُونَ denilerek bu sefer cehalet yerine israf sözcüğü seçilmiştir.⁸⁴ Vâhidî (öl. 468/1076) *إِذْ أَنْتُمْ جَاهِلُونَ* ayetindeki “cahiller” ifadesini yorumlarken İbn Abbâs ile Hasan-ı Basrî’nin bunu “çocuklar” veya “gençler” şeklinde açıkladıklarını belirtmektedir.⁸⁵

⁸² Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 8/89 vd.

⁸³ Daha geniş bilgi için bk. <https://www.dohadictionary.org/root>, c-h-l (جهل) maddesi;

<https://www.dohadictionary.org/corpus> c-h-l (جهل) maddesi; <https://poetry.dctabudhabi.ae/#/>, c-h-l maddesi (ما قبل الإسلام).

⁸⁴ el-A’râf 7/81; en-Neml 27/55.

⁸⁵ Ebü’l-Hasen Alî Vâhidî, *el-Vasîl fî tefsiri’l-Kur’âni’l-mecîd*, thk. Âdil Ahmed vd. (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1994), 2/630.

İsrâ 17/13	وَكُلُّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا
T-Ş	<i>Biz insanın kendi eliyle yaptığı iyi kötü bütün işlerini boynuna (bir halka gibi) asarız. Kıyamet günü ise onun bütün amellerini bir kitap olarak önüne koyarız. O da bu kitabı açılmış durumda bulur.⁸⁶</i>
T-Ö	<i>Biz her insanın sorumluluğunu kendi omuzlarına yükledik; [özgür iradesiyle yaptığı iyi-kötü bütün işleri âdeta bir halka gibi boynuna geçirdik]. Nitekim kıyamet ve hesap günü insanın önüne amel defterini koyacağız ve o da bütün yaptıklarının amel defterinde kayıtlı olduğunu görecektir.⁸⁷</i>
E-B	<i>Ve her kişinin ensesine bir kolye takarız (bağlarız). (Herkesine gücüne ve iradesine göre çabalamasını emrettik). Ve biz, kıyamet günü açılacak (amellerinin hesap belgesi olan) bir kitap çıkartırız.⁸⁸</i>
E-T	<i>Herkesin amel kayıtlarını boynuna astık. Kıyamet günü kendisine verilecek amel kayıtlarını açık tutanaklar olarak çıkartırız.⁸⁹</i>

Kaynak metinde kültüre özgü ögeler olarak daha fazla ön plana çıktığı için çevirmenlerin çift süreç kullanma stratejisine müracaat ettikleri dikkat çekmektedir. Her şeyden evvel Türkçe meallerde “insan” kelimesi ödünçlemeyle aktarılırken Endonezce meallerde “insan” kelimesi yerine bunu yerel kültürde karşılayan “manusia” ve “orang” sözcükleri tercih edilmiştir. Ayetteki *الزَّمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ* ifadesini Şener ve Öztürk açıklama ve açıklama stratejisiyle hedef dile aktarmayı benimserken Bekrî ilk etapta literal ardından ise kısa açıklamalar ilave ederek hedef dilde metni anlaşılır kılmaya çalışmıştır. Tâlib ise Türk çevirmenlerin yaptığı gibi ayette hedef kültüre özgü olan طائر kelimesini “amel kayıtları/defteri” anlamında kullanarak kültürel eşdeğerlik stratejini izlemiştir. Bu konuda Bekrî gerekli açıklamayı parantez içinde vermeyi yeğlemiştir.

Bu ayet bağlamında bütün mütercimlerin anlamsal çeviri yöntemini izleyerek hedef dilde müphemlik veya muğlaklık teşkil edecek bir muhteva ve üsluptan kaçınmışlardır. Hedef kültüre özgü olan طائر kelimesinin lafzını değil cümle içindeki anlamını ve maksadını esas kabul etmişlerdir. Nitekim klasik tefsir kaynakları incelendiğinde bu tür çevirilerin daha isabetli olduğu, kelimeyi “kuş” olarak tercüme etmenin ciddi bazı yanlış anlamalara neden olacağı söylenebilir.⁹⁰ İbn Kuteybe söz konusu kelimeyi “şans” veya “hayır ve şer amel” olarak tefsir edenlerin görüşlerini aktardıktan sonra *وهذان التفسيران يحتاجان إلى تبيين* diyerek Arap kültüründe طائر kelimesinin ifade ettiği anlam sahasının doğru anlaşılmasının önemini üzerinde durmaktadır.⁹¹

⁸⁶ Şener vd., *Yüce Kur'an*, 287.

⁸⁷ Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, 325.

⁸⁸ Bakry, *Tafsir Rahmat*, 543.

⁸⁹ Thalib, *Tarjamah Tafsiriyyah*, 284.

⁹⁰ Ebu'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman, *Tefsir Mukâtil*, thk. Abdullah Mahmud Şehhâte (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423), 2/524-525; Cârullah Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmizi't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407/1986), 2/652.

⁹¹ İbn Kuteybe, *Garîbü'l-Kur'an*, nşr. Ahmed Sakr (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1978), 214.

Öztürk diğer çevirmenlerin aksine *يَوْمَ الْقِيَامَةِ* ifadesini aynı anlama gelen “kıyamet ve hesap günü” olarak çevirerek eş anlamlılık stratejisini uygun görmüştür. Diğer mütercimler ise ödünçleme stratejisini yeğlemişlerdir. Nitekim genel manada Türkçe meallerde bu terkinin “kıyamet günü”, Endonezce metinlerde ise “hari kiamat” olarak karşılandığı görülmektedir.

Ayetteki *وَنُخْرِجُ لَهُ* literal anlamı “ona çıkartırız” anlamına gelir. Türkçe meallerde bu ifade “önüne koyarız” olarak deyimsel çeviri yöntemiyle tercüme edilmiş ve kültürel eşdeğerlik stratejisi izlenmiştir. Endonezce meallerde ise literal çeviri daha bariz bir şekilde görülmektedir. Nitekim Bekrî’nin “*kami keluar-kan*”, Tâlib ise “*kami akan mengeluarkan*” tercihi birebir ve literal çeviri kategorisine girmektedir. Ayetteki *يَلْقَاهُ مَنشُورًا* ifadesindeki *يَلْقَاهُ* fiilini Bekrî hedef dile aktarmadığı için “eksiltme/çıkarma”, Tâlib söz konusu fiilin çatısını değiştirdiği için “yer değiştirme” stratejisini benimsemiştir.

Mâûn 107/7	وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ
T-Ş	<i>En küçük bir şeyi ödünç bile vermezler.</i> ⁹²
T-Ö	<i>Onlar ki [Mekke’ye gelen onca misafiri gösteriş için ağırlar]; ama fakir konu komşuya kap-kacak gibi bir şeyi ödünç bile vermezler.</i> ⁹³
E-B	<i>Ve faydalı yardımlar vermeyi reddederler.</i> ⁹⁴
E-T	<i>Ve ayrıca onlar servetlerini başkalarına yardım etmek için bağışlamak istemeyenlerdir.</i> ⁹⁵

Ayette geçen Mâûn sözcüğü aynı zamanda sureye isim olması açısından doğru anlaşılması büyük bir önem arz etmektedir. Mâûn kelimesine Şener ve Öztürk “ödünç”, Bekrî ve Tâlib kelimenin “yardım, iyilik” anlamını vermiştir. Bekrî surenin adını “yardım / pertolongan”, Tâlib ise “yararlı mal servet / harta derma” şeklinde tercüme etmiştir. Dört mütercim de surenin Mekke’de indiğine dair ortak bir kanaat paylaşmaları dikkat çekicidir ki yapılan bilimsel araştırmalar bunu destekler mahiyettedir.⁹⁶ Ancak Şener ve Öztürk’ün Mâûn kelimesini “ödünç” ile sınırlandırmaları eleştiriye açık bir konudur. Bu hususta kadim tefsir kaynakları çerçevesinde kelimenin anlamı üzerinde durup kendi kanaatimizi paylaşmanın ve alternatif bir meal sunmanın yararlı olacağını düşünmekteyiz.

Mâûn, sözcüğünü sadece zekât, ödünç veya iğne, iplik gibi temel ihtiyaçlardan birisiyle yorumlamak tercihe şayan bir durum değildir. Surenin siyak ve sibakına bakıldığında inkârcıların -bir yoruma göre münafıkların- sosyal adalet ve kamu hakkı anlayışına karşı çıktıkları, Yaradan’a karşı vazifelerini ihmal ettikleri gibi yaratılana karşı da sorumsuz, engelleyici, baskıcı, yasaklayıcı, anif ve haşin bir tavır sergiledikleri görülmektedir.⁹⁷ Firûzâbâdî’nin (öl. 817/1415) ifadesiyle Mâûn sûresinin ana teması bu tür menfi nite-

⁹² Şener vd., *Yüce Kur’an*, 602.

⁹³ Öztürk, *Kur’an-ı Kerim Meali*, 690.

⁹⁴ Bakry, *Tafsir Rahmat*, 1267.

⁹⁵ Thalib, *Tarjamah Tafsiriyyah*, 603.

⁹⁶ Şevket Kotan, “Mâûn Sûresi Özelinde Bir Kur’an Hermenötiği Denemesi”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/2 (2022), 803–822.

⁹⁷ krş. Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 24/642.

liklere sahip olan kimselere karşı bir sitemdir.⁹⁸ Dolayısıyla surenin amacı belli bir olguyu değil; onların genel tavrını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu meyanda Taberî kelimenin tahsis edilmeksizin ele alınması gerektiğini belirtmektedir. Ona göre söz konusu zihniyete sahip olanlar her türlü toplumsal iyilik ve menfaate, yardımlaşma ve dayanışmaya karşı olanlardır. Bu, bazen zekât vermemek bazen muhtaç kimselerin temel ihtiyaçlarını karşılamamak bazen zorda kalanlara borç vermemek gibi farklı şekillerde tezahür edebilir.⁹⁹

Taberî'nin yorumları ışığında Mâûn kelimesinin gerek anlamı gerekse bu anlama uygun çevirisi üzerinde durulması büyük bir önem arz etmektedir. Söz konusu kelimenin sureye hem ad olması hem de konu olması bu önemi teyit eder. Nitekim ماعون kelimesinin etimolojisi incelendiğinde kelimenin temelde “az, kolay, basit” ve “yardım/مُعُونَةٌ” olmak üzere iki anlama dayandığı görülmektedir. Bilginlere göre kelimenin ilk anlamı “insana verilen imkânların çokluğu yanında verdiği ve paylaştığı şeylerin azlığına” delalet etmektedir. İkinci anlam esas alındığında ise maddi ve mali hatta manevi alanlardaki yardımlaşmaya işaret etmektedir.

İkrime'nin (öl. 105/723) “Mâûn kavramının en üstü zekât; en altı ise ödünç alınan eşyalar”¹⁰⁰ demesiyle Ebû Ubeyde'nin (öl. 209/824) “Cahiliye döneminde ماعون her türlü menfaate, yararlı şeye, teberru ve iyiliğe verilen addır”¹⁰¹ arasındaki yorum ilişkisi açıktır. Buradan anlaşıldığı kadarıyla ماعون ile ilgili açıklamalar temsil bağlamında zikredilmiştir. Cahiliye devri şairlerinden A'sâ el-Kebîr (öl. 7/628) bir beyitte “mâûn” kelimesini “istifade edilen her türlü meta/eşya; başkasına verilen her türlü şey” anlamında kullanmıştır.¹⁰²

Yukarıdaki açıklamalar doğrultusunda söz konusu “mâûn” kelimesi hedef dile şu şekilde aktarılabilir: “**Onlar** ikinci şahıslara dokunacak **bütün iyilikleri, insanların faydasına olacak şeyleri; yardımlaşma ve dayanışmayı, insanların maksimum ve minimum düzeyindeki temel gereksinimlerini karşılamayı engellemektedirler. Zekât, sadaka, ödünç ve borç vermeye yanaşmadıkları gibi maddi ve manevi alanda insanların müşküllerini çözmek için gerekli adımları atmazlar.**”

Sonuç

Bu çalışmada ikisi Türkçe ikisi Endonezce olmak üzere toplam dört âdet “anlam/yorum merkezli” karakteristiğine sahip meal çalışması çeviri usul ve stratejileri açısından incelemiştir. Şener ve arkadaşlarının hazırladığı meal ile buna yakın bir usul ve stratejisi izleyen Öztürk'ün meali çeviri usul ve stratejileri açısından anlamsal çeviri ile iletişimsel çeviri yöntemlerinin ön planda olduğu görülmektedir. Bekrî'nin mealine nispeten Tâlib'in mealinin daha fazla “anlam/yorum merkezli” olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Nitekim Tâlib selefi bir çizgiye yakın olup harfi/literal çeviri iddiasını taşıyan bir Kur'an çevirisinin caiz olma-

⁹⁸ Ebû't-Tâhir Fîrûzâbâdî, *Besâ'iru zevi't-temyîz fi letâ'ifi'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr (Kahire: el-Meclisü'l-'Alâ li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1973-1996), 1/456.

⁹⁹ Krş. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 24/642.

¹⁰⁰ Ebû Muhammed Muhyissünne Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, thk. Abdurrezzak Mehdî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420/1999), 8/553.

¹⁰¹ Ebû Nasr Cevherî, *es-Sihah: Tâcü'l-luga* (Beyrut: Dâru'l-İlim li'l-Melâyîn, 1987), 6/2205.

¹⁰² Meymûn b. Kays A'sâ, *Dîvânu'l-A'sa'l-Kebîr*, nşr. Muhammed Hüseyin (Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 1950), 39.

diğına kani olan bir isimdir. Bekrî, ünlü Endonezyalı edebiyatçı Jassin'in mealini ciddi bir şekilde eleştir-
mesine rağmen kendisi de çok ciddi bir çalışma ortaya koymadığı görülmektedir.

Gerek Türkçe gerekse Endonezce meallerde Peter Newmark'ın önerdiği çeviri stratejilerinden
“açıklama, açıklama veya betimleyici, kültürel eşdeğerlik, ödünçleme veya aktarma, eş anlamlılık, yer de-
ğiştirme, çift süreç kullanma” gibi çeviri stratejilerinin daha fazla benimsendiği görülmektedir. Meal yazar-
ları kaynak dildeki muhtevayı yansıtırken hedef dili de hesaba katarak erek metni anlaşılır bir şekilde sun-
maya gayret etmişlerdir. Bu hususta Türk meal yazarlarının Endonezyalılardan daha başarılı oldukları ve
çevirinin nazariyatını pratiğe dökmeye daha ustaca davrandıkları görülmektedir. Bunun nedeni ise Endo-
nezya'ya nispeten Türkiye'deki Kur'an ve tefsir araştırmalarının daha ciddi bir seviyeye ulaşmış olmasıdır.
Nitekim Kur'an mealleri/çevirilerindeki artış her iki ülkede de 20. yüzyılın başına dayansa da Endonez-
ya'nın Ortadoğu'dan uzak oluşu ve uzun yıllar boyunca sömürgeye maruz kalmış olması meal kültürü üze-
rindeki muhasebenin geç yapılmasına sebebiyet vermiştir. Türkiye'de ise sadece meal çalışmaları yapıl-
mamış, bunun yanı sıra meal yazımına dair ciddi eleştiriler içeren bir literatür ortaya çıkmış ve bu hususta
tenkitte bulunan bazı araştırmacıların bu düşüncelerini meal yazarak pratiğe dökmeleri Türkçe meal litera-
türüne önemli bir zenginlik olarak dönmüştür.

Türkiye'de çağdaş İslam düşüncesinin Kur'an ve hatta meal çalışmaları üzerinden gerçekleşmesi
bu konuda tenkit ve muhasebenin daha derin yapılmasına imkân tanımış gibi görünmektedir. “Post-
mealcilik” diye nitelendirdiğimiz bu süreçte meal çalışmalarındaki eksiklikler ve zafiyetler tespit edilmiş;
daha önceki kesin, sert ve tek doğrucu tavır biraz daha esnemek zorunda kalmıştır. Bu noktada “an-
lam/yorum merkezli” mealler türedi ve yepyeni bir olgu değil, bilakis önceki literatürdeki menfi durumları
izale etmek üzere kaleme alınan ve bir taraftan da literal meallerin mütemmim bir cüzünü teşkil etmekte-
ler.

Öztürk ve Tâlib'in bu konuda daha fazla dikkat çekici isimler oldukları söylenebilir. Çünkü her iki
müellif hedef dilden önce kaynak dilin anlaşılmasına dair yaptıkları vurgu anlamlıdır ve değerlidir. Hakika-
ten tefsir külliyyatının çoğu zaman ihmal edilerek hazırlanan meallerin muhteva, dil ve üslup gibi birçok açı-
sından ciddi noksanlıklarla malul oldukları için erbabınca hemen fark edilmektedir. Bu durum, “an-
lam/yorum merkezli” meal çalışmalarının mükemmel olduğu şeklinde anlaşılmalıdır. Ancak her dört
meal yazarının da “çeviri bir yorumdur” ilkesini benimseyip meal faaliyetini Kur'an'la eşleştirilen paralel
bir metin olarak görmemeleri Kur'an çevirilerine daha mütevazı yaklaşılması gerektiğini işaret eder ve ihsas et-
mesi bakımından önemlidir.

Kaynakça

A'sâ, Meymûn b. Kays. Dîvânu'l-A'sa'l-Kebîr. nşr. Muhammed Hüseyin. Kahire: Mektebetü'l-
Âdâb, 1950.

Âmilî, Bahâüddîn Muhammed. el-Keşkûl. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

Bakry, Haji Oemar. Tafsir Rahmat. Cakarta: Mutiara, 3. Basım, 1984.

Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne. Me'âlimü't-tenzîl. thk. Abdurrezzak Mehdi. 5 Cilt. Bey-
rut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420/1999.

- Birişik, Abdulhamit. Hind Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri. İstanbul: İFAV, 3. Basım, 2019.
- Câhiz, Ebû Osmân. Kitâbü'l-Hayevân. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Cevherî, Ebû Nasr. es-Sıhah: Tâcü'l-luga. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlim li'l-Melâyîn, 4. Basım, 1987.
- Cündioğlu, Düccane. Türkçe Kur'an ve Cumhuriyet İdeolojisi. İstanbul: Kitabevi, 1998.
- Cündioğlu, Düccane. Kur'an Çevirilerinin Dünyası. İstanbul: Kaknüs, 2005.
- Çoşkun, Muhammed. Modern Dünyada Kur'an Yorumu. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018.
- Demir, Şehmus. Mitoloji Kur'an Kıssaları ve Tarihi Gerçeklik. Ankara: Beyan Yayınları, 2003.
- Demir, Şehmus. Kur'an'ın Yeniden Yorumlanması: Batı'yla Münasebetin Kur'an Yorumuna Yansımaları. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 2005.
- Erbek, Murat. "Çeviribilimde Ortak Zemin Arayışları: Disiplinin Gidişatına Özdüşünümsel Bir Bakış". Çeviribilim ve Uygulamaları Dergisi 25 (2018), 129–142. <https://doi.org/10.37599/ceviri.519317>
- Esed, Muhammed. Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir. İstanbul: İşaret Yayınları, 9. Basım, 2015.
- Firûzâbâdî, Ebû't-Tâhir. Besâ'iru zevi't-temyîz fi letâ'ifi'l-kitâbi'l-'azîz. thk. Muhammed Ali en-Neccâr. 6 Cilt. Kahire: el-Meclisü'l-'Alâ li's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1973-1996.
- Gencer, Bedri. İslam'da Modernleşme (1839-1939). İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 4. Basım, 2017.
- Gezgin, Ali Galip. "Kur'an Meâllerinde "Takvâ" Kelimesinin Türkçe'ye Çeviri Sorunu, Arayışlar". İnsan Bilimleri Araştırmaları 7/14 (2005), 199–218.
- Gezgin, Ali Galip. "Kur'an Meâllerinde "Takva" Kelimesinin Türkçe'ye Çevirisi Sorunu". Kur'an Meâlleri Sempozyumu (Eleştiriler ve Öneriler). 295–315. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Gülerce, Hakan. Modernite ve Din Karşılaşması. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2022.
- Hamimi, Kamarul Afendey. Kaum Muda Penggerak Kesedaran Kemerdekaan Tanah Melayu 1906-1957. Malezya: Universiti Pendidikan Sultan Idris, Doktora, 2018.
- Hulûsî, Safâ. Fennü't-terceme fi dav'id-dirâsâti'l-mukârane. Irak: Vizâratu's-Sekâfe ve'l-İ'lâm, 1982.
- Işıcık, Yusuf. Kur'an ve Meali. Konya: Kervan Yayın ve Dağıtım, 2010.
- Izutsu, Toshihiko. Kur'an'da Tanrı ve İnsan. İstanbul: Pınar Yayınları, 5. Basım, 2017.
- İbn Akîle. ez-Ziyâde ve'l-ihsân fi 'ulûmi'l-Kur'ân. nşr. Muhammed Safâ Şeyh İbrâhim Hakkı vd. 9 Cilt. Şarika: Merkezü'l-Buhûsi ve'd-Dirâsât, 2006.
- İbn Aşûr, Muhammed Tâhir. et-Tahrîr ve't-tenvîr. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1984.
- İbn Kuteybe. Garîbü'l-Kur'ân. nşr. Ahmed Sakr. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1978.
- İsfehânî, Râgîb. el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân. Dâru'l-Kalem: Beyrut, 1412.
- Karaalp, Cahit. "Son Dönem Meâllerinde Kur'an'ın Yeniden Yorumlanması Çabaları: Tahlil ve Tenkit". Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 5/1 (2019), 53–78.
- Kâtib Çelebî, Mustafa. Keşfu'z-zunûn 'an esâmi'l-kutubi ve'l-funûn. Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941.

Kemendikbud. Senarai Kata Serapan dalam Bahasa Indonesia. Cakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, 1995.

Kotan, Şevket. “Mâ‘ûn Sûresi Özelinde Bir Kur’ân Hermenötiği Denemesi”. Cumhuriyet İlahiyat Dergisi 26/2 (2022), 803–822. <https://doi.org/10.18505/cuid.1162608>.

Köksal, Onur vd. Dil, Edebiyat ve Çeviri Çalışmaları-2. İstanbul: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2023.

Kudüs, Abdülhamid Ali. et-Tuhfetü'l-marziyye fi cevâzi'l-Kur'âni bi'l-A'cemiyye. nşr. Ebû Sâbık. Endonezya: Ebû Sâbık, 1436/2014.

Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân. thk. Ahmed el-Berdûnî – İbrahim Atfîş. 20 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1964.

Morsy, Tarek Abdelgalil. “Newmark’ın Çeviri Yöntem ve Stratejileri Bağlamında Teneke Romanının Arapça Çevirilerinde Yerel Kültür Unsurlarının Aktarımı Üzerine Bir İnceleme”. Journal of Turkish Studies 14/4, 2595–2624. <https://doi.org/10.29228/TurkishStudies.22872>

Mukâtil b. Süleyman, Ebu'l-Hasen. Tefsir Mukâtil. thk. Abdullah Mahmud Şehhâte. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423.

Newmark, Peter. A Textbook of Translation. New York: Prentice Hall, 1988.

Niranjana, Tejaswini. Tarih Post-Yapısalcılık ve Sömürgecilik Bağlamında Çevirinin Konumu. çev. Ensar Macit. İstanbul: Everest Yayınları, 2023.

Odacıoğlu, Cem – Barut, Evren. “Çeviri Usul, Strateji ve Yöntemleri Üzerine Bir Derleme”. Tarih Okulu Dergisi (TOD) 11/43 (2018), 1363–1392.

Okuyan, Sibel. Çeviri Tarihinin Bugünün Çeviri Bakış Açısıyla İncelenmesi. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2012.

Oldmeadow, Harry (ed.). Geleneğe İhanet: Modernitenin Manevi Krizine Dair Makaleler. çev. Tahir Uluç. İstanbul: İnsan Yayınları, 2013.

Öztürk, Mustafa. Meal Kültürümüz. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3. Basım, 2014.

Öztürk, Mustafa. Kur’an-ı Kerim Meali: Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 6. Basım, 2021.

Paçacı, Mehmet. Çağdaş Dönemde Kur’an’a ve Tefsire Ne Oldu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2. Basım, 2013.

Parlak, Salih. Bilgi Toplumuna Doğru Kur’an-ı Kerim: Meal-Tefsir. İstanbul: 2001 Yayınları, 11. Basım, 2008.

Putra, Apria – Ahmad, Chairullah. Bibliografi Karya Ulama Minangkabau Awal Abad XX Dinamika Intelektual Kaum Tua dan Kaum Muda. Padang: Indonesia Heritage Centre, 2011.

Rakova, Zuzana. Çeviri Kuramları. çev. Yusuf Polat. Ankara: Elektronik, 2016.

Râzî, Fahreddîn. Mefâtihu'l-gayb. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1410/1989.

Semîn el-Halebî, Ebü'l-Abbâs. ‘Umdetu'l-huffâz fi tefsîri eşrafi'l-elfâz. thk. Muhammed Basıl. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996.

Semîn Halebî, Ebü'l-Abbâs. ed-Dürrü'l-masûn fi ‘ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn. thk. Ahmed Muhammed el-Harrât. Dimaşk: Dâru'l-Kalem.

Suçin, Mehmet Hakkı. Öteki Dilde Var Olmak Arapça Çeviride Eşdeğerlik. İstanbul: Say Yayınları, 2. Basım, 2013.

Surûş, Abdulkerim. Modern Durum ve Dinî Bilginin Evrimi. İstanbul: Pendik Belediyesi Kültür Yayınları, 1995.

Suyûtî, Abdurrahman Celâleddîn. el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl. 4 Cilt. el-Heyetu'l-Mısriyye, 1974.

Şener, Abdulkadir vd. Yüce Kur'an ve Açıklamalı-Yorumlu Meali. İzmir: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 4. Basım, 2014.

Taberî, İbn Cerîr. Câmiu'l-beyân fî te'vîli âyi'l-Kur'ân. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. Suriye: Müessesetu'r-Risâle, 2000.

Taşçı, Sema Nur. Modern Yönelişlerin Tefsir Üzerindeki Etkileri. Ankara: Fecr Yayınları, 2023.

Thalib, Al-Ustadz Muhammad. Al-Qur'an'ul Karim Tarjamah Tafsiriyah Memahami Makna Al-Qur'an Lebih Muda Cepat dan Tepat. Yogyakarta: Ma'had An-Nabawy, 2. Basım, 2011.

Thalib, Al-Ustadz Muhammad. Koreksi Tarjamah Harfiyah Al-Qur'an Kemenag RI Tinjauan Aqidah Syari'ah Mu'amalah Iqtishadiyah. Yogyakarta: Ma'had An-Nabawy, 2011.

Tosun, Muharrem. Dil Edincini Aşan Bir Edim Olarak Çeviri Eylemi: Çeviri Kuramlarının Gelişiminde Paradigma Değişimi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2002.

Tuncer, Eyyüp. "Endonezya'da Reddiye Literatürü". İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı IV. ed. Murat Serdar vd. 391–422. İstanbul: Seçil Ofset, 2022.

Tuncer, Eyyüp. "Malay Dünyasında Reformist Bir Hareket Olarak Kaum Muda: Endonezya ve Malezya Örneği". Tetkik 2 (2022), 337–379. <https://doi.org/10.55709/tetikdergisi.2022.2.74>

Tuncer, Eyyüp. Endonezya'da Tefsir Çalışmaları. İstanbul: Kitap Dünyası, 2023.

Tuncer, Eyyüp. "Klasik Malayca Tefsir Çalışmalarında Arapçadan Ödünç Alınan Kelimelerin Kullanım Biçimi". Dilbilim ve Karşılaştırmalı Edebiyat. ed. Ahmet Kırkan – Yunus Cengiz. 115–150. Mardin: Mardin Sesi Gazetecilik Matbaacılık Yayıncılık, 2023.

Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî. el-Vasît fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd. thk. Âdil Ahmed vd. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994.

Wilson, Brett. Milliyetçilik Çağında Kur'an Tercümeleleri. İstanbul: Alfa Yayınları, 2018.

Yakıt, İsmail. Kur'an-ı Hakîm Semantik Analizli Açıklamalı ve Yorumlu. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2020.

Yunus, Mahmud. "Mukaddime". Tafsir Al-Quran Karim. mlf. Mahmud Yunus. III–VII. Malezya: Klang Book Centre, 2003.

Yunus, Mahmud. Tafsir Al-Quran Karim. Malezya: Klang Book Centre, 7. Basım, 2003.

Yücel, Faruk. "Çeviri Eleştirisi Neyi Eleştirir?". Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi 8/12 (2007), 39–58.

Zemahşerî, Cârullah. el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fî vücûhi't-te'vîl. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407/1986.

Zerkeşî, Bedreddin. el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl. 4 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1957.

KUR'AN'IN İ'CÂZ OLGUSU VE ÇEVİRİLEBİLİRLİĞİ: TÜRKÇE MEALLERE DAİR BETİMLEYİCİ BİR YAKLAŞIM

Hüseyin YILDIZ*

Giriş

Kur'ân'ın i'câzı (taklit edilemezliği) İslam tarihi boyunca bilimsel tartışmalara konu olmuş ve bu konuda devasa bir literatür oluşmuştur. Söz konusu i'câz bir olgu olarak kabul edilmesine rağmen mahiyetinin ne olduğu konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Bu görüşler arasında en çok itibar edilen ve üzerine bir ekol inşa edilen yaklaşım ise sözdizimi teorisi (nazm teorisi). Ancak Kur'ân'ın bu özelliği ile onun çevrilebilirliği/çevrilemezliği arasındaki ilişki üzerine yeterince araştırma yapılmamıştır.¹

Bu araştırma, kaynak metindeki i'câz kaynaklı sözdizimsel anlam inceliklerinin erek metinde ne ölçüde korunduğunu ve aktarıldığını incelemektedir. Söz konusu inceleme yapılırken çeviribilim kuramcılarından Gideon Toury'nin betimleyici çeviri kuramı bağlamında ortaya koyduğu “çeviri normları” esas alınmıştır.

Araştırmanın bütüncesi için Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın (ö. 1942) *Hak Dini Kur'ân Dili*, Hasan Basri Çantay'ın (ö. 1964) *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm* ve Mustafa Öztürk'ün *Kur'ân-ı Kerîm Meâli Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri* adlı üç Türkçe meâl tercih edilmiştir.²

1.1. Araştırmanın Amacı ve Yöntemi

Kur'ân-ı Kerîm, ilahi bir kelim olduğu için İslami ilimlerin doğuşundan itibaren anlaşılması ve yorumlanması bağlamında ciddi tartışmalara konu olmuştur. Tartışma, Kur'ân'ın aynı dil içerisinde tekrar ifade edilmesi veya yorumlanmasından öte başka bir dile aktarımı söz konusu olduğunda daha ileriye gitmektedir. Çünkü Kur'ân, bir beşer kelamı olmayıp hem kelime hem de cümle düzeyinde doğal dillerin semantik derinliklerini ifade etme gücünü aşan bir metindir. Bu tür bir metnin anlam inceliklerini koruyarak başka bir dil ve kültürün normlarına uygun metin üretmek problemlere yol açmaktadır.

Araştırmada ilk olarak i'câzın kaynağı olarak görülen sözdizimin ortaya çıkardığı anlam incelikleri, filolojik tefsirlerden Zemahşeri'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf*'i esas alınarak Fâtiha suresi özelinde tespit

* Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, Arap Dili ve Belagati; Arş. Gör., İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Mütercim ve Tercümanlık Bölümü, Arapça Mütercim ve Tercümanlık Anabilim Dalı. huyil.huseyinyildiz@gmail.com

¹ Kur'ân'ın çevrilebilirliği hakkında çalışmalar bulunmaktadır. Ancak bu çalışmalar Kur'ân'ın çevrilebilirliğini farklı bağlamlarda ele almaktadır. Örnek için bkz. Hüseyin Zamur, “Arap Dili ile Kuran Dilindeki Anlam Zenginliği ve Kuran Çevirisinin İmkansızlığı”, *Kur'ân Meâli Sorunlar, Çözüm Önerileri*, ed. Murat Serdar vd. (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2023), 1/309-325.

² Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, haz. Asım Cüneyd Köksal (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2021); *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, çev. Hasan Basri Çantay (İstanbul: Mürşid Çantay, 15. Basım, 1410/1990); *Kur'ân-ı Kerîm Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, çev. Mustafa Öztürk (Ankara: Ankara Okulu, 2018).

edilecektir. Daha sonra bu anlam inceliklerinin, söz konusu üç meâl aktarımının ne oranda başarılı olduğu ve erek metinleri çeviri kuramcısı Gideon Toury'nin erek odaklı “çeviri normları” bağlamında incelenecektir. Bu analiz, çevirilerin ne oranda kaynak metindeki anlam inceliklerini muhafaza ettiğini ve ne oranda erek dil ve kültür dizgesine uygun metin ürettiğini gösterecektir.

1.2. Araştırmanın Sorunsalı ve Soruları

Araştırmada sorunsallaştırılan hususlar şöyle ifade edilebilir: Kur'ân'ın i'câzından kaynaklanan anlam inceliklerini, Türkçe meâllerde erek dil ve kültür dizgesine uygun metin üreterek görmek mümkün müdür? Kur'ân'ın i'câzı, çevirisinin imkânsızlığını gerektirir mi? Türkçe Kur'ân meâlleri Kur'ân'ın i'câzı olarak kabul edilen “anlam inceliklerini” içeriyor mu? İçeriyorsa üretilen çeviri metni ne kadar erek dil ve kültür dizgesine uygun? Üretilen çeviri metinleri, kaynak ve erek dil ve kültür dizgelerinden hangisine daha yakın? Meâllerde hem anlam inceliklerini yansıtmak hem de erek metin odaklı bir çeviri metni üretmek mümkün mü? Çevirmenler sözdiziminin ortaya çıkarmış olduğu anlam inceliklerini görebilmek için tefsir ve Arap dilbilim literatüründen faydalanyor mu?

2. İ'câzu'l-Kurân ve Çevrilebilirlik İlişkisi

Sözlükte “gücü yetmemek, yapamamak” manalarındaki “acz” kökünden türeyen i'câz kavramı “Kur'ân'ın, sahip bulunduğu edebî üstünlük ve içerik zenginliği sebebiyle bir benzerinin meydana getirilememesi ve taklit edilememesi özelliği” olarak tanımlanmaktadır.³

İslam bilim geleneğinde tefsir ve kelam ilimleri başta olmak üzere birçok alanda Kur'ân'ın i'câzının ne olduğu araştırılmıştır. Kur'ân'ın erişilmez üslup ve içerik üstünlüğünü ve taklit edilemezliğini ifade eden bu olgu, Türkçe literatürde Arapçadan alınan *tehaddî* ve *i'câz* kavramlarıyla, İngilizcede ise akademik metinlerde daha çok *inimitability* kavramı ile ifade edilmiştir. Kur'ân'da inkârcı muhataplara meydan okunarak onlardan Kur'ân'ın bir mislini⁴, daha sonra on surenin mislini⁵ ve nihayet tek bir surenin mislini⁶ getirmeleri talep edilmiştir. Gerek nüzul döneminde gerekse sonrasında buna teşebbüs edenler olduysa da başarısız olmuşlardır. Kur'ân metni, ilâhî bir kelâm olduğu için insanların benzerini meydana getirmekten âciz kaldıkları yine Kur'ân tarafından birçok kere vurgulanmıştır.⁷ İslam ilim geleneğinde bu konuyu ele almak için *İ'câzü'l-Kur'ân* ve *Nazmü'l-Kur'ân* adını taşıyan birçok eser telif edilmiştir. Literatürde i'câzın nasıl açıklanabileceği konusunda ise görüş ayrılıkları bulunmaktadır.

Kur'ân metninin i'câzı bazı görüşlere göre gelecekte veya gayb âleminde bilgi vermektir; bazı görüşlere göre ise Allah'ın insanlardan Kur'ân'ın bir benzerini ortaya çıkarma iradesini ve imkânını almış

³ Seyyid Şerif Cürçânî, *et-Ta'rifât* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983), 167; Yusuf Şevki Yavuz, “İ'câzu'l-Kur'ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/403.

⁴ et-Tür 52/34; el-İsrâ 17/88.

⁵ Hüd 11/13.

⁶ Yûnus 10/38; el-Bakara 2/23-24.

⁷ Örnek ayetler için bkz. el-Enfâl 8/30; el-Ankebût 29/50-51; el-Bakara 2/23-24.

olmasıdır (sarfe teorisi). Bundan dolayı da Kur'ân'a nazire olabilecek benzer bir metin üretilemez; onun biricikliği ve taklit edilemezliği kabul edilmelidir.⁸

Bu görüşler arasında en çok itibara alınan ve kabul ören görüşe göre Kur'ân'ın i'câzı sözdiziminde yatmaktadır. Başka bir ifade ile bu görüşe göre Kur'ân aşkın varlık tanrı tarafından sözdizimi oluşturulan bir metindir. Söz konusu yaklaşım tefsir ilminde ve Arap dil bilimde bir ekol oluşturan Abdulkâhir el-Cürcânî'nin (ö. 471/1078-79) nazm (sözdizim) teorisidir.⁹ Ona göre Kur'ân'ın i'câzı sözdiziminde yatmaktadır. Çünkü her bir sözdizimsel tercihte farklı anlam incelikleri bulunmaktadır; bu da normal insanların gücü ve kudreti dışında olduğu için imkansızdır.¹⁰ Bu yaklaşım Kur'ân'ın dilbilimsel bir temelde uzun uzun açıklanmasına ve tefsir edilmesine imkân vermiştir.

Kurgulanması başka bir insan ve varlık tarafından mümkün olmayan metin, anlam incelikleri ile ön plana çıkmaktadır. Aşkın varlığın dilini anlamak ve yorumlamak için ortaya çıkan tefsir ilmi de bu incelikler üzerinde durmaktadır. Ancak Türkçe Kur'ân meâllerinde i'câzın (taklit edilemezlik) temel unsuru olarak kabul edilen sözdiziminin (nazm nazariyesinin) vermiş olduğu anlam inceliklerini hedef dilde koruma çabası, hedef dil ve kültür dizgesine uygun çeviri metni üretmeyi güç duruma getirmektedir. Bu bağlamda çalışmamız Kur'ân'ın i'câzından kaynaklanan anlam inceliklerinin çevirilerine yansıtılma imkânını araştırmayı hedeflemektedir.

3. Gideon Toury'nin Çeviri Normları

Yirminci yüzyılda kuramsal fikirleri ile çeviribilimde paradigma değişikliği gerçekleştiren Gideon Toury erek odaklı kuramında çeviri normlarından bahseder. O çevirinin ne olduğunu anlamlandırabilmek için dilbilimsel paradigmanın kaynak metin vurgusu aksine, daha çok çeviri ürünleri üzerinde betimleyici çalışmaların yapılması gerektiğini savunur. Böylece çevirideki eşdeğerliliğin daha iyi anlaşılabilceğini savunur. Toury ilk olarak *öncül normlardan* bahseder. Öncül normlar esasında kendisinin *çeviri eşdeğerliliği*'ne (equivalence) getirdiği yaklaşımdır. Toury'ye göre çeviri eşdeğerliliği dar çerçeveler içinde ele alınacak kesin çizgilerle belirlenmiş bir kavram değildir. Ona göre eşdeğerlilik devamlı devinim halinde olan soyut bir kavramdır. Bu kavram *yeterlilik (adequacy)* ve *kabul edilebilirlik (acceptability)* olmak üzere iki soyut kutuptan oluşur. Çeviri, kaynak metnin normlarına yakın özellikler taşıdığında *yeterli çeviri* olarak tanımlanır; erek dizge normlarına yakın özellikler taşıdığında ise *kabul edilebilir çeviri* olarak tanımlanmaktadır.¹¹ Çeviri, doğası gereği her iki durumda da karşı kutuptan bir şeyler almak durumundadır. Bundan dolayı hiçbir çeviri tam anlamıyla yeterli veya tam anlamıyla kabul edilebilir olamaz. Zira eşdeğerlilik gibi

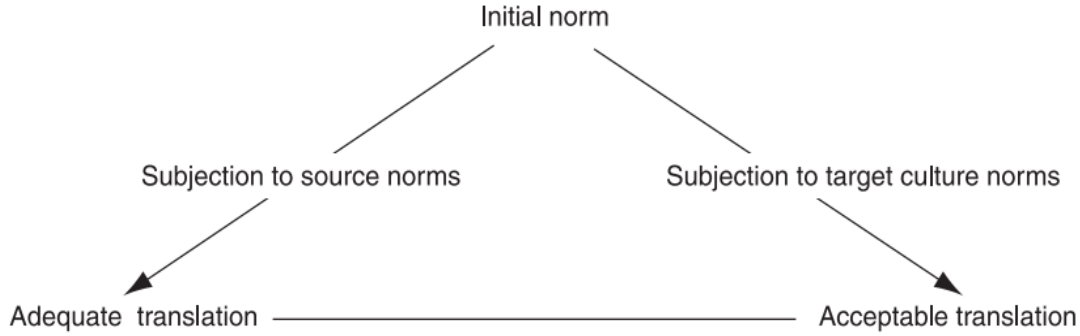
⁸ Muhammed Tavî et-Tancî - Cüneyt Eren, "Kur'ân-ı Kerîm'in İ'câz Çeşitleri", *Diyanet İlmî Dergi* 47/3 (2010), 129-144; Mehmet Akif Özdoğan, "Kur'ân-ı Kerîm'in İ'câzında Nazm ve Sarfe Teori Modelleri", *Uluslararası İslam ve Model İnsan Sempozyumu*, ed. Mehmet Akif Özdoğan (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Büyükşehir Belediyesi, 2018), 1/34-50.

⁹ Abdülkâhir el-Cürcânî, *Kitâbü Delâilî'l-i'câz*, nşr. Mahmud Muhammed Şâkir (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1424/2004), 6-17-60.

¹⁰ Geniş bilgi için bkz. Mehmet Taha Boyalık, *Dil Söz ve Fesâhat: Abdülkâhir el-Cürcânî'nin Sözdizim Nazariyesi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016), 190-199.

¹¹ Gideon Toury, *In Search of a Theory of Translation* (Tel Aviv: The Porter Institute of Poetics ve Semiotics, 1980), 51-62; Gideon Toury, *Descriptive Translation Studies and Beyond* (Amsterdam-Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 1995), 56-61; Işın Bengi Öner, *Çeviri Kuramlarını Düşünürken* (İstanbul: Sel Yayıncılık, 2001), 94-96.

yeterlilik ve kabul edilebilirlik de soyut kavramlardır. Bu iki kutup yani kaynak metin ve erek metin arasındaki ilişkinin türü ve derecesini belirleyenler ise *öncül çeviri normları*dır.¹²



Şekil 1: Gideon Toury'nin Öncül Normu ve Yeterlilik ve Kabul Edilebilirlik Kutupları¹³

Daha sonra Toury *süreç öncesi çeviri normları*'nı tanımlar, ona göre süreç öncesi çeviri normları çevirmenin çeviri işine başlamadan almış olduğu kararları içermektedir. Bu normlar ya çevirinin politikası ya da doğrudanlığı ile ilgilidir. Çevirinin politikası, çevirmenin çevirisini yapacağı ürünün belirli bir zamandan, dilden ve kültürden seçmesinde etkili olan normlardır. Çevirinin doğrudanlığı ise çevirmenin çeviri süresince çeviriyi doğrudan kaynak metinden yapıp yapmadığına ya da bir ara dil kullanıp kullanmadığına dair bilgiler veren normdur.¹⁴

Çeviri süreci normları ise matriks ve metinsel dilsel normlar olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Matriks normlar, çevirmenin erek metni üretirken kaynak metinden yapmış olduğu ekleme, çıkarma ve yer değiştirme gibi fiziki değişikliklerin belirlenmesinde rol oynar. Metinsel dilsel normlar ise çevirmenin metni oluştururken tercih etmiş olduğu dilsel ve metinsel yönelimlerdir.¹⁵

4. Fâtiha Suresindeki Anlam İncelikleri

Bu başlıkta, i'câzın kaynağı olarak görülen nazımın (sözdiziminin) ayetlerde ortaya çıkardığı anlam inceliklerini örneklendirmek için daha önce de belirtildiği gibi Zemahşeri'nin *el-Keşşâf* adlı dilbilimsel tefsirinden faydalanılmıştır. Zira *el-Keşşâf*'ın, Abdülkâhir el-Cürânî'nin ortaya koyduğu nazım nazariyesini en iyi uygulayarak dilbilimsel tefsirde çığır açtığı ilim camiası tarafından müsellemdir. Anlam incelikleri ve çeviri arasındaki uyumu incelemek, çalışmanın sınırlarını aşacağı için Fâtiha suresi örneklem olarak seçilmiştir. Aynı zamanda Fâtiha suresi Kur'an'ın ilk suresi olduğu için müfessirler anlam inceliklerini ortaya koyma noktasında büyük gayretler göstermişlerdir. Ancak şunu belirtmek gerekir ki, Zemahşeri Fâtiha suresinde bütün birikimini kullanarak uzun uzun dilbilimsel tefsirler yapmaktadır. Burada olabildiğince en bariz ve meâllere yansımaları beklenebilecek açıklamalara ağırlık verilmektedir. Bunun için sözdizimine dair açıklamalar içermeyen ayetler ele alınmamıştır.

4.1. “Rahmân” ve “Rahîm” Sıfatları

¹² Işın Bengi Öner, *Çeviri Bir Süreçtir... Ya Çeviribilim?* (İstanbul: Sel Yayıncılık, 1999), 19-20.

¹³ Jeremy Munday vd., *Introducing Translation Studies* (London ve New York: Routledge, 2022), 153.

¹⁴ Toury, *Descriptive Translation Studies*, 54-56.

¹⁵ Toury, *Descriptive Translation Studies*, 54-56.

(1) بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Zemahşerî, besmeledeki “rahmân” ve “rahîm” sıfatlarının morfolojik yapılarını, yapısal anlamlarını, sözlük anlamlarını ve sözdizimindeki konumlarını değerlendirmektedir. Bunlardan birincisi “ra-hi-me” fiilinin “fa‘lân” iken diğeri “fa‘îl” kalıbındandır. İlk morfolojik yapıdaki harf fazlalığı anlamda da bir ziyadeye neden olduğundan bu kalıpta ikincisinde olmayan bir mübalağa anlamı vardır. Buna uygun olarak “dünya ve ahiretin rahmânı” denirken ikincisi için sadece “dünyanın rahîmi” denir.¹⁶

Zemahşerî, genel olarak isimlerin “âlim ve uzman adam”, “cesur ve pervasız adam” örneklerindeki gibi zayıftan güçlüye doğru nitelenmelerine rağmen burada niçin önce güçlü daha sonra zayıf niteliğin verildiğini sorgular. Ona göre burada öncelikle büyük ve asıl olan nimetlere işaret etmek üzere “rahmân” sıfatı getirilmiş, bu genel nimetleri tamamlayıcı olması ve dakik lütuflara dikkat çekme amacıyla ise “rahîm” sıfatı ile devam edilmiştir.¹⁷

4.2. “Hamd” Kavramı

(2) الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

Zemahşerî’ye göre “hamd”, güzel nimetleri ve her türlü güzelliği övgü ve sena ile zikretmektir. “Hamd” yalnızca dil ile yapılır. “Şükür” ise her türlü güzelliğe yönelik olmayıp nimete karşılık edilir ve kalp, dil ve diğer organlarla şükredilebilir. “Hamd” yerginin (zemm) zıddı, şükür ise nankörlüğün (küfrân) zıddıdır. “Hamd” ifadesindeki “elif-lam” ise kelimeye sözlük anlamının yanı sıra cins anlamını da katmaktadır. Böylece diğer birçok fiil arasında herkes tarafından bilinen “hamd”in kastedildiğine işaret etmektedir.¹⁸

4.3. “Kulluk Etmek” ve “Yardım İstemek” Fiillerinde Hasr

(5) إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ

Zemahşerî’ye göre burada mefulün takdimi ihtisas/hasr içindir ve takdimle birlikte cümle “ibadeti sana has kılarız, yardımı yalnızca senden dileriz” anlamı kazanır.

4.4. İltifat Sanatı

Yukarıdaki aynı ayette, beyan ilminde iltifat olarak isimlendirilen sanat ile sözde bir tasarruf yapılarak bir üsluptan diğerine geçilir ve böylece işitenin diri tutulması ve kulak kesilmesi sağlanmıştır.¹⁹

4.5. “Nimet Vermek” Fiilinin Mefulünün Hazfi

(7) صِرْطُ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ

Zemahşerî’ye göre burada nimet fiilinin mefulü hazf edildiği için fiilin her türlü nimeti kapsamı sağlanmıştır. O da İslam nimeti olup bütün nimetleri kuşatmaktadır.²⁰

¹⁶ Ebu'l-Kâsım Cârullah ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an hakâiki’t-tenzîl ve ‘uyûni’l-ekâvil fi vucûhi’t-te’vil* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî 1366/1947), 1/5-6.

¹⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/7.

¹⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/8-9.

¹⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/14-15.

5. Erek Metinler

Çalışmanın bütüncesi için Türkiye’de en çok itibar edilen ve tartışma konusu edilen üç Kur’ân meâli tercih edilmiştir. Bunlardan birincisi, Cumhuriyet Türkiye’sinde bizzat devlet tarafından görevlendirme ile Kur’ân meâli ve tefsiri yazan Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır’ın *Hak Dini Kur’ân Dili*’dir. İkincisi Hasan Basri Çantay’ın *Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm* adlı meâldir. Her iki meâl de daha sonra yazılan meâllere öncülük yapmıştır.²¹ Üçüncüsü erek dil ve kültüre yaklaştığı ve anlaşılabilirliği üst düzeyde olduğu iddia edilen²² Mustafa Öztürk’ün *Kur’ân-ı Kerîm Meâli Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*’sidir.

Çeviri 1: Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*

Bismillahirrahmânirrahîm (1), hamd, O Rabb’ül-âlemîn (2), O Rahmân, Rahîm (3), O din gününün mâliki Allah’ın (4). Sâde sana ederiz kulluğu/ibadeti ve sâde senden dileriz ‘avni, inâyeti yâ Rab! (5). Hidayet eyle bizi doğru yola (6). O kendilerine in’am ettiğin mesûdların yoluna. Ne o gazab olunanların ne de sapkınların (7).²³

Çeviri 2: Hasan Basri Çantay, *Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*

Bismillahirrahmanirrahîm. Hamd olsun* âlemlerin* Rabbi*, Rahman, Rahîm*, Din gününün (tek) sahibi ve mutasarrıfı Allah’a* (1-3). Yalnız sana ibâdet (kulluk) ederiz; yalnız senden yardım dileriz (4). Bizi doğru yola, kendilerine nimet* verdiklerinin yoluna ilet, gazaba uğrayanlarınkine, sapıklarınkine değil* (5-7)²⁴

Çeviri 3: Mustafa Öztürk, *Kur’ân-ı Kerîm Meâli Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*

1. Rahmeti sonsuz, merhameti sınırsız Allah’ın adıyla! 2-4. Bütün övgüler; âlemlerin rabbi, sonsuz rahmet sınırsız merhamet sahibi, hesap gününün yegâne hâkimi Allah’a mahsustur. 5-7. [Rabbimiz!] Biz yalnız sana boyun eğer, yalnız senden yardım dileriz. Sen bizi doğru yolda, kendilerine iman ve hidayette sebat lütfettiğin hayırlı kullarının yolunda yürüt. Senin gazabına uğrayanların, dalaletle saplananların yollarına yöneltme bizi. [Âmin!]²⁵

6. Değerlendirme ve Sonuç

İlk olarak meâllere başlamadan önce çevirmenlerin okuyucuyu çeviri metne hazırlamak için kaleme aldıkları yan metinlere bakılacak olursa üç meâlde de birer önsöz görülmektedir. Elmalılı’nın meâli aslında bir tefsir metninin içinde olduğu için çeviri metninin uzun izahlarla kuşatıldığı görülmektedir. Çantay’ın meâlinde, çevirmen tarafından yazılan “Arz-ı Mahsus”, “Birinci Baskıdaki Önsözümüz” ve dönemin

²⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/16.

²¹ *Kur’ân-ı Kerîm Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri (Sunuş)*, çev. Mustafa Öztürk, 1; Mustafa Öztürk, “Meâl Kavramının Mahiyeti, Tarihçesi ve Meâlcilik Tecrübesi”, *Kur’an Mealleri ve Metin-Merkezci Yorum*, ed. Mustafa Çağrıncı (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2021) 142.

²² Mustafa Öztürk, *Kur’ân-ı Kerîm Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri (Sunuş)*, 17-23-26; Zülfiyar Durmuş, “Mustafa Öztürk’ün Kur’ân-ı Kerîm Meali İsimli Eserinin Analizi”, *İ. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2010 Bahar), 79-100.

²³ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 1/170.

²⁴ *Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, çev. Hasan Basri Çantay, el-Fâtîha 1/1-7; Çantay, yıldızla işaretlenen yerlerde toplam 9 dipnot vermiştir.

²⁵ *Kur’ân-ı Kerîm Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, çev. Mustafa Öztürk (Ankara: Ankara Okulu, 2018), el-Fâtîha 1/1-7; Öztürk, meâlden önce yarım sayfa surenin nüzul sıralaması, ismi ve ayet sayısı hakkında bilgi vermektedir.

İslam alimlerinden ve dini metin çevirileri ile tanınan Kâmil Miras tarafından yazılan bir “Takriz” yazısı bulunmaktadır. Öztürk’ün meâlinde ise “İkinci Baskıdaki Önsözümüz”, “Yeni Baskıya Mukaddime” ve “Sunuş” başlıkları altında çevirmen tarafından yazılan yaklaşık kırk sayfalık bir metin bulunmaktadır.

Kur’ân’ın i’câzı olarak kabul edilen ve fesahatin kaynağı olarak görülen sözdizimsel tercihlerin vermiş olduğu anlam inceliklerinin ilgili üç meâldeki yansımalarına bakıldığı takdirde şöyle bir tablo karşımıza çıkmaktadır:

Sıra	Anlam İnceliği	Ç1: Elmalılı M. Hamdi Yazır	Ç2: Hasan Basri Çantay	Ç3: Mustafa Öztürk
1.	“Rahmân” ve “rahîm” sıfatları	Tefsirde açıklama yapılmıştır. ²⁶	Dipnotta açıklanmıştır.	Çeviriye kısmen yansımıştır.
2.	“Hamd” kavramı	Tefsirde açıklama yapılmıştır. ²⁷	-	Çeviriye kısmen yansımıştır.
3.	“Kulluk etmek” ve “yardım istemek” fiillerinde hasır	Çeviriye yansımış ve tefsirde açıklama yapılmıştır. ²⁸	Çeviriye yansımıştır.	Çeviriye yansımıştır.
4.	İltifat sanatı	Çeviriye yansımış ve tefsirde açıklama yapılmıştır. ²⁹	Çeviriye yansımıştır.	Çeviriye yansımıştır.
5.	“Nimet vermek” fiilinin mefulünün hazfi	Tefsirde açıklama yapılmıştır. ³⁰	-	Çeviriye kısmen yansımıştır.

Tablo 1: Anlam İnceliklerinin Meâllere Yansıması

Birinci anlam inceliğine bakılacak olursa, Elmalılı’nın meâlinde yabancılaştırma stratejisini kullanarak sıfatları olduğu gibi erek metne aktardığı fark edilmektedir. Hatta bu iki kelimenin özel anlamlar taşıdığını ve çevirisinin de mümkün olmadığı görüşündedir. Ancak tefsirinde iki sıfatın morfolojik yapısı ve kazanmış oldukları anlam hakkında uzun uzun açıklamalar yapmaktadır. Çantay da Elmalılı gibi davranıp sıfatları çevirmeden meâline aktarmıştır. Dipnotta da ilkinin “dünyada Müslüman ve gayri müslim bütün kulları” ikincisinin ise “ahirette sadece Müslüman kulları” kapsadığına değinmektedir. Öztürk ise “rahmân” ve “rahîm” sıfatlarını “rahmeti sonsuz merhameti sınırsız” olarak çevirerek anlam inceliğini kısmen Türkçeye aktarmıştır. Öztürk’te iki sıfat arasındaki fark belirtilmemiş olsa da çeviride “sonsuzluk” vurgusu yapıldığı görülmektedir.

“Hamd” kavramındaki anlam inceliğinin erek metinlerdeki yansımalarına bakıldığı takdirde Elmalılı ve Çantay’ın kavramı olduğu gibi çevirdiği görülmektedir. Ancak Elmalılı tefsirinde adeti gereği kavramı

²⁶ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 1/150-156.

²⁷ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 1/176-182.

²⁸ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 1/ 220-225.

²⁹ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 1/228.

³⁰ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 1/247-249.

detaylı bir şekilde açıklarken Çantay herhangi bir dipnot açıklaması vermez. Öztürk'ün ise kavramı “bütün övgü” olarak erek metne aktardığı görülmektedir. Anlam inceliklerinin hepsinin aktarıldığı ve kuşatıcı olduğu söylenemese de kısmen çeviriye yansıdığı söylenebilir.

“Kulluk etmek” ve “yardım istemek” fiillerindeki hasır üslubunun üç meâl de yansıdığı görülmektedir. Ancak meâl yazarlarının kendi dönemlerindeki dil ve üslup gereği olsa gerek “sâde”, “yalnız” ve “yalnız” kelimelerini tercih ettiği söylenebilir. İltifat sanatının da meâllere yansıdığı görülmektedir. Ancak Elmalılı'nın cümlelerin sonuna “Rab”, Öztürk'ün ise cümlelerin başına köşeli parantezle [Rabbimiz] ifadelerini ekleyerek iltifat sanatındaki o ince anlamı daha iyi aktardıkları dikkat çekmektedir.

Son anlam inceliği olarak incelediğimiz “nimet vermek” fiilindeki mefûlün bihin düşmesi ile ortaya çıkan umûmiler manasının sadece Öztürk'ün meâlinde ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Zira Öztürk nimeti kastederek “kendilerine iman ve hidayette sebat lütfettiğin” ifadesini meâline eklemiştir. İman ve hidayetle bütün nimetlerin en şümüllü olanı kabul edilecek olursa başarılı bir mana aktarımı olduğu söylenebilir.

Sonuç olarak bu karşılaştırmalı analiz anlam inceliklerinin kısmen de olsa en fazla erek metne yansıtan Mustafa Öztürk'ün meâlinin olduğu görülmektedir. Elmalılı ve Çantay'ın meâllerinin ise anlam incelikleri aktarmadaki oranın birbirine yakın olduğu söylenebilir. Ancak şunu belirtmek gerekir ki, Elmalılı'nın meâlinde cümle düzeyinde olanlar aktarılsa da kelime düzeyindeki semantik derinlikler erek dil Türkçeye aktarılmamaktadır. Bu durum, her iki meâl yazarının da Kur'ân'ın tercümesinin imkansızlığını savunmanlarından kaynaklanmaktadır. Nitekim Elmalılı ve Çantay Kur'ân çevirisini imkânsız kabul ettikleri için kaynak metin odaklı bir çeviri tarzını benimsedikleri görülmektedir. Bu sebeple Kurân ancak Arapça nazım (sözdizimi) olarak Kur'ân'dır. Hatta mukaddimede bir cümlelerin sözdizimsel farklılıklarından dolayı farklı anlam inceliklerine sahip olduğunu aynı Cürçânî'nin *Delâilü'l-i'câz* eserinde yaptığı gibi örneklendirmektedir.³¹ Elmalılı bu yaklaşımı şu şekilde ifade etmektedir: “İşte bu Arabî nazımın diğer bir lisanda muadilini yapmak mümkün olsaydı Kur'ân terceme edilmiş olurdu. Yalnız o terceme Arabî olmayacağı için Kur'ân olmaz da Kur'ân'ın tercemesi olurdu.”³² Ona göre “Kurân'ı anlamayan tercümesine dolanır”, oysa asıl anlamlar ve incelikler Kur'ân'ın Arapça sözdiziminde saklıdır.³³

Zira Elmalılı Kurân çevirisinde “tercüme” kavramı yerine “meâl” kavramını tercih etmesi “evl” kökündeki “eksilme, eksiltme” manasıyla ilgilidir.³⁴ Özellikle Elmalılı'nın Kur'ân'ın Türkçeye veya başka bir dile hakkıyla çevirmenin imkansızlığını vurgulayarak, beşerî bir faaliyet olan çevirinin de birçok eksiklikle malul bulunduğunu ve insanları ilahi kelimeler karşısında sınırlarını ve hadlerini bilmesi gerektiğine işaret etmek amacıyla meâl kavramını kullandığını söyleyebiliriz.³⁵

Şunu da belirtmek gerekir ki, “Türkçe Kur'ân” ve “Ana dilde ibadet” gibi projelere ve politikalara karşı ciddi manada tavır alan Elmalılı, bu tavrının bir yansıması olarak meâlinde ve tefsirinde ortalama bir

³¹ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 1/90.

³² Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 1/91.

³³ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 1/86.

³⁴ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 1/114.

³⁵ Mustafa Öztürk, “Meâl Kavramının Mahiyeti, Tarihçesi ve Meâlcilik Tecrübesi”, 153-154.

Türk vatandaşının kolayca anlayabileceği bir eserden ziyade, İslami ilimler alanında bilgi ve donanıma sahip çevrelere hitap edecek tarzda kaleme almıştır.³⁶

Çantay da bu konuda Elmalılı'ya yakın bir görüşe sahiptir. Kendi ifadeleriyle “Kurân-ı mübîn hem lafzı hem manası ile mu‘ciz, onu hakkıyla tercemeden beşer acizdir... Allah kelamı ile beşer kelamı bey-nindeki fark tıpkı Yaratanla yaratılan arasındaki farktır. Bu gerçektir, muhakkaktır. Bu farkı gidermeye ins-ü cin şöyle dursun, melek ve peygamberle bile muktedir değildir. Çünkü O ezeli, bu fânî bir dildir.”³⁷

Kur’ân lafzındaki manaların çeviride/meâlde eksik ifade edilmesi, bu yaklaşıma göre onun her şeyden önce mu‘ciz bir kelam olması ve bu mu‘ciz ilahi kelam karşısında insanlığın aciz kalmasıdır. Bundan dolayı, Kur’ân metninin çeviri yoluyla bir başka dilde eşdeğerlisini üretmek, beşer takati açısından imkânsız görülmüştür. Çantay’ın tumturaklı ifadesiyle “Kurân-ı mübîn hem lafzı hem manası ile mu‘ciz, onu hakkıyla tercemeden âcizdir. Şimdiye kadar birçok yabancı buna yeltendi. Fakat onun ilâhî belâgat ve i‘câzı hepsini yere serip yendi. Nu okuyanlar ne de bizzat o yeltenenler bunu beğendi.”³⁸

Elmalılı ve Çantay bu yaklaşımından dolayı anlam inceliklerini okuyucuya aktarmak için meâllerinde çeviri metnini kuşatan yan metinler kullanır. Nitekim Kur’ân meâllerine bakıldığı takdirde yan metinlerin bolca kullanıldığı fark edilmektedir. *el-Keşşâf*’ta ortaya konan anlam inceliklerinin çoğunun hatta daha fazlasının Elmalı’nın tefsirinde bulmak mümkündür. Çantay da olabildiğince bu anlam inceliklerini dipnotlarda açıklamaktadır. Muhtemelen bu iki meâl sahibi çevirinin kaynak metin odaklı olması gerektiğini düşündüğü için sözdizimin vermiş olduğu anlam inceliklerini ve ikincil anlamları çeviri metnine doğrudan yansıtmanın sakıncalı olduğu düşünmektedir. Ancak anlam inceliklerinin önemini kabul ettikleri için bu tür bilgileri tefsir kısmında veya dipnotlarda vermektedir. Bundan dolayı Elmalılı ve Çantay daha çok “tefsiri meâl” olarak isimlendirebileceğimiz dipnot ve parantezlerin bolca kullanıldığı meâl yazım metodunu kullanmaktadır.³⁹ Başka bir deyişle çeviri metni, yan metinler kullanarak kaynak dil ve kültür dizgesine yaklaştırma çabasında oldukları görülmektedir.

Toury’nin ortaya koyduğu süreç öncesi çeviri normları bağlamında bakılacak olursa üretilen çevirilerden Elmalılı ve Çantay’ın meâllerinin daha çok kaynak metin odaklı olduğu ve yeterlilik kutbuna daha yakın olduğu görülmektedir. Öztürk’ün meâlinin ise adındaki ifadelerden ve sunuş kısmında çevirmenin vermiş olduğu bilgilerden anlaşılacağı üzere daha çok erek metin odaklı olup kabul edilebilirlik kutbuna daha yakındır. O, “Mütedavil meâllerin kahir ekseriyetindeki dil kekremsidir”⁴⁰ ifadeleriyle Elmalılı ve Çantay çizgisinde adeta prototipleşen meâllerdeki çeviri tarzını eleştirmektedir.⁴¹ Nitekim Öztürk, çeviri yaparken takip etmiş olduğu yöntemi şu şekilde ifade etmektedir. “Sözün özü, bize göre yorumdan arındırılmış bir Kur’ân çevirisi imkân dahilinde değildir. Bu yüzdendir ki meâl çalışmamızda Kur’ân’da “ne denildiği”nden (lafız ve mantuk) ziyade “ne demek istendiği”ni (mana ve mefhum) aktarmaya çalıştık. Dolayı-

³⁶ Brett Wilson, *Milliyetçilik Çağında Kur’ân Tecümelere*, çev. Ceren Can Aydın (İstanbul: Alfa Yayınları, 2018), 274-275.

³⁷ Hasan Basri Çantay, *Kur’ân-ı Hakîm ve Meal-i Kerîm (Önsöz)*, 1/5.

³⁸ Hasan Basri Çantay, *Kur’ân-ı Hakîm ve Meal-i Kerîm (Önsöz)*, 1/5.

³⁹ Soner Aksoy, “İmkan ve Sınırlılıkları Açısından Tefsiri Meal”, *Kur’ân Meâlleri Sorunlar, Çözüm Önerileri*, ed. Murat Serdar vd. (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2023), 3/ 240-244.

⁴⁰ Mustafa Öztürk, “Meâl Kavramının Mahiyeti, Tarihçesi ve Meâlcilik Tecrübesi”, 190.

⁴¹ Mustafa Öztürk, “Meâl Kavramının Mahiyeti, Tarihçesi ve Meâlcilik Tecrübesi”, 191.

sıyla kaynak metinden ziyade amaç metne yönelen işlevci çeviri kuramından hareketle anlam merkezli tercüme (tefsiri tercüme) tekniğini esas aldık.”⁴² Yine farklı yerlerde Öztürk, çeviri yaparken “herkesin gayet kolay anlamasını sağlamak”⁴³, “dilin tercüme kokmamasına azami gayret göstermek”⁴⁴ ve “klasik tefsirlere kayıtsız kalarak meâl çalışması yapmamak”⁴⁵ gibi hassasiyetleri gözettiğini belirtmektedir.

Sonuç itibariyle bir sıralama yapılacak olursa Elmalılı'nın meâli yeterlilik kutbuna en yakın, Çantay'ın meâli daha orta bir konumda, Öztürk'ün meâli ise kabul edilebilirlik kutbuna daha yakın olduğu söylenebilir. Çeviri metinde de anlam inceliklerini en başarılı yansıtanın Öztürk'ün meâlinin olduğu görülmektedir; Elmalılı ve Çantay'ın meâllerinin ise bu konuda birbirine yakın bir tutum sergilediği ifade edilebilir.

Bu mütevazı mukayeseli çalışma göstermektedir ki, meâllerden bütün anlam inceliklerini beklemek abartılı bir beklenti olabilir. Ancak erek dil ve kültür dizgesine yakın aynı zamanda da kaynak metindeki anlam inceliklerini kısmen de olsa erek metne aktaran meâl çalışmaları vardır ve mümkündür.

Kaynaklar

Abdelhamid, Zâhid Abdelhamid. “el-İ‘câzu’t-tercemî fi’l-Kur’âni’l-Kerîm nahve binâi nazariyyetin beyâniyyetin li tercemeti meâni’l-Kur’âni’l-Kerîm”. *Defâtir fi’l-lisâniyyât ve’-tealîmiyye* 1/4 (2011), 27-40.

Aksoy, Soner. “İmkan ve Sınırlılıkları Açısından Tefsîrî Meal”. *Kur’ân Meâlleri Sorunlar, Çözüm Önerileri*. ed. Murat Serdar vd. 3/ 240-244, İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2023.

Arapçukuru, Osman. *Kur’ân Meâllerinde Edebî Dil: Hasr Uslûbu Örneği*. İstanbul: KURAMER Yayınları, 2021.

Aydar, Hidayet. *Kur’ân-ı Kerîm’in Tercümesi Meselesi*. İstanbul: Kur’ân Okulu Yayıncılık, 1996.

Bâkîllânî, Kâdî Ebûbekir. *İ‘câzu’l-Kur’ân*. nşr. İmâduddîn Ahmed Haydar, Beyrut: Müessesetü’l-Kütübi’s-sekâfiyye, 1411/1991.

Bengi Öner, Işın. *Çeviri Bir Süreçtir... Ya Çeviribilim?*. İstanbul: Sel Yayıncılık, 1999.

Bengi Öner, Işın. *Çeviri Kuramlarını Düşünürken*. İstanbul: Sel Yayıncılık, 2001.

Boyalık, Mehmet Taha. *Dil Söz ve Fesâhat: Abdülkâhir el-Cürcânî’nin Sözdizim Nazariyesi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.

Cürcânî, Abdülkâhir. *Kitâbü Delâilî’l-i‘câz*, nşr. Mahmud Muhammed Şâkir. Kahire: Mektebetü’l-Hâncî, 1424/2004.

Cürcânî, Seyyid Şerif. *et-Ta’rifât*. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1983.

Çağrıçı, Mustafa (ed.). *Kur’ân Meâlleri ve Metin-Merkezci Yorum*. İstanbul: KURAMER Yayınları, 2021.

Durmuş, Zülfikar. “Mustafa Öztürk’ün Kur’an-ı Kerim Meali İsimli Eserinin Analizi”. *İ. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2010 Bahar), 79-100.

⁴² Mustafa Öztürk, *Kur’an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri (Sunuş)*, 17.

⁴³ Mustafa Öztürk, *Kur’an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri (Sunuş)*, 26.

⁴⁴ Mustafa Öztürk, *Kur’an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri (Sunuş)*, 26.

⁴⁵ Mustafa Öztürk, *Kur’an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri (Sunuş)*, 23.

Gezer, Gökmen. “Çeviribilimde Çevrilemezlik Ya Da Çevirinin Olanaksızlığı”. *Turkish Studies - Language* 16/4 (2021), 2319-2335.

Gould, Rebecca Gould. “Inimitability versus Translatability”. *The Translator* 19/1 (2013), 81-104.

Hattâbî, Ebû Süleymân. *Beyânu i'câi'l-Kur'ân*. nşr. Muhammed Ahmed Halefullah - Muhammed Zeglûl Selâm, Kahire: Dâru'l-ma'ârif, ts.

Key, Alexander. “Translation of Poetry from Persion to Arabic: ‘Abd al-Qâhir al-Jurcânî and Others”. *Journal of Abbassid Studies* 5 (2018), 146-176.

Kîsî, Abdulkâdir Abdulhamîd Abdullatîf. *el-Î'câz fî istihâleti tercemeti'l-Kur'ân harfîyyen*. Bağdat: Câmiatu'l-Enbâr li'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, 2013.

Kur'ân-ı Hakîm ve Meal-i Kerîm. çev. Hasan Basri Çantay. İstanbul: Mürşid Çantay, 15. Basım, 1410/1990.

Kur'an-ı Kerîm Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri. çev. Mustafa Öztürk. Ankara: Ankara Okulu, 2018.

Merâgî, Muhammed Mustafa. *Bahsun fî tercemeti'l-Kur'âni'l-Kerîm ve ahkâmihi*. Kahire: Matbaa-tü'r-Ragâib, 1355/1936.

Muday, Jeremy. vd., *Introducing Translation Studies*. London ve New York: Routledge, 2022.

Özdoğan, Mehmet Akif. “Kurân-ı Kerîm'in Î'câzında Nazm ve Sarfe Teori Modelleri”. *Uluslararası İslam ve Model İnsan Sempozyumu*. ed. Mehmet Akif Özdoğan. 1/34-50. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Büyükşehir Belediyesi, 2018.

Öztürk, Mustafa. “Meâl Kavramının Mahiyeti, Tarihçesi ve Meâlcilik Tecrübesi”. *Kur'an Mealleri ve Metin-Merkezci Yorum*. ed. Mustafa Çağrırcı. 131-199. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2021.

Suçin, Mehmet Hakkı. “Çeviribilim Perspektifinden Kur'ân-ı Kerîm Çevirisi”. *Meâllerde Geliştirilmeye Açık Alanlar*. ed. Bayram Köseoğlu - Mustafa Güvenç. 41-67. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2022.

Tancî, Muhammed Tavîr – Eren, Cüneyt. “Kur'ân-ı Kerîm'in Î'câz Çeşitleri”, *Diyanet İlmi Dergi* 47/3 (2010), 129-144.

Toury, Gideon. *Descriptive Translation Studies and Beyond*. Amsterdam-Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 1995.

Toury, Gideon. *In Search of a Theory of Translation*. Tel Aviv: The Porter Institute of Poetics ve Semiotics, 1980.

Wilson, Brett. *Milliyetçilik Çağında Kur'ân Tecümleri*. çev. Ceren Can Aydın. İstanbul: Alfa Yayınları, 2018.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Î'câzu'l-Kur'ân”. *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 21/403-406. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. haz. Asım Cüneyd Köksal. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2021.

Zamur, Hüseyin. “Arap Dili ile Kuran Dilindeki Anlam Zenginliği ve Kuran Çevirisinin İmkansızlığı”. *Kur ’ân Meâlleri Sorunlar, Çözüm Önerileri*. 1/309-325. ed. Murat Serdar vd. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2023.

Zemahşerî, Ebu’l-Kâsım Cârullah. *el-Keşşâf ’an hakâiki’t-tenzîl ve ’uyûni’l-ekâvil fî vucûhi’t-te ’vîl*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî 1366/1947.

III
MEZHEBİ ANLAYIŞLARIN MEALLER
ÜZERİNDEKİ ETKİSİ

MEÂLLERDE SUBJEKTİVİZM PROBLEMİ: İTİKÂDÎ KABULLERİN KUR'ÂN'I ANLAMAYA VE YORUMLAMAYA OLAN ETKİSİ

Selçuk GEZGİN *

Giriş

Bir hidayet kitabı olan Kur'ân, doğru okunmak, doğru anlaşılacak ve doğru bir şekilde yaşamak için indirilmiştir. Hz. Peygamber'in yegâne amacı da indirilen vahyin doğru bir şekilde aktarılmasını ve bizzat yaşayarak anlaşılmasını sağlamak olmuştur. Ancak Hz. Peygamber'in dâr-ı bekâyâ irtihalinden sonra Müslümanlar arasında belli başlı bazı problemler tebarüz etmiş ve bu problemler İslam ümmetinin gruplara ayrılmasına sebep olmuştur. Çok erken dönemlerde ortaya çıkan ilk gruplar, özellikle siyasî ve itikâdî farklılıklar temelinde şekillenen fırkalardır.

İslam düşünce tarihinin erken dönemlerinde ortaya çıkan fırkaların tümü kendi görüşlerine meşruiyet kazandırma çabası içinde olmuştur. Bu gruplar, meşruiyetlerini sağlamanın en etkili yolu olarak inanç esaslarını Kur'ân'a dayandırmayı tercih etmişlerdir. Zira Kur'ân, İslam'ın temel kaynağı olarak kabul edildiğinden bu kutsal metne dayanarak kendi itikâdî görüşlerini savunmak, onlara daha geniş bir kabul görme imkânı sunmuştur.¹ Her fırka, Kur'ân'ı kendi bakış açısıyla yorumlayarak inançlarını destekleyecek deliller üretmiş ve bu sayede kendi düşünce sistemlerini İslam toplumu içinde yaygınlaştırmaya çalışmıştır. Bu süreç, beraberinde biri olumlu diğeri olumsuz iki sonuç getirmiştir.

Bu sürecin olumlu sonucu, İslam düşüncesinde çeşitlenme, derinleşme ve dinamizmin ortaya çıkması olmuştur. Farklı fırkalar arasındaki tartışmalar, İslam'ın temel konularının daha derinlikli bir şekilde incelenmesine ve yeni bakış açıları geliştirilmesine zemin hazırlamıştır. Pek çok tefsirin kaleme alınmasının ardında yatan sebeplerden birinin müfessirin mensup olduğu itikâdî mezhebin temel inanç esaslarını Kur'ân'a dayandırmayı hedeflemesi, söz konusu çeşitliliği ifade eden örneklerden biridir.² Ancak bu durum, olumsuz olan yönü de beraberinde getirmiştir. Bazı gruplar, kendi inançlarını meşrulaştırmak adına

* Arş. Gör. Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Kelam ve Mezhepler Tarihi Anabilim Dalı, selcukgezgin04@gmail.com, Orcid Numarası: 0000-0001-8477-4430.

¹ Cemalettin Erdemci, "Kelam İlminde Nassı Anlama ve Aşırı Yorum", *İslâmî İlimler Dergisi* 1/2 (2006), 7-8.

² Zemaşeri'nin *el-Keşşâf* adlı eseri bu bağlamda verilebilecek önemli örneklerden biridir. Kendisi, muhalled olan tefsirini, 'kardeşlerim' olarak nitelendirdiği Mu'tezilî bilginlerin ısrarları üzerine kaleme aldığını ifade etmektedir. Müellif, eserini yazarken Mu'tezilî âlimlere, Kur'ân'ın nasıl anlaşılması ve tefsir edilmesi gerektiğine dair bir yöntem sunmayı ve Mu'tezilî düşünce çerçevesinde Kur'ân'ın nasıl yorumlanabileceğini onlara öğretmeyi amaçladığını belirtir. Detaylı bilgi için bk. Oğuzhan Şemseddin Yağmur, *Zemaşeri'nin Kur'ân'ı Yorumlama Yöntemi* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2020), 27-29; Selçuk Gezgîn, *Zemaşeri'nin Nübüvvet Anlayışı* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021), s. 25-26.

Kur'ân âyetlerini açıklamada aşırı yoruma gitmiş hatta âyetlerin ifade edemeyeceği anlamları yüklemeye çalışmıştır. Bu aşırı yorumlar, zaman zaman tahrife varan açıklamalara yol açmıştır.³

İslam düşünce tarihinde, mezhebî ve siyasî kaygılarla veya başka sebeplerle Kur'ân âyetlerinin subjektif tutumlarla yorumlanması, Kur'ân'ın yanlış şekillerde anlaşılmasına yol açmıştır. Bu tür yorumlar, âyetlerin gerçek bağlamından koparılmasına ve çeşitli grupların kendi çıkarlarına hizmet eden açıklamalar geliştirmesine neden olmuştur. Subjektivizmin hâkim olduğu bu yaklaşım, Kur'ân'ın evrensel mesajının dar kalıplara sıkıştırılmasına ve İslam toplumunda yanlış anlamaların yayılmasına zemin hazırlamıştır. Bu durum karşısında âlimler, Kur'ân'ı daha nesnel bir biçimde anlama çabasına yönelmişlerdir. Kur'ân'ın orijinal mesajını koruma gayretiyle farklı disiplinler ve teoriler geliştirilmiş, ulûmü'l-Kur'ân gibi ilimler ihdâs edilmiştir.⁴ Bu çalışmalar, Kur'ân'ın objektif bir şekilde yorumlanmasını sağlamak ve subjektif yorumların getirdiği tahrifattan kaçınmak amacıyla ortaya konulmuştur. Bu bağlamda âlimler, Kur'ân'ın anlamını doğru bir şekilde ortaya koyabilmek için titiz yöntemler geliştirmiş ve zikredilen alanlarla ilgili kapsamlı eserler kaleme almışlardır.⁵

Geçmişte görülen Kur'ân'ı anlama konusundaki subjektivizm problemi, günümüzde de etkisini sürdürmektedir ve bu durum özellikle Kur'ân meâllerinde belirgin hale gelmektedir. Her meâl yazarı, âyetleri kendi perspektifi doğrultusunda yorumlama eğilimindedir. Bu da meâller arasında ciddi anlam farklılıklarına yol açmaktadır. Bazı meâllerde kelimeler, yazarın ideolojik veya itikâdî görüşlerini yansıtacak şekilde seçilmekte, bu da Kur'ân'ın mesajının farklı şekillerde anlaşılmasına neden olmaktadır. Meâllerdeki çeşitlilik, okuyucuların aynı âyeti farklı şekillerde anlamasına ve farklı sonuçlara ulaşmasına yol açmaktadır. Bu durum, Kur'ân'ın özünden uzaklaşılarak farklı yorumların yayılmasına ve okuyucular arasında kafa karışıklığına neden olabilmektedir.

Bu çalışmada öncelikle subjektivizm kavramı üzerine genel bir bilgi sunulacak ardından itikâdî kabullerin Kur'ân meâllerine olan etkisi detaylı bir şekilde ele alınacaktır. Özellikle hidayet-dalalet, nuzûl-i İlsâ ve rü'yetullah gibi konulara odaklanılarak bu konulardaki ön kabullerin âyetlerin tercümelerine nasıl yansıdığı tartışılacaktır. Çalışmanın ana amacı, meâllerdeki farklılıkların sadece dilsel tercihlerle sınırlı kalmadığını, aynı zamanda yazarların itikâdî kaygılarına/teolojik görüşlerine göre şekillendiğini göstermektir. Bu bağlamda, belirli âyetlerin nasıl farklı anlamlandırıldığı incelenerek okuyucuların farklı meâllerle karşılaştıklarında oluşabilecek algı karmaşası ve dinî anlayış çeşitliliği hakkında bazı ipuçları verilecektir.

³ Bâtınilerin Kur'ân'ı yorumlama yöntemi, aşırı yoruma ve tahrife verilebilecek en açık örneklerden biridir. Onların Kur'ân'ı yorumlama yöntemi hakkında geniş bilgi için bk. Süleyman Uludağ, *İslam'da İnanç Esasları ve İtikâdî Mezhepler* (İstanbul: Marifet Yayınları, 2002); 345-347.

⁴ Yasin Aktay, "Kur'ân Yorumlarının Hermenötik Bağlamı", *İslami Araştırmalar Dergisi* 9/1-4 (1996), 78. İslam düşüncesinin erken devirlerinden itibaren özellikle müteşâbih âyetlerin tespiti ve yorumlanması konusunda özgün teoriler inşa edilmiş, dilci yönüyle ön plana çıkan âlimler bu konu üzerinde yoğun mesai harcamışlardır. Onların hedefi, Kur'ân'ın anlaşılmasında nesnel bir anlama biçimi oluşturmaya gayret göstermektir. Bu konu hakkındaki araştırmalar, dilin menşei, ilâhî kelâmın mahiyeti gibi konuların kelâm ilminde derinlikli bir şekilde incelenmesini beraberinde getirmiştir. Bu konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Cemalettin Erdemci, *Müte-kaddimin Kelamında Nassı Anlama ve Aşırı Yorum* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), s. 71-162.

⁵ İslam düşüncesinin ilk dönemlerinde tartışılan en önemli konulardan biri te'vildir. Âlimler subjektif ve keyfe keder yorumların önüne geçmek için çok erken dönemlerden itibaren önemli prensipler ortaya koymuşlardır. Bu hassasiyet sonraki dönemlerde te'vil ile ilgili müstakil ve kapsamlı eserler yazılmasını neden olmuştur. Mesela Gazzâlî'nin (ö. 505) *el-Kânûnü'l-küllî fi't-te'vil* bu konuda yazılan önemli örneklerden biridir. Yine Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606) haberi sıfatların nasıl anlaşılması gerektiği ile ilgili yazdığı *Esâsü't-takdîs* adlı metin, te'vil'in nasıl yapılması gerektiği ve şartları konusunda yazılan diğer bir eserdir. Bu konuda yazılan diğer kaynaklar için bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Te'vil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/ 28.

Subjektivizm ve Meâl

Subjektivizm, kelime olarak ‘öznelcilik’ anlamına gelir ve kökeni ‘öznel/subjektif’ kavramına dayanır. Bu kavram, özne ile nesne arasındaki ikiliğin bir sonucu olarak ortaya çıkar ve öznenin yani bireyin dış dünyadan bağımsız olarak kendi zihin halleri ve deneyimleri üzerinden gerçekliği algıladığını savunur. Subjektivizm, öznenin dışındaki nesnel dünyadan ziyade öznenin kendi zihinsel yaşantılarını, düşüncelerini ve duygularını merkeze alır. Özellikle öznenin kendi deneyimlerine ilişkin sahip olduğu dolaysız bilgi ve algılar, subjektif olanı tanımlar. Bu kavram, bireyin dünyayı nasıl algıladığı ve deneyimlediğiyle ilgilenir ve nesnel gerçekliğin ötesinde, öznel deneyimlerin de önemli olduğunu savunur.⁶

Subjektivizm, felsefe tarihinde objektivizmin karşısında yer alan önemli bir akım olarak tanımlanır ve bu akımın kökenleri, kadim felsefî okullarda izlenebilir. Özellikle Antik Yunan’da sofistler, bu anlayışın erken temsilcilerinden sayılabilir. Subjektivist yaklaşıma göre, gerçeklik bireyin algıları, düşünceleri ve duyguları tarafından belirlenir. İyilik-kötülük, güzellik-çirkinlik gibi kavramlar, nesnel ve evrensel ölçütlere dayanmak yerine, bireysel deneyim ve algılara bağlı olarak şekillenir.⁷ Bu bağlamda, subjektivizm, hakikatin nesnel ve genel geçer bir yapısı olmadığını, aksine keyfi ve öznel olduğunu savunur. Gerçek, her birey için farklı anlamlar taşıyabilir ve bu anlamlar kişisel tercih ve bakış açısına göre değişiklik gösterebilir.

Subjektivizm, felsefenin pek çok farklı alanına hitap eder. Mantıktan epistemolojiye, bilim felsefesinden ontolojiye, ahlaktan sanata kadar geniş bir ilgi alanına sahiptir. Her bir alanda asıl vurgu, bireysel deneyim ve algıdır. Örneğin epistemolojide bilgi, öznenin bireysel tecrübesiyle sınırlıdır; ahlak felsefesinde ise ahlakî değerler ve yargılar bireyin subjektif algısına göre şekillenir. Sanat felsefesine gelindiğinde bir eserin estetik değeri, onu deneyimleyen bireyin algılarına bağlıdır.⁸ O halde subjektivizmin bütün bu alanların yanında anlama faaliyetleriyle de ilişkisi kurulabilir. Buna göre anlama faaliyetlerinde nesnel anlama biçimlerinin göz ardı edilerek bütünüyle bireyin merkeze alınması ve metnin anlamının bireye göre şekillenmesi öznelciliğin anlam alanındaki yönünü ifade eder. Subjektif anlama faaliyetinde artık ‘bir metnin ne dediği’ önemini yitirir, ‘bireyin onu nasıl anladığı veya nasıl anlamak istediği’ ön plana çıkar.

Kur’ân meâlleri ile subjektivizm arasındaki ilişki, çevirilerin öznel yorumlar içerebileceği gerçeğinden doğar. Her meâl, çevirmenlerin dilsel, kültürel ve kişisel algılarına dayanarak farklı anlamlar taşıyabilir.⁹ Bu, Kur’ân metninin bireylerin öznel bakış açısıyla farklı şekillerde yorumlanabileceğini gösterir. Sadece Türkçe olarak yazılmış yüzlerce Kur’ân meâli bulunması,¹⁰ her bir çevirmenin farklı yorum ve bakış açılarıyla metne yaklaştığını gösterir. Her meâl, diğerlerinden daha doğru, daha tutarlı veya daha önemli

⁶ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Pradigma Yayınları, 2005), 1309; Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Savaş Yayınları, 1984), 143.

⁷ Fatih Toktaş, *Felsefe Tarihi* (İzmir: Berke Ofset Matbaacılık, 2015), 63-75; Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 157.

⁸ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 1309-1310.

⁹ Abdülcelil Bilgin, “Meâl Yazıcılığını Tetikleyen Psiko-Sosyal Refleksler”, *Kur’an Meâlleri ve Metin-Merkezci Yorum*, ed. Mustafa Çağrıncı (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2021), 245-246.

¹⁰ Muhammet Abay, “Türkçedeki Kur’an Meâllerinin Tarihi ve Kronolojik Bibliyografyası”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 10/19-20 (2012), 231-301. 2012 yılında yapılan bu çalışmanın sonucunda verilen tabloya göre piyasada 200’e yakın Türkçe meâl mevcuttur. O tarihten bugüne kadar yazılan meâlleri de dikkate aldığımızda halihazırda var olan meâlleri “yüzlerce” ile ifade etme ihtiyacı hasıl olmuştur.

olduğu iddialarıyla öne sürülebilir,¹¹ ancak bu durum aslında çevirilerde bireysel tasarrufların ne kadar yaygın olduğunu da gözler önüne serer. Her çevirmen, kendi dilsel tercihleri, dinî birikimi ve kültürel arka planı doğrultusunda farklı anlamlar çıkarmakta ve bu, subjektivitenin Kur’ân meâlleri üzerinde ne kadar etkili olduğunu ortaya koymaktadır. Söz gelimi, peygamberliğin Hz. Muhammed (s.a.s.) ile sona ermediğini ve resulülük makamının devam ettiğini savunan bir kişinin, peygamberlikle ilgili âyetleri nasıl yorumlayacağı açıktır. Aynı şekilde, Hz. Peygamber’in sadece bir “elçi/postacı” olduğunu iddia eden bir meâl yazarının, peygamberlik kavramını içeren âyetlere vereceği anlam da tahmin edilebilir. Benzer şekilde, kabir azabının varlığı ya da yokluğunu savunanlar, bu konuyla ilgili olduğu ileri sürülen âyetleri kendi inançlarına göre yorumlayacaklardır. Bu tür örnekler, bireysel görüşlerin ve öznel yorumların Kur’ân meâllerine nasıl yansıtılabileceğini net bir şekilde ortaya koymaktadır.

Kur’ân meâllerinde subjektivizm probleminin niçin önemli bir mesele olduğu veya böyle bir konuyu gündeme taşımaya ihtiyaç duyulup duyulmadığı sorgulanabilir. Ancak günümüzde neredeyse her evde bir Kur’ân meâlinin bulunması, meâllerin toplumdaki rolünü ve etkisini net bir şekilde ortaya koymaktadır. Yaynevlerinin maddî kaygılarla birçok meâlî hızlı bir şekilde basmaları, hayır sahiplerinin Kur’ân’ın daha iyi anlaşılması için bedava meâller dağıtmaları ve ideolojik veya kültürel sebeplerle şahısların kendi yorumlarını yaymak amacıyla meâl basmaları, meâllerdeki subjektivizm problemini sorgulamamızı gerektiren gerçeklerdir. Bu durum, meâllerin hayatımızda ne denli yaygın olduğunu ve çeşitli sebeplerle ortaya çıkan farklı yorumların ne kadar önemli bir problem teşkil ettiğini gözler önüne sermektedir. Subjektivizm, meâllerin içeriğinde bireysel ve kültürel eğilimlerin ne kadar etkili olduğunu gösterir ve bu, Kur’ân’ın evrensel mesajının anlaşılmasında bir dizi zorluğa yol açabilir. Çevirmenlerin kişisel yorumları, metnin farklı şekillerde algılanmasına neden olabilir ve bu da dinî bilgilerin ve anlayışların tutarlılığını sorgulatabilir. Dolayısıyla meâllerdeki subjektivizm problemi, dinî metinlerin anlaşılmasında ve uygulanmasında ne tür zorluklar oluşturabileceğini anlamak için kritik bir konudur.

Burada sosyal medya ve iletişim araçlarının rolüne de dikkat çekmek gerekmektedir. Özellikle bayram, kandil gibi önemli ve özel günlerde tebrik mesajlarında âyetlerin kullanılması, sosyal medya platformlarında bireylerin biyografilerine âyetler eklemesi ve Twitter, Instagram gibi mecralarda âyetlerin sıkça paylaşılması; meâllere ne kadar sıklıkla başvurulduğunu açıkça göstermektedir. İnternetin yaygınlaşmasıyla birlikte pek çok meâl sitesine anında ulaşılabilir hale gelmiş ve bu durum, kullanıcıların diledikleri zaman Kur’ân meâllerine erişebilmesine olanak tanımıştır. Böylece, meâllerin bireysel ve toplumsal hayatımızdaki yeri, sosyal medya ve internet aracılığıyla daha da belirgin hale gelmiş, bu araçlar meâllerin geniş kitlelerce kullanılmasını sağlamıştır.

Dijital ortamlarda meâllerin yaygınlaşması bir yandan Kur’ân’ın anlam dünyasına ulaşma kolaylığı sağlarken diğer yandan bazı problemleri de beraberinde getirmektedir. Özellikle okuyucuların büyük çoğunluğunun Arapça bilmemesi ve İslamî ilimlerle derinlemesine meşgul olmamaları, meâllerin anlaşılmasında zorluklar yaratabilir. Meâllerin çevirmenlerin kişisel yorumlarına dayalı olması, okuyucuların yanlış ya da eksik bilgiyle farklı yönere kanallanmasına neden olabilir. Subjektif yorumlar, özellikle dinî konu-

¹¹ Farklı meâllerin kaleme alınmasının sebepleri hakkında geniş bilgi için bk. Bilgin, “Meâl Yazıcılığını Tetikleyen Psiko-Sosyal Refleksler”, 247-269.

larda hassasiyet taşıyan bireyler için yanlış anlamalara ve hatta dinî değerlerin yanlış anlaşılmasına yol açabilir. Bu durum, bazı çevreler tarafından istismar edilerek, belirli ideolojik ya da politik amaçlar doğrultusunda yönlendirici ve manipülatif bir şekilde kullanılabilir. Dolayısıyla, meâllere erişimin bu kadar kolay ve yaygın olması, öznel yorumların etkisiyle okuyucunun doğru dinî bilgiye ulaşmasını engelleyebilecek bir risk taşımaktadır. Bu nedenle, meâllerin eleştirel bir gözle incelenmesi ve doğru metodolojik ilkeler çerçevesinde değerlendirilmesi, olumsuz etkilerin önlenmesi açısından büyük önem taşır.

Türkiye’de son yıllarda yapılan akademik çalışmalar, yöntemsel ve içeriksel sorunları kapsamlı bir şekilde gündeme getirmiştir. Tezler, makaleler ve sempozyumlar, meâllerde dikkat edilmesi gereken ilkeler ve prensiplerle birlikte meâl hazırlarken göz önünde bulundurulması gereken metodolojik öneriler üzerinde durmaktadır.¹² Bu akademik çalışmalar, yalnızca meâllerin öznel yorumlardan arındırılarak daha objektif ve güvenilir hale getirilmesi gerekliliğini vurgulamakla kalmaz aynı zamanda Kur’ân’ın anlaşılmasında birer kaynak olarak kabul edildiğini de göstermektedir. Araştırmalar, meâllerin doğru bir şekilde hazırlanabilmesi için gerekli olan metodolojik standartları belirlerken Kur’ân’ın evrensel mesajının doğru bir şekilde aktarılması için akademik bir çerçeve sunar. Bu çalışmalar, meâl hazırlama sürecinde izlenmesi gereken akademik ve metodolojik yaklaşımların ne kadar önemli olduğunu ve bu yaklaşımların Kur’ân’ın anlaşılmasını ne derece etkileyebileceğini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla zikredilen akademik çabalar, Kur’ân’ın doğru anlaşılmasını desteklemek ve subjektivizm problemini minimize etmek adına kritik bir rol oynamaktadır.

Yazılan bütün meâller ve bunlar üzerinde yapılan tüm akademik çalışmaların ortak hedefi, Kur’ân’ın mesajını doğru bir şekilde yansıtmaya gayret göstermektir. Bu da ancak tercüme sürecini olabildiğince hassas bir şekilde sürdürmekle mümkün olabilir. Özellikle itikâdî konuları ihtiva eden âyetlerin tercümelerine daha da büyük bir titizlikle yaklaşılması gerekmektedir. Zira iman esaslarıyla ilgili yanlış anlamaların veya eksik bilgilerin doğrudan inanan bireyin inanç dünyasına etkisi olacağı için, bu tür hataların telafisi son derece zor, hatta bazen imkânsız olabilir. Özellikle Allah’ın sıfatları, peygamberlik, ahiret inancı gibi temel konularda yapılan çeviri hataları veya öznel yorumlar, okuyucuyu ciddi şekilde yanıltabilir. Dolayısıyla itikâdî meselelerde meâl hazırlayıcılarının yalnızca dil bilgisi ve çeviri yetkinlikleriyle değil, aynı zamanda derin bir kelâmî bilgiye sahip olmaları gerekmektedir.

Kur’ân’da inanç alanındaki bütün temel meseleler ya doğrudan veya dolaylı yoldan kapsamlı bir şekilde ele alınmıştır. Ancak tüm konuların detaylı bir incelemesi bu çalışmanın sınırlarını aşacaktır. Bu nedenle, geçmişten beri itikâdî mezhepler arasında tartışma konusu olan bazı önemli başlıklarla çalışma sınırlandırılmıştır. Özellikle hidayet-dalalet, rü’yetullah ve nuzûl-i İîsâ gibi konular, mezhepler arası farklılıkların belirgin olduğu ve meâllerde ilgili âyetlerin farklı şekilde tercüme edildiği temel meselelerdir. Bu çalış-

¹² Bu konuda yazılan literatürü burada zikretmek mümkün değildir. Ancak fikir vermesi açısından meâller üzerinde yapılan şu akademik çalışmaları belirtmekte fayda vardır: DİB ve DEÜİF, *Kur’an Meâlleri Sempozyumu: Eleştiriler ve Öneriler* İzmir, 2003, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), II Cilt; Kuramer, *Kur’an Meâlleri ve Metin-Merkezci Yorum, Çalıştay ve Sempozyum Kitaplığı* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2021); Düccane Cündioğlu, *Kur’an Çevirilerinin Dünyası* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2014); Abdülcelil Bilgin, *Kur’an Meâllerindeki Anlatım Bozuklukları* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012); Halil Hacımüftüoğlu, *Kur’an Tercümelerinde Yöntem Sorunu* (İstanbul: İz Yayınları, 2008); Faruk Gürbüz, *Tercüme Problemleri ve Meâller* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi 2003); Ahmet Yakut, *Cumhuriyet Dönemi Meâl Çalışmalarına Metodolojik Bir Bakış* (Ağrı: Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, 2022). Ayrıca Muş Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi tarafından düzenlenen “Kur’an Meâlleri: Sorunlar ve Çözüm Önerileri” başlığını taşıyan seri halindeki sempozyumlar bu konuda önemli adımların atıldığını ortaya koymaktadır.

mada, üç ana başlık çerçevesinde Kur'ân'da yer alan ilgili âyetlerin, meâllerde nasıl farklı yorumlandığı ve tercüme farklılıklarının hangi sebeplerden kaynaklandığı incelenmeye çalışılacaktır. Böylece, itikâdî konuların Kur'ân meâllerinde nasıl ele alındığına dair bir perspektif sunulacaktır. Evvel emirde söz konusu üç başlığın kelimeler tarihinde ne anlam ifade ettiği ve hangi bağlamlarda tartışıldığı üzerinde durulacak daha sonra meâllerde kullanılan farklı tercihler üzerinde değerlendirmelerde bulunulacaktır.

İtikâdî Kabullerin Meâllere Olan Etkisi

2.1. Hidayet-Dalalet

Hidayet ve dalalet, Kur'ân'ın en temel kavramlarından olup kelimeler tarihinin erken dönemlerinden itibaren tartışılmalı önemli konulardandır. Özellikle insan iradesi, ilahî takdir ve özgürlük gibi meselelerin merkezinde yer alarak, ef'âlû'l-ibâd ve kaza-kader gibi başlıklar altında incelenmiştir. Kelime tarihinde hidayet ve dalalet problemi, insanın doğru yola ulaşması veya hak yoldan sapmasında kendi iradesinin mi yoksa Allah'ın dilemesinin mi etkili olduğu soruları çerçevesince tartışılmıştır. Bu bağlamda Mu'tezile mezhebi, kulların fiillerinin kendileri tarafından yaratıldığını savunmuş ve hidayet ile dalalette insanın etkin bir rol oynadığını iddia etmiştir. Onlara göre insan, özgür iradesiyle bu fiilleri kendisi yaratır ve sonuçlarına katlanır. Buna karşılık Ehl-i sünnet mezhebi, kulların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını, insanların ise bu fiilleri sadece kazandığını savunmuştur. Ehl-i sünnet'e göre, hidayete ermek veya dalalet düşmek de Allah'ın yaratmasıyla gerçekleşir; insan, bu fiillerin sorumluluğunu taşıırken, asıl yaratıcı Allah'tır.¹³

Kur'ân'da hidayet ve dalaleti konu edinen âyetler pek çok sûrede farklı şekillerde işlendiği için âyetlerin tümünü burada sıralamak mümkün değildir. Âyetler arasından birkaç tanesi Arapça verilecek daha sonra farklı meâllerde nasıl tercüme tercihlerinde bulunduğu ortaya konacaktır.

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا يَلْسَنُ قَوْمِهِ لِئِيَّا نَهْمُ قَبِيضُ اللَّهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ¹⁴

أَقَمْنَا لَهُ سُوءَ عَمَلِهِ فَرَأَاهُ حَسَنًا فَإِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ فَلَا تَذْهَبُ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسْرَاتٍ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا

يَصْنَعُونَ¹⁵

فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ

الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ¹⁶

مَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَلَا هَادِيَ لَهُ وَيَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ¹⁷

مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِيٌّ وَمَنْ يُضِلِلْ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ¹⁸

¹³ Burada başlıklar halinde işleyeceğimiz bütün meselelerin klasik kelime eserlerinde birçok yönüyle incelendiğini hatırlatmak isteriz. Çalışmamızda asıl hedefimiz inanç alanındaki kabullerin meâllere olan yansımaları olduğu için bu konuları detaylı bir şekilde irdelemeyeceğiz. Sadece genel bilgiler sunmaya gayret göstereceğiz daha sonra konuyla ilgili yapılan çalışmalara yönlendireceğiz. Hidayet ve dalalet konusuyla ilgili geniş bilgi için bk. Ebu Bekr el-Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhîd* (Beyrut: Mektebetü's-Şerkiyye, 1957), 335-337) Ebu'l-Muîn en-Neseî, *et-Temhîd li Kavâ'idî't-Tevhîd* (Kâhire: Daru'l-Ezheriyye, 2006), 123; Nûreddin es-Sâbüni, *el-Bidâye fi Usûli'd-Dîn* (Beyrut: Dâru'l-Meârif, 1969) 137-139; İrem Ceyhan, *Mâtürîdî'de Hidayet ve Dalalet Bağlamında Allah-İnsan İlişkisi* (İstanbul: Çıra Yayınları, 2021); Galip Türcan, "Kelâmî Paradigmanın Güçlüğü: Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet Kelamında Hidayet ve Dalâlet Kavramlarının Anlaşılması", *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/15 (2012), 271-272.

¹⁴ İbrâhîm 14/4.

¹⁵ Fâtır 35/8.

¹⁶ el-En'âm 6/125.

¹⁷ el-A'râf 7/186.

مَنْ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا¹⁹

Yukarıda hidayet ve dalaletle ilgili verdiğimiz âyetlerin bir kısmı doğru yola ulaşma veya hak yoldan sapmanın Allah'ın iradesiyle gerçekleştiğini ifade ederken diğer bir kısmı bu süreçte insanın iradesinin ve sorumluluğunun merkezi bir rol oynadığını vurgulamaktadır. Hem Mu'tezile hem de Ehl-i sünnet mezhepleri, âyetleri kendi temel teolojik kabulleri doğrultusunda farklı şekillerde yorumlamaktadır.²⁰ Bu tartışmalara girmeden odak noktamızı günümüz Kur'an meâllerinde yapılan tercüme tercihlerine yönelterek itikâdî eğilimlerin ne ölçüde etkili olduğunu incelemeye çalışalım.

İbrahim sûresinin 4. âyeti ve Fâtır sûresi'nin 8. âyetlerinde yer alan “فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ” ve “فَإِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ” ifadelerinin çevirisinde mütercimler arasında belirgin farklılıklar görülmektedir. Bazı çevirmenler, bu ifadeleri “Artık Allah *dileyeni saptırır, dileyeni de doğru yola iletir*” şeklinde tercüme etmeyi tercih ederken²¹, bir diğer grup ise “Allah *dilediğini saptırır ve dilediğini doğru yola erdirtir*” şeklindeki çeviriyle metne yaklaşmaktadır.²² Bunun yanında, bazı meâllerde “Allah *dileyeni/dilediğini saptırır, dileyeni/dilediğini de doğru yola ulaştırır*” şeklinde bir ifade tarzı benimsenmiştir.²³ Burada zihinlerde şu sorular oluşmaktadır: Aynı âyetin ‘dileyeni, dilediğini ve dileyeni/dilediği’ şeklinde tercüme edilmesinin ardında yatan sebep ne olabilir? Hidayet ve dalalet meselesini bu çeviriler üzerinden inceleyen bir okuyucunun, ‘dileyeni’, ‘dilediğini’ ya da ‘dileyeni/dilediği’ gibi tercüme tercihlerinden birini merkeze alması durumunda, zihninde nasıl bir teolojik tasavvur oluşacaktır?

Söz konusu âyetlerdeki çeviri farklılıklarının ardında yatan temel etken, hiç şüphesiz kalamî ve itikâdî yaklaşımlardır. Mütercimler, teolojik eğilimlerini tercüme sürecine yansıtarak farklı tercihleri benimsemişlerdir. İnsanın iradesi ve sorumluluğunu vurgulamak isteyen mütercimler, ‘dileyeni’ ifadesini tercih ederek bireyin iradesine daha fazla alan tanımışlardır. Buna karşılık, Allah'ın kulların fiillerinin yaratıcısı olduğu görüşünü merkeze alanlar ise ‘dilediğini’ şeklindeki tercümeyle benimseyerek Allah'ın mutlak iradesini ön plana çıkaran bir yaklaşımı benimsemişlerdir. O halde günümüzde ef'âl-i ibâd ve kader konusunda benimsenen kabullerin âyetleri anlamada ve tercüme etmede önemli bir etken olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Yukarıda verilen âyetlerin bir kısmının hidayet ve dalaletin Allah'ın elinde olduğunu; istediğini saptırdığını, istediğini ise hidayete erdirdiğini açık bir şekilde ifade ettiğini belirtmiştik. Mesela En'âm sûresinin 125. âyetinde “Allah, her kimi doğruya erdirmek isterse, onun göğsünü İslâm'a açar. Kimi de saptırmak isterse, onun da göğsünü göğsü çıkıyormuşçasına daraltır, sıkar. Allah, inanmayanlara azap (ve sıkıntıyı) işte böyle verir.” ve A'râf sûresinin 178. âyetinde “Allah, kimi doğru yola iletirse, odur doğru yolu bulan. Kimleri de saptırırsa, işte onlar, ziyana uğrayanların ta kendileridir.” buyurulmaktadır. Bu âyetlerin

¹⁸ el-A'râf 7/178.

¹⁹ el-İsrâ 17/15.

²⁰ Kulların fiilleri ve kaza-kader meselelerinde mezheplerin kendi itikâdî kabullerine göre âyetleri açıklamaları ve bu konuda yapılan aşırı yorumlar için bk: Erdemci, *Nassı Anlama ve Aşırı Yorum*, 239-262, 275-285.

²¹ Bazı küçük farklılıklar olmak şartıyla Bayraktar Bayraklı, İhsan Aktaş, Mehmet Okuyan gibi meâl yazarları bu tercümeyle esas almışlardır.

²² Ali Bulaç, Ali Fikri Yavuz, Diyanet İşleri Başkanlığı, Elmalılı Hamdi Yazır, Süleyman Ateş gibi mütercimler bu âyetleri “dilediğini” şeklinde tercüme etmişlerdir.

²³ Edip Yüksel hem “dilediğini” hem de “dileyeni” tercihlerini birlikte meâle eklemiştir.

tercümelerinde yukarıdaki paragrafta 'dilediğini' şeklinde tercümeyi benimseyenler açısından bir beis yoktur. Çünkü önceki âyetlerde olduğu gibi bu âyetler de Allah'ın yaratması merkeze alınarak açıklama yapılmıştır. Ancak yukarıdaki paragrafta insanın sorumluluğunu ve iradesini merkeze alıp 'dileyeni' şeklinde tercüme yapanlar açısından bu âyetler bazı problemler içermektedir. Onlar da bu problemlerin farkında oldukları için söz konusu âyetleri tercüme ederken ya parantez içinde veya dipnotlarda belirtmek suretiyle bazı açıklamalarda bulunmuşlardır. Bunlardan iki örneği şöyle vermek mümkündür:

مَنْ يُضِلِّ اللَّهُ فَلَا هَادِيَ لَهُ وَيَذَرُ هُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ

Yukarıda Arapçası verilen A'râf sûresinin 186. âyetinin Mustafa İslamoğlu tarafından yapılan çevirisi şu şekildedir: "Allah kimi sapmaya terk ederse, artık ona doğru yolu kimse gösteremez: zira onları, ısrarlı tercihleri olan sapıklıkta debelenmeye terk edecektir." İslamoğlu, bu âyete eklediği dipnotta şunu belirtmektedir: "Bu, açıkça kula ait bir tercihtir. İnsan, özgür iradesiyle yaptığı bu tercihinin sorumluluğunu mutlaka üstlenmelidir. Bu durumu 'yazgı' olarak nitelendirmek mümkün değildir. Buradaki yazgı (sünnetullah), insanın iradeli bir varlık olarak tercih yapma kabiliyetinin, önceden belirlenmiş ilahi kurallara dayalı olmasıdır." İslamoğlu'nun açıklamalarından anlaşıldığı üzere, hidayet ve dalaletle ilgili âyetlerin meâllerinde tutarlılık gözetilmektedir. Zira daha önce 'dileyeni' ifadesiyle insanın sorumluluğunu merkeze alan bir tercüme tercih edilmiş, dipnottaki açıklamaları da aynı doğrultuda bu sorumluluğa dikkat çekmiştir. Öte yandan, Diyanet İşleri tarafından yapılan çeviride ise, "Allah, kimi saptırırsa artık onu doğru yola iletecek kimse yoktur. Allah, onları azgınlıkları içinde bırakır, bocalayıp dururlar." ifadesi kullanılmıştır. Bu çeviri, 'dilediği' şeklindeki tercih doğrultusunda yapılmış olup herhangi bir açıklama içermemektedir. Bu bağlamda, söz konusu âyetin hangi meâlinin murâd-ı ilahiyeyi daha doğru bir şekilde yansıttığı sorusu gündeme gelmektedir.

مَنْ يُهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِيَّ وَمَنْ يُضِلِّ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ

Yukarıda Arapçası verilen A'râf sûresinin 178. âyetinin Mehmet Okuyan tarafından yapılan çevirisi şu şekildedir: "Allah'ın hidayet ettiği kişi doğru yola ulaş(tırıl)mıştır. Kimi saptırırsa işte onlar kaybedenlerin ta kendileridir." Okuyan, bu âyete eklediği dipnotta şunları ifade eder: "Bu cümle 'Kimin sapkınlığını onaylarsa' yani 'kimin sapmasına fırsat verirse', 'kimin sapma kararını onaylarsa' şeklinde anlaşılmalıdır. Konuyla ilgili bütün kullanımlar bu şekilde yorumlanmalıdır. Bu âyet İsrâ 17:15, 97 ve Kehf 18:17. âyetlerle birlikte okunmalıdır." Dikkat edildiğinde Okuyan, İslamoğlu gibi bazı kaygılar sebebiyle dipnotta açıklamada bulunma ihtiyacı hissetmiştir. 'Kimin sapma kararını onaylarsa' şeklindeki açıklaması açık bir şekilde insan özgürlüğünü merkeze alan bir tercüme okuyucuya sunmak istediğini göstermektedir. Halbuki aynı âyet Ömer Nasuhi Bilmen tarafından "Allah Teâlâ kime hidâyet ederse işte hidâyete eren odur. Kimleri de dalâlete düşürürse işte felakete uğrayanlar da onlardır." şeklinde tercüme edilmekte; herhangi bir açıklamaya da yer verilmemektedir. Dolayısıyla Bilmen'e göre bu âyetin meâlinde Allah'ın yaratmasını merkeze almasında kaygılanacak herhangi bir durum söz konusu değildir.

Bu örnekler ve daha verebileceğimiz pek çok örnekte aslında mütercimlerin âyetleri tercüme ederken bazı kabullerden hareket ettiklerini görmekteyiz. Bu kabullerin her ne kadar sosyolojik, psikolojik, coğrafi vs sebepleri olsa da âyetlerin tercümelerinde farklılıkların olduğu gerçeğini değiştirmemektedir. O

halde kulların fiilleri ve kader-kaza gibi konularda itikâdî kabuller âyetlerin tercümelerini etkilemektedir. Tutarlılık açısından yapılan açıklamalar ise subjektivitenin meâllerde olduğunu göstermektedir.

Rü'yetullah

Rü'yetullah terimi, Allah'ın görülebilmesi anlamına gelmekte olup hem Kur'ân hem de hadislerde bu konuya değinilmiştir. İslâm düşünce tarihinin erken dönemlerinden itibaren kelim ilmi içindeki en önemli tartışma başlıklarından biri olmuştur. Bu mesele, mezheplerin ayrışmasında temel kriterlerden biri haline gelmiş; rü'yetullahın kabulü ya da reddi, özellikle ilk dönemlerde ehl-i hak ile ehl-i batıl arasındaki sınırları belirleyen en önemli konulardan biri olarak değerlendirilmiştir.²⁴

Rü'yetullah'ı kabul edenler, Allah'ın âhirette müminler tarafından görülebileceğini savunarak hem aklî hem de naklî deliller sunmuşlardır. Naklî deliller arasında özellikle Kur'ân'daki bazı âyetler ve Hz. Peygamber'in sahih hadisleri öne çıkarılmıştır. Bu görüşü savunanlar, Allah'ın görülmesinin onun zatına zarar vermeyeceğini ve bu durumun ilâhî kudrete uygun olduğunu iddia etmişlerdir. Öte yandan, Allah'ın görülemeyeceğini savunanlar ise yine hem aklî hem de naklî delillere dayanarak bu görüşlerini temellendirmişlerdir. Onlar, Allah'ın zamansal ve mekânsal sınırlardan münezzehtir olduğunu, dolayısıyla görülmesinin mümkün olmadığını savunmuşlardır.²⁵

Mu'tezile mezhebi, "tenzih" prensibini merkeze alarak Allah'ın hiçbir mahlukata benzemediğini vurgulamış ve Allah'ın görülmesini kabul etmenin onu mahlukata benzetme anlamına geleceği endişesiyle bu görüşü reddetmiştir. Mu'tezilî âlimlere göre, Allah'ın görülmesi imkânsızdır; çünkü Allah zamandan ve mekândan münezzehtir ve insanın fiziksel görme yetisi, ancak sınırlı ve maddi varlıkları görmeye elverişlidir. Bu sebeple, Mu'tezile Allah'ın görülmesini konu alan âyetleri müteşabih âyetler olarak kabul etmiş ve bu âyetleri te'vil yoluyla açıklamıştır. Onlara göre, bu âyetlerde kastedilen "görmek" fiziksel bir görme değil, Allah'ın kudretini ve ilâhî tecellisini idrak etmektir.²⁶

Ehl-i sünnet mezhepleri ise Allah'ın görülmesinde herhangi bir teşbih sorunu oluşmayacağını savunmuşlardır. Onlara göre Allah, ahirette müminler tarafından görülebilecektir ve bu görüş, teşbih veya Allah'ın yaratılmışlara benzetilmesi anlamına gelmez.²⁷ Ehl-i sünnet âlimleri, Allah'ın görülmeyeceğini ifade eden bazı âyetleri müteşabih sayarak bu âyetleri te'vil yoluna gitmişler ve bu tür âyetlerin mecâzî anlamlar içerdiğini öne sürmüşlerdir. Böylece, her iki mezhep de teolojik yaklaşımlarına uygun olarak, rü'yetullah konusundaki âyetleri farklı şekillerde yorumlamışlardır.²⁸

²⁴ İmam Eş'arî, *el-İbâne* adlı eserinde Ehl-i sünnet ve Ehl-i bid'at'ın en temel ayırımlardan birinin rü'yetullah konusundaki tutumları olduğunu belirtir. Bu sebeple Mu'tezile'nin rü'yetullahı inkar etmesinden dolayı sapkın fırkalar içinde değerlendirilmesi gerektiğini söyler. Geniş bilgi için bk. Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne* (Beyrut: Daru İbn Zeydün, ts.), 5-7.

²⁵ Mezheplerin konuyla ilgili kullandığı aklî ve naklî deliller için bk. Murat Memiş, "Rü'yetullah Tartışmalarına Metodolojik Bir Bakış", *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 4/2 (Aralık 2020), 47-104; Veysi Ünverdi, "Kelâmî Bir Problem Olarak Rü'yetullah Meselesi", *IV. Uluslararası Kültür ve Medeniyet Kongresi* ed. Bülent Cersis Tanrıtanır, (Adıyaman: İksad Yayınları, 2018), 518-530.

²⁶ Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* thk. Abdulkerim Osman, (Kâhîre: Mektebetü'l-Vehmiyye, 1988), 232-235, Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabıratü'l-Edille fi Usûli'd-Din* thk. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün, (Ankara: DİB Yayınları, 2004), I/508-510.

²⁷ Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, *Usûli'd-Din*, nşr. H. Peter Linss, (Kahire: 1963), 83; Nesefî, *Tabıratü'l-Edille*, I/508.

²⁸ Rü'yetullah meselesinde aynı âyetlerin farklı mezhepler tarafından nasıl farklı şekillerde anlaşıldığı ve te'vil edildiği konusunda geniş bilgi için bk. Mustafa Murat Batman, "En'am 6/103. Âyeti Bağlamında Tefsirde Rü'yetullah Tartışmaları: Taberî, Zemahşerî ve Râzî Tefsirleri Örneğinde Mukayeseli Bir İnceleme", *Kalename* 6/11 (2021), 133-151; Erdemci, Nassı Anlama ve Aşırı Yorum, 210-225.

Kelâm tarihinde yoğun bir şekilde tartışılan rü'yetullah meselesinin günümüzde de bir tartışma konusu olduğunu söylemek mümkündür. Bu tartışmanın güncel yansıması da Kur'ân meâllerinde karşımıza çıkmaktadır. Allah'ın görülmesiyle ilgili âyetlerin farklı çevirmenler tarafından birbirinden oldukça farklı şekilde tercüme edildiği gözlemlenmektedir. Aynı âyetlerin bu denli farklı şekillerde çevrilmesinin hangi sebepten kaynaklandığı bir problemdir. Şimdi önce rü'yetullahı konu edinen âyetleri sıralayacağız, sonra yapılan tercüme farklılıklarını ve bu farklılıkların sebeplerini incelemeye çalışacağız.

وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ²⁹
لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ³⁰
وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرَ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرِيَنِي
فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعْفًا فَلَمَّا آفَقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ³¹
وَإِذْ قُلْنَا يَا مُوسَىٰ لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَرَىٰ اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذْنَاكُم مِّنَ الصَّاعِقَةِ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ³²

Rü'yetullah tartışmalarının merkezinde Kıyame sûresinin 23-24 âyetleri ve En'âm sûresinin 103. âyeti yer almıştır. Allah'ın ahirette müminler tarafından görüleceğini iddia edenler “وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا” “ناظرَةٌ” âyetlerini dikkate almış, aksi anlama gelecek âyetleri te'vil etme yoluna gitmişlerdir. Allah'ın ahirette görülmesinin tecsim ve teşbih problemi oluşturacağı bu sebeple görülmesinin imkânsız olduğunu iddia edenler ise “لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ” âyetini dikkate almış, aynı şekilde aksi anlama gelecek âyetleri müteşâbih sayıp te'vil etmişlerdir. Meâllerde görülen anlam farklılıkları yine genel olarak bu âyetin tercüme üzerlerinden görülmektedir.

“وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ” âyetinin tercümesinde iki farklı yaklaşım dikkat çekmektedir. İlk grup mütercimler âyette geçen “ناظرَةٌ” (nazara) fiilini ‘bakmak’ anlamında kullanarak şu şekilde tercüme etmektedirler: “Oysa o gün bir kısım yüzler rablerine bakarak mutlulukla parıldayacak.”³³ Diğer grup mütercimler ise aynı fiili ‘ummak’ ya da ‘beklemek’ anlamında çevirerek “Yüzler vardır o gün, parıltılı, Rabbinden beklenti içindedir.” ya da “O gün bazı yüzler, Rablerini(n kararını) beklerken ışıl ışıl olacaktır.” şeklinde tercüme yapmaktadırlar.³⁴ Bazı mütercimler ise bu âyeti dipnotla açıklayarak, âyetin Allah'ın görülmesi tartışmalarıyla ilgili olmadığını, bağlamının ahirette ilahi ödül ve cezanın tecellisiyle ilgili olduğunu belirtmişlerdir. Örneğin, Mustafa İslamoğlu, bu âyetin Allah'ın görülmesiyle ilgili olmadığını ve ilâhî ödül-ceza kavramlarına işaret ettiğini savunmuştur. Burada aynı âyetin iki ayrı anlama gelecek şekilde tercüme etmenin ardında yatan sebebin ne olduğu sorusuna kuşkusuz rü'yetullah ile ilgili kabuller cevabı verilecektir. Allah'ın ahirette görülebileceğini kabul edenler, fiili ‘bakmak’ anlamında tercüme ederken bu görüşe katılmayanlar, ‘beklemek’ anlamını esas almaktadırlar.

Diğer taraftan “لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ” âyeti neredeyse meâllerin tümünde “Gözler onu göremez/idrak edemez, O ise bütün gözleri görür/idrak eder; O, lütuf sahibidir, her şeyden ha-

²⁹ el-Kıyâmet 75/22-23.

³⁰ el-En'âm 6/103.

³¹ el-A'râf 7/143.

³² el-Bakara 2/55.

³³ Ali Bulaç, Ali Fikri Yavuz, Diyanet İşleri Başkanlığı, Edip Yüksel, Süleyman Ateş gibi meâl hazırlayıcıları bu âyeti “bakmak” şeklinde tercüme etmişlerdir.

³⁴ Bayraktar Bayraklı, Mehmet Okuyan gibi isimler “ummak” şeklinde tercihte bulunarak tercüme yapmışlardır.

berdardır.” şeklinde tercüme edilmiştir. Ancak bazı meâllerde dipnotlar açılarak bu âyette geçen “gözlerin onu görmeyeceği/ihâta edemeyeceğinden” kastın Allah’ın zatının algılanamayacağı, bunun rü’yetullahın gerçekleşmeyeceği anlamına gelmediğini dile getirirler. Bu bakış açısına göre, Allah’ın görülmesi mümkün olabilir; ancak bu, insan gözlerinin onu tam anlamıyla kavrayamayacağı anlamına gelir. Dolayısıyla bu âyette yer alan ‘görmek’ fiilinin, Allah’ın mahiyetini bütünüyle anlamak ya da kuşatmak anlamında kullanıldığı dolayısıyla rü’yetullah meselesini bütünüyle reddetmediği ileri sürülmektedir.³⁵

Her iki âyetin yapılan çevirilerine bakıldığında, mütercimlerin tercih ettiği kelimelerin, rü’yetullah ile ilgili daha önceki teolojik kabullerine dayandığı anlaşılmaktadır. Bu durum, çevirilerin salt dilsel bir aktarımın ötesinde, mütercimlerin kişisel ve mezhepsel yorumlarının etkisini barındırdığını göstermektedir. Çeviri sürecinde, mütercimlerin ön kabulleri ve algıları, âyetlerin anlamlandırılmasında belirleyici bir rol oynamaktadır. Dolayısıyla, meâllerdeki bu yaklaşım, metne müdahil olan subjektif unsurların çeviri sürecine ne derece nüfuz ettiğini ortaya koymaktadır.

Nuzûl-i İsâ

Nuzûl-i İsâ terkibi, Hz. İsâ’nın dünyaya tekrar gelişi anlamında kullanılmakta olup İslam inancında onun ölmediği, göklere yükseltildiği ve kıyamete yakın bir zamanda yeryüzüne ineceği şeklindeki görüşü temsil etmektedir.³⁶ Bu inanç, özellikle erken dönem akâid metinlerinde hak bir gerçek olarak vurgulanmış³⁷ ve İslam düşüncesinde kıyametin alametleri bağlamında önemli bir yer edinmiştir. Kur’ân’da kendisinden en çok bahsedilen ulü’l-azm peygamberlerinden biri olan Hz. İsâ’nın dönüşüne dair doğrudan bir âyet bulunmamaktadır. Ancak hadis literatüründe bu konu ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. Dolayısıyla kıyametin bir alameti olarak tasvir edilen Hz. İsâ’nın tekrardan dünyaya dönüşü ve bunun akabinde gerçekleşecek olan havadisın tümünü hadis kaynaklarından öğrenmekteyiz.³⁸

Meâllerde birbirinden farklı şekillerde tercüme edilen veya dipnotlar eklemek suretiyle okuyucunun yönlendirildiği konulardan biri de nuzûl-i İsâ ile ilişkilendirilen âyetlerdir. Hz. İsâ’nın Allah katına yükseltildiği ve kıyamet öncesinde tekrardan dünyaya ineceğine dair klasik dönemde diğer kelâmî meselelere nazaren çok ciddi bir tartışma konusu yoktur. Ancak, günümüz ilmî ve teolojik tartışmalarında bu mesele ciddi bir şekilde ele alınmakta ve farklı görüşler ortaya konmaktadır.³⁹ Çalışmamızın kapsamı göz önünde bulundurulduğunda, bu tartışmalara girmekten kaçınacak ve yalnızca ilgili âyetlere odaklanacağız. Daha sonra mütercimlerin tercih ettiği çevirileri irdeleyeceğiz. Nuzûl-i İsâ ile ilişkilendirilen âyetler şu şekilde sıralanabilir:

³⁵ Diyanet İşleri Başkanlığı, Cemal Külünkoğlu meâllerinde açıklamalarda bu âyetin zatın algılanmayacağı şeklinde anlaşılması gerektiğini ifade ederler.

³⁶ Adil Bebek, “Kelam İlminde Nuzûl-i İsa”, *Tarihte ve Günümüze Tartışmalı İnanç Meseleleri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2014), 127.

³⁷ Fıkhu’l-Ekber metninde nuzûl-i İsâ’nın hak olduğu açık bir şekilde vurgulanmaktadır. Detaylı bilgi bk. Mustafa Öz, *İmâm-ı A’zam’ın Beş Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2015), 58.

³⁸ Bu konuyla ilgili hadisler hakkında bk. Ahmet Çetinkaya, *Hadis Kaynaklarında Hz. İsa Hakkındaki Rivayetlerin İncelenmesi*, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2013.

³⁹ Klasik dönemde bu konuyla ilgili yapılan tartışmalar hakkında geniş bilgi için bk. Özkan Şimşek, *Mehdilik ve Nuzûl-i İsa Tartışmaları-İslam’ın Klasik Çağında Eskatolojik Kurtarıcı İnanç* (İstanbul: Fecr Yayınları, 2019), 79-254.

إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ إِنِّي فَاعِيكَ وَرَافِعُكَ إِلَىٰ وَمُطَهِّرُكَ مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَجَاعِلُ الَّذِينَ اتَّبَعُوكَ فُوقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ ثُمَّ
إِلَىٰ مَرْجِعِكُمْ فَأَحْكُم بَيْنَكُمْ فِيمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ⁴⁰
وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مَا لَهُمْ بِهِ
مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا⁴¹

Âl-i İmrân sûresinin 55. âyeti bağlamında, mütercimlerin farklı çevirileri benimsediklerine şahit olmaktayız. Özellikle ‘müteveffî’ kelimesinin çevirisinde birbirinden farklı tercihlerde bulunulduğu gözlemlenmektedir. Örneğin, bu çevirilerden biri şu şekildedir: “*Hani Allah, buyurmuştu ki: “Ey İsa, doğrusu Ben senin (dünya) hayatına (şimdilik) son vereceğim, seni (insanların erişemeyeceği şekilde onlardan uzaklaştırıp) Kendime yükselteceğim, seni kâfirlerin (ithamlarından) temizleyeceğim ve (yeniden yeryüzünde zuhur edip Deccalizm’le mücadelede) sana uyanları (zafere eriştireceğim ve) kıyamete kadar inkâra sapanların üstüne geçireceğim. Sonra dönüşünüz yalnızca Banadır; hakkında anlaşmazlığa düştüğünüz şeyde aranızda Ben hükmedip (yargılayacağım).”* Meâlden sonra mütercim not düşerek şunları eklemektedir: “*Âyetteki “müteveffike” kelimesi, öldürmek değil, Âl-i İmrân 153. âyetindeki “mafateküm=sizden uzaklaştırdığımız” kelimesiyle aynı anlamda kullanılmıştır. Yani hadislerde de belirttiği gibi, Hz. İsa (as) sağ olarak göklere kaldırılmıştır ve ahir zamanda geri gelmesi Hakk’tır. “Ruh” ile “can” farklı kavramlardır. İnsandan ruhun ayrılması “fevt”, canın çıkması ise “mevt” kelimesiyle anlatılır.”⁴²*

Âyetin meâli ve eklenen not dikkate alındığında mütercimin subjektif pek çok ekleme ve değerlendirmede bulunduğu görülmektedir. Burada “müteveffî” kelimesi, öldürmek yerine ‘hayatına şimdilik son vereceğim’ şeklinde tercüme edilmiştir. ‘Şimdilik’ kaydı not ile birlikte değerlendirdiğinde mütercimin ölmeden önce Allah’ın Hz. İsa’yı kendi katına kaldırdığını ve kıyamet öncesinde tekrar dünyaya göndereceğini kabul ettiği sonucuna ulaşmaktayız. Bu konudaki ön kabul, âyetin tercümesinde son derece etkili olduğu aşikardır. Ayrıca âyetin tercümesinde metinde olmadığı halde ve belki de gerek olmadığı halde parantez içinde “Deccalizm’le mücadelede” kaydının düşülmesi mütercimin âyete bir şeyler söyletme yöneliminde olduğunu göstermektedir.

Aynı âyetin başka bir tercümesi ise şu şekildedir: “*Hani Allah şöyle demişti: “Ey İsa! Şüphesiz ki seni ben vefat ettireceğim; seni bana (katıma) yükselteceğim; seni kâfir olanlardan arındıracağım ve sana uyanları kâfir olanlardan kıyamet gününe kadar üstün kılacağım. Sonunda dönüşünüz sadece banadır ve ayrılığa düştüğünüz şeyler hakkında aranızda ben hüküm vereceğim.”* Âyetin meâlinden sonra mütercimin “müteveffa” kelimesi için eklediği not da şu şekildedir: “*Bu mesaj Nisâ 4:158 ve Mâide 5:116-117. âyetlerle birlikte okunmalıdır. Bu âyet Hz. İsa’nın ölümünden sonra Yüce Allah’ın katına yükseltildiğinin delilidir.”⁴³*

Bu çeviride ‘müteveffa’ kelimesi ‘vefat ettirmek’ olarak tercüme edilmiştir. Mütercimin eklediği nota bakıldığında, Hz. İsa’nın öldükten sonra Allah katına yükseltildiği vurgusu yapılmaktadır. Önceki ver-

⁴⁰ Âl-i İmrân 3/55.

⁴¹ en-Nisâ 4/157-158.

⁴² Abdullah Akgül ve Ahmet Akgül tarafından hazırlanan meâlde tercüme ve dipnot bu şekilde okuyucuya sunulmuştur.

⁴³ Mehmet Okuyan tarafından hazırlanan meâlde tercüme ve dipnot bu şekilde sunulmuştur. Ayrıca Bayraktar Bayraklı, Diyanet İşleri Başkanlığı ve Süleyman Ateş’in hazırladıkları meâllerde ‘müteveffa’ kelimesi ‘öldürmek veya vefat ettirmek’ şeklinde tercüme edilmiştir.

diğimiz çeviride ise, bu yorumun tamamen zıddı bir yaklaşım benimsenmiştir. Bu durum, aynı âyetin farklı şekillerde çevrilmesine yol açan etkenlerin ne olduğuna dair soruyu yeniden gündeme getirmektedir. Özellikle Arapça bilmeyen ve İslamî ilimlerle ilgilenmeyen bir okuyucunun, bu iki farklı tercüme okuduktan sonra yaşayabileceği anlam karmaşasını öngörmek mümkündür. Dolayısıyla, bu âyetin tercümesinde görülen tamamen zıt yaklaşımlar, diğer başlıklarda da ifade edildiği gibi, inanç temelli kabuller ve mütercimlerin subjektif yorumlarından kaynaklanmaktadır.

Sonuç

Kur'ân'ı doğru anlamak ve yorumlamak bütün Müslümanların tüm çağlarda en yüksek hassasiyeti ve hedefi olmuştur. Ancak İslam düşüncesinin erken dönemlerinden itibaren Kur'ân, kitlelerin ve grupların düşüncelerini meşrulaştırma ve yaygınlaştırma aracı halini de almıştır. Her bir düşünce sahibi kendisini Kur'ân'a dayandırma ihtiyacı hissetmiş, bu süreç yanlış anlayışların hatta tahrife varan açıklamaların yapılmasını beraberinde getirmiştir. Âlimler ise subjektif anlama biçimlerinden kaynaklanan tahrifatın önüne geçmek için nesnel anlama biçimleri oluşturmaya çalışmış; Kur'ân'ı anlamada ve yorumlamada nesnel metot tekliflerinde bulunmuşlardır.

Geçmişte siyasî veya itikâdî anlayışlar ve kaygılar sebebiyle görülen Kur'ân'ı subjektif yorumlama problemi günümüzde de devam etmektedir. Bu sorunun somut olarak gözlemlenebildiği alanlardan biri meâllerdir. Her mütercim sahip olduğu siyasî, itikâdî ve kültürel yönelimlerini meâllere yansıtmakta; bu da günümüzde Kur'ân'ı yanlış anlamaya sevk eden bir âmile dönüşmektedir. Bazen aynı âyete birbirinden bütünüyle farklı olan anlamlar yüklenmekte ve farklı tercüme tercihlerine gidilmektedir. Bütün bu subjektif yaklaşımlar, yanlış anlayışlar ortaya çıkararak okuyucuların zihninde soru işaretleri bırakmaktadır.

Bu araştırmada klasik dönem keliminde tartışmalara konu olan bazı meseleler meâller üzerinden incelendi. Çalışma sonucunda her konunun ilgili âyetlerinde mütercimlerin birbirinden farklı anlamlara gelen tercüme tercihlerine gittiği görüldü. Bu tercih farklılıklarının temel sebebi ise itikâdî kabuller olduğu saptandı. Çünkü bazı meâl yazarları, âyetin metninde olmayan bir kelimeyi tercüme yansıtmakta; bazıları ise parantez içinde açıklama cümleleri yapmak suretiyle okuyucuyu yönlendirmektedir. Bazı durumlarda ise mütercimler dipnot göstererek âyetin nasıl anlaşılması gerektiğine dair uzun açıklamalar yapmaktadır. Mütercimlerin meâllerde yaptıkları bu kişisel tasarruflar, itikâdî konularda 'Kur'ân'ın ne dediğinden' ziyade 'Kur'ân'a ne söylenmek istendiği' sonucuna götürmekte ve tercüme süreçlerinde subjektivitenin etkin bir şekilde rol oynadığını göstermektedir.

Burada 'Meâllerde subjektif yorumların önüne nasıl geçileceği' sorusu, büyük önem taşımaktadır. Çünkü meâllere müracaat edenlerin büyük bir çoğunluğu Arapça bilmeyen ve İslamî ilimlerde derinlemesine incelemelerde bulunmamış kimselerden oluşmaktadır. Onların subjektif Kur'ân yorumlamalarını, Kur'ân'ın asıl mesajı zannetmeleri yanlış bir din algısına sebep olacağı muhakkaktır. Bu sürecin ise toplumda bölünmelere, tartışmalara sebep olacağı hiç de uzak bir ihtimal değildir. O halde bütün bu problemlerin önüne geçmek için nesnel anlama biçimlerinin geliştirilmesi gerekmektedir. Günümüzde dijitalleşme süreçlerini de kullanarak bu yönde yapılacak çalışmalar elbette ki bu problemi bütünüyle bitirmeyecek ancak problemleri minimize edecektir.

Son olarak günümüzde yüzlercesinden bahsedilecek olan meâllerin tümünün bir akidenin ürünü olduğunu belirtmek isteriz. Yani bir meâl başından sonuna kadar okuduğunda mütercimim neye inandığı neye inanmadığı; neyi kabul ettiği, neyi kabul etmediği çıkarsanabilir. Dolasıyla meâlleri okuyup inanç alanındaki âyetlerde mütercimlerin tercüme tercihlerini ve yorumlamalarını kabul edenler aslında belli bir akîde metninin takipçileri olacaklardır. Bu da inanç konularındaki ayrışmayı derinleştirecektir.

Kaynakça

- Abay, Muhammet. "Türkçedeki Kur'an Meâllerinin Tarihi ve Kronolojik Bibliyografyası". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 10/19-20 (2012), 231-301.
- Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Savaş Yayınları, 1984.
- Aktay, Yasin. "Kur'an Yorumlarının Hermenötik Bağlamı". *İslami Araştırmalar Dergisi* 9/1-4 (1996), 78-102.
- Batman, Mustafa Murat. "En'am 6/103. Âyeti Bağlamında Tefsirde Rû'yetullah Tartışmaları: Taberî, Zemahşerî ve Râzî Tefsirleri Örneğinde Mukayeseli Bir İnceleme". *Kalemname* 6/11 (2021), 133-151.
- Bayraklı, Bayraktar. *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Meâli*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2023.
- Bebek, Adil. "Kelam İlminde Nüzül-i İsa". *Tarihte ve Günümüze Tartışmalı İnanç Meseleleri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2014, 126-137.
- Bilgin, Abdülcelil. "Meâl Yazıcılığını Tetikleyen Psiko-Sosyal Refleksler". *Kur'an Meâlleri ve Metin-Merkezci Yorum*. ed. Mustafa Çağrıncı. 245-271. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2021.
- Bilgin, Abdülcelil. *Kur'an Meâllerindeki Anlatım Bozuklukları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Pradigma Yayınları, 2005.
- Ceyhan, İrem. *Mâtürîdî'de Hidayet ve Dalalet Bağlamında Allah-İnsan İlişkisi*. İstanbul: Çıra Yayınları, 2021.
- Cündioğlu, Düccane. *Kur'an Çevirilerinin Dünyası*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2014.
- DİB ve DEÜİF. *Kur'an Meâlleri Sempozyumu: Eleştiriler ve Öneriler*, İzmir, 2003. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007, II Cilt.
- el-Bâkılânî, Ebu Bekr. *Kitâbu't-Temhîd*. Beyrut: Mektebetü's-Şerkiyye, 1957.
- el-Eş'arî, Ebu'l-Hasan. *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*. Beyrut: Daru İbn Zeydün, ts.
- el-Pezdevî, Ebû'l-Yüsr. *Usûlü'd-Dîn*. nşr. H. Peter Linss, Kahire: 1963.
- en-Nesefî, Ebu'l-Muîn, *Tabsiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*. thk. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün, Ankara: DİB Yayınları. 2004.
- Erdemci, Cemalettin. "Kelam İlminde Nassı Anlama ve Aşırı Yorum". *İslâmî İlimler Dergisi* 1/2 (2006), 7-398.
- Erdemci, Cemalettin. *Mütekaddimin Kelamında Nassı Anlama ve Aşırı Yorum*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- es-Sâbûnî, Nûreddin. *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn*. Beyrût: Dâru'l-Meârif, 1969.
- et-Temhîd li Kavâ'id-i't-Tevhîd*. Kâhire: Daru'l-Ezheriyye, 2006.
- Gezgin, Selçuk. *Zemahşerî'nin Nübüvvet Anlayışı*. Ankara: İlahîyât Yayınları, 2021.
- Gürbüz, Faruk. *Tercüme Problemleri ve Meâller*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003.
- Hacımüftüoğlu, Halil. *Kur'an Tercümelerinde Yöntem Sorunu*. İstanbul: İz Yayınları, 2008.
- İslamoğlu, Mustafa. *Hayat Kitabı Kur'an Gerekçeli Meâl-Tefsir*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2014.

Kâdî Abdulcebbar. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. thk Abdulkerim Osman, Kâhire: Mektebetü'l-Vehmiyye, 1988.

Kuramer. *Kur'an Meâlleri ve Metin-Merkezci Yorum, Çalıştay ve Sempozyum Kitaplığı*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2021.

Memiş, Murat. "Rü'yetullah Tartışmalarına Metodolojik Bir Bakış". *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 4/2 (Aralık 2020), 47-104.

Okuyan, Mehmet. *Kur'an Meâl-Tefsir: Geniş Açıklamalı*. İstanbul: Haliç Üniversitesi Yayınları, 2022.

Öz, Mustafa. *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2015.

Şimşek, Özkan. *Mehdilik ve Nüzûl-i İsa Tartışmaları-İslam'ın Klasik Çağında Eskatolojik Kurtarıcı İnancı*. İstanbul: Fecr Yayınları, 2019.

Toktaş, Fatih. *Felsefe Tarihi*. İzmir: Berke Ofset Matbaacılık, 2015.

Türcan, Galip. "Kelâmî Paradigmanın Güçlüğü: Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet Kelamında Hidâyet ve Dalâlet Kavramlarının Anlaşılması". *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/15 (2012), 269-285.

Uludağ, Süleyman. *İslam'da İnanç Esasları ve İtikâdî Mezhepler*. İstanbul: Marifet Yayınları, 2002.

Ünverdi, Veysi. "Kelâmî Bir Problem Olarak Rü'yetullah Meselesi". *IV. Uluslararası Kültür ve Medeniyet Kongresi*. ed. Bülent Cersis Tanrıtanır, Adıyaman: İksad Yayınları, 2018, 518-530.

Yağmur, Oğuzhan Şemseddin. *Zemahşeri'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2020.

Yakut, Ahmet. *Cumhuriyet Dönemi Meâl Çalışmalarına Metodolojik Bir Bakış*. Ağrı: Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, 2022.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Te'vil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 41/27-28. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Yüksel, Edip. *Mesaj: Kur'an Çevirisi*. İstanbul: Ozan Yayıncılık 2014.

FIKHİ MEZHEP BAĞLILIĞININ MEALLERE ETKİSİ

Esat ÖZCAN *

Giriş

Kur'an-ı Kerim, dinin temel ve ilk kaynağıdır. Bunun için diğer konularda olduğu gibi fıkıh konusunda da Müslümanların ilk referans kaynağı olmuştur. Nitekim fukahâ, delillerini ilk önce Kur'an'dan aramış, bunun için onun her ayetini, cümlesini, ifadesini hatta kelimesini değerlendirmeye çalışmışlardır. Kur'an'dan delil bulamadıkları zaman görüşlerini sünnete, sahabe söz ve fiillerine ve diğer kaynaklara dayandırmış, bu durumda da görüşlerinin Kur'an'a aykırı olmadığını ispat etmek zorunda kalmışlardır.

Fıkıh ameliyesinin; bir insan çabası olması, her insanın birçok konuda diğerlerinden farklılık arz etmesi, diğer ayetlerde olduğu gibi bazı ahkâm ayetlerinin de farklı şekilde anlaşılmasına neden olmuştur. Nitekim aynı ayetler, farklı mezhep imam ve âlimleri tarafından değişik şekilde anlaşılmış ve bunlardan farklı hükümler istinbât edilmiştir.

Bu, gayet doğal ve beklenen bir durumdur. Zira çağının, kültürünün, yetişme tarzının ve düşünce yapısının ürünü olan insanların, aynı metinleri birbirinden farklı anlamaları insan tabiatının gereğidir. Nitekim ulemâ da fıkıhın insan ürünü olduğunu söylemiş ve karşı tarafa haklılık payı vermişlerdir. İmam Şâfiî'nin (öl. 204/820), haram kabul ettiği muta nikahı ve benzeri bazı hususları helal sayanların

* Doç. Dr., Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Ana Bilim Dalı/Assoc. Prof., Siirt University Theology Faculty, Department of Tafsir, Siirt, Türkiye, esatozcan75@gmail.com, esatozcan@siirt.edu.tr, orcid.org/0000-0003-0974-8325.

ve bunları yapanların şahitliklerini kabul etmesi ve kendilerinin helal saydığı bazı hususların bazı âlimler tarafından haram sayılmasını bu görüşüne gerekçe göstermesi bunun örneğini teşkil etmektedir.¹ Keza fukahânın “Bizim görüşümüz doğrudur, ama yanlış olma ihtimali de vardır. Diğerlerinin görüşleri yanlıştır, ama doğru olma ihtimali de vardır.” şeklindeki sözleri de bunu göstermektedir.²

Meal, Kur’an-ı Kerim ayetlerini başka bir dile çevirmek, Allah Teâlâ’nın söylediklerini, imkân dahilinde başka bir dilde ifade etmektir. Bu çabada beklenen, fukahânın kendi düşünce, kural ve ekollerine uygun şekilde, bazen de zorlayarak ayetlerden çıkardıkları hükümler yerine ayetlerin o gün anlaşılan manasını vermektir. Çünkü İmam Mâtürîdî’nin (öl. 333/944) de dediği gibi fukahânın yaptığı, ayetlerin muhtemel anlamlarını ortaya çıkarmaktır. Ayetlerin manası ise ilgili ayetlerin inişine şahit olan sahabenin anladığıdır.³ Dolayısıyla meal yazarından beklenen ayetlerin manasını çevirmektir. Aksi takdirde çalışmaya meal, tercüme ismi yerine veya bununla birlikte seçilen yöneme uygun bir isim verilmelidir. Nitekim bazı yazarlar, bu hususa dikkat ederek çalışmalarını buna uygun isimlendirmişlerdir.⁴

Ülkemizde çok sayıda mealin bulunması çalışmayı bazı meallerle sınırlandırmayı gerekli hale getirmiştir. Aynı zamanda ülkemizde fıkıh mezhebi olarak Hanefî ve Şâfiîlik’in yaygın olması ve bunların Türkçe mealler üzerindeki etkisinin diğerlerinden çok daha yoğun bulunması sadece bu iki mezhebin dikkate alınmasını zorunlu kılmıştır.

¹ Muhammed b. İdris Şâfi’î, *el-Üm* (Beyrut: Dârü’l-Fıkr, 1990), 6/222-223.

² İbrahim b. Muhammed İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râ’ik şerhu Kenzü’l-Dekâ’ik* (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1997), 3/626.

³ Muhammed b. Muhammed Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehl-i’s-sünne*, thk. Mecdî Bâslüm (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2005), 1/349.

⁴ Buna örnek olarak şu çalışmaları verebiliriz: Ali Küçükler’in *Fıkıhî Hükümler ve İlmî Çözümler Açısından Kur’an’ı Kerim’in İzahlı Mealî*, Gazi Özdemir’in *Allah’ın Tek Dini İslâm’a Son Davet Kur’an Arapçasının Okunuşu, Akıcı Anlam Türkçesi ve Güncel Yorumu İle*, Kadri Çelik’in *Kur’an-ı Kerim’in Türkçe “Açıklamalı Mealî” (Ehl-i Beyt -A.S- Öğretileri Esasınca)*, Mustafa Öztürk’ün *Kur’an-ı Kerim Mealî Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, Orhan Derviş Kuntman’ın *İbn Kesir, Razi ve Elmalılı’nın Yorumları Işığında KUR’AN Ayetler Arasındaki İlişkileri Belirten Açıklamalı Meal*, Veli Tahir Erdoğan’ın *Kur’an Bana Ne Diyor? Açıklamalı Meal*, Mustafa Çevik’in *Nüzul Sırasına Göre Kur’an-ı Kerim Mealî (Maksadı ve Yorumu)*, Sadık Türkmen’in *İniş Sırasına Göre Kur’an, Akıl ve Bilim Işığında Türkçe Çeviri* ve Mehmet Ziya Örmeci’nin *Tefsirlerden Anladığım Manzum Kur’an Açıklaması*.

Çalışmada Hanefî ve Şâfîîlerin farklı anladıkları ve değişik hükümler istinbât ettikleri ahkâm ayetleri üzerinde durulacaktır. Önce ele alınacak ayetin metniyle birlikte araştırma sonucu doğru kabul edilen meali kaydedilecek ve bu mealin doğru kabul edilmesini gerektiren bilgiler verilecektir. Ardından ilgili mezheplerin ayete yönelik yaklaşımları araştırılacaktır. Daha sonra fikhî mezhep bağlılığının mealler üzerindeki etkisi incelenecek ve ayetin doğru tercüme edildiği mealler tespit edilmeye çalışılacaktır. Çalışma, sadece *kuranmeali.com* adlı internet sitesinde bulunan, rağbet gördüğü ve yaygınlık kazandığı düşünülen şu mealler üzerinde yapılacaktır:

Abdülbaki Gölpınarlı, Ali Fikri Yavuz, Bayraktar Bayraklı, Diyanet İşleri (Yeni), Kur'an Yolu (Diyanet İşleri), Diyanet Vakfı, Elmalılı (Orijinal), Hasan Basri Çantay, Hayrat Neşriyat, İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, İsmail Hakkı İzmirli, Mahmut Kısa, Mehmet Okuyan, Muhammed Esed, Mustafa İslamoğlu, Ömer Nasuhi Bilmen, Suat Yıldırım, Süleyman Ateş, Süleymaniye Vakfı, Ümit Şimşek ve Yaşar Nuri Öztürk mealleri.

Bakara Suresi 2/196. Ayeti

وَأْتُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُخْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ ۖ “Haccı ve umreyi Allah için tamamlayın. Eğer (düşman tarafından) engellenirseniz artık size kolay gelen kurbanı gönderin. Bu kurban, yerine varıncaya kadar başlarınızı tıraş etmeyin.”

Hz. Peygamber, hicretin altıncı senesinde umre yapmak üzere yaklaşık 1400 sahâbî ile yola çıkmış ve umre ihramına girmişlerdir. Ancak Mekke müşrikleri onların Mekke'ye girip umre yapmalarına izin vermemiştir. Bunun üzerine Hudeybiye antlaşması yapılmıştır. Antlaşmaya göre Hz. Peygamber ve beraberindekiler, bir sonraki sene umre yapacaklardır.⁵ Bu olay üzerine hac ve umre ziyareti amacıyla

⁵ Cemâleddin Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekâ vd. (b.y.: Şirketi Mustafa el-Bâbî, 1955), 2/308-318, 389.

ihrama giren, ancak Mekke'ye giremeyen kişilerle ilgili hükümler içeren bu ayet indirilmiştir.⁶

Ayette yer alan *أُخْصِرْتُمْ* “engellenirsiniz” ifadesinin, bütün engeller için kullanıldığı belirtilmiştir.⁷ Ancak nüzul sebebi, ayetin düşman engeliyle ilgili olduğunu göstermektedir. Kullanılan kelimenin genel olmasından dolayı diğer engeller de ayetten istinbât edilebilir. Ancak bunun bir tevil olduğu kabul edilmeli ve ayetin meali bu şekilde verilmemelidir. Çünkü bu istinbât, bazı mezhepler tarafından kabul edilmemekte ve bunun aksi yönde görüş belirtilmektedir.

Hanefilere göre “احصار” kökü; hastalık ve diğer engeller, “حصر” kökü ise düşman engeli için kullanılmaktadır. Bundan dolayı onlar, ayetteki *أُخْصِرْتُمْ* “engellenirsiniz” ifadesinin hakiki manası açısından hastalık ve diğer engelleri, mecazi olarak da düşman engelini kapsadığını, ayrıca ayetin nüzul sebebinin ve sünnetin de bunu gösterdiğini belirtmektedirler.⁸ Hanefilere göre ayetin meali şöyle olmalıdır: “*Haccı ve umreyi Allah için tamamlayın. Eğer hac ve umre yapmaktan engellenirsiniz veya bunları yapamazsanız...*” Şâfiîler ise nüzul sebebinden yola çıkarak ayetin sadece düşman engeliyle ilgili olduğunu, hastalık ve benzeri nedenlerle Mekke'ye giremeyenleri kapsamadığını söylemişlerdir.⁹

İncelemekte olduğumuz meallerin tamamında Hanefî düşünce çerçevesinde hareket edilmiştir. Nitekim söz konusu fiilin meali, “*Tamamlayamayacaksınız*”, “*Fakat, herhangi bir sebeple bunlardan alıkonursanız*”, “*Eğer (düşman, hastalık ve benzer sebeplerle) engellenmiş olursanız*”, “*engellenirsiniz*”, “*eğer ihlara tutulmuşsanız*”, “*Fakat men olunursanız*” vb. ifadelerle verilmiştir.¹⁰

⁶ Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim (By: Câmî'atü'l-İmam Muhammed b. Süüd el-İslamiyye, 1986), 8/506.

⁷ Halil b. Ahmed Ferâhidî, *el-'Ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî- İbrahim es-Sâmerrâî (b.y.: Mektebetü'l-Hilâl, 1431), 3/113; Hüseyin b. Muhammed Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'an*, thk. Safvân Adnan ed-Dâvûdî (Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1412), 239.

⁸ Ahmed b. Ali Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, thk. Muhammed Sâdik el-Kamhâvî (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsi'l-'Arabî, 1405), 1/334-335.

⁹ Şâfi'î, *el-Üm*, 2/240-241.

¹⁰ “Türkçe Kur'an Mealleri”, *Kur'an Meali* (Erişim 07 Eylül 2024).

Bakara Suresi 2/222. Ayeti

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَى فَأَعْتَرِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ...
...*Sana kadınların ay hâlini sorarlar. De ki: 'O bir ezadır (rahatsızlıktır). Ay hâlinde kadınlardan uzak durun. Temizlik yapıncaya kadar onlara yaklaştımayın. Temizlik yaptıkları vakit...'*

Ayette yer alan “يَطْهُرْنَ” ifadesi, “يَطْهُرْنَ” şeklinde de okunmuştur. Her iki kıraatin hem hayızdan temizlenme hem de temizlik yapma/yıkama anlamına geldiği ifade edilmiştir. Ayrıca ayette bulunan “فَإِذَا تَطَهَّرْنَ” ifadesinin de aynı iki anlama gelme ihtimalinin olduğu belirtilmiştir.¹¹

Taberî'nin (ö. 310/923) de dediği gibi bütün âlimlere göre kadın, temizlik yapmadan kocasına helal olmamaktadır.¹² Nitekim Hanefîler de on günden az süren ve sonlanması üzerinden bir namaz vakti geçmeyen âdet müddeti için böyle düşünmektedirler.¹³ On gün süren veya kesilmesinden sonra bir namaz vaktinin geçtiği âdetleri bundan istisna etmenin dayanağı, aslında ayet/kıraat değil, farklı kıraatlerden ayrı hüküm çıkarmak için yapılan bir tevildir.¹⁴ Dolayısıyla hem “حَتَّى يَطْهُرْنَ” hem de “فَإِذَا تَطَهَّرْنَ” ifadelerinin temizlik yapmakla ilgili olduğunu düşünmenin ve ayetin mealini bu şekilde vermenin çok daha isabetli olduğunu düşünmekteyiz.

¹¹ Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmi 'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*, thk. Mahmud Muhammed Şakir vd. (Kahire: Dâru İbnü'l-Cevzî, 2008), 4/383-384; Ahmed b. Muhammed Nehhâs, *Me'âni'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ali es-Sâbüni (Mekke: Câmiatü Ümmülkurâ, 1409), 1/183; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 2/36.

¹² Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 4/384.

¹³ Abdullah b. Mahmud b. Mevdûd Mevsîlî, *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr* (Kahire: Matbaatü'l-Halebî, 1937), 1/26-28; Abdulkadir Karakuş, *Übey b. Ka'b İlmî Şahsiyeti, Kıraati ve Tefsirdeki Metodu* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2018), 147.

¹⁴ Bazıları, farklı kıraatleri ayrı ayet olarak kabul ederek bunlardan muhtelif hükümler istinbât etmeye çalışmışlardır. Bu durum fıkıh âlimleri için anlaşılır bir durumdur. Çünkü onlar, verdikleri her fetvayı Kur'an'a dayandırma ihtiyacı hissetmişlerdir. Ancak farklı kıraatlerin, ayetlerin doğru anlaşılması için indirildiğini ve bunları bu çerçevede kullanmak gerektiğini düşünmekteyiz. Çünkü ayetlerden her ne ad altında olursa olsun farklı manalar çıkarmaya çalışmak, bunun için kıraatleri ve diğer unsurları kullanmak, tarihsel şartlar çerçevesinde ulaşılan hükümlerin Kur'an'a dayandırılması ve dolayısıyla mutlaklaşması sonucunu doğuracaktır. İlk üç asırdaki fıkıh âlimleri, bu tehlikeyi görmüş ve istinbâtlarının mutlak doğrular olmadığını söylemişlerse de bu anlayış, zaman içinde bu görüşleri mutlak doğrular haline getirmiş hatta farklı mezhep mensupları arasında nâhoş sürtüşmelere neden olmuştur.

Hanefîler; “يَطْهُرْنَ” ve “فَإِذَا تَطَّهَّرْنَ” fiillerindeki farklı anlamları, farklı hayız müddetleri için dikkate almışlardır. Onlar, on günün tamamlanması veya hayızın sona erip bir namaz vaktinin geçmesi durumunu birinci ihtimale göre değerlendirmiş ve bu durumdaki kadının, temizlik yapmadan kocasına helal olduğunu ileri sürmüşlerdir. Diğer durumları ise ikinci ihtimale göre değerlendirerek yıkanmanın gerekli olduğunu söylemişlerdir.¹⁵ Hanefîlere göre ayetin meali şöyle olmalıdır: “Sana kadınların ay hâlini sorarlar. De ki: ‘O bir ezadır (rahatsızlıktır). Ay hâlinde kadınlardan uzak durun. Temizleninceye/temizlik yapıncaya kadar onlara yaklaşmayın. Temizlendikleri/temizlik yaptıkları vakit...”

Şâfiîlere göre birinci kıraat hayızın kesilmesi, ikincisi ise temizlik yapılması anlamına gelmektedir. Ayrıca “فَإِذَا تَطَّهَّرْنَ” ifadesi de temizlik yapma anlamındadır. Dolayısıyla kadın temizlik yapmadan kocasına helal olmamaktadır.¹⁶ İmam Şâfiî ise “حَتَّى يَطْهُرْنَ” ifadesini hayızdan temizlenme, “فَإِذَا تَطَّهَّرْنَ” ifadesini ise temizlik yapma olarak tefsir etmiştir. Ona göre ayetin meali şöyledir: “Sana kadınların ay hâlini sorarlar. De ki: ‘O bir ezadır (rahatsızlıktır). Ay hâlinde kadınlardan uzak durun. Temizleninceye kadar onlara yaklaşmayın. Temizlik yaptıkları vakit...”¹⁷

İnceleme konusu yaptığımız meallerin birçoğunda ayette hayızdan temizlenmek mi? Yoksa temizlik yapmak mı istendiği açıkça ifade edilmemiştir. Zira “temizlenene kadar... temizlendiklerinde...” vb. ifadeler kullanılmıştır. Bu ifadeler hem hayızdan temizlenme hem temizlik yapma anlamına gelmektedir. Bu da bu meallerde sadece Hanefî anlayışın dikkate alındığını göstermektedir. Çünkü ifade edildiği gibi Hanefîler her iki ihtimale göre ayeti tefsir etmiş, bunun için hayız müddetine göre farklı hükümler vermişlerdir.

Ali Fikri Yavuz’un “tam olarak temizlendikleri zaman”, Kur’an Yolu ve Yaşar Nuri Öztürk’ün “iyice temizlendiklerinde”, Elmalılı’nın “iyi temizlendiler mi”, Hasan Basri Çantay’ın “iyice temizlendiler mi”, Mahmut Kısa’nın “iyice temiz-

¹⁵ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur’ân*, 1/37.

¹⁶ Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb (et-Tefsîrü'l-kebîr)* (Beyrut: Dâru İhyâ’i’t-Türâsi’l-‘Arabî, 1420), 6/419; Karakuş, *Übey b. Ka’b İlmî Şahsiyeti, Kıraati ve Tefsirdeki Metodu*, 147.

¹⁷ Şâfi’î, *el-Üm*, 1/78.

lendikleri zaman”, Ömer Nasuhi Bilmen’in “iyice temizlendikleri vakit” ve Süleymaniye Vakfı’nın “*tertemiz olunca*” şeklindeki ifadeleri de aynı şekilde açık değildir. Zira bu ifadelerden âdetin tamamen kesilmesi de kastedilmiş olabilir.

Mehmet Okuyan’ın “*temizlendiklerinde (kan akışı durunca)*” şeklindeki ifadesi Hanefi ve Şâfîlere değil, hayız müddeti ne olursa olsun kanın kesilmesi ile kadının yıkanmadan ve belli bir süre beklemeden kocasına helal olduğunu iddia eden âlimlerin görüşüne uygundur.¹⁸

İsmail Hakkı İzmirinin, dipnotta yer alan “*Hayız halinden kurtulup gusül edince yahut o mahalli yıkayınca yahut o mahalli yıkayıp aptes alınca*” şeklindeki ifadesi,¹⁹ Hanefi ve Şâfîler arasındaki ihtilafa değil, temizlik yapmakla ilgili çeşitli görüşlerle ilgilidir. Zira temizliğin gusül veya avret mahallinin yıkanması ya da bununla birlikte abdest alınması olduğuna dair farklı görüşler bulunmaktadır.²⁰

Bakara Suresi 2/228. Ayeti

وَالْمُطَلَّاتُ يَبْرَبْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ “*Boşanmış kadınlar, (yeni bir evlilik için) üç tam temizlik boyunca beklerler.*”

Bu ayette, âdet görmeye devam eden boşanmış kadınların, yeni bir evlilik yapmadan önce bekleyecekleri süre, başka bir ifade ile iddetleri ele alınmıştır. Ancak ayette yer alan ve müşterek bir lafız olan “*قُرُوءٍ*” (kurû’) kelimesinden dolayı bu konuda farklı hükümler ortaya çıkmıştır. Zira müfredi “*قُرْءٍ*” (kur’) olan bu kelime hem âdet hem de âdetten sonraki temizlik manasına gelmektedir.

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ “*Ey peygamber! Kadınları boşamak istediğinizde, onları iddetlerinde boşayın.*” âyetinde, boşamanın iddette gerçekleştirilmesi talep edilmiştir. Hz. Peygamber ise boşamanın temasın bulunmadığı bir temizlik döneminde olmasını istemiştir.²¹ Bazı âlimler, bu âyet ve hadisi gerekçe gös-

¹⁸ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 2/35-36.

¹⁹ “Türkçe Kur'an Mealleri”.

²⁰ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 6/419.

²¹ Müslim b. Haccâc en-Nîsâbü'rî, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbaki (Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-'Arabî, 1955), “Talâk”, 1.

tererek hayızda ve temasın bulunduğu temizlikteki boşanmaları geçersiz kabul etmişlerdir.²² Ne var ki âlimlerin çoğu, bu boşanmaları geçerli saymış, ama temasın bulunmadığı temizlikteki boşanmaları sünnete uygun, diğerlerini bidat addetmişlerdir.²³ Bu da boşanmanın temasın olmadığı bir temizlikte olmasının esas olduğunu göstermektedir.

Ayetteki kur' kelimesi, hayız anlamında ele alındığında iddet, üçüncü hayızın sonlanması ile bitecektir. Nitekim Hanefilere göre kadının, üçüncü hayızdan yıkanması ile iddeti sona ermektedir.²⁴ Buna göre iddet, ortalama 61 gündür. Çünkü normal hayız döngüsü; ortalama 28, hayız ise 5 gündür²⁵ (28+28+5=61). Kur' sözcüğü temizlik manasında kabul edildiğinde ise iddet, dördüncü hayızın başlaması ile bitmektedir. Ne var ki kur' kelimesinin temizlik anlamında olduğunu söyleyenlerin birçoğuna göre iddet, dördüncü değil, üçüncü hayızın başlaması ile sona ermektedir. Çünkü onlara göre bir saniye de olsa boşanmanın gerçekleştiği temizlik de sayılmaktadır.²⁶ Buna göre iddet, ortalama 56 gündür (28+28=56).

İddetin genellikle hamileliğin tespitine yönelik olduğu söylenmektedir.²⁷ Oysaki bazı âlimlerin de ifade ettikleri gibi amaç, sadece hamileliğin tespiti olsaydı tek bir hayız yeterli olacaktı. Zira bir hayız bile kadının hamile olmadığını göstermektedir. Nitekim savaş esiri kadınların ve satın alınan cariyelerin iddetleri, bir hayız kabul edilmiştir. Bu âlimlere göre iddetin amacı, hamileliğin tespitiyle berabere eşlere evliliği kurtarmaya yönelik bir fırsat vermektir.²⁸ Çünkü eşler, iddet boyunca aynı evde kalmakta ve bu müddet süresince cinsel açıdan birbirinden uzak durmaktadırlar. Bu durum onların birbirlerine olan ihtiyaçlarını anlamalarını sağlamaktadır.

²² Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Mecmû'ü'l-fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım (Medine: Mecma'ü'l-Melik Fehd, 2005), 33/66.

²³ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/121-122; Muhammed b. Ahmed Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc* (b.y.: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 4/496-499.

²⁴ Muhammed b. Ahmed Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.), 6/3-15.

²⁵ "Adet döngüsü (siklusu) nedir?", *Medicalpark* (Erişim 23 Nisan 2024).

²⁶ Şâfi'î, *el-Üm*, 5/223.

²⁷ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 6/450.

²⁸ Muhammed Tahir b. Muhammed İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dârü't-Tûnusiyye, 1984), 2/391.

Muhtemelen iddetin uzun tutulmasının başka bir nedeni de kadının psikolojik yapısıdır. Çünkü kadın, erkekte daha duygusaldır. Dolayısıyla boşanmadan daha fazla etkilenmekte ve yeni bir evliliğe adım atmak için daha uzun bir süreye ihtiyaç duymaktadır. Nitekim hayız görmeyen kadınların iddeti üç ay,²⁹ eşi vefat edenlerinki ise dört ay on gündür.³⁰ Muhtemelen vefatın, kadın psikolojisi üzerinde boşanmadan daha tesirli olmasından dolayı vefat iddeti daha uzun tutulmuştur. Bütün bunlar göz önünde bulundurulduğunda iddetin, yaklaşık üç ay olduğu söylenebilir.

Bu bilgileri göz önünde bulundurduğumuzda ayetteki kur' kelimesinin, temizlik anlamında kullanıldığını ve boşanmayı takip eden dördüncü hayızın başlaması ile iddetin sona erdiğini söyleyebiliriz. Nitekim İbn 'Âşûr'un (ö. 1973) kanaati de bu yöndedir.³¹ Ayrıca söz konusu kelimeyi her iki anlamda değerlendirmek, iddeti üç hayız ve üç temizlik olarak kabul etmek de mümkündür. Buna göre ayetin meali şöyle olmalıdır: “*Boşanmış kadınlar, (yeni bir evlilik için) üç hayız ve üç temizlik boyunca beklerler.*” Bu hesaba göre iddet, yaklaşık 84 gün, başka bir ifade ile üç ay olacaktır. Zira hicri takvime göre 3 ay, 88 veya 89 gündür.

Hanefî ve Şâfiî âlimler, bu kelimenin müşterek olduğunu kabul etmektedirler. İhtilaf ise ilgili kelimenin ayetteki kullanımıyla alakalıdır. Zira Hanefiler; bunun âdet, Şâfiîler ise âdetten sonraki temizlik anlamında kullanıldığını belirtmektedirler. Her iki tarafın Kur'an'dan, sünnetten, sahabe söz ve uygulamasından delilleri bulunmaktadır.³²

Her iki mezhebe göre boşanmanın, cinsel ilişkinin olmadığı bir temizlikte olması esastır. Her ne kadar bid'î talak (âdet döneminde veya cinsel ilişkinin yaşandığı temizlikteki boşanmalar), bazı âlimler tarafından kabul edilmemişse de bu iki mezhepçe geçerli sayılmıştır. Dolayısıyla bu iki mezhebe göre ayette, hem sünnî

²⁹ bk. “وَاللَّائِي يَيْسَنَ مِنَ الْمَجِيضِ مَنْ نَسَائِكُمْ إِنْ أَرْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَاللَّائِي لَمْ يَحْضُنَّ” *“Durumları hakkında tereddüt ettiğiniz âdetten kesilmiş ve henüz âdet görmeyen kadınlarınızın iddeti üç aydır.”* et-Talâk 65/4.

³⁰ bk. “وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا بِتَرْتِيبِنَا بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا” *“İçinizden ölenlerin geride bıraktıkları eşleri, kendi kendilerine dört ay on gün (iddet) beklerler.”* el-Bakara 2/234.

³¹ İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-tenvîr*, 2/391.

³² Şâfiî, *el-Ûm*, 5/224-225; Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, 2/154-161.

(ilişkinin olmadığı temizlikteki boşanmalar) hem de bid'î boşanmalar kastedilmiştir. Bu görüş, doğru kabul edildiğinde temizlikte boşanan kadının iddeti üç âdet, âdet döneminde boşananların ise üç temizlik olması gerekmektedir. Zira ifade edildiği gibi ayette sadece temizlik veya âdet anlamına gelen bir kelime yerine her ikisini karşılayacak müşterek bir ifade kullanılmıştır. Ne var ki Hanefilere göre müşterek lafızlardan kastedilen mana belli değilse kelime herhangi bir manaya hamledilemez.³³ Şâfiîler ise bunun tersini savunmuş, kelimenin her iki anlama göre değerlendirilmesi gerektiğini söylemişlerdir.³⁴ Ancak her iki mezhebe göre ayetteki kur' kelimesinden kastedilen mananın belli olması, bunun her iki anlama gelecek şekilde anlaşılmasına engel olmuştur.

İncelmekte olduğumuz meallerden Hasan Basri Çantay ve Yaşar Nuri Öztürk'ün meallerinde doğru bir tercümenin yapıldığını söyleyebiliriz. Zira birincisinde “*Boşanmış kadınlar kendi kendilerine üç hayız ve temizlenme müddeti beklerler.*”, ikincisinde ise “*Boşanmış kadınlar kendi başlarına üç âdet ve temizlenme süresi beklerler.*” şeklinde bir meal tercih edilmiştir.

Meallerin bir kısmında ayetteki müşterek kelimenin hayız veya temizlik anlamında olduğu belirtilmiştir. Diyanet İşleri, (*Boşanmış kadınlar kendi kendilerine üç ay hâli [hayız veya temizlik müddeti] beklerler.*), Diyanet Vakfı (*Boşanmış kadınlar, kendi başlarına [evlenmeden] üç ay hali [hayız veya temizlik müddeti] beklerler.*) ve Süleyman Ateş'in (*Boşanmış kadınlar, üç kur' [üç âdet veya üç temizlik süresi bekleyip] kendilerini gözetlerler.*) mealleri buna örnek verilebilir.

Ali Fikri Yavuz (*Boşanmış kadınlar kendi kendilerine üç âdet müddeti beklerler.*), Bayraktar Bayraklı (*Boşanmış kadınlar, evlenmeksizin üç ay hali boyunca bekleyeceklerdir.*), Kur'an Yolu (*Boşanan kadınlar kendi başlarına [evlenmeksizin] üç âdet süresince beklerler.*), Elmalılı (*Ve tatlık edilen kadınlar kendi kendilerine üç âdet beklerler.*), Hayrat Neşriyat (*Boşanmış kadınlar ise kendi kendilerine üç hayız*

³³ Ubeydullah b. Ömer Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, thk. Halil Muhyiddin el-Meys (Beyrut: Dârü'l-Küttübi'l-İlmiyye, 2001), 104.

³⁴ Abdülmelik b. Abdullah İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-Burhân fi usûli'l-fikh* (Beyrut: Dârü'l-Küttübi'l-İlmiyye, 1998), 1/121.

müddeti beklerler.), İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu (*Boşanan kadınlar kendi başlarına üç aybaşı dönemini gözlesinler.*), İsmail Hakkı İzmirli (*Boşanmış kadınlar özlerini üç hayız gözlesinler.*), Mahmut Kısa (*Boşanmış kadınlar, üç âdet dönemi süresince, kendilerini beklerler.*), Mehmet Okuyan (*Boşanmış kadınlar, kendi kendilerine [evlenmeden] üç âdet hâli beklerler.*), Muhammed Esed (*Boşanmış kadınlar, evlenmeksizin üç ay hali boyunca bekleyeceklerdir.*), Ömer Nasuhi Bilmen (*Boşanmış kadınlar kendi nefisleri için üç hayız müddeti beklerler.*), Suat Yıldırım (*Boşanmış kadınlar kendilerini tutup yeni bir nikâh yapmadan önce üç âdet beklesinler.*) ve Ümit Şimşek'in (*Boşanmış kadınlar, evlenmeksizin üç âdet süresi beklesinler.*) meallerinde Hanefîlerin anlayışı esas alınmıştır.

Mustafa İslamoğlu (*Boşanmış hanımlar, üç temizlenme süresince kendilerini gözetlerler.*) ve Süleymaniye Vakfî'nin (*Boşanmış kadınlar, kendi başlarına üç kur' [temizlik dönemi] beklerler.*) meallerinde ise Şâfiîlere uygun bir tercüme yapılmıştır.

Abdülbaki Gölpınarlı'nın mealinde ise ayet, “*Boşanan kadınlar, üç ay adet beklerler.*” şeklinde tercüme edilmiştir.³⁵ Bu tercümeğe göre üç ay boyunca âdet olmayan veya bir ya da iki defa âdet gören kadın, yeni bir evlilik yapabilecektir. Çünkü bu tercümede esas alınan âdet değil, üç aydır. Muhtemelen yazar, “üç âdet” yerine “üç ay âdet” ifadesini yanlışlıkla kullanmıştır.

Bakara Suresi 2/233. Ayeti

وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنَمِّمَ الرِّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بَوْلِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بَوْلُهُ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ
“*Anneler, -emzirmeyi tamamlamak isteyenler için- çocuklarını iki tam yıl emzirirler. Onların (annelerin) yiyeceği, giyeceği, örf'e uygun olarak babaya aittir. Hiçbir kimseye gücünün üstünde bir yük yüklenmez. Hiçbir anne ve hiçbir baba çocuğu sebebiyle zarara uğratılmaz. (Baba ölmüşse) onun mirasçısı da aynı görevlerle sorumludur.*”

³⁵ “Türkçe Kur'an Mealleri”.

Bu ayette çocukların emzirme durumu ele alınmaktadır. Evli kadın, çocuğunu emzirir. Ancak boşanma veya eşin ölümü durumlarında bu görevi yaptığında mağdur olur. Çünkü emzirme çağında bebeği bulunan bir kadının çalışması veya yeni bir evlilik yapması zordur. Bunun için çocuğun emzirildiği iki sene boyunca annenin nafakasının temin edilmesi gerekmektedir. Çocuğun babası sağ ise bu sorumluluk ona aittir. O, bebeğini emzirdiği iki sene boyunca eski eşinin nafakasını vermekle yükümlüdür. Babanın ölümü ile bu sorumluluğun başkasına geçip geçmeyeceği ve geçecekse kime geçeceği konusunda ihtilaf bulunmaktadır.³⁶

Ayette babanın görevlerinden bahsedildikten sonra söz konusu görevlerin varise de gerekli olduğunun belirtilmesi sebebiyle burada babanın varisinin kastedildiği anlaşılmaktadır. Muhtemelen ayette çocuğun malına dokunulmaması, bu nafakanın diğer en yakın akrabalar/varisler tarafından karşılanması istenmiştir.

Hanefilere göre ayette yer alan “الوارث” kelimesinden çocuğun mahrem olan erkek-kadın bütün mirasçıları kastedilmiştir. Ayrıca ayette nafaka temin etme ve anneye zarar vermeme şeklinde sayılan babanın bütün sorumlulukları söz konusu akrabalara geçmektedir.³⁷ Buna göre ayetin meali şöyle olmalıdır: “*Anneler, - emzirmeyi tamamlamak isteyenler için- çocuklarını iki tam yıl emzirirler. Onların (annelerin) yiyeceği, giyeceği, örfe uygun olarak babaya aittir. Hiçbir kimseye gücünün üstünde bir yük yüklenmez. Hiçbir anne ve hiçbir baba çocuğu sebebiyle zarara uğratılmaz. (Baba ölmüşse) çocuğun mirasçı akrabaları da aynı görevlerle sorumludur.*”

Şâfiilere göre ise babanın sadece zarar vermeme sorumluluğu mirasçıya geçmektedir. Ayrıca mirasçıdan çocuğun değil, babanın mirasçısı kastedilmiştir. Onlara göre çocuğun malı varsa bu nafaka onun malından temin edilecek, malı yoksa nafaka baba tarafındaki dedeleri tarafından karşılanacaktır.³⁸ Buna göre ayet şu şekilde tercüme edilmelidir: “*Anneler, -emzirmeyi tamamlamak isteyenler için- çocuk-*

³⁶ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 2/429-437.

³⁷ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 2/109-112.

³⁸ Ali b. Muhammed Mâverdî, *el-Hâvî’l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Mu‘avvid - ‘Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1999), 11/479.

larını iki tam yıl emzirirler. Onların (annelerin) yiyeceği, giyeceği, örfe uygun olarak babaya aittir. Hiçbir kimseye gücünün üstünde bir yük yüklenmez. Hiçbir anne ve hiçbir baba çocuğu sebebiyle zarara uğratılmaz. (Baba ölmüşse) onun mirasçısı da anneye zarar veremez.”

İncelemekte olduğumuz meallerin çoğunda sadece mirasçı ifadesi kullanılmış, bundan hangi mirasçının kastedildiği ve mirasçının önceki görevlerden hangisiyle sorumlu olduğu belirtilmemiştir. Abdülbaki Gölpınarlı (*Mirasçuya da hüküm aynıdır.*), Diyanet İşleri (*[Baba ölmüşse] mirasçı da aynı şeyle sorumludur.*) Kur'an Yolu (*Kendisine miras kalan kimseye de benzer yükümlülük vardır.*), Diyanet Vakfı (*Onun benzeri [nafaka temini] vâris üzerine de gerekir.*), Elmalılı (*varise düşen de aynı borç*), Hasan Basri Çantay (*Mirasçuya düşen [vaziyfe] de bunun gibidir.*), Hayrat Neşriyat (*[Baba öldüğü zaman] mîrasçının üzerine de bunun aynısı [borçtur]*), İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu (*Mirasçı da öyle.*), Mehmet Okuyan (*[Baba ölürse] onun benzeri [nafaka temini] mirasçı üzerine yükümlülüktür.*), Ömer Nasuhi Bilmen (*Varis üzerine de onun mislidir.*), Süleyman Ateş (*Mirasçının da aynı şeyi yapması gerekir.*) ve Yaşar Nuri Öztürk'ün (*Mirasçı için de aynı ilke uygulanır.*) mealleri buna örnek verilebilir.

İsmail Hakkı İzmirinin (*Varise de bunun gibi lâzımdır.*) mealinde bunlara benzer bir tercüme yapılmış, ancak bunlardan farklı olarak dipnotta “Çocuğun vârisi yahut pederin vârisidir ki bu da çocuktur. Yani emzirme masrafı çocuğun malından verilir.” şeklinde bir ifade kullanılarak mirasçı konusunda her iki mezhebin görüşüne işaret edilmiştir.

Bayraktar Bayraklı (*Babanın mirasçısına da aynı görev düşer.*), Mahmut Kısa (*Mirasçılara da aynı görev düşer. Baba ölürse, onun görevini mirasçıları üstlenmelidir.*), Muhammed Esed (*Ve [babanın] mirasçısına da aynı görev düşer.*), Mustafa İslamoğlu (*Ve [babanın] vârisine de aynı görev düşer.*) ve Suat Yıldırım'ın (*Bu yükümlülük, babanın varisine de düşer.*) meallerinde ise babanın mirasçılarının kastedildiği belirtilmiş, ancak mirasçuya geçen görevler konusu yine açık bir şekilde belirtilmemiştir.

Ali Fikri Yavuz (*Babanın ölümü ile mirascı olan da yiyecek, giyecek ve zarar hususlarında baba gibidir.*) ve Ümit Şimşek'in (*Babanın vârisi için de babanın yükümlülükleri vardır.*) meallerinde ise hem babanın mirasçılarının kastedildiği hem de onun bütün görevlerinin mirasçıya geçtiği belirtilerek kanaatimizce doğru bir tercüme yapılmıştır.

Süleymaniye Vakfı mealinde (*Mirasçının sorumluluğu da aynıdır.*) her iki anlama gelecek bir tercüme yer verilmiş, ancak dipnotta bulunan şu açıklama ile bize göre mesele doğru bir şekilde izah edilmiştir: “*Baba vefat etmişse emziren anenin barınma ve geçinmesi için gereken masrafı babanın mirasçısı karşılar.*”³⁹

Nisâ Suresi 4/3. Ayeti

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِسُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَنَّىٰ وَثَلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعُولُوا “Eğer, (velisi olduğunuz) yetim kızlar (ile evlenip onlar) hakkında adaletle davranmamaktan (mehirlerini tam olarak vermekten) korkarsanız, (onları değil), size helâl olan (başka) kadınlardan ikişer, üçer, dörder olmak üzere nikâhlayın. Eğer (o kadınlar arasında da) adaletli davranmayacağınızdan korkarsanız, o taktirde bir tane alın veya sahip olduğunuz (cariyeler) ile yetinin. Bu, zulüm yapmamanız için daha uygundur.”

Ayetin iniş sebebi olarak üç ayrı rivayet nakledilmiştir. Bir rivayete göre insanlar, himayelerindeki zengin yetim kızlarla evlenir, ancak onlara az mehir verirlerdi.⁴⁰ Diğer rivayete göre ise Mekkeliler çok sayıda kadınla evlenir, bundan dolayı geçinemez ve himayelerindeki yetim kızların mallarına el uzatır veya yetim kızların mallarını mehir vererek yeni evlilikler yaparlardı.⁴¹ Ne var ki ayette yetimlerin malları değil, kendileri konu edinmiştir. Bu da bu iniş sebebinin doğru olmadığını göstermektedir. Başka bir rivayete göre ise insanlar, yetimler konusunda çok hassas davranır, ancak eşlerinin haklarına riayet etmezlerdi. Ayetle eşler konusunda da aynı hassasiyet emredilmiş, bunun için en fazla dört kadınla evlenmeye izin verilmiş, bu

³⁹ “Türkçe Kur’an Mealleri”.

⁴⁰ Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, 7/531.

⁴¹ Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, 7/534-535.

da adalete engel oluyorsa tek eşlilik gerekli kılınmıştır.⁴² Ne var ki ayetin metin yapısı bu sebebe uygun düşmemektedir. Çünkü ayette yetim kızların haklarına riayet edilmesi istenmektedir. Dolayısıyla birinci nüzul sebebinin doğru olduğunu düşünmekteyiz.⁴³

Bu ayetin sonunda yer alan “تَعُولُوا” fiilinin anlamı konusunda Hanefilerle Şâfiîler arasında ihtilaf bulunmaktadır. Hanefilere göre fiilin anlamı zulüm yapmaktır.⁴⁴ Şâfiîlere göre ise bakmakla yükümlü bulunanların çoğalmasındır.⁴⁵ Ancak aktardığımız ve doğru olduğunu savunduğumuz nüzul sebebi, Hanefilerin görüşünün daha doğru olduğunu göstermektedir.

İncelemekte olduğumuz meallerin neredeyse tamamında isabetli bir şekilde Hanefilerin görüşü dikkate alınmıştır. Nitekim bu fiil, “*doğruluktan sapmamanıza*” (Abdülbaki Gölpınarlı), “*adâletten çıkmamanıza*” (Ali Fikri Yavuz), “*zulüm ve haksızlık etmemeniz için*” (Bayraktar Bayraklı), “*adaletten ayrılmamanız için*” (Diyanet İşleri, Kur’an Yolu, Diyanet Vakfı, Mahmut Kısa, Mehmet Okuyan, Suat Yıldırım, Ümit Şimşek), “*ağmamanız için*” (Elmalılı), “*(Hakdan) eğrilib sapmamanıza*” (Hasan Basri Çantay), “*haksızlık etmemenize*” (Hayrat Neşriyat), “*iğrilikten alıkoymaya*” (İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu), “*adaletten dönmemeğe*” (İsmail Hakkı İzmirli), “*doğru yoldan sapmamanız için*” (Muhammed Esed), “*altına girdiğiniz sorumluluğu ihlal etmemeniz açısından*” (Mustafa İslamoğlu), “*adâletten sapmamanıza*” (Ömer Nasuhi Bilmen), “*cevr (ve haksızlık) etmemeniz için*” (Süleyman Ateş) ve “*haksızlığa sapmamanız için*” (Yaşar Nuri Öztürk) olarak tercüme edilmiştir.

Süleymaniye Vakıf mealinde ise “*sıkıntıya düşmemeniz için*” şeklinde Şâfiîlerin anlayışına yakın bir mana tercih edilmiştir. Zira bakmakla yükümlü olu-

⁴² Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 7/535-536.

⁴³ Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Abdulkadir Karakuş, “Bir Müfessir Olarak Hz. Âişe”, *Her Dem Kadın (Kutsal Metinler ve İslâmî İlimlerde)*, ed. Gülşen İstek (İstanbul: Beyan Yayınları, 2021), 190-191; Abdulkadir Karakuş, “Kur’an’da Milkü’l-Yemin Kavramının Mealine Yönelik Bazı Mülâhazalar”, *Kur’an Mealleri; Sorunlar, Çözüm Önerileri-3*, ed. Murat Serdar vd. (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2023), 387.

⁴⁴ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 2/350.

⁴⁵ Şâfi’î, *el-Üm*, 5/44, 79.

nan kişilerin çok olması, sıkıntıya neden olmaktadır. Dolayısıyla burada kelimenin anlamı değil, sonucu verilmiştir.⁴⁶

Nisâ Suresi 4/43. Ayeti

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْعَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ “Ey iman edenler! Sarhoş iken ne dediğinizi anlayıncaya kadar ve cünüp iken yolcu olmanız dışında gusül edinceye kadar namaza yaklaşmayın. Eğer hasta veya yolcuysanız veyahut abdest bozmaktan gelmiş ya da kadınlara dokunmuş (cinsel ilişkide bulunmuş) ve su bulamamışsanız temiz bir toprağa yönelin, yüzünüzü ve ellerinizi mesh edin.”

Âlimler arasındaki ihtilaf noktalarından biri de nâmahrem kadın-erkek teninin birbirine değmesi ile abdestin bozulup bozulmaması konusudur. Bazıları buna olumlu, bazıları ise olumsuz cevap vermektedir. Bu farklı görüşlerin ortaya çıkmasının nedeni, konuyla ilgili yukarıdaki ayette bulunan, hakiki anlamı dokunma, mecazi anlamı cinsel ilişki olan “لامسْتُمْ” fiildir. Zira bu fiilin hakiki anlamı elleşme; karşılıklı dokunma, mecazi anlamı ise cinsel ilişkidir. Söz konusu fiil, bir kıraatte “لامسْتُمْ” şeklinde tek taraflı dokunmaya delalet edecek şekilde okunmuştur.⁴⁷

Haya edilesi konularda sarıh ifadeler yerine kinayeli ifadelerin kullanılması, normal insanların tercih ettiği bir durumdur. Kur’an da en üst ahlaki ilkeleri vaz etmektedir. Bu da bu tür konuların kinayeli ifadelerle anlatılmasını gerekli kılmıştır.⁴⁸ Nitekim Kur’an’da bu tarz ifadelerin en güzelleri bulunmaktadır.⁴⁹ Bunun için “لامسْتُمْ” ve “لامسْتُمْ” fiillerinden cinsel ilişkinin kastedildiğini söyleyebiliriz.

⁴⁶ “Türkçe Kur’an Mealleri”.

⁴⁷ Ali b. Muhammed Mâverdi, *en-Nüket ve'l-‘uyûn*, thk. es-Seyyid b. Abdülmaksûd (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-‘İlmiyye, ts.), 1/490-491.

⁴⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, 3/193, 473, 4/382.

⁴⁹ bk. el-Bakara 2/187, 223, 236, 237; Âli İmrân 3/47; Meryem 19/20; el-Ahzâb 33/49; el-Mücâdele 58/3, 4.

Hanefilere göre burada cinsel ilişki kastedilmiştir.⁵⁰ Şâfîiler ise fiilin hakiki anlamından hareket ederek bütün dokunmaların kastedildiğini ileri sürmüş ve bunun için nâmahrem kadınlara dokunmanın abdesti bozduğunu belirtmişlerdir.⁵¹

Meallere geçmeden önce ayetle ilgili başka ihtilaf noktalarına da temas etmek gerekmektedir. Zira ayetteki “الصَّلَاةُ” kelimesinin, namaz veya namazgâh anlamında olduğuna dair farklı görüşler bulunmaktadır. Aynı durum “عَابِرِي سَبِيلٍ” ifadesinde de söz konusudur. Nitekim bunun yolculuk veya yol geçme anlamında olduğunu söyleyenler olmuştur.⁵²

Ayetin nüzul sebebinde, mescide girmekle ilgili bir durum söz konusu değildir. Zira rivayete göre bir grup sahâbî, Abdurrahman b. ‘Avf’ın (ö. 32/652) evinde içki içmiş, akşam namazında Hz. Ali (ö. 40/661), onlara imamlık yapmış ve sarhoşluğun etkisiyle Kâfirûn suresini “*De ki: ‘Ey Kâfirler! Ben sizin kulluk ettiklerinize kulluk ederim.*” anlamına gelecek şekilde okumuş, bunun üzerine bu ayet inmiştir.⁵³ Bu da “الصَّلَاةُ” kelimesinden namazgâh değil, namazın kendisinin anlaşılması gerektiğini göstermektedir.

“عَابِرِي سَبِيلٍ” ifadesinin de namazgâhı geçme değil, yolculuk yapma manasında olduğunu düşünmekteyiz. Bu ifadenin namazgâhı geçme anlamında olduğunu iddia edenler, gerekçe olarak ayetin devamında yolculukla ilgili bilgi verilmesini göstermişleridir. Onlara göre bu ifade yolculuk anlamında ise ayette tekrar söz konusu olur. Ne var ki Kur’an’da tekrarın olmadığını ispat etmek için kelime, ifade ve ayetlere başka manalar vermek doğru olmasa gerekir. Zira Kur’an’da birçok tekrar bulunmaktadır. Zaten 23 yıla yayılan bir hitapta tekrarın olması çok doğal ve gereklidir. Çünkü soru, sorun ve olaylar sürekli aynı veya benzer bir şekilde tekrar etmektedir. Ayrıca burada bir tekrar da söz konusu değildir. Çünkü ayetin başında sarhoş

⁵⁰ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü Ehli’s-sünne*, 3/193, 473, 4/382; Karakuş, *Übey b. Ka’b İlmî Şahsiyeti, Kiraati ve Tefsirdeki Metodu*, 209.

⁵¹ Mâverîdî, *en-Nüket ve’l-‘uyûn*, 1/491; Karakuş, *Übey b. Ka’b İlmî Şahsiyeti, Kiraati ve Tefsirdeki Metodu*, 209.

⁵² Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 8/379-385.

⁵³ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmud Şihâte (Beyrut: Dâru İhyâ’i’t-Türâs, 1423), 1/373-374.

ve cünüp iken namaz kılmak yasaklanmış, ayetin devamında ise teyemmümün hükmüne geçilmiş, teyemmüme ne zaman başvurulacağı ve bunun hangi temizliklerin yerini alacağı belirtilmiştir. Buna göre hem abdest hem de gusül yerine geçen teyemmüme ancak hasta, yolcu ve su bulamayanlar başvurabilir.

Hanefilere göre “الصَّلَاةُ” kelimesi namaz, “عَابِرِي سَبِيلٍ” ifadesi ise yolculuk anlamındadır.⁵⁴ Şâfiîler ise “الصَّلَاةُ” kelimesinin namazgâh, “عَابِرِي سَبِيلٍ” ifadesinin ise namazgâhi geçme manasında olduğunu söylemişlerdir.⁵⁵ Onlara göre ayetin meali şu şekildedir: “*Ey iman edenler! sarhoş iken ne dediğinizi anlayıncaya kadar ve cünüp iken geçmek dışında gusül edinceye kadar namazgâha yaklaşmayın. Eğer hasta veya yolcuysanız veyahut abdest bozmaktan gelmiş ya da kadınlara dokunmuşsanız...*”

Tetik ettiğimiz meallerin birçoğunda “الصَّلَاةُ” kelimesi namaz, “عَابِرِي سَبِيلٍ” tabiri de yolculuk yapma manasında ele alınarak bize göre isabetli bir tercih yapılmıştır. Her ne kadar birçok mealde “لَا مَسْنُومَاتُ الْيَسَاءِ” cümlesi, cinsel ilişki yerine “*kadınlara dokunma*” olarak çevrilmişse de yazarların bu ifadeyi cinsel ilişki anlamında kullandıklarını düşünerek bu mealleri doğru kabul etmekteyiz.

Elmalılı; “عَابِرِي سَبِيلٍ” ifadesini “*yoldan geçmeniz başka*” olarak tercüme etmiş, ancak “الصَّلَاةُ” sözcüğünü namazgâh değil, namaz olarak verdiği için bu ifadede namazgâhi geçmeyi murat etmediği anlaşılmaktadır. İsmail Hakkı İzmirinin mealinde, “الصَّلَاةُ” kelimesi namaz olarak tercüme edilmiş, ancak dipnotta bunun namazgâh olabileceğine işaret edilmiştir.

Suat Yıldırım ise “الصَّلَاةُ” sözcüğünü namazgâh, “عَابِرِي سَبِيلٍ” ifadesini yoldan geçme olarak tercüme etmiştir. Ancak “لَا مَسْنُومَاتُ الْيَسَاءِ” cümlesinin mealini “*hanımlarla yatmak*” şeklinde vererek iki mezhebe uygun olmayan bir meal vermiştir.⁵⁶

Mâide Suresi 5/89. Ayeti

⁵⁴ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/164-170.

⁵⁵ Fahreddin er-Râzi, *Mefâtihu'l-gayb*, 10/86.

⁵⁶ “Türkçe Kur'an Mealleri”.

“Allah, ağız alışkanlığı” لا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمُ الْإِيمَانَ sonucunu ettiğiniz yeminlerle sizi sorumlu tutmaz. Ama bile bile yaptığınız yeminlerle sizi sorumlu tutar.”

Rivayete göre ayet, kendilerine güzel ve hoş şeyleri haram kılan ve bunları yapmayacaklarına dair yemin eden sahâbiler hakkında nazil olmuştur.⁵⁷ Bu nüzul sebebine göre lağv ya ağız alışkanlığı sonucu edilen ya da gelecekte gereği yerine getirilmesi düşünülen yeminlerdir. Birincisine göre ilgili sahâbiler sorumlu tutulmuşlardır. İkincisine göre ise bu yeminler lağv kabul edilmiştir. Ancak Hz. Peygamber’in “Kim bir işin yapılması veya yapılmamasına dair yemin eder, sonra bunun tersinin daha hayırlı olduğu kanaatine varırsa yemininin gereğini yapmasın ve onun kefareti versin.”⁵⁸ şeklindeki sözleri, birinci ihtimalin doğru olduğunu göstermektedir. Çünkü bu sahâbiler, yerine getirmeyi düşündükleri bir iş için yemin etmişlerdi.

Yeminler konusunda Hanefiler ile Şâfiiler arasında birtakım ihtilaf noktaları bulunmaktadır. Şöyle ki Hanefiler yeminleri lağv, gamûs ve mün‘akide olmak üzere üç kısma ayırmaktadır. Lağv, bir şeyin doğru olduğu zannedilerek veya ağız alışkanlığıyla, gamûs da yalan yere yapılan yeminlerdir. Birincisinin ne günahı ne de kefareti vardır. İkinci büyük günahdır, ancak kefareti yoktur. Gelecekle ilgili olup gereği yapılmayan yeminler ise mün‘akide olarak isimlendirilmiş ve bunun kefareti gerektirdiği belirtilmiştir.⁵⁹ Onlara göre ayetin meali şöyle olmalıdır: “Allah, ağız alışkanlığı ve yalan kastı olmadan ettiğiniz yeminlerle sizi sorumlu tutmaz. Ama gereğini yapmadığınız yeminlerle sizi sorumlu tutar...” Hanefilere göre bu ayette lağv ve mün‘akide, gamûs yemini ise Bakara suresinin şu ayetinde ele alınmıştır: “Allah, ağız alışkanlığı ve

⁵⁷ Taberî, *Câmi’u l-beyân*, 10/523; Ali b. Ahmed Vâhidî, *Esbâbü nüzulî l-Kur’ân*, thk. ‘Usâm b. Abdülmuhsin el-Humeydân (Dammam: Dâru’l-İslâh, 1992), 205-206.

⁵⁸ Müslim b. Haccâc en-Nisâbüri, *Sahîhu Müslim*, “Eymân”, 3.

⁵⁹ Cessâs, *Ahkâmü l-Kur’ân*, 4/112.

*yalan kastı olmadan ettiğiniz yeminlerle sizi sorumlu tutmaz. Ama bile bile yalan yere yaptığınız yeminlerle sizi sorumlu tutar.*⁶⁰

Şâfîiler ise yeminleri lağv ve mü'akide olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Onlara göre ağız alışkanlığı sonucu yapılan yeminler lağv, diğerleri mün'akidedir ve kefâret gerektirmektedir.⁶¹

İnceleme konusu olan meallerin önemli bir kısmında Şâfîilere göre hareket edildiğini, dolayısıyla bize göre doğru bir tercih yapıldığını söyleyebiliriz. Buna, Abdulbaki Gölpınarlı (*Boş yere yemin etmenizden dolayı sorumlu tutmaz sizi Allah, fakat yürekten ve kasten ettiğiniz yeminler yüzünden sorumlu tutar.*), Bayraktar Bayraklı (*Allah sizi, kasıtsız olarak yaptığınız yeminlerden dolayı sorumlu tutmaz. Fakat bilerek yaptığınız yeminlerden dolayı sizi sorumlu tutar.*), Diyanet İşleri (*Allah, boş bulunarak ettiğiniz yeminlerle sizi sorumlu tutmaz. Ama bile bile yaptığınız yeminlerle sizi sorumlu tutar.*), Kur'an Yolu (*Allah sizi kasıtsız olarak yaptığınız yeminlerden ötürü sorumlu tutmaz, fakat bilerek ettiğiniz yeminlerden dolayı sizi sorumlu tutar.*), Diyanet Vakfı (*Allah, kasıtsız olarak ağızınızdan çıkıveren yeminlerinizden dolayı sizi sorumlu tutmaz, fakat bilerek yaptığınız yeminlerden dolayı sizi sorumlu tutar.*), Elmalılı (*Allah sizi yeminlerinizde -bilmiyerek ettiğiniz- lâgv ile muahaze etmez ve lâkin bile bile akd ettiğiniz yeminlerle sizi muahaze buyuruyor.*), İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu (*Allah sizi gelişi güzel ettiğiniz antlardan dolayı sorumlu tutmaz. Yalnız bilerek, isteyerek ettiğiniz antlardan dolayı sorumlu tutar.*), İsmail Hakkı İzmirli (*Allah beyhude andınızla sizi muaheze etmez. Fakat antları bağlamanızla sizi muaheze eder.*), Muhammed Esed (*Allah, düşünmeden ağızınızdan kaçırıp verdiğiniz yeminlerden dolayı sizi sorumlu tutmaz, ama bilerek ve isteyerek yaptığınız yeminlerden sorumlu tutacaktır.*), Mustafa İslamoğlu (*Allah, düşünceşizce ağızınızdan kaçırdığınız yeminler hususunda sizi sorumlu tutmaz. Fakat bilinçli olarak yaptığınız yeminlerden sorumlu tutacaktır.*), Suat Yıldırım (*Allah sizi kasıtsız olarak yaptığınız yeminlerden dolayı sorumlu tutmaz, ama bilerek yaptığınız yeminlerden*

⁶⁰ el-Bakara 2/225.

⁶¹ Şâfi'î, el-Üm, 7/66.

ötürü sorumlu tutar.), Süleyman Ateş (Allah sizi, yeminlerinizdeki lağv [kasıtsız olarak yaptığınız yeminler]den ötürü sorumlu tutmaz. Fakat bilerek yaptığınız yeminlerden ötürü sizi sorumlu tutar.), Süleymaniye Vakfı (Allah, düşünmeden ettiğiniz yeminlerden sizi sorumlu tutmaz. Ama yeminlerinizle bağladığınız şeylerden dolayı sorumlu tutar.) ve Yaşar Nuri Öztürk'ün (Allah sizi yeminlerinizdeki boş lakırdıdan ötürü hesaba çekmez, ama bilinçli olarak gerçekleştirdiğiniz yeminlerden sizi sorumlu tutar.) meallerini örnek verebiliriz.

Bu meallerin bir kısmında “اللغو” kelimesi, “kasıtsız” olarak tercüme edilerek Hanefilere de uygun olacak bir meal verilmiş, ancak mün'akide yemini Şâfiilere uygun düşecek şekilde aktarılmıştır.

Bazı meallerdeki “اللغو” kelimesine yönelik tercüme ne Hanefilere ne de Şâfiilere uygundur. Zira bu tür meallerde “اللغو” kelimesi, “yalan kastı olmadan yapılan yeminler” olarak yansıtılmıştır. Bu tercüme şekli, Şâfiilere göre yanlış, Hanefilere göre ise eksiktir. Ancak mün'akide yemini bu meallerde de Şâfiilere uygun olarak aktarılmıştır. Buna, Hayrat Neşriyat (Allah sizi, yeminlerinizdeki kasıdsız hatâ[larınız] ile mes'ûl tutmaz; fakat (bilerek) yaptığınız yeminler yüzünden sizi sorumlu tutar.), Mehmet Okuyan (Allah sizi [kasıtsız] yeminlerinizdeki boş sözlerle ilgili sorumlu tutmaz fakat bir şeye bağladığınız [kasıtlı] yeminlerden sorumlu tutar.) ve Ümit Şimşek'in (Allah sizi yeminlerinizdeki yanılmadan sorumlu tutmaz; fakat bilerek edip de sorumluluğu altına girdiğiniz yeminlerin hesabını sizden sorar.) meallerini örnek verebiliriz.

Hasan Basri Çantay (Allah, sizi yemînlerinizdeki lâğvden dolayı sorumlu tutmaz. Fakat kalblerinizin azmetdiği yeminler yüzünden muâhaze eder.) ve Ömer Nasuhi Bilmen'in (Allah Teâlâ sizleri yeminlerinizdeki lağv sebebiyle muahaze etmez. Velâkin sizi (bile bile) aktettiğiniz yeminler ile muahaze eder.) meallerinde “اللغو” kelimesi, tercüme edilmeden olduğu gibi aktarılmış, mün'akide yemini ise yine Şâfiilere uygun olarak verilmiştir.

Ali Fikri Yavuz'un (*Allah, sehven ve kasıtsız olarak yaptığınız yeminlerden dolayı sizi sorumlu tutmaz. Fakat bile bile yaptığınız yeminler yüzünden sizi sorumlu tutar.*) ve Mahmut Kısa'nın (*Allah sizi, yemin kastı olmaksızın ağzınızdan kaçırave-
ren, ya da doğru olduğuna inanarak ettiğiniz, fakat daha sonra gerçeğe aykırı ol-
duğu anlaşılan yeminlerinizdeki yanılığdan dolayı sorumlu tutmaz. Fakat sizi, kasıt-
lı olarak yaptığınız yeminlerden sorumlu tutacaktır.*) meallerinde "اللَّعْوُ" kelimesi Hanefilere, mün'akide yemini ise Şâfîlere uygun bir şekilde aktarılmıştır.⁶²

Mâide Suresi 5/90. Ayeti

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ
تُفْلِحُونَ "Ey iman edenler! İçki, kumar, dikili taşlar ve fal okları ancak, şeytan işi bi-
rer pisliktir. Onlardan kaçının ki kurtuluşa eresiniz."

"الْخَمْرُ" kelimesinin kökünde örtme anlamı bulunmaktadır. Nitekim içkinin akli örttüğü için bu şekilde isimlendirildiği belirtilmektedir.⁶³ Buna göre sarhoş edici her içkinin genel isminin "الْخَمْرُ" olduğunu, ancak bazı içki çeşitlerinin özel isimlerinin de bulunduğunu söyleyebiliriz. Muhtemelen bazı içki çeşitleri için "الْخَمْرُ" yerine özel isimleri kullanıldığı için bu kelimenin genel değil, sadece üzümden üretilen içkilerin ismi olduğuna dair bir anlayışa neden olmuştur. Ancak hem "الْخَمْرُ" kelimesinin kök anlamı hem de birçok sözlükte bu kelimenin sarhoş edici içki olarak tanımlanması, bu akıl yürütmenin doğru olmadığını göstermektedir. Buna göre ilgili kelimenin içki olarak tercüme edilmesinin daha doğru olduğunu söyleyebiliriz.

Hanefilere göre sadece üzümden üretilen sarhoş edici içkilere hamr denilir. Onlar, bundan yola çıkarak üzümden üretilmeyen içkilerden sarhoş etmeyecek ka-

⁶² "Türkçe Kur'an Mealleri".

⁶³ Ebû Bekir Muhammed b. Kasım İbnü'l-Enbârî, *ez-Zâhir fî ma'ânî kelimâti'n-nâs*, thk. Hâtim Salih ed-Dâmin (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992), "hmr", 1/435-436; Muhammed b. Ahmed Ezherî, *Tehzîbü'l-lüga* (Beyrut: Dâru İhyâ'î't-Türâsi'l-'Arabî, 2001), "hmr", 7/160-163; İsmail b. Hammâd Cevherî, *Tâcü'l-lüga ve sıhâhu'l-'Arabîyye* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987), "hmr", 2/649; Ahmed b. Fâris İbn Fâris, *Mücmelü'l-lüga*, thk. Züheyr Abdülmuhsin Sultan (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986), "hmr", 302.

dar içmenin haram olmadığını söylemektedir.⁶⁴ Şâfîiler ise sarhoş eden her içkinin hamr olduğunu ve çoğu sarhoş edenin, azı da haram olduğunu belirtmektedirler.⁶⁵

İncelemekte olduğumuz meallerin bir kısmında Hanefîlerin, bir kısmında Şâfîilerin görüşü çerçevesinde bir tercümeye gidilmiş, bir kısmında ise ayette olmayan bilgiler de eklenerek meal verilmiştir. Nitekim Abdalbaki Gölpinarlı, Ali Fikri Yavuz, Diyanet Vakfı, Hayrat Neşriyat, İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, İsmail Hakkı İzmirli, Suat Yıldırım ve Süleyman Ateş'in meallerinde hamr ifadesi, “*şarap*” olarak tercüme edilmiştir. Her ne kadar şarap, sadece üzümden yapılmıyorsa⁶⁶ da muhtemelen bu meallerde Hanefî mezhebi dikkate alınmış, ancak hamrin karşılığı Türkçede bulunmadığı/bulunamadığı için bu kelime kullanılmıştır.

Diyanet İşleri'nin “*aklı örten içki (ve benzeri şeyler)*”, Kur'an Yolu, Elmalılı, Hasan Basri Çantay, Mehmet Okuyan, Ömer Nasuhi Bilmen ve Ümit Şimşek'in “*içki*”, Muhammed Esed ve Mustafa İslamoğlu'nun “*sarhoşluk veren şeyler*” şeklindeki tercümelemleri Şâfîî mezhebine uygundur ve kanaatimizce doğrudur.

Süleymaniye Vakfı'nın “*kişiyi sarhoş edip uyuşturan şey*”, Yaşar Nuri Öztürk'ün “*uyuşturucu/şarap*” ve Mahmut Kısa'nın “*şarap başta olmak üzere, bütün sarhoşluk verici ve uyuşturucu maddeler*” şeklindeki tercümelemlerinde ayete ilavelerde bulunulmuştur. Çünkü hamr kelimesi uyuşturan maddeleri ihtiva etmemektedir.

Bayraktar Bayraklı, kelimeyi “*alkol*” olarak tercüme etmiştir. Kanaatimizce bu tercüme de doğru değildir. Zira alkolün çeşitleri olduğu gibi birçok helal üründe de az da olsa alkol bulunmaktadır.⁶⁷

Enam Suresi 6/141. Ayeti

وَهُوَ الَّذِي أَنشَأَ جَنَّاتٍ مَّعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أَكْثُهُ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَانَ
“O, مُتَشَابِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ
çardaklı-çardaksız olarak bahçeleri, ürünleri çeşit çeşit hurmalıkları ve ekinleri,

⁶⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 24/9.

⁶⁵ Şâfî'î, *el-Üm*, 6/193-195.

⁶⁶ “İçki”, *Vikipedi* (Erişim 18 Eylül 2024).

⁶⁷ “Alkol”, *Vikipedi* (Erişim 18 Eylül 2024).

zeytini ve narı (her biri) birbirine benzer ve (her biri) birbirinden farklı biçimde yaratandır. Bunlar meyve verince meyvelerinden yiyin. Hasat günü de hakkını verin, fakat israf etmeyin. Çünkü o, israf edenleri sevmez.”

Bu ayette yer alan “حَصَادٌ” kelimesi, bazı sözlüklerde ekinlerin biçilmesi olarak tarif edilmiş,⁶⁸ diğer bazı sözlüklerde ise hem bu manaya geldiği hem de meyvelerin toplanması için kullanıldığı belirtilmiştir.⁶⁹ Ayrıca ayetlerde ekin ve meyvelerin ardından bu kelimenin zikredilmesi bunun iki anlamda kullanıldığını göstermektedir. Bunun için söz konusu sözcüğü sadece ekinlerle sınırlandırmanın doğru olmadığı düşünmekteyiz.

Hanefilere göre bu kelime, yukarıda sayılan ekin ve meyvelerin hepsini kapsamakta, dolayısıyla hem biçme hem de toplama anlamına gelmektedir. Başka bir ifade ile ürün alma manasındadır.⁷⁰ Şâfiîler ise bu kelimenin sadece biçme anlamında olduğunu söyleyerek bunun yukarıda sayılan ürünlerin tamamıyla değil, sadece ekinlerle ilgili olduğunu, dolayısıyla yalnız bunlara zekât düştüğünü ileri sürmüşlerdir.⁷¹

Bu kelime; Abdalbaki Gölpınarlı, Ali Fikri Yavuz, Bayraktar Bayraklı, Diyanet Vakfı, Hasan Basri Çantay, İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, Mehmet Okuyan, Muhammed Esed ve Suat Yıldırım’ın meallerinde “devşirme”, “toplanma” ve bu anlama gelecek ifadelerle tercüme edilmiştir. Hanefî anlayışa uygun olan bu tür tercümeleri doğru kabul etmekteyiz.

Diyanet İşleri, Kur’an Yolu, Elmalılı, Hayrat Neşriyat, Mahmut Kısa, Mustafa İslamoğlu, Süleyman Ateş, Süleymaniye Vakfı, Ümit Şimşek ve Yaşar Nuri Öztürk’ün meallerindeki “hasat” şeklindeki tercümeyle de aynı şekilde değerlendirmek-

⁶⁸ Ferâhidî, *el-‘Ayn*, “hsd”, 3/112; Muhammed b. Hasan İbn Düreyd, *Cemheretü’l-luga*, thk. Remzî Münîr Ba’lebekî (Beyrut: Dârü’l-‘İlm li’l-Melâiyîn, 1987), “hsd”, 1/503; Ezherî, *Tehzibü’l-luga*, “hsd”, 4/133.

⁶⁹ Sâhib b. ‘Abbâd, *el-Muhîd fi’l-luga*, thk. Muhammed Hasan Ali Yâsîn (Beyrut: ‘Âlemü’l-Kütüb, 1994), “hsd”, 2/452; İbn Fâris, *Mücmelü’l-luga*, “hsd”, 238; Ahmed b. Fâris İbn Fâris, *Mekâyisü’l-luga*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (by: Dârü’l-Fikr, 1979), “hsd”, 2/71.

⁷⁰ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 4/178.

⁷¹ Şâfi’î, *el-Üm*, 2/50.

teyiz. Çünkü Türkçedeki “*hasat*” kelimesi, Şâfîilerin anlayışına uygun olan Arapçadaki “*حصاد*” kelimesinin birebir karşılığı değil, ürün toplama anlamında hem ekinler hem de meyveler için kullanılmaktadır.⁷²

İsmail Hakkı İzmirli ve Ömer Nasuhi Bilmen’in meallerinde ise Şâfîilerin anlayışına uygun bir şekilde “*biçme*” tabiri kullanılmıştır.⁷³ Çünkü bu tabir, ot vb. ürünleri kesme manasına gelmekte, dolayısıyla Şâfîilerin “*حصاد*” kelimesi için verdikleri manaya uygun düşmektedir.⁷⁴

Sonuç

Kur’an-ı Kerim’in dinin esası ve temeli olması, mezhep âlimlerinin kendilerine delil bulmak için ona başvurmalarını gerekli kılmıştır. Ancak ayetlerin sınırlı, buna karşı soru, sorun ve olayların sınırsız olması ve birbirinden çok farklı olması bunlara cevap ve çözüm bulmak için Kur’an-ı Kerim’in her ifadesinin, hatta her kelimesinin kullanılmasına neden olmuştur. Bu da ayetlerin nüzul ortamından, nüzul sebeplerinden koparılmasına ve salt bir metin olarak ele alınmasına yol açmıştır. Çünkü aksi takdirde manası belli olan ayetlerden farklı hükümlerin istinbât edilmesi mümkün olmayacaktı. Salt bir metin olarak ele alınan Kur’an-ı Kerim’in, her türlü düşünce ve ideolojiye alet olmaması için belli kurallar oluşturulmuş ve bu kuralalar çerçevesinde metne yaklaşılmıştır. Ancak bu kurallar, literal okumayı yaygınlaştırmış ve bu anlayış günümüze kadar devam etmiştir.

Bununla birlikte mezhep âlimlerinin doğdukları ve yaşadıkları coğrafya ve kültürlerin birbirinden çok farklı olması, aynı olayları farklı anlamalarına ve bunlar için farklı çözümler bulmalarına neden olmuş, bunun bir sonucu olarak aynı ayetlerden farklı hükümler istinbât edilmiştir.

Meal yazarları, çoğu zaman ya Kur’an-ı Kerim’in metnine bağlı kalmış ve lafızlardan anladıklarını aktarmış veya bu şekilde hareket eden müfessirlerden, ön-

⁷² *Türk Dil Kurumu Sözlükleri* (Erişim 18 Ağustos 2024).

⁷³ “Türkçe Kur’an Mealleri”.

⁷⁴ “Biçme”, *Kubbealtı Lugatı* (Erişim 19 Eylül 2024).

ceki meal yazarlarından yararlanmış ya da belli bir mezhebin etkisi altında çalışmalarını kaleme almışlardır. Bununla birlikte, nüzul ortamını ve sebeplerini dikkate alan ve buna göre ayetleri aktarmaya çalışan yazarlar da olmuştur.

Çalışma çerçevesinde tetkik edilen meallerde literal okumaların ve mezhebi bağlılığın etkisi tespit edilmiş, çoğu mealde literal okumanın mezhebi bağlılığın önüne geçtiği müşahede edilmiştir. Mezhebi etkinin beklenenden az olması, diğer mezheplerin görüşlerine verilen önemden çok, literal okumaya ve bağlı bulunan mezhebin görüşlerinin iyi bilinmemesine bağlanmıştır. Bu da meal yazarlarının ayetleri çevreleyen bilgi ve görüşleri yeteri kadar araştırmadan acele bir şekilde hareket ettiklerini göstermektedir. Bu durum her ne kadar bazı çalışmalarda çok daha fazla olsa da incelenen çalışmaların neredeyse tamamında bu bilgi eksikliğinin ve aceleciliğin izleri görülmüştür. Zira 23 yıla yayılan bir diyalog olan, diyalogun sadece Allah'a ait kısmının iki kapak arasına alınan, ayetleri iniş sırasına göre düzenlenmeyen ve birlikte inen ayetleri belirtilmeyen Kur'an-ı Kerim'i kısa bir süre içinde anlamak mümkün değildir. Buna rağmen 2-3 yılda, belki daha kısa bir sürede mealler yazılmıştır. Bu da bu çalışmaların birçoğunda yeteri kadar araştırma yapılmadığını göstermektedir.

Çalışmada tetkik edilen meallerde, Hanefilerin görüşlerinin Şâfiîlerinkinden çok daha etkin olduğu, Şâfiîlerin görüşlerinin literal okumaya uygun olduğu durumlarda buna uygun tercümelemler yapıldığı müşahede edilmiştir. Bu durumun nedeni, meal yazarlarının çoğunun Hanefî mezhebini taklit etmesi veya bu mezhebin yaygın olduğu bir muhitte yaşaması olabileceği gibi önceki çalışmalara göre meal yazmanın sonucu da olabilir. Zira ülkemizde bazı meal yazarları sadece diğer meal-lerden yola çıkarak çalışma yapabilmıştır.

Konu araştırılırken bazı meal yazarlarının; yaşadıkları çağ, bu çağın soru ve sorunlarını esas alarak ayetlere yaklaştıkları ve tahrife varacak tercümelemler yaptıkları görülmüştür. Bu tür çalışmalarda ayetler, benimsenen düşünce ve ideolojilere delil gösterilmeye çalışılmıştır. Onun için bu tür çalışmalar, ilmî kabul edilmemiş ve çalışmanın kapsamına alınmamıştır.

Kaynakça

Cessâs, Ahmed b. Ali. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Sâdık el-Kamhâvî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-'Arabî, 1405.

Cevherî, İsmail b. Hammâd. *Tâcü'l-luga ve shâhu'l-'Arabiyye*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1987.

Debûsî, Ubeydullah b. Ömer. *Takvîmü'l-edille*. thk. Halil Muhyiddin el-Meys. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2001.

Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-lüga*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-'Arabî, 2001.

Fahredden er-Râzî, Muhammed b. Ömer. *Mefâtîhu'l-gayb (et-Tefsîrû'l-kebîr)*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-'Arabî, 3. Basım, 1420.

Ferâhidî, Halil b. Ahmed. *el-'Ayn*. thk. Mehdi el-Mahzûmî - İbrahim es-Sâmerrâî. 8 Cilt. b.y.: Mektebetü'l-Hilâl, 1431.

İbn 'Âşûr, Muhammed Tahir b. Muhammed. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dârü't-Tûnusiyye, 1984.

İbn Düreyd, Muhammed b. Hasan. *Cemheretü'l-luga*. thk. Remzî Münîr Ba'lebekî. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1987.

İbn Fâris, Ahmed b. Fâris. *Mekâyîsü'l-luga*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. by: Dârü'l-Fikr, 1979.

İbn Fâris, Ahmed b. Fâris. *Mücmelü'l-luga*. thk. Züheyr Abdülmuhsin Sultan. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986.

İbn Hişâm, Cemâleddin Abdülmelik. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sekâ vd. 2 Cilt. b.y.: Şirketü Mustafa el-Bâbî, 2. Basım, 1955.

İbn Nüceym, İbrahim b. Muhammed. *el-Bahrü'r-râ'ik şerhu Kenzü'd-Dekâ'ik*. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1997.

İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdülhalim. *Mecmû'u'l-fetâvâ*. thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım. 35 Cilt. Medine: Mecma'u'l-Melik Fehd, 2005.

İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdülhalim. *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye*. thk. Muhammed Reşâd Sâlim. 9 Cilt. By: Câmi'atü'l-İmam Muhammed b. Suûd el-İslamiyye, 1986.

İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekir Muhammed b. Kasım. *ez-Zâhir fî ma'ânî ke-limâti'n-nâs*. thk. Hâtim Salih ed-Dâmin. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992.

İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, Abdülmelik b. Abdullah. *el-Burhân fî usûli'l-fikh*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

Karakuş, Abdulkadir. “Bir Müfessir Olarak Hz. Âişe”. *Her Dem Kadın (Kutsal Metinler ve İslâmî İlimlerde)*. ed. Gülşen İstek. 169-195. İstanbul: Beyan Yayınları, 2021.

Karakuş, Abdulkadir. “Kur'an'da Milkü'l-Yemin Kavramının Mealine Yönelik Bazı Mülâhazalar”. *Kur'an Mealleri; Sorunlar, Çözüm Önerileri-3*. ed. Murat Serdar vd. 377-393. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2023.

Karakuş, Abdulkadir. *Übey b. Ka'b İlmî Şahsiyeti, Kıraati ve Tefsirdeki Metodu*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2018.

Kubbealtı Lugatı. “Biçme”. Erişim 19 Eylül 2024. lugatim.com/s/BİÇME

Kur'an Meali. “Türkçe Kur'an Mealleri”. Erişim 07 Eylül 2024. <https://www.kuranmeali.com>

Mâtürîdî, Muhammed b. Muhammed. *Te'vilâtü Ehli's-sünne*. thk. Mecdî Bâslûm. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.

Mâverdî, Ali b. Muhammed. *el-Hâvi'l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Mu'avvîd - Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 19 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.

Mâverdî, Ali b. Muhammed. *en-Nüket ve'l-uyûn*. thk. es-Seyyid b. Abdülmaksûd. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Medicalpark. “Adet döngüsü (siklusu) nedir?” Erişim 23 Nisan 2024. <https://www.medicalpark.com.tr/adet-siklusu-nedir/hg-11>

Mevsilî, Abdullah b. Mahmud b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*. 5 Cilt. Kahire: Matbaatü'l-Halebî, 1937.

Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. thk. Abdullah Mahmud Şihâte. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'î't-Türâs, 1423.

Müslim b. Haccâc en-Nisâbüri. *Sahihu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbaki. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'î't-Türâsi'l-'Arabî, 1955.

Nehhâs, Ahmed b. Muhammed. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ali es-Sâbüni. Mekke: Câmiatü Ümmülkurâ, 1409.

Râğıb el-İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fî garibi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnan ed-Dâvûdî. Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1412.

Sâhib b. 'Abbâd. *el-Muhît fi'l-luga*. thk. Muhammed Hasan Ali Yâsîn. 11 Cilt. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1994.

Serahsî, Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.

Şâfi'î, Muhammed b. İdris. *el-Üm*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2. Basım, 1990.

Şirbînî, Muhammed b. Ahmed. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*. 6 Cilt. b.y.: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1994.

Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*. thk. Mahmud Muhammed Şakir vd. 24 Cilt. Kahire: Dâru İbnü'l-Cevzî, 2008.

Türk Dil Kurumu Sözlükleri. Erişim 18 Ağustos 2024. <https://sozluk.gov.tr/>
Vâhidî, Ali b. Ahmed. *Esbâbü nüzuli'l-Kur'ân*. thk. 'Usâm b. Abdülmuhsin el-Humeydân. Dammam: Dârü'l-İslâh, 1992.

Vikipedi. “Alkol”. Erişim 18 Eylül 2024. <https://tr.wikipedia.org/wiki/Alkol>

Vikipedi. “İçki”. Erişim 18 Eylül 2024. tr.wikipedia.org/wiki/İçki

OBJEKTIF MEÂLCILIĞIN ÖNÜNDEKİ METODOLOJİK ENGEL: İDEOLOJİK MEÂLCİLİK

Fatih ÇELİKEL *

Giriş

Tefsir ilmi açısından son yüzyılda yaşanan en önemli gelişmelerden biri Kur'an-ı Kerim üzerine yapılan meâl çalışmalarıdır. Meâllerin telif edilişindeki genel amaç; Kur'an'ın daha iyi/doğru bir çevirisini yapmak ve bilhassa Arapça bilmeyen okuyucu kitlesini Kur'an'ın anlam dünyasıyla buluşturmadır. Dolayısıyla meâllerin öncelikle Kur'anî ilimler hakkında derin bilgi sahibi olmayan, Kur'an'ı anlamamanın en kolay ve pratik yolu olarak meâlleri gören kitleye hitap ettiği söylenebilir. Genel olarak meâl okuyucusunun temel amacı da Kur'an âyetlerini anlamaktır. Ortalama meâl okuyucusu bir meâle muhatap olduğunda yazarın kişisel düşüncelerinden ziyade Kur'an'ı anlamayı hedeflemektedir. Bu durumdaki bir okuyucu Kur'an âyetlerinin olabildiğince objektif bir şekilde çevrildiği kabulüyle meâle muhatap olmaktadır. Peki telif edilen meâller gerçekten de telif ediliş gayeleriyle ve sözü edilen okuyucu kitlesinin bu konudaki beklentileriyle uyumlu bir mahiyette midir? Bu soruya “kısmen hayır” demek durumundayız. Zira bazı meâllerde objektifliğin önemli ölçüde yitirildiği görülmektedir. Bir kısım meâl yazarları bazı âyetlerin çevirilerinde kendi Kur'an anlayışlarını, kendi dünya görüşlerini esas almakta ve âyetin anlamını buna göre şekillendirmektedir. Üstelik ilgili âyetlerden yaptığı çıkarımları “Kur'an'ın görüşü”, “Kur'an'a göre” gibi kesinlik içeren bir üslupla Kur'an'a mal etmektedir. Bu ise meâl okuyucusunda Kur'an'ın konuya dair kesin hükmünün “o” olduğunu zannetmesine sebep olmaktadır. Okuyucu ilgili meâli okuduğunda aslında Kur'an'la değil, yazarın Kur'an anlayışıyla buluşmakta, bu anlayışı, Kur'an'ın kendisi olarak algılamaktadır. Bu ise meâllerin telif ediliş amacıyla örtüşmeyen bir durumdur. Meâller birer tefsir değildir. Tefsir okuyucusu genel olarak bir tefsiri ele aldığı anda âyetlerin açıklandığı ve yorumlandığı bir eserle karşılaştığını düşünürken, bir meâl okuyucusu –çevirisi üzerinden– Kur'an'la karşılaştığını düşünmektedir. Bir meâlin giriş bölümündeki şu ifadeler sözünü ettiğimiz hususun altını çizmekte ve eleştirmektedir:

“Bir çeviride, ana dili hedef dile aktarırken, önemli olan şey, anlamı aktarabilmektir. Ne var ki dini “geçim kaynağı” yapanlar, Kur'an'ın özgün anlamını aktarmak yerine, kendi inançlarını, düşüncelerini Kur'an'a söyletmeye çalıştıklarını görüyoruz. Kimileri de anlamı aktarmanın önemini gerek-

* MEB, fatihce81@hotmail.com

çe göstererek, kendi düşüncesini, inancını ve görüşünü Kur'an'a söyletmeye “anlamsal çeviri” demektedir. Böylelikle büyük bir oranda “Kur'an'a müdahale” edilmiştir.”¹

Bu çalışmada yukarıda çerçevesi çizilen durumla örtüşen iki meâl bazı örnekler üzerinden incelenecektir. Bu meâller Mustafa İslamoğlu ve İsmail Yakıt'ın meâlleridir. Çalışmanın amacı tespit edilen yanlışları ders çıkarma aracı olarak görmek ve buradan hareketle objektif meâlcilik için önerilerde bulunmaktır. Çalışmada analiz, ve mukayese yöntemi kullanılmış olup âyet meâllerinde Diyanetçe basılan “*Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*” isimli eser esas alınmıştır.

1. Mustafa İslamoğlu'nun Hayat Kitabı Kur'ân Meâline Genel Bakış

Mustafa İslamoğlu'nun meâli, son yıllarda üzerinde en çok konuşulan meâllerden biridir. Telifinin on bir yıl sürdüğünü söylenen bu meâlin büyük bir emeğin ürünü olduğu görülmektedir. Meâlin giriş kısmında “Mealde Takip Edilen Usûl” başlığı altında alt başlıklar üzerinden izlenen usûl ve yöntemle ilgili geniş açıklamalar yer almaktadır. İslamoğlu bu bölümlerden birinde “Lafza aykırı manaya iltifat etmedik, dilin desteklemediği yoruma, Kur'ân'ın desteklemediği rivayete itibar etmedik”² şeklindeki ifadeleriyle takip ettiği usûlün ana umdelerini veciz bir şekilde açıklamaktadır. İslamoğlu'nun bu konudaki yaklaşımını meâline ne oranda yansıttığı bir yana biz ilgili ifadenin “Kur'ân'ın desteklemediği rivayete itibar etmedik” kısmında durmak istiyoruz. Kanaatimizce bu ifadenin altının doldurulmaması büyük problemlere sebep olmaktadır. Şurası açıktır ki müelliflerin neredeyse tamamı Kur'ân'a aykırı rivayete itibar etmediğini söylese de bazısının Kur'ân'a uygun bulduğu rivayetleri, bazıları aykırı görmektedir. Bu ise ilgili rivayetlerin mutlak anlamda Kur'ân'a değil müellifin Kur'ân anlayışına aykırı olduğunu göstermektedir. Kanaatimizce giriş kısmında müellifin teknik konulardan ziyade detaylıca açıklaması gereken hususlar; Kur'ân anlayışı, sünnet tasavvuru, mucizeler gibi konulardaki düşünceleridir. Çünkü İslamoğlu'nun meâlinde tartışmaya konu olabilecek âyetler bu gibi konularla alâkalıdır. İslamoğlu'nun bu konuları giriş kısmında vüzûha kavuşturmadan es geçmesi ve meâlinde kendi yaklaşımını mutlaklaştırarak “Kur'ân'a göre” gibi ifadelerle Kur'ân'a mal etmesi büyük problemlere sebep olmaktadır. Bu durum, örnekler üzerinden incelendiğinde daha net görülecektir.

2. Hayat Kitabı Kur'ân Meâlinde Mucizeyle İlgili Bazı Âyetlerin Meâlleri

2.1. İsrâ 17/59. Âyet

وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا الْأُولُونَ ۗ وَاتَّبَعْنَا ثُمَّ دَخَلْنَا الْمُؤْمِنِينَ فَظَلَمُوا بِهَا وَمَا نُرْسِلُ بِالْآيَاتِ إِلَّا تَخْوِيفًا

“Bizi mucizeler göndermekten alıkoyan şey, öncekilerin bunları yalanlamış olmasıdır. Nitekim Semûd kavmine, açık bir mucize olmak üzere (olağanüstü özelliklere sahip) deveyi vermiştik, ama (inamayıp) ona kötülük yaptılar. Oysa biz mucizeleri yalnızca korkutup uyarmak için göndeririz.”³

İslamoğlu bu âyeti şu şekilde çevirmiştir: “Bizim (yeni) ilâhî kudret delilleri göndermemize yalnızca önceki toplumların onları yalanlamış olmaları engel oldu. Nitekim Semud'a (risaletin) görünür bir delili

¹ Erhan Aktaş, *Kerim Kur'an Türkçe Çeviri* (Ankara: Emsal Matbaa, 2024), 11.

² Mustafa İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an Nüzul Sırasına Göre* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2010), 20.

³ Hayreddin Karaman, vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), 3/496.

olarak dişi deveyi vermiştik, fakat temsil ettiği gerçeği inkâr yoluyla ona zulmettiler; oysa Biz bu tür âyetleri, yalnızca korkutma amacıyla göndermişizdir.”

Âyete düşülen dipnotlarda ise özetle şunlar aktarılır: Bu âyet daha önceki peygamberlere verilen hissî mucizelerin Hz. Peygamber’e verilmediğini söyler ve bunun gerekçesini de açıklar. Hz. Peygamber’in risaletini destekleyici mucizeler öncekiler gibi hissî değil, aklıdır. İslamoğlu’nun ifadesiyle, “O ilâhî kudret delîli vahiydir. Ankebut 29/50-51. âyetleri de bu hususu desteklemektedir.”⁴

Yukarıdaki ifadeler sözünü ettiğimiz hususun açık bir örneğidir. Burada müellif “Kur’ân’dan anladığımı” Kur’ân yerine koymakta sonrasında Hz. Peygamber’e verilen hissî mucizelerle ilgili rivayetlerin tamamının –hadis ilmindeki durumları ne olursa olsun- üstünü bir çırpıda çizmektedir. İslamoğlu’nun belirttiği âyetlerin Hz. Peygamber’e hissî mucize verilmediğine delâlet ettiği söylemi sadece bir iddia yahut bir yorumdur. Şu halde müellifin eserinin giriş kısmında “Hiçbir Kur’an çevirisi, metni nihai anlamda tamamıyla kuşattığı iddiası taşıyamaz. Bu iddia çeviriyi metnin yerine geçirmek olur. Böyle bir iddianın ikisi de birbirinden vahim olan iki sonucu vardır: Birincisi yorumu mutlaklaştırmak...”⁵ sözlerini nasıl anlamak gerekir?

Öte yandan ilgili âyette geçen الأيات lafzı pek çok müfessire göre “âyât-ı mukteraha”dır. Yani müşriklerin inanmak maksadıyla değil, şımarıkça ve küstahça talep ettikleri, inkârı helâkî gerektiren mucizelerdir.⁶ Âyetin devamında bu tür bir mucizeye örnek olarak Hz. Sâlih’e verilen dişi deve mucizesinin zikredilmesi bunu doğrulamaktadır.⁷ İlâveten âyet، مَا تُرْسِلُ بِالْآيَاتِ إِلَّا تَحْوِيفًا، “biz o âyetleri (mucizeleri) ancak korkutmak için göndeririz” şeklinde son bulmaktadır. Oysa tüm mucizeler korkutmak için verilmemiştir. Dolayısıyla âyetin iç bağlamı ve lafızların kullanımından hareketle yukarıda paylaştığımız meâlin daha isabetli olduğu söylenebilir. Yani verilmediği söylenen âyetler, müşriklerin şımarıkça ve küstahça talep ettiği ve inkâr edildiğinde helâkî gerektiren âyetler (mucizeler)dir.⁸

İlgili âyete dair müellifin öne sürdüğü görüş kabul edildiğinde sahabeden günümüze kadar içerisinde İbn Abbas, Ebu Hanife, İmam Mâturidî, ez-Zemahşerî, Kadı Abdulcebbar, el-Gazzâlî, er-Râzî gibi farklı ekoldeki nice zirve ismin Kur’ân’a açık bir şekilde aykırı olduğu halde hadis külliyatında yer alan yüzlerce mucize rivayetinin Kur’ân’a aykırılığını göremediğini kabul etmek gerekir.⁹ Bu olabilir mi? Bunun gerçekleşmesi aklen imkansız değildir ama bunun mümkün oluşu vâkî olduğunu göstermez. Geçmişten bugüne alanlarında otorite kabul edilen farklı ekollere mensup ulemânın bu konudaki ittifakının yanlışlığının

⁴ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kuran*, 401.

⁵ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kuran*, 17-18.

⁶ Ebu Mansûr el-Mâturidî, *Te’vilâtu ehli’s-sünne* (Beyrut: Dâru’l-Kütubul’ İlmiyye, 2005), 7/70-71; Ebu’l-Kâsım Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf* (Beyrut:Dârü’l-Kütubi’l-Arabî, 1986), 2/674; Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâit-Turâsî’l-Arabî, 1999), 20/359; Şemsüddin el-Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân* (Kâhire: Dâru’l-Kütubul-Misriyye, 1964), 10/281; Hâfızüddin en-Nesefî, *Medâriku’t-tenzîl* (Beyrut: Dâru’l-Kelîmu’t-Tayyib, 1998), 2/681; Ebu Hayyân Muhammed b. Yusuf, *el-Bahru’l-muhîtu fi’l-tenzîl* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1999), 2/264; Nâsuriddin el-Beydâvî, *Envâru’t-tenzîl ve esrâru’l-te’vîl* (Beyrut: Dâru İhyâit-Turâsî’l-Arabî, 1997), 3/259.

⁷ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/674; er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 20/359.

⁸ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979), 5/3184.

⁹ Numan b. Sâbit Ebû Hanife, *el-Fikhu’l-Ekber* (Bae: Mektebetu’l-Furkâniyye, 1999), 70; Yusuf Şevki Yavuz, “Ebû Hanife”, TDV İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/140; Ebu Mansûr el-Mâturidî, *Kitâbu’t-tevhîd* (İskenderiye: Dâru’l-Câmiâtu’l-Misriyye, 2010), 203-204; Kadı Abdulcebbar, *Tesbitu Delâilü’n-Nübüvve* (Kâhire: Dâru’l-Mustafa, ts.), 1/57; Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi’l-i’tikâd* (Beyrut: Dârü’l-Kütubi’l-İlmiyye, 2004), 114; er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 25/65; Fahrüddin er-Râzî, *Meâlimu usûli’d-dîn* (Lübnan: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, ts.), 100.

ortaya konması için “şahsî kanaatler ve yorumların” ötesine geçerek olabildiğince açık, güçlü ve nesnel kanıtların öne sürülmesi gereklidir.

Bu noktada diğer âyetleri tek tek incelemek çalışmanın hacmi açısından mümkün olmadığı için sadece şunu söylemekle iktifa ediyoruz: Mucize taleplerine karşı mucizelerin tamamen Allah’ın iradesi ve uhdesinde olduğunu söyleyen âyetler¹⁰ tevhid hakikatını ifade etmektedir.¹¹ Buradan mucize verilmediği sonucunu çıkarmak indî bir yorumdur. Benzer şekilde Hz. Peygamber’e hissî mucize verilmediği iddiasını, ona aklî mucize verilmesi (Kur’ân) üzerinden temellendirmek de doğru bir istidlâl değildir. En büyük nimetin verilmesi, ondan küçük nimetlerin verilmediğinin delili olamaz. Ayrıca modern dönem öncesine kadar müfessirlerin bu âyetin tefsirinde Hz. Peygamber’in tek mucizesinin Kur’ân olduğu iddiasını gündeme getirmemeleri de dikkat çekicidir. Bu, o döneme kadar bu âyetin iddia edilen şekilde anlaşılmadığı veya en azından müfessirlerce bu iddianın dikkate değer görülmediğini göstermektedir.¹²

Sonuç olarak ortalama bir meâl okuyucusu ilgili âyetle karşılaştığında söz konusu çevirinin âyetin mutlak anlamı olduğunu zannedecek ve kendi Kur’ân anlayışını bu ölçüde şekillendirecektir. Bunun bir meâlden beklenen maksatla örtüşmediği malum olduğu gibi böylesi bir tavrın objektif meâlcilikle uyuşmadığı da açıktır. Dahası bu tavır, meâl aracılığıyla müellifin Kur’ân ve İslâm tasavvurunu okuyucuya enjekte etmesi olarak yorumlanabilir.

2.2. Bakara Suresi 260. Âyet

وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَبْتَلِيَ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

“İbrâhim “Rabbim! Ölülerini nasıl diriltiyorsun, bana göster!” deyince, rabbi “Yoksa inanmıyor musun?” demişti. O “Hayır inanıyorum, fakat kalbim tam kanaat getirsin diye” cevabını verdi. Rabbi “Kuşlardan dört tane al, onları kendine alıştır, sonra (parçalayıp) her bir tepeye onlardan bir parça bırak, sonra onları çağır. Koşarak sana gelecekler ve şunu bil ki, Allah hep galiptir ve hikmet sahibidir” buyurdu.”

Müellifin bu âyete verdiği meâl şöyledir: Hani İbrahim demişti ki: “Rabbim, ölüyü nasıl dirilteceğini bana göster!” O da, “Yoksa inanmadın mı?” diye sordu. Cevap verdi: “Bilakis, fakat kalbim mutmain olsun diye.” O da, “O hâlde dört kuş al ve onları kendine (itaate) alıştır; bunun ardından onları ayrı ayrı bir tepeye sal ve onları çağır; uçarak sana gelecekler: İyi bil ki Allah her işinde mükemmeldir, her hükmünde tam isabet edendir.”

Müellif meâle düştüğü notta فَصُرْهُنَّ ifadesine genelde “kesip parçalara ayır” şeklinde anlam verildiğini ancak bunun doğru olmadığını söyler. Ona göre bu fiille kesme anlamı kastedilmiş olsaydı fiilin إِلَيْكَ şeklinde harfi cerle kullanılmaması gerekirdi.¹³ İlgili âyette kuşların parçalandığına dair anlam, müfessirle-

¹⁰ Bunlardan bazıları için bk. el-En’âm 6/37, 109; er-Ra’d 13/7, 27; el-Enbiyâ 21/5.

¹¹ İbrahim sûresindeki bir pasajda önceki peygamberlere de aynı gerçeğin hatırlatıldığı görülür. İbrahim 14/9-12. Şu halde onlara da hissî mucize verilmediğini mi söylemek gerekir?

¹² el-Mâturîdî, *Te’vilâtu ehli’s-sünne*, 8/236-237; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/459; er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 25/65; el-Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, 13/355; en-Nesefî, *Medâriku’t-tenzil*, 2/681; Ebu Hayyân *el-Bahru’l-muhît fi’t-tefsîr*, 8/362; el-Beydâvi, *Envâru’t-tenzil*, 4/197.

¹³ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kuran*, 766.

rin bir fiile yanlış anlam vermelerinden ziyade âyetteki “onlardan birer parça bırak” ifadesinden kaynaklanmaktadır.¹⁴ Nitekim Râzî, فَصْرُهُنَّ fiilinin farklı kıraatlerini ve bunlara yönelik anlamları verdikten sonra –ki bunların arasında İbn Abbas ve Said b. Cübeyr gibi bu fiilin “kes parçala” anlamına geldiğini söyleyenler de vardır- ilgili bölümün “kuşları kendine doğru çek (kucağına al), sonra onları parçala ve her bir parçasını bir dağa bırak” anlamına geldiğini buradaki “parçala” lafzının hazfedildiğini belirtir. Ona göre buradaki üslup اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانْفَلَقْ “vur dedik –vurdu ve- deniz yarıldı” âyetindeki gibidir. Sonraki اَجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا “onlardan birer parça bırak” ifadesi burada bir hazfin olduğunu göstermektedir.¹⁵

İslamoğlu’na göre Allah’ın, dirilişin keyfiyetini görmek isteyen Hz. İbrahim’e verdiği karşılık; kuşları alıştırması, dağa bırakması ve Hz. İbrahim’in çağrısı üzerine kuşların yanına gelmesidir. Düştüğü dipnotta bu âyette verilen dersi şu şekilde ifade eder: “Terbiye ettiğin kuşlar sen çağırdığında nasıl uçarak sana geliyorsa, Allah da ruhları çağırdığında onlar da kuşlar gibi uçarak kendilerini terbiye eden Rabbin emrine uyacaklar.”¹⁶

Hz. İbrahim’in böylesi bir dersi almak için bunu bizzat tecrübe etmesine gerek yoktur. Hayvanların kendilerini sahiplenen insanlara zamanla alıştığı ve onların emirlerine göre hareket ettikleri bilinen bir husustur. Ayrıca dirilişin keyfiyetinde insanın merakını daha çok celbeden şey, ruhların bedene gelişinden ziyade çürümüş, her yere dağılmış bedeninin yeniden ihyasıdır. Anlaşılan o ki İslamoğlu’nun mucizelerle ilgili çekingen tavrı kendini sadece Hz. Peygamber’e hissî mucize verilmediği iddiasında değil, mucize olarak nitelendirilebilecek diğer anlatılarda da göstermektedir. Müellif bu tür anlatıların olduğu bölümleri bir şekilde sıradanlaştırarak muhtemelen Kur’ân âyetlerini rasyonalize ettiğini düşünmektedir. Nitekim bir önceki âyette¹⁷ anlatılan mucizevî olaya düştüğü dipnotta “Bizce bu anlatımın bir kısma olmaktan çok bir mesel olduğu yaklaşımı doğruya daha yakın görünmektedir. Allahu a’lem.”¹⁸ şeklindeki ifadeleri ilginçtir. Bu ifadelerden anlaşıldığına göre müellif dirilişe örneklik teşkil etmesi açısından anlatılan mucizevî hadiselerin gerçekten vukû bulmamış olma ihtimalinin doğruya daha yakın olduğunu düşünmektedir. Ne var ki gerçekten vukû bulmayan bir şeyin dirilişe nasıl örneklik teşkil edeceği merak konusudur. Ykârıda zikredilenlerin neredeyse tamamı sıradan bir meâl okuyucunun fark edebileceği hususlardan olmadığı için okuyucu bu esnada objektif bir şekilde Kur’ân’ın anlam dünyasıyla buluştuğunu sanmaya devam etmektedir.

2.3. A’raf Suresi 171. Âyet

وَإِذْ نُنزِّلْنَا الْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُ ظُلَّةٌ وَظَنُّوا أَنَّهُ وَاقِعٌ بِهِمْ خُنُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بَقْوَةً وَادْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ

“Bir zamanlar İsrâiloğulları’nın üzerine dağı bir gölgelik gibi kaldırdık da üstlerine düşecek sandılar. “Size verdiğimiz (kitaba) kuvvetle sarılın ve içinde olanı aklınızda tutun ki korunasınız” dedik.”

Müellif ilgili âyetin mealini şu şekilde vermektedir: “Ve Biz (Sina) Dağı’nı bir gölgelik gibi tepelerine dikip, onların dağın üzerlerine yıkılacağını zannettikleri o zaman da (demiştik): “Size bahsettiğimiz

¹⁴ ez-Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 3/459; el-Beydâvi, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, 1/157; en-Nesefî, *Medâriku't-tenzîl*, 1/216.

¹⁵ er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 7/37; Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-muhîtu fi't-tefsîr*, 2/646.

¹⁶ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kuran*, 766.

¹⁷ el-Bakara 2/259.

¹⁸ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kuran*, 766.

vahye sımsıkı sarılın ve onun ilkelerini aklınızdan çıkarmayın ki, sorumluluğunuzu yerine getirmiş olasınız!”

Müellif düştüğü dipnotta “bir gölgelik gibi” ve “zannettikleri” kaydının bilhassa dağın havaya kaldırıldığının sanılmaması için düştüğünü belirtmektedir.¹⁹

Kanaatimizce bunlar zorlama yorumlardır. Âyetin metni, müellifin iddiasının aksine dağın onların üzerine gerçekten kaldırıldığını ifade edecek bir mahiyete sahiptir. Üstelik müellifin ifade ettiği “bir gölgelik gibi” ve وَظَنُوا “zannettiler” sözleri dağın gerçekten kaldırıldığı anlamını güçlendiren unsurlardır. Zira bir şeyin gölgelik olması ve insanların o şeyin üzerine düşeceğini sanmaları öncelikle söz konusu cismin üzerinde olmaları ile açıklanabilir. Âyette geçen نَتَقَ fiili “sarsmak, çekip çıkarmak” gibi anlamlara gelmekte olup وَنَتَقَ الشَّيْءُ ifadesi، وَاقْتَلَعَهُ، “onu kökünden çeki çıkardı” demektir.²⁰ Âyette sadece bu fiil zikredilmekle yetinilmeyip، وَإِذْ نَتَقْنَا الْجَبَلَ فَوْقَهُمْ şeklinde فَوْقَ zarfının kullanılması ve devamındaki ifadeler dağın gerçekten kaldırıldığı görüşünü desteklemektedir. Söz konusu olay el-Bakara 2/63. âyetinde bu kez وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمْ الطُّورَ “Hatırlayın ki, sizden sağlam bir söz almış, üzerinize de dağı kaldırmıştık.” şeklinde geçmektedir. Gerek her iki âyetin literal anlamı gerekse bağlamları müellifin verdiği anlamı desteklememektedir. Buna rağmen müellif el-Bakara 2/63. âyetin meâline düştüğü dipnotta “dağın yükseltilmesinin “havaya kaldırma” anlamına gelmediği için bk. Araf 171” şeklindeki ifadeyle okuyucuyu ilgili bölüme havale etmektedir.²¹ Görüldüğü üzere burada da mucizevî bir olay yine sıradanlaştırılmaktadır. Burada ister istemez akla şu soru gelmektedir: Bu tür zorlama yorumlar üzerinden verilen meâllerle okuyucuya güya Kur’ân’da “irrasyonel” âyetler olmadığı mı ispatlanmak istenmektedir?

2.3. Al-i İmran Suresi 55. Âyet.

إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ إِنِّي فَتَحْتُ لَكَ مَا شِئْتَ مِنْ دُونِ الْحَدِيثِ فَأَخَذْتَهُمْ لَفِي سَفَرٍ مِمَّا نَحْنُ بِمَعْرِفَةٍ وَإِذْ يَأْتِيَنَّكَ السَّاعَةُ فَاقْبَلْهَا تَسْمَعُ بِنُوحٍ إِذْ أَوْفَىٰ أَيْدِي سَعْدٍ يَلْعَنُ السَّمْعَاءَ كُلَّ أُمَّةٍ رَجَعْنَا لَكَ إِذْ رَأَيْتَهُ بِقَدْحِهِ فَاقْبَلْهُ وَجَعَلْنَا آدَمَ وَنُوحَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ آيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ خُذْ إِلَيْنَا مَا نَشَاءُ مِنَ الطُّورِ فَخَذَهُ مِنْ أَيْدِيهِمْ فَأَخَذْتَهُ لَفِي سَفَرٍ مِمَّا نَحْنُ بِمَعْرِفَةٍ وَإِذْ يَأْتِيَنَّكَ السَّاعَةُ فَاقْبَلْهَا تَسْمَعُ بِنُوحٍ إِذْ أَوْفَىٰ أَيْدِي سَعْدٍ يَلْعَنُ السَّمْعَاءَ كُلَّ أُمَّةٍ رَجَعْنَا لَكَ إِذْ رَأَيْتَهُ بِقَدْحِهِ فَاقْبَلْهُ وَجَعَلْنَا آدَمَ وَنُوحَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ آيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ

“Allah buyurmuştu ki: “Ey İsa! Ben seni vefat ettireceğim (seni alacağım), seni katıma yükselteceğim, seni o inkârcılardan arındıracağım ve sana tâbi olanları kıyamet gününe kadar inkâr edenlerden üstün kılacağım. Sonra dönüşünüz bana olacak. İşte, ayrılığa düşüp durduğunuz hususlarda aranızda hükmü o zaman ben vereceğim.”

İslamoğlu’nun bu âyete verdiği meâl şöyledir: “O zaman Allah “Ey İsa!” demişti, “Seni Ben ölüme yollayacağım ve katıma yücelteceğim ve seni küfreden kimselerden arındıracağım; sana uyanları, Kıyamet Gününe kadar (ve o günde) inkâr edenlere üstün kılacağım: Sonra hepinizin dönüşü Bana olacak. İşte o zaman anlaşmazlığa düştüğünüz konularda aranızda Ben hüküm vereceğim.”

İslamoğlu âyete düştüğü dipnotlarda özetle ilgili âyette geçen teveffâ lafzının el-Mâide 5/117. âyetiyle birlikte okunması halinde “can alma” anlamına geldiğinin açıkça anlaşılacağını söyler. Âyetle ilgili farklı görüşleri ise “Bu kelimeye mecazî anlamı olan “uyku” veya “öldürmeksizin çekip katına alma” an-

¹⁹ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kuran*, 294.

²⁰ Cemâlüddîn b. Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1994), 10/351.

²¹ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kuran*, 715.

lamı verenler olmuşsa da” sözleriyle aktarır ve bu görüşleri Kur’ân’ın hiçbir beşere ebediyet bahşetmediğini bildiren âyetine²² aykırı bulur.²³

Sondan başlayacak olursak, öncelikle Hz. İsa’nın ölmediğine ve yükseltildiğine inananlar onun hiç ölmeyeceğini söylememekte dolayısıyla ona ebediyet atfetmemektedirler. Ayrıca Hz. İsa’nın yükseltilmesinin kabulünü onun ölmeyeceği iddiasıyla eşitlemek makul bir yaklaşım değildir. Çünkü bu ikisi farklı şeylerdir. Pekâla Hz. İsa yükseltilmiş olsa da kıyâmet öncesinde ölebilir ve kıyâmet sonrasında dirilebilir. Öte yandan âyetteki teveffâ lafzını kimlerin “uyku” veya “öldürmeksizin çekip katına alma” şeklinde açıkladığı belirtilmemektedir. Bu ise en hafif tabirle okuyucudan bilinçli veya bilinçsiz olarak bir şeyleri gizlemek anlamına gelir. Oysa Ehl-i sünnetinden Mutezilesine ulemânın kâhîr ekseriyeti bu konudaki âyetleri, müellifin aksine Hz. İsa’nın göğe yükseltildiği biçiminde anlamaktadır. Burada, sahabeden günümüze uzun bir zaman diliminde ana omurga olan Ehl-i sünnetinden muhalif fırkaların pek çoğuna kadar çok büyük bir çoğunluğun bu âyeti böyle anlamadığını belirtmiş olması en azından müellifin bulunduğu konumu okuyucuya net bir şekilde sunmuş olması açısından gerekli ve önemlidir.

Âyetteki teveffâ lafzına gelinecek olursa, bu lafzın lügatte “bir şeyin karşılığını tastamam vermek”, bir şeyi tastamam almak” gibi anlamlara geldiği aktarılmaktadır.²⁴ Zemahşerî’ye göre teveffâ lafzının ölüm anlamında kullanılması birincil mana itibarıyla değil mecâzendir.²⁵ Nitekim Ferrâ da âyete dair iki ihtimal aktarır ve bu iki ihtimalde de Hz. İsa’nın öldüğü değil, yükseltildiği anlatılır. Bunlardan birincisi âyette takdim ve tehir olduğu ve Hz. İsa’nın vefat ettirilmesinin nüzulünden sonra gerçekleşeceği yönündedir. Ferrâ ikinci ihtimal olarak böylesi bir takdim ve tehire gerek kalmadan teveffâ lafzının âyette “bir şeyi kabz etme, olduğu gibi alma” manasında kullanılmış olabileceğini söyler.²⁶ Nitekim ez-Zümer 39/42. âyetinde bu lafız aslî anlamı olan “eksiksiz almak” manasıyla kullanılmaktadır.

İslamoğlu konuyla ilgili olan ez-Zuhuruf 43/61. âyetin meâline düştüğü dipnotta Kur’ân’ın uyulan olması gerektiği ve bu konudaki sahih senetli hadislerden bu konunun ilk nesillerin gündeminde yer aldığı bilgisinden fazlasının anlaşılamayacağını belirtir.²⁷ Görüldüğü üzere burada da Kur’ân’dan anlaşılan bir mana “Kur’ân’ın mutlak anlamı” konumuna yerleştirilmekte ve sonrasında ilgili hadislerin konuyla ilgili hükmünün Kur’ân’a aykırı olduğu iddia edilmekte veya bu rivayetlerin o günkü gündemle ilgili fikir vermekten öteye gitmeyen şeyler oldukları söylenmektedir. Böylelikle okuyucuya nüzul-u İsa konusunda belirgin bir yönlendirme yapılmakta ve konu müellifin göstermek istedikleriyle sınırlı bir şekilde okuyucuyla paylaşılmaktadır. Bununla ulaşılmak istenen maksat, okuyucunun zihnine nüzûl-u İsa’nın Kur’ân’a aykırı olduğu görüşünü yerleştirmektir. Önceki bölümlerde de ifade edildiği gibi eserin tamamında bu usûl üzerinden yapılan çeviriler ve düşülen dipnotlarla okuyucuya belli bir Kur’ân algısı ve bu algının neticesinde oluşacak bir İslam tasavvuru enjekte edilmektedir.

3. İsmail Yakıt’ın Kur’ân Meâline Genel Bakış

²² el-Enbiyâ 21/34.

²³ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kuran*, 821.

²⁴ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 15/400.

²⁵ Ebu’l-Kâsım Muhammed ez-Zemahşerî, *Esâsü’l-Belâğâ* (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1998), 2/348.

²⁶ Ebû Zekerriyyâ Yahya el-Ferrâ, *Meâni’l-Kur’ân* (Mısır: Dârü’l-Misriyye, ts.), 219.

²⁷ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kuran*, 620.

İsmail Yakıt eseri hakkında bilgi verirken, meâllerle ilgili bu çalışmada üzerinde durduğumuz gayeye yani “Kur’ân’ın Arapça bilmeyenlerce anlaşılması” maksadına yönelik olarak eseri telif ettiğini belirtir.²⁸ Hiçbir meâl çalışmasının yorumdan hâli olmadığını belirten yazar, kendi eserinde de hatalar bulunabileceğini ifade eder. Müellif giriş bölümünde temkinli ifadeler kullanılmış olsa da gerek bu ifadeleri kullandığı bölümde gerekse meâlin içerisinde Kur’ân’ın bazı âyetlerinin nâzil olduğu günden bu yana yanlış anlaşıldığı gibi oldukça iddialı sözler sarf eder.²⁹ Ayrıca aşağıdaki örneklerde görüleceği üzere özellikle insanın yaratılışıyla ilgili âyetleri evrim teorisini esas alarak meâllendirir.

3.1. Bakara 2/30. Âyet

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ
إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ

“Hani rabbın meleklere, “Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım” demişti. Onlar, “Biz seni övgü ile tesbih ederken ve senin kutsallığını dile getirip dururken orada fesat çıkaracak ve kan dökecek birini mi yaratacağın?” dediler. Allah “Şüphe yok ki, ben sizin bilmediklerinizi bilirim” buyurdu.”

Müellifin bu âyete verdiği meâl şöyledir:

“Hani Rabbın meleklere, “Ben yeryüzünde sorumluluk sahibi bir vekil (halife) tayin etmekteyim” dediğinde onlar da “Orada bozgunculuk yapmakta ve kan dökmekte olanı mı tayin ediyorsun? Hâlbuki biz Sen’i hamdinle tesbih ediyor ve Sen’i takdis ediyoruz” dediklerinde Allah da “Ben sizin bilmediklerinizi bilirim” demişti.”

Müellif düştüğü dipnotta neredeyse bütün meâl ve tefsirlerin âyetteki *جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً* ifadesini yanlış tercüme ettiğini belirtir. Ona göre bu ifade “halife tayin etmekten” bahsetmektedir. Hz. Âdem ilk insan olmadığı gibi âyette bahsedilen durum esnasında insanoğlu yeryüzünde fesat çıkarmakta ve kan dökmektedir. Meleklerin Cenâb-ı Hakk’a yönelttikleri soru ise kendilerini halifelik makamına daha layık görmelerinden kaynaklanmaktadır.³⁰

Müellifin iddialarından biri *جَعَلَ* fiili üzerinde kısaca durmak gerekir. *جَعَلَ* fiili kapsamlı bir fiil olup anlamları içerisinde yaratmak da yer alır.³¹ el-İsfahânî *جَعَلَ* fiilini beş vecihte ele alır, Kur’ân’da farklı anlamlarıyla kullanıldığını belirtir ve bunları örneklendirir. Bunlardan birine göre *جَعَلَ* “icad etti/yarattı” anlamına gelmektedir, *وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ* “karanlıkları ve ışığı yarattı” ifadesi³² buna örnektir.³³ Taberî *إِنِّي جَاعِلٌ* “ben yaratacağım/yapacağım” ifadesinin bazılarınca *إِنِّي فَاعِلٌ* “ben yapacağım” şeklinde anlaşıldığını diğerlerinden önce *إِنِّي خَالِقٌ* “ben yaratacağım” şeklinde anlaşıldığını aktarır.³⁴ Tefsirlerde bu âyet ilk nesillerden bu yana Hz. Âdem’in ilk insan olduğu teslim edilmekle birlikte daha çok meleklerin sorusu ve hilafetin mahiyeti

²⁸ İsmail Yakıt, *Kur’ân-ı Hakim Meâli* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2020), 19-20.

²⁹ Yakıt, *Kur’ân-ı Hakim Meâli*, 18.

³⁰ Yakıt, *Kur’ân-ı Hakim Meâli*, 40-41.

³¹ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 11/111.

³² el-En’âm 6/1.

³³ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi Garîbi’l-Kur’ân* (Dimeşk: Dârü’l-Kalem, 1991), 197.

³⁴ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân* (Kâhire: Dâru Hicr li’t-Tibâati ve’n-Neşr, 2001), 1/475.

üzerinden incelenmiştir.³⁵ Elmalılı Hamdi Yazır *خَلِيفَةُ* ifadesini müellifin aktardığı gibi “yeryüzünde bir halife tayin edeceğim” şeklinde açıklasa da ifadenin “yeryüzünde bir halife yaratacağım” anlamını da muhtemel olduğunu belirtir. O, Hz. Âdem’in yaratılışının Sad 38/71-72. âyetlerinde açıklandığını ifade eder.³⁶

Görebildiğimiz kadarıyla Hz. Âdem’den önce yeryüzünde insanların olduğunu söyleyen bir nas mevcut değildir. Nitekim İbn Abbas’a Hz. Âdem’den önce yeryüzünde kimlerin olduğu sorulduğunda yeryüzünün ilk sâkinlerinin cinler olduğunu ve bunların yeryüzünde kan döküp bozgunculuk yaptığını belirtir. Hasan Basri ise hilafet mevzusunu “Hz. Âdem’in çocuklarının nesiller boyunca birbirlerinin yerine geçmeleri” olarak açıklar.³⁷

Müellifin bu âyeti hilafet tayini olarak anlaması anlaşılabilir bir durum olsa da Hz. Âdem’in ilk insan olmadığı yönündeki şahsî çıkarımlarını Kur’ân’a mal etmesi ve diğer tüm meâl yazarlarını ve müfessirlerin tamamını yanıltmakla itham etmesi problemlidir. Zira Hz. Âdem’den önce de insanların yaşadığı, meleklerin kendilerini hilâfet makamına layık gördükleri gibi iddialar ilk kuşak olan sahabe neslinden bu yana ulemânın durduğu çizgiyle çatışmaktadır. İndî tevillere başvurulmadığı sürece bunun sünnetle desteklenmesi yahut Kur’ânî referanslarla temellendirilmesi mümkün değildir.

3.2. Hicr 15/26. Âyet

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ

“Andolsun biz insanı şekillenebilir özlü balçıktan, (şekil verilip) kurutulmuş çamurdan yarattık.”

İnsanın ve cinlerin yaratılış sıralaması, ilk insanın yaratılış süreci ve ona ruh üflenmesi, meleklerin secde emrine itaat etmesine karşılık İblis’in isyan etmesi olayının anlatıldığı bir bağlamda³⁸ geçen bu âyeti müellif şu şekilde çevirir:

“Andolsun ki Biz, insanı kuru bir balçıktan (salsâl), kokuşmuş kara bir çamurdan (hame’in mes-nûn) yarattık.”³⁹

Bu âyete düştüğü dipnotta, insan oluşumunun ilk etabının, diğer canlıların ilk etabı kadar eski olduğunu belirtir. Ona göre canlılar evrim sürecindeki aşamalar doğrultusunda türlerine göre ilahi bir plan dâhilinde varlık sahnesine gelmişlerdir.⁴⁰ Meâlin giriş bölümünde ise evrimin canlı cansız bütün varlıklarda görülen bir fenomen olduğunu, darwinizm, mutasyonizm gibi görüşlerin bu mekanizmayı açıklamaya çalışan teoriler olduğunu ileri sürmektedir.⁴¹

³⁵ et-Taberî, *Câmi’u l-beyân*, 1/477-482; el-Mâturidî, *Te’vilâtu ehli’s-sünne*, 1/412-415; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/124-125; er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 25/383-390; el-Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, 1/261-264; en-Nesefî, *Medâriku’t-tenzil*, 2/681; Ebu Hayyân, *el-Bahru’l-muhît fi’l-tefsîr*, 1/224-228; el-Beydâvi, *Envâru’t-tenzil*, 4/67-68; Muhammed Abduh – Reşid Rıza, *Tefsîru’l-menâr* (Kâhire: el-Heyetü’l-Misriyyetü’l-Âmmetü li’l-Kitâb, 1990), 1/210-216; Hayrettin Karaman vd., *Kur’ân Yolu Tefsiri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), 1/100-104.

³⁶ Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 1/299-305.

³⁷ et-Taberî, *Câmi’u l-beyân*, 1/477-478.

³⁸ el-Hicr 15/26-31.

³⁹ *Kur’ân-ı Hakîm Meâli (Yakıt)* (Erişim 11 Ağustos 2024), el-Hicr 15/26.

⁴⁰ *Kur’ân-ı Hakîm Meâli (Yakıt)* (Erişim 11 Ağustos 2024), el-Hicr 15/26.

⁴¹ *Yakıt, Kur’ân-ı Hakîm Meâli*, 14.

Görüldüğü üzere müellif ilgili âyeti evrimi esas alarak açıklamakta ve sünneti devre dışı bırakmaktadır. Müfessirlerin üzerinde icmâ ettiği bu görüş müellife göre hatalıdır. Oysa meâlinin giriş kısmında Kur'an'ın peşin fikre sahip olmaksızın objektif bir biçimde okunması gerektiğinden, Hz. Peygamber ve sahabelerinin anladıkları şekilde anlamaya çalışılmasının lüzumundan bahsetmektedir.⁴² Şu halde bu ifadeleri nasıl anlamak gerekir? Sahabe nesli bu âyeti evrim teorisi ekseninde anlamadığına göre bunun anlamı nedir? Konuyla ilgili hadisleri devre dışı bıraktıktan sonra âyetleri sahabiler gibi yahut Hz. Peygamber gibi anlamaya çalışmanın kriteri ne olacaktır? Bir taraftan âyetlerin anlaşılması ve açıklanmasında sünnetin Kur'an'a uygunluk adı altında – dileyenin kendi Kur'an anlayışına uymayan rivayetleri pasifize edebileceği – bir kriter üzerinden devre dışı bırakılması, sonrasında Kur'an'ın Hz. Peygamber ve sahabe gibi anlaşılmasına çalışıldığının iddia edilmesinin bir kıymeti ve anlamı olabilir mi? Sıradan bir okuyucu hadis rivayetlerinin “gerçekten Kur'an'a mı yoksa müellifin Kur'an'dan anladığına mı aykırı” olduğunu bilebilecek seviyede midir? Bu seviyede olsa dahi kişinin kendi anladığını Kur'an'a mal etmesi ve sonrasında bu anlamı gerekçe göstererek rivayetleri reddettiğini söylemesi usûlen doğru mudur? Eğer hadisler farklı anlaşılabilir veya anlaşılması muhtemel âyetlerde dahi devreye girip ilgili konuda anlaşılması gereken doğru manayı ortaya koymayacaksa, sünnetin beyân ediciliği ve hakemliğinin esprisinden söz etmek nasıl mümkün olabilir?

Konuya dönecek olursak tefsirlerde ilgili âyet bağlamıyla birlikte Hz. Âdem'in yaratılışı, ona ruh üflenmesi meleklerin Hz. Âdem'e secde etmesi ve İblis'in isyanı çerçevesinde açıklanır.⁴³ Râzî de konuyu benzer şekilde açıklar ve müfessirlerin Hz. Âdem'in ilk insan olduğu görüşü üzerinde icmâ ettiğini bildirir. Ayrıca ilgili bölümdeki secde mevzusunun – müellifin Bakara ile bu âyetteki secde emirlerinin farklı olayları anlattığı yönündeki iddiasının aksine – Bakara sûresinde geçtiğini ifade ederek her iki olayın da farklı üsluplara sahip olsa da aynı hadiseyi anlattığına işaret eder.⁴⁴

3.2. Âli İmrân 3/37. ve Nuh 71/17. Âyetler

Üzerinde duracağımız konu her iki âyetle bağlantılı olduğu için bu başlık altında iki âyeti birden incelemeye çalışacağız. Söz konusu iki âyet sırasıyla şöyledir:

فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكِ هَذَا
قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ

“Bunun üzerine rabbi ona hüsnükabul gösterdi ve onu güzel bir şekilde yetiştirdi. Zekeriyâ'yı da onun bakımı ile görevlendirdi. Zekeriyâ onun bulunduğu yere, mâbeddeki odaya her girdiğinde yanında (yeni) bir rızık bulur ve “Ey Meryem! Bu sana nereden?” diye sorar, o da “Allah tarafından” cevabını verir. Kuşkusuz Allah dilediğine sayısız rızık verir.”

وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا

“Allah sizi yerden bir bitki bitirir gibi bitirdi.”

⁴² Yakıt, *Kur'an-ı Hakim Meâli*, 14.

⁴³ et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 14/56-66; el-Mâturîdî, *Te'vilâtu ehli's-sünne*, 6/434-437; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/576-578; el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 10/21-25; en-Nesefî, *Medâriku't-tenzil*, 2/188-189; Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-muhîti fi't-tefsîr*, 4/457-458; el-Beydâvî, *Envâru't-tenzil*, 3/210.

⁴⁴ er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 25/137-139.

Müellifin sırasıyla bu âyetlere verdiği meâl sırasıyla şöyledir:

“Bunun üzerine Rabbi onu güzel bir kabulle kabul etti ve onu güzel bir bitki olarak bitirdi. Zekeriya’yı da kefil/bakmakla yükümlü kıldı. Zekeriya mihrapta/mabette onun bulunduğu yere her ne zaman girse, onun yanında bir rızık bulurdu. “Ey Meryem! Bu sana nereden geliyor?” diye sordu O da: “Bu, Allah katındandır. Muhakkak ki Allah dilediğine hesapsız rızık verir” dedi.”⁴⁵

“Allah sizi yerden bir bitki olarak bitirmiştir.”

Müellif Nuh 71/17. âyete düştüğü dipnotta hayatın, ilkel organizmalardan başlayarak zamanla bitkileri, hayvanları ve insanı ortaya çıkardığını, Allah’ın yaratmasının daima evrim süreciyle olduğunu belirtir. Âyetteki *أَنْبَتَ* fiilini literal manasıyla anlayan müellife göre âyetten hareketle insanoğlunun insan olmadan çok önceleri nebâtî bir hayata sahip olduğu ve bitkiler âlemiyle bir akraba olabileceği düşünülebilir.⁴⁶ Âli İmrân 3/37. âyette de aynı fiil geçer. Müellif ilgili âyete düştüğü dipnotta bu kez literal anlamın dışına çıkarak ilgili ifadede mecâzî bir anlama işaret olabileceğini söyler. Ona göre *وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا* ifadesinden iki işaret çıkarmak mümkündür. Bunlardan birincisi Hz. Meryem’e çok titizlikle bakılmış olmasına, ikincisi ise ileride bitkilerdeki spontane üremeye benzer bir evladı olacağına dairdir.⁴⁷

Bu iki âyeti birlikte almamızın sebebi her ikisinde de kullanılan *أَنْبَتَ* fiilidir. Bu fiil, bitkinin yetişmesi anlamına gelmekle birlikte insan olsun hayvan olsun “yetişen, gelişen, büyüyen” tüm canlılar için kullanılır. Kur’ân’da insan için kullanılmasının sebebi, başlangıcı itibariyle topraktan yaratılmış olması ve bitkiye göre çok fazla özelliğe sahip olsa da bitki gibi (tedrici olarak) yetişmesinden ötürüdür.⁴⁸ Lügatte bu lafız benzer şekilde açıklanmakla birlikte ez-Zeccâc’ın (ö. 311/923) *وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا* ifadesini “güzel biçimde yetiştirdi” şeklinde beyan ettiği aktarılır.⁴⁹ Tefsirlerde de bu ifadenin “(bir şeyi) her açıdan güzel yetiştirmekten mecâz” olduğu söylenir ve bu minvalde açıklanır.⁵⁰ Nuh 71/17. âyetine gelinecek olursa tefsirlerde, ilgili âyetin – istiare yoluyla - Hz. Âdem’in asıl olarak topraktan yaratılmasına, insanın yetişip büyümesi için gereken şeylerin topraktan geldiğine veya Hz. Âdem sonrası insanların yaratıldığı nutfenin yerden yetişen gıdalarla oluşturulmasına bir işaret olduğu söylenir.⁵¹

Görüldüğü üzere müellif, ideolojik bir araç olarak kullanıldığı söylenen evrim teorisini müsellemler bir hakikat olarak görmekte ve Kur’ân âyetlerini buna göre anlamaya ve anlamlandırmaya çalışmaktadır. Kanaatimizce bu metodolojik açıdan problemlili bir durumdur. Ancak bunun ötesinde müellifin Kur’ân âyetlerinden yaptığı çıkarımları “kesinlik bildiren ifadelerle” çevirmesi daha büyük bir sorun teşkil etmektedir.

Her iki müellifin eserlerinde görülen bir başka sorun ise bir âyetin anlamının aktarılmasında kullanılan subjektif ifadelerdir. Bu problem farklı yorumlara konu olan âyetlerde ziyadesiyle görünür olmaktadır.

⁴⁵ Kur’ân-ı Hakîm Meâlî (Yakut) (Erişim 12 Ağustos 2024), Âli İmrân 3/37.

⁴⁶ Kur’ân-ı Hakîm Meâlî (Yakut) (Erişim 12 Ağustos 2024), Nuh 71/17.

⁴⁷ Kur’ân-ı Hakîm Meâlî (Yakut) (Erişim 12 Ağustos 2024), Âli İmrân 3/37.

⁴⁸ el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 787.

⁴⁹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 2/95-96.

⁵⁰ et-Taberî, *Câmi u'l-beyân*, 5/344; el-Mâturîdî, *Te'vilâtu ehli's-sünne*, 2/359; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/358; er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 8/206; en-Nesefî, *Medâriku't-tenzil*, 1/252; Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*, 3/121; el-Beydâvî, *Envâru't-tenzil*, 2/14.

⁵¹ et-Taberî, *Câmi u'l-beyân*, 23/300; el-Mâturîdî, *Te'vilâtu ehli's-sünne*, 10/230; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/618; er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 30/654; en-Nesefî, *Medâriku't-tenzil*, 3/544; Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*, 10/284; el-Beydâvî, *Envâru't-tenzil*, 5/249.

dır. İnşikâk-ı kâmere konu olan Kamer 54/1. âyeti bunun açık örneklerinden biridir. Her iki müellif bu âyeti genel kabulün dışına çıkararak anlamlandırmışlardır. Dayanakları ve gerekçeleri sağlam olduğu sürece bu anlaşılabilir bir tavidir. Bu noktada öne sürdükleri gerekçeleri bir kenara bırakıp sadece kullandıkları ifadeler üzerinde durmak istiyoruz. Zira objektifliği zedeleyen hususlar burada yatmaktadır.

Sırasıyla incelenecek olursa; Mustafa İslamoğlu ilgili âyeti nüzul sırasına göre tertip edilen meâlde daha ihtiyatlı cümlelerle açıklamış olsa da “Hayat Kitabı Kur’ân Gerekçeli Meal” isimli dijital uygulamada ve diğer çevrim içi kaynaklarda bu âyetin İslamoğlu’na ait çevirisi “Son Saat yaklaşır ve Ay yarılr.” şeklinde aktarır. Söz konusu kaynaklarda yer alan dipnotta bu âyetin “Gerçekler ortaya çıktı” veya “Ay tutuldu” anlamlarına da gelebileceğini belirtirken hadislerin beyan edilen ve yüzyıllarca neredeyse müfessirlerin tamamının üzerinde ittifak ettiği “Ay yarıldı” anlamını hiç vermez. Ardından verdiği anlamların gerekçelerini sıralayan ve sadece kendi verdiği anlamı destekleyen unsurları zikreden İslamoğlu, “ilk nesil müfessirlerinin Kur’an’la birebir mutabık olan bu makul açıklamalarının yerini, sonraki müfessirlerin spekülasyona dayalı mucize rivayetleri almıştır” şeklinde bir ifade kullanır. Müellif burada da durmayarak Kur’an’a göre Hz. Peygamber’e hissî mucize verilmediği konusunun tartışmasız bir hakikat olduğu iddiasından hareketle bu âyetten mucize çıkarmanın Kur’an’a aykırı olduğunu vurgular.⁵² Bu noktada sormak isteriz; Hz. Peygamber’in bu konudaki görüşü nedir? Sahabe bu ifadeyi nasıl anlamıştır? İlk nesil müfessirler sadece bir iki kişiden mi ibarettir? Sonraki müfessirlerden kastedilen İbn Mesud’tan Taberi’den Mâturidî’ye, Zemahşerî’den Râzî’ye, Kurtubî’den Ebussuud’a kadar ümmet ulemasının kâhir ekseriyeti olduğu halde neden bu ifade “sonraki müfessirler” şeklinde müphemleştirilmiştir? Ayrıca inşikâk-ı kamer sadece müfessirleri ilgilendiren bir konu değildir. Kullanılan ifadeyle aslında Abdullah b. Mesud, Ebu Hanife, İmam Şâfîi, Gazzâlî, Taftazânî, Seyyid Şerif Cürcânî gibi mütekellimi, muhakkiki, fakihîyle sahabe neslinden bu yana neredeyse tüm ulemânın “spekülasyona dayalı mucize rivayetlerine” yer verdikleri söylenilmekte ve ancak bu husus “sonraki müfessirler” şeklindeki müphem bir ifadeyle zihinlerde belirsizleştirilmektedir.

İsmail Yakıt ise bu âyeti “Kıyamet (es-sâ’at) yaklaşır ve ay yarılr/gerçekler ortaya çıkar.” şeklinde çevirir. Düşüğü dipnotta İslamoğlu’ndan farklı olarak âyetin anlamıyla ilgili genel kabule yer vermiş olsa da İslamoğlu’na benzer şekilde müphem bir ifadeyle “Kimisi bunu, müşriklerden birinin bir mucize istemesi üzerine Hz. Peygamber’in parmağı ile işaret ederek ikiye yardığını söylerler”⁵³ sözleriyle aktarır. Burada kullanılan “kimisi” sözcüğüyle bahsedilen kişilerin nitelik ve nicelik bakımından müphemleştirilmesi aynı subjektif tavrın yansımasıdır. Kanaatimizce gibi durumlarda bir meâl yazarına düşen, kendi görüşünü ve gerekçelerini paylaşmakla birlikte geçmişten bu yana ulemânın ve İslam ümmetinin incelenen âyetleri ne şekilde anladığını olabildiğince objektif bir dille ifade etmesidir. Özellikle incelenen âyetler itikâda taalluk eden bir mahiyete sahipse meâl yazarından bu hassasiyeti azami ölçüde gözetmesi beklenir.

SONUÇ

Son dönemlerde telif edilen Kur’ân meâllerinden bazılarının objektif olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Bu meâllerde objektifliğin sağlanması bir yana böylesi bir gayenin olup olmadığı dahi

⁵² Hayat Kitabı Kur’ân (Uygulama), (Erişim: 13 Ağustos 2024), el-Kamer 54/1; *Kur’ân-ı Hakim Meâli (İslamoğlu)* (Erişim 13 Ağustos 2024), el-Kamer 54/1.

⁵³ *Kur’ân-ı Hakim Meâli (Yakıt)* (Erişim 13 Ağustos 2024), el-Kamer 54/1.

tartışmalıdır. Bu çalışmada örnek olarak Mustafa İslamoğlu ve İsmail Yakıt'ın meâlleri incelenmiştir. Her iki müellifin de hazırladıkları meâllerde sünneti devre dışı bırakan bir anlayışla âyetleri anlamlandırmaya çalıştıkları, modern zamanlarda tartışma konusu edilen âyetlere dair yorumlarında kendi Kur'ân anlayışlarını mutlaklaştırdıkları görülmektedir. Kanaatimizce bu eserlerde gözlemlenen problem sadece âyetlerin çevirisinde ve açıklanmasında gösterilen subjektif yaklaşım değildir. Asıl problem bunun da ötesinde Kur'ân meâli üzerinden okuyucuya belli bir Kur'ân anlayışının aşılmasıdır. Kişinin Kur'ân'a yaklaşımı Allah tasavvurundan başlayarak, nübüvvet, insan, bilgi gibi ontolojik ve epistemolojik sahaya dair tüm düşüncelerini belirleyecektir. Dolayısıyla bir meâl üzerinden Kur'ân anlayışı inşasının olduğu nokta, din anlayışının tesis edilmesidir. Oysa Kur'ân meâlinde temel gaye Kur'ân âyetlerinin anlamlarını olabildiğince objektif bir şekilde aktarmak olmalıdır. İşin içine insan girmesi sebebiyle meâllerin tamamen objektif olamayacağı malum bir gerçektir. Bu çalışmada incelenen meâller tamamen objektif olmadıkları sebebiyle değil, objektifliği sağlamak için dikkat edilmesi gereken kriterlerin gözetimelemesi gerekçesiyle eleştirilmiştir. Bu konuda çözüm olarak şu öneriler tespit edilmiştir: Meâl yazarlarının giriş kısmında okuyucuya kendi Kur'ân anlayışlarını ve kendi anlayışlarının Tefsir tarihinde ve literatüründe nereye oturduğu, “gelenek” gibi müphem kavramlardan neyin kastedildiği açıkça ortaya koymaları gerekmektedir. Bunun dışında sünnet, nübüvvet, mucize gibi konularda farklı yaklaşımları varsa bunları da açıklamaları elzemdir. Bu bölümde verilecek bilgiler yeterli ve olabildiğince açık olmalıdır. Âyet meâlleri verilirken şayet farklı bir yoruma gidilecekse geçmişten bu yana âyetin ne şekilde anlaşıldığı – şayet gerekçeli bir meâlse - gerekçeleriyle birlikte verilmelidir. Bütün bunların dışında müellifin gayesi objektif bir Kur'ân meâli yazmak değilse eserine “meâl” dışında farklı bir isim vererek giriş kısmında maksadını ve yaklaşımlarını açıkça ifade etmelidir. Şayet isim değişikliğine gidilmeden objektifliğin hedeflenmediği bir meâl telif edilecekse girişte bu hususu açıkça belirtmelidir. Ayrıca ara ara düşülen notlarla verilen anlamlarda objektifliğe değil okuyucuya tamamen şahsi yorumlara/çıkarımlara istinad edildiği hatırlatılmalıdır.

KAYNAKÇA

Abduh, Muhammed. –Rıza, Reşid. *Tefsîru'l-menâr*. Kâhire: el-Heyetü'l-Misriyyetü'l-Âmmetü li'l-Kitâb, 1990.

Beydâvî, Nâsuriddîn. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, 1997.

Ebû Hanife, Numan b. Sâbit. *el-Fıkhü'l-Ekber*. Bae: Mektebetü'l-Furkâniyye, 1999.

Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahya. *Meâni'l-Kur'ân*. Mısır: Dâru'l-Misriyye, ts.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*. Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 2004.

Hayat Kitabı Kur'ân (Uygulama). Erişim: 13 Ağustos 2024. <https://www.hayatkitabikuran.com/>

İbn Manzûr, Cemâluddîn. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdir, 1994.

İsfahânî, Râgıb. *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'ân*. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1991.

Kadı Abdulcebbar, *Tesbitü Delâilu'n-Nübüvve*. Kâhire: Dâru'l-Mustafa, ts.

Karaman, Hayrettin vd., *Kur'ân Yolu Tefsiri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.

Kur'ân-ı Hakim Meâli (Yakut). Erişim 11 Ağustos 2024. <https://www.kuranmeali.com/index.php>

Kur'ân-ı Hakim Meâli (Yakut). Erişim 12 Ağustos 2024. <https://www.kuranmeali.com/index.php>

Kur'ân-ı Hakim Meâli (İslamoğlu). Erişim 13 Ağustos 2024.

<https://www.kuranmeali.com/index.php>

Kurtubî, Şemsuddîn. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. Kâhire: Dâru'l-Kütubu'l-Misriyye, 1964.

Mâturîdî, Ebu Mansûr. *Kitâbu't-tevhîd*. İskenderiye: Dâru'l-Câmiâtu'l-Misriyye, 2010.

Mâturîdî, Ebu Mansûr. *Te'vilâtu ehli's-sünne*. Beyrut: Dâru'l-Kütubu'l-İlmiyye, 2005.

Muhammed b. Yusuf. Ebu Hayyân. *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1999.

Nesefî, Hâfizuddîn. *Medâriku't-tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-Kelimu't-Tayyib, 1998.

Râzî, Fahriddîn. *Meâlimu usûli'd-dîn*. Lübnan: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, ts.

Râzî, Fahriddîn. *Mefâtîhu'l-gayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, 1999.

Taberî. Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân*. Kâhire: Dâru Hicr li't-Tibâati ve'n-Neşr, 2001.

Yakıt, İsmail. *Kur'ân-ı Hakim Meâli*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2020.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Ebû Hanife". TDV İslam Ansiklopedisi. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

10/140.

Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Muhammed. *el-Keşşâf*. Beyrut:Dârü'l-Kütübi'l-Arabî, 1986.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Muhammed. *Esâsü'l-Belâğâ*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

IV
MEALLERDE ÇAĞDAŞ AKIMLARIN ETKİSİ

MEÂLLERDE YORUMUN BAĞLAMINDAN KOPARILMASI; ÖMER ÖZSOY VE İLHAMİ GÜLER'İN “KONULARINA GÖRE KUR'ÂN” MEÂL-FİHRİST ÖRNEĞİ -I

Zeki KESKİN*

Giriş

Yaratılmış varlıkların ruhuna hitap eden, onları hem dünyada hem de ahirette mutlu edecek formüller sunan yüceler yücesi Allah (c.c.)'ın bizlere ulaşması için Nebiler Nebisi Hz. Muhammed (s.a.v.)'e Cebrail (a.s.) aracılığıyla gönderdiği Kutsal Kitap, Kur'ân-ı Kerim'dir. Okunduğunda her hareketi, her harfi sevap olan ve kalbin tuşlarına dokunan, manevi huzur veren, ruhlara şifa, kalplere derman olan bir kitaptır. “ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ ” : *Ey insanlar! Rabbinizden size bir öğüt, gönüllerdeki derlere şifa, mü'minlere doğru yolu gösteren bir rehber ve tam bir rahmet olan Kur'an geldi.*”¹ 23 yılda peyderpey inen ayetleri sahabesine hem ezberlemelerini hem de yazmalarını isteyen Yüce Peygamber (s.a.v.), Allah (c.c.) tarafından her bilgiyle donatılan, ayetleri anlama noktasında sahabesinin karşılaştığı her sorunu çözen, onlara ayetleri açıklayan canlı bir Kur'ân gibidir. “ بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ” : *Biz, o Peygamberleri mucizelerle ve kitaplarla gönderdik. Ey Rasûlüm, sana da Kur'an'ı indirdik ki, kendilerine indirileni insanlara anlataşın olur ki; iyice düşü-*

* Dr. Öğr. Üyesi, Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi Tefsir Bölümü Öğretim Üyesi, zekikeskin1974@hotmail.com

¹ Yunus: 10/57.; Ali Özek vd., Kur'ân-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997).

nürler."² Hem sosyal hayatıyla hem özel hayatıyla sahabesine örnek olan, varlığıyla sahabesine güven veren, sonraki nesillere İslam gibi kutsal ve mükemmel bir din bırakan son peygamber iki cihan serveri, Hz. Muhammed (s.a.v.)'dir. Kur'ân-ı Kerim öyle mucizevi bir kitaptır ki, isteyen her gruba her kişiye göre bir ayet bulunabilir, fakat değişmez tek bir anlamı vardır onu da Allah (c.c.) ve Rasulü Allah (s.a.v.) bilir. هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ : *Sana Kur'anı indiren O'dur. Bunun bir kısım âyetleri açık ve kesindir. Bunlar Kur'an'ın esasıdır. Diğer bir kısım âyetler de vardır ki, (onların mânası sizce anlaşılır) müteşâbihler. İşte, kalblerinde şüphe bulunanlar, fitne aramak ve te'viline gitmek için Kur'an'ın müteşâbih âyetlerine uyarlar. Halbuki, o müteşâbihin te'vilini yalnız Allah bilir. İlimde kökleşmiş ve metin olmuş kimseler ise: "- Biz ona (manâsı anlaşılmıyan müteşâbihe) inandık; açık ve kapalı bütün âyetler Rabbimiz tarafındandır", derler. Bunları ancak akılları tam olanlar iyice düşünür.*"³ Muhkem olan âyetler Kur'an'ın temelini, ana konularını oluşturur, diğer âyetler ise, müteşâbih olan âyetlerdir ki, bunları da ilimde ileri gidenler, Allah (c.c.) ve Resulü (s.a.v.) daha iyi bilir derler fakat kalplerinde eğrilik olanlar bu müteşâbih âyetlerin peşine düşerler, türlü türlü derin manalarda te'vil ederler ve onlardan değişik farklı anlaşılır manalar çıkarırlar hem ahiretlerini hem de dünyalarını ziyan ederler. Oysa Allah (c.c.)'a şeksiz şüphesiz iman edenler bu âyetleri düşünerek ibret alırlar.

Kur'an'ın birebir harf, harf tercümesi yapılamayacağından dolayı, biraz eksik ve noksanlıklarıyla tercümesi yapılır ki, buna da, meâl denir. Son dönemlerde birçok meâl yazılmış okuyucuların hizmetine sunulmuştur. Bazı meâller vardır ki Allah (c.c.) ne dediğinden çok kişinin kendi fikriyatı ve hizmet ettiği düşünceye göre hazırlanmıştır. Bu nedenle Şâri'nin ne dediğinden çok, farklı anlamlar yüklenen, farklı yorumlar yüklenen, meâl'ler yazılmıştır. Şayet dikkat edilmediği takdirde, bu

² Nahl: 16/44.

³ Âl-i İmrân: 3/7.

meâller, okuyanları ihya etmekten öte, ifsat edici, zihin bulandırıcı inanışlara, düşüncelere sebebiyet verebilir. Bizimde araştırmamızda Ömer Özsoy ve İlhami Güler'in "Konularına Göre Kur'ân" Meâl-Fihrist'inde ortaya koymaya çalıştığımız böyle bir meâli incelemektir. İçerisinde bağlamından koparılmış konuları okuyucumuza aktarmaktır. Bölümlerdeki konular üzerinden örnekler vererek birinci çalışmamızı sonuçlandıracağız.

1. Yaratılış ve Varlıklar

Ömer Özsoy ve İlhami Güler'in "Konularına Göre Kur'ân" Meâl-Fihrist'inde, Birinci Bölümde, "Yaratılış ve Varlıklar" başlığı altındaki giriş bölümünde,⁴ ifade edilen : "Yaratma/yaratılış ile ilgili ayetler bütünü birlikte göz önünde bulundurulduğunda, yaratılışın bir anda yokluktan varlığa çıkma şeklinde değil de, bir süreç içinde tedrici olarak gerçekleştiği şeklindeki yorumun Kur'ân'daki anlatıma daha uygun düştüğü görülür. "Görmüyorlar mı, Allah yaratmaya nasıl başlıyor ve onu tekrarlıyor? Şüphesiz bu Allah'a kolaydır."(29 Ankebut/19) Kur'ân'da Allah'ın yaratma fiilinin nesnesi olarak anılan yeryüzü (el-ard) ve gökler (es-semâvât) bütün yaratılmış varlıkları içermektedir." Yorumunda Allah'ın bir şeyi yaratmak istediğinde "ol" demesi yeterli olmayıp bunun için bir süreç gerektiği, bu sürecin sonunda yaratma gerçekleştiğini iddia etmektedirler. Oysa Ankebut 19. Ayette; "أَوَلَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللَّهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ : O inkârcılar, Allah'ın varlıkları ilk defa nasıl yarattığını, sonra da yaratılışı tekrar ettiğini görmez ve en son yeniden yaratacağı üzerinde hiç düşünmezler mi? Şüphesiz bu, Allah için pek kolaydır." Bu ayet inkar edenlere bir delil olarak bir cevap olarak gelmiş ayettir. Müşrikler dirilişi kabul etmemektedirler. Oysa Allah (c.c.) ahirette kullarını dirilteceğini bildirmektedir.⁵ İnsanların ölümden sonra tekrar dirilmesiyle ilgili peygamberleri yalanlayanların İlk yaratmayı nasıl yoktan var etti-

⁴ Ömer Özsoy, İlhami Güler, *Konularına Göre Kur'an (Sistemik Kur'an Fihristi)*, (Ankara: Fcr Yayınları, 2017), 2.

⁵ Ebû Zekerriyâ Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, (Beyrut, Dâru Kitâbul-İlmiyye, 2004), 2/623.

ği görmediler mi? ki ölümden sonra tekrar diriltmekten aciz olsun.⁶ İnsanların Kıyameti anlamaları ve düşünmeleri için onlara, Allah (c.c.)'ın yeryüzünde dolaşmalarını ve yaratılışın nasıl başladığını görmelerini, göklerin, yerin ve bunlarda bulunan tüm yaratıkların yaratılışının nasıl başladığını görmelerini istiyor. Ahiretin yaratılmasıyla, ilk yaratılışı diriltiyor. Ölümden sonraki yaratılışı, yeniden diriltiyor.⁷ İlk defa yaratılan varlıkların, yoktan “كُنْ: ol” emriyle var olması, varlık alanına çıkmasıdır.⁸ Bu yoktan var olma, İbda, îcâd, ihdas, hâlk, bâri, zer', inşâ, tahlîk, fatr gibi kavramlarla da ifade edildiği,⁹ göklerin, yerin ve ikisi arasındaki ile Hz. Âdem (a.s.)'ın yaratılışı gibi ilk yaratmada bu emir fazlasıyla yeterli olup, sonraki yaratmaların ise ilk yaratmayla uyumlu diğer parçaların yaratılmasıdır. Farklı yer ve alanların yaratılışı birbirini takip ediyor. Birinci kısım “ol” emriyle yaratıldıktan sonra onun tertibine uygun hareket etmesi ve diğer yaratılan parçalarla uyum içinde olması için ayarlama yapıldıktan sonra, ikinci kısmın yaratılmasına geçilmiş, ikinci kısımda “ol” emriyle yaratıldıktan sonra aynı birinci kısım gibi diğer parçalarla uyum içinde hareket etmesi için gerekli ince ayarlamalar yaptıktan sonra üçüncü kısım “ol” emriyle yaratılıyor bu süreç bütün parçalar tamamlanana kadar büyük bir nizam ve intizam içinde devam ediyor, göklerin yerin yaratılması gibi,¹⁰ *ءَأَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا*, *أم السماء بئبئبة*: Sizi yaratmak mı daha zordur, yoksa göğü yaratmak mı? Ki onu Allah bina edip yükseltmiş ve ona şekil vermiştir.”¹¹ Allah (c.c.) için yoktan var etmek mi zordur, yoksa önceden yarattığını tekrardan yaratmak mı zordur ikisi de Allah (c.c.)'ın kudreti karşısında çok kolay ve basittir. Ömer Özsoy ve İlhami Güler'in, giriş bölümünde verilen meâl'de, zorlama ve bağlamından koparılmış bir anlam ve-

⁶ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et- Taberi, *Taberi Tefsiri*, (İstanbul: Hisar Yayınevi, 2012), 6/366.

⁷ Süleyman b. Mukatil, *Tefsiru Mukatil b. Süleyman*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1984), 3/363,378)

⁸ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risale Naşirun, 2004), 4/11.

⁹ Râgıb el-İsfehâni, *el-Müfredât fi Ğaribi'l-Kurân*, (Mısır: 1970), 50.

¹⁰ Mahmûd Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1987), 20/146-147),

¹¹ Nâziât: 79/27.

rilmiştir. Oysa ayette Allah (c.c.)’in ölümden sonra nasıl tekrar dirilttiğini ifade ederken, orada sanki yaratmayı; "كُنْ فَيَكُونُ" *ol dedik hemen oluverdi*¹² ifadesi onlara göre yetersiz kaldı, her ne kadar ol dese de, Allah (c.c.) dediği hemen olmuyor, olması için belli bir zaman geçmesi gerekiyor gibi bir ifade kullanılmıştır. Fakat “ol” emrinden sonra yaratılması gereken yaratılıyor ve diğer ek yaratılmayan nesnelere yaratılıyor. Göklerin ve yerin altı günde yaratılması gibi *إِنَّ رَبَّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَبِيبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِ ۗ إِلَٰهُ الْخَلْقِ وَالْأَمْرِ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ* : *“Şüphesiz sizin Rabbiniz, gökleri ve yeri altı günde yaratan sonra arşa istivâ eden; gündüzü, kendisini süratle kovalayan geceyle bürüyüp örten; güneşi, ayı ve yıldızları emrine boyun eğdiren Allah’tır. Bilin ki, yaratma da, emir ve idâre yetkisi de yalnız O’na aittir. Âlemlerin Rabbi olan Allah yüceler yücesidir.”*¹³ ifadelerinden dikkat edilirse her bir nesne için “ol” emri veriliyor ve o nesne hemen oluveriyor. Yoksa her bir nesne için “ol” emri verdikten sonra yıldızların olması veya güneşin yaratılması için belli bir süre gerekmiyor. Bir küpün içinde yirmi farklı nesne var ve her bir nesneye “ol” emri veriliyor. O oluştuktan sonra yaratıldıktan sonra onun belli milimetrik bir ayara ve düzene tertibe ihtiyaç var.¹⁴ Bu yoksa yaratıp ortaya atmak gibi olur. Bu altı günlük süre farklı nesnelere “ol” emrinden sonra yaratılmasıyla belli bir ölçü ve kural içinde hareket etmesi için diğer yaratılan nesnelere uyum içinde hareket etmesi için yapılan ayarlamadır.

Ömer Özsoy ve İlhami Güler’in açıklamalarında; Allah (c.c.)’in sanki ilk başta “ol” demesi yeterli olmayıp bir şeylerin meydana gelmesi için belli bir süreç gerekliymiş gibi bir ifade var. Bu bağlamından koparılmış bir ifadedir. Ayrıca ayetin meâlinde de yanlış anlam verilmiştir. Bu meâl’de verilen anlamda belli bir yaratma tecrübesi edindikten sonra fabrikasyon gibi aynı şeyi yaratmaya devam ediyor **“onu tekrarlıyor”** gibi bir anlam verilmiştir. Ayetin bu ifadesi meâllerin tü-

¹² Âl-i İmrân: 3/59.

¹³ A’raf: 7/54.

¹⁴ Şakir Kocabaş, *Kur’ân’da Yaratılış Uzaylıların ve Maddenin Yaratılışı*, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2004),63.

münde “sonra onu (nasıl ölümden sonra) geri çeviriyor, görmediler mi?” şeklinde anlam verilirken fakat yazarlar (Ömer Özsoy, İlhami Güler) Ayete zorlama bir anlam vererek ilk yaratmayı tecrübe edindikten sonra yarattığını ve sonra bu işi iyi kavradıktan sonra yaratmayı tekrarlıyor gibi bir anlam verilmiştir. Fakat söz konusu bahsi geçen Ankebut 19. Ayeti insanın yaratılması ve tekrar diriltilmesiyle ilgili bir ayettir. Yeryüzü (el-ard) ve gökler (es-semâvât) yaratılmasından bahsetmemektedir. Allah (c.c.) ilk insanı yaratırken “ol” demesiyle hemen oluverdi ve yoktan var oldu insan. Yaratılan varlıkların “ol” emriyle olması ve yaratılması gerçekleşiyor. “ol” emri belli bir süreç gerektirmeyen anlık bir yaratılıştır. Âdem (a.s.)’ın İsa (a.s.)’ın alışılmışın dışında yaratılması¹⁵ “ol” emrinin tecellisidir.

Ömer Özsoy ve İlhami Güler’in “Konularına Göre Kur’ân” Meâl-Fihrist’inde **Yaratılış ve Varlıklar** başlığı altında Araf Süresi 158. ayetin 13. dipnotunda¹⁶ geçen “Ummî” ifadesinin tanımında; **“ummî, anasından doğduğu gibi duran kişi anlamında okur-yazar olmayanlar İçin kullanılan bir kelimedir; dilimize de bu anlamıyla geçmiştir. Ancak, Kur’an’ın nazil olduğu dönemde, Ehl-i Kitab (özellikle Yahudiler) herhangi bir kitaba inanmayan müşrik Araplar’ı ‘ümmî’ olarak nitelendirmekteydiler. Kur’an da bu kelimeyi bu anlamda kullanmıştır. Dolayısıyla, Hz, Peygamberin ummî olarak nitelenmesinin anlamı, onun herhangi bir kitabî din (Yahudilik ve Hıristiyanlık) geleneğine mensup olmadığını vurgulamaktır.”** Gibi bir tanımlama yapılmıştır. Oysa Hz. Peygamber (s.a.v.) ummî oluşu yukarıdaki iddianın aksine, doğru anlamıyla ifade edildiği, “okuma yazma bilmeyen bir peygamber” şeklinde kullanıldığını, Hz. Peygamber (s.a.v.)’in okuma yazma bilmeyen bir Ummî olduğu durumu, gerek Tevratta geçtiği gibi gerekse Kur’ân’da geçtiği üzere doğru anlamda kullanılmış ve birçok İslam kaynaklarında da “ummî” oluşu ‘okuma yazma bilmeyen Peygamber’ olarak ifade edildiğini görmekteyiz. Bu kaynaklara baktığımızda, Ebu Muaz Ubeyd’den rivayet-

¹⁵ Ebû Abdillâh (Ebü’l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, Râzî, *Mefatihul-Gayb*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 15/28-30.

¹⁶ Ömer Özsoy, İlhami Güler, *Konularına Göre Kur’an* (Sistematik Kur’an Fihristi), 6.

قال: كان نبي الله صلى الله عليه وسلم لا يكتب ولا يقرأ، " : Hz. Nebi (s.a.v.) O, ne yazmaz ne de okuyucudur. Aynı şekilde Allah onu Tevrat'ta ve İncil'de okuma yazma bilmeyen, bir peygamber olarak tanımlamıştır."¹⁷ Kaynaklarda geçen bu ifadelerle Kur'an'ın nazil olduğu dönemde de öncesinde de Ehli Kitap mensupları "ummi" ifadesiyle okuma yazma bilmeyen anlamında doğru kullanıldığını, bunun kitaplara inanma ve inanç meselesiyle ilgisi olmadığını görmekteyiz. Dolayısıyla yukarıda dipnotu verilen ayetten anlaşılan bu ifadenin doğru ifade edilmediği ve bağlamından koparıldığını görmekteyiz.

Ömer Özsoy ve İlhami Güler'in "Konularına Göre Kur'an" Meâl-Fihrist'inde **Yaratılış ve Varlıklar** başlığı altında Enam Süresi 3. ayetin 16. dipnotunda¹⁸ geçen, "**Allah'ın kainat ve yeryüzü ile olan ilişkisindeki içkinliği ifade etmektedir. Ne yazık ki İslam uleması, geleneksel olarak Allah'ın aşkınlığını vurgulayarak (tenzih) Kuranda kurulmuş olan aşkınlık-içkinlik dengesini içkinlik aleyhine bozmuştur. "O, hem göklerde, hem yerde Allah'tır ifadesi. Allah'ı yeryüzüne içkin kılmakta ve oradaki ahlaki muhtevalı her insan/toplum fiilinde O'nu bir taraf yapmaktadır.**" Şeklinde bir yorum yapılmıştır. İfadelere baktığımızda İslam ulemasına bir önyargılı yaklaşım yapıldığını, İslam ulemasının bu ayet hakkındaki tefsirlerine bakıldığında yukarıdaki iddianın aksine doğru bir yaklaşım sergilendiğini görebiliriz. Bu ayette: "هُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ يَعْزُمُ سِرُّكُمْ : وَجَهْرُكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ *Ve O göklerde de, yerde de Allah'dır, sizin gizli ve aleni olan her şeyinizi bilir ve ne kazanacağınızı da bilir.*"¹⁹ İslam ulemasının bu ayet ile ilgili, Allah'ın (c.c.)'ı gökyüzüne ve yeryüzüne yerleştiren, O'na bir mekan atfeden düşünceyi eleştirmiştir. Allah (c.c.) ne yerde ne gökte nede ikisi arasında bir yerdedir

¹⁷ Taberi, *Câmi' u'l-beyân*, 20/52.; Ebi Muhammed İshak bin İbrahim El-Basti, *Tefsiri Ebi Muhammed İshak bin İbrahim el-basti el-kadı*, (Medine: Camiatul-İslamiyye, 1992), 2/71.; Ebi Hatim, *Tefsiri'l-Kur'an'il-Azim Li-ibni Ebi Hatim*, (Kahire: Darı İbni Cevziyye, 1990), 9/3072.; İbni Hayyan, *Sahihi İbni Hayyan Ettakasimi vel-Envai*, (Beyrut: Darı İbni Hazm, 2012), 6/224.

¹⁸ Ömer Özsoy, İlhami Güler, *Konularına Göre Kur'an (Sistematik Kur'an Fihristi)*, 8.

¹⁹ En'âm Süresi: 6/3.

o bütün kainata şamil bir yaratıcıdır. O, göklerde de yerde de ta'zim olunan, ibadet edilen, göklerde ve yerde idare ve tedbiri tek başına elinde bulunduran Allah (c.c.)'dır.²⁰ O, ilmi ve kudretiyle gökleri ve yeri idare etmektedir. Bu tıpkı birisi bir şeyi yönetip, onun durumunu islah edip yoluna koyduğunda, “فلان في امر كذا” :*Falanca, falan iştedir.*” denilir.²¹ Böylece gökte de yerde de O'nun irade ve kudretiyle her şey yaşayıp, hareket edip, duruyor. وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ : إِلَهٌ وَهُوَ : *Allah, gökte de yegâne ilâh yerde de yegâne ilâhtır. O, her hükmü ve işi hikmetli ve sağlam olan, her şeyi hakkıyla bilendir.*”²² Tüm mekânlardan münezze (aşkın) olan, ilim ve hikmet sahibi olan, Allah (c.c.) gerek gökte gerekse yeryüzünde her şeyi ince ayrıntısına kadar yaratıp, düzene koyup yerleştirerek idaresini eline almıştır.

Allah (c.c.)'ın gökte ve yerde oluşu, gökyüzündeki ve yeryüzündeki her şeyden haberdar olduğu, her şeyi onun takdiri ile yaratılıp düzene konulduğunun ifadesidir.²³ Gökte ve yerde bütün olup bitenler ve yeryüzündeki (içkinliği) müdahil oluşu, kâdir ve irade sahibi bir yaratıcının varlığına bir delildir. “قُلْ لِمَنْ مَا فِي قُلُوبِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ : De ki: «Göklerde ve yerde olan her şey kimin?» De ki: «Allahındır.»”²⁴ Allah (c.c.) gökte ve yerde olan her şeyi bütün mâlûmatı (herşeyi) bildiğini açıklamaktadır. *Göklerde, yerde ve bu ikisinin arasında ve toprağın altında ne varsa Onundur.*”²⁵ Böylece ahiretin, haşrin ve neşrin (yeniden diriltip, toplamanın) gerçek oluşunun inkarı konusundaki bütün görüşlerin dayanağı olan her türlü şüphe ve düşünce ortadan kalk-

²⁰ (Kurtubi, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh Kurtubi, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân* (Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî neşri, (Beyrut: Müessesetü'l-Risale, 2006), 8/322.

²¹ Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Râzî, *Mefatihul-Gayb*, (Beyrut: Darü İhyai-Türasıl Arabi, 1999), 12/482.

²² Zuhruf: 43/84.

²³ Râzî, *Mefatihul-Gayb*, 12/481.

²⁴ En'âm: 6/12.

²⁵ Tâ-Hâ: 20/6.

miş olur.²⁶ Bu ayeti yorumlarken bir önceki ayete de bakmak gerekir. “هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ” O, sizi çamurdan yarattı, sonra ömrünüze belirli bir süre tâyin etti. O’nun katında belirlenmiş bir ecel daha vardır. Siz ise hâlâ şüpheli edip duruyorsunuz.”²⁷ Birbirini takip eden bu iki ayet yüce yaratıcının biz insanoğluna olan yakınlığını her an yanında olduğunu, karada, denizde, gökte de olsa kulu ile ilişkisinin sürekli ve canlı olduğunu her şeyini gördüğünü, bildiğini, zatının yer edinme ve yerleşme noktasından münezzehe (aşkın) olmakla beraber her alana, her mekana, her insana kudretinin içkinliği olarak müdahil olduğunu bilmek gerekir. Bu müdahillikle beraber belli bir vaadin geçerliliğini bizlere belirtmiştir.

Yukarıdaki pasajda ifade edilen “**oradaki ahlaki muhtevalı her insan/toplum fiilinde O’nu bir taraf yapmaktadır.**” Cümlesinde, Allah (c.c.)’ın, her ahlaki insan ve toplum fiilinde taraf yapmaktan öte birçok şeyde insanın başına gelen musibet ve sıkıntılarla imtihan edilmesi için iradesiyle başbaşa bırakıldığını, sabredip imtihanı geçenlerin bazen bu dünyada karşılığı olmak üzere çoğunluğu ahirete bırakılan güzel bir mükâfat verildiğini bilmekteyiz. : “الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ” : O, hanginizin daha güzel amel yapacağını sınamak için ölümü ve hayatı yaratandır. O, mutlak güç sahibidir, çok bağışlayandır.”²⁸ Bazen insanın çaresizlikler karşısında Allah’ın ne zaman yardım edeceğini sorar durur, “أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخَلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ” : Yoksa siz, sizden öncekilerin başına gelenler, sizin de başınıza gelmeden cennete gireceğinizi mi sandınız?²⁹ Sadece Müslümanım demekle cennete girilemeyeceğini bildiren bu ilahi mesajlara, insanın sıkıntılarıyla, musibetleriyle başbaşa kaldığını bunlarla zorlu bir mücadeleyle baş edebilmesini gerektiğini ifade buyurmaktadır. Allah (c.c.) insani ve toplumsal ahlaki konularda iyinin ve doğrunun tarafında manen olsa bile kulun

²⁶ Râzî, Mefatihul-Gayb, 12/481.

²⁷ En’âm: 6/2.

²⁸ Mülk: 67/2.

²⁹ Bakara: 2/214.

imtihani başarması için bu taraflılığını bazen hissettirmeyebilir. Dünya imtihan yeri olduğu ve daha çok ahirette karşılığını vereceği için Allah (c.c.) müdahil olacağı ve taraf olacağı ahlaki konuları ahirete ertelemiştir. Oysa yeryüzünde gökyüzünde olan herşey Allah (c.c.)'ın bilgisi dahilinde meydana gelmektedir. O her olayı her konuyu bizzat görünmeyen bir çok karanlık ve gizli durumları bilmektedir.

Ömer Özsoy ve İlhami Güler'in "Konularına Göre Kur'ân" Meâl-Fihrist'inde Yaratılış ve Varlıklar başlığı altında Âl-i İmrân Süresi: 26-27. ayetlerin 21. dipnotunda³⁰ geçen, **"Bu pasajdan, hiç bir ahlaki kurala dikkat etmeden, sadece gücüyle hareket eden despot bir Tanrı imajı çıkarmak yanlıştır. Evet, bu pasaj Allah'ın mutlak gücünü ifade eder; fakat o, "hükümlerliği" birilerine verirken veya birilerinden alırken, bu kişilerde bulunan ahlaki niteliklere ve onların hak edişlerine bakar. Burada, Allah'ın tasarrufunun ahlaki gerekçeleri anılmamıştır, çünkü Kur'an'ın hitap ettiği müşrik toplumda Allah'ın gücü gereği gibi değerlendirilmemektedir. Bu ve benzeri ayetler Allah'ın mutlak gücünü ön plana çıkarmaya yöneliktir."** Gibi bir yorum yapılmıştır. Bu ayetlere baktığımızda "قل" deki ibaresi ile peygambere hitap olarak başlıyor. Allah (c.c.) ayetteki muradını Hz. Peygamberin ağzıyla beyan buyurmuş, dedi, *"Mülk'ü" (hükümlerliği) dileğine verirsin, dilediğinden mülkü geri alırsın, dilediğini yüceltip, dilediğini alçaltırsın.*"³¹ Müfessirler, "Mülk" bu ifadeden, Tevhid, Nübüvvet ve Risâlet'in anlaşıldığı, mülkten nübüvvet kasdolunduğunu nihayet ayette: *فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا* : *İbrahim hanedanına da kitap ve hikmet vermişizdir. Onlara (başkaca) büyük bir mülk (-ü saltanat) da bahsettik.*³² burada, mülk ifadesiyle Peygamberlik yani nübüvvet verilmesi anlamına geldiğini belirtmektedir.³³ peygamberlik, en büyük mülk mertebesidir. Alimlerin insanlar üzerindeki manen etkisi olduğu gibi, peygamberliğin de insanlar üzerinde hem manen hem de

³⁰ Ömer Özsoy, İlhami Güler, *Konularına Göre Kur'an (Sistematik Kur'an Fihristi)*, 11.

³¹ Âl-i İmrân : 3/26.

³² Nisâ: 4/54.

³³ Râzî, *Mefatihul-Gayb*, 1981: 8/4.

maddeten büyük etkisi vardır. İnsanların, gönderilen peygamberin kendileri gibi bir insan olarak gönderilmesini kabullenmemeleri yada peygamberin bir insan değil de melek olarak gelmesinin gerekli olduğunu söylemelerinden dolayı : “ وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَسُولًا كَـذَّابًا ” : Kendilerine doğru yolu gösteren rehber geldiğinde insanları ona imandan alıkoyan tek sebep, “Allah başkasını bula-
madı da bir insanı mı peygamber gönderdi?” demeleri olmuştur.”³⁴ “ وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا ” : Eğer peygamberi melek olarak gönderseydik, onu yine bir insan suretinde gönderir de onları içine düştükleri şüpheye yine düşürür-
dük”³⁵ Nübüvvet ve Risalet’in Hz. Peygamber (s.a.v.)’e verilmesini kabulleneme-
yen insanlara Allah (c.c.), “Mülk’ü” (hükümranlığı) dileğine verirsın, dilediğinden
mülkü geri alırsın, dilediğini yüceltip, dilediğini alçaltırsın.”³⁶ İfadesiyle bir cevap
verilmiştir. “ وَقَالُوا لَوْلَا نَزَلَ هَذَا الْقُرْآنُ عَلَىٰ رَجُلٍ مِّنَ الْفَرِيقَيْنِ عَظِيمٍ ” : Ve dediler ki: “Bu
Kur’ân, iki şehirden (birinde bulunan) büyük bir adama indirilmeli değil miydi?”³⁷
Hz. Peygamber (s.a.v.)’in fakir ve yetim olduğu peygamberlik gibi yüce bir maka-
mın ona nasıl yakışır gibi ifadelerle Nübüvvetin ve Risalet’in Hz. Muhammed
(s.a.v.)’e verilmesini kabul etmemişlerdir. Yahudiler Kureyşten nasıl peygamber
gelir peygamberlik yahudilerin hakkıdır deyip Hz. Peygamber (s.a.v.)’in nübüvveti-
ni çekemiyorlardı.³⁸ “ أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَىٰ مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ ” : Yoksa Allah’ın lütfundan
onlara (peygambere ve mü’minlere) verdiği şeylerden dolayı insanları mı kıskanı-
yorlar”³⁹ bu ifadelerle Allah (c.c.) mülkün yeğane sahibi olduğunu ve bu mülkü di-
leğine verip dileğinden aldığını beyan buyurmuştur. Bu mülk gerek Nübüvvet ve
Risalet olsun, gerekse dünya malı olsun her iki durumda da قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكِ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ
مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ : De ki: “Ey mülkün gerçek sahibi olan Allah! Sen diledi-

³⁴ İsrâ : 17/94.

³⁵ En’âm: 6/9.

³⁶ Âl-i İmrân : 3/26.

³⁷ Zuhruf: 43/31.

³⁸ Râzî, *Mefatihul-Gayb*, 8/5.

³⁹ Nisâ: 4/54.

*ğine mülkü verirsin, dilediğinden mülkü çekip alırsın*⁴⁰ Ayrıca bu ayetin Resulullah (s.a.v.)'in İran'ın ve Bizans'ın yönetiminin ümmetine verilmesini istemesi üzerine nazil olduğuna dair rivayetlerde mevcuttur.⁴¹ Dolayısıyla Ömer Özsoy ve İlhami Güler'in "Konularına Göre Kur'ân" Meâl-Fihrist'inde Yaratılış ve Varlıklar başlığı altında Âl-i İmrân Süresi: 26-27. ayetlerin 21. dipnotunda⁴² geçen ifadelerin ayetin demek istediğinden farklı ve bağlamından koparılmış bir yorum yapıldığını görmekteyiz.

Sonuç

Türkçeye çevrilen meâl çalışmalarının yoğunluk kazandığı son dönemlerde birçok meâl çalışması okuyucuların istifadesine sunulmuştur. Ayetlerin bire bir çevirisi yapılamadığı için yakın anlam verilerek yapılan meâl çalışmaların bazıları, ayetin bizlere ne demek istediğini ve Allah (c.c.) kullarına muradını aktarmaktan uzak olduğunu görmekteyiz. Bu meâllerde bağlamından koparılmış, yorum ve dipnotlar, ilim erbabı her insan tarafından dikkatli okunduğunda fark edilecek derecede kendi rengini belli ediyor. Bağlamından koparılmış açıklama, dipnot vb yorumların bulunduğu Meâllerden biri Ömer Özsoy ve İlhami Güler'in "Konularına Göre Kur'ân" Meâl-Fihrist'idir. Biz kitabın birinci bölümünde yer alan Yaratılış ve Varlıklar başlığı altındaki bağlamından koparılmış ifadelerin birinci bölümden bir kaçını aktarmaya çalıştık. Bu ifade ve yorumların nasıl bağlamından koparıldığını ve bu bağlamların doğrusu ne olması gerektiğini Meâl ve Tefsirlere bakarak ifade etmeye çalıştık. Bu çalışmamız bir seri halinde olmak üzere devam niteliğinde olan "Konularına Göre Kur'ân" Meâl-Fihrist adlı kitabı bitirme çabasında olacağız. Bu kitapta ki bağlamından koparılmış, açıklama ve ifadeleri ortaya koymaya çalışacağız.

⁴⁰ Âl-i İmrân : 3/26.

⁴¹ Taberi, *Câmi'u'l-beyân*, 6/300.

⁴² Ömer Özsoy, İlhami Güler, *Konularına Göre Kur'an (Sistemik Kur'an Fihristi)*, 11.

Kaynaklar

Âlûsî, Mahmûd, Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî, Beyrut, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1987.

Mukatil b. Süleyman Tefsiru Mukatil b. Süleyman, Beyrut, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1984.

Sellâm, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b., Tefsîru Yahyâ b. Sellâm, Beyrut, Dâru Kitabul-İlmiyye, 2004.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, Te'vilâtü'l-Kur'ân, Müessesetü'r-Risale Naşirun, Beyrut, 2004.

İsfehâni, Râgıb, el-Müfredât fî ğaribi'l-Kurân, Mısır, 1970.

Kocabaş, Şakir, Kur'ân'da Yaratılış Uzaylıların ve Maddenin Yaratılışı, Pınar Yayınları, İstanbul, 2004.

Taberi, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî, Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Çur'ân, Darul Fikr. Beyrut, 1984.

----- Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Çur'ân, Mektebetü İbni Teymiyye, Kahire. 1987.

El-Basti, Ebi Muhammed İshak bin İbrahim, Tefsiri Ebi Muhammed İshak bin İbrahim el-basti el-kadı, Camiatul-İslamiyye, Medine 1992.

Ebi Hatim, Tefsiri'l-Kur'ân'il-Azim Li-ibni Ebi Hatim, Darı İbni Cevziyye, Kahire, 1990.

İbni Hayyan, Sahihi İbni Hayyan Ettakasimi vel-Envai, Darı İbni Hazm, Beyrut, 2012.

Kurtubi, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh, el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân (Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî neşri) Beyrut, Müessesetü'l-Risale, 2006.

Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, Mefatihul-Gayb, Darı İhyai-Türasil Arabi, Beyrut, 1999.

-----Mefatihul-Gayb, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1981.

YENİ ÇAĞ (NEW AGE) SPİRİTÜEL AKIMLARIN ÇAĞDAŞ KUR'ÂN MEALLERİ

Hüseyin HALİL*

Giriş

New Age; psikoloji, psikanaliz, epigenetik, enerji, kuantum fiziği gibi bilimsel meşruiyet kılıflarını giyerek tüm dini fenomenlere ve ötesine yayılan “dağınık bir kutsallık söylemi” olarak anlaşılabilir. Bu kutsallık söylemi son yıllarda Türk toplumunda giderek yayılmakta başta tasavvuf olmak üzere geleneksel İslam’ın birçok kanalında alternatif bir maneviyat oluşturmaktadır. Bu minvalde, New Age spiritüel pratikleri Kur’an’a dair meal, yorum ve yaklaşım biçimlerinde ezoterik (batını) ve spiritüel (ışarı) repertuarı kullanarak yeni yorumlar inşa edebilmektedir.

Kur’an’ı spiritüel ve ezoterik bir arka planda yorumlamayı kendilerine görev edinmiş yeni çağ mistik hareketleri ve maneviyatçılar; çağın bilimsel, sosyal ve psikolojik bulgularına dayanarak Kur’an ayetlerine verdikleri mistik anlamlar ile geleneksel meal ve tefsirlerin yüzyıllardır süren alan hakimiyetini sorgulama içinde oldukları ve onunla bir çeşit rekabete girdikleri anlaşılmaktadır. Bu hareketler, ayetlerin tarihsel bağlamından ziyade manevi ve mistik yönüne odaklanırlar. Diğer bir ifadeyle ayetlerin konjonktürel bağlamı, edebî ve sanatsal yönü ve dilsel yapısı gibi meallendirmenin temelini oluşturan unsurları ve onlara dair terimleri büyük oranda

* Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, huseyinhalil1990@gmail.com, ORCID:0000-0002-4814-3508.

göz ardı ederek daha çok çağdaş bilimsel kavramlar üzerinden Kur'an'ın iç yüzündeki manaları ortaya çıkarmaya odaklanmışlardır.

Yeni çağ spiritüel hareket, Kur'an ayetlerini anlama ve meallendirme konusunda klasik tasavvufi tefsir hareketinden farklılık arz eder. Nitekim spiritüelistler bilimsel terimler kullanmayı ve deneysel alanda elde edilen verilerden hareketle Kur'an'a mana vermeyi tercih ederler. Diğer bir ifadeyle onların maneviyatçılığı soyut tasavvufi kavramlar üzerine değil daha çok somut ve deneyimlenebilen kavramlar üzerine bina edilmiştir.

Takip ettikleri meallendirme usulleriyle bu akıma hizmet eden yurt içi ve dışından bir çok spiritüalist bulmak mümkündür. Örneğin ülkemizde İsmail Dinçer, Hülya Kavuzlu, Ahmet Hulusi gibi pek çok kişi bu akımın içerisinde. Sonuç olarak bu tebliğde çağdaş Kur'an mealcileri ve New Age kültik ortamında Kur'an'a ezoterik yaklaşımlar noktasında temayüz eden New Age takipçilerinin Kur'an'ı yorumlama ve meallendirmeye yönelik yeni yaklaşımları analiz edilecek ve kritiği yapılacaktır.

A-New Age Hareketi

1-New Age Akımı Nedir?

New Age akımı oluşmasından zamanımıza kadarki sürede hep bir tanımlanma sorunu yaşamıştır. 1960'lı senelerden bu zamana bu konuyu araştıran kişilerce bir tanımlanma yapılmaya çalışılmış fakat herkesin ortak karar verdiği bir kesin tanım yapılamamıştır. Çünkü bu konuyu araştıranlar konuya şahıslarının temsil gösterdiği alan açısından baktıkları için bu kavramla alakalı ortaya çıkan tanımlamalar da birbirine benzememektedir.¹ Ayrıca içerisinde diğer inanışlarla benzer bazı inanç ve aktiviteler barındırmış olmasından dolayı bu hareketin nerede başlayıp hangi noktada son bulduğu konusunda araştırmacılar zorluk yaşamıştır.² Bu akım insanla-

¹ Aydın, Cüneyd. *İnsanın Anlam Arayışı ile Yeni Çağ İnanışları Arasındaki İlişki*, Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015, 43-45.

² Şafak Başkaya, *New Age Hareketi: Modern Bir Dinsellik Biçiminin SosyoKültürel Analizi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006, 9.

rın içerinde biriktirdiklerini meydana çıkarıp onları kabul edip yüzleştikleri, onlarla barış halinde olmak zorunluluğında olacakları “içsel uyanış ve değişim zamanı” diye de tanımlanmıştır.³

Sonuç olarak bu yeni dini akım, semavi dinler, Uzakdoğu dinleri, bilim, teknoloji ve bazı öğretilerin bir araya getirilerek oluştuğu eklektik yapıdaki bir yeni dini hareket olma özelliğini taşır.

2-Tarihçe

Bu akım, 1960’lı yıllarda Amerika’ da ortaya çıkan, sonrasında da Avrupa’ya dağılan bir akımdır. Hareketin amacı insanlık ve evrenin birliğini oluşturma’dır. Hareket, bu amaç için okültizm, esoterik, kişisel tecrübeler ve terapiyi kullanılır (zkan, 2002, 123). Okültizm, ezoterizmin anlamdaşı veya tahrif edilmiş şeklidir. Din ve bilimin içeriğiyle bağdaşmayan parapsikoljik konuları ve tecrübeleri konu alır. Bunlar görünmeyen varlıklar, UFO’lar, değişik vampir efsaneleri gibi konuları içermektedir (Yeşilyurt, 2018, 205). New Age, yeni ağ anlamını ifade eden bir kavram olarak 1980’lerde ne kavuşan birtakım topluluklar için kullanılmıştır.⁴

Ruhu bir ekseninde gelişmiş, ağdaş bir ilerleme inanışı olan New Age, bireyin ruhsal olarak değişmesinin yanında, çok değişik toplu hareketlerini ve hipotezlerini de içermektedir. Bu akımın ismi, astrolojiden gelmektedir ve kelime manasına bakılırsa yeni ağ manasını içerdiği gibi özelde kova burcu anlamında da kullanılmaktadır.⁵

Yeni ağ gruplarından çoğunun temelleri 19. yüzyıl bitimine ait ezoterik tarzına, bazılarının ki de 20. yüzyılda meydana gelen insan potansiyellerini arttırma hareketlerine dayanır. Günümüzde bu hareketi değerli kılan en göz önündeki özellik, ağdaş toplumda dini özellikler ihtiva eden bir tezat kültür olarak ön plana ık-

³ Metin Albasan, *Yeni ağ’da İçsel Kıyamet ve Değişim Zamanı* (İstanbul: New Age Yayınları, 2006) 14.

⁴ Ali Köse, *Milenyum tarikatları: Batı’da Yeni Dini Akımlar* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2011), 133.

⁵ Ali Rafet zkan, *Kıyamet Tarikatları: Yeni Dini Hareketler* (İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2006), 127.

malarıdır.⁶ Bu hareket, temelde bireyin kozmik yapısını inceleyen, insanlığın bir olması ve barışını amaç edinen, gelişimde evrensel kurallar ve ruhsal hakikatleri kendine konu edinen bir harekettir. Tinsel kökenli bilgilerden, daha çağdaş ve bilimsel yaklaşımlara; yerleşik ezoterik öğretilerden, çağdaş yaşamın psişik uygulamalarına kadar uzanan çok geniş çaplı bir bilgi donanım sonucu ortaya çıkmıştır.⁷

3-Hareketinin Özellikleri

New Age (Yeni Çağ) 20. yüzyılda Batı'da ortaya çıkan, ruhani ve mistik bir harekettir. Özellikle 1970'lerden sonra büyük bir popülerite kazanmış ve Türkiye de dahil olmak üzere tüm dünyaya hızla yayılmıştır. New Age, köken olarak farklı düşünce ve pratikleri içinde barındırması, belirli bir kurucusunun olmaması ve onu sistematik bir öğreti ya da din olarak tanıtan karizmatik bir liderin bulunmaması nedeniyle, ortaya çıkış dönemi veya tarihi net bir şekilde bilinmemektedir. Bu hareket, çeşitli felsefelerden ve dinlerden, düşünce ve uygulamaları olarak yeni söylemler geliştiren, farklı kaynaklardan beslenen bir yapıya sahiptir.⁸

Bu hareket okültik bir yapıdadır: Din ve bilimin kapsamı dışındaki doğaüstü uygulama ve inançları kapsar. Eskiden *büyü ve batınilik* diğer ifadeyle ezoteriklik ve gnostiklik din ve bilim dışıydı, modern dönemde bunların yerini *parapsikoloji, telepati, pirokinezi, psikanaliz, epigenetik, hipnoz* aldı. Bunlara *yoga, meditasyon, tarot, fal, astroloji* da burçlar da dahil edilebilir. Hatta *biyoenerji* ve *kuantum* da modern okültik inançlar arasında dayılabilir.

Bu nedenle, bu yeni dini akım, semavi dinler, Uzak Doğu dinleri, bilim, teknoloji ve bazı öğretileri bir araya getirerek oluşan eklektik bir yapıya sahiptir. İsmi astrolojiden gelir ve "Yeni Çağ" anlamına gelirken, daha spesifik olarak Kova burcunu da işaret edebilir. Bu inanışlar, daha önce bir başlık altında değerlendirilmiyorken, 1980'lerde, yeni bir insan ve toplum anlayışına işaret eden söylemleriyle

⁶ Köse, *Milenyum tarikatları*, 133.

⁷ Aubyn, Lorna St. *New Age: Yeni Çağ Akımı*. çev. Nuray Mines & Ercan Arısoy (İzmir: Ege Meta Yayınları, 1998), 7.

⁸ Serpil Bozkurt, "Geçmişten Günümüze New Age Hareketine Genel Bir Bakış", *ilâhiyât: akademik araştırmalar* yıllığı 5 (2022), 97.

yeni bir çağa dikkat çeken karakteristikleri nedeniyle New Age olarak adlandırılmıştır. Ancak, o dönemde bu inanış biçimlerinde New Age terimi kullanılmamıştır. Neticede geleneksel olanla yeni olanı bir araya getiren ve yeni bir sentez oluşturan, alternatif yaşam biçimlerine de açık olan, bazen gizemli, bazen hayalî gelebilen ruhsal öğretileri savunan gruplar ve bireyler için "New Age" türsel ya da şemsiye bir kavram olarak kullanılmıştır.⁹

New Age hareketlerinde büyü ve sihrin önemli bir rol oynadığı görülmektedir. Uzak Doğu dinlerinin büyü ritüelleri, Şamanizm gibi batıl inançlar ve tarih boyunca var olan diğer okült inanışlar bu akımla yeniden gündeme getirilmiştir. Falcılık, tarot kartları, ruhlarla iletişim kurarak geleceğe dair bilgi edinme iddiaları, medyumluk ve kehanet gibi batıl inançlar, New Age kültürünün önemli unsurlarını oluşturur. Yoga uzmanları olan guru'lar genellikle ruhlarla iletişim kurdukları, medyumluk yaptıkları ve tarot kartları ile geleceği öngörebilecekleri gibi iddialar ortaya atarak insanları etkilemeye çalışırlar.

New Age inanış ve uygulamalarının ortaya çıkış sebepleri arasında sekülerleşme ve ona tepki, bireyselleşme, küreselleşme, hızlı değişim, anlam arayışı, yabancılaşma, medya ilgisi ve desteği gibi unsurlar yer alır.¹⁰ New Age uygulamaları, geleneksel Hristiyan doktrinleri, sonraki yaşam inançlarını, tanımlanamayan uçan cisimlerle burçlar arasında ilişki kurmaya kadar geniş bir yelpazeyi kapsar. Net, açıklanabilir veya ispatlanabilir bir öğretiye sahip değildir ve kurumsal dinlerle bir bağlantısı bulunmamaktadır.¹¹

Bu duruma bireyin ihtiyaçları, itirazları, hayal kırıklıkları ve yabancılaşma duygusu açısından bakıldığında, dine dönüşten çok, seküler bir hayat tarzını benimsemek ve bunu destekleyerek manevi boşlukları doldurmak gibi bir sonuç ortaya çıkmaktadır. Din, geleneksel bağlamından uzaklaştırılarak modernitenin işleyişi içinde yeni bir içerik kazanmıştır.

⁹ Bozkurt, "Geçmişten Günümüze New Age Hareketine Genel Bir Bakış", 96-97.

¹⁰ Bozkurt, "Geçmişten Günümüze New Age Hareketine Genel Bir Bakış", 95.

¹¹ Hazal Develi, *Modern Toplumda Batıl İnançlar ve New Age Akımı* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 68.

New Age hareketlerinin özellikle günah ve ceza kavramlarını içermemesi, düzenli ibadete zorlamaması, ahiretten çok dünyevi sorunlara odaklanması, bilimsel terimlere atıfta bulunması, sevgi ve hoşgörü söylemini öne çıkarması, sekülerleşen toplum ve bireyler için bir din alternatifi olarak cazip hale gelmiş ve hızla yayılmıştır. New Age hareketi, katı öğretiler benimseme zorunluluğu koymadığı için, etrafında üye toplamakta zorlanmamıştır. Hareketin nerede başladığı veya son bulacağı tam olarak bilinmemektedir, çünkü *birçok farklı aktivite ve inancı bir araya getirir*.¹²

Bireyi ön planda tutması, olumlu ve pozitif düşüncüyü teşvik etmesi, dünyaya ve hayata değer vermesi bu hareketin popüler olmasına katkıda bulunmuştur. Hareketin önemli unsurlarından biri olan *medya, astroloji ve burçlarla ilgili içerikler, reenkarnasyon, ruhçuluk, terapi, meditasyon ve yoga* gibi konuları popülerleştirmektedir.

Çoğu New Age grubunda bir guru veya üstat vardır ve bu kişiler takipçilerinin hayatını ve kararlarını yönlendirir. Genellikle bu mistikler, takipçilerine hayat koçluğu hizmeti sunar ve bu da maddi ve bazen de cinsel istismara kapı aralar. Üstelik, New Age yapıları kendilerini din olarak tanıtmadıkları için, çoğu takipçi bir kült hareketin içinde olduğunu fark edemez. Bu hareketlerdeki guru veya üstatların olağanüstü yeteneklere sahip oldukları ve şifa verdikleri de iddia edilmektedir.

4- Hareketin Kavramları

Spirüalizm ve Bilimsellik

Binyılcılık

Hermenötik Yeniden İnşa

Öz-Tanrıçılık

Pragmatizm

¹² Acar, Rumeysa. *New Age Hareketi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 36; Başkaya, *New Age Hareketi*, 95.

Şifa ve Kişisel Gelişim

Eklektizm

Reenkarnasyon ve Karma İnanışı

Meditasyon

Özgür İrade

Din ve Ruhsallık

Ruhsal Rehberlik

Çakra

Dünya Enerjileri

UFO kültürü

5-Hareketi Tanımlayan Faaliyet alanları

1-Psikoanaliz, 2-bioenerji, 3-astroloji, 4-benlik analizi ve benlik geliştirme terapileri,

5-konsantrasyon antrenmanı, 6-pozitif düşünme programları, 7-psikodrama, 8-meditasyon,

9-telepati, 10-müzik, 11-sessiz tedavi, 12-reenkarnasyon, 13-genel tıp, 14-transendantal yoga,

15-hipnoz, 16-kendini tatmin antrenmanı, 17- Zen Budizmi, 18-kahinlik, 19-tarot, 20-ökoloji,

21-büyü, 22-Sufi dansları, 23-rüya yorumu, 24-parapsikoloji 25-okültizm

6-Hareketin İlahlık Düşüncesi

Yeni Çağ hareketine göre *insan, özü itibariyle üstün, mükemmel ve bir nevi tanrısal bir öze sahiptir, her insan özünde “ilahlık” enerjisi taşır.* Belli bir seviyeye ulaştığında “doğru-yanlış” veya “günah-sevap” kavramları ortadan kalkar. Bu görü-

şey göre insanın yaptığı her şey doğrudur. Fenomenolojik açıdan, New Age kavramı, *insanı merkeze alıp Tanrı'yi evrensel bir enerji kaynağı* olarak gören, *kurtuluşu içsel uyanışla sembolize eden bir kavramdır*. Yaratıcı ya da dini bir otoriteye bağlı olmadıkları için belirgin bir kurucusu yoktur ve faaliyet alanları oldukça geniştir. Bu harekete göre, *insan tanrısal bir güç kazanmış ve dünyada istediği gibi bir hayat sürebilmektedir*. Diğer dinlerdeki katı kurallar yerine enerji ve kişisel gelişim gibi kavramlara odaklanırlar.¹³

Tanrı'nın özellikleri, kişinin özünde bulunur. Bu inancın mensupları için Tanrı kavramı belirsizlik içerir. Onlar için *Tanrı hayat veren bir enerjidir*. Yani bu harekete göre, Tanrı, yasalar belirleyen, hayatta bazı sınırlar çizen bir otorite olarak görülmemektedir.¹⁴ New Age grupları kurucularından Eileen Caddy, ilahi *vahyin kaynağının üst benlik* olduğunu iddia etmiştir. *Tanrı-insan ayrımının bulunmadığına* ve kendisinin kozmik bilinci olan *bir üstün varlık olduğuna* inanmıştır.¹⁵

Neticede, New Age hareketi, hem dinleri hem de bilimi birleştirdiğini iddia etmekle birlikte, her ikisine de bağlamından kopararak anlamsızlaştırdığı düşünce-sindeyiz. Ne İslam inancı ile ne de diğer inançlar ile bağdaşmamaktadır. İslam'a göre, Allah evreni ve içindekileri yaratan, tüm yaratılmışlardan aşkın olan bir varlıktır. Yaratılmış hiçbir şeyde tanrısal bir öz veya tabiat yoktur. *New Age hareketlerinin etkilendiği Uzak Doğu ve Hint kökenli dinlerin Tanrı anlayışı panteist bir yapıya sahiptir*. Bu, ortadoks İslam'ın aşkın Allah inancı ile bağdaşmaz. Ortadoks İslam'a göre insan, aciz bir kuldur ve Allah'a muhtaçtır. Fakat ortadoks İslam anlayışında bazı noktalarda ayrılan vahdet-i vücudçu anlayışı da unutmamak gerekir. Tevhid anlayışı konusunda ortadoks İslam'dan ayrılan vahdet-i vücudçular, Allah'tan başka hiçbir varlığın gerçekte var olmadığını iddia ederek tüm varlıkları Allah'ın zatında bir araya toplamışlardır. Bu da vahdet-i vücud anlayışını uzak doğu dinlerinin panteist tanrı anlayışına yaklaştırmıştır. Dolayısıyla diyebiliriz ki New Age ha-

¹³ Başkaya, *New Age Hareketi*, 90; Serpil Bozkurt, "Geçmişten Günümüze New Age Hareketine Genel Bir Bakış", 103.

¹⁴ Başkaya, *New Age Hareketi*, 90; Aydın, Aydın, Cüneyd. *İnsanın Anlam Arayışı*, 61

¹⁵ Köse, *Milenyum tarikatları*, 139.

reketleri panteist tanrı anlayışına sahip olmakla İslam dünyasında ortaya çıkan vahdet-i vücut anlayışı ile de paralellik arz etmektedir.

7-New Age Hareketinin Etkileri

Modern Çağın hayata girmesiyle birlikte insanlar dini ötelemiş ve bu da beraberinde manevi eksikliği getirmiştir. Geleneksellik zayıflamış, modern olan popülerleşmiştir. Batıdaki bazı olaylar kaynaklı ortaya çıkıp genişleyen ve zaman içerisinde de birçok ülkeye dağılan, birçok farklı sahada hareket eden, New Age hareketi köklü dinlerden ve aynı zamanda modern çağ şartlarından da yoğun şekilde etkilenerек ortaya çıkmıştır. Yani bu hareket hem batıdan hem de doğudan öğretilerin alınması sonucu modernliğin de eklenmesiyle birlikte bir sentez halinde ortaya çıkmıştır. New Age hareketi, üyelerine, katı öğretiler benimseme zorunluluğu koymadığı için hareketin etrafında üye toplama konusunda hiçbir zorlanma yaşanmamıştır. Hareketin tam olarak nerede başladığı ya da son bulacağı, içerisinde barındırdığı birçok aktivite ve inanç birleşimlerinden dolayı tam olarak bilinememektedir. Tam olarak bir yaratıcı ya da dini otoriteye bağlı olmadıkları için kesin bir kurucusu olmamaklar birlikte faaliyet alanları da çok farklı alanlardan oluşmaktadır.

Bu harekete göre içinde bulunan çağda insan, Tanrısal güç anlamında güç kazanıp Dünya üzerinde çok kolay ve istediği gibi bir hayat elde edebilmektedir. Diğer dinlerdeki gibi kesin uygulanması gereken kurallar yerine, enerji, kişisel gelişim gibi kavramlar dile getirilerek faaliyet yürütmektedirler. Bireyi hep ön planda tutması, olumlu düşünme, pozitif düşünce, dünyaya ve hayata önem verme bu hareketi öne çıkaran, popüler kılan sebeplerdendir. New Age hareketi farklı uygulamalarla, insan hayatlarında farklı etkiler ortaya çıkarmıştır. Hipnoz ve yoga gibi yöntemlerin sağlık alanında tedavide kullanılması buna örnek gösterilebilir. Manevi anlamda eksiklik hissedenlerin ve bu sebeple de arayışta olan insanların, alternatif bir arayış içerisindeyken bu yöntemlere başvurup manevi anlamda rahat hissettiklerini belirtmişlerdir.

8-Türkiye’de New Age Akımı ve Temsilcileri

Türkiye Müslüman ağırlıklı bir toplum olduğu için, Türkiye'deki New Age akımları İslam ile barışık bir görüntü sergilemeye çalışır. *Genellikle tasavvuf ile özdeşleştirir* ve Uzak Doğu/New Age düşüncesinin tasavvuf ile benzer olduğunu ima ederler.

New Age Hareketinin Türkiye’deki Faaliyetleri *Bedri Ruhselman* ile başlayan süreç, *Refet Kayserilioğlu* ve yandaşları ile devam etmiştir. Bedri Ruhselman’ın bilimsel olarak yapmış olduğu ruh araştırma faaliyetlerine ondan sonraki liderler de eklemeler yaparak soyut varlıklarla iletişime geçtiklerini iddia etmişlerdir. Bu hareket mensupları 1964’ te “Beyti Dost” adı verilen soyut bir varlık ile bir araya geldiklerini ve bu varlığın belirlediği ilkelere uyduklarını, hayatlarına buna göre yön verdiklerini bildirmişlerdir.¹⁶ Geçmişten Günümüze New Age Hareketine Genel Bir Bakışilâhiyât)

Bu hareketin faaliyetlerini yapan ve hareket içerisinde son derece önemli görülen gazete ve dergi gibi yayın organlarında astroloji sayfaları, bunun yanında burçlarla ilgili bilgiler, yine fallla ilgili bilgilerin verildiğine çok sık rastlanmaktadır. Bu durum popüler hale getirilmeye çalışılmaktadır. Bunun dışında Uzakdoğu ile ilgili reenkarnasyon, ruhçuluk, terapi, meditasyon ve yoga merkezleri gibi merkezler popüler hale getirilmektedir. Ayrıca toplumda UFO’lara rastladığını dillendiren insanların bildirimleri, bunu bazı yayın organlarında göstermeleri, bunun yanında bazı insanların uzaylılarla iletişim kuruyorum diyerek etraflarına başka insanlar toplamaları, medyumluk, büyü yapma gibi konuların çok fazla dile getirilmesi, TV kanalları ve özel yayın kuruluşları tarafından konu ile ilgili bilinçli olarak çekilip gösterilen filmler, televizyon programları ve aynı zamanda senaryoları bu konuları içeren diziler yayınlanmaktadır. Bu tür etkinlikler teknolojinin gelişmesi ile birlikte katlanarak artmaya devam etmektedir.¹⁷ Türkiye’de faaliyetlerini yaydıkları dergilerde faaliyet

¹⁶ Ramazan Biçer, “Heretik Bir New Age Tarikatı Dünya Kardeşlik Birliği Mevlâna Yüce Vakfı”, *Ekev Akademi Dergisi* 10/29 (2006), 27-50, 32.

¹⁷ Aydın, *İnsanın Anlam Arayışı ile Yeni Çağ İnanışları Arasındaki İlişki*, 79.

alanlarıyla ilgili insanların dikkatini çekecek ve mensup kazanmalarını sağlayacak çalışmalar yapmaktadırlar. Bir dergilerinin “UFO Kaçırımları Gerçek mi?” başlıklı bir bölümünde bu durumla karşılaşanların kendileriyle hemen iletişime geçmeleri gerektiğinin çağrısını yapmışlardır. Ve ilgili iletişim bilgileri de verilmiştir.¹⁸

Ruhselman’ın 1950’de kurduğu Metapsişik Tetkikler ve İlmî Araştırmalar Derneği ve sonraki senelerde aynı dernek mensuplarınca 1994’te oluşturulan İnsanlığı Birleştiren Bilgiyi Yayma Vakfı (BİLYAY), ruhsal inançlar ile alakalı hem bölgesel hem ulusal hem de uluslararası alanlarda faaliyetler yürüten kuruluşlardandır. Bunlara Adana Ruhsal Araştırmalar Derneği yerel yapılanmaları da eklenebilir. New Age hareketine bağlı tarikatların birçoğunun Türkiye’de üyeleri mevcuttur. UFO tarikatları içinde Türkiye’de en yaygın olan Rael akımı, Scientology ve Hint ve Uzakdoğu kaynaklı akımlar da ülkemizde yer edinmişlerdir. Ayrıca, Bülent Çorak önderliğindeki Dünya Kardeşlik Birliği Mevlâna Yüce Vakfı, Bülent Çorak’tan ayrılıp kendi topluluğunu oluşturan Ö. Cenap Başman’ın öncülüğünü yaptığı Maron hareketi de Türkiye’deki New Age hareketlerindedir.¹⁹

Kanaatimizce Bedri Ruhselman, Refet Kayserilioğlu, Bülent Çorak ve Ö. Cenap Başman’ın yanısıra, İsmanil Dinçer, Ahmet Hulusi ve Hülya Kavuzlu da öne sürdükleri iddialar ve zikrettikleri görüşlerle bu akımın Türkiye’deki temsilcilerinden sayılabilir. Özellikle bu araştırmada da konu ettiğimiz Hülya Kavuzlu kutsal metinleri spiritüel amaçlar doğrultusunda (mutluluk, kurtuluş, tekamül, huzur vb.) bilimsel repertuarı kullanarak ezoterik ve okültik bir biçimde tefsir etmesi dolayısıyla öne çıkmaktadır. Bu çalışmadının devamında onun “Kadir, kesretten çıkış” adlı çalışmasını New Age hareketinin meallerine örnek olması açısından ele alacağız.

B-New Age Anlayışına Göre Kur’ân Ayetlerini Yorumlama: Hülya Kavuzlu Örneği

¹⁸ Hüriyet Kalalı, “Kaçırılma Vakaları”, New ge Yaşam Dergisi 1 (Eylül2004), 38-39.

¹⁹ Biçer, Ramazan. “Heretik Bir New Age Tarikatı Dünya Kardeşlik Birliği Mevlâna Yüce Vakfı”, 32.

Kadir Suresi, Kur'ân-ı Kerim'in önemli surelerinden biridir ve bu sure, özellikle "Leyletülkadir" olarak bilinen "Kadir Gecesi" ile ilişkilidir. Hülya Kavuzlu'nun çalışması, Kadir Suresi'nin ayetlerini beş vakit namazla ve insan omurgasındaki enerji merkezleriyle ilişkilendirerek derin bir analiz sunmaktadır. Bu çalışma, Kadir Suresi'nin mistik anlamlarını ve beş vakit namazın insan bedeni üzerindeki etkilerini açıklamaktadır.

1-Kur'ân'ın Evrenselliği ve Anlamı

Kur'ân, evrensel bir dil olarak, ses ve ışık frekanslarından oluşur ve bu sayede tüm kültürler ve diller üzerinde etkili olabilir. Bu evrensel niteliği sayesinde, Kur'ân'ı okuyan herkes, kendi dilinde anlam çıkarabilir. Onun yaklaşımında Kur'ân'ın bir metin olmaktan öte, bir bilgi sistemi olarak algılanması gerektiği vurgulanır. Ayetler, insanın içindeki sistemleri çalıştıran algoritmalar olarak görülür. Bu algoritmalar, insanın yaratılışı, gelişimi ve evrimi ile yakından ilişkilidir. Bu nedenle, Kur'ân'ı anlamak sadece metni okumakla sınırlı kalmaz; onun mesajlarını hayata geçirebilmek de önemlidir.²⁰

2-Kadir Suresi'nin Anlamı ve Önemi

Kadir Suresi, Kur'ân'ın insan üzerindeki etkilerini anlamada önemli bir yer tutar. Bu sure, insanın içindeki ilahi potansiyeli ortaya çıkaran bir algoritmayı temsil eder. Bu ilahi potansiyel, Kadir Suresi'nin düzenli olarak dinlenmesi veya okunmasıyla aktif hale gelebilir. Kadir Suresi'nde geçen "Ve ma edrake ma leyletülKadir" ayeti, idrak kavramına dikkat çeker. İdrak, Kur'ân'ın sadece anlaşılması değil, içindeki derin mesajların hayata geçirilmesi anlamına gelir. Bu süreçte "Hu" kavramı, ilahi olanı temsil ederken, insan bu ilahiliğin geçici bir tezahürüdür. Kavuzlu'nun anlayışına göre Kur'ân insanı, özüne döndürme amacı güder.²¹

Kavuzlu'ya göre Kur'ân yalnızca bir dini metin değil aynı zamanda evrensel bir bilgi sistemidir. Kur'ân'ı okumak, anlamak ve hayatın her alanına uygula-

²⁰Kavuzlu, *Kadir Kesretten Çıkış*, 12.

²¹ Kavuzlu, *Kadir Kesretten Çıkış*, 28.

mak, *insanın kendini keşfetmesi* ve evrenle daha derin bir bağ kurması için bir yol sunar.²²

3-Leyletülkadr Kavramı ve Ruhsal Yolculuk

Hülya Kavuzlu'nun "Kadir Kesretten Çıkış" kitabında Leyletülkadr kavramı derinlemesine incelenir. Leyletülkadr, bin aydan daha hayırlı olarak nitelendirilir ve bu gecenin önemi, ilahi bir indirmenin gerçekleşmesiyle bağlantılıdır. Bu gece, melekeler ve ruhun, Rabbin izniyle tüm yaratılmış katmanlara indiği özel bir zamandır. *Melekeler, insanın içindeki iyiye yönlendiren kuvvetleri temsil ederken, ruh insanın öz benliğidir.* İndirilen bilgi, insanın bilinç seviyesine göre kademeli olarak aktif hale gelir. Bu süreç, tenezellül kavramıyla ifade edilir ve *bilginin/enerjinin yüksek boyutlardan düşük boyutlara doğru işini anlatır.* Leyletülkadr, insanın içindeki ilahi potansiyelin ortaya çıkması için önemli bir fırsat sunar.²³

4-Bilimsel ve Mistik Perspektif

Hülya Kavuzlu, Kur'ân ayetlerini detaylı bir şekilde analiz ederken, aynı zamanda evrenin işleyişine dair sembolik bir dil kullanarak *bilimsel ve mistik* bir yaklaşımı birleştirir. Kur'ân'ı sadece bir din metni olarak değil, aynı zamanda evrenin işleyişini anlatan bir sistem olarak ele alır. Ancak bu yaklaşım, soyut kavramları içermesi nedeniyle bazı okuyucular için anlaşılması zor olabilir. Kitabında yer alan bazı terimler, özellikle felsefe ve mistisizmle ilgilenenler için daha anlamlı olabilir. Bununla birlikte, bazı yorumların yazarın kişisel perspektifine dayandığı ve bu durumun farklı yorumlara açık olduğu belirtilir.

5-Leyletülkadr'in Ruhsal Anlamı

Leyletülkadr, yalnızca bir gece olarak değil, *insanın ruhsal yolculuğunun başlangıcı* olarak da tanımlanır. Bu süreçte ruh, bedenle birleşir ve insan dünya deneyimine başlar. İnsan, yaratılış sürecinde tüm bilgileri alır ve bu bilgiler, kişinin

²² Kavuzlu, *Kadir Kesretten Çıkış*, 13-14; 60-65.

²³ Kavuzlu, *Kadir Kesretten Çıkış*, 40.

bilinç seviyesine göre zamanla aktif hale gelir. *Vahy*, peygamberlere özgü bir bilgi indirme şekliyken, ilham her insanın kendi iç dünyasından gelen bir farkındalık olarak tanımlanır. *İdrak*, bilgiyi anlayıp hayata uygulama sürecidir ve bu süreç, kişinin bilinç seviyesine göre değişiklik gösterebilir. *Fecr*, insan bilincinin en yüksek seviyesine ulaşması ve ruhunu tamamen fark etmesi anlamına gelir.²⁴

6-Leyletülkadr ve Katmanlaşma Süreci

Leyletülkadr, beş katmanlı bir yapıya sahiptir. Nur, omurganın kuyruk sokumundan başlayarak, her bir enerji merkezinden geçer ve her katmandan arınarak ilerler. İlk katmandan arındıkça bir sonraki katmana geçilir. Bu süreç, bilinç seviyesinin adım adım yükselmesini ve nihayetinde nurun en merkezdeki kaynağına ulaşmasını sağlar. Bu aşamalı ilerleme, nurun bedendeki hareketini ve ruhsal aydınlanmayı temsil eder.

Omurgadaki her bir anaför merkezi, belirli bir bilinç düzeyine karşılık gelir ve bu merkezlerin her biri, beş vakit namaz ile aktive edilir. Bu süreç, kişinin manevi gelişimini ve bilinç seviyesindeki yükselişi temsil eder. Leyletülkadr, nurun bedendeki ilerleyişini ve nihayetinde ruhsal aydınlanmayı sağlar.²⁵

7-Omurga ve Bilinç Seviyeleri

Kitapta omurganın, insanın enerji merkezlerini barındırdığı ve ruhsal yükselişin bir yolu olarak görüldüğü anlatılır. Kadir Suresi'nin beş ayetinin, omurganın beş farklı bölgesine karşılık geldiği ve bu bölgelerin bilinç seviyeleriyle ilişkili olduğu belirtilir. Salat, her bir vaktiyle omurganın belirli bir bölümünü aktive ederek ruhsal gelişimi destekler. *Fecr*, insanın beden algısından kurtulup öz benliğine ulaşması olarak tanımlanır. Omurgadaki enerji merkezleri, yüksek boyutlardan gelen enerjileri alıp bedene dağıtarak bilinç seviyelerinin geçişine yardımcı olur.

8-Kadir Suresi ve Namazların Enerji Merkezleri ile İlişkisi

²⁴ Kavuzlu, *Kadir Kesretten Çıkış*, 45-46.

²⁵ Kavuzlu, *Kadir Kesretten Çıkış*, 79.

Sabah Namazı ve İlk Anaför Enerji Merkezi (Kuyruk Sokumu):

Kadir Suresi'nin ilk ayeti “İnna enzelna hu fi leyletülKadir” (Biz onu Kadir Gecesi'nde indirdik) sabah namazı ile ilişkilendirilmiştir. Bu ayet, omurganın kuyruk sokumu bölgesinde, birinci anaför enerji merkezine denk gelir. Bu merkez, nurun bedene ilk bağlandığı yer olarak kabul edilir. Sabah namazı bu bölgedeki enerjiyi aktive eder ve insanın manevi uyanışına katkıda bulunur. Bu aktivasyon, kişinin bilinç düzeyinde bir harekete ve ruhsal bir başlangıca işaret eder.²⁶

Öğle Namazı ve İkinci Anaför Enerji Merkezi (Sakral Kıvrım):

İkinci ayet “Ve ma edrake ma leyletülKadir” (Kadir Gecesi'nin ne olduğunu sen ne bileceksin?) öğle namazı ile ilişkilendirilmiştir. Bu ayet, omurganın sakral kıvrımındaki S1-S5 omurlarıyla bağlantılıdır. İkinci anaför enerji merkezi, ikinci bedenle ilişkilidir ve bu bölgede yapılan namaz, insanın hakikate olan idrakini başlatır. Bu, bilinç seviyesinde bir yükselişi ve manevi bir anlayışın başlamasını temsil eder.²⁷

İkinci Namazı ve Üçüncü Anaför Enerji Merkezi (Bel Kıvrımı):

Üçüncü ayet “LeyletülKadiri hayrun min elfi şehri” (Kadir Gecesi, bin aydan hayırlıdır) ikinci namazı ile bağlantılıdır. Bu ayet, omurganın bel bölgesindeki L1-L5 omurlarıyla ilişkilidir ve üçüncü anaför enerji merkezi ile ilişkilidir. Bu bölgenin aktive olması, yaşam ortamındaki en mükemmel hayırlı olguların ortaya çıkmasını sağlar. Bu, nurun bedendeki ilerleyişinin bir başka aşamasıdır ve bilinç düzeyinde bir başka yükselişi temsil eder.²⁸

Akşam Namazı ve Dördüncü Anaför Enerji Merkezi (Sırt Kıvrımı):

Dördüncü ayet “Tenezzelül melaiketü verruhü fiha biizni rabbihim min külli emri” (O gece, melekler ve Ruh, Rablerinin izniyle her iş için iner) akşam namazı ile ilişkilidir. Bu ayet, omurganın sırt bölgesindeki T1-T12 omurlarıyla

²⁶ Kavuzlu, *Kadir Kesretten Çıkış*, 71.

²⁷ Kavuzlu, *Kadir Kesretten Çıkış*, 71.

²⁸ Kavuzlu, *Kadir Kesretten Çıkış*, 71.

bağlantılıdır ve dördüncü anaför enerji merkezi ile ilişkilidir. Akşam namazı bu bölgedeki enerjiyi aktive eder ve ruhsal özelliklerin açığa çıkmasına yol açar. Bu, insanın manevi gelişiminde önemli bir aşamayı temsil eder.²⁹

Yatsı Namazı ve Beşinci Anaför Enerji Merkezi (Boyun Kıvrımı):

Beşinci ayet “Selamun hiye hatta matle'lfecr” (O gece, selamdır; ta fecrin doğuşuna kadar) yatsı namazı ile ilişkilendirilmiştir. Bu ayet, omurganın boyun bölgesindeki C1-C7 omurlarıyla bağlantılıdır ve beşinci anaför enerji merkezi ile ilişkilidir. Yatsı namazı bu bölgedeki enerjiyi aktive eder ve bilinç düzeyinde bir diğer yükselişi sağlar. Bu süreç, nurun bedenden çıkış yapması ve ruhsal kapıların açılmasını sağlar.³⁰

9-Kavuzlu'nun Bazı Ayetlere Verdiği Mealler

Müzzemmil 6: *إِنَّ نَاشِئَةَ اللَّيْلِ هِيَ أَشَدُّ وَطْأً وَأَقْوَمُ قِيلاً* “Doğrusu gece neşesi (gece ibadeti, insanın iç dünyasında uyandırdığı) etki bakımından daha kuvvetli, okumak bakımından daha sağlamdır.” hülya kavuzlu'ya göre ayetlerde geçen leyl beden tarafından ruhun haps edilmesidir. Ayette geçen “naşie” ifadesi leylin yarılması ve uyanışı/kalkışını ifade eder. “hiye” zamiri de bu uyanışa, (ruhun leyl durumundan çıkışına), fecre, yani rabsel özelliklerini geri kazanmasına işaret eder. Dolayısıyla ayetin manası şöyle olur: *“Leyl edilmiş/örtülmüş ruhsal/nursal özelliklerin yeniden ortaya çıkması; leyl edilmiş bedenin üzerinden katmanların kaldırılması en sağlam olanıdır.”*

Saffat 19: *فَإِنَّمَا هِيَ زَجْرَةٌ وَاحِدَةٌ فَإِذَا هُمْ يَنْظُرُونَ* “Diriltmek için, bir tek haykırış yetecek. Bir de bakmışlar ki, hepsi diriltmişler.” Kavuzlu'ya göre, buradaki hiye ruhun beden tarafından hapsedildiğini ifade eden leylin yarılması, ortadan kalkışı ve leylden uyanışa işaret eder. Doalyısıyla hiye ruhunda leylden kurulup kurtuluşa ermesidir. Bu çerçevede mana şöyle olur “uyanış için/rabsel özellikleri geri alabilmek için/ruh olduğunun farkına varabilmek için Kur'ân sesi dinlemek yeterlidir.”

²⁹ Kavuzlu, *Kadir Kesretten Çıkış*, 72.

³⁰ Kavuzlu, *Kadir Kesretten Çıkış*, 72.

Naziat 13: فَإِنَّمَا هِيَ زَجْرَةٌ وَاحِدَةٌ “Öldükten sonra dirilme olayı/kıyamet/haşır tek bir haykırış, sûra üfürülüştten ibarettir.” Kavuzlu’nun anlayışı göz önüne alınınca ayetin manası şöyle olur: “Ruhunun beden tarafından leyl edildiğinin farkına varıp bundan kurtuluş ve fecre/uyanişa varışı Kur’ân sesi ile mümkündür.”

Alak 3: اِفْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ “Oku ve Rabbin, pek büyük bir kerem sahibidir.” Kavuzlu’nun felsefesine göre ayete şöyle mana verilebilir: “Kur’ân’ı ikra et/sesli oku, çünkü rabbın cömerttir, kendindeki bütün bilgiyi sana verir. Seni kendisinin klonu yapar.”

İsra 85: وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلٌ “Ve sana ruhu soruyorlar; de ki: Ruh, Rabbinin işindedir, hakındandır ve zaten size pek az bir bilgiden başka bir şey de verilmemiştir.” Ona göre Ruh, Rabb'e bağlı olan ve Rabbsel özelliklerden oluşan bir bilgidir. Ve ayette ruh hakkında az bilgi verilmesi, ruhun sadece bir parçasının insana verilmesini ifade eder. Yani “size pek az bir bilgiden başka bir şey de verilmemiştir”den kasıt “... Size ruhtan bir parçacık bilgi verildi”dir. Bu verilen bilgi kuyruk sokumundan bedene bağlanan nur/ruh/bilgi parçacığdır. Bu durumda ayetin manası şöyle olur: “27. Gece ana rahminde, kuyruk sokumundan girip omurgadan yürüyüp sizi bilinçlendirerek fecre ulaştırsın diye Allah, ruhundan/bilgisinden size bir parçacık vermiştir.”

Zümer

9:

أَمَّنْ هُوَ قَانِثٌ أُنَاءَ اللَّيْلِ سَاجِدًا وَقَائِمًا يَحْذَرُ الْأَجْرَةَ وَيَرْجُوا رَحْمَةَ رَبِّهِ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ (Şimdi bunlar mı hayırlıdır, yoksa) Gece yaraları kalkıp namaz için kıyama duran ve secdeye varanlar, canı gönülden itaat edip ahiretten korkan ve Rabbinin (rızasını ve) rahmetini umanlar mı? De ki: “Hiç bilenlerle bilmeyenler (ilim sahibi kimselerle cahiller) bir olur mu? Şüphesiz, ancak temiz akıl sahipleri düşünüp öğüt alır.” Kavuzlu’nun anlayışına göre ayetin manası şöyle olur: “gece ibadeti ve (Kur’ân sesiyle) ruhunu bedeninin leylinden, kilidinden kurtarıp fecre varanlar ile varmayanlar bir olur mu” ya da yine onun anlayışına göre ayetin anlamı “beş beden kapısını geçip baş bölgesine gelen ve fecre yaklaşan bir kimse/akıl sahibi ile yaklaşmayan bir olur mu?” şeklinde olur.

Alak 19 ayeti: *وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ* “Secde et ve yaklaş.” Kavuzlu’ya göre anlam, salat ve Kur’ân sesi (ikra) ile omurgada/arzda/rahimde//sırat-ı müstakimde ilerleyerek rahman bölgesine/arşa vararak fecre yaklaş.”

Duhan 35: *إِنَّ هِيَ إِلَّا مَوْتُنَا الْأُولَىٰ وَمَا نَحْنُ بِمُنْشَرِينَ* “Hayat, ilk ölümümüzle sonuçlanan, yalnızca dünya hayatından ibarettir. Biz ölümden sonra, ölmeden önceki vasıflarımızla tekrar diriltilecek değiliz.” Kavuzlu bu ayette geçen “hiye” zamirinin diğer tüm “hiye” zamirlerinde olduğu gibi leyletulkadre işaret ettiğini düşünmektedir. Yani ona göre *leyletulkadr insanın ilk ölümüdür*. Çünkü insanın rabsel bilgilerini taşıyan ruhu kadir gecesinde beden tarafından leyl edilmiş/hapsedilmiştir. Bu da insanın bir manada ölmesi anlamına gelmektedir. Kavuzlu Kur’ân’da geçen leyle ifadelerinin çoğunu bu çerçevede tefsir eder ve meallendirir. Buna göre ayetin manası şöyle olur: “Gerçek ölümümüz ruhumuzun bedne tarafından leyl edildiği *Leyletulkadr*’deki ölümümüzdür.” Onun ifadeleri şöyledir: “**Nurun omurgada leyl edilmesi ilk ölümümüzdür ve zaten yapmak istediğimiz de ölümden kalkmak, hakikate dirilmektir.**”³¹

Karia 6-10 *فَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ وَمَا أَدْرَاكَ مَا هِيَةٌ نَارُ حَامِيَةٍ* “Kimin (sevap) tartıları ağır basarsa, ki artık o, (ebedi olarak) memnun ve mutlu bir hayata (kavuşacaktır), Kimin de (günahları fazla, sevap) tartıları hafif kalırsa, onun ana kucağı gibi sığınacağı yeri, ana yurdu cehennem uçurumudur, Bilir misin nedir o cehennem uçurumu? Kızgın ateştir, Cehennem'dir.” Kavuzlu’ya göre kişi ölü halden, yani leyletulkadr durumundan, kurtulup fecr durumuna geçerse “Radiye” olur. Radiye kodu her şeydeki hikmeti ve Rabb'i görerek teslimiyete girme kodudur. Fecrin gerçekleşmemesi durumunda ise “haviye” kodu devreye giriyor. “Haviye” kodu “hamiyetun” halini devreye koyarak kişinin, hayat ortamında acı illüzyonunda kalmasına ve her durumda mutsuzluk, umutsuzluk, keder hissetmesine neden olur. Kısaca kişinin en yüce mutluluğa, huzura ve iç rahatlığına ulaşması için fecrini gerçekleştirmesi gerekir. Bu çerçevede ayetin maansı şöyle olur: “*Kim beden tarafından leyl edilmiş ruhunu kurtarıp ilahi*

³¹ Kavuzlu, *Kadir*, 60.

özünü geri kazanırsa o kimse ebedi bir mutluluk içinde olacak, kim de fecrini gerçekleştirmez (beden baskısı ve ağırlığından kurtulmazsa), bedeninin istek ve ihtiraslarının kölesi olarak mutsuz ve umutsuz bir hayat yaşayacaktır.”

10-Bilimsel ve Dini Yaklaşımlar Arasındaki Çatışma

Kitabın Kadir Suresi ile omurga ve enerji merkezleri arasındaki ilişkiye dair açıklamaları, bilimsel olarak kanıtlanmış bilgilerden ziyade daha çok tasavvufi ve metafizik bir yaklaşımı yansıtır. Bu nedenle, bu iddiaların bilimsel bir temeli olup olmadığı tartışılır. Yazarın yorumlarının kişisel bir bakış açısını yansıttığı ve daha objektif bir yaklaşım sergileyebileceği belirtilir. Bununla birlikte, kitabın karmaşık yapısı ve birçok kavramı bir araya getirmesi, okuyucular için zorlayıcı olabilir.

C-New Age Akımı ile Kavuzlu'nun Yaklaşımının Benzerliği

1-)Sayılar ve rakamlar üzerinden spiritüel çıkarımlarda bulunması: tıpkı new age mensupları gibi Hülya Kavuzlu da belirli sayıların etkisine inanmaktadır. Örneğin Kadir suresinin günde 7 defa 7 günde toplam 49 kere ikra edilmesi neticesinde insanın kapalı/leyle olan anaför kapılarının açılmaya başlayacağı, uyumakta olan bedenin uyanışa geçeceği ve ruhsal gelişimini sağlayacağına inanmaktadır.

2- Kendi gerçekleştirme: İnsanın öz özelliklerinin/meleke ve yeteneklerinin kendi semasından yine kendine inmesi, diğer bir ifadeyle kendi öz potansiyeline yeniden kavuşması, new age akımının kendini gerçekleştirme kavramıyla örtüşmektedir. Bu anlayışa göre insan kendi öz özellik ve yeteneklerini keşfetmek ve ortaya çıkarmak için yaşamalıdır. Ancak böyle yapınca mutluluğa erecektir. Görüldüğü gibi Hülya Kavuzlu bilerek ya da bilmeyerek New Age akımına hizmet etmektedir.

3-İlahi potansiyelini ortaya çıkarma: new age akımı, insanın bireysel tanrılığını önerir. Hülya Kavuzlu'nun mistik anlayışı da insanın gelişimini tamamlayarak öz potansiyeline ulaşmasıyla rabbin bir klonu olacağı veya rabsel özelliklere kavuşacağını öne sürer. Kısaca her iki yaklaşım da insanın içinde ilahi bir öz/potansiyel olduğu ve bunun insna tarafından dışarı çıkarılabileceğini iddia eder.

4- *Ruh ile bağ kurma/ sinyalizasyon*: Kavuzlu'ya göre, ruhun bedene bağlanması leyle, bedenden çıkması ise fecrdir. Ruh, bilgi ve ilme sahiptir. Beden bilinç seviyelerini geçmek için ruh ile sinyalizasyon bağı kurar, bunun sonucunda ilim alır.³²Ruhla bağ kurma anlayışı Kavuzlu'yu New Age akımına yaklaştırmaktadır. Zira New Age akımında olanlar sıklıkla ruh ile bağ kurarak manevi bir gelişim kat etmeye çalışırlar.

5-*Farklı inanç ve dini kültürleri eklektik olarak bir araya getirme*: onun sistemi ölmeden önce ölmeyi amaçlamayla Mihr tarikatına, insanın varlığını rab ile bütünleştirme açısından Vahdeti vücut anlayışına, son olarak insanı yarı tanrı yapması bakımından Hristiyanlıktaki isa anlayışına benzer. Farklı anlayışları eklektik bir şekilde birleştirmesi onun New Age akımıyla aynı anlayışa sahip olduğunu gösterir.

6-*İçsel uyanış*: Hem New Age akımı mensupları hem de Hülya Kavuzlu'nun anlayışı insanın içsel uyanışı ile kurtuluşa ereceğini ön görmektedir.

7-*Bilimsel terimlere atıfta bulunmak*: Kavuzlu tıpkı New Age hareketlerinin yaptığı gibi sürekli bilimsel terimlere atıfta bulunmuştur. Enerji, atom, elektron, elektrik, kod, algoritma gibi fizik ve bilgisayar terimlerinin yanısıra diğer tabiat bilimlerinin bilimsel terimlerini kullanmaktan geri durmamıştır.

Sonuç ve Değerlendirme

Hülya Kavuzlu Kadir suresini meallendirdiği "Kadir Kesretten Çıkış" kitabında, Kur'an'ı farklı bir perspektiften ele alarak, bilimsel ve dini bilgileri bir araya getirmiştir. Ona göre Kadir Suresi, omurgadaki enerji merkezleri ile beş vakit namaz arasındaki ilişkiyi anlamak için derin bir mistik bakış açısı sunmaktadır. Her bir namaz vakti, belirli bir enerji merkezini aktive eder ve bu aktivasyon, insanın bilinç seviyesindeki bir yükselişi temsil eder. Leyletülkadr programı, bu sürecin adım adım nasıl gerçekleştiğini ve nurun bedendeki ilerleyişini açıklamaktadır.

³² Kavuzlu, *Kadir*, 51.

Hülya Kavuzlu'nun Kadir Suresi ve beş vakit namaz ile ilgili yaptığı bu analiz, mistik ve manevi bir perspektif sunarak, bu ibadetlerin insan bedeni üzerindeki etkilerini derinlemesine açıklamaktadır. Bu tür açıklamalar, genellikle manevi ve kişisel deneyimlerle ilişkilidir ve bu bağlamda önemli bir içgörü sunar. Ancak, bu tür analizlerin geniş bir bilimsel temel ile desteklenip desteklenmediği önemlidir.

Kadir Suresi'nin her ayetinin beş vakit namazla ve omurgadaki enerji merkezleriyle ilişkilendirilmesi, manevi bir aydınlanma sürecinin nasıl işlediğini anlamaya yönelik derin bir bakış açısı sağlar. Namazların her birinin belirli bir enerji merkezini aktive etmesi, bu sürecin fiziksel ve ruhsal düzeyde nasıl gerçekleştiğini açıklar. Ancak, bu tür açıklamaların kişisel inançlarla ve manevi deneyimlerle uyumlu olup olmadığını değerlendirmek önemlidir. Her bireyin manevi yolculuğu ve inançları farklı olabilir ve bu tür analizler, kişisel deneyimlerle uyumlu olarak değerlendirilmelidir.

Kavuzlu Kur'an ayetlerine verdiği meallerle, Kadir Suresi ve beş vakit namazın omurga enerji merkezleri ile olan ilişkisini açıklarken, manevi bir gelişim sürecinin adım adım nasıl gerçekleştiğini ortaya koymaktadır. Bu analiz, manevi bir aydınlanma sürecinin nasıl işlediğini ve bu sürecin bedende nasıl bir etkisi olduğunu anlamak isteyenler için önemli bir kaynak olabilir. Ancak, bu tür mistik açıklamaların kişisel inançlarla uyumlu olup olmadığını değerlendirmek ve bu açıklamaların sınırlarını anlamak da önemlidir. Çünkü onun açıklamaları büyük oranda ortadoks islam anlayışının dışında kalmaktadır. İnsanda ilah potansiyeli olduğunu, rabsel özellikler barındırdığını ve bilgi bakımından rabbin klonu olduğunu ileri sürmesi onu vahdeti vücutçular arasında saymamıza olanak verebilir. Zira vahdet-i vücutçular da Allah'tan başka gerçek varlık olmadığı iddiası üzerinden bütün eşyayı Allah'ın varlığında birleştirmektedir. Kavuzlu'nun iddiası doğrudan varlığın ontolojik sorgulamsı üzerine kurulu olmasa da insan bedeninin varlığını inkar edip onu bir ruh/nur veya rabden bir parça olarak görmesi vahdet-I vücut anlayışıyla paralel olduğunu gösterir. Öte yandan insanı rabbin klonu olarak görmesi Hrsitiyanlıkta Hz. İsa'nın yarı tanrı olması inancıyla örtüşmektedir. Kavuzlu'nun bu

şekilde farklı inanç ve anlayışlardan eklektik olarak faydalanması onun New Age akımına uygun hareket ettiğine delil sayılabilir. Nitekim new age yanlıları da farklı inanç, din ve kültürlerden beslenerek onları homojen bir şekilde bir araya getirerek yeni mistik yaklaşımlar geliştirmişlerdir.

Öte yandan Kavuzlu'nun bilimsel ve mistik terimleri bir potada eritmesi de onun New age akımıyla yakından ilgili olduğunu gösterir. Yeni çağda ortaya çıkan bir çok spiritüel akım gibi Kavuzlu da modern bilmin geliştirdiği kavramlar üzerinden kadim dini metinleri spiritüel bir zeminde yorumlamayı tercih etmiştir.

Sonuç olarak, Kadir Suresi ve beş vakit namazın omurga enerji merkezleri ile ilişkisini açıklayan bu çalışma, manevi bir gelişim sürecini anlamaya yönelik önemli bir katkı sağlar. Ancak, kişisel inançlar ve manevi deneyimler bu tür açıklamalarla uyumlu olarak değerlendirilmeli ve bu açıklamaların geniş bir bilimsel temel ile desteklenip desteklenmediği göz önünde bulundurulmalıdır. Bu tür çalışmalar, manevi bir anlayış geliştirmeye yönelik önemli bir perspektif sunarken, bireysel inanç ve deneyimlerin rolünü de dikkate almalıdır.

Kaynakça

Aydın, Cüneyd, *İnsanın Anlam Arayışı ile Yeni Çağ İnanışları Arasındaki İlişki* (Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015).

Başkaya, Şafak, *New Age Hareketi: Modern Bir Dinsellik Biçiminin SosyoKültürel Analizi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006).

Albasan, Metin, *Yeni Çağ'da İçsel Kıyamet ve Değişim Zamanı* (İstanbul: New Age Yayınları, 2006).

Köse, Ali, *Milenyum tarikatları: Batı'da Yeni Dini Akımlar* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2011).

Özkan, Ali Rafet, *Kıyamet Tarikatları: Yeni Dini Hareketler* (İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2006).

Aubyn, Lorna St. *New Age: Yeni Çağ Akımı*, çev. Nuray Mines & Ercan Arısoy (İzmir: Ege Meta Yayınları, 1998).

Develi, Hazal, *Modern Toplumda Batıl İnançlar ve New Age Akımı* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

Biçer, Ramazan. “Heretik Bir New Age Tarikatı Dünya Kardeşlik Birliği Mevlâna Yüce Vakfı”, *Ekev Akademi Dergisi* 10/29 (2006), 27-50.

Kalalı, Hürriyet. “Kaçırılma Vakaları”, *New ge Yaşam Dergisi* 1 (Eylül 2004), 38-39.

Kavuzlu, Hülya, *Kadir Kesretten Çıkış*, (İstanbul: Girdap Kitap, 2022).

V

MEALLERDE DİLBİLİMSEL SORUNLAR

KUR'ÂN AYETLERİNDE TEMYİZİN DİĞER NAHİV ÖGELERİ İLE YORUMLANMASI VE ÇEVİRİ FARKLILIKLARI¹

H. İbrahim KARAÖZ *

Giriş

Arap dilinde cümleler *müsned* ve *müsnedun ileyh* olmak üzere iki temel unsurdan oluşmaktadır. Bu iki unsur Arapçada anlamlı bir cümle oluşması açısından vaz geçilmezdir. Arapçada cümle ister isim ister fiil cümlesi olsun özünde ilk olarak isnadın yapıldığı kısmıyla *müsned* ve kendisine isnat edilen tarafıyla da *müsnedun ilehy* olarak iki ana kısımdan oluşur.² Bu iki temel unsurun dışındakiler ise nahivciler tarafından *فَضْلَةٌ أَوْ زَائِدَةٌ* / *fazlalık ya da zâid*' olarak ifade edilmiştir. Nahiv alimleri *fazlalık* terimi ile; istendiğinde cümleden çıkartılabilen ya da anlam açısından herhangi bir katkı sağlamayan unsurları kastetmemişlerdir. Bir anlamda söz konusu unsurların cümlelerin aslı ögesi olmayıp kendileri olmadan da cümlelerin kurulabileceğini bu terimlerle aktarmışlardır. Dolayısıyla bu duruma tersten bakıldığında cümlelerin esas ögesi yani umdesi olmadan cümle kurulamayacağı söylenebilir.³

¹ Bu çalışma, 2018 tarihinde Akdeniz Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsünde tamamlanan “Arap Dili Gramerinde Temyiz” başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir. This article is extracted from my master thesis entitled “The Temyiz in Arabic Language Grammar”, (Master Thesis, Akdeniz University, Antalya/Türkiye, 2018).

* Araştırma Görevlisi Doktor, Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, E-posta: hkaraoz@pau.edu.tr, Orcid: 0000-0002-3742-6529

² Ebû Bişr 'Amr b. 'Osmân b. Kanber el-Hârişî Sibeveyh, *el-Kitâb*, thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1408), I/23.

³ Gânim Kadûrî el-Hamd, “Nahiv Eserlerinin Te'lifinde Takip Edilen Yöntemler”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, trc. Ali Bulut VIII/1 (2008): 382.

Diğer yandan temyizın mansûb bir öge olmasından dolayı mansûbâtın, cümlelerin esas ögesi mi yoksa zâid bir ögesi mi olduğu önem arz eden bir husustur. Kadim ve modern nahiv kaynaklara bakıldığında mansûb olan nahiv öğelerinin, bu temel unsurların dışında kaldığı konusunda genel bir mutabakat vardır. Mansûbât, cümle içerisinde umde değil zâid birer ögedir.⁴ Nitekim nahiv konularını cümlelerin asli ögesi yani umdesi ve zâid ögesi olması açısından iki ana minvalde inceleyen es-Suyûfî, *Heme 'u'l-Hevâmi'* adlı nahiv eserinin ikinci bölümünde, mansûbâtı zâid unsurlar başlığı altında zikrederek bu durumu net bir şekilde ortaya koymuştur.⁵ Dolayısıyla zâid birer unsur olan mansûbâtın, cümle içerisinde aynı vasıflara sahip öğelerin görev ve karine itibariyle farklı yorumlanma olasılığının yüksek olduğu ifade edilebilir. Ayrıca mansûbât dairesi içerisine girmeyen diğer nahiv unsurlarının, cümle içerisindeki konumuna göre temyiz ile benzerlik göstermesi, bahsedilen farklı yorumlamaya sebep olabilecek bir diğer durumdur.

Bu çalışmanın amacı, temyizın diğer nahiv öğeleri ile benzerlikler ve farklılıklar yönünden ayrıntılı olarak incelenip söz konusu i'râb unsurları ile yorumlanabildiğini ortaya çıkarmaktır. Bu yorumların tespiti yapılırken Kur'ân'ın Arap dili üzerindeki tesiri ve Arap dilinin kural tespiti açısından önemli bir kaynak teşkil etmesi⁶, Kur'ân ayetleri üzerinde yapılan gramer odaklı yorumlara ve bu yorumların telif edildiği eserlere başvurmayı gerektirmiştir. Kur'ân ayetlerinin tefsirlerinde ve telif edilen i'râbu'l-kur'ân eserlerinde temyizın dışında farklı bir yorum olarak bazı mansûb unsurlar ile mansûbâtın olmayan *bedel* gibi konular temyiz ile kıyasa tabi tutularak incelenmeye çalışılmıştır. Elde edilen tespitlerin temyizın, Arap dili sentaks yapısı içerisinde kapalı kalan bazı hususlarını netleştirerek nahiv ve meâl çalışmalarına katkı sağlaması düşünülmektedir. Böylece cümle içerisinde söz konusu nahiv unsurlarının âyetlerdeki kullanımlarının Türkçeye çevirisinde bazı nüanslara dikkat çekmeyi de amaçlamaktadır. Kur'ân meâllerinin fazla olması sebebiyle elde

⁴ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, I/23; el-Hamd, "Nahiv Eserlerinin Te'lifinde Takip Edilen Yöntemler", 382,384.

⁵ Bk. Celaleddin es-Suyûfî, *Hem 'u'l-Hevâmi' fi Şerh-i Cemi'l-Cevâmi'*, thk. Ahmed Şemseddin (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), c. II.

⁶ Mücahit Küçüksarı, "Kur'an Kıssalarının Klasik Arap Şiirindeki Yansımaları: Nûh Kıssası Örneği", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/1 (15 Haziran 2017), 325.

edilen tespitler Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yayınlanan, Halil Altuntaş ve Muzaffer Şahin tarafından hazırlanan *Kur'ân-ı Kerim Meâli* baz alınarak kıyaslamalara tabi tutulmuştur.

1. Temyizin Tanımı

Temyiz ‘الْتَمِيْزُ’; ‘مَازَ’ fiilinden türeyen tef'îl babında ‘مَيِّزَ’ fiilinin masdarıdır.⁷ Sözlükte kök harfleri ‘م ي ز’ olan ‘مَازَ’ fiili, *ayırarak* anlamına gelmektedir. İlk dönem sözlükler ‘مَازَ’ fiilinin anlamını ‘عَزَلَ/ilişkisini kesmek, uzaklaştırmak’ fiili ile ‘فَرَزَ/ ayırarak, ayırt etmek’ kelimeleriyle açıklamışlardır.⁸ Bu minvalde tef'îl babında ‘مَيِّزَ’ fiili, bir şeyi başka bir şeyden *ayırarak, uzaklaştırmak, açıklamak* ya da *arastırarak* manasında olduğu sözlüklerde ifade edilmektedir.⁹

Arap Dilinde bir gramer konusu olarak ise; kendisinden önce geçen müphem unsurdan ne kastedildiğini açıklayan, işin ne bakımdan/cihetten olduğunu beyan eden ve kapalılığı açan/açıklayan, genellikle mansûb ve câmid olan nekra bir isimdir.¹⁰ Arapçada bir kelime veya cümle ifade edilişi itibariyle ek bir açıklamaya ihtiyaç duyabilir. Açıklanmaya ihtiyaç duyan müphem isim veya cümleye yapılan izahat, o müphem kelime veya cümlelerin açıklayıcısı manasında *temyizi*, başka bir deyişle *mümeyyizi* olur.¹¹

Örneğin, ‘رَأَيْتُ خَمْسَةَ عَشَرَ طَالِبًا’/On beş öğrenci gördüm¹² cümlesinin aslî unsuru ‘رَأَيْتُ’dur. Fiilin geçişli olması sebebiyle mefûlü de eklersek, cümle ‘On beşi gördüm’ olmaktadır. Bu haliyle cümle nahiv kuralları açısından cümle-i müfidedir. Ancak nicel olarak ifade edilen sayıya karşılık gelen mananın aidiyeti noktasında

⁷ Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Şihâh* (Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Mu'allimîn, 1979), III/897; Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbnu'l-Manzûr, *Lisânu'l-'Arab.*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr vd. (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.), XLVIII/4307; Seyyid Muhammed Murtaza el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs*, thk. Abdussettâr Ahmed Ferrâc (Kuveyt: et-Turâsi'l-'Arabî, 1965), XV/340.

⁸ el-Cevherî, *es-Şihâh*, III/897; İbnu'l-Manzûr, *Lisânu'l-'Arab.*, XLVIII/4307; ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs*, XV/340.

⁹ Mecm'u'l-Lugati'l-'Arabiyye, *el-Mu'cemu'l-Vecîz* (Kahire, 1994), 596; İbnu'l-Manzûr, *Lisânu'l-'Arab.*, XLVIII/4307.

¹⁰ Abduh er-Râcihi, *et-Tatbîku'n-Nahvî* (Riyad: Mektebetu'l-Ma'ârif, 1999), 257.

¹¹ Mustafa el-Ğalâyînî, *Câmiu'd-Durûsi'l-'Arabî* (Beyrut: Mektebetu'l-'Asriyye, 1993), III/113; Muhammed Esad en-Nâdirî, *Nahvu'l-Lugati'l-'Arabiyye* (Beyrut: Mektebetu'l-'Asriyye, 1997), 711.

¹² er-Râcihi, *et-Tatbîku'n-Nahvî*, 258.

anlam müphem kalmaktadır. Bu durumda cümle üzerindeki kapalılık, طَالِبٌ/erkek öğrenci' kelimesi getirilmek suretiyle giderilmektedir. "Erkek öğrenci" kelimesi de 'مُمَيِّزٌ/temyiz/ mümeyyiz' olmaktadır.¹³

Türkçe dilbilgisini, Arapça dilbilgisi kuralları ile karşılaştırmalı olarak ele alan Kaya Bilgegil *Türkçe Dilbilgisi* adlı eserinde zarf tümleçlerini ele alırken bu durumu, Arapçadaki *hâl* ve *temyiz*in, Türkçede durum zarflarına karşılık geldiğini aktarır. *Temyiz* teriminin Türkçe çevirisi olarak da *ayırtma* tabirini kullanır.¹⁴ Ancak bir dilbilgisi unsuru olarak *temyiz*in Türkçede bire bir karşılığı bulunmamaktadır. Türkçede özne veya nesneden dönüştürülmüş dilbilgisi unsuru bulunmamakla beraber özne ve nesnenin, cümle içerisinde olduğu gibi asıl şekilleriyle geldiği ifade edilmektedir. Bu durum Ebû Hayyan el-Endelüsî'nin Araplara Türkçe öğretmek için yazdığı Kıpçakça dilbilgisini ele aldığı kitabında daha net görülmektedir.¹⁵

2. Temyizde Bulunması Gereken Şartlar

Yapısı ve cümle içerisindeki konumu gereği *temyiz*in belirli özelliklere sahip olduğu nahivciler tarafından tespit edilmiştir. Kelimenin veya cümlenin açıklayıcısı konumunda olan *temyiz*, mansûbât grubundaki diğer öğelerden birtakım özellikler itibarıyla ayrılmaktadır. Nahivcilerin kurallaştırdığı özelliklerin bir kısmı üzerinde ittifak edilmiş, diğer bir kısmı üzerinde ise farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Bu başlık altında nahivcilerin tespit ettiği, uzlaşılan ve uzlaşılamayan bütün özellikleri aktarılmaya çalışılmıştır. Buna göre *temyizi* diğer mansûbâttan ayıran özellikler şunlardır:

1) *Temyiz* sarfî bir isimdir. Nahivciler *temyiz*in cümle terkibi halinde gelmeyeceğini ifade etmişlerdir.¹⁶

¹³ en-Nâdirî, *Nahvu'l-Lugati'l-'Arabîyye*, 711.

¹⁴ Kaya Bilgegil, *Türkçe Dilbilgisi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1984), 44-46.

¹⁵ Esîruddîn Ebû Hayyan Muhammed b. Yusuf b. Ali b. Yusuf el-Endelüsî, *Kitâbu'l-İdrâk li-Lisâni'l-Etrâk*, nşr. Ahmet Çağferoğlu (İstanbul: Evkâf Matbaası, 1930), 143,174.

¹⁶ M. Meral Çörtü, *Arapça Dilbilgisi Nahiv* (İstanbul: İFAV Yay., 2013), 227; el-Ğalâyînî, *Câmiu'd-Durûsi'l-'Arabî*, 1993, III/124.

2) Bir cümlede atf olmaksızın birden fazla temyiz kullanılmamaktadır.¹⁷

3) Temyiz asıl itibariyle câmid bir isimdir.¹⁸ Ancak bazı dilciler, müştak bir isim olarak gelebileceğini ifade etmişlerdir. Bu durumda temyiz, aslı itibariyle mahzûf bir mevsûfun nâibi halinde cümle içerisinde gelmektedir.¹⁹

4) Temyiz asıl itibariyle nekra bir isimdir.²⁰ Sîbeveyh, temyizin başına lâm-ı tarif gelse de onu nekralıktan çıkarmayacağını ifade eder.²¹

5) Temyiz takdim edilmemiştir. Başka bir deyişle âmili olan unsurun önüne geçmesinin caiz olmadığı kadim kaynaklarda ifade edilmiştir. Sîbeveyh, temyizi sıfat-ı müşebbehe ile kıyaslayarak takdiminin yapılamayacağını ifade etmektedir.²²

6) Temyizin içerisinde mana itibariyle açıklayıcı bir ‘مِنْ’ harf-i cerrinin var olduğunu nahivciler ifade etmektedir. Zımında var olan ‘مِنْ’ harf-i cerrinin tahfif için düşürüldüğü ifade edilmiştir.²³

7) Temyiz, cümle içerisinde zâid bir unsur olarak yer almaktadır.²⁴

3. Temyizin Çeşitleri ve İ‘râbı

Temyizin kendisinden önce geçen müphem ismin manasına açıklık getiren bir cümle unsuru olması, onu aslî unsurların dışına çıkarmıştır. Her ögede olabileceği gibi, temyiz de cümle içerisindeki ilişkiler neticesinde birtakım ögelerle bağlantılıdır. Temyizin bağlantılı olduğu ögeler, cümle içerisinde başka bir görev ifa etse de temyiz incelenirken, temyizle ilişkisine göre isim verilmiştir.

¹⁷ el-Ğalâyîni, *Câmiu'd-Durûsi'l-'Arabî*, 1993, III/124.

¹⁸ Cemaleddin Abdullah el-Ensârî İbn Hişâm, *Kaṭru'n-Nedâ ve Bella's-Sadâ* (Riyad: Dâru'l-Vaṭan, 1999), 27.

¹⁹ en-Nâdirî, *Naḥvu'l-Lugati'l-'Arabîyye*, 713.

²⁰ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, II/203; Muhammed b. Abdullah İbn Mâlik, *Elfiyyetu İbni Mâlik*, haz. Abdullatif b. Muhammed el-Hatîb (Kuveyt: Mektebetu Dâri'l-'Arûbe, 2006), 24.

²¹ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, II/203.

²² Sîbeveyh, *el-Kitâb*, I/205.

²³ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, I/205.

²⁴ el-Ğalâyîni, *Câmiu'd-Durûsi'l-'Arabî*, 1993, III/124.

Temyiz ögesinin cümle içerisindeki diğer öğelerle ilişkisinden ortaya çıkan unsurlara geçmeden önce ‘مُظْهِمٌ/ müphemlik’ kavramı üzerinde durulması önem arz etmektedir. Müphem, sözlükte ‘مُعْلَقٌ’ kelimesinin eş anlamlısı olarak geçmekte *kapalı, anlaşılmaz* anlamlarına gelmektedir.²⁵ Temyizin cümle içerisinde var olabilmesi müphem unsurun bulunmasına bağlıdır. Bu bağlamda temyiz ve müphem unsurun kendisi olmak üzere iki unsur ortaya çıkmaktadır. Eğer cümle içerisinde müphem bir unsur yoksa o vakit, temyize ihtiyaç duyulmamaktadır. Bir cümleye temyiz açısından bakıldığında birinci unsur açıklanmaya ihtiyaç duyan müphem unsur olan *mümeyyez*, ikincisi ise bu müphemliği gideren unsur olarak *temyiz* kendisidir.

Temyizin çeşitlerine bakıldığında, mümeyyezine göre ikiye ayrılmaktadır. Temyiz, isimdeki veya cümledeki kapalılığı gidermektedir. Bu doğrultuda cümle içerisindeki kapalılığın kaynağı kimi zaman bir isim, kimi zaman ise bir cümleden oluşmaktadır. Eğer mümeyyez, müfred bir isim ise temyiz ismi açıklayan bir unsur; mümeyyez bir cümleden oluşuyor ise ya da cümleye nispet ediliyorsa temyiz de cümleyi açıklayan bir unsur olmaktadır. Klasik kaynaklarda ve son dönemde telif edilen nahiv kitapları incelendiğinde temyiz; ismin ve cümlelerin temyizi olmak üzere iki kısımda ele alınmıştır. İsme açıklık getiren temyize *Müfred* veya *Melfûz*, cümleye açıklık getiren temyize ise *Cümle* veya *Melhûz* ya da *Nisbe* temyizi denilmektedir.²⁶

Kaynaklar, temyizde asıl olanın câmid ve nekra bir isim olması gerektiğini belirtmektedir.²⁷ İ‘râbı ise, aslı itibarıyla mansûbâtan olduğu mütalaa edilmektedir. Ancak müfred temyiz türünde ‘مِنْ’ harf-i cerri ile veya mümeyyezine izâfetle gelebilmesinden dolayı mecrûr olarak da Arap dilciler tarafından i‘râb edilmiştir.²⁸ Bu durumlarda temyiz bazen isteğe göre muzâfun ileyh olarak mümeyyezine izâfetle

²⁵ İbnu'l-Manzûr, *Lisânu'l-'Arab.*, XXXI/311.

²⁶ Ebû Ali el-Fârisî, *el-İqdâh*, thk. Kazım Bahru'l-Mercân (Beyrut: ‘Âlemu'l-Kutub, 1996), 173; el-Enbârî, *Esrâru'l-'Arabîyye*, thk. Muhammed Behçet el-Baytâr (Şam: el-Mecme‘u'l-‘İlmiyyu'l-'Arabîyyu, ts.), II/417.

²⁷ İbn Hişâm, *Kaṭru'n-Nedâ ve Bella's-Sadâ*, 27.

²⁸ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, II/117; İbn Mâlik, *Elfiyyetu İbni Mâlik*, 24; Abbas Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi* (Kahire: Dâru'l-Ma‘ârif, 1974), II/417.

veya başına ‘مِنْ’ harf-i cerri konmasıyla mecrûr olmaktadır.²⁹ Diğer yandan temyiz-
zin aslı itibariyle mansûbâtan olmasının yanı sıra mecrûr olması, mümeyyezinin
türüne göre de değiştiğini göstermektedir. Bazı durum ve şartlarda mansûb ve
mecrûr olarak her iki şekilde gelmesi câizdir.³⁰ Bu sebeptendir ki Arap dilcilerin,
temyiztan tanımını yaparken ‘çoğunlukla mansûbdur’³¹ şeklinde tarif etmeleri bunun
bir göstergesidir. Sîbeveyh, ‘مِنْ الْمَاءِ / امْتَلَأْت مَاءً’ örneğini vererek temyizde esasen
‘مِنْ’ harf-i cerri olduğunu ifade etmiş ve buradaki harf-i cerrin tahfif için düşürüldü-
ğünü dile getirmiştir.³² Aynı zamanda ‘مِنْ’ harf-i cerri söyleneydi, fiilin geçişli ol-
masının daha uygun olacağını sözlerine eklemiştir. İbn Mâlik ise temyizi “Açıklayıcı
min manasında nekra bir isimdir” şeklinde tanımlamış ve temyiztan zımında ‘مِنْ’
harf-i cerrinin olduğunu ifade etmiştir.³³

Temyiztan bu bilindik i‘râbının dışında son dönem müelliflerinden Reşîd eş-
Şartûnî, miktar bildiren isimlerin temyiztanın mansûb ve mecrûr olmasının yanında,
kendisinden önceki kelimededen *bedel* olarak merfû gelebileceğini de ifade etmiştir.³⁴
Bu durumda ise, ‘عَسَلٌ رَطْلٌ / عِدِي رَطْلٌ / Bir rıtl balım var’ derken, temyiz olması gereken
‘عَسَلٌ’ kelimesi, ‘رَطْلٌ’ kelimesinden *bedel* olmakta ve damme üzere merfû şeklin-
de gelmektedir.³⁵ Ancak M. Meral Çörtü ise böyle bir durumun pratikte kullanılmadığını ifade ederek yaygın olmadığını vurgulamıştır.³⁶

Bir diğer unsur olan mümeyyez ise, cümleyi oluşturan (*zâid-müsned-müsnedun ileyh*) öğelerden biri olmakta ve i‘râbı da cümledeki konumuna göre de-
ğişiklik arz etmektedir. Böylece i‘râbı merfû, mansûb veya mecrûr olabilmektedir.
Temyiztan mansûb olması durumunda nasb âmili, türüne göre değişmekle birlikte

²⁹ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, II/117; İbn Mâlik, *Elfiyyetu İbni Mâlik*, 24; Reşîd eş-Şartûnî, *Mebâdiu'l-‘Arabîyye fi’s-Sarf ve’n-Nahv* (Tahran: Dâru’l-‘İlm, ts.), III/180; Ayrıca bk. İbn Mâlik, *Teshîlu’l-Fevâid ve Tekmilu’l-Makâşid*, thk. Muhammed Kamil Berakât (Dâru’l-Kutubi’l-‘Arabî, 1387), 114.

³⁰ el-Ğalâyîni, *Câmiu’d-Durûsi’l-‘Arabî*, 1993, III/115.

³¹ Hasan, *en-Nahvu’l-Vâfi*, 1974, II/416; er-Râcihi, *et-Tatbîqu’n-Nahvî*, 257.

³² Sîbeveyh, *el-Kitâb*, I/205.

³³ İbn Mâlik, *Elfiyyetu İbni Mâlik*, 24.

³⁴ eş-Şartûnî, *Mebâdiu’l-‘Arabîyye fi’s-Sarf ve’n-Nahv*, III/180.

³⁵ eş-Şartûnî, *Mebâdiu’l-‘Arabîyye fi’s-Sarf ve’n-Nahv*, III/180.

³⁶ Çörtü, *Arapça Dilbilgisi Nahiv*, 227.

temyizın kendisinden önce gelen müphem isim veya cümle olmaktadır. Bu ise temyizın âmilinin müphemlik olduğunu göstermektedir.³⁷

4. Temyizin Diğer İ'râb Unsurları ile Yorumlanması

Arap dilinde cümlelerin iki temel unsurdan oluştuğu (*müsned-müsnedun ileyh*) ve buna binaen mansûb isimlerin de bu temel unsurların dışında kaldığı konusunda bir mutabakat vardır. Mansûb isimlerin tamamı temel unsurların dışında kalan cümle öğeleridir.³⁸ Dolayısıyla cümle içerisinde aynı vasıflara sahip mansûb isimlerin görev ve karine itibariyle farklı yorumlanma olasılığının yüksek olduğu ifade edilebilir. Bazı Kur'ân ayetleri üzerinden söz konusu yorumlamalar incelendiğinde, Kur'ân tefsirlerinde ve i'râbu'l-kur'ân eserlerinde temyizın dışında farklı bir yorum olarak getirilen unsurların başında *hâl* gelmektedir.

4.1. Temyiz ile Hâl Arasındaki Münasebet

Cümle içerisindeki görevleri ve anlamları bakımından birbirinden oldukça farklı olan temyiz ile *hâl*, biçim itibariyle aralarında benzerlikler bulunması, bilhassa karmaşık cümlelerde ayırt edilmesi noktasında tereddütler oluşturmaktadır. Söz konusu tereddütler ise farklı yorumların artmasına sebep olmaktadır.

Farklı i'râb edilmelere neden olan en temel benzerlik ikisinin de mansûbâtan olmalarıdır. Çünkü bu durumda mevzu bahis olan mansûb kelimenin karinelere yetersiz olması sonucu temyiz mi *hâl* mi olduğu hususunda bazı tereddütlere yol açtığı görülmektedir. Öncelikli olarak *hâl* hakkında genel bir bilgi vermek benzerliklerin ve farklılıkların daha iyi anlaşılması açısından yararlı olacaktır.

Fiilin gerçekleşme esnasında *fâilin*, *mefûlun* *bihin* veya her ikisinin ya da bunların dışındakilerin durumunu açıklayan, cümlenin zâid bir vasfı olan cümleye veya mansûb, müştak ve nekra kelimeye *hâl* denir.³⁹ Durumu açıklanan kelimeye

³⁷ Takıyyuddîn Mehmet Birgivi, *Mecmu'atu'n-Nahiv: 'Avâmil, izhâr, Kâfiye* (İstanbul: Yasin Yayınları, ts.), 14.

³⁸ el-Hamd, "Nahiv Eserlerinin Te'lifinde Takip Edilen Yöntemler", 382,384.

³⁹ Sibeveyh, *el-Kitâb*, I/376; İbn Mâlik, *Teshîlu'l-Fevâid ve Tekmilu'l-Makâşid*, 108; Ebû Kasım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Mufaşşal* (Beirut: Dâru'l-Cil, ts.), 61; İbn Hâcib, *el-Kâfiye* (Karaçi:

ise ‘صَاحِبُ الْحَالِ/ *sâhibu 'l-hâl*’ veya ‘ذُو الْحَالِ/ *zü 'l-hâl*’ denir.⁴⁰ Sîbeveyh, *hâlin* yer aldığı cümlede fiile veya fiilden türemiş olan kelimenin manasında yer alan eyleme yöneltilen *nasıl?* sorusuna cevap niteliği taşıdığını ifade etmiştir.⁴¹ Ancak her ne kadar fiile sorulan *nasıl* sorusunun cevabı *hâle* işaret etse de el-Antâkî’ye göre bu durum her zaman mümkün değildir. Çünkü ona göre bu sorunun cevabının bazen *mefûl-u mutlak* olması da mümkündür.⁴²

Temyiz ile *hâl* arasındaki benzerlikler ve farklılıkların, klasik kaynaklarda muayyen bir tasnif içerisinde yapılmadığı görülmektedir. Bu eserlerde daha çok konular kendi içlerinde anlatılmakta, yeri geldiğinde ise bazı örnekler üzerinden *hâl* olup olmayacağı tartışılmaktadır. Ancak daha sonra h. VIII. ve h. IX. yüzyıllar arasında yaşamış olan İbn Hişâm ve es-Suyûtî gibi âlimler tarafından kaleme alınan eserlerde benzerlik ve farklılar ayrımı daha net göze çarpmaktadır.⁴³ Çağdaş eserlere bakıldığında ise ekseriyetle temyiz-*hâl* ayrımından bahsedilmektedir.

4.1.1. Benzerlikler

Temyiz ile *hâl* arasındaki benzerlikler şu beş maddede özetlenebilir:⁴⁴

- 1) Temyiz ve *hâl*, her ikisi de isimdir.
- 2) Temyiz ve *hâl*, nadir durumlar dışında nekra kelimelerden oluşmaktadır.
- 3) Temyiz ve *hâl* mansûbâtandır. Bu iki unsurun mansûbâtan olmaları Kur’ân ayetlerinde bir gramer unsuru olarak farklı şekillerde tevil edilmelerine yol açmıştır.

Mektebetu’l-Büsrâ, 2011), 69; Hasan, *en-Nahvu 'l-Vâfi*, 1974, II/363; Muhammed el-Antâkî, *el-Muhtât fi 'Usûli 'l-'Arabî ve Nahvihâ ve Sarfihâ* (Beyrut: Dâru’ş-Şarkî’l-'Arabî, ts.), II/157; eş-Şartûnî, *Mebâdiu 'l-'Arabîyye fi 's-Sarf ve 'n-Nahv*, III/298.

⁴⁰ Hasan, *en-Nahvu 'l-Vâfi*, 1974, II/365.

⁴¹ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, I/370; Hasan, *en-Nahvu 'l-Vâfi*, 1974, II/364.

⁴² el-Antâkî, *el-Muhtât fi 'Usûli 'l-'Arabî ve Nahvihâ ve Sarfihâ*, II/157.

⁴³ İbn Hişâm, *Muğni 'l-Lebîb* (Beyrut: Mektebetu’l-'Asriyye, 1991), II/532; es-Suyûtî, *el-Eşbâh ve 'n-Nazâir fi 'n-Nahiv*, thk. Abdulâli Salim Mukerrem (Beyrut: Muessesetu’r-Risâle, 1985), IV/52.

⁴⁴ İbn Hişâm, *Muğni 'l-Lebîb*, II/532; es-Suyûtî, *el-Eşbâh ve 'n-Nazâir fi 'n-Nahiv*, IV/52; Hasan, *en-Nahvu 'l-Vâfi*, 1974, II/429; el-Antâkî, *el-Minhâc fi 'l-Kavâ'id ve 'l-İ'râb* (Beyrut: Dâru’ş-Şarkî’l-'Arabî, ts.), 238; en-Nâdirî, *Nahvu 'l-Lugati 'l-'Arabîyye*, 718.

4) Her ikisi de kendilerinden önceki kelime veya cümleye mana bakımından açıklık getirirler.

5) Cümlenin esas unsuru olmamaları yönünden temyiz ile *hâl* müşterektir. Bu yönüyle her ikisi de zâid ögedir.

4.1.2. Farklılıklar

Temyiz ve *hâl*, aralarındaki benzerliklere rağmen farklı birer cümle ögelelidir. İki ögenin birbirinden farklı olduğu yönleri İbn Hişâm yedi maddede toplamıştır.⁴⁵ es-Suyûtî de İbn Hişâm'a atıfla bu yedi unsuru eserinde zikreder.⁴⁶ Çağdaş dilciler ise genellikle bu yedi maddenin üzerinde durmakla birlikte, nadir de olsa beş maddeye indirgeyerek özetlemiştir.⁴⁷

1) Temyiz, bir isimdeki veya cümle içerisindeki fiil veya ismin başka bir kelimeyle olan nispetinden ortaya çıkan kapalılığı açıklığa kavuşturur. *Hâl* ise, nahivciler tarafından 'هيئة' olarak ifade edilen fiilin durumsal olarak nasıl ifâ edildiğine açıklık getirir.⁴⁸

2) *Hâl*, aslı itibariyle müştak bir isimdir. Temyizde asıl olan câmid bir isim olmasıdır. Temyizin cümle içerisinde müştak olarak geldiği durumlar, mahzûf bir mevsûf takdir edilmek suretiyle olabilir.⁴⁹

3) Bir cümlede atıf yapılmaksızın birden fazla temyiz bulunmaz. Atıftan sonra gelen kelime de temyiz olarak değil ma'tûf olarak i'râb edilir. *Hâl* ise atıflı veya atıfsız birden fazla gelebilir. Atıflı olması durumunda, atıftan sonra gelen kelime *hâl* ile aynı görevi görmesine rağmen *hâl* olarak değil de ma'tûf olarak i'râb edilir.⁵⁰

⁴⁵ İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, II/532.

⁴⁶ es-Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-Nazâir fi'n-Nahiv*, IV/52.

⁴⁷ en-Nâdirî, *Naḥvu'l-Lugati'l-'Arabîyye*, 718-719.

⁴⁸ Hasan, *en-Naḥvu'l-Vâfi*, 1974, II/429; en-Nâdirî, *Naḥvu'l-Lugati'l-'Arabîyye*, 718.

⁴⁹ en-Nâdirî, *Naḥvu'l-Lugati'l-'Arabîyye*, 718; Ahmet el-Hâşimî, *el-Kavâ'idu'l-Esâsiyye li'l-Lugati'l-'Arabîyye* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 2005), 224.

⁵⁰ Hasan, *en-Naḥvu'l-Vâfi*, 1974, II/430-431.

4) Temyiz müfred bir kelimedir. Cümle veya şibh-i cümle şeklinde gelmesi mümkün değildir.⁵¹ *Hâl* ise müfred gelebilmenin yanında şibh-i cümle veya cümle olarak da gelebilir.⁵²

5) Temyizin takdimi dilciler tarafından caiz görülmemiştir.⁵³ Ancak Cümle temyizinin içerisinde mutasarrıf, müştak bir fiil var ise bu durumda takdimi bazı dilciler tarafından caiz görülmüştür.⁵⁴ *Hâlin* ise herhangi bir durum veya şart aranmaksızın âmilinin önüne takdim edilmesi caizdir.

6) Temyizin âmiline tekid yönünden bir etkisi yoktur. Bu konuda sadece İbn Hişâm, temyiz tekid manası taşımadığını ifade etmektedir.⁵⁵ *Hâlin* ise, âmilini vurgu yönünden güçlendirildiği kabul edilir.⁵⁶

7) *Hâl*, cümlenin esas manasını taşıyan bir unsur olarak gelebilir.⁵⁷ Bu özellik *hâlin* zâid bir unsur olmasıyla karıştırılmamalıdır. Zira Arap dili grameri içerisinde cümlenin yapısal oluşumu göz önüne alındığında, teknik açıdan her iki öge de zâiddir. Ancak bu özellik ile anlatılmak istenen, mana tamamlayıcılık görevidir. *Hâl*, bazı durumlarda bu görevi üstlenmektedir. Abbâs Hasan'a göre *hâl*, bazen cümlenin esas manasını tamamlayan veya cümledeki eksikliği gideren bir ögedir ve buna göre bazı durumlarda *hâl* zikredilmeden mananın tamamlanamayacağı görülmüştür.⁵⁸

Klasik ve çağdaş kaynakları taramak suretiyle tespit edilen farklar, yukarıda yedi madde halinde özetlenmiştir. Ancak bu kaynaklarda ifade edilmeyen şu hususu da farklılıklardan addetmek mümkündür. Temyiz mümeyyezine müfred, tensiye ve cemîlik yönünden ya da müzekker-müenneslik yönünden uyum sağlamaz.

⁵¹ el-Antâkî, *el-Muhîf fi 'Usûli'l-'Arabî ve Nahvihâ ve Sarfihâ*, II/210.

⁵² Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, 1974, II/429; en-Nâdirî, *Nahvu'l-Lugati'l-'Arabîyye*, 718.

⁵³ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, I/205.

⁵⁴ Ebu'l-Abbas Muhammed el-Muberrred, *el-Muktaḍab*, thk. Muhammed Abdulhalik 'Adîme (Kahire, 1415), III/36-37.

⁵⁵ İbn Hişâm, *Muḡni'l-Lebib*, II/535.

⁵⁶ Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, 1974, II/430.

⁵⁷ İbn Hişâm, *Muḡni'l-Lebib*, II/532.

⁵⁸ Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, 1974, II/364-365.

Hâl ise hem kemiyet yönünden hem de cinsiyet yönünden sâhibu'l-hâl ile uyumlu olmak durumundadır. Bu tespitler çerçevesinde aşağıda zikredilecek âyetlerde temyiz farklı yorumlanması ve manaya olan etkileri tartışılacaktır.

4.1.3. Bakara Suresi 26. Ayet

Temyiz ile *hâl* arasındaki münasebete ilişkin ilk olarak “فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا” *مَثَلًا*” ayetinden bahsedilebilir. Kadim dilcilerden Mekî b. Ebî Tâlib, *Muşkilü İ'râbi'l-Kur'ân* adlı eserinde âyette zikredilen *مَثَلًا* kelimesinin temyiz olduğunu ifade etmekle birlikte, aynı kelime için ‘بِهَذَا’deki işaret zamiri olan ‘ذَا’dan dolayı *hâl* denildiğini de aktarmaktadır.⁵⁹ el-'Ukberî de aynı görüşü ifade eder, ancak burada *hâlin* müştak teviline giderek *مَثَلًا* kelimesinin *مُتَمَثِّلًا* şeklinde müştak haline hamledildiğini ifade eder.⁶⁰ Tefsirinde gramer açısından açıklamalarda bulunan ve nahivcilerin görüşlerine çokça yer veren ünlü müfessir Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhît* adlı eserinde ayette ifade edilen kelimenin temyiz olmasına dair görüşün Basralılara ait olduğunu ifade ederek *مَثَلًا* kelimesinin ‘مِنْ مَثَلٍ’ terkibine hamledildiğini ve kendisinden önceki ism-i işareti tekid mahiyetinde olduğunu aktarmıştır.⁶¹ Çağdaş nahivcilerden Muhammed ed-Dervîş de hem müekked temyiz hem de *hâl* olabileceğini eserinde ifade edenlerdendir.⁶² Bu durumda söz konusu kelime temyize hamledildiğinde ayet, “Allah bununla örnek olması açısından neyi kastetmiştir’ derler” şeklinde meâl edilebilir. *Hâl* olarak değerlendirildiğinde ise “Allah bununla örnek olarak neyi kastetmiştir’ derler” şeklinde ayeti anlamak mümkündür. Diyanet İşleri Başkanlığının meâlinde de *hâl* olarak değerlendirildiği görülmektedir.

4.1.4. Âl-i İmrân Suresi 195. Ayet

⁵⁹ Ebî Muhammed el-Mekî İbn Ebî Tâlib el-Çaysî, *Muşkilü İ'râbi'l-Kur'ân*, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin (Şam: Dâru'l-Beşâir, 1423), I/123.

⁶⁰ Ebu'l-Beğâ Abdullah b. Huseyn el-'Ukberî, *et-Tibyân fî İ'râbi'l-Kur'ân*, thk. Ali Muhammed el-Becâvâ, 1396, 44.

⁶¹ Muhammed b. Yusuf b. Ebî Hayyân el-Endelüsî, *Tefsîru'l-Bahri'l-Muhît*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevsûd - Ali Muhammed Ma'rad (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1413), 269.

⁶² Muhammed ed-Dervîş, *İ'râbu'l-Kur'âni'l-Kerîm ve Beyânuhû* (Humus: Dâru'l-İrşâd, ts.), I/69.

Bu kapsamda değerlendirilen bir diğeri; “وَأَدْخَلْنَاهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ” âyetidir. Bu âyet hakkında Mekkî b. Ebî Tâlib, ‘تَوَابًا’ kelimesinin i‘râbını yaparken el-Kisâî‘den nakille bu kelimenin katı‘ üzere mansûb olduğunu yani *hâl* üzere mansûb olduğunu aktarmıştır.⁶³ Ancak el-Ferrâ, cümlede oluşan kapalılığı tefsir ettiği için temyiz üzere mansûb olduğunu dile getirmiştir.⁶⁴ el-‘Ukberî, söz konusu kelimenin hem *hâl* hem de temyiz olarak i‘râb edildiğini aktararak her ikisinin olabileceğini ifade etmiştir.⁶⁵ Söz konusu kelimenin keyfiyyet bildirmesi açısından *hâl* üzere olması uygun görünmektedir. Çünkü ‘تَوَابًا’ kelimesi cümleden çıkarıldığında anlamda kapalılık meydana gelmemektedir. Bu minvalde söz konusu kısmı “Allah katından bir mükâfat olmak üzere...” şeklinde anlamak mümkündür. Nitekim Diyanet’in meâlinde de bu şekilde çevrilmiştir. Diğer yandan el-Ferrâ gibi temyiz olarak değerlendirildiğinde “mükâfat olması açısından, mükâfat bakımından şeklinde” çevirmek mümkündür.

4.1.5. Nisâ Suresi 45. Ayet

Taacçüb fiilinin temyizine örnek olarak gösterilen “وَكَفَىٰ بِاللَّهِ لِيَأْيًا وَكَفَىٰ بِاللَّهِ لِنَصِيرًا” ayetinde zikredilen ‘وَلِيًّا’ ve ‘نَصِيرًا’ kelimeleri için, Mekkî b. Ebî Tâlib ile çağdaş müelliflerden en-Nahhâs temyiz olduklarını ifade etmekle birlikte kişinin tercihinin göre *hâl* de olabileceğini dile getirmişlerdir.⁶⁶ el-‘Ukberî ise tercihinin temyiz üzere mansûb olduğunu ifade etmenin yanı sıra *hâl* de denildiğini aktarmıştır.⁶⁷ Ebû Hayyân da el-‘Ukberî gibi temyiz veya *hâl* olabileceğini savunmuştur.⁶⁸ Bu minvalde söz konusu kelimelerin temyiz olması tercih edilirse “Dost ve yardımcı olması bakımından Allah yeter” şeklinde ya da “Dost ve yardımcı olarak...” şeklinde *hâl* üzere anlamak mümkündür. Meâller ekseninde bakıldığında “nasıl” soru-

⁶³ İbn Ebî Tâlib el-Kaysi, *Muşkilu İ‘râbi‘l-Kur‘ân*, I/223; Ebû Cafer b. Ahmed b. Muhammed b. İsmail en-Nahhâs, *İ‘râbi‘l-Kur‘ân*, ed. Halid el-Alî (Beyrut: Dâru‘l-Ma‘rifet, 1429), 167.

⁶⁴ Ebû Zekerriyya b. Ziyâd el-Ferrâ, *Meâni‘l-Kur‘ân* (Beyrut: ‘İlmu‘l-Kutup, 1983), I/251; İbn Ebî Tâlib el-Kaysi, *Muşkilu İ‘râbi‘l-Kur‘ân*, I/223.

⁶⁵ el-‘Ukberî, *et-Tibyân fi İ‘râbi‘l-Kur‘ân*, 323.

⁶⁶ İbn Ebî Tâlib el-Kaysi, *Muşkilu İ‘râbi‘l-Kur‘ân*, I/237; en-Nahhâs, *İ‘râbi‘l-Kur‘ân*, 187.

⁶⁷ el-‘Ukberî, *et-Tibyân fi İ‘râbi‘l-Kur‘ân*, 362.

⁶⁸ el-Endelüsî, *Tefsîru‘l-Bahri‘l-Muhtî*, III/272.

sunun cevabını karşılayan bir çevirinin yapılması, hâl olarak tercih edildiğini gösterebilir.

4.2. Temyiz ile Mefûlun Bih ve Mefûl-u Mutlak Arasındaki Münasebet

Temyiz yerine farklı bir yorum olarak getirilen cümle unsurlarından biri de mefûl çeşitleri olmuştur. Nahiv kaynaklarının tarifine göre *mefûlun bih*, fâilin fiil üzerinde gerçekleştirdiği işten, müspet veya menfi olarak etkilenen mansûb öge şeklinde ifade edilmektedir. Bir diğer ifadeyle fâilin işlediği işten etkilenen öge de denilmektedir.⁶⁹ *Mefûl-u mutlak* ise, bir fiil cümlesinde yer alan eylemi anlam yönünden pekiştirmek, eylemin nasıl yapıldığına dikkat çekmek ya da eylemin kaç kez tekrarlandığını vurgulamak üzere kullanılan ve cümledeki fiilin masdarı olan mansûb unsur olarak tarif edilmektedir.⁷⁰

Bazı âyetlerde zikredilen nekra-mansûb isimlerin i'râbının temyiz veya mefûl olarak ele alınması, ortaya çıkacak anlam noktasında da farklılıklara yol açabilir. Dolayısıyla nekra ve mansûb olan bir ismin, müteaddî bir fiilin mefûlu mu yoksa anlamında müphemlik oluşan cümlelerin temyizi mi olduğu nahivcileri meşgul eden sorunlardan olmuştur.

Sîbeveyh, temyizın mefûle benzediğini ifade eder. Aralarındaki farkı ise, temyizın yerine mefûl yerini alan zamirin getirilememesiyle açıklar. Bu durumda, 'امتلائت ماء' cümlesinde temyiz olan 'ماء' kelimesinin yerini, 'امتلائته' tabirindeki gibi muttasıl zamir alamaz.⁷¹ Sîbeveyh'in bu tespitinden, nekra-mansûb ismin yerine zamirin getirilebilmesi durumunda nekra-mansûb ismin mefûl olacağı anlaşılmaktadır.

4.2.1. Âl-i İmrân 85. Ayet

⁶⁹ Ebû Bekr Muhammed İbnu's-Serrâc, *el-Usûl fi'n-Nahv*, thk. Abdülhüseyn el-Fetlî (Beyrut: Muessetu'r-Risâle, 1417), I/169; er-Râcihî, *et-Tatbîku'n-Nahvî*, 189; el-Ğalâyîni, *Câmiu'd-Durûsi'l-'Arabî*, 1993, III/5.

⁷⁰ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, I/380-381; er-Râcihî, *et-Tatbîku'n-Nahvî*, 216.

⁷¹ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, I/204.

Temyiz ile *mefûlun bih* ilişkisi üzerine ilk olarak aktarılabilecek olan “ وَمَنْ يَبْتَغِ ” âyetini nahivciler farklı yorumlamıştır. el-‘Ukberî, ayette bahsi geçen “غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا” kelimesinin ‘يَبْتَغِ’ fiilinin mefûlü olduğunu eserinde zikreder.⁷² Ancak Mekkî b. Ebî Tâlib, ‘غَيْرَ الْإِسْلَامِ’ terkiibinin müphem olduğunu ve bundan dolayı temyiz olduğunu, ‘غَيْرَ’nın ise *mefûlun bih* olduğunu belirtir. Bununla birlikte Mekkî b. Ebî Tâlib, ‘غَيْرَ’nın *hâl* olması durumunda ‘دِينًا’ kelimesinin *mefûlun bih* olmasının caiz olacağını da ifade etmiştir.⁷³ Cümle içerisinde ‘غَيْرَ’ ve ‘مُتْلُ’ ile oluşturulan terkipler kapalılık arz etmesinden dolayı temyize ihtiyaç duymaktadır. Erken dönem kaynaklarda bu hususa değinilmiştir.⁷⁴ Ancak görüldüğü üzere bu terkiplerin kullanımında kendilerinden sonra gelen nekra-mansûb ismin mefûl veya temyiz olma noktasında farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Âyette zikredilen kelime temyiz kabul edildiğinde “*Din bakımından kim İslam’dan başkasını ararsa...*” şeklinde anlaşılacaktır. Diğer yandan mefûl kabul edildiğinde “*Kim İslam’dan başka bir din ararsa...*” şeklinde âyeti çevirmek mümkündür. Nitekim Diyanet’in hazırladığı meâlde zikredilen kelimenin mefûl kabul edildiği ve ikinci çevirinin tercih edildiği görülmektedir.

4.2.2. Âl-i İmrân 195. Ayet

Âl-i İmrân suresinin “وَلَا تُدْخِلْنَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ثَوَابًا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ” âyeti, temyiz ile *hâl* arasındaki münasebet başlığı altında da zikredilmişti. Çünkü ‘ثَوَابًا’ kelimesinin *hâl* olacağına dair görüşlerin baskınlığına rağmen temyiz olduğunu ifade eden diltçiler de mevcuttu. Ancak ‘ثَوَابًا’ kelimesi için, en-Nahhâs ve Mekkî b. Ebî Tâlib gibi nahivciler *masdar-ı muekked* olarak yani *mefûl-u mutlak* olarak mansûb olduğunu dile getirmişlerdir.⁷⁵ Bu görüşü dile getiren diltçiler, muhtemel bir mahzûf ‘دخولاً ثواباً’ mastarına hamlederek *mefûl-u mutlak* olduğunu ifade etmektedirler. Bu durumda âyeti “*Allah katından öyle bir sevap ile girecekler ki...*” şeklinde manayı pekiştiren bir tekit ile çevirmek mümkündür.

⁷² el-‘Ukberî, *et-Tibyân fi İ’râbi’l-‘Kur’ân*, 278.

⁷³ İbn Ebî Tâlib el-‘Kaysî, *Muşkilu İ’râbi’l-‘Kur’ân*, I/205.

⁷⁴ Sibeveyh, *el-Kitâb*, II/172; İbnu’s-Serrâc, *el-Usûl fi’n-Nahv*, I/307; el-Ğalâyîni, *Câmiu’d-Durûsi’l-‘Arabî*, 1993, III/114.

⁷⁵ en-Nahhâs, *İ’râbi’l-‘Kur’ân*, 167; İbn Ebî Tâlib el-‘Kaysî, *Muşkilu İ’râbi’l-‘Kur’ân*, I/223.

4.2.3. Kehf Suresi 24. Ayet

Üzerinde farklı yorumların olduğu “وَقُلْ عَلَىٰ أَنْ يَهْدِيَنَّ رَبِّي لِأَقْرَبَ مِنْ هَذَا رَشَدًا” âyetinde zikredilen ‘رَشَدًا’ kelimesinin cümlenin geri kalanı için bir açıklayıcı mahiyette olduğu görülmektedir. Bu minvalde el-Harrât ‘رَشَدًا’ kelimesinin temyiz olduğunu zikretmiştir.⁷⁶ Diğer yandan Muhyiddin ed-Dervîş ise ‘رَشَدًا’ kelimesini, ayette geçen ‘يَهْدِيَنَّ’ fiilini tekid amaçlı masdarı olarak ele almış ve *mefûl-u mutlak* olduğunu ifade etmiştir. Bir kelimenin *mefûl-u mutlak* olabilmesi için mefûlu olduğu fiilin kendi masdarı veya eş anlamlısının masdarı olması gerekmektedir. ed-Dervîş, ayette zikredilen ‘رَشَدًا/ *doğru yol*’ kelimesinin ‘هَدَىٰ/ *hidayet etmek, doğru yola iletmek*’ anlamındaki fiille murâdif olduğunu belirterek ‘هَدَىٰ’ fiilinin *mefûl-u mutlakı* olabileceğini ifade etmiştir.⁷⁷ Dolayısıyla söz konusu ‘رَشَدًا’ kelimesi temyiz olması durumunda “*doğru yol bakımından...*” şeklinde ya da “*doğru olana iletmesini...*” şeklinde tekit amacı güden meful-u mutlak olarak anlamak muhtemeldir. Diyanet’in hazırlamış olduğu meâlde ikinci çevirinin tercih edildiği ancak pekiştirici nitelemenden de uzak olduğu görülmektedir.

4.3. Temyiz ile ‘زاد’ Fiilinin İkinci Mefûl’u Arasındaki Münasebet

Arap dilinde bir fiil, cümle içerisinde temel mananın oluşması açısından; müteaddî, lâzım ve hem müteaddî hem de lâzım olmak üzere üç kısımda ele alınmaktadır. Müteaddî fiil, bir harf-i cer yardımına ihtiyaç olmaksızın bir veya iki yahut da üç tane meful alabilen fiiller olarak nahiv kaynaklarında ifade edilir. Lâzım fiil ise, aksine herhangi bir mefulü ihtiyaç duymayan ya da nesneye geçişini harf-i cer yardımıyla tamamlayan fiillere denir. Üçüncü grupta ise hem müteaddî hem de lâzım olarak kullanılabilen fiiller bulunur. Lâzım bir fiil, belli kurallar çerçevesinde müteaddî yapılabilmekte ve meful alabilmektedir. Ancak hem müteaddî hem de lâzım olan fiilleri tahdit etmeye yarayan herhangi bir kural bulunmayıp iştirak

⁷⁶ Ahmed b. Muhammed el-Harrât, *el-Müctebâ min Muşkil-i İ’râbu’l-Çur’âni’l-Kerîm* (Medine: Mektebetu Melik Fahd, 1426), II/642.

⁷⁷ Muhammed ed-Dervîş, *İ’râbu’l-Çur’âni’l-Kerîm ve Beyânuhû* (Humus: Dâru’l-İrşâd, ts.), V/564-565.

veya sözlük yordamıyla öğrenilmektedir. Bu sebepten nahivciler bu tip fiilleri ‘سَمَاعِي/semâi’ veya ‘مَسْمُوع/mesmû’ olarak nitelemişlerdir.⁷⁸

Kur’ân-ı Kerim’de ‘زَادَ’ fiili, mazî ve muzârî olmak üzere 46 kez, emir siygası olan ‘زُدْ’ fiili 3 kez, iftiâl vezninde ‘ازداد’ fiili 8 kez olmak üzere toplam 57 defa geçmektedir.⁷⁹ Bu başlık altında Kur’ân’da zikredilen ‘زَادَ’ fiili ve mezîd kalıplarının mefûlu konumundaki nekra-mansûb isimleri incelenerek nahivcilerin ihtilaf ettikleri ayetler üzerinde durulmuştur.

Söz konusu ‘زَادَ، يَزِيدُ، زِيَادَةٌ’ fiili, sözlükte eksilmenin zıddı olarak *artmak*, *büyümek* anlamlarında, ‘الْتَّمُوْ’ kelimesinin müradifi olarak ‘ز، ي، د’ kök harflerinden oluşmaktadır.⁸⁰ İbnu’l-Manzûr, ‘زَادَ’ ile iftiâl babındaki ‘ازداد’ fiilleri için iki mefûl alan müteaddî fiiller olduğunu ifade ederek ‘فَرَّادَهُمُ اللهُ مَرَضًا/ Allah onların hastalıklarını artırdı’⁸¹ ayetini delil göstermiştir. Ayrıca bir mefûle indirgenerek mutavaat da bildirdiklerini eklemiştir. Bununla birlikte İbnu’l-Manzûr, iftiâl babındaki ‘ازداد’ fiilinin ise dilciler tarafından hem lâzım hem de müteaddî kabul edildiğini ifade etmiştir.⁸² Ancak Mekkî b. Ebî Tâlib, ‘زَادَ’ nin iki mefûl alan bir fiil olduğunu, iftiâl babından olan ‘ازداد’ fiilinin ise tek mefûl aldığını ve bu şekilde müteaddî fiil olduklarını ifade etmiştir. Öte yandan Abdulkâdir er-Râzî ‘زَادَ’ fiilinin hem lâzım hem de iki mefûl alan müteaddî bir fiil olduğunu zikretmiştir. Lâzım kabul edildiğinde ise ‘زَادَ الْمَالُ دِرْهَمًا’ cümlesinde olduğu gibi temyize ihtiyaç duyduğunu ifade etmiştir.⁸³

Dilciler arasında ‘زَادَ’ fiilinin hem lâzım hem de müteaddî olması üzerine oluşan ihtilaf, ‘زَادَ’ nin kendisinden sonra gelen nekra-mansûb kelimenin ‘زَادَ’ fiilinin ikinci mefûlü mü yoksa temyizi mi olduğu noktasında temerküz etmektedir. Bu

⁷⁸ es-Suyûtî, *Hem’u’l-Hevâmi’ fi Şerh-i Cemi’l-Cevâmi’*, 8-12; Hasan, *en-Nahvu’l-Vâfi*, 1974, II/151-152.

⁷⁹ Muhammed Fuâd Abdalbâkî, *Mu’cemu’l-Mufehras li Elfâzi’l-Kur’ân’i’l-Kerîm* (Kahire: Dâru’l-Kutubi’l-Misriyye, 1364), 334-335.

⁸⁰ İbnu’l-Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab.*, XLVIII/1897; ez-Zebîdî, *Tâcu’l-‘Arûs*, XV/155; el-Cevherî, *es-Sihâh*, III/481.

⁸¹ Bakara 2/10

⁸² İbnu’l-Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab.*, XLVIII/1897.

⁸³ Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdulkadir er-Râzî, *Muhtârû’s-Sihâh*, ed. Dâiratu’l-Muâcim (Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1986), 118.

farklılıklar özellikle, ‘زَادَ’ye bitişmiş mansûb muttasıl bir zamirin kullanılması son-
rasında, cümledeki ikinci mansûb kelime üzerinde yoğunlaşmaktadır. Söz konusu
‘فَرَّادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا’ ayetindeki ‘هُمُ’ zamirine birinci mefûl, devamında gelen ‘مَرَضًا’ ke-
limesine ise kimi dilciler ‘زَادَ’nin ikinci mefûlü demektirler. Diğer taraftan ‘هُمُ’
zamirinin *mefûlun bih* olmasının yanı sıra bazı dilciler de ‘مَرَضًا’ kelimesini, “فَرَّادَهُمُ
اللَّهُ” cümlesinde oluşan kapalılığı açıklayan temyiz olarak ifade etmektedirler.

4.3.1. Bakara Suresi 247. Ayet

Bakara suresinin “وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ” ayetinde zikredilen ‘بَسْطَةً’ keli-
mesini bazı dilciler, ‘زَادَ’ fiilinin ikinci mefûlü olarak i‘râb etmişleridir.⁸⁴ Ancak ed-
Dervîş, ikinci mefûl olabileceğini ya da ‘زَادَ’ fiilinin bir mefûl aldığı var sayılması
durumunda, ‘بَسْطَةً’ kelimesinin temyiz olacağını ifade etmiştir.⁸⁵ Bu durumda ayetin
çevirisinde bazı farklılıklar ortaya çıkmaktadır. Söz konusu kelime ikinci mefûl ka-
bul edilirse çevirisi “(Allah) Onun bilgisini ve bedenî gücünü artırdı” şeklinde ol-
maktadır. Şayet temyiz kabul edilirse “Onu, bilgi ve beden (olarak) güç bakımından
artırdı” şeklinde çevirilmesi temyiz karşılığını bulması açısından daha uygundur.
Diyanet’in hazırlamış olduğu meâlde ise “onun bilgisini ve gücünü artırdı” şeklinde
ikinci mefûl olarak tercih edildiği görülmektedir.

4.3.2. Bakara Suresi 10. Ayet

Bu âyette “فَرَّادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا” zikredilen ‘مَرَضًا’ kelimesini, en-Nahhâs iki
mefûlden ikincisi olarak ifade etmiştir.⁸⁶ el-‘Ukberî, ‘زَادَ’ fiilinin hem lâzım olarak
kullanıldığını hem de iki mefûl alan müteaddî bir fiil olarak kullanılabileceğini ifa-
de etmiştir.⁸⁷ Çağdaş dilcilerden el-Harrât, ‘زَادَ’ fiilinin ikinci mefûlü olarak ele al-
mıştır.⁸⁸ Aynı şekilde son dönem müelliflerinden Muhyiddin ed-Dervîş, ikinci mefûl

⁸⁴ el-Harrât, *el-Müctebâ min Muşkil-i İ‘râbu’l-Ḳur‘âni’l-Kerîm*, I/90; Ahmed Abîd Da‘âs vd., *İ‘râbu’l-Ḳur‘âni’l-Kerîm* (Şam: Mektebetu’l-Farâbî, 1425), I/104.

⁸⁵ ed-Dervîş, *İ‘râbu’l-Ḳur‘âni’l-Kerîm ve Beyânuhû*, ts., I/368.

⁸⁶ en-Nahhâs, *İ‘râbi’l-Ḳur‘ân*, 21.

⁸⁷ el-‘Ukberî, *et-Tibyân fi İ‘râbi’l-Ḳur‘ân*, 26.

⁸⁸ el-Harrât, *el-Müctebâ min Muşkil-i İ‘râbu’l-Ḳur‘âni’l-Kerîm*, I/8.

olduğunu ifade etmiş ve el-‘Ukberî’nin de dediği üzere ‘زَادَ’ fiilinin lâzım fiil olarak da kullanıldığını ifade etmiştir.⁸⁹

Ayette ifade edilen ‘زَادَ’ fiili, bir önceki ayette olduğu gibi lâzım değil de bir mefûl alan müteaddî fiil olarak değerlendirildiğinde, zikredilen ‘مَرَضًا’ kelimesinin temyiz olması gerekmektedir. Dolayısıyla ‘مَرَضًا’ kelimesi temyiz olarak i‘râb edildiğinde ayetin Türkçe karşılığının “Allah onları hastalık bakımından arttırdı” şeklinde yani temelde mefulden muhavvel bir temyiz olarak anlamak mümkündür. Nitekim ikinci mefûl kabul edildiğinde de “Allah onların hastalıklarını arttırdı” şeklinde çevirmek etmek mümkündür. Diyanet’in hazırlamış olduğu meâlde de ayetin bu şekilde ele alındığı görülmektedir.

4.3.3. Enfâl Suresi 2. Ayet

Bir diğer ayet “وَإِذَا تَلَّيْتُمْ عَلَيْهِمْ آيَاتَهُ زَادْتُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ” dir. Zikredilen ‘إِيمَانًا’ kelimesi için el-Harrât, ‘زَادَ’ fiilinin ikinci mefûlü olduğunu ifade ederken,⁹⁰ ed-Da’âs ise sadece temyiz olduğunu zikretmiştir.⁹¹ Ancak Muhammed ed-Dervîş, hem temyiz hem de ‘زَادَ’ fiilinin ikinci mefûlü olabileceğini söyleyerek bu iki seçeneğin de mümkün olacağını ifade etmiştir.⁹² Temyiz olarak kabul edilmesi durumunda ilgili kısmın “*imân bakımından arttırdı*” ya da “*onların imanlarını arttırdı*” şeklinde mefûl olarak anlaşılması mümkündür.

4.3.4. Kehf Suresi 18. Ayet

Bu ayette ‘زَادَ’ kökü, iftiâl kalıbında kullanılmıştır: “وَأَلْبَسُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ” Mekkî b. Ebî Tâlib, sülâsî hali olan ‘زَادَ’ fiilinin iki mefûl alan müteaddî bir fiil olduğunu, iftiâl veznine bina edildiğinde ise tek mefûl alan bir müteaddî fiil olduğunu ifade etmiş ve bu sebepten ayette geçen ‘تِسْعًا’ kelimesinin de *mefûlun bih* olduğunu zikretmiştir.⁹³

⁸⁹ ed-Dervîş, *İ‘râbu’l-‘Qur’âni’l-Kerîm ve Beyânuhû*, ts., I/32.

⁹⁰ el-Harrât, *el-Müctebâ min Muşkil-i İ‘râbu’l-‘Qur’âni’l-Kerîm*, I/361.

⁹¹ Da’âs vd., *İ‘râbu’l-‘Qur’âni’l-Kerîm*, I/417.

⁹² Muhammed ed-Dervîş, *İ‘râbu’l-‘Qur’âni’l-Kerîm ve Beyânuhû*, III/527.

⁹³ İbn Ebî Tâlib el-‘Kaysî, *Muşkilü İ‘râbi’l-‘Qur’ân*, I/472.

Kadim dilcilerden el-‘Ukberî ve el-Ensârî gibi bilginler, Mekkî b. Ebî Tâlib’in ifadesine benzer bir açıklama yaparak ‘تَسْعَا’ kelimesin *mefûlun bih* olduğunu ifade etmişlerdir.⁹⁴ Ancak günümüz dilcilerinden el-Harrât, Mekkî b. Ebî Tâlib’in ifadesinin tam aksine sülâsî hali olan ‘رَادَ’ fiilinin, iki mefûl alan müteaddî fiil olmakla birlikte iftiâl veznine bina edilmesi durumunda ‘رَادَ’ fiilinin, lâzım fiile dönüştüğünü ifade etmiştir. Dolayısıyla ‘تَسْعَا’ kelimesinin temyiz olduğunu belirtmiştir.⁹⁵ Bu durumda çevirinin “*Dokuz (yıl bakımından) arttırdılar*” olması beklenmektedir. Diyanet İşleri Başkanlığının meâline bakıldığında “*dokuz daha eklediler*” şeklinde çevrildiği görülmektedir.

4.4. Temyiz ile Bedel Arasındaki Münasebet

Arap dilinde ‘بَدَل/Bedel’, kendisinden önceki isme tamamen tabi olan ve bu ismin anlamındaki belirsizliği herhangi bir karışıklığa meydan vermeyecek şekilde ortadan kaldıran unsur için kullanılmıştır.⁹⁶ *Bedelin* tabi olduğu metbûya yani *bedelden* önce gelen kelimeye ‘مُبْدَلٌ مِنْهُ/Mubdelun minh’ denmiştir. *Bedel*, irâb açısından *mubdelun minhe* tâbi olmaktadır. *Mubdelun minh* ise cümle içerisindeki konumuna göre ref, nasb veya cer olarak irâb edilmektedir.

Sibeveyh, *bedelin* ya sözü tekit etmek ya da söze açıklık getirmek için kullanıldığını ifade eder.⁹⁷ *Bedel*, metbûundan yani tabi olduğu kelimedenden daha açık ya da metbûunu açıklayıcı mahiyette olmalıdır. Çünkü bir cümle, dilsel kaideler itibarıyla kâmil olmasının yanı sıra anlamsal açıdan dinleyicide bir takım soru işaretlerine sebep olabilir.

Arap dilinde bir cümlenin kâmil olması, onun lafzen tam olmasının yanı sıra manen de akıllarda soru işaretine mahal bırakmayacak şekilde olmasına bağlıdır. Bu minvalde *bedel*, cümlenin anlamını tamamlayan bir unsur olmaktan ziyade

⁹⁴el-‘Ukberî, *et-Tibyân fi İ‘râbi’l-‘Kur‘ân*, 844; Zekerîyya b. Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *İ‘râbu’l-‘Kur‘ân*, thk. Muhammed Osman (Kahire: Mektebetu’s-Sekâfetu’d-Diniyye, 1430), II/261.

⁹⁵ el-Harrât, *el-Müctebâ min Muşkil-i İ‘râbu’l-‘Kur‘âni’l-Kerîm*, 1426, II/642.

⁹⁶ Sibeveyh, *el-Kitâb*, I/150-151; er-Râcihî, *et-Tatbîqu’n-Nahvî*, 382; el-Ğalâyîni, *Câmiu’d-Durûsi’l-‘Arabi*, II/235.

⁹⁷ Sibeveyh, *el-Kitâb*, I/150-151.

de mukteza'l-hâlin dikkate alınması neticesinde cümleye dahil edilir. 'إِتْسَعَ مَجَالٌ' şeklindeki bir cümle, lafzen cümle-i müfide yani Arap dili açısından tam bir cümledir. Ancak bu ifadeye rağmen dinleyici, manen bir noksanlık hissedebilir ve bazı sorularla karşı karşıya kalabilir. Bu doğrultuda dinleyici, sarf edilen cümleyi anlamak için *İbn Raşîd kimdir? Adı nedir? Emîn mi yoksa Me'mûn mudur? ya da bu ikisinin dışında başka biri midir?* gibi birtakım sorular sormak durumunda kalabilir. Şayet konuşan kişinin penceresinden meseleye bakıldığında konuşmacı, dinleyicinin bu konu hakkında bilgisiz olduğuna ya da zihninin dağınık olduğuna kanaat getirirse *bedel* kullanma ihtiyacı hisseder. Dolayısıyla zikredilen cümle 'إِتْسَعَ مَجَالُ الْحَضَارَةِ فِي زَمَنِ ابْنِ الرَّشِيدِ الْمَأْمُونِ/Medeniyetin sınırları İbn Raşîd zamanında genişledi' şeklinde *bedele* ihtiyaç duymaktadır. Hulasa *bedelin* görevi, murâd edilen sözdeki müphemliğin açıklanması ve cümle üzerinde oluşabilecek muhtemel manaların giderilmesi olarak özetlenebilir.⁹⁸

Bedel ile temyiz kıyaslandığında mana bakımından ikisinin de aynı amaca hizmet ettiği anlaşılmaktadır. Temyiz de kendisinden önceki müphemliği gidermek suretiyle isme veya cümleye açıklık getirmektedir. Görev icabıyla birbirine yakın olan bu iki unsur, şekil olarak ele alındığında her ikisinin de câmid olması halinde belirli durumlarda tamamı ile ayırt edilememesine sebep olmaktadır.

Klasik ve çağdaş eserlerde temyiz ile *bedel* arasındaki ilişkiye dair bir tarama yapıldığında, teorik olarak bir karşılaştırma yapılmadığı görülmektedir. Ancak günümüz müelliflerinden Reşîd eş-Şartûnî eserinde farklı bir görüş beyan etmiştir. eş-Şartûnî, temyizın mansûb ve mecrûr olmasının yanında onun damme üzere merfû gelebileceğini de ifade eder. eş-Şartûnî bu durumu temyiz ile *bedelin* aynı şey olması ile açıklamaktadır. Dolayısıyla mûmeyyezın merfû bir konumda gelmesi, temyizinde bir *bedel* olarak *mubdelun minhine* tabi olması yani temyizi merfû yapmaktadır. eş-Şartûnî, her ne kadar böyle bir görüş sarf etse de ne klasik kaynaklarda ne de diğer çağdaş eserlerde böyle bir durum tespit edilememiştir. Nitekim eş-

⁹⁸ Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, III/663,665.

Şartûnî'nin bu görüşüne dair M. Meral Çörtü, böyle bir durumun pratikte kullanılmadığını ifade ederek yaygın olmadığını vurgulaması dikkate değerdir.⁹⁹

4.4.1. Âl-i İmrân 195. Ayet

Âl-i İmrân suresinin “وَلَا تُدْخِلْنَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرَى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ تُوَابًا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ” ayeti hakkında Mekki b. Ebî Tâlib ve en-Nahhâs benzer bir görüş beyan etmişlerdir. Ayetteki ‘تُوَابًا’ kelimesine ‘دخولاً ثوباً’ şeklinde mahzûf bir masdar takdir ederek ‘تُوَابًا’ kelimesini *mefûl-u mutlak* olarak i‘râb ettikleri bir önceki başlıkta aktarılmıştı. Kûfeli dilciler bu kelimenin temyiz veya *hâl* olabileceği üzerinde durmuştur. Ancak aynı kelime için el-‘Ukberî, ‘تُوَابًا’ kelimesine, ne ‘دُخُولًا’ masdarını takdir etmekte ne de *hâl* demektedir. el-‘Ukberî bu kelimeyi *bedel* olarak i‘râb etmeyi tercih etmiştir. Ona göre ayette geçen ‘جَنَّاتٍ/cennetler’ kelimesini *mubdelun minh*, ‘تُوَابًا’ kelimesini ise onun *bedeli* olarak takdir edilebileceğini ifade etmektedir. el-‘Ukberî, *mubdelun minh* olan ‘جَنَّاتٍ/cennetler’ kelimesinin, konumu itibarıyla nasb konumunda *mefûlun bih* olduğunu ifade ederek ona tabi olan *bedelin* yani ‘تُوَابًا’ kelimesinin bu sebepten mansûb olduğunun altını çizer.¹⁰⁰ Meâllere bakıldığında “bir mükafat olarak” ya da “mükafat olmak üzere” *hâl* olarak çevrildiği görülmektedir. Bedelin Türkçede gramer olarak ve anlamsal olarak sabit bir karşılığının bulunmaması sebebiyle sadece çevirinden bedeli tespit etmek zor görünmektedir.

Sonuç

Temyizde bulunması gereken şartlar ekseriyetle kadîm ve modern Arap dilcilerin üzerinde mutabakata vardığı konular olmuştur. Her iki döneme bakıldığında temyizin en temel vazifesi, cümledeki kapalılığı gideren mansûb bir öge olmasıdır. Mansûbât içerisinde yer alması, onun aynı zamanda zâid bir unsur olmasını da gerektirmiştir. Böylelikle temyiz, diğer mansûb nahiv öğelerinden başta *hâl* olmak üzere *mefûlun bih*, *mefûl-u mutlak*, ikinci *mefûl* ve mansûb olmayan *bedel* ile yorumlandığı tespit edilmiştir. Bunlar arasında benzerliği en çok sağlayan ögenin *hâl*

⁹⁹ Çörtü, *Arapça Dilbilgisi Nahiv*, 227.

¹⁰⁰ el-‘Ukberî, *et-Tibyân fî l-râbi'l-Kur’ân*, 323.

olduğu görülmektedir. Hâl ögesinin farklılıkları kadar benzerliklerinin çok olması ve özellikle durum yönünden cümleye açıklık getirmesi kısmen de olsa temyiz gibi müphemliği gideren bir görevi olması, ikisi arasında cümlenin hangi ögesi oldukları konusunda dilcilerin ihtilaflarını çoğaltmıştır. Diğer yandan mansûbâta dahil olmayan bedelin, temyiz olarak değerlendirilmesi ise dikkati çeken bir diğer husustur. Bu durumda da ortak noktaları yine bedelin de temyiz gibi kapalılığı gideren bir görevi üstlenmiş olmasıdır. Normal şartlarda temyiz, mefûl grubu ile yorumlanabilecekken bu görevi gereği aynı vazifeyi üstlenen hâl ve bedel ile de yorumlanarak Arap dilciler arasında farklı yorumlara neden olmuştur. Ayrıca söz konusu âyetler tercüme edilirken, tercihe binaen temyiz olarak kabul edildiğinde Türkçede ifade edebileceğimiz “... bakımından, ... açısından” gibi çeviriler anlamı karşılarken yine aktarılan âyetlerin meâllerinde, hâl ögesinin karşılığı olan “-erek, -arak, olarak” şeklinde durum zarfı olarak çeviri yapıldığı görülmektedir. Bunun en temel sebebi, temyizün Türkçe gramerinde birebir karşılığının bulunmamasıdır. Bu durum, onu daha çok hâl gibi anlamaya ve çevirmeye sebep olmuştur. Nitekim Diyanet İşleri Başkanlığının hazırlamış olduğu meâlde bu duruma çokça rastlanmaktadır. İkinci olarak, çeviri yapanların söz konusu kelime için, temyizün dışında hâl veya diğer nahiv ögelerinden birini tercihte bulunarak çeviri yaptıkları ifade edilebilir. Böylelikle tercih edilen ögenin cümle içerisindeki vazifesi, âyete verilen anlamı da etkilemektedir.

Kaynakça

Abdulbâkî, Muhammed Fuâd. *Mu‘cemu’l-Mufehras li Elfâzi’l-‘Kur‘ân’i’l-Kerîm*. Kahire: Dâru’l-Kutubi’l-Mısriyye, 1364.

el-Antâkî, Muhammed. *el-Muĥîṭ fî ‘Usûli’l-‘Arabî ve Naĥvihâ ve Sarfihâ*. III Cilt. Beyrut: Dâru’ş-Şarĥi’l-‘Arabî, ts.

Bilgegil, Kaya. *Türkçe Dilbilgisi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1984.

Birgivî, Takıyyuddîn Mehmet. *Mecmu‘atu’n-Naĥv: ‘Avâmil, izĥâr, Kâfiye*. İstanbul: Yasin Yayınları, ts.

el-Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd. *es-Şihâh*. VII Cilt. Beyrut: Dâru’l-‘İlmi’l-Mu‘allimîn, 1979.

- Çörtü, M. Meral. *Arapça Dilbilgisi Nahiv*. İstanbul: İFAV Yay., 2013.
- ed-Da'âs, Ahmed Abîd vd. *İ'râbu'l-Ğur'âni'l-Kerîm*. VI Cilt. Şam: Mektebetu'l-Farâbî, 1425.
- ed-Dervîş, Muhammed. *İ'râbu'l-Ğur'âni'l-Kerîm ve Beyânuhû*. X Cilt. Humus: Dâru'l-İrşâd, ts.
- el-Antâkî. *el-Minhâc fi'l-Ğavâ'id ve'l-İ'râb*. Beyrut: Dâru'ş-Şarkî'l-'Arabî, ts.
- el-Enbârî. *Esrâru'l-'Arabiyye*. thk. Muhammed Behçet el-Baytâr. Şam: el-Mecme'u'l-'İlmiyyu'l-'Arabiyyu, ts.
- el-Endelüsî, Esîruddîn Ebû Hayyan Muhammed b. Yusuf b. Ali b. Yusuf. *Kitâbu'l-İdrâk li-Lisâni'l-Etrâk*. nşr. Ahmet Cağferoğlu. İstanbul: Evkâf Matbaası, 1930.
- el-Endelüsî, Muhammed b. Yusuf b. Ebî Hayyân. *Tefsîru'l-Bahri'l-Muĥît*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevsûd - Ali Muhammed Ma'rad. VIII Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1413.
- el-Ensârî, Zekerîyya b. Muhammed b. Ahmed. *İ'râbu'l-Ğur'ân*. thk. Muhammed Osman. II Cilt. Kahire: Mektebetu's-Sekâfetu'd-Dîniyye, 1430.
- es-Suyûtî, Celaleddin. *Hem'u'l-Hevâmi' fi Şerh-i Cemi'l-Cevâmi'*. thk. Ahmed Şemseddin. IV Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1418/1998.
- es-Suyûtî, Celaleddin. *el-Eşbâh ve'n-Nazâir fi'n-Nahiv*. thk. Abdulâlî Salim Mukerrem. IX Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1985.
- el-Fârisî, Ebû Ali. *el-İğâh*. thk. Kazım Bahru'l-Mercân. Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 2. Basım, 1996.
- el-Ferrâ, Ebû Zekerîyya b. Ziyâd. *Meâni'l-Ğur'ân*. II Cilt. Beyrut: 'İlmu'l-Kutub, 3. Basım, 1983.
- el-Ğalâyînî, Mustafa. *Câmiu'd-Durûsi'l-'Arabî*. III Cilt. Beyrut: Mektebetu'l-'Asriyye, 1993.
- el-Hamd, Gânim Kadûrî. "Nahiv Eserlerinin Te'lifinde Takip Edilen Yöntemler". çev. Ali Bulut. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* VIII/1 (2008), 375-387.

el-Harrât, Ahmed b. Muhammed. *el-Müctebâ min Muşkil-i İ'râbu'l-
Kur'âni'l-Kerîm*. IV Cilt. Medine: Mektebetu Melik Fahd, 1426.

Hasan, Abbas. *en-Nahvu'l-Vâfi*. IV Cilt. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1974.

el-Hâşimî, Ahmet. *el-Kavâ'idu'l-Esâsiyye li'l-Lugati'l-'Arabiyye*. Beyrut:
Dâru'l-Marife, 2005.

İbn Ebî Tâlib el-Ğaysi, Ebî Muhammed el-Mekkî. *Muşkilü İ'râbi'l-Kur'ân*.
thk. Hâtîm Sâlih ed-Dâmin. II Cilt. Şam: Dâru'l-Beşâir, 1423.

İbn Hâcib. *el-Kâfiye*. Karaçi: Mektebetu'l-Büşrâ, 2. Basım, 2011.

İbn Hişâm. *Muğni'l-Lebîb*. II Cilt. Beyrut: Mektebetu'l-'Asriyye, 1991.

İbn Hişâm, Cemaleddin Abdullah el-Ensârî. *Ğaţru'n-Nedâ ve Bella's-Sadâ*.
Riyad: Dâru'l-Vaţan, 1999.

İbn Mâlik. *Teshîlu'l-Fevâid ve Tekmîlu'l-Makâşid*. thk. Muhammed Kâmil
Berakât. Dâru'l-Kutubi'l-'Arabî, 1387.

İbn Mâlik, Muhammed b. Abdullah. *Elfiyyetu İbni Mâlik*. haz. Abdullatif b.
Muhammed el-Hatîb. Kuveyt: Mektebetu Dâri'l-'Arûbe, 2006.

İbnu'l-Manzûr, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî.
Lisânu'l-'Arab. thk. Abdullah Ali el-Kebîr vd. LV Cilt. Kâhire : Dâru'l-Ma'ârif, ts.

İbnu's-Serrâc, Ebû Bekr Muhammed. *el-Usûl fi'n-Nahv*. thk. Abdulhüseyn
el-Fetlî. IV Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1417.

Küçüksarı, Mücahit. "Kur'an Kıssalarının Klasik Arap Şiirindeki Yansımaları: Nûh Kıssası Örneği". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/1 (15 Haziran 2017),
321-354. <https://doi.org/10.18505/cuid.292846>

Mecm'u'l-Lugati'l-'Arabiyye. *el-Mu'cemu'l-Vecîz*. Kahire, 1994.

el-Muberrred, Ebu'l-Abbas Muhammed. *el-Muğtağab*. thk. Muhammed Abd-
dulhalîk 'Adîme. 3 Cilt. Kahire, 1415.

en-Nâdirî, Muhammed Esad. *Nahvu'l-Lugati'l-'Arabiyye*. Beyrut: Mekte-
betu'l-'Asriyye, 1997.

en-Nahhâs, Ebû Cafer b. Ahmed b. Muhammed b. İsmail. *İ'râbi'l-Kur'ân*.
ed. Halid el-Alî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1429.

er-Râcihî, Abduh. *et-Tatbîqu'n-Nahvî*. Riyad: Mektebetu'l-Ma'ârif, 1999.

er-Râzî, Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdulkadir. *Muhtâru's-Sihâh*. ed. Dâiratu'l-Muâcim. Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1986.

Sîbeveyh, Ebû Bişr 'Amr b. 'Oşmân b. Kıanber el-Hârîşî. *el-Kitâb*. thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn. 4 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 3. Basım, 1408.

es-Suyûfî, Celaleddin. *Hem'u'l-Hevâmi' fi Şerh-i Cemi'l-Cevâmi'*. thk. Ahmed Şemseddin. IV Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.

eş-Şarţûnî, Reşîd. *Mebâdiu'l-'Arabiyye fi's-Sarf ve'n-Nahv*. IV Cilt. Tahran: Dâru'l-İlm, ts.

el-'Ukberî, Ebu'l-Beķâ Abdullah b. Huseyn. *et-Tibyân fi İ'râbi'l-Kur'ân*. thk. Ali Muhammed el-Becâvâ, 1396.

ez-Zebîdî, Seyyid Muhammed Murtaza el-Hüseynî. *Tâcu'l-'Arûs*. thk. Abdussettâr Ahmed Ferrâc. XL Cilt. Kuveyt : et-Turâsi'l-'Arabî, 1965.

ez-Zemahşerî, Ebû Kasım Mahmud b. Ömer. *el-Mufaşşal*. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 3. Basım, ts.

KIRÂAT FARKLILIKLARININ KUR'ÂN'I ANLAMAYA KATKISI

Hasan AYDIN*

Giriş

Kıraat ilmi Kur'ân'ın okunuş keyfiyeti, kıraat âlimlerine nispet edilen okuyuşlar, bunlarla ilgili bilim dalıdır. İbn Cezerî'nin (ö. 1206) tanımına göre kıraat ilmi Kur'ân kelimelerinin nasıl okunacağına ve ravilerine nispet etmek suretiyle bu kelimeler üzerindeki farklı okunuşları konu edinen bir ilimdir.

Kıraat ilmini amacı ise, sahih kıraatleri diğerlerinden ayırarak Kur'ân'ın ilk dönemlerinden itibaren okunuş şekillerini nesilden nesile aktarılmasını sağlamaktır. Bu ilmin unutulmasına izin vermemektir.

Kıraat ilmi daha çok kuranın okunuş kaideleriyle ilgilenen bir ilimdir. Kıraat ilmi, okunuş şekillerinden; hazf, hareke, sukûn, fasıl, vasıl, kat'i, sekt, ibdâl, nakil, imâle gibi ses şekillerini yansıtan ilim dalıdır.

Kur'ân ile ilgili araştırmalar yapmanın hedeflerinde birisi de Kur'ân'ın daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamaktır. Kur'ân dersleri üzerine çalışırken diğer disiplinlerden de istifa etmek, onların bakış açılarını dikkate almak faydalı sonuçlar ortaya çıkaracaktır. Kur'ân'ın mana yüklü zenginliğini temin edecektir. Kıraat ilmi daha çok Kur'ân'ın okuyuş usulleri ile ilgili olması rağmen kuranın anlaşılmasına katkılar sunmaktadır. Kur'ân-ı Kerim'de farklı şekillerde okunma ruhsat tanına herhangi bir kıraat ile namaz geçerli olmaktadır. Bu da mana farklılıklarının yanında geniş bir yelpaze oluşturmaktadır.

* Doktora Öğrencisi, Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

Kur'an-ı Kerim'de surelerde geçen ayetlerin kıraat farklılığı nedenleri ile anlam değişikliğine uğraması ferşü'l-huruf olarak isimlendirilmektedir.

Kıraat ilmi, kıraat imamlarının farklı okuyuş şekillerini ele alan bir ilimdir. Diğer bir ifade ile Kur'an kelimelerinin eda ve telaffuzundaki ihtilaflar olarak da isimlendirmek mümkündür. Kıraat çeşitleri tarihi ve ekolleri de bu ilmin konusunu teşkil etmektedir. Kur'ân-ı Kerim lafzının Peygamber Efendimize (S.A.V) vahy edilmesinden zamanımıza kadar bu ilim devam etmiştir.¹

Bu ilmin temel gayesi Kur'ân-ı Kerim 'in telaffuzunu Peygamberi Kiramın Cebrail'den aldığı şekliyle, orijinal şekliyle müminlere aktarılmasıdır. Allah Resulü de Sahabeye nasıl öğrettiyse o haliyle muttasıl bir şekilde kıyamete kadar okuyuş şekillerinin korunmasını amaç edinmektedir.

Kıraatlerin farklı oluşuna yapılan itirazlar bulunabilmektedir. Bilhassa son zamanlarda Müslümanların kıraat ilmine yeteri kadar önem vermemeleri ve birçok müsteşrik ve misyoner konu üzerinde çeşitli yorumlar yapmışlardır. Kıraatlerin belli başlı işlevleri iki noktada toplanmaktadır:

Birincisi Arap lehçeleri arasındaki farklılıklar kıraat farklılıklarının oluşturur. Mananın değişmesinde herhangi bir etkisi olmayan ihtilaflardır. Bunlar, medler, imâleler, tahfif, teshîl, tahkik, ğunne, iklâb ve ihfâ gibi okuyuş kaideleri oluşturur.

İkincisi de kelimelerdeki harflerin ve harekelerin değişmesiyle meydana gelen okuyuş farklarını ifade eder. Bu tür vecihlerde bu manalar ya birbirlerine desteklemekte veya birbirlerinin kapalı bulunduğu yerleri açıklığa kavuşturmaktadır.²

1. Kıraat Farklılıklarının Anlama Etkisi ve Örnekler

Ayrıca kıraat ilmi meal ve tefsir açısından da İslami ilim birikimine katkı sağlamaktadır. Farklı okuyuş şekilleri müfessirlerde ve Kur'ân dersi taliplerine yeni

¹ Metin Yeşildağ, Anlama Etki Eden Kıraat Farklılıklarının Türkçe Kuran Meallerine Yansıması (İsparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 18.

² İsmail Karaçam, Kıraat İlminin Kur'an Tefsirindeki Yeri (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018), 124-125.

bakış açıları sağlayabilmektedir. Makalemizde kıraat farklılıklarının anlam üzerindeki değişikliklerini ortaya koymaya çalışacağız.

Çalışmamızda Kur’ân’ın iniş sırasını göz önünde bulundurarak birinci grupta bulunan sureler çerçevesinde kıraat farklılıklarının meallere nasıl yansıdığı işlenmektedir. Birinci gruptaki sureler; Fâtiha, Sâd, Tekvîr, Alak, Leyl, Maûn, Kadr, Mürselât, Kâlem, Fecr, Kâfirûn, Şems, Kâf, Müzemmil, Duha, Fil, Burûç, Beled , Müddessir, İnşirah, Felak, Tîn, Târik, Asr, Nâs, Kureyş, Kâmer, Tebbet, İhlâs, Kâria, Kevser, Alâ, Tekâsür, Kıyâme, Abese ve Hümeze’dır.³

Kıraat usulleri özünde bir okuyuş/okunuş şekilleri olmasına rağmen müfessirler kıraat farklılıklarından faydalanarak Kur’ân yorumunda çeşitlilik ve zenginlik sağlamışlardır. Öyle ki müfessirler konuya ilgisiz kalamamış ayetlerin manalarını izah ederken Kıraat imamlarının okuyuşlarından da çeşitli anlamalar çıkarmışlardır. Mesela Fâtiha suresi 4. ayette “مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ” geçen “Malik” kelimesini Asım, Kisai, Yakup ve Halifetul Aşır elifsiz olarak, “Melik” şeklinde okumuşlardır.

“Melik” faydalı görüş, önlem, emir, mükafaat ile vaat, ceza ile tehdit; lütuf-ta bulunma veya mükâfattan yoksun bırakma gibi anlamları bulunmaktadır. Bu yönüyle “Melik” kelimesiyle uyumludur. Ancak Allah’ın âlemde yetki sahibi olması insanlar ve bütün canlılar üzerinde istediği şekilde tasarrufta bulunması şeklinde anlaşılmaktadır. “فَقَعَّالَىٰ اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقَّ” gibi ifadelerle dayanılarak “Melik” kelimesinin “Malik” kelimesinden daha belîğ ve çok anlamlı olduğu ileri sürülmüştür.

Manayı etkileme ve belirleme açısından kıraatleri ele alacak olursak bazı kıraat vecihlerinin anlamı etkilediğini bazıları ise okuyuş değişikliği olmasına rağmen telaffuz ve Fonetik şekillerini farklı olmasından dolayı manayı etkilemediği bilinmektedir. İçerisinde Kıraat farklılığı bulunmasına rağmen manaya etki etmeyen ayet ve sureler bulunmaktadır. Mesela Fil suresi 5. Ayeti kıraat farklılığı bulunmasına rağmen mana değişmemektedir. “مَأْكُول” kelimesindeki hemze, Ebû Amr ve Nâfi’

³ Esra Gözeler, Kur’an Ayetlerinin Tarihlendirilmesi (İstanbul: Kuramer, 2016), 58-59.

kırâatinde hem vakf hem de vasl halinde ibdâl⁴ edilirken, Hamza kırâatinde yalnız vakf halinde ibdâl ile okunmaktadır.⁵ Telaffuzunda zorluk bulunan hemzeyi okuyuşta kolaylık sağladığı bilinen bu okuyuş şekli Nâfi‘ ve Ebû Amr kırâatlerinin temel özelliklerinden biridir.⁶ Fonetik nitelikte bu okuyuş farklılığının anlam yönünden ise bir etkisi yoktur. “مَأْكُولٌ” kelimesi, Ebu’d-Derdâ (ö. 32/652) tarafından şâz olarak, öncesindeki م harfinin harekesine itibâen hemzenin fethi ile “مَأْكُولٌ” olarak okunduğunu ifade etmiştir. Bu okuyuşun manaya tesir eden bir yönü yoktur. Erken dönem mushaflarda bu gibi örnekler çokça görülebilmektedir.⁷ Bu örnekten de anlaşılacağı üzere Kuran kıraatı uygulamalarında bulunan farklı okuyuş şekilleri her zamana manayı değiştirmemektedir.

Maun suresinin 2. ayetine “فَذَلِكَ الَّذِي يَدُعُّ الْيَتِيمَ” ayetine, “İşte odur yetimi itip kakan;” manası verilmektedir. Ancak “يدع” kelimesi bazı Şaz rivayetlerde şeddesiz nakledilmektedir. Hz. Ali, Hasan Basrî, Ebû Recâ Utâridî (ö. 105/723-24) ve Muhammed b. Sümeifa‘ (215/830) tarafından د harfinin fethiyle ve عِ harfini tahfif edilerek çezimli okunmuştur. Bu kıraatle bu kelimeye “Terk etti, ilgilenmedi.”⁸ anlamı ve “yetimi terk edip ona acı çektiren”⁹ manası da verilmektedir.

“وَلَا يَحْضُ عَلَى طَعَامِ الْمُسْكِينِ” (Ve yoksula yedirmeyi teşvik etmeyen!)¹⁰ “يَحْضُ” kelimesinin Zeyd b. Ali tarafından şâz olarak müşareket bildiren mufalaa babında okumuştur. “يَحْضُ” babından gelen bu iki okuyuşa göre mana “karşılıklı teşvik etme” şeklindedir ki âyetin anlamı da “yoksula yedirmeyi birbirine teşvik etmeyen” şeklinde değişikliğe uğramaktadır.¹¹

⁴ Abdü'l-Alî Mes'ûl, Mu'cemü Mustalahâtü'l-İlmi'l-Kur'âniyye(Kâhire: Dâru's-Selâm, 2007), 30, 31.

⁵ Dimyâti, İthâf, 600.

⁶ İbnü'l-Cezerî, en-Neşr, 1/316-317

⁷ Tayyar Altıkulaç, Hz. Ali'ye nisbet edilen Mushaf-ı Şerif (San'a nüshası) (İstanbul: IRCICA Yayınları, 2011)

⁸ Fatih Cankurt, “Sahih ve Şaz Kıraat Farklılıkları Bağlamında Mufassal Sureler”, Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 10/1 (Haziran 2024), 150.

⁹ Zemâhşeri, “Keşşâf”, 6/1429.

¹⁰ Maûn 107/3.

¹¹ Cankurt, “Sahih ve Şaz Kıraat Farklılıkları Bağlamında Mufassal Sureler” 150

Nas suresi 2. ayetinde “مَلِكِ النَّاسِ” (insanların mâlik ve hâkimine)¹² ayetinde geçen “مَلِكِ” kelimesi şaz olarak “مَالِكِ” şeklinde mim harfinden sonra bir sakin elif varmış gibi de okunmaktadır.¹³ “مَلِكِ” sözcüğü “malik, kral, yönetici ve hâkim” anlamına gelirken “مَالِكِ” ise sahip anlamındadır.¹⁴

“مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ” (Vesvese soğan sinsi şeytanın şerrinden)¹⁵ ayetinde geçen “الْوَسْوَاسِ” kelimesinin ilk vav harfi şaz olarak kesre olarakta okunmuştur.¹⁶ Sözcüğün bu şekilde okunuşu “kendi kendine konuşmak” anlamına gelmektedir.¹⁷

“قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ” (De ki: “Ey inkârcılar!”)¹⁸ bu ayetle ilgili olarak şaz niteliğinde Übey b. K’ab ve Abdullah b. Mesud’a “قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا” şeklinde bir okuyuş atfedilmektedir. Sahih kıraatte anlam “De ki: Ey İnkarcılar!” olmasına rağmen şaz kıraatte “Kafirlere de ki..” olarak değişim göstermektedir. Anlam açısından küçük sayılabilecek bir miktar değişiklikler olsa da ayette muhatap alınan grup her iki kıraat açısından da muhatap ve aktarılabilecek mesaj belli olmaktadır.¹⁹

Kafirun suresi 4. ayette geçen “وَلَا أَنَا عَبْدٌ مَّا عَبَّدْتُمْ” (Ben sizin taptıklarınıza tapacak değilim.)²⁰ “عَابِدٌ” kelimesi şaz olarak tenvin yerine ötreyle okunmuştur.²¹ Ayetin manası “Ben sizin taptıklarınıza tapacak değilim.” iken “Ben sizin tapanlarınıza tapacak değilim.” Şekline dönüşmektedir.²²

Kâf suresinde “تَبَصَّرَةٌ وَذِكْرَىٰ لِكُلِّ عَبْدٍ مُّنِيبٍ” (Bize yönelen her kula aydınlatıcı ve hatırlatıcı olsun diye.)²³ geçen ayetin “تَبَصَّرَةٌ وَذِكْرَىٰ” merfu olarak okunmuştur. Zemahşeri’nin de ifadesiyle Rabbine yönelerek O’nun muazzam eserleri üzerine tefekkür eden bir kul için onu bilgi sahibi kılacak bir gösterge ve gerçeği hatırlatıcı

¹² Nas 114/2.

¹³ Ukberi, “İ’rabü’l-kıraati’l-şevaz”, 2/762.

¹⁴ Cankurt, “Sahih ve Şaz Kıraat Farklılıkları Bağlamında Mufassal Sureler”, 163

¹⁵ Nas 114/4

¹⁶ Ukberi, “İ’rabü’l-kıraati’l-şevaz”, 2/762.

¹⁷ İbn Manzur, Lisanü’l-A’rap, 254.

¹⁸ Kafirûn 109/1.

¹⁹ Cankurt, “Sahih ve Şaz Kıraat Farklılıkları Bağlamında Mufassal Sureler,” 153.

²⁰ Kafirun 109/4.

²¹ Ukberi, “İ’rabü’l-kıraati’l-şevaz”, 2/753.

²² Cankurt, “Sahih ve Şaz Kıraat Farklılıkları Bağlamında Mufassal Sureler”, 154.

²³ Kâf 109/8

şeklinde açıklanmıştır. Merfû okuyuş şekline göre ise mana “yaratılışları ibret vericidir.” olmaktadır.²⁴

Müddessir suresinde “وَلَا تَمُنُّنَّ تَسْتَكْبِرِينَ” (Yaptığın iyiliği çok görerek başa kakma.) ayeti Hasan Basri tarafından farklı okunmaktadır. “وَلَا تَمُنُّنَّ” ifadesi *ve lâ temünne şeklinde okunmuştur*. “وَلَا تَمُنُّنَّ” kelimesi merfudur. Ancak hal olduğu için mahallen mansuptur. Hibe ettiğini çok görerek veya daha çoğunu talep ederek vermeye denir. Kişinin hibe ettiği kimseden verdiğiinden daha fazlasını geri alma beklentisiyle hibe etmesi anlamındadır.²⁵

Kıyame suresi “أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعُ عِظَامَهُ” (İnsan, kemiklerini toplayıp birleştiremeyeceğimizi mi sanıyor?) ayetinde kıraat farklılığı nedeniyle anlam değişikliği oluşmuştur. Katade “نَجْمَعُ” kelimesini meçhul hale getirip *en len tücmea’a izamuhuû* şeklinde okumuştur. Zemahşer’in ifadeleriyle ayetin meal tefsirini yapmıştır. Dağılıp çürüdükten, toz haline gelip toprağa karıştıktan ve rüzgar savurup yer yüzünün değişik ve uzak bölgelerine attıktan sonra topla bir araya getiririz.²⁶

“لَنْ نُتَّبِعَهُمُ الْآخِرِينَ” (Arkadan gelenlere de onlara yaptığımızı yapacağız.)²⁷ diğer bir tercümede (Sonra onların peşine takarız.) anlamı verilmiştir. Ayet Zemahşeri’ye göre ayetin manası; “Bunlardan daha sonra gelenlerin benzerlerine öncekilere ne yapıldıysa bunlara da aynısı yapılacaktır. Onları da öncekilerin girdiği yola sokacağız; çünkü öncekiler gibi bunlarda yalanlıyoruz.”dur. İbn Mes’ûd’un *sümme senutbiuhum*(Sonra ileride onların peşine takacağız.) okuyuşu ayetin manasını kuvvetlendirmektedir. “لَنْ نُتَّبِعَهُمُ” ifadesi bir önceki ayetteki “لَنْ نُهْلِكَ” atfedilerek cezimli okunmuştur. Yani Allah; öncekilerden Nûh, Âd ve Semûd helak etmiş; onlardan sonra gelen Şu’ayb, Lût ve Mûsâ peygamberlerde kavimlerini peşlerine takmışlardır. Burada onlar zamirinin mercii değişmektedir. İlk okuma şeklinde tehdit Mekke

²⁴ Zemahşeri, “Keşşââf” 6/347.

²⁵ Zemahşeri, “Keşşââf”6/1011.

²⁶ Zemahşeri, “Keşşââf”6/1045.

²⁷ Murselât 77/17

müşriklerine olmuştur. İkinci olarakta Dünyada'ki bütün inkârcılar hedef alınmaktadır. Mekke müşriklerine dolaylı olarak bir uyarı kalmaktadır.²⁸

Kıraat farklılıkların anlama etkisi olduğunu gösteren diğer bir örnekte Tekvir suresi 24. ayettir. “وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ” (O, gayba ait bilgileri sizden esirgemez.)²⁹ Ayette geçen “بِضَنِينٍ” sözcüğünün okunuşunda kıraat âlimleri ihtilaf etmişlerdir.³⁰

Nafi(ö. 169/785), İbn Amir(ö. 169/785) , Asım (ö. 169/785), Hamza (ö. 169/785), Ebu Ca'fer (ö. 130/747-48) “بِضَنِينٍ” şeklinde okumuşlardır.³¹ Bu okuyuşta ayetin manası: “O, gayb hakkında cimri değildir.” Şeklinde olmaktadır. “بِضَنِينٍ” bu kelime kendi başına “cimri” manasına gelmektedir. “مَا” ‘nın haberi mahallen mensub, lafzen mecrurdur.³² Bazı mealler bu ayete şu şekilde meal vermişlerdir:

O, gaybi (vahiyle) konusunda cimri değildir.(Bahaeddin Sağlam Meali)

O, gaypten gelen bilgileri sizden esirgeyemez.(Bayraktar Bayraklı Meali)

Görünmiyen işlerde o bir cimri değildir. (Besim Atalay Meali)

Kaldı ki O (Cebrail), aldığı gayb bilgilerinin hiç birini gizlemez (bu konuda töhmet altında bırakılamaz). (Cemal Külünkoğlu Meali)

Muhammed 'aleyhisselâm vahy olunanı teblîğde kusur itmez ki bir şey ketm itsün. (Cemil Said)

O, gayb hakkında cimri değildir. (Diyanet İşleri Meali -Yeni)

O, gayba ait bilgileri sizden esirgemez.(Kur'an Yolu Meali)

O, gaybın bilgilerini (sizden) esirgemez.(Diyanet Vakfı Meali)

O, gayb hakkında cimri de değildir. (Elmalılı Hamdi Yazır Meali)

²⁸ Zemahşeri, “Keşşâf” 6/1096

²⁹ Tekvir 81/24.

³⁰ Metin Yeşildağ, Anlama Etki Eden Kıraat Farklılıklarının Türkçe Kuran Meallerine Yansıması (İsparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 163.

³¹ Ahvâzî, Ebî Ali, el-Mû“cez fi ğerhi Edai“l-Kurrâi“s-Seb“a, Dâru Ğbn Cevziyye, Tahk. Hâtim Sâlih Dâmin, Suûdi Arabistan H.1430, s.432.

³² Derviş, Muhyiddin, İ“râbü“l-Kur“ân-ı Kerîm ve Beyânühû, Dârü“l-Yemâme, Beyrût 2011. Vıı/5593.

O gayb haberlerinden kıskançlık edip bir şeyi saklamaz. (Ahmet Varol Meali)³³

Kisâî (ö. 189/805), İbn Kesir (ö. 120/738), Ebu Amir (ö. 154/771) “بظنين” şeklinde okumuşlardır. Anlam, “ O, gayb hakkında itham edilemez. Gayb hakkında verdiği bilgilerden dolayı itham edilemez.” haline evrilmiştir. Bazı meallerde bu manayı vermişlerir.

Peygamber, görülmeyenler hakkında söylediklerinden ötürü töhmet altında tutulamaz. (Diyanet İşleri Meali -Eski)

O, gayb (haberlerin)e karşı (söylediklerinden dolayı) suçlanamaz (ya da cimrilikte bulunup kıskançlık yapmaz.)(Ali Bulaç Meali)

Peygamber, vahiy üzerine itham edilir de değil...(Ali Fikri Yavuz Meali)³⁴

2. Kıraat Farklılıklarının Anlama Etkisinin Olmadığı İddiası

Kıraat farklılıklarının; Kur'an'ı anlamaya, yorumlamaya ve tefsir etmeye etkisinin olduğu genel olarak kabul edilmektedir Bu konuyla alakalı ülkemiz akademisyenlerinden Mehmet Zeki Duman'ın farklı bir görüşü bulunmaktadır. Beyan-ı Hak isimli tefsirinin giriş kısmında “kıraat farklılıklarının manayı etkilemediğini” belirtmektedir. Ancak bu yorum Kuran'da buluna bir çok örneğiyle geçersiz olsa gerektir.³⁵

Okuyuş biçimlerinin manaya tamamen etki ettiğini iddia etmek doğru olmadığı gibi kıraatin bu keyfiyetlerden ibaret olduğunu söylemek de doğru olmayacaktır. Kıraatin anlama etki etmediğini söylemek, ancak kıraatin eda keyfiyetlerinden ibaret olduğu ön kabulünün bir sonucu olabilir. Ancak kıraat ihtilafları müfessirler yorum zenginliği sağlamaktadır. Yukarıda bahsi geçen ve fiillerin muhatap

³³ <https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=81&ayet=24>

³⁴ <https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=81&ayet=24>

³⁵ M. Zeki Duman, Beyânu'l-Hak Kur'an-ı Kerim'in Nüzul Sırasına Göre Tefsiri,(Ankara: Fecr Yay., 2008/!), 26.

veya ğaib sığalarıyla gelmesi, isimlerin cem'i veya müfred gelmesi gibi ihtilaf yön-
lerinin manaya etki edeceği muhakkaktır.³⁶

Sonuç

Hız. Peygamberden sonra kıraat imamların ortaya çıkmışlardır. Kur'an'ın
değişik okunuş şekillerini kendilerinden sonra gelen kişilere aktarmışlardır. Arz ve
semadan oluşan bir sistemle beraber kıraat ilmi tarihsel süreç içerisinde geniş coğ-
rafyalara yayılmıştır. Kıraat ilminin ortaya çıkışında ümmete okuyuş kolaylığı sağ-
lamasının yanında Kur'an hafızlarının kontrol altına alınması ve de korunması sağ-
lanmıştır.

Anlam açısından düşündüğünde kıraatler anlama etki edenler ve anlama et-
ki etmeyenler olmak üzere ikiye ayırmak mümkündür. Şaz kıraatlerde ana kıraatler-
den anlamın farklılaşması açısından daha fazla değişim söz konusu olmaktadır. An-
cak müfessirlerin büyük bir kısmı bu bu farklılıkları tefsirlerine yansıtmışlar. Onlar-
dan istifade etmişlerdir. Kur'an'ın anlaşılmasına katkı sağlamışlardır. Tarih boyu
müfessirler kıraat farklılıklarına yer verip bunlardan anlam üzerine etkili olanlara
değinmişlerdir. Buradan hareketle de farklı kıraatlara göre anlamlar verilmiştir.

Günümüze kadar ulaşan kıraat eserlerinde elde edilen bilgilerin hareketle
anlam farklılıkları genel olarak şu şekilde ortaya çıkmaktadır:

1. Fiil kalıplarının değişiklik arz etmesinde kaynaklanan farklılıklar
2. Aynı fiilin mastar sülalesi rubai ve emir sıgalarıyla okunmasından kay-
naklanan farklılıklar
3. Muzari fiillerin hem mütekellim hem de müzekker ğayir sıgalarında
okunmaya elverişli olmasından dolayı da çeşitli farklılıklar ortaya çıkmaktadır.

³⁶ Ömer Özbek, "Kıraat Farklılıklarının Anlama Etkisi", Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi Sayı 39.
Yıl:2015/2 170.

Kaynakça

Ahvâzî, Ebî Ali, el-Mû‘cez fi şerhi Edai‘l-Kurrâi‘s-Seb‘a, Dâru İbn Cevziyye,

Tahk. Hâtim Sâlih Dâmin, Suûdi Arabistan H.1430.

Altıkulaç, Tayyar. Hz. Ali’ye nisbet edilen Mushaf-ı Şerif (San’a nüshası) İstanbul: IRCICA Yayınları, 2011.

Dervîş, Muhyiddin, İ‘râbü‘l-Kur‘ân-ı Kerîm ve Beyânühû, Beyrut: Dârü‘l-Yemâme, 2011.

<https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=81&ayet=24>

15.09.2024 saat 11:50.

Dimyâtî, Ahmed b. Muhammed b. Ahmed Bennâ. İthâfu fuzalâi‘l-beşer fi‘l-kırâati‘l-erbaate aše.thk. Enes Mehera. Lübnan: Dâru‘l-Kütübi‘l-İlmiyye, 2006

Duman, M. Zeki, Beyânu‘l-Hak Kur‘an-ı Kerîm’in Nüzul Sırasına Göre Tefsiri. Ankara: Fecr Yay., 2. Baskı, I-III, 2008.

Esra Gözeler, Kur‘an Ayetlerinin Tarihlendirilmesi, İstanbul: Kuramer, 2016.

Cankurt, Fatih. “Sahih ve Şaz Kıraat Farklılıkları Bağlamında Mufassal Sureler”, Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 10/1 (Haziran 2024), 136-180.

Karaçam, İsmail. Kıraat İlminin Kur‘an Tefsirindeki Yeri, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018.

Mesûl, Abdü‘l-Alî. Mu‘cemü mustalahâtü‘l-ilmî‘l-Kur‘âniyye vemâ yeteallaku bih. Kahire: Dâru‘Selâm, 2007.

Ömer Özbek, Kıraat Farklılıklarının Anlama Etkisi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi Sayı 39. Yıl:2015/2(163-181)

Yeşildağ, Metin. Anlama Etki Eden Kıraat Farklılıklarının Türkçe Kuran Meallerine Yansıması. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

<https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>

Zemahşeri. el-Keşşâf 'an haķā'ıķı ğavâmiẓi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eķâvîl fi vüĉûhi't-te'vîl, Muhammed Coşkun, Ömer Çelik, Necdet Çağıl, Adil Bebek (çev.). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.

VI
MEALLER VE KAVRAM
ÇEVİRİLERİ SORUNU

TÜRKÇE KUR'AN ÇEVİRİLERİNDE HABERÎ SIFATLARIN ÇEVİRİSİ MESELESİ

Emine SEKME*

Giriş

İlahi sıfatlar meselesi İslam ilim tarihinin oldukça erken dönemlerinden itibaren ulemanın gündeminde olan bir meseledir. Bilhassa çalışmaya konu edinilen haberî sıfatlar bahsi itikadi mezheplerin ayrışmasında önemli bir role sahiptir. Ayet ve hadislerde yer alıp zahiri anlamlarıyla kabul edilmesi halinde “tecsim (Allah’ı cisim saymak), teşbih (Allah’ı yaratıklara benzetmek), tekyif (Allah’ın nasıl bir varlık olduğunu belirtmek) ve temsil (Allah’ın diğer varlıklara denk görmek) gibi anlayışlara yol açacağı”¹ ifade edilen haberî sıfatlara yaklaşım farklılıkları Müşebbihe-Mücessime, Cehmiyye-Mutezile, Ehl-i Sünnet ve Selef gibi mezhepleri birbirinden ayıran önemli kırılmalardan biri olarak tezahür eder.²

İslam akaidindeki bu önemli rolünden hareketle haberî sıfatlar hem kelimeler ilmi içerisinde hem de bu sıfatların kaynağını teşkil etmesi itibarıyla hadis ve tefsir ilimleri açısından ayrıcalıklı bir yere sahiptir. Hassaten bu sıfatların müteşabihler arasında değerlendirilmesi hem müteşâbihü'l-hadîs hem de müteşâbihü'l-Kur'ân açısından üzerinde pek çok söz söylenmesine neden olmuştur.³ Konuyla ilgili klasik

* Dr. Öğr. Üyesi. Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Tefsir ABD.

¹ Ahmet Saim Kılavuz, *Anahatlarıyla İslam Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 142-143.

² Kılavuz, *Anahatlarıyla İslam Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, 144-145.

³ Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Şuayb Aranvût, (Beyrut: Müessesetü'r-risâle nâşirûn, 2008), 431. İlgili literatür incelendiğinde haberî sıfatların müteşâbihâtan olup olmadığının tartışmaya açıldığı görülür (Örneğin bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, *es-Savâ'iku'l-mürsele 'ale'l-*

eserlerin yanı sıra pek çok akademik çalışma da ortaya konmuştur. Kur'ân tercüme-
lerinin İslam kaynakları içerisinde yerini sağlamlaştırdığı günümüzde bu sıfatların
tercüme biçimlerini tartışmaya açmak kaçınılmaz olacaktır. Bu nedenle tercümeyle
dair pek çok meselenin ele alındığı işbu sempozyumda “Türkçe Kur'an Çevirilerin-
de Haberî Sıfatların Tercümesi Meselesi” başlıklı bu tebliğ ile konu gündeme geti-
rilmiştir.

Çalışmada Türk okuyucunun en çok tercih ettiği Kur'ân çevirileri arasından
seçilen bir örneklem belirlenmiş ve örnekleme yer alan çevirilerin haberî sıfatları
tercüme biçimleri incelenmiştir. Örneklem tespit edilirken ilgili çevirinin Türk oku-
yucu üzerindeki etkisi, yaklaşım ve yöntem bakımından özgünlüğü gibi hususlar
üzerinde durulmuştur. Bu doğrultuda Elmalılı Hamdi Yazır'ın *Hak Dini Kur'ân Di-
li*'nde yer verdiği meal;⁴ Hasan Basri Çantay'ın *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i
Kerîm*'i;⁵ Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığınca hazırlanan mealler⁶; Türkiye Diya-
net Vakfı Meali yahut Suud Meali olarak şöhret bulan ve Ali Özek başkanlığında bir
heyet tarafından hazırlanan *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Açıklamalı Meâli*;⁷ Mustafa
İslamoğlu'nun *Hayat Kitabı Kuran*'ı;⁸ Mustafa Öztürk'ün *Kur'an-ı Kerim Meâli
Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*'si⁹ ve doğrudan Türkçe kaleme alınmış olmasa da

Cehmiyye ve'l-Mu'aṭṭıla, thk. Hüseyin b. Ukkâşe b. Ramazan (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2020),
1/471-472). Bu tartışma haberî sıfatların mahiyetinden ziyade görüş sahiplerinin müteşabih tasav-
vurundan ileri gelmektedir.

⁴ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2021-
2023).

⁵ Hasan Basri Çantay, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, (İstanbul: Elif Ofset, 1990).

⁶ Hüseyin Atay ve Yaşar Kutluay, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı*. Halil Altuntaş ve Muzaffer
Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, (Ankara: DİB Yayınları, 2011). Bu mealler metin içerisinde sırasıyla
Diyanet eski ve yeni mealler olarak ifade edilecektir.

⁷ Özek, Ali vd. *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Açıklamalı Meâli*. Medine: Kral Fehd Mushaf Basım Kuru-
mu, ty.

⁸ Mustafa İslamoğlu, *Nüzul Sırasına Göre Hayat Kitabı Kuran Gerekçeli Meal Tefsir*, (İstanbul: Düşün
Yayıncılık, 2010).

⁹ Mustafa Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meâli Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, (Ankara: Ankara Okulu
Yayınları, 2014).

etkinlik ve özgünlük kriterlerine uygunluğu itibariyle Muhammed Esed'in *The Message of The Qur'an*'¹⁰ örnekleme dahil edilmiştir.

Örnekleme yer alan bu sekiz mealde¹¹ çeviriler incelenirken belli sorulardan hareket edilmiştir. Bu noktada sorulan ilk soru mütercimlerin haberî sıfatların Türkçe'ye aktarımında hangi metodu esas aldıkları ve burada herhangi bir mezhebi eğilimin etkisinin görülüp görülmediği sorusudur. Bunun ardından "Çeviride kaynak dil mi hedef dil mi egemendir? Çeviriler literal midir yoksa anlam-yorum merkezli midir? Bir mütercim, aynı kavramı tercüme etmede ne derece tutarlıdır? İncelenen tüm ayetlerin çevirisinde bütünlük ne kadar gözetilmiştir? Farklılıkların hareket noktası nedir? Örnekleme mealler arasında etkileşim tespit edilebilir mi?" gibi sorulara yanıt aranmıştır. Bunun için öncelikle haberî sıfat kavramı ve haberî sıfatlarla ilgili temel tutumlar incelenmiş; böylece kısa bir zemin inşası yapılmıştır. Ardından "Allah Teâlâ'ya Uzuv Nispet Eden Haberî Sıfatlar" başlığı altında *veh*, *'ayn*, *yed*, *kabza* ve *yemîn* "Allah Teâlâ'ya Hareket Nispet Eden Haberî Sıfatlar" başlığı altında *istivâ*, *ityân*, *mecî* kavramlarının çevirileri yukarıdaki sorular çerçevesinde tetkik edilmiştir. Burada şu unutulmamalıdır ki Kur'an'daki haberî sıfatların tamamı incelenmemiştir. Ancak incelenen kavram ve ayet sayısı oldukça geniş tutulmuş ve böylece farklı ilişkilendirmelere imkân tanınmıştır.

Türkçe akademik literatür incelendiğinde haberî sıfatları Kur'an tercümesi bağlamında konu edinen bazı çalışmalara rastlamak mümkündür.¹² Bu noktada Ha-

¹⁰ Muhammad Asad, *The Message of The Qur'an*, (İstanbul: İşaret Yayınları, 2006). Bunun yanı sıra zaman zaman metnin Türkçe çevirisine de atıf yapılacaktır (Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk, (İstanbul: İşaret Yayınları, 2015). Her ikisini birbirinden ayırmak için İngilizcede Asad, Türkçede Esed ifadesi kullanılmıştır.

¹¹ Meal kelimesi metin içerisinde Elmalılı merhumun kayıtlarından azade bir kullanıma sahiptir. (Elmalılı'nın meal tercüme ayrımı için bk. Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/88-99, 116). Kelime burada bütün bir çeviri metni için kullanıldığı gibi tikel olarak ayetlerin çevirisini ifade eder biçimde de kullanılmıştır. Yine meal sahibi ve mütercim kelimeleri tebliğde çeviriye kaleme alan kişileri ifade için kullanılmaktadır.

¹² Bunların yanı sıra haberî sıfatların tamamını yahut herhangi birini müfessirlerin görüşleri çerçevesinde inceleyen çalışmalar da mevcuttur. Örneğin; Ahmet Hilmi Taşçı, *Elmalılı Hamdi Yazır ve İbn Âşûr'un Bakış Açısına Göre Kur'an'da Haberî Sıfatlar* (Kırklareli: Kırklareli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022); İbrahim Akşit ve Celil Kiraz, "Taberî Tefsirinde Mütешâbihü'l-Kur'an Bağlamında Haberî Sıfatlara Bakış", *Tarih Okulu Dergisi (TOD)* 39

san Dikici'nin *Haberî Sıfatların Türkçe Tercümeleri Meselesi -Ayet ve Hadislerde*¹³ adlı yüksek lisans tezi; Yusuf Yurt'un "Sıfat Ayetleri ve Meallere Aktarımlarına Bakış"¹⁴ adlı makalesi ve Mukadder Arif Yüksel'in "Kur'an Kelimelerinden el-Vech'in Tefsir Kaynaklarında ve Meâllerde Anlamlandırma Sorunu"¹⁵ isimli makalesi hatırlanabilir. Kronolojiyi esas alarak bu çalışmalara yakından bakıldığında öncelikle Yusuf Yurt'un makalesinden söz etmek gerekir. Yazar 2020 yılında yayınlamış olduğu makalesinde haberî sıfatlar yerine sıfat ayetleri¹⁶ ifadesini kullanmıştır. Öncelikle sıfat ayetleri terkihini izah etmiş ardından sıfat ayetlerini anlama yöntemlerinden selef ve halef metodunu ayrıntılıca işlemiştir. On bir kadar tercümeyi tetkik eden yazar haberî sıfatların her birini değil *ityân*, *mecî*, *istivâ*, *nefs*, *yed*, *vech*, *'ayn*, *cenb* kelimelerini bir veya iki ayet örneği üzerinden incelemiştir. Burada öncelikle ayetin çevirilerini vermek ardından değerlendirme yapmak şeklinde bir yol izlediği görülür. Yazar son başlıkta meallerin hepsini ayrı ayrı tahlile tabi tutmuştur.

Yusuf Yurt'un bu makalesinden sonra yapılan diğer araştırma Hasan Dikici'nin yüksek lisans tezidir. Çalışmasının başında yeni bir tercüme yapmayı ya da yeni bir tercüme metodu ortaya koymayı hedeflemediğini belirten yazar temel amacını "mütercimlerin ayetlerde geçen haberî sıfatları hangi kelami görüşler etrafında tercüme ettiklerini tespit etmek"¹⁷ olarak ifade eder. Bu gayesini gerçekleştirmek için olsa gerek haberî sıfatlar hakkında kelâmî görüşleri "teşbih ve tescim görüşünde olanlar, nefy ve ta'til görüşünde olanlar, ispat ve aczi itiraf görüşünde olanlar,

(2019), 711-740; Cenksu Üçer ve Merve Ünal, "Haberî Sıfatlar ve Süleyman Ateş'in Haberî Sıfatlara İlişkin Görüşleri", *ULUM Dini Tetkikler Dergisi* 6/1 (Temmuz 2023), 133-188.

¹³ Hasan Dikici, *Haberî Sıfatların Türkçe Tercümeleri Meselesi -Ayet ve Hadislerde-*, (Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015).

¹⁴ Yusuf Yurt, "Sıfat Ayetleri ve Meallere Aktarımlarına Bakış", *Marife* 20/2 (2020), 873-911.

¹⁵ Mukadder Arif Yüksel, "Kur'an Kelimelerinden el-Vech'in Tefsir Kaynaklarında ve Meâllerde Anlamlandırma Sorunu", *Tefsir Araştırmaları Dergisi*, 8/1 (2024), 178-201.

¹⁶ Haberî sıfatları içeren ayetler için sıfat ayetleri terkihi kullanılmıştır. Bu kullanıma örnek olarak bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, *es-Savâ'ıku'l-mürsele 'ale'l-Cehmiyye ve'l-Mu'aftıla*, thk. Hüseyin b. Ukkâşe b. Ramazan (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2020), 1/51; Süyûtî, *el-İtkân*, 431; Muhammed Emin eş-Şinkîti, *Edvâü'l-beyân fî izâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415/1990), 2/18; Muhammed b. Sâlih el 'Useymin, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm: Süretü'l-Âl-i İmrân* (Riyad: Müessesetü'ş-Şeyh Muhammed b. Salih el-Useymin, t.y.), 46.

¹⁷ Dikici, *Haberî Sıfatların Türkçe Tercümeleri Meselesi*, 1-2.

te'vil görüşünde olanlar”¹⁸ şeklinde sıralamış ve ele aldığı her bir çeviriyi bu dördünden biri ile ilişkilendirmiştir. Ancak yazarın burada sistematik bir tavır sergilediğini söylemek güçtür. Öncelikle yazarın ayırımı yaparken hangi kriterden hareket ettiği açık değildir ve yer yer çelişkili tavırlar sergilediği görülür. Söz gelimi aynı mütercimi bir yerde teville yerleştirirken bir yerde teşbihe yerleştirmiş; yine tevil olarak görülebilecek “kudret etli” ifadesini bazen tevil bazen de teşbih olarak değerlendirmiştir.¹⁹ Tezdeki bir başka problemlilik nokta ise hadislerin değerlendirilmesidir. Yazar hadisleri ele alırken herhangi bir mevcut çeviriye atıfta bulunmaksızın hadislerin Türkçelerini vermiş ve kısa açıklamalar yapmıştır.²⁰ Burada ayetlerin değerlendirilmesi ile ortak bir yol izlememiş olması dikkat çekicidir.

Konuyu daha özel bir alanda işleyen Mukadder Arif Yüksel, haberî sıfatlardan *vech* kelimesini araştırma konusu edinmiştir. Kelimenin sözlük anlamı ile başlayan çalışma, kelimeye tefsirlerde ve meâllerde verilen anlamlar ile tamamlanmıştır. Burada yazarın *vech* kelimesini Allah (c.c.) nispet edilmesi ve edilmemesi çerçevesinde iki ana başlıkta ele aldığı görülmektedir. Çalışmayı haberî sıfatlar ile ilgili kılan başlık “el-Vech (وِجْه) Kelimesinin Allah Lafzına, Rab Sıfatına ve Hû Zamirine İzafetle Kullanıldığı Ayetler”²¹ başlığıdır. Yazar bu başlık altında Allah’a nispetle *vech* kelimesine yüklenen hakiki anlamı ve varlık/zât, rıza, yön ve cihet gibi diğer anlamları incelemiştir; bunların tefsir ve meâllerdeki izdüşümlerine işaret etmiştir. Bu açıdan bakıldığında makalenin doğrudan tercüme meselesine eğildiğini söylemek güçtür. Ancak çevirileri çalışmaya dâhil etmesi itibarıyla konuya katkısı olan bir çalışma olduğu söylenebilir. Bu çalışmaların her birinin 2020 sonrası kaleme alınmış olması ilgi çekicidir. Bu durum, son dönemlerde tercüme meselesinin çeşitli akademik çalışmalarda daha derinlemesine ele alındığını düşündürmektedir.

Haberî Sıfatlar Kavramı ve Haberî Sıfatlarla İlgili Temel Tutumlar

¹⁸ Dikici, *Haberî Sıfatların Türkçe Tercümeleri Meselesi*, 73-77.

¹⁹ Dikici, *Haberî Sıfatların Türkçe Tercümeleri Meselesi*, 85 ve 117.

²⁰ Dikici, *Haberî Sıfatların Türkçe Tercümeleri Meselesi*, 119-122.

²¹ Yüksel, “Kur’an Kelimelerinden el-Vech’in Tefsir Kaynaklarında ve Meâllerde Anlamlandırma Sorunu”, 183-189.

Varlıkların tanınması onların belli başlı niteliklerinin bilinmesine bağlıdır. Allah'a (c.c.) ait özelliklerin bilinmesi ise selim ve sahih bir tanrı tasavvuruna sahip olmak için olmazsa olmazdır. Bu gerçekten hareket eden İslam bilginleri, ilk günlerden itibaren tevhit inancının inşasında ilahi sıfatlara önemli bir değer atfetmiştir. Bu saikle Allah Teâlâ'nın -hem Kur'ân'da hem de hadislerde zikredilen- muhtelif isim ve sıfatları üzerinde durmuşlar; bunları çeşitli açılardan ele alarak tasnif ve tahlil yoluna gitmişlerdir. İlahi sıfatlarla ilgili meşhur tasniflerden birini şöyle sıralamak mümkündür: a. Zâtî sıfatlar (Nefsi-Selbi-Subûtî) b. Fiilî Sıfatlar ve c. Sıfat-ı Haberiye.²² Bu tasnifin son kısmını oluşturan haberî sıfatlar²³ “Sözlük anlamları bakımından yaratılmışlara ait özellikler taşıyan, bu açıdan selbi sıfatlar içinde müta-laa edilmesi gereken, fakat naslarda Allah'a nispet edildikleri için ilâhî sıfatlar içinde yer alan kelime veya kavramlardır.”²⁴ şeklinde tanımlanır.

Bu tanım çerçevesinde haberî sıfatların iki temel özelliğinden bahsetmek mümkündür. Birincisi bu sıfatların lafzen mahlûkata ait özellikler taşıması ve dolayısıyla Allah'a nispet edildiğinde uluhiyetle uyuşmayacak teşbih, tecsim, tekyif ve temsil gibi anlayışlara yol açacak nitelikte olmasıdır.²⁵ Bir diğer özellik ise bu sıfatların nassa dayalı olması yani bizzat Kur'ân ve hadis metinlerinde yer almasıdır. Bu nedenle bu sıfatların nakli ve sem'î olarak nitelendirildikleri de görülür.²⁶ Ayet ve hadislerdeki bu sıfatları şöyle sıralamak mümkündür: *Nefs, şahş, şûret, vech, 'ayn,*

²² İlyas Çelebi, “Sıfat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/104-105.

²³ Yurdağür, konuyla ilgili çalışmasında bu tamlamanın ilk kelamcılar tarafından kullanılmadığına dikkat çekerek en erken kullanıma İbn Teymiyye'nin eserlerinde rastladığını belirtir (Metin Yurdağür, “Haberî Sıfatları Anlamada Metod” *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1983), 251-252). Bununla birlikte Cankurt'un da işaret ettiği üzere haberî sıfatlar terkinin *vech, yed, istiva* gibi sıfatlar için kullanımına Şehristânî'nin eserlerinde dahi rastlamak mümkündür (Ebü'l-Feth Muhammed Abdülkerîm İbn Ebî Bekr Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, thk. Abdulaziz Muhammed Vekil, Kahire: Müessesetü'l-Halebi, 1387/1968, 1/92. Cankurt'un ilgili değerlendirmesi için bk. Cankurt, “Ehl-i Sünnet'in Haberî Sıfatlar Konusunda Şiâ, Müşebbihe, Mücessime ve Mu'tezile'ye Yöneltiği Eleştiriler”, *The Journal of Academic Social Science Studies* 95 (2023), 334).

²⁴ Çelebi, “Sıfat”, 37/105; Kılıç Aslan Mavil, *Mâtürîdî Kelâmında Tevil*, (Ankara: İSAM Yayınları, 2017), 284.

²⁵ Kılavuz, *Anahatlarıyla İslam Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, 142-143.

²⁶ Abdülaziz el-'Uteybî, *el-Hakk ve's-sebât fi'l-esmâi ve's-sıfât*, (Riyad: Dârü's-Sumey'î, 1443/2022), 18.

yed, kabza, yemîn, keff, işba‘, eşâbi‘, enâmil, batşa, ricl, kadem, sâk, cenb, kelâm, şavt, nefha, nefes, ityân, mecî’, nüzûl, ‘urûc, bürûz, tecellî, zuhûr, likâ’, ref‘, dıhk, rahmet, gâzab, teaccüb, ferâh, beşâşet, hayâ ve istihzâ, kurb, dünüvv, tedellî, ma‘ıyyet, istivâ, hadd, nûr, şamed, hicâb vd.²⁷ Bunların bir kısmı yalnızca ayetlerde, bir kısmı yalnızca hadislerde bir kısmı ise her ikisinde birlikte yer alır. *Nüzûl* (inmek)²⁸, *işba‘* (parmak)²⁹ ve *kadem* (ayak)³⁰ yalnızca hadislerde Allah’a nispet edilen sıfatlardandır.

İslam tarihi içerisinde haberî sıfatları anlama hususunda farklı yaklaşım biçimleri teşekkül etmiştir. Bunlardan ilki nefy ve tatil yoludur. Bu yaklaşımı benimseyenlere göre Allah’a el, yüz, gelme, oturma gibi mahlûkata ait vasıfların isnat edilmesi tevhit ilkesini zedeler ve bunların O’na nispeti caiz değildir.³¹ Bu kanaati benimseyenler sıfatları inkâr ettikleri gerekçesiyle muattıla olarak isimlendirilirler. Nefy görüşünün tam zıddında teşbih görüşü konumlanır. Haberî sıfatları “nesne veya insanlar hakkında kullanıldıklarında zihinde çağrıştırdıkları anlamlarıyla Allah’a nispet etmekte bir sakınca görmeyen antropomorfist (insanbiçimci) yorum anlayışı³² olarak tanımlanan bu yaklaşım biçimi Müşebbihe ve Mücessime firkalarına nispet edilir.

Buna yakın görülebilecek bir diğer yaklaşım ise tevfiz yaklaşımıdır. Ehl-i Sünnet içerisinde muhafazakâr kanadın izlediği bu yolda haberî sıfatlar inkâr yoluna gidilmez. Ancak benzetme yolu da kapalı tutulduğundan teşbih anlayışından ayrışır. Bu yolu izleyen Selef, söz konusu lafızları “Cenâb-ı Hakk’ın zâtî ve fiilî sıfat-

²⁷ Bu sıfatlara yönelik en temel ayırım zâtî-haberî sıfatlar ve fiilî-haberî sıfatlar ayırımıdır. Bununla birlikte oldukça ayrıntılı tasniflere de rastlamak mümkündür. Örneğin Zübeyir Bulut, haberî sıfatları şu altı başlık altında taksim etmiştir. a. Allah’ın zâtını ifade edenler, b. Organ izafesiyle niteleyenler, c. Hareket izafesiyle niteleyenler, d. Duygu ve huy izafesiyle niteleyenler, e. Mekâna bağlı sıfatlar, f. Cisme benzeterek niteleyen sıfatlar (Bk. Zübeyir Bulut, *Haberî Sıfatlar: Anlama Yöntemleri ve Yorumlar*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2017), 107-222).

²⁸ Buhârî, “Teheccüd”, 14 (No. 1145).

²⁹ Tirmizî, “Deavât”, 89.

³⁰ Buhârî, “Tevhid”, 7 (No. 7384).

³¹ Ebü’l-Hasen el-Eş’arî, bu görüşü Mu’tezile içerisinde Abbâd b. Süleyman ve onun yolundan gidenlere nispet eder (Ebü’l-Hasen el-Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn: İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, çev. Ömer Aydın-Mehmet Dalkılıç (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2019), 251, 283).

³² Mavil, *Mâtürîdî Kelâmında Tevil*, 286.

larına benzeyen müstakil birer yetkinlik olarak düşünür ve bu müspet (sübûtî) sıfatları yaratılmışların özelliklerine benzetmeksizin (teşbihsiz), keyfiyetlerini tâyin etmeksizin (tekyîfsiz), nefiy ve inkâra gitmeksizin (ta‘tîlsiz) ve zâhirî mânalarını bozmaksizin (tahrîfsiz) Allah’a nispet etmek gerektiği”³³ kanaatini benimser. Literatüre *bilâ keyf doktrini* olarak da geçen bu yaklaşım İmam Mâlik’e atfedilen şu sözde özet bulunmaktadır: “الاستواء معلوم، والكيفية مجهولة، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة.”³⁴ Tevakkuf metodu olarak da bilinen bu yöntemde nasıllığını bilmediğimiz bir biçimde Allah’ın sıfatlarının varlığının kabulü gerekir.

Üzerinde durulması gereken son yaklaşım tevil yaklaşımıdır. Bu yaklaşımda haberî sıfatlar, zâhirî ve hakiki manalarından alınarak, bir takım mecazi manalara sarf edilir. Tenzih prensibine halel getirme endişesinin hâkim olduğu bu anlayışta lafızların tevil edilerek ulaşıldığı yeni manalarda Allah Teâlâ’nın yaratılmış diğer varlıklara çeşitli yönlerden denk ve benzer olmaktan münezze olmasının ön plana alındığı görülür. Başta Mu’tezile içerisinde görülen bu tutum zaman içerisinde Ehl-i Sünnet’in halef kanadının da benimsediği görüş olmuştur.³⁵ Haberî sıfatların çeviri biçimleri tetkik edilirken mütercimlerin tutumları zaman zaman bu yaklaşımlar ekseninde değerlendirilecektir.

1. Haberî Sıfatların Türkçeye Aktarımı

A. Allah’a Uzuv Nispet Eden Haberî Sıfatlar

Haberî sıfatlar içerisinde en derin ihtilaflara sebep olan sıfatların Allah’a bir uzuv nispet etme anlamı taşıyanlar olduğunu söylemek mümkündür. Ayet ve ha-

³³ Mavil, *Mâtürîdî Kelâmında Tevil*, 288.

³⁴ Şchrîstânî, *el-Mîlel ve’n-nihal*, 93.

³⁵ Yurdagür bu dört tavrı şöyle tasnif eder: a. Tevakkuf metodu, b. Teşbih ve Tecsim Yolu, c. Nefy Yolu, d. Teşbihsiz Tatilsiz İspat ve Tevil Metodu (Yurdagür, “Haberî Sıfatları Anlama Metod”, 255-262). Bununla birlikte haberî sıfatları anlama yolları ile ilgili farklı sınıflamalar da yapılmıştır. Söz gelimi Ömer Aydın, konuyla ilgili makalesinde ikili bir ayırım yaparak tevfiz yolu ve tevil yolundan söz eder. Buna göre selef, mücessime ve müşebbihe tevfiz yolunu takip edenleri oluştururken, mutezile ve ehl-i sünnetin halef kanadı tevil yolunu takip edenler olarak kabul edilir. Bunun yanı sıra üçlü tasnifler de yapılmıştır. Örneğin Zübeyir Bulut, konuyu “Teşbih ve Tecsim Yöntemi”, “Tevakkuf ve Tevfiz Yöntemi”, “Tenzih ve Tevil Yöntemi” başlıkları ile ele alırken (Bulut, *Haberî Sıfatlar: Anlama Yöntemleri ve Yorumlar*, 55-99) teşbih-tevfiz-tevil şeklinde daha sade bir üçlü ayırım görmek de mümkündür (Mavil, *Mâtürîdî Kelâmında Tevil*, 285-293).

dislerde yer alan ve Allah Teâlâ'ya el, ayak, bacak, yüz, göz gibi organlar izafe eden lafızlar teşbih-tenzih ayrımının önemli kırılma noktalarından birini oluşturur. Özellikle sübütunun katıyyeti nedeniyle ayetlerin bu hususta ayrı bir yeri olduğunu söylemek mümkündür. Kur'ân-ı Kerîm'e bakıldığında Allah Teâlâ'ya *vech* (yüz), *'ayn* (göz), *yed* (el), *ķabza* (avuç) ve *yemîn* (sağ el) nispet edildiği görülür. Bu nispet bir zamir yahut Lafzatullâh başta olmak üzere Allah'ın güzel isimlerinden herhangi biriye yapılmıştır. Yine bu lafızlardan bazıları yalnızca müfret olarak zikredilirken bazılarının tesniye ve cemi olarak zikredildiği dikkat çeker.

Bu başlık altında sırasıyla *vech*, *'ayn*, *yed*, *ķabza* ve *yemîn* müstakil olarak ele alınacaktır. Bu yapılırken kelami tartışmalara ve müfessirlerin açıklamalarına asgari düzeyde müracaat edilecek; bu tür bilgilerden çevirileri değerlendirme hususunda istifade edilecektir. Konuya geçmeden dikkat çekmek gerekir ki bu lafızların yanı sıra *cenb* (yan) ve *sâķ* (bacak) kelimelerini de Allah'a uzuv nispet eden sıfatlar arasında kabul edenler vardır.³⁶ Ancak bu lafızlar, üzerlerindeki ihtilaftan ötürü müstakil olarak ele alınmamıştır. Bu iki sıfattan *cenb*, konum bildiren haberî sıfatlardan biri olarak da değerlendirilmiştir.³⁷ Kelime Lafzatullâh'a izafetle Zümer 39/56'da şöyle geçer: “يَا حَسْرَتِي عَلَىٰ مَا فَرَطْتِ فِي حَنْبِ اللَّهِ”. Örnekleme mealler incelendiğinde *cenbullah* ibaresinin çevirisinde “Allah'ın yanı”³⁸ ve “Allah'a karşı”³⁹ ifadelerinin tercih edildiği görülür. *Sâķ* lafzı ise Allah Teâlâ'ya nispeti ayette açık olmaması nedeniyle ihtilaflıdır. Allah Teâlâ, Kalem 68/42'de “يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ” buyurmuş, *sâķ* lafzını herhangi bir kelimeye izafe etmeksizin nekre olarak zikretmiştir. Buna mukabil hadis metinlerinde yer alan çok benzer bir ifade kelimenin üçüncü tekil şahıs (muttasıl müfret gaip) zamiriyle Al-

³⁶ Bulut, *Haberî Sıfatlar: Anlama Yöntemleri ve Yorumlar*, 143 ve 148.

³⁷ Yurt, “Sıfat Ayetleri ve Meallere Aktarımlarına Bakış”, 878.

³⁸ Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 4/759; Çantay, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, 2/833; Altuntaş - Şahin, *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, 514.

³⁹ Atay - Kutluay, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı* (Erişim 5 Ekim 2024); İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kuran*, 554; Öztürk, *Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, 520. Çevirilerin hemen tamamında fiziki bir konumdan ziyade manevi konum vurgusunun öne çıktığı söylenebilir.

lah'a nispet edildiği görülür.⁴⁰ Bu durumdan ötürü *sâk* hem hadiste hem ayette yer alan haberî sıfatlardan kabul edilmiştir. Ancak örneklemedeki meallerin hiçbirinde, hadisten hareketle, kelimenin doğrudan yahut parantez içi takdirle Allah'a izafe edilmediği görülür. Öyle ki çevirilerin çoğu, bu açılma hadisesinin kullar için olduğunu ihsas eder ve *keşfî s-sâkı* deyimsel bir ifade olarak değerlendirerek “işlerin zorlaşması” gibi bir anlam çerçevesinde Türkçeye aktarır.⁴¹

a. Vech (وَجْه)

Kur'an'da yaklaşık kırk kadar ayette geçen *vech* (yüz)⁴² kelimesi bunlardan on birinde bir zamirle yahut Allah ve Rabb isimleri ile Cenâb-ı Hakk'a nispet edilmiştir.⁴³ Bu ayetler yakından incelendiğinde temelde iki kullanımın olduğu görülür. Bunlardan birincisinde ibadet ve itaatte devamlılık, kulluğu Allah'a hasretme ve infak bağlamlarında Allah'ın rızasını gözetme teması ön plana çıkar.⁴⁴ İkinci grupta ise *vech* kelimesinin Allah'ın zat ve sıfatları çerçevesinde zikredildiğini söylemek mümkündür. Birbirine oldukça yakın formlarda zikredilen birinci grupta yer alan ayetlerin⁴⁵ mealleri incelendiğinde tercümelemin büyük bir kısmında *vech* için “rıza” karşılığının tercih edildiği görülür. Bununla birlikte her meal her ayeti tek bir biçimde tercüme etmiş değildir. Bu hususta tam tutarlılık Diyanet Vakfı ve Mustafa

⁴⁰ يَكْتَسِبُ رَبُّنَا عَنْ سَابِقِ فِيَسْجُدٍ لَهُ كُلُّ مُؤْمِنٍ وَمُؤْمِنَةٍ، وَيَبْقَى مَنْ كَانَ يَسْجُدُ فِي الدُّنْيَا رِئَاءَ وَسَمْعَةً، فَيُذْهَبُ لِيَسْجُدَ فَيَعُوذُ طَهْرُهُ “” Buhârî, “Tefsîr”, 2 (No. 4919). Benzer bir rivayet için bk. Müslim, “İmân” 183.

⁴¹ Örneğin bk. Altuntaş - Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, 638; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kuran*, İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kuran*, 33; Öztürk, *Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, 639. İfadeyi, insan bedeninin bir kemik yığını haline gelmesi şeklinde çeviren Esed, bunu duygu, düşünce gibi pek çok şeyin aslının meydana çıkması olarak izah eder (bk. Asad, *The Message of The Qur'an*, 886).

⁴² Kelimenin aslının bir organ olduğuna dikkat çeken Râgıb el-İsfahânî, eşyanın ilk göze çarpan yeri, ön yüzü için de bu kelimenin kullanıldığını belirtir (Râgıb el-İsfahânî, *Müfredatü'l-Kur'an*, nşr. Saffân Adnân Dâvûdî, (Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 1430/2009), 855).

⁴³ el-Bakara 2/115, el-Bakara 2/272, el-En'âm 6/52, er-Ra'd 13/22, el-Kehf 18/28, el-Kasas 28/88, er-Rûm 30/38, 39, er-Rahmân 55/27, el-İnsân 76/9; el-Leyl 92/20.

⁴⁴ Bu grupta yer alan ayetlerin dahi Selefî yöntemi benimseyenlerin eserlerinde “Allah'ın yüzüne bakmayı istemek” şeklinde yorumlandığını görmek mümkündür. Örneğin bk. İbn Teymiyye, *Teşvîru Şeyhü'l-İslâm İbn Teymiyye*, thk. İyâd b. Abdullatîf b. İbrahim el-Kaysî (Riyad: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1432), 3/27.

⁴⁵ Bunları biçimsel yakınlıkları itibariyle şöyle gruplamak mümkündür: a. “وَمَا تُنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ” (el-Bakara 2/272), “وَالَّذِينَ صَبَرُوا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ” (er-Ra'd 13/22) “إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى” (el-Leyl 92/20) b. “الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْعَدْوَةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ” (el-En'âm 6/52), “الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْعَدْوَةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ” (el-Kehf 18/28), “الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْعَدْوَةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ” (er-Rûm 30/38) “الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْعَدْوَةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ” (er-Rûm 30/30). c. “إِنَّمَا تُطْمِئِنُّ بِوَجْهِ اللَّهِ” (el-İnsân 76/9).

Öztürk'ün meallerinde görülmektedir.⁴⁶ Yine Muhammed Esed'in hayli tutarlı olduğu söylenebilir. O, el-İnsân 76/9 haricinde *vech* kelimesini “countenance” olarak karşılamıştır.⁴⁷ Yüz (face) anlamına gelen bu kelime destekleme, onaylama anlamları da taşınması⁴⁸ itibarıyla *vech* kelimesini muhtelif açılardan karşılar niteliktedir. Bu nedenle söz konusu tercüme şekli, iki dil arasında böyle bir eşdeğerliği sağlamış olması itibarıyla kayda değerdir.

Diyanet İşleri Başkanlığınca hazırlatılan iki mealde çoğunlukla rıza kelimesi tercih edilmiştir.⁴⁹ Bununla birlikte zaman zaman “hoşnutluk”⁵⁰, “rıza (hoşnutluk)”⁵¹ gibi çevirilere de rastlamak mümkündür. Manayı derinden etkilemeyen bu farklılıkların ifade zenginliği olarak düşünüldüğü varsayılabilir. Elmalılı ve Çantay mealleri ise ayetler arası tercüme çeşitliliği açısından hayli dikkat çekicidir. Elmalılı, er-Ra‘d 13/22 ve el-Leyl 92/20'nin tercümesinde “rıza”;⁵² Bakara 2/272 ve er-Rûm 30/38-39'un tercümesinde “yüz”⁵³, el-En ‘âm 6/52 ve el-Kehf 18/28'in tercümesinde “cemat”⁵⁴ kelimelerini tercih etmiştir. Bunun yanı sıra el-İnsân 76/9'un mealinde metnin aslını korumuş ve doğrudan -zaman zaman Türkçede de kullanılan- “livechillah” ifadesine yer vermiştir.⁵⁵ Çantay ise ayetlerin çoğunda “rıza”⁵⁶ ve “cemat”⁵⁷ çevirisini tercih etmekle birlikte “yüz”⁵⁸ tercümesine de yer vermiştir. Özellikle el-En‘âm 6/52 ve el-Kehf 18/28 için “cemat” kelimesini seçmiş olması

⁴⁶ Bu isimler, söz konusu sekiz ayetin çevirisinde de “rıza” kelimesini tercih etmiştir. (Özek vd., *Kur‘ân-ı Kerîm ve Türkçe Açıklamalı Meâli*, 46, 133, 252, 297, 408, 579, 596; Öztürk, *Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, 81, 167, 290, 339, 459, 658, 680).

⁴⁷ Asad, *The Message of The Qur‘an*, 61, 179, 363 vd.

⁴⁸ *Cambridge Dictionary*, “countenance” (Erişim 12 Aralık 2024).

⁴⁹ Atay - Kutluay, *Kur‘ân-ı Kerim ve Türkçe Anlamı* (Erişim 5 Eylül 2024); Altuntaş - Şahin, *Kur‘ân-ı Kerim Meâli*, 54, 145, 270, 318, 660, 688.

⁵⁰ Yalnızca er-Rûm 38 ve 39'un çevirilerinde bk. Altuntaş - Şahin, *Kur‘ân-ı Kerim Meâli*, 449.

⁵¹ Yalnızca el-Leyl92/20'nin çevirisinde bk. Atay - Kutluay, *Kur‘ân-ı Kerim ve Türkçe Anlamı* (Erişim 5 Eylül 2024).

⁵² Elmalılı, *Hak Dini Kur‘ân Dili*, 6/491.

⁵³ Elmalılı, *Hak Dini Kur‘ân Dili*, 1/958, 4/492.

⁵⁴ Elmalılı, *Hak Dini Kur‘ân Dili*, 2/865, 4/32.

⁵⁵ Elmalılı, *Hak Dini Kur‘ân Dili*, 6/124.

⁵⁶ Çantay, *Kur‘ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, 1/76, 1/371, 3/1189, 2/724.

⁵⁷ Çantay, *Kur‘ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, 1/190, 2/538, 2/724. Çantay, el-Kehf 18/28'in tercümesinde dipnotla, er-Rûm 30/38'in tercümesinde parantez içinde rıza anlamına dikkat çekmiştir. Bu açıklamayı ilk geçtiği yerde yapmış olmaması ilgi çekicidir.

⁵⁸ Çantay, *Kur‘ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, 3/1125.

Elmalılı ile ortaklığı açısından dikkate değerdir. O bu iki ayetin yanı sıra er-Rûm 30/38'i Türkçeye aktarırken de cemel kelimesini kullanmakla beraber bunu paran-tez içinde rıza ifadesiyle desteklemiştir.⁵⁹ Yine onun er-Rûm 30/39'un Türkçeye ak-tarımında doğrudan rıza kelimesini kullandığı görülür. Son olarak el-İnsân 76/9'da tercih ettiği "Allah'ın yüzü (suyu) için" ifadesi oldukça ilgi çekicidir.⁶⁰ Çantay, bu çeviri biçimine yalnızca bu ayette yer vermiştir. Öyle ki bu durum "لَوْجُهُ اللهُ" şeklin-deki formu ile benzerleri arasında tek olan el-İnsân 76/9'un bazı mütercimler için ayrıcalıklı bir yere sahip olduğunu akla getirmektedir. Nitekim bu ibare için Elmalı-lı "livechillâh", Esed "for the sake of God"⁶¹ İslamoğlu "Allah için"⁶² şeklinde münferit bir çeviri tercihinde bulunmuştur. Muhtemeldir ki bu durum, *vechin* söz konusu ayette rızanın yanı sıra zat çağrışımını da içermesinden ileri gelir.⁶³

Buna benzer bir ikiliği Bakara 2/115. ayette de görmek mümkündür. Mus-haf tertibi itibariyle *vech* kelimesinin ilk geçtiği yer olan bu ayette kelime zaman zaman rıza olarak da anlaşılmış, buna mukabil zat ve yön çağrışımı daha ağır bas-mıştır.⁶⁴ Bu nedenle söz konusu ayet ikinci grupta ele alınmıştır. Ayette geçen "فَنَّمَّ وَجَّهُ اللهُ"⁶⁵ ifadesinin meallerdeki karşılıkları şu iki noktada toplanır: yüz ve yön. Di-yanet İşleri Başkanlığı yeni meali "Allah'ın yüzü işte oradadır" demiş ve burada bir dipnotla Allah'ın yüzünün mecazen "Allah'ın rahmeti, rızası ve nimeti" olduğuna dikkat çekmiştir.⁶⁶ Bu açıdan mütercimlerin ayetin rıza çağrışımını güçlü gördüğü söylenebilir. Vakıf mealinde ise tercüme "Nereye dönerseniz Allah'ın yüzü orada-dır." şeklinde yapılmıştır.⁶⁷ İlk gruptaki ayetlerin hepsini rıza olarak çeviren mealin

⁵⁹ Çantay, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, 2/724.

⁶⁰ Çantay, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, 2/724.

⁶¹ Asad, *The Message of The Qur'an*, 916.

⁶² İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kuran*, 112.

⁶³ Bu noktada Türkçedeki "Allah için", "Allah'ın zatı için" gibi kullanımlar hatırlanabilir.

⁶⁴ Tefsirlerde bu iki anlama da işaret eden açıklamalar bulunur. Söz gelimi Âlûsî öncelikle cihet an-la-mamı verir ardından Hasan-ı Basrî, Mukatil, Mücahid b. Cebr, Katade gibi isimlerin bunu rıza olarak anladığına dikkat çeker (Şihâbüddin es-Seyyid Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-meânî* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, t.y.), 1/365).

⁶⁵ el-Bakara 2/115.

⁶⁶ Altuntaş - Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, 23.

⁶⁷ Özek vd., *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Açıklamalı Meâli*, 18. Elimizdeki baskıda "yüz"ün herhan-gi bir şekilde kayıt altına alınmadığı görülür. Halbuki online platformlarda bu meale "Doğu da

bu ayeti farklı değerlendirdiğini düşünmek mümkündür. Metinde yüz çevirisine yer veren bir diğer isim de Hasan Basri Çantay'dır. Ancak o bu çeviriyi parantez içi takdirle kible olarak tasrih etmiştir.⁶⁸

Kelimeyi yön anlamı çerçevesinde Türkçe'ye aktaran ilk isim Elmalılı Hamdi Yazırdır. O “فَتَمَّ وَجْهَهُ لِلَّهِ”⁶⁹ ifadesini “... orada Allah'a durulacak cihet var”⁷⁰ şeklinde Türkçe'ye aktarmıştır. Daha çok kaynak dilin hâkim olduğu literal çeviri biçimini benimseyen Elmalılı'nın burada nispeten manevi bir çeviri yaptığı söylenebilir. Temkinli bir tutumun neticesi olarak görülebilecek bu çeviri biçimi antropomorfik pek çok çağrışımın önünü kapatır niteliktedir. İslamoğlu, Öztürk, Atay ve Kutluay meallerinde yön anlamını metne yansıtan diğer isimlerdir.⁷¹ Bu çeviri tercihinde iç ve dış bağlamın etkili olduğunu söylemek mümkündür. Burada üçüncü bir durum olarak Muhammed Esed'in yaklaşımından söz edilebilir. O Bakara 2/115'in çevirisinde bir önceki ayet grubunda olduğu gibi “countenance” karşılığını tercih etmiştir.⁷² Mealin Türkçe çevirisinde kelimeyi çoğu kez “rıza ve hoşnutluk” şeklinde çeviren mütercimler bu ayette “yön” kelimesini tercih etmişlerdir.⁷³ Onların da burada bağlamdan hareket ettiği söylenebilir. Ancak kelimenin burada da rıza olarak anlaşılması pek tabii mümkündür. Esed'in bunu açıklığa kavuşturan net bir izahı olmasa da kelimenin İngilizcedeki kullanımı rıza anlamına imkân tanır. Nitekim daha önce de ifade edildiği üzere tefsir ve meallerde bu manaya da rastlamak mümkündür.⁷⁴

Allah'ındır batı da. Nereye dönerseniz Allah'ın yüzü (zâtı) oradadır. Şüphesiz Allah'(ın rahmeti ve nimeti) geniştir, O her şeyi bilendir.” şeklinde bir çevirinin ve “Allah her yerde hâzır ve nâzır olmakla birlikte, namazda kibleyle dönmek ibadetlerde nizam ve intizamı sağlamak gayesine matuftur.” biçiminde açıklamanın nispet edildiğini görmek mümkündür. Bk. Türkçe Kur'an Mealleri, “Bakara Suresi 115. Ayet” (10 Kasım 2024).

⁶⁸ Çantay, *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, 1/36. Çantay'ın ayetin açıklama kısmında “Orası Allah'a durulacak yerdir.” şeklinde alternatif bir çeviri verdiği de görülür.

⁶⁹ el-Bakara 2/115.

⁷⁰ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/569.

⁷¹ Atay - Kutluay, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı* (Erişim 5 Eylül 2024); İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kuran*, 729; Öztürk, *Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, 51.

⁷² Asad, *The Message of The Qur'an*, 24.

⁷³ Esed, *Kur'an Mesajı*, 81.

⁷⁴ Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 1/365; Altuntaş - Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, 23.

Bu grupta yer alan diğer iki ayet birbirine oldukça yakındır. Allah Teâlâ, el-Kasas 28/88’de “كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ” buyurmak sureti ile kendi ebediyetini vurgulamıştır. Ayette geçen *vech* kelimesi çoğu kez zat anlamı çerçevesinde anlaşılmış ve çeviriye böyle yansıtılmıştır. Örneğin Altuntaş ve Şahin, “O’nun zatından başka her şey yok olacaktır.”⁷⁵ derken Atay ve Kutluay, “O’ndan başka her şey yok olacaktır.”⁷⁶ demiştir. Bunun yanı sıra yüz kelimesinin tercih edildiği⁷⁷ yahut *vech* kelimesinin korunduğu çeviri biçimlerinde de rastlamak mümkündür.⁷⁸ Ebediyet vurgusunun olduğu bir diğer ayet er-Rahmân 55/27’dir. Bu ayette Allah Teâlâ Rabb ismine izafetle “وَيُتَفَىٰ وَجْهَ رَبِّكَ” buyurarak vechi kendine nispet eder. Bu ayetin çeviri biçimlerinde el-Kasas 28/88’e benzer bir profil görülür. Çoğunluk ayetteki *vech* kelimesini zât-ı ilahi ile ilişkilendirmiştir.⁷⁹ Buna mukabil Elmalılı ve Vakıf meallerinde doğrudan “yüz” kelimesinin tercih edildiği görülür.⁸⁰

İlgili ayetlerin çeviri biçimlerine bakıldığında öncelikle her mütercim in tek düze bir tavır sergilemediği görülmektedir. Ayetlerin bağlamı çevirilerdeki farklılığın en önemli nedeni olarak görülebilir. Bununla birlikte tek bir mütercim in benzer bağlamlarda aynı çeviri biçimini benimsemediği de dikkat çeker. *Vech* kelimesinin çevirisinde en fazla çeşitliliğin Elmalılı ve Çantay’da olduğunu en ilkesel tutumun

⁷⁵ Altuntaş - Şahin, *Kur’an-ı Kerim Meâli*, 435. Diğer “zat” çevirileri için bk. Çantay, *Kur’an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, 2/704; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kuran*, 388. Muhammed Esed’i de bunlar arasında değerlendirmek mümkündür. O ibareyi “[His] eternal Self” olarak çevirmiş ve Rahmandaki dipnotuna atıfta bulunmuştur (Asad, *The Message of The Qur’an*, 605). Meali Türkçeye kazandıranlar da bu tercihe uygun olarak “O’nun [ebedî] Zâtı” çevirisine yer vermişlerdir (Esed, *Kur’an Mesajı*, 965).

⁷⁶ Atay - Kutluay, *Kur’an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı* (Erişim 11 Kasım 2024). Öztürk’ün “Bir gün her şey yok olacak, yalnız O baki kalacaktır.” çevirisi de buna benzer (Öztürk, *Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, 446).

⁷⁷ Özek vd., *Kur’an-ı Kerîm ve Türkçe Açıklamalı Meâli*, 396. Online portallarda bu mealin çeviri biçimi “O’nun zatından başka her şey yok olacaktır.” şeklinde verilmiştir. Bk. Türkçe Kur’an Mealleri, “Kasas Suresi 88. Ayet” (10 Kasım 2024).

⁷⁸ Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, 4/492.

⁷⁹ Altuntaş - Şahin, *Kur’an-ı Kerim Meâli*, 595; Çantay, *Kur’an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, 3/990; Asad, *The Message of The Qur’an*, 825; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kuran*, 159; Öztürk, *Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, 599. Asad, *The Message of The Qur’an*, 825. Atay ve Kutluay’ın “Rabbinin varlığı baki-dir” çevirisini de bu kapsamda görmek mümkündür (Atay - Kutluay, *Kur’an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı* (Erişim 5 Eylül 2024)).

⁸⁰ Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, 5/343; Özek vd., *Kur’an-ı Kerîm ve Türkçe Açıklamalı Meâli*, 532. Vakıf mealinin online versiyonunda tıpkı el-Kasas 28/88’de olduğu gibi zat kelimesi yer almaktadır Türkçe Kur’an Mealleri, “Rahmân Suresi 27. Ayet” (10 Kasım 2024).

ise Esed, Öztürk ve Vakıf meallerinde görüldüğü söylenebilir. Örneklemedeki meal-lerde dikkat çekici bir diğer husus zaman zaman benzer ayetler arasında ilişkilendirilmeler yapılmasıdır. Bunun en net örneği Kasas 28/88 ve Rahmân 55/27. ayetlerde görülmüştür. Muhammed Esed ve Mustafa İslamoğlu bu ayetleri çevirirken bir diğere referansta bulunmuşlardır.⁸¹

b. ‘Ayn (عين)

Arapçada görme uzvunu (göz) ifade için kullanılan ‘ayn (عين) kelimesi Kur’ân’da beş yerde Allah’a nispet edilir.⁸² Bu nispetlerin her biri mütekelim zamirle gerçekleştirilmiş, dördünde çoğul birinde tekil zamir kullanılmıştır. İlgili ayetlere bakıldığında söz konusu ibarenin benzer bağlamlarda zikredildiği görülür. Örneğin Hûd 11/37⁸³ ve el-Mü’minûn 23/27⁸⁴ birbirine çok yakın lafızlarla aynı şeyi haber vermektedir. Burada söz konusu husus Hz. Nuh’a geminin yapılmasının emredilmesidir. Meal sahiplerinin çoğu bu ayetlerde geçen “بِأَعْيُنِنَا” kelimesini “nezaretimiz”⁸⁵ ve “gözetimimiz”⁸⁶ şeklinde Türkçe’ye aktarmıştır. Yine Mustafa İslamoğlu’nun bunlara yakın biçimde “rehberliğimiz altında”⁸⁷ ifadesini tercih ettiği görülür. Çeviride göz kelimesini kullanan mealler Muhammed Esed’in meali ve Vakıf mealidir. Esed metni “under eyes” olarak çevirmekle birlikte dipnotta bunu “under our protection” (bizim korumamız altında) olarak açıklamıştır.⁸⁸ Vakıf meali mütercimleri ise Hûd 11/37’yi “gözlerimizin önünde”⁸⁹ şeklinde çevirmişler, el-Mü’minûn 23/27’yi çevirirken de bu ifadeyi parantez desteğiyle “muhafazamız al-

⁸¹ Asad, *The Message of The Qur’an*, 605, 825; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kuran*, 159

⁸² Hûd 11/37; Tâhâ 20/39; el-Mü’minûn 23/27; et-Tûr 52/48; el-Kamer 54/14.

⁸³ “وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا”

⁸⁴ “فَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ أَنْ اصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا”

⁸⁵ Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 3/577, 4/190; Çantay, *Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, 1/331, 2/618; Atay - Kutluay, *Kur’ân-ı Kerim ve Türkçe Anlamı* (Erişim 11 Kasım 2024)

⁸⁶ Altuntaş - Şahin, *Kur’ân-ı Kerim Meâli*, 243, 375; Öztürk, 263, 391.

⁸⁷ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kuran*, 437, 588.

⁸⁸ Asad, *The Message of The Qur’an*, 318, 521. Çeviriyi Türkçeye aktaranlar, bu açıklamanın etkisiyle olsa gerek burada “gözetim” kelimesini kullanmışlardır (Esed, *Kur’ân Mesajı*, 527, 838). “Under one’s very eyes” deyimini İngilizce sözlüklerde herhangi bir gizleme girişiminde bulunmaksızın birinin önünde olmak şeklinde yer alır. Dolayısıyla burada “gözümüzün önü” çevirisi Esed’in metin içindeki tercihine daha uygun bir çeviri olabilirdi.

⁸⁹ Özek vd., *Kur’ân-ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Meâli*, 225.

tında”⁹⁰ şeklinde açıklamışlardır. Her iki mealdeki bu benzerlik dikkat çekicidir. Bunun dışında tek bir mealin iki ayeti aynı ifadelerle çevirmesi hususunda tüm meallerin tutarlı olduğu görülür.

İlgi çekicidir ki tıpkı bu iki ayet gibi el-Kamer 54/14 de Hz. Nuh kıssası ile ilgilidir. Benzer bir ifade burada geminin akıp gitmesi için kullanılır. Allah (c. c.) bu ayette “تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا جَزَاءَ لِمَنْ كَانَ كُفِرًا” buyurarak yine kendisine gözler nispet eder. Bu ayetin çevirisinde de meal sahiplerinin çoğunun diğer iki ayetteki çeviri biçimlerini benimsediği görülür. Söz gelimi Elmalılı ve Diyanet eski mealler ayetlerin üçünde de “بأعيننا” kelimesini “nezaret”⁹¹ olarak çevirirken Diyanet yeni meal ve Öztürk mealı “gözetimimiz altında”⁹² demiştir. Yine Esed tıpkı ilk iki ayette olduğu gibi burada da “under eyes” ifadesini tercih etmiş ve bunu “our protection” olarak açıklamıştır.⁹³ el-Kamer 54/14’ün tercüme biçiminde Hasan Basri Çantay ve Mustafa İslamoğlu’nun nispeten tutum değiştirdiği söylenebilir. Nitekim Çantay Hûd 11/37 ve el-Mü’minûn 23/27’te “nezaret” kelimesini tercih ederken burada “gözlerimiz önünde”⁹⁴ demiştir. Yine İslamoğlu ilk ayette “rehberliğimiz altında” ifadesini kullanırken Kamer 54/14’te ifadeyi “gözetimimiz altında”⁹⁵ şeklinde tercüme etmiştir.

et-Tûr 52/48. ayette de ‘ayn lafzının kullanımı bu üçü ile hemen hemen aynıdır. Burada da kelime yine çoğul formunda birinci çoğul şahıs (نا) zamirine izafetle Allah’a nispet edilmiş ve şöyle buyrulmuştur: “وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ حِينَ تَقُومُ”. Meal sahipleri buradaki “فإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا” cümlesini “sen bizim nezaretimiz altındasın”⁹⁶; “gözlerimizin önündesin”⁹⁷ “sen Bizim gözetimimiz altındasın”⁹⁸;

⁹⁰ Özek vd., *Kur’ân-ı Kerîm ve Türkçe Açıklamalı Meâli*, 343.

⁹¹ Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 5/289; Atay - Kutluay, *Kur’ân-ı Kerim ve Türkçe Anlamı* (Erişim 11 Kasım 2024).

⁹² Altuntaş - Şahin, *Kur’ân-ı Kerim Meâli*, 591; Öztürk, 595.

⁹³ Asad, *The Message of The Qur’an*, 819.

⁹⁴ Çantay, *Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, 3/982. Mütercimim burada dipnotta “Bizim nezaretimiz ve muhafazamız altında” şeklinde bir şerh düşmüş olduğu görülür.

⁹⁵ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kuran*, 259.

⁹⁶ Elmalılı *Hak Dini Kur’ân Dili*, 5/226; Atay - Kutluay, *Kur’ân-ı Kerim ve Türkçe Anlamı* (Erişim 11 Kasım 2024).

“sen bizim himayemizdesin”⁹⁹ vb. şekillerde çevirmişlerdir. Bu ayetin çevirisi önceki ayetlerle mukayese edildiğinde Elmalılı ve Diyanet eski mealin “nezaret” tercihini; Vakıf mealinin de “gözlerimizin önünde”¹⁰⁰ tercihini burada da sürdürdüğü görülür. Diyanet yeni meal ise burada yeni bir yol izler ve ibareyi “Çünkü sen gözlerimizin önündesin” diye çevirir. Çantay ve İslamoğlu ise Hüd 11/37 ve el-Mü’minûn 23/27’ten farklı el-Kamer 54/14’e benzer biçimde “sen bizim gözlerimiz (önün) desin”¹⁰¹ ve “sen Bizim gözetimimiz altındasın.”¹⁰² şeklinde Türkçeye aktarır. Bunun dışındaki ayetlerde “under eyes” çevirisini tercih eden Esed, ibareyi “within our sight” olarak tercüme etmiş ve bunu da “under protection” olarak açıklamıştır.¹⁰³

Bu başlık altında zikredilecek son ayet Tâhâ 20/39’dur. Allah Teâlâ, bu ayette Hz. Musâ’yı Firavun’un sarayında yetişme sürecine götüren sandığa bırakılma hadisesine atfen “يَأْخُذْهُ عَدُوٌّ لِي وَعَدُوٌّ لَهُ وَالْفَيْثُ عَلَيْكَ مَحَبَّةٌ مِنِّي وَلِنُصْنَعُ عَلَى عَيْبِي” buyurmaktadır. Görüldüğü üzere ‘ayn lafzı burada tekil olarak birinci tekil şahıs zamire (nefs-i mütekellim vahdeh) muzaf olmuş ve Allah’a böyle nispet edilmiştir. Bu ibare form olarak diğer dördünden farklı gibi görülse de kullanılan bağlam çok da farklı değildir. Bu nedenle çeviriler yine “nezaretimizde”,¹⁰⁴ “gözetimimizde”,¹⁰⁵ “gö-

⁹⁷ Çantay, *Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, 3/969; Altuntaş - Şahin, *Kur’an-ı Kerim Meâli*, 585; Özek vd., *Kur’ân-ı Kerîm ve Türkçe Açıklamalı Meâli*, 525. Hasan Basri Çantay bu ayetin çevirisinde de tıpkı el-Kamer 54/14’te olduğu gibi dipnot ile himaye ve nezaret açıklamasına yer vermiştir.

⁹⁸ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kuran*, 321.

⁹⁹ Öztürk, *Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, 590. Öztürk, diğer üç ayette “gözetim” kelimesini tercih ederken burada “himaye” kelimesini seçmiştir.

¹⁰⁰ Burada yine “muhafaza” kaydı bulunmaz (Özek vd., *Kur’ân-ı Kerîm ve Türkçe Açıklamalı Meâli*, 525).

¹⁰¹ Çantay, *Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, 3/969. Çantay, bu ayetin çevirisinde de tıpkı el-Kamer 54/14’te olduğu gibi dipnot ile himaye ve nezaret açıklamasına yer vermiştir. Yine onun burada ön kelimesini parantez içinde vermiş olması dikkat çekicidir.

¹⁰² İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kuran*, 321.

¹⁰³ Asad, *The Message of The Qur’an*, 811.

¹⁰⁴ Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 4/97; Özek vd., *Kur’ân-ı Kerîm ve Türkçe Açıklamalı Meâli*, 314. Vakıf mealinin diğer dört ayette “gözlerimizin önü” demesine rağmen burada nezaret demiş olması ilgi çekicidir. Bu beş ayetin tercümesi noktasında en tutarlı isim Elmalılı’dır. O her bir ayetin çevirisinde “nezaret” kelimesini kullanmıştır.

¹⁰⁵ Altuntaş - Şahin, *Kur’an-ı Kerim Meâli*, 341; Öztürk, 359.

zümüzün önünde”¹⁰⁶ gibi karşılıklar etrafında şekillenmiştir. Bunların yanı sıra İslamoğlu’nun “gözlemimiz altında yetiştirilesin diye”¹⁰⁷ çevirisi farklı bir tercih olarak karşımıza çıkar.

‘*Ayn* kelimesinin Allah Teâlâ’ya nispet edildiği ayetlerin hepsinin peygamber kıssalarıyla ilgili olması dikkat çekicidir. Bu ayetlerin her birinde Hz. Nuh’un gemisinin inşasının, tufanda yol almasının, Hz. Musâ’nın Firavun yanında yetişmesinin ve Hz. Muhammed’in bizzat şahsının Allah’ın gözünün önünde olduğu belirtilmiştir. Ayetlerde *bi a’yüninâ ve ‘alâ ‘aynî* ibareleriyle söz konusu her şeyin Cenâb-ı Hakk’ın bilgisi dâhilinde ve koruması altında olduğu haber verilir.¹⁰⁸ Dolayısıyla göz kelimesi kullanılmış olsun olmasın örnekleme yer alan çevirilerin hepsi bu temada yoğunlaşmıştır. Göz kelimesinin Türkçedeki kullanımları bu anlamı yansıtmaya olanak tanır. Bu açıdan bakıldığında nezaret, gözetim, muhafaza ve himaye gibi kelime seçimlerinin anlamı tahdit ettiği; “gözümüzün önü” tercümesinin ise bu anlamın yanı sıra kastedilmiş olması muhtemel diğer anlamları da taşıyabilir nitelikte olduğunu söylemek mümkündür.

c. Yed (ﻱ)

Tespit edilebildiği kadarıyla on iki farklı ayette *yed* (ﻱ) kelimesi bir zamirle yahut doğrudan Lafzatullâh ile Allah’a nispet edilmiştir. Bu ayetleri ve meallerdeki izdüşümlerini üç grupta incelemek mümkündür. Birinci grupta yer alan ayetlerde “*biyed+...*” (بِيَدِكَ/الله) formunda *hayr*,¹⁰⁹ *fażl*,¹¹⁰ *melekût*¹¹¹ ve *mülkün*¹¹² sahibinin Allah olduğu vurgulanır. İkinci grupta ise Allah’ın Âdem’i, göğü (*semâ*) ve evcil hayvanları (*en’âm*) var etmesi bağlamında tesniye ve cemi olarak *yed* O’na nispet

¹⁰⁶ Çantay, *Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, 2/567; Asad, *The Message of The Qur’an*, 473; Atay - Kutluay, *Kur’ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı* (Erişim 11 Kasım 2024). Diyanet eski meal bu ayette tavir değişikliğine gitmiş ve diğer dört ayetin çevirisinde “nezaret” tercihi bulunurken “على غنبي” ibaresini “gözümüzün önünde” şeklinde Türkçeye aktarmıştır. Bu durumun form farklılığı gibi bir dayanağı olan bilinçli bir tercih olup olmadığını tespit etmek güçtür.

¹⁰⁷ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kuran*, 188.

¹⁰⁸ *el-Müfredat*’ta kelimenin bu çerçevede izah edildiği görülmür (el-İsfhâni, *Müfredat*, 598.).

¹⁰⁹ Âl-i İmrân 3/26.

¹¹⁰ Âl-i İmrân 3/73; el-Hadîd 57/29.

¹¹¹ el-Mü’minûn 23/88; Yâsîn 36/83.

¹¹² el-Mülk 67/1.

edilir. Üçüncü grupta ise yed, Allah'a nispet edilerek onun bağlı (sıkı), açık¹¹³ ve müminlerin ellerinin üzerinde¹¹⁴ olduğu ifade edilir.

Bunlardan ilk grup Mushaf sırasına göre incelendiğinde, üzerinde durulması gereken ilk ayet Âl-i İmrân 3/26'dır. Bu ayette yer alan “بِيَدِكَ الْخَيْرُ” ifadesinde yed ikinci tekil şahıs (müfret müzekker muhatap) zamiri ile Allah'a nispet edilmiştir. Ayetin tercüme biçimleri incelendiğinde hemen bütün meal sahiplerinin yed lafzını “el” olarak çevirdiği görülmektedir. Burada tek istisna Mustafa Öztürk'ün çeviri tercihidir. O bu ibareyi “Bütün iyilik ve güzelliklerin kaynağı sensin.”¹¹⁵ şeklinde çevirmiştir. Bu çeviri biçimi onun anlam ve yorum merkezli yaklaşımının bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Yine Âl-i İmrân suresinde yer alan ve birinci grupta zikredebileceğimiz bir diğer ibare “قُلْ إِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ”¹¹⁶ ibaresidir. Burada yed Lafzatullâh ile Allah'a nispet edilmiştir. Örnekleme yer alan bütün meallerde ayetteki yedin el olarak çevrildiği görülür. Burada Öztürk'ün de yine diğer meal sahipleri gibi el kelimesini tercih etmiş olması dikkat çekicidir.¹¹⁷ Öztürk'ün çevirisinde dikkat çekici bir diğer husus yed kelimesini lafzen tercüme etmekle birlikte *faẓl* kelimesini nüzul ve arka plan bilgisini esas alarak “peygamberlik”¹¹⁸ olarak tercüme etmesidir. Diğer mütercimler ise kelimeyi fazıl, lütuf, lütuf ve ihsan, bol nimet gibi *faẓl* kelimesinin Türkçe karşılığı olabilecek muhtelif biçimlerde tercüme etmiştir. Âl-i İmrân suresindeki bu ibarenin hemen aynı Hadîd 57/29. ayette de yer alır.¹¹⁹ Meal sahiplerinin burada da el lafzını tercih ederek ibareyi neredeyse Âl-i İmrân'dakiyle aynı biçimde çevirdikleri söylenebilir. Bu hususta tek istisna Elmalı'dır. O kelimeyi Âl-i İmrân 3/26 ve 73'ten farklı olarak “Allah'ın eli” değil “Allah'ın

¹¹³ el-Mâide 5/64.

¹¹⁴ el-Fetih 48/10.

¹¹⁵ Öztürk, *Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, 88

¹¹⁶ Âl-i İmrân 3/73.

¹¹⁷ Öztürk, *Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, 94.

¹¹⁸ Öztürk, *Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, 94. Öztürk el-Hadîd 57/29'un çevirisinde de *faẓl* kelimesinin peygamberlik lütfü olduğuna işaretle çeviriye şöyle yapmıştır. “Yahudiler ve Hıristiyanlar iyi bil-meliler ki Allah'ın vahiy ve peygamberlik lütfuna onlar asla karışamazlar. Bu lütuf Allah'ın elindedir; dolayısıyla vahiy ve peygamberliği dilediğine verir.” (Öztürk, *Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, 610).

¹¹⁹ “وَأَنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ”. Terkipteki tek fark cümle başındaki edatın inne değil enne şeklinde olmasıdır.

yedi” el olarak çevirmiştiir.¹²⁰ Bunun dışında ibarenin çevirisinde dikkat çekici bir farklılık yoktur.

Bu grupta yer alan bir diğer ayet de Mü’minûn suresi seksen sekizinci ayettir. Meal sahiplerinin çoğu bu ayette geçen “مَنْ بِيَدِهِ مَلَكُوتٌ كُلِّ شَيْءٍ” ibaresindeki yed kelimesini “el” olarak çevirmiştiir. Elmalılı ise “el” kelimesi yerine -Hadid 57/29’da olduğu gibi- yed demiştir.¹²¹ El kelimesi Türkçede organ anlamının yanı sıra sahip olma¹²², yetki ve iradesi altında bulundurma gibi anlamları olan bir kelimedir.¹²³ Meal sahiplerinin burada kelimeyi tevil cihetine gitmeyip el ya da yed olarak bırakmalarının sebebi onun bu anlamlarının varlığı olarak düşünülebilir. Burada istisna olarak yine Öztürk’ün çeviri tercihi ile karşılaşılır. Mealinde lafzı değil de anlamı önceleyeceğine işaret eden mütercim el lafzını kullanmaksızın ibareyi “kâinattaki her şey üzerinde hükümlan olan”¹²⁴ olarak tercüme etmiştir.

Biçim ve anlam olarak bu ibareye çok benzeyen iki ibare de Yâsin ve Mülk surelerinde yer almaktadır. Mütercimler bu surelerde yer alan “الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتٌ كُلِّ”¹²⁵ ve “الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ”¹²⁶ ibarelerini çevirirken bazı tavrı değişiklikleri göstermiştir. Söz gelimi Elmalılı merhum, el-Mü’minûn 23/88 ve Yâsin 36/83’te doğrudan “yed” kelimesini kullanırken el-Mülk 67/1’de “el” kelimesini tercih etmiştir.¹²⁷ İslamoğlu ise el-Mü’minûn 23/88’te eli kayıt altına almazken¹²⁸ Yâsin 36/83’te parantezli el-Mülk 67/1’de parantezsiz olarak “kudret” kaydını düşmüştür.¹²⁹ Benzer biçimde Hasan Basri Çantay’ın el-Mülk 67/1’i tercüme ederken parantez içinde “ilahî kudretinin” kaydını koyduđu¹³⁰ ancak Mü’minûn ve Yâsin surelerinde böyle yap-

¹²⁰ Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 5/427.

¹²¹ Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 4/202.

¹²² *Güncel Türkçe Sözlük*, “el” (Erişim 21 Eylül 2024).

¹²³ El kelimesinin çeşitli deyimlerde kullanımı ile ilgili bk. *Kubbealtı Lügati*, “el” (Erişim 21 Eylül 2024).

¹²⁴ Öztürk, *Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, 395.

¹²⁵ Yâsin 36/83. İbare burada “من” ism-i mevsulü yerine “الذي” ism-i mevsulü ile gelir.

¹²⁶ el-Mülk 67/1.

¹²⁷ Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 5/795.

¹²⁸ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kuran*, 592.

¹²⁹ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kuran*, 144, 323.

¹³⁰ Çantay, *Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, 3/1065.

madığı görülür.¹³¹ Buralarda meal sahiplerini bu farklılığa itenin ne olduğunu tespit edebilmek güçtür. Diyanet meallerini hazırlayanlar, Muhammed Esed ve Mustafa Öztürk ise bu üç ayetin çevirisinde tek bir yol izlemiştir. Bu beş çevirinin de üç ayetin çevirisi hususunda tutarlı olduğu görülür.¹³² Diyanetin üç mealinde de her üç ayette yed “el”, Esed’in çalışmasında “hand” olarak çevrilirken; Öztürk anlam ve yorum merkezli yaklaşımını sürdürerek hüküm sahibi olma anlamını Yâsin 36/83 ve el-Mülk 67/1’in meallerine yansıtmıştır.¹³³

İkinci grupta yer alan ayetlerde mahlukatı var edişi bağlamında yedin Allah’a nispet edildiği görülür. Bu doğrultuda ele alınacak ilk ayet Yasin 36/71’dir. Allah Teâlâ burada “أَنَا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا” buyurarak hayvanların yaratılışını kendi elleri ile yaptıklarından biri olarak sunar. Örnekleme yer alan mealler incelendiğinde bu ayetin çevirisinde iki temel yaklaşım dikkat çeker. Bunların birincisinde mütercimler *eydînâ* kelimesini herhangi bir kayıta bulunmaksızın doğrudan “ellerimiz” şeklinde çevirirken ikincisinde kudret tevilinin hâkim olduğu görülür. Elmalılı ve Çantay kelimeyi herhangi bir kayıt bulunmaksızın “ellerimizin”¹³⁴ diye çevirirken; Diyanet yeni meali hazırlayanlar parantez desteği alarak “ellerimizin (kudretimizin)”¹³⁵ şeklinde iki anlamı da çeviriye yansıtma yoluna gitmiştir. Diyanet eski Meal, Diyanet Vakfı Meali, İslamoğlu ve Öztürk ise doğrudan “kudretimizin” çevirisini tercih etmiştir.¹³⁶ Burada dikkat çekici olan İslamoğlu’nun dipnotta eş-Şu‘arâ 42/11 atıfta bulunmasıdır. Buna göre lafzî karşılığı “ellerimiz” olan

¹³¹ Çantay, *Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, 2/625, 790.

¹³² Esed İngilizce çeviride nerede ise aynı lafızla *hand* kelimesini kullanmıştır (Asad, *The Message of The Qur’an*, 528, 681, 879). Bununla birlikte Türkçe çevirisinde Esed’in bu tutumunun korunmadığı görülür. Türkçe çeviride el-Mü’minûn 23/88’de el lafzı varken (Esed, *Kur’ân Mesajı*, 847) diğer ikisinde yoktur (Esed, *Kur’ân Mesajı*, 1071, 1347).

¹³³ Öztürk, *Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, 498, 633.

¹³⁴ Elmalılı, *Hak Dîni Kur’ân Dili*, 4/682; Çantay, *Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, 2/789. Esed mealin İngilizce aslında “our hands” ifadesini kullanmış ve dipnotta bununla ilgili bir açıklamada bulunmuştur. (Asad, *The Message of The Qur’an*, 680). Bu açıklamadan hareketle olsa gerek Türkçe tercümede el ifadesi tercih edilmemiş ve “eserlerimiz” çevirisi ile yetinilmiştir (Esed, *Kur’an Mesajı*, 1069).

¹³⁵ Altuntaş - Şahin, *Kur’an-ı Kerim Meâli*, 489.

¹³⁶ Atay - Kutluay, *Kur’ân-ı Kerim ve Türkçe Anlamı* (Erişim 5 Ekim 2024); Özek vd., *Kur’ân-ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Meâli*, 445; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kuran*, 143.

eydîna “لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ” ayetinin bir gereği olarak “kudretimiz” şeklinde anlaşılmalıdır.¹³⁷

Bu grupta yer alan ve çokça tartışmaya konu olan bir diğer ayet Sâd 38/75'tir. Allah Teâlâ burada Hz. Âdem'i yaratmasına atfen “مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ” buyurmak suretiyle kendisine iki el (*yedeyni*) nispet etmiştir. Bu ayetin çevirilerinde söz konusu lafzın “iki elimle”¹³⁸ “ellerimle”¹³⁹ “kudretimle”¹⁴⁰ gibi kelimelerle karşılandığı görülür. Meallerde bazı kayıtlar da dikkat çeker. Örneğin Diyanet eski mealde “ellerimle (kudretimle)” şeklinde parantez kullanılarak iki mana da gösterilmiştir.¹⁴¹ Yine Hasan Basri Çantay'ın çalışmasında “iki elimle” denmiş ancak bu parantez içerisinde “yani bizzat” olarak tasrih edilmiştir.¹⁴² Burada dikkat çekici hususlardan bir diğeri de Yâsîn 36/71'in çevirisinde kudret kelimesini ön plana çıkaran Vakıf ve İslamoğlu meallerinin burada “ellerim” hatta “iki elim” demekten çekinmemiş olmasıdır. Yine tutarsızlık olarak görülecek bir durum da Diyanet İşleri Başkanlığınca hazırlanan meallerde görülür. Bu iki mealde eski olan Yâsîn 36/71'in çevirisinde doğrudan “kudretimiz” derken Sâd 38/75'te kudreti paranteze almıştır. Yeni olan ise Yâsîn 36/71'in çevirisinde parantez içerisinde kudreti zikrederken Sâd 38/75'te doğrudan “ellerimle” demiştir. Bu durum söz konusu meallerde, benzer ayetlerin tercümesinde tek bir tutum sergilenmediğini göstermesi açısından dikkat çekicidir. Tutarlılık hususunda Öztürk'ün çok daha ilkesel hareket ettiği söylenebilir.

İkinci grupta yer alan son ayet Zâriyât 51/47. ayettir. Allah Teâlâ semayı inşa edişini hatırlatarak burada “وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ” buyurmuştur. Örnekleme yer alan mealler incelendiğinde, çoğunun *eydin* kelimesini kuvvet tevilini ön plana çıkaracak

¹³⁷ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kuran*, 143.

¹³⁸ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/739; Özek vd., *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Meâli*, 457; Çantay, *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerim*, 2/819.

¹³⁹ Asad, *The Message of The Qur'an*, 702; Altuntaş - Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, 570; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kuran*, 269.

¹⁴⁰ Öztürk, *Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, 513. Burada “kudret” kelimesinin öncesinde “bizzat” kelimesinin de kullanılmış olması dikkat çeker.

¹⁴¹ Atay - Kutluay, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı* (Erişim 5 Eylül 2024).

¹⁴² Çantay, *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerim*, 2/819.

şekilde kuvvetle”¹⁴³ “gücümüzle”¹⁴⁴ “kudretimizle”¹⁴⁵ “güç ve kudretimizle”¹⁴⁶ şeklinde tercüme ettiği görülür. Bu husustaki tek istisna Vakıf mealidir. Meali hazırlayanlar burada “Göğü kendi ellerimizle biz kurduk” tercümesini tercih etmişlerdir.¹⁴⁷ Mütercimler Sâd 38/75’teki tercihini burada da sürdürür ve *yed* el olarak Türkçe ’ye aktarılır. Burada ilgi çekici olan önceki ayetlerde el yahut *yed* demekten çekinmeyen Elmalılı’nın da burada “kuvvetle” çevirisini tercih etmiş olmasıdır. Yine büyük oranda tutarlı olduğu görülen Esed’in diğer ayetlerde *hand(s)* lafzını kullanırken burada kudreti ön plana çıkararak “with [our creative] power”¹⁴⁸ demiş olması da dikkate değerdir. Bu durum ayetin çevirisinde kudret tevilini öne çıkaran sebep üzerinde düşünmeyi gerektirir.¹⁴⁹

Üçüncü gruba gelindiğinde üzerinde durulması gereken ilk ayet Mâide 5/64’tür. Allah Teâlâ burada Yahudilerin yanlış inançlarına atıfta bulunarak “وَقَالَتْ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ يَدُ اللَّهُ مَغْلُوبَةٌ غَلَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَأَلْعَنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ” buyurmuştur. Ayetin bu kısmındaki *yedullah* ve *yedâhu* ifadelerine bakıldığında meal sahiplerinin ekserisinin ilk terkibi “Allah’ın eli” olarak çevirdiği görülür. Mütercimlerin bir kısmı “يَدُ اللَّهِ مَغْلُوبَةٌ” ifadesini “eli bağlıdır”¹⁵⁰ ya da “eli sıkıdır”¹⁵¹ şeklinde çevirirken di-

¹⁴³ Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, 5/211; Çantay, *Kur’an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, 3/961.

¹⁴⁴ Atay - Kutluay, *Kur’an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı* (Erişim 5 Eylül 2024). Esed buraya “yaratıcı gücümüz” kaydını düşerek “We who have built the universe with [Our creative] power” şeklinde İngilizceye çevirmiştir (Asad, *The Message of The Qur’an*, 805).

¹⁴⁵ Altuntaş - Şahin, *Kur’an-ı Kerim Meâli*, 580; Öztürk, *Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, 585.

¹⁴⁶ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kuran*, 646. İslamoğlu diğer ayetlerden farklı olarak burada *yed* kelimesini es-Sâd 38/17’deki *ve dâvûde ze l-eyd* ibaresi ile ilişkilendirir ve kelimenin kudret anlamını buradan temellendirir.

¹⁴⁷ Özek vd., *Kur’an-ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Meâli*, 522.

¹⁴⁸ Asad, *The Message of The Qur’an*, 805.

¹⁴⁹ Bu ayetin çevirisinde dikkat çeken iki unsur daha bulunmaktadır. Bunlardan birincisi *semâin* evren olarak çevrilmesi (örneğin bk. Asad, *The Message of The Qur’an*, 805.) ikincisi de *mûsi’ûna* yüklenen anlamdır. Meal sahiplerinin bir kısmı söz konusu ifadeyi evrenin genişlemesi teorisi ile ilişkilendirip çeviriyi buna göre yaparken (bk. Atay - Kutluay, *Kur’an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı* (Erişim 5 Eylül 2024); Özek vd., *Kur’an-ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Meâli*.; Asad, *The Message of The Qur’an*, 805; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kuran*, 646) diğer bir kısmı bu ibareyi Allah’ın gücünün sınırsızlığını ifade eder biçimde çeviriye yansıtılmıştır (bk. Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, 5/211; Çantay, *Kur’an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, 961; Öztürk, *Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, 585). Diyanet Yeni mealde de bu görüş tercih edilmekle birlikte dipnotta ikinci görüşe de yer verilmiştir (Bk. Altuntaş - Şahin, *Kur’an-ı Kerim Meâli*, 580).

¹⁵⁰ Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, 2/659; Altuntaş - Şahin, *Kur’an-ı Kerim Meâli*, 128.

ğer bir kısmı ibareyi “eli bağıdır (sıkıdır)”¹⁵² şeklinde her iki anlamı gösterecek şekilde Türkçeye aktarır. Merhum Elmalılı'nın dikkat çektiği üzere “يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ” Arapçada hem güç yetirememe manasında eli bağılı olmayı hem de cimri olma manasından eli sıkılığı ifade eden bir terkiptir.¹⁵³ “Eli bağıdır (sıkıdır)” şeklinde ikisini birden zikredenlerin iki dil arasındaki bu denksizliğin mana kaybına yol açmasından endişe ettikleri düşünülebilir. Ayetin bu ilk kısmıyla ilgili tek farklı çeviri biçimini Öztürk'ün çalışmasında görmek mümkündür. O bu ayeti çevirirken ibareyi “Allah çok cimrileşti” şeklinde çevirmiş bu sözün gerekçesi olarak da köşeli parantezle “maddi sıkıntı çektikleri için”¹⁵⁴ kaydını düşmüştür.

Ayetin devamında yer alan ve çalışmaya konu olan ikinci ibare ise “بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ”. Meal sahiplerinin çoğu bu ayeti literal olarak “Onun iki eli de açıktır.”¹⁵⁵ şeklinde çevirmiştir. Tesniyenin çeviriye yansıtıldığı bu tercihin yanı sıra “Allah'ın elleri”¹⁵⁶ “Onun elleri”¹⁵⁷ gibi el kelimesinin çoğul olarak zikredildiğini de görmek mümkündür. İki el ile ilgili dikkat çekici noktalardan biri İslamoğlu'nun bunun mecazi oluşuna değinmekle birlikte bir hakikatten neşet ettiğine işaret etmesi ve bu ilişkisi Allah'ın celal ve cemal sıfatlarıyla ve kainattaki zıtlık tecellisi ile ilişkilendirmiş

¹⁵¹ Atay - Kutluay, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı* (Erişim 11 Kasım 2024); İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kuran*, 930. Muhammed Esed'in çevirisinde de bu kapsamda görmek mümkündür. Her ne kadar *Kur'an Mesajı*'nın Türkçe çevirisinde “eli sıkıdır” (Esed, *Kur'an Mesajı*, 273.) ifadesi tercih edilmiş olsa da İngilizce aslında “God's hand is shackled!” şeklinde yer alır (Asad, *The Message of The Qur'an*, 157). Kelepçelenmiş, zincirlenmiş olarak çevrilebilecek olan “shackled” kelimesi biri bir işi yapmaktan alıkonduğunda kullanılır (*Cambridge Dictionary*, “shackled” (Erişim 12 Aralık 2024) ve bu hali ile *gull* kelimesinin yerine kullanılması uygun olur. Meali tercüme edenleri “eli sıkıdır” tercihinin sevk eden şey Esed'in “one's hand is shackled” tabirinin cimriliği ifade eden mecazi bir ifade olarak izah edilmiş olmasıdır. Bununla birlikte Esed, Râzî'ye atıfla bu terkinin kudret eksikliği yahut yoksunluğu anlamına gelebileceğine de işaret eder. (Asad, *The Message of The Qur'an*, 273).

¹⁵² Çantay, *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, 1/170; Özek vd., *Kur'an-ı Kerîm ve Türkçe Açıklamalı Meâli*, 118.

¹⁵³ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/677; *Kubbealtı Lügati*, “el” (Erişim 21 Eylül 2024).

¹⁵⁴ Öztürk, *Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, 152.

¹⁵⁵ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/259; Çantay, *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, 1/170; Atay - Kutluay, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı* (Erişim 11 Kasım 2024); Altuntaş - Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, 128; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kuran*, 930. Çantay burada “onun” zamiri yerine parantez içerisinde “Allah'ın” ifadesini kullanmıştır.

¹⁵⁶ Özek vd., *Kur'an-ı Kerîm ve Türkçe Açıklamalı Meâli*, 118.

¹⁵⁷ “His hands”. Bk. Asad, *The Message of The Qur'an*, 157.

olmasıdır.¹⁵⁸ Elmalı ikiliği açıklarken bunun aslında *yeduhu mebsût* olduğunu ancak tesniyenin mübalağa için kullanıldığına işaret eder. Bu tür bir yaklaşımdan hareketle olsa gerek Öztürk'ün de ayetin bu kısmını lafzı değil anlamı öne çıkararak “Gerçek şu ki Allah’ın nimetleri sonsuz, cömertliği sınırsızdır”¹⁵⁹ şeklinde tercüme ettiği görülür.

Burada incelenecek son ayet Fetih 48/10. ayettir. Yedin müfret olarak Lafzattullâh’a nispet edildiği bu ayette Allah (c.c.) “يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ” buyurmaktadır. Meal sahiplerinin çoğu bu ayeti tefsir ederken *yedullah* ifadesini her hangi bir kayıt düşmeksizin “Allah’ın eli” olarak Türkçeye aktarmıştır.¹⁶⁰ Bunun yanı sıra Allah’ın eli ifadesini kullanmakla birlikte bunu kayıtlayanlar da bulunmaktadır. Söz gelimi Esed, “the hand of God” (Allah’ın eli) demekle birlikte bunun Allah’ın ayette sözü geçen biate¹⁶¹ şahitliğine işaret eden mecazi bir ifade olduğuna dikkat çekmiştir.¹⁶² Yine İslamoğlu “Allah’ın (yardım) eli” şeklinde çevirmiş, parantez içi kaydı ile bunu yardım olarak tevil ettiğini göstermiştir.¹⁶³ Bu ayetin çevirisinde en özgür tavır takınan yine Öztürk olarak karşımıza çıkar o doğrudan ayetin bu kısmını “Çünkü onlar biat sırasında seninle el sıkışırken bir bakıma Allah ile el sıkıştılar.”¹⁶⁴ şeklinde Türkçe’ye aktarmıştır.

Bütün bunlardan hareketle söylenebilir ki Allah’a yed (el) nispet edilen ayetlerin çevirisinde temelde iki yol izlenir bunlardan birincisine göre kelime lafzen Türkçeye aktarılırken ikincisinde kudret tevilî ön plana çıkarılır. Ancak bu hususta bütün meallerde ilkesel bir tavır sergilendiğini görmek güçtür. Bu noktada hem meal yöntemi olarak koyduğu ilkeye bağlılık hem de benzer ayetlerin çevirileri ara-

¹⁵⁸ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kuran*, 930.

¹⁵⁹ Öztürk, *Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, 152.

¹⁶⁰ Elmalı, *Hak Dini Kur’an Dili*, 5/75; Çantay, *Kur’an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, 3/941; Atay - Kuluay, *Kur’an-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı* (Erişim 11 Kasım 2024); Altuntaş - Şahin, *Kur’an-ı Kerîm Meâli*, 567; Özek vd., *Kur’an-ı Kerîm ve Türkçe Açıklamalı Meâli*, 512.

¹⁶¹ Hz. Muhammed ve ashâb-ı arasında Hudeybiye’de gerçekleşen ve kayıtlara *Bey’atürriğvân* olarak geçen ahitleşme.

¹⁶² Asad, *The Message of The Qur’an*, 786.

¹⁶³ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kuran*, 949.

¹⁶⁴ Öztürk, *Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, 573.

sında birliktelik açısından en tutarlı tavrı Öztürk'ün sergilediğini söylemek mümkündür. Yine Elmalılı ve Esed'in büyük oranda ayetler arası ilişkiyi gözettiği düşünülebilir. Bu noktada Diyanet meallerinin ve İslamoğlu'nun en zayıf kalan çalışmaları olduğu görülmektedir. Durum böyle olunca itikadi kabullerin meallere yansımaları üzerinde net bir şey söylemek mümkün değildir. Ancak şuna dikkat çekmek yerinde olacaktır: Bütün bu tutarsızlıklarla birlikte diller arası eşdeğerliğin büyük oranda sağlandığı durumlarda meal sahipleri *yedi* “el” olarak bırakmaktan çekinmemiş (sahiplik, bizzat, eli sıkı/bağlı/açık ifadelerinde olduğu gibi) ancak antropomorfizm ihtimalini güçlü gördükleri noktada tevil cihetine gitmişlerdir.

d. **Ḳabza (قَبْضَةٌ) ve Yemîn (يَمِين)**

Lafzen Cenâb-ı Hakk'a el izafe eden iki ifade daha vardır ki bunlar *ḳabza^{tin}* ve *yemîn*dir. Her iki kelime ez-Zümer 39/67'de birlikte zikredilirken el-Hâkka 69/45'te *yemîn* tek başına zikredilmiştir. Allah Teâlâ kıyametten haber verdiği ez-Zümer 39/67'de şöyle buyurur: “ وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ”. Buna göre kıyamet gününde arz onun kabzası[nda], semâ ise yemîindedir. Örnekleme yer alan meallerde bu ayetin ele alınış biçimine bakıldığında evvelâ Elmalılı Hamdi Yazır'ın ayeti “bütün arz kıyamet günü onun bir kabzası, gökler de yemînine dürülmüşlerdir”¹⁶⁵ biçiminde dilimize aktardığı görülür. Onun bu çevirisinde her iki kelimeye de müdahale etmeyip olduğu gibi aktarması dikkat çekicidir. Her iki kelimenin de -şimdi eskisi kadar olmasa da- dilimizde kullanılıyor olması buna imkân tanımıştır.¹⁶⁶ Benzer bir seçimi Hasan Basri Çantay'da da görmek mümkündür. O bu ibareyi “Halbuki kıyamet günü (küre-i) arz topdan (ancak) Onun kabzasıdır. Gökler de Onun sağ eliyle (toplama) dürülmüşlerdir (dürüleceklerdir).”¹⁶⁷ şeklinde tercüme etmiştir. Yine Muhammed Esed de metin içinde literal çeviri (*ḳabza^{tin}* için “handful” ve *yemîn* için “right

¹⁶⁵ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/762.

¹⁶⁶ Burada Elmalılı'nın tercümenin imkanı ve asla sadakat konusundaki hassasiyeti hatırlanabilir.

¹⁶⁷ Çantay, *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, 2/834-835.

hand”) yapmakla birlikte bunu dipnotta Allah’ın kudretine yönelik teşbihi bir anlamı olduğunu dikkat çeker.¹⁶⁸

Diyanet eski mealde “...O’nun avucundadır; gökler O’nun kudretiyle dü-rülmüş olacaktır.” şeklinde *kabza^{tün}*, literal karşılığı olan “avuç içi” şeklinde tercü-me edilirken *yemîne* “kudret” karşılığı verilmiştir.¹⁶⁹ Benzer bir çeviriyi Diyanet yeni mealde de görmek mümkündür. Mütercimler burada ilk kelime için “el” keli-mesini tercih ederken diğerleri için “kudret” kelimesini seçmişlerdir.¹⁷⁰ Ayetin çev-risiyle ilgili bir diğer tutum ise el, avuç ya da kabza kelimelerini kullanmadan doğ-rudan “tasarrufundadır” şeklinde çevirmektir.¹⁷¹ *Ḳabza^{tün}* kelimesinin çevirisinde bu yolu izleyen İslamoğlu *yemîne* “kudret eli” karşılığını vermiştir.¹⁷² Mustafa Öztürk ise hem *kabza^{tün}* hem *yemîni* “kudret eli” olarak Türkçe’ye aktarmıştır.¹⁷³ Öztürk’ün *yed* kelimesinde hiç başvurmadığı bir çeviri biçimini burada tercih etmiş olması dikkat çekicidir.

Son olarak *yemîn* kelimesinin tek başına zikredildiği el-Hâkka 69/45 ince-lendiğinde görülecektir ki bu ayette kelimenin Allah’a nispetinde tartışma söz konu-sudur. Bir yaklaşıma göre *yemîn* Allah’a nispet edilirken bir diğerinde elçiye nispet edilir. Tefsir kaynaklarındaki bu ihtilaf meallere de yansımıştır. Örnekleme yer alan mealler incelendiğinde bir kısmının *ahz bi’l-yemîni* “birinin gücünü, takatini kesmek” olarak aldığı görülür. Hasan Basri Çantay, Muhammed Esed, Mustafa Öz-türk ve Mustafa İslamoğlu ayeti bu perspektifle anlayıp “لَاخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ” ibaresini

¹⁶⁸ Asad, *The Message of The Qur’an*, 715.

¹⁶⁹ Atay - Kutluay, *Kur’ân-ı Kerim ve Türkçe Anlamı* (Erişim 11 Ekim 2024).

¹⁷⁰ Altuntaş - Şahin, *Kur’ân-ı Kerim Meâli*, 579.

¹⁷¹ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kuran*, 554. Vakıf mealinin çevrimiçi versiyonunda “Kıyamet günü bütün yeryüzü O’nun tasarrufundadır.” şeklinde bir çevirinin yer aldığı görülür. Ancak elimizdeki basılı nüshada kelime tevil cihetine gidilmeden “kabza” şeklinde bırakılmıştır. Özek vd., *Kur’ân-ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Meâli*, 465.

¹⁷² İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kuran*, 554. İslamoğlu burada dipnota şu açıklamayı düşmüştür: “Lafzen: “sağ eliyle..” Bu âyet, mecaza ya da hakikate hamledilerek yapılan tüm yorumların ötesinde, yaratıcı kudretin azamet ve heybeti karşısında yaratılmışlar âleminin ne kadar cılız, âciz ve yetersiz kaldığının edebî ve ebedî bir ifadesidir.” Onun bu açıklaması Esed’in açıklamalarına hayli yakındır. Her ikisi de el-Enbiyâ 21/104’e atıfta bulunur.

¹⁷³ Öztürk, *Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, 521.

bu doğrultuda çevirmiştir.¹⁷⁴ Örneğin Çantay ibareyi “elbette onun sağ elini (kuvvet ve kudretini) alıverdik,” şeklinde tercüme etmiştir.¹⁷⁵ Benzer şekilde Esed, *yemini* “his right hand” ifadesi ile elçiye nispet ederek sağ elin gücü sembolize ettiğine dikkat çekmiştir.¹⁷⁶ Elmalılı ve Diyanet’in üç mealinde ise *ahz bi'l-yemîn* kuvvetle yakalamak/tutmak şeklinde anlaşılmış ve *yemîn* Allah’a nispet edilmiştir.¹⁷⁷ Bu mealde ufak tefek farklılıklar bulunur. Burada örnek olarak Elmalılı’yı zikretmek mümkündür. O ifadeyi olduğu gibi koruyarak “Elbette biz onu ondan dolayı yemîniyle yakalar[dık]” şeklinde çevirmiş bunu parantez içerisinde “kuvvetle tutar hıncını alırdık” şeklinde tasrih etmiştir.¹⁷⁸ Diyanet yeni mealde de yemîn için kudret kelimesinin tercih edildiği görülür.¹⁷⁹

B. Allah Teâlâ’ya Hareket Nispet Eden Haberî Sıfatlar

a. İstivâ’ (استواء)

Sözlük anlamı “eşit olmak, dengeye gelmek, dengede durmak” olan *istivâ*’ (استواء) kelimesi bir yere oturma, yerleşme, bir seviyeye gelme, olgunlaşma, karar kılma gibi anlamlarda kullanılır.¹⁸⁰ Kelimenin Kur’ân’da on beş kadar yerde fiil formunda kullanıldığı görülür. Bu kullanımların dokuzunda fiil Allah Teâlâ’ya nispet edilmektedir.¹⁸¹ Bunların da çoğu “استَوَى عَلَى الْعَرْشِ” formunda gelmiştir. Literal çeviri yapıldığında “tahta oturmak” anlamına gelen bu ibare oldukça insanbiçimci

¹⁷⁴ Çantay, *Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, 3/186; Asad, *The Message of The Qur’an*, 891; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kuran*, 204; Öztürk, *Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, 521. Ayeti “Onu sağ kolundan şiddetle yakalar” şeklinde çeviren İslamoğlu dipnotta ikinci anlama da işaret etmiştir. Buna göre yeminin Allah’a nispetle sağ elimizde ya da gücümüzle şeklinde çevrilmesi mümkündür. Bu ikinci seçenekte mütercimim hem harfi tercümeyle hem de tevilin sevk ettiği çeviri biçimine imkân tanıdığı görülmektedir.

¹⁷⁵ Çantay, *Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, 3/186.

¹⁷⁶ Asad, *The Message of The Qur’an*, 891.

¹⁷⁷ Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 4/762; Atay - Kutluay, *Kur’ân-ı Kerim ve Türkçe Anlamı* (Erişim 11 Ekim 2024); Altuntaş - Şahin, *Kur’an-ı Kerim Meâli*, 642; Özek vd., *Kur’ân-ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Meâli*, 568.

¹⁷⁸ Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 5/974.

¹⁷⁹ Altuntaş - Şahin, *Kur’an-ı Kerim Meâli*, 642.

¹⁸⁰ İsfahânî, *el-Müfredât*, 239-241.

¹⁸¹ el-Bakara 2/29, el-A’raf 7/54, Yûnus 10/3, er-Ra’d 13/2, Taha 20/5, el-Furkân 25/59, es-Secde 32/4, Fussilet 41/11, el-Hadîd 57/4. Bu ayetlerin dışında *istivâ* fiili geminin karaya oturması (Hûd 11/44, el-Mû’minûn 23/28); Hz. Musa’nın yetişmesi (el-Kasas 28/14); başakların olgunlaşması (el-Fetih 48/29) gibi anlamlarda kullanılmıştır.

bir çağrışıma sahiptir. Bu nedenle tenzihçi yaklaşımı benimseyenler akli muarızı ön plana alarak bu ifadeyi tevil cihetine gider. Buna göre “Allah’ın bir yere oturması aklen imkânsız olduğundan *istivâ*’ kelimesi istila manasına tevil edilir yahut Allah’ın arşa oturmasının mülk ve hükümlanlıktan kinaye olduğu söylenir.”¹⁸² Bu perspektifin etkilerini Kur’ân tercümelerine de görmek mümkündür.

Örnekleme yer alan çevirileri incelemek için öncelikle ayetleri gruplandırmak yerinde olacaktır. Söz konusu ayetlere bakıldığında bunların çoğunda istiva amelîyesinin arşa yönelik olduğu görülür. Özellikle bunların beşi nerede ise aynı lafızlarla gelerek Allah’ın semâvât ve arzı altı günde yaratıp arşa *istivâ* ettiğini haber verir.¹⁸³ Bu ayetlerin çevirileri incelendiğinde Elmalılı’nın ayetlerin tamamında “arş üzerine istiva buyurdu”¹⁸⁴ ifadesini tercih ettiği görülür. Bu çeviride istiva olduğu gibi korunmuş, tevfizci yaklaşımı ihsas eden bir tutum izlenmiştir. “Arşa istiva eden”¹⁸⁵ çevirisiyle Vakıf meali de buna yakın bir tavır sergiler. Üstelik mütercimlerin el-A’râf 7/54’üncü ayette yaptıkları açıklama tevfizci tavırla tam bir uyum halindedir. Meali hazırlayanlar, sözlük anlamına işaret ettikten sonra istivanın “Allah’ın bir sıfatı olarak keyfiyeti bilinmeksizin Allah’ın arşa yükselmesi ve arşa karar kılması”¹⁸⁶ olduğuna dikkat çekerler. Buradaki “keyfiyeti bilinmeksizin” kaydı *bilâkeyf doktrini* ile birebir uyumludur.

Literal bir çeviri olması sebebiyle bu tutumu hatırlatacak bir diğer tercüme biçimi Diyanet yeni mealde görülen “arşa kurul”mak¹⁸⁷ çevirisidir. Ancak mütercimlerin ibarenin geçtiği yerlere koydukları “Arş, kudret ve hâkimiyet tahtı, sınırsız kudret makamı demektir.” şeklindeki dipnotları bu meali tevfizle değil teville ilişkilendirmeyi gerektirmektedir. Burada olduğu gibi hâkimiyet ve kudret anlamını doğ-

¹⁸² Mavil, *Mâtürîdî Kelâmında Tevil*, 79.

¹⁸³ İN رَبِّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ، “(el-A’raf 7/54), “إِنَّ رَبَّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ” (Yûnus 10/3), “السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ” (el-Furkân 25/59), “اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ” (es-Secde 32/4), “هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ،” (el-Hadîd 57/4).

¹⁸⁴ Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 3/54, 490 vd.

¹⁸⁵ Özek vd., *Kur’ân-ı Kerîm ve Türkçe Açıklamalı Meâlî*, 157.

¹⁸⁶ Özek vd., *Kur’ân-ı Kerîm ve Türkçe Açıklamalı Meâlî*, 157, 208, 365 vd.

¹⁸⁷ Altuntaş - Şahin, *Kur’ân-ı Kerîm Meâlî*, 171, 225, 399 vd.

rudan ayetin çevirisine yansıtın mealler de vardır. Hatta bu tutumun örneklemedeki meallerde ağırlıklı olduğu söylenebilir. Söz gelimi Hasan Basri Çantay “ اسْتَوَى عَلَى ”188 ya da “hükümü arşı istilâ etmek”189 şeklinde dilimize aktarmıştır. Onun bu tutumu tenzihçi-tevilci perspektifle tam bir uyum halindedir. Buna oldukça yakın bir diğeri çeviri biçimi de Muhammed Esed’in çalışmasında görülür. O ibareyi metin içinde “... and is established on the throne of His almightiness”190 şeklinde çevirmiş ve el-A’râf 7/14’ün dipnotunda arşın kudret ve egemenliğı temsil eden mecazi bir kullanımı olduğuna dikkat çekmiştir.191 Yine Atay- Kutluay, İslamoğlu ve Öztürk meallerinde de güç, kudret, egemenlik, hükümranlık anlamlarının ön plana çıkarıldığı görülmektedir.192 Mütercimlerin hepsi er-Ra’d 13/2 ve Tâhâ 20/5’in çevirilerinde de bu beş ayetle uyumlu bir çeviri biçimini benimsemiştir. Burada dikkat çekici olan sekiz mealin de iç tutarlılığının yüksek oluşudur. İstiva dışındaki diğeri haberli sıfatların çevirisinde böyle bir tek biçimlilik görülmemektedir.

Bu konuda ele alınacak son iki ayette Allah’ın semaya istivasından söz edilmektedir. Allah Teâlâ istiva ile ilgili diğeri ayetlerde olduğu gibi el-Bakara 2/29’da da evrenin yaratılışına atıfla “ هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ ”193 buyurmuştur. Mütercimlerin önemli bir kısmı bu ayetteki istiva kelimesini “yönelme” şeklinde dilimize aktarmıştır.193 Burada dikkat çekici olan Çantay’ın parantez desteğı ile irade kaydını düşmesi ve yönelme ameliyesini Allah’ın iradesine izafe etmesidir.194 Bu durum önceki yedi ayette olduğu gibi müter-

188 Çantay, *Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, 1/224, 305 vd. Mütercim el-A’râf 7/54’ün dipnotunda bu fiilin ‘alâ harf-i cerri ile kullanıldığında istila manasında olduğunu belirtir.

189 Çantay, *Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, 2/734, 3/1005.

190 Asad, *The Message of The Qur’an*, 211, 288, 557 vd.

191 Asad, *The Message of The Qur’an*, 211. Esed’in diğeri ayetlerin çevirisinde bu ilk dipnota referansta bulunduğu görülür.

192 Atay - Kutluay, *Kur’ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı* (Erişim 30 Ağustos 2024); İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kuran*, 153, 278, 411 vd.; Öztürk, *Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, 193, 244, 414 vd.

193 Çantay, *Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, 1/18; Atay - Kutluay, *Kur’ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı* (Erişim 30 Ağustos 2024); Altuntaş - Şahin, *Kur’an-ı Kerîm Meâli*, 7; Özek vd., *Kur’ân-ı Kerîm ve Türkçe Açıklamalı Meâli*, 5; Öztürk, *Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kuran*, 704.

194 Çantay, *Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, 1/18.

cimin tercihinde tevil perspektifinin etkin olduğunu akla getirmektedir. Bir diğer dikkat çekici husus da Vakıf mealindeki “kendine has bir şekilde”¹⁹⁵ kayıdır. Bu mealde de diğer yedi ayette olduğu gibi tevfiז prensibinin etkin olduğu görölr. Elmalılı ve Esed, el-Bakara 2/29’un çevirisi hususunda kendilerine has bir yol izlemiştir. Elmalılı bu ayeti “semaya inayet buyurdu”¹⁹⁶ şeklinde tercüme ederken Esed planını uyguladı anlamında “applied His design to the heavens” demiştir.¹⁹⁷ Esed’in bu çevirisinin aynısını Fussilet 41/11’in tercümesinde de görmek mümkündür.¹⁹⁸ Mütercimlerin çoğu her iki ayetteki “تَمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ”¹⁹⁹ ifadesinin çevirisinde aynı yolu izlemiştir. İki ayette farklı tercihte bulunanlar Elmalılı, Çantay ve İslamoğlu’dur. Elmalılı burada “inayet buyurdu” yerine “semaya doğruldu”²⁰⁰; Çantay “yöneldi” yerine “doğruldu”²⁰¹; İslamoğlu “yöneldi” yerine “şekillendirdi”²⁰² ifadesini kullanmıştır.

b. Mecî’ (مَجِيءٌ) ve İtyân (إِتْيَانٌ)

Çalışmanın bu son başlığında Allah’a gelme eylemini isnat eden *mecî’* ve *ityân* sıfatları incelenecektir. Gelme eylemi el-Bakara 2/210 ve el-En’âm 6/158. ayetlerde *ityân* (إِتْيَانٌ), Fecr 89/22. ayette *mecî’* (مَجِيءٌ) fiilleri ile Allah’a isnat edilmiştir. Cenâb-ı Hak el-Bakara 2/210’da “هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ”²⁰³ buyurmaktadır. Bunun, kıyamet anında kesineşecek bir hadise mi olduğu yoksa ayette eleştirilen kimselerin inançlarının koşullandığı varsayımsal bir durum mu olduğu açık olmamakla birlikte²⁰⁴ her iki ihti-

¹⁹⁵ Özek vd., *Kur’ân-ı Kerîm ve Türkçe Açıklamalı Meâli*, 5.

¹⁹⁶ Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 1/398.

¹⁹⁷ Asad, *The Message of The Qur’an*, 8.

¹⁹⁸ Asad, *The Message of The Qur’an*, 731.

¹⁹⁹ el-Bakara 2/29, Fussilet 41/11.

²⁰⁰ Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 4/806.

²⁰¹ Çantay’ın irade kaydını burada yine düştüğü görölr (Çantay, *Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, 2/855).

²⁰² İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kuran*, 598.

²⁰³ el-Bakara 2/210.

²⁰⁴ Âlûsî ayetin devamındaki ifadeyi hesap ya da helak olarak açıklar (Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, 2/99). Benzer açıklamaları Keşşâf’ta da görmek mümkündür (Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/679). Yine Râzî’nin bu ayeti Yahûdilerin iman için şart koştuıkları bir durum üzerinden izah ettiği görölr. Ebu Abdillâh

malin de meallere yansıtıldığı görülmektedir. Söz gelimi Elmalılı merhum bu ayeti “Onlar sade gözetiyorlar ki Allah buluttan gölgelikler içinde meleklerle geliversin de kendilerine iş bitiriliversin, hâlbuki bütün işler Allah’a götürülür.”²⁰⁵ şeklinde dilimize aktarmıştır. Bu çeviri biçimi ve tefsirindeki açıklamalar, Elmalılı’nın ikinci ihtimali daha güçlü gördüğüne delalet eder. Ona göre bu ayetlerde karşı tarafın böyle bir son kendilerini bulmadıkça iman etmeyeceğine dikkat çekilmektedir.²⁰⁶ Bu durumda ayette sözü edilen inkârcıların kabulü olduğundan ayette teşbih ihtimalini doğuracak bir durum yoktur. Dolayısıyla ayeti teville ihtiyaç hissetmeden Türkçe’ye aktarmak mümkündür. Örnekleme yer alan meallerin önemli bir kısmında benzer bir tutum sergilenmektedir. Çantay, Vakıf, İslamoğlu ve Öztürk meallerinin hepsinde inkârcıların beklentisi vurgusu ile Allah’ın meleklerle birlikte gelişinden söz edilir.²⁰⁷ Örneğin Çantay bu ayeti “Onlar (İslam’a girmeyenler) ile Allah’ın, buluttan gölgeler içinde meleklerle birlikte kendilerine gelivermesine ve işlerinin bitirilivermesine mi bakıyorlar? Hâlbuki (bütün) işler Allah’a döndürülür.”²⁰⁸ şeklinde tercüme ederken Öztürk’ün “Belli ki onlar iman etmek için ille de Allah’ın meleklerle birlikte bulut katmanları arasından çıkıp gelmesini bekliyorlar. Hâlbuki böyle bir durumda Allah’ın azap hükmü gerçekleşeceği için onların işi bitirilmiş olur. [Bilin ki] olup bitecek şeyler [o kâfirlerin keyfi isteklerine göre değil] Allah’ın iradesi uyarınca gerçekleşir.”²⁰⁹ çevirisine yer verdiği görülür. Benzer bir çeviriye yer veren İslamoğlu’nun bunu el-En’âm 6/8’le ilişkilendirmesi ilgi çekicidir.²¹⁰

Diyanet eski ve yeni meallerde ise ayetin teşbih çağrışımının bertaraf edilmesi adında “azap” takdirinin yapıldığı görülür. Diyanet eski meal ayeti doğrudan “Onlar, bulut gölgeleri içinde, Allah’ın azabının ve meleklerin tepelerine inip işin

(Ebü’l-Fazl) Fahrüddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Tefsîrü’l-Fahru’r-Râzî el-müştehir bi’t-Tefsîri’l-kebir ev Meşâihü’l-gayb* (Beyrut: Dârü’l-Fikr, 1401/1981), 5/234.

²⁰⁵ Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, 1/803.

²⁰⁶ Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, 1/810.

²⁰⁷ Çantay, *Kur’an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, 1/56; Özek vd., *Kur’an-ı Kerîm ve Türkçe Açıklamalı Meâli*, 32; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kuran*, 753; Öztürk, *Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, 68.

²⁰⁸ Çantay, *Kur’an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, 1/56.

²⁰⁹ Mustafa Öztürk, *Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, 68.

²¹⁰ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kuran*, 753.

muş ve ayeti şöyle tercüme etmiştir: “Ne yani, şimdi onlar, meleklerin kendilerine gelmesinden, ya da bizzat Rabbinin (azabının) gelmesinden, veya Rabbinin (haber verdiği) kimi (helâk) işaretlerinin gelmesinden başka bir şey mi bekliyorlar?”²¹⁹ Esed ise farklı bir kelime kullanmakla birlikte el-Bakara 2/210’a oldukça yakın bir ifadeyle ibareyi “thy Susteiner [himself] appear”²²⁰ şeklinde çevirmiştir.

Allah’a gelme fiilini isnat eden son ayet el-Fecr 89/22’dir. Önceki ikisinden farklı olarak bu ayette söz konusu fiil *mecî’* kökünden gelir. Burada da yine Allah’ın gelmesi meleklerin orada bulunmasına atıfla zikredilmiş ve ayette şöyle buyrulmuştur: “وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا”.²²¹ Örneklemedeki çeviriler incelendiğinde hemen her meal sahibinin muhtelif biçimlerde bu gelmeyi kayıt altına aldığı görülür. Parantezli yahut parantezsiz biçimde bu çevirilerde gelenin Allah’ın “buyruğu”²²², “emri”²²³, “fermanı”²²⁴ olduğu belirtilmiştir. Bu ayette yine görünme (revelation) anlamını ön plana çıkaran Esed burada söz konusu olanın Allah’ın aşkın varlığının ve hükmünün tezahürü olduğuna dikkat çeker.²²⁵ Bu anlamın çok yakın bir şekilde Öztürk’ün mealine de yansıdığı görülebilir. Çevirilerinde lafızdan ziyade mana ve maksudu ön plana çıkaran Öztürk bu ayeti “rabbinin sınırsız hükümlerliliği bütün ihtişamıyla kendini gösterip melekler dahi saf saf dizilip hizaya geçtiği [...] zaman” şeklinde Türkçe’ye aktarmıştır.²²⁶

Görüldüğü üzere burada mütercimlerin tek bir usul sergilemediği dikkat çeker. Çevirilerin önemli bir kısmında mananın bir kelime takdiri ile Türkçe’ye aktarıldığı görülür. Bu takdir tavrı daha ziyade tenzihçi tutumun bir yansımasıdır. Zira

²¹⁹ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kuran*, 504.

²²⁰ Asad, *The Message of The Qur’an*, 200.

²²¹ el-Fecr 89/22.

²²² Atay - Kutluay, *Kur’ân-ı Kerim ve Türkçe Anlamı* (Erişim 17 Eylül 2024); Altuntaş - Şahin, *Kur’ân-ı Kerim Meâli*, 685.

²²³ Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 5/412 Çantay, *Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, 3/1179. Çantay parantez kullanırken Elmalılı doğrudan “rabbinin emri” yazmıştır. Vakıf mealinin çevrimiçi versiyonunda da parantezli bir emir kelimesinin takdir edildiği görülür (Türkçe Kur’ân Mealleri, “Fecr Suresi 22. Ayet” (10 Kasım 2024). Bununla birlikte çalışmada esas alınan basılı nüshada doğrudan “Rabbinin geldiği” ifadesi kullanılmıştır (Özek vd., *Kur’ân-ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Meâli*, 593).

²²⁴ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kuran*, 49.

²²⁵ Asad, *The Message of The Qur’an*, 951.

²²⁶ Öztürk, *Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, 677.

Allah'a gelme ve gitme gibi eylemlerin isnat edilmesi teşbih endişesini doğurmaktadır. Bu ihtimal fiile azab, emir gibi failerin takdir edilmesiyle bertaraf edilmeye çalışılmıştır. Özellikle el-Fecr 89/22'de mütercimler ekseriyetle bu yolu izlerken diğer iki ayette daha serbest bir yol izlemiştir. Bu serbest tutumun gerisinde nüzul ve arka plan bilgisinin etkisi vardır. Söz konusu ifadelerin muhatapların fikrini yansıttığı düşüncesi teşbih endişesini devre dışı bırakmıştır.²²⁷

Sonuç

Türkçe Kur'an çevirilerinde haberi sıfatların tercümesini konu edinen bu çalışmada 1938-2015 yılları arasında kaleme alınmış sekiz adet meal incelenmiştir. Bu doğrultuda kırk kadar ayetin çevirisi ele alınmış, *vech*, *'ayn*, *yed*, *kabza*, *yemîn*, *istivâ*, *mecî*' ve *ityân* lafızlarının Türkçe'ye aktarılma biçimleri tetkik edilmiştir. Haberi sıfatları anlama yöntemlerinin tercümeğe yansıma biçimleri, yapılan incelemenin ana eksenini oluşturmaktadır. Bu doğrultuda çeviri metinlerinde söz konusu yöntemlerin izi sürülmüş, tevfiçi ve tevilci yaklaşımlarla ilişkilendirilebilecek bazı çeviri biçimlerine rastlanmıştır. Bununla birlikte, meal sahiplerinin önemli bir kısmında iç tutarlılığın düşük olması sebebiyle, tek bir meal sahibi için tevilci ya da tevfiçi nitelmesi yapmaya elverişli bulgular elde edilememiştir. Bu konuda varılacak en genel yargı meal sahiplerinin teşbihten uzak duran bir tavır sergilediğidir. Bu uzaklık kimi zaman teviden hareket eden mananın çeviriye yansıtılması şeklinde, kimi zaman literal çeviri yapmakla birlikte teşbih ihtimalini ortadan kaldıracak açıklama ve notları metne eklemek biçiminde kendini göstermiştir.

Tebliğde soruşturulan bir diğer durum mütercimlerin ilkeselliği meselesidir. Müfessirler benzer ayetler arasında tek bir çeviri biçimini benimsememiştir. Bu farklılıklar bazen tutarsızlık olarak görülebilecek nitelikte iken çoğunlukla Türkçe'nin imkânlarından yararlanıp metni zenginleştirmek kabildendir. Bu noktada en tutarlı tavrın Mustafa Öztürk'te görüldüğü söylenebilir. O hem mealin başındaki ilkeleri ile hem de benzer ayetleri çevirideki tutumuyla oldukça tutarlıdır. Yine Mu-

²²⁷ Râzî'nin bu minvalde açıklamaları için bk. er-Râzî, *Tefsîrû'l-kebîr*, 5/234.

hammed Esed'in çevirisinin de oldukça ilkeli olduğu söylenebilir. İç tutarlılık noktasında en dikkat çekici veri istivâ' lafzı ekseninde yürütülen çalışmada elde edilmiştir. Her bir mütercim bu kelimenin yer aldığı ayetlerin neredeyse tamamını – konu farklılığı dışında- aynı biçimde çevirmiştir. Muhtemeldir ki bu durum arşa istivanın literatürde ayrıcalıklı bir yere sahip olmasından ileri gelir.

Çalışmanın önemli sonuçlarından biri de Türkçe'ye başka dilden aktarılan çevirilerle ilgilidir. Bu tebliğ Türkçe Kur'ân meallerine hasredilmiş olmakla birlikte özgün dili İngilizce olan *The Message of The Qur'an* da bu çalışmaya dâhil edilmiştir. Zira bu çevirinin Türkçe versiyonu Türk okuyucu nezdinde muteber bir yere sahiptir. Çeviriler arasındaki etkileşim açısından bir sonuç vermesi beklenen bu inceleme, bizi özgün metnin değeri üzerinden bir sonuca ulaştırmıştır. Esed, orijinal metinde, ayetlerin çeviri kısmında literal denebilecek kadar kaynak dili esas alan bir çeviri biçimi benimsemiş, asıl mana tercihini dipnotlarda ortaya koymuştur. Buna mukabil *Kur'an Mesajı*'nı dilimize aktaranlar çoğu kez Esed'in dipnotlarda ortaya koyduğu mana tercihlerini ayet metinlerinin çevirisine yansıtmıştır. Çeviri kaynaklı bu farklılığın doğurduğu sonuçlar, baskı farklılıkları veya çevrimiçi-basılı versiyon ihtilaflarında da görülmektedir. Bu noktada Vakıf mealinin basılı versiyonu ile çevrimiçi versiyonu arasında ciddi farkların olduğu gözlemlenmiştir.

Son olarak mealler arası etkileşim meselesine gelinecek olursa çok herhangi bir mealin bir diğerinden bütünüyle yahut doğrudan etkilendiğini net olarak ortaya koyacak bir veri elde edilememiştir. Bununla birlikte zaman zaman mealler arasındaki benzerlikler olduğu görülmüş ve bunlara temas edilmiştir. Nitekim Mustafa İslamoğlu'nun ve Mustafa Öztürk'ün bazı tercihleri Esed'in açıklamaları ile ilişkilendirilebilecek niteliktedir. Yine muhtemeldir ki Elmalılı ve Hasan Basri Çantay'ın zamansal öncelikleri bunların sonraki meal çalışmalarına kaynaklık teşkil etmesine yol açmıştır.

Kaynakça

‘Useymîn, Muhammed b. Sâlih. *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Kerîm: Sûretü’l-Âl-i İmrân*. Riyad: Müessesetü’ş-Şeyh Muhammed b. Salih el-Useymîn, t.y.

‘Uteybî, Abdülazîz. *el-Hakk ve’s-sebât fi’l-esmâi ve’s-sifât*. Riyad: Dâru’s-Sumey‘î, 2. Basım, 1443/2022.)

Altuntaş, Halil - Şahin, Muzaffer. *Kur’an-ı Kerim Meâli*. Ankara: DİB Yayınları, 12. Basım, 2011.

Âlûsî, Şihâbuddîn es-Seyyid Mahmûd. *Rûhu’l-meânî*. 30 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, t.y.

Asad, Muhammad. *The Message of The Qur’an*. İstanbul: İşaret Yayınları, 2006.

Atay, Hüseyin- Kutluay, Yaşar. *Kur’an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*. 12 Aralık 2024. www.kuranmeali.com

Bulut, Zübeyir. *Haberî Sıfatlar: Anlama Yöntemleri ve Yorumlar*. Ankara: Fecr Yayınları, 2. Basım, 2017.

Cambridge Dictionary. Erişim 12 Aralık 2024. <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/>

Cankurt, Şehmus. “Ehl-î Sünnet’in Haberî Sıfatlar Konusunda Şiâ, Müşebbihe, Mücessime ve Mu‘tezile’ye Yönelttiği Eleştiriler.” *The Journal of Academic Social Science Studies* 95 (2023), 331-352.

Cevziyye, İbn Kayyim. *es-Savâ’iku’l-mürsele ‘ale’l-Cehmiyye ve’l-Mu‘atıla*. thk. Hüseyin b. Ukkâşe b. Ramazan. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2020.

Çantay, Hasan Basri. *Kur’an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*. 3 Cilt. İstanbul: Elif Ofset, 15. Basım, 1990.

Çelebi, İlyas. “Sıfat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/100-106. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Dikici, Hasan. *Haberî Sıfatların Türkçe Tercümeleri Meselesi -Ayet ve Hadislerde-*. Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

Esed, Muhammed. *Kur'ân Mesajı: Meal-Tefsir*. çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 9. Basım, 2015.

Güncel Türkçe Sözlük. Erişim 21 Eylül 2024. <http://sozluk.gov.tr>

İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *Tefsîru Şeyhü'l-İslâm İbn Teymiyye*. thk. İyâd b. Abdullatîf b. İbrahim el-Kaysî. 7 Cilt. Riyad: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1432.

İslamoğlu, Mustafa. *Nüzul Sırasına Göre Hayat Kitabı Kuran Gerekçeli Meal Tefsir*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2. Basım, 2010.

Kılavuz, Ahmet Saim. *Anahatlarıyla İslam Akâidi ve Kelâm'a Giriş*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 13. Basım, 2007.

Kubbealtı Lugati. Erişim 21 Eylül 2024. <http://lugatim.com>

Mavil, Kılıç Aslan. *Mâtürîdî Kelâmında Tevil*. Ankara: İSAM Yayınları, 2017.

Özek, Ali vd. *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Açıklamalı Meâli*. Medine: Kral Fehd Mushaf Basım Kurumu, ty.

Öztürk, Mustafa. *Kur'an-ı Kerim Meali: Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2014.

Râzî, Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Tefsîrü'l-Fahru'r-Râzî el-müştehir bi't-Tefsîri'l-kebir ev Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1401/1981.

Süyûtî, Celâleddîn. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Şuayb Aranvût. Beyrut: Müessesetü'r-risâle nâşirûn, 2008.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed Abdilkerîm İbn Ebî Bekr Ahmed. *el-Milel ve'n-Nihâl*. thk. Abdulazîz Muhammed Vekîl. 2 cilt. Kahire: Müessesetü'l-Halebî, 1387/1968.

Şinkîfî, Muhammed Emin. *Edvâü'l-beyân fî îzâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1415/1990.

Taşçı, Ahmet Hilmi. *Elmalılı Hamdi Yazır ve İbn Âşûr'un Bakış Açısına Göre Kur'an'da Haberi Sıfatlar*. Kırklareli: Kırklareli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.

Üçer, Cenksu-Ünal, Merve. “Haberî Sıfatlar ve Süleyman Ateş'in Haberi Sıfatlara İlişkin Görüşleri”. *ULUM Dinî Tetkikler Dergisi* 6/1 (Temmuz 2023), 133-188.

Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. haz. Asım Cüneyd Köksal. 5 Cilt. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2021-2023.

Yurdagür, Metin. “Haberî Sıfatları Anlamada Metod”. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1983), 249-264.

Yurt, Yusuf. “Sıfat Ayetleri ve Meallere Aktarımlarına Bakış”. *Marife* 20/2 (2020), 873-911.

Yüksel, Mukadder Arif. “Kur'an Kelimelerinden el-Vech'in Tefsir Kaynaklarında ve Meâllerde Anlamlandırma Sorunu”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 8/1 (2024), 178-201.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavamidi't-tenzîl ve 'uyuni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*. ed. Murat Sülün. 6 Cilt. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016-2020.

VII
MEALLERDE AHKÂM AYETLERİNİN
ÇEVİRİSİ PROBLEMİ

TÜRKÇE MEALLERDE AHKÂM ÂYETLERİNİN ÇEVİRİ PROBLEMİ

Muhammed Mehdi AKSOY *

Giriş

İnsanı uhrevî ve dünyevî saadete eriştirmeyi hedefleyen İslam dininin; inanç, ibadet, ahlak ve hukuk olmak üzere dört boyutu bulunmaktadır. Bu boyutlar bağımsız olmayıp birbirini tamamlayan niteliktedir. Nitekim inanç ibadeti, ahlakı ve hukuka riayeti beraberinde getirir. Zira bir ilaha iman etmek, ona ibadet etmenin yanı sıra belirlediği ahlakî ilkelere ve koyduğu hukuk kurallarına uymayı gerekli kılmaktadır. Kaldı ki İslam'da hukuk salt dünyevî yönü değil, hem mükâfatlar hem müeyyideler bakımından uhrevî ciheti de haizdir. İbadet konularının hukuk (fıkıh) kapsamında incelenmesi bunun en bariz yansımasıdır.

İslam'ın en temel kaynağı olan Kur'ân-ı Kerim, Yüce Allah'ın tüm insanlık için indirdiği evrensel kitap olması hasebiyle beşeriyetin gerek ahiret gerekse dünya hayatlarına ilişkin köklü düzenlemeler getirmiştir. Bu kapsamda inanç, ahlak ve fıkha dair hükümler koymuştur. Kur'an, sübut yönünden bütünüyle kat'îdir. İnanç, ibadet ve ahlak konularında delalet itibariyle de böyledir. Ancak muamelâta ilişkin meselelerde aynı özelliğe sahip olmayıp birçoğuna delaleti zannîdir. Bu ise maslahata ve hikmete mebnidir. Zira Kur'an'daki ahkâma dair âyetlerin sınırlı sayıda olduğu bilinmektedir. Çağın değişmesiyle şartların değiştiği ve birçok meselenin sonradan meydana geldiği de bir gerçektir. İşte Kur'an, birtakım kat'î hükümler koy-

* Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, e-mail: m.mehdi.aksoy@gmail.com

makla birlikte sonraki çağların ihtiyaçlarına cevap verebilmek adına küllî esaslar belirlemiş ve bazı meselelere zannî bir şekilde delalet etmiştir. Böylelikle bu meselelerin, belirlediği küllî esaslara dayalı icihadlarla hükme bağlanabilmesinin önünü açmıştır. Bu da nasslarda hükmü bulunmayan yeni her olayın hukukî zeminde çözüme kavuşturulabilmesinin temelini oluşturarak İslam hukukuna dinamizm kazandırmıştır.

Her dilin kendisine mahsus yapısal hususiyetleri vardır. Arap dilinin de böyle özellikleri mevcuttur. Mesela hakikat, mecaz, istiâre, temsil, tasvir, iştirak, icmâl, izmâr, ibhâm ve irap bu türden özelliklerdir. Arapça olması hasebiyle Kur'an bu özelliklerden hâli değildir. Nitekim bazı ahkâm âyetlerinde birden fazla manaya sahip müşterek lafızlar, hakikat ve mecaz yönü olan kelimeler, manası kapalı sözcükler, birçok anlamda kullanılabilen edatlar, farklı mercilere râci olabilen zamirler bulunmaktadır. Bunlar muhtelif mana ihtimallerini beraberinde getirdiğinden âyetlerin delaletlerinin zannî olmasına yol açmaktadır. Müctehidler bu gibi âyetlerden hüküm çıkarmada icihad ederken hem Arap dili kurallarına hem de delillere dayalı koydukları usulî kaidelere istinat etmişlerdir. Âyetlerin tercümesinde de bu kural ve kaidelere azami derecede dikkat edilmesi gerekmektedir. Elbette sözü edilen hususiyetlerin başka dillere tam manasıyla aktarılması mümkün değildir. Ancak bu durum, tercümede göz ardı edilmelerini gerektirmemektedir. İşte bu çalışmada on âyet ve on çalışma örneğinde Türkçe meallerde ahkâm âyetlerinin çevirileri ile ilgili mevcut olan eksikliklere veya problemlere temas edilecek ve bunların izalesi için birtakım çözüm önerileri sunulacaktır.

1. el-Bakara 2/222

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَجِيضِ قُلْ هُوَ أَدَىٰ فَأَعْتَرَلُوا النَّسَاءَ فِي الْمَجِيضِ...

Adet halindeki kadınlara cinsel temasta bulunma hükümlerini düzenleyen bu âyette, biri “عَنِ الْمَجِيضِ”, diğeri “فِي الْمَجِيضِ” şeklinde iki kere geçen “الْمَجِيضِ” kelimesi, kalıp itibarıyla mastar, ism-i zaman ve ism-i mekân olmak üzere üç anlam

için elverişlidir.¹ İlkinin “hayız (hayız olmak)” şeklindeki mastar manasıyla kullanıldığına ittifak edilmiştir.² İkincisi ile ilgili ise farklı yaklaşımlar sergilenmiştir. Mastar anlamında kullanıldığını belirtenler olduğu gibi diğer iki anlamda kabul edenler de olmuştur. Nitekim müfessirlerin çoğuna göre mastar;³ Hanefî ve Mâlikîlere göre ism-i zaman (hayız zamanı/dönemi) anlamındadır.⁴ İmam Muhammed’in (ö. 189/805) yanı sıra Şâfiî ve Hanbelîler ise ilgili kelimenin takdirinin “من المحيض” olduğunu ve ism-i mekân (hayız mahalli/ferc) manasında olduğunu belirtmişlerdir.⁵

Her bir grup görüşlerini birtakım istidlallerle ve gerekçelerle temellendirmişlerdir. Bunlara uzun uzadıya değinmek pek yerinde olmayacaktır. Fakat özetle kelimeye mastar ve zaman anlamı verenlerin, kelimenin başında bulunan zarf edatı-

¹ Ebü'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. İdrîs b. Abdîrahmân el-Misrî el-Karâfi, *ez-Zahire* (Beirut: Dârü'l-Garbi'l-İslami, 1994), 1/376; Ebü Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelûsî Ebü Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît fi't-tefsîr* (Beirut: Dârü'l-Fikr, 1420), 2/422.

² Ebü'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Mücâşî el-Belhî el-Ahfeş el-Evsat, *Me'âni'l-Kur'ân* (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1990), 1/186; Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Câm'ü'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân* (Kahire: Dârü Hecer, 2001), 3/720; Alâuddin Ebü Bekir b. Mes'ud b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'iu's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'* (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), 1/39; Ebü'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed el-Bağdâdî el-Mâlikî İbnü'l-Kassâr, *Uyünü'l-edille fi mesâli'l-hilâf beyne fukehâi'l-emsâr* (Riyad: Mektebetü Melik Fehd, 2006), 3/1374; Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Bağdâdî el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr fi fikhi mezhebi'l-İmami's-Şafîi* (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 1/380; Muvaffaküddin Ebü Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Makdisî İbn Kudâme, *el-Muğni* (Riyad: Dârü'l-Âlemi'l-Kütüb, 1997), 1/415.

³ Fahrüddin Ebü Abdillâh Muhammed b. Ömer b. el-Hasen b. el-Hüseyn et-Teymî er-Râzî, *Mefâtühü'l-gayb* (Beirut: Dârü lhyai't-Türasi'l-Arabi, 1420), 6/415; Ebü Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît fi't-tefsîr*, 2/422.

⁴ Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beirut: Dârü'l-Marife, 1993), 10/159; Ebü Muhammed Fahrüddin Osmân b. Ali b. Mihcen b. Yûnus es-Süfi el-Bârî ez-Zeylâi, *Tebyînü'l-hakâik şerhü Kenzi'd-dekâik* (Kahire: Matbaatü'l-Emiriyye, 1313), 1/57; Bedruddin Ebü Muhammed Mahmud b. Ahmed b. Musa b. Ahmed b. Hüseyin el-Aynî, *el-Binâye şerhü'l-Hidâye* (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 1/646; İbnü'l-Kassâr, *Uyünü'l-edille*, 3/179; Ebü Abdillâh Muhammed b. Ali b. Ömer et-Temîmî es-Sikkilî el-Mâzerî, *Şerhü't-Telkîn* (Beirut: Dârü'l-Garbi'l-İslami, 2008), 1/329; Karâfi, *ez-Zahire*, 1/376.

⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/159; Zeylâi, *Tebyînü'l-hakâik*, 1/57; Aynî, *el-Binâye*, 1/646; Ebü Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbas b. Osman b. Şafî' el-Muttallibî el-Kureşî eş-Şafîi, *el-Ümm* (Beirut: Dârü'l-Fikr, 1983), 5/185; Ebü İbrahim İsmail b. Yahya b. İsmail el-Müzenî, *Muhtasarü'l-Müzenî* (Beirut: Dârü'l-Marife, 1990), 1/71; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 1/415; Şemsüddin Muhammed b. Abdillâh el-Misrî el-Hanbelî ez-Zerkeşî, *Şerhü'z-Zerkeşî 'ala muhtasari'l-Hirakî* (Riyad: Dârü'l-Abikân, 1993), 1/433; Mansûr b. Yunus b. İdrîs el-Buhûtî, *el-Minehü's-şafîyât bi-şerhi müfredâtü'l-İmami Ahmed* (Riyad: Dârü Künûz İsbiliyya, 2006), 1/390.

na (في) dayandıkları söylenebilir. Zira bu edat “فَاعْتَرَأُوا” fiilinin akabinde kullanıldığında mekân anlamını bildirmez. Zaten bu sebeple kelimeyi mekân manasında kabul edenler edatın mekâna delalet edecek şekilde “من” manasında olduğunu belirtmişlerdir. Buna karşın kelimenin mekân anlamında olduğunu savunanlara göre şayet kelimeye mastar ve zaman anlamı verilirse âyet, âdet halindeki kadınlardan tamamen uzak durulması gerektiğini bildirmiş olacaktır. Bu durumda âyetin Hz. Peygamber’in nehyi ile nesih veya tahsis edilmesi gerekecektir. Zira Yahudilerde bulunan bu uygulama ittifakla Hz. Peygamber tarafından nehyedilmiştir. Hâlbuki kelime mekân anlamında kabul edildiğinde böyle bir neshe ve tahsise başvurmaya gerek kalmayacaktır. Asıl olan da tahsise ve neshe müracaat etmemektir.⁶

Son tahlilde âyetin manası, kelimeyi mastar anlamında kabul edenlere göre “Sana hayız hakkında soru soruyorlar. De ki: O ezadır. Bu sebeple kadınlardan âdetten uzak durun...”; ism-i zaman manasında olduğunu savunanlara göre “...kadınlardan âdet zamanında uzak durun...”; ism-i mekân anlamında kullanıldığını benimseyenlere göre ise “...-o haldeki- kadınların âdet bölgesinden uzak durun...” biçiminde olmaktadır.

Âyet Türkçe meal çalışmalarında şöyle çevrilmiştir:

Elmalılı Hamdi Yazır (ö. 1942): “Sana hayız’dan da soruyorlar. De ki: ‘O bir ezadır!’ Onun için hayız zamanı kadınlardan çekilin...”⁷

Ömer Nasuhi Bilmen (ö. 1971): “Ve sana hayz halinden soruyorlar. De ki: O bir kerih şeydir. Artık hayz zamanında kadınlarınızdan çekiliniz...”⁸

Ahmed Davudoğlu (ö. 1983): “Sana kadınların aybaşı halini de soruyorlar. De ki: O bir ezâdır. Onun için hayız zamanında kadınlardan uzaklaşın...”⁹

⁶ Râzî, *Meâîihü'l-gayb*, 6/415; Mustafa Said el-Hinn, *Eserü'l-ihtilaf fi'l-kavâidi'l-usuliyye fi'htilâfi'l-fukahâ* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982), 87-88; Muhammed Mehdi Aksoy, *Aile Hukuku ile İlgili Âyetler Bağlamında Fikhî Görüş Farklılıklarının Usulî Dayanakları* (Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Doktora Tezi, 2023), 183-188.

⁷ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili Kur'an-ı Kerim ve Meali* (İstanbul: İslamoğlu Yayıncılık, ts.), 34.

⁸ Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'an-ı Kerimin Türkçe Meali Alisi ve Tefsiri* (İstanbul: Nesa Basın Yayın, ts.), 1/225.

Celal Yıldırım (ö. 2019): “Sana kadınların ay halinden de soruyorlar, de ki: O bir ezadır (...). Bu sebeple ay halinde iken kadınlardan uzak durun...”¹⁰

Faruk Beşer (ö. 2024): “Sana hayızdan da soruyorlar. De ki o bir rahatsızlıktır. Hayızlı olduklarında kadınlardan kendinizi çekin...”¹¹

Hasan Tahsin Feyizli: “Sana, bir de kadınların âdet hali hakkında sorarlar. De ki: O bir rahatsızlıktır. Bu yüzden aybaşı halinde kadınlardan uzak durun...”¹²

Diyanet İşleri Başkanlığı: “Sana kadınların ay hâlini sorarlar. De ki: O bir ezadır (rahatsızlıktır). Ay hâlinde kadınlardan uzak durun...”¹³

Heyet: “Sana kadınların ay halini sorarlar. De ki: O, bir rahatsızlıktır. Bu sebeple ay hâlinde olan kadınlardan uzak durun...”¹⁴

Murat Sülün: “Sana âdet hâlinde de soruyorlar. De ki: O, bir eziyettir. Onun için, âdet hâlinde kadınlarınız(a cinsel temas)tan uzak durun...”¹⁵

Yusuf Işıcık: “Sana (kadınların) ay hâli’ni soruyorlar. De ki: “O, (kadınlar için) bir eziyet/bir rahatsızlık/bir sakınca/bir kirliliktir! Bundan dolayı, ay hâlinde-lerken kadınlarınızdan/kadınlarla cinsel ilişkiden uzak durun...”¹⁶

Yazır, Bilmen ve Davudoğlu, kelimeye “hayız zamanı” anlamını vererek âyeti Hanefî ve Mâlikî mezheplerinin görüşlerine uyacak şekilde çevirmişlerdir. Kelimeyi “ay halinde iken, hayızlı olduklarında, aybaşı halinde, ay hâlinde, âdet halinde, ay hâlinde-lerken” biçiminde tercüme edenler mastar anlamı vermişlerdir. Bu ise birçok müfessirin görüşüdür. Ancak kelimenin Heyet tarafından yapılmış olan “ay hâlinde olan” biçimindeki çevirisi ne mezkûr görüşleri yansıtmakta ne de

⁹ Ahmed Davudoğlu, *Kur’an-ı Kerim ve İzahlı Meâli* (İstanbul: Çiler Yayınevi, 1988), 36.

¹⁰ Celal Yıldırım, *Tefsirli Kur’an-ı Kerim Meâli* (İzmir: Anadolu Yayınları, 1995), 72.

¹¹ Faruk Beşer, *Kur’ân-ı Hakîm Meali ve Kısa Tefsiri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2021), 83.

¹² Hasan Tahsin Feyizli, *Fezû’l-Furkân (Tefsirli Kur’ân-ı Kerim Meâli)* (İstanbul: Server Yayınları, 2021), 34.

¹³ Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin, *Diyanet İşleri Başkanlığı Kur’an-Kerim Meâli* (Ankara: DİB Dini Yayınlar Genel Müdürlüğü, 2011), 43.

¹⁴ Ali Özek vd., *Kur’ân-ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Meâli* (Medine: Hadimu’l-Haremeyni’ş-Şerifeyn Kral Fehd Mushaf-ı Şerif Basım Kurumu, 1433), 35.

¹⁵ Murat Sülün, *Kur’an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2012), 35.

¹⁶ Yusuf Işıcık, *Kur’an ve Meali* (Konya: Kervan Yayın Dağıtım, ts.), 36.

Arap dili kurallarına uymaktadır. Zira bu çeviride “فِي الْمَحِيضِ” kelimesi öncesindeki “النِّسَاءِ” kelimesinin sıfatı kılınmıştır. Oysa bu ifade sıfat değil, mekân anlamı verenlere göre bedel (bedelü’l-ba‘z), mastar ve zaman anlamı verenlere göre hâldir ki mastar ve zaman manaları arasında neredeyse bir fark bulunmamaktadır.¹⁷

Görüldüğü üzere meallerin hiç birinde söz konusu kelime ism-i mekân anlamında tercüme edilmemiştir. Buna işaret dahi edilmemiştir. Ayrıca hiçbir mealde bütün görüşleri yansıtacak bir yöntem izlenmemiştir. Elbette Arapçanın bir kelimeyi mastar, zaman ve mekân anlamında kullanabilmek şeklindeki hususiyeti Türkçede bulunmadığından bahse konu kelimeyi bütün görüşleri yansıtabilmek adına tek ifadeyle hem mastara hem zamana hem de mekâna delalet edecek şekilde tercüme etmek imkân dışıdır. Fakat parantez, kısa çizgi veya eğik çizgi kullanılarak âyete dair görüş farklılıklarına işaret edilmesi mümkündür. Örneğin âyetin meali şöyle yapılabilir: “*Sana hayız hakkında soru soruyorlar. De ki: O eza halidir. Bu sebeple kadınlardan âdetleyen/adet zamanında (veya kadınların âdet mahallinden) uzak durun...*” Geniş çalışmalarda ise âyet hakkında farklı görüşlerin bulunduğu notu düşülerek her birini yansıtan ayrı meal verilebilir.

2. el-Bakara 2/226

لِّلَّذِينَ يُؤَلُّونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثَرْبُصٌ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَاءُ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ.

Bu âyet îlâya dair hükümleri düzenlemektedir.¹⁸ Mezhepler, âyette îlâ için belirlenen dört aylık sürenin dolmasıyla boşanmanın doğrudan meydana gelip gelmeyeceği konusunda farklı görüşler benimsemişlerdir. Hanefilere göre dört ayın dolmasıyla kendiliğinden bir bâin talak meydana gelir. Dolayısıyla koca artık karı-

¹⁷ Muhyiddin b. Ahmed Mustafa ed-Derviş, *İ'râbü'l-Kur'ani ve beyânühü* (Şam: Dârü'l-Yemâme, ts.), 1/331.

¹⁸ Câhiliyede uygulanan yöntemlerinden biri olan îlâ ile kadına belli bir süre yaklaşılmasına yemin ediliyor ve bu süre yeni yeminlerle tekraren uzatılıyordu. Böylece ne kadının ihtiyaçları karşılanıyordu ne de başkasıyla evlenmesine müsaade ediliyordu. Çünkü îlâ kapsamında belirlenen sürenin sona ermesine kadar nikâh hükümleri devam ediyordu. Kur'an, bu âyetle kadın zarar veren îlâ uygulamasını belirli sınırlara bağlamış, bu kapsamda dört aylık bir süre belirleyerek bu sürede kadına dönülmediği takdirde kadının serbest kalacağına hükmetmiştir.

sına dönemez.¹⁹ Diğer üç mezhebe göre bu durumda boşama kendiliğinden meydana gelmez. Yeminde bulunan koca yargı yoluyla dönme veya boşama seçeneklerinden birini seçmeye mecbur bırakılır.²⁰

Mezheplerin ilâ ile ilgili bu ihtilafları, âyette yer alan “dönelerse” anlamındaki “فَأَنْ فَأَوْ” ifadesinin içerdiği “fa” edatını farklı değerlendirmelerinden kaynaklanmıştır.²¹ Bu edat, Arap dilinde ta‘kîb/tertip bildiren atıf edatıdır. Ta‘kîb ise manada ve kelamda olmak üzere iki çeşittir. Manada ta‘kîb zamansal ardındalığı, kelamda ta‘kîb ise lafzî ardındalığı ifade etmektedir. Daha açık bir deyişle manevî tertipte, “fa” harfinden sonraki kelimenin bildirdiği mananın öncesindeki kelimenin bildirdiği manadan sonra vuku bulduğu/bulacağı anlamı vardır. Lafzî tertipte ise “fa” edatından sonraki kelimenin öncesindeki kelimenin beyânı olduğu anlamı söz konusudur. Buna lafzî ta‘kîb denilmesinin sebebi, mana itibarıyla değil, lafız itibarıyla bir ta‘kîb barındırdığındandır. Zira kelamda her zaman için beyan eden, beyan olunanın akabinde zikredilmelidir. Beyan “fa” harfî aracılığıyla yapıldığında da bu akabindeliği “fa” edatı sağlamaktadır.²²

Hanefilere göre âyetteki mevzubahis edat, beyân vazifesini görecek şekilde lafzî ta‘kîb anlamında kullanılmıştır. Dolayısıyla “فَأَنْ فَأَوْ” ifadesi, dört aylık sürenin dönüş yapılabilecek süre olduğunu beyân etmekte olup dört ay dolduktan sonra dönülebileceği anlamını içermemektedir. Bu sebeple dört aydan sonra ilâda bulunan kişi karısına dönemez.²³ Diğer mezhepler ise ilgili edatı manevî ta‘kîb manasında

¹⁹ Serahsî, *el-Mesûrât*, 7/19-21; Ebû'l-Hasan Burhanudidin Ali b. Ebi Bekir b. Abdilcelil el-Fargânî el-Mergînânî, *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mübtedî* (Beyrut: Dârü İhyai't-Türâsi'l-Arabi, ts.), 2/259.

²⁰ Ebû'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtûbî İbn Rüşd, *el-Mükaddimâtü'l-mümehhidât* (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslami, 1988), 1/617-618; Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebîr*, 10/340-341; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10/32.

²¹ Hinn, *Eserü'l-ihtilâf*, 90.

²² Cemâlüddin Ebû Muhammed Abdullah b. Yusuf b. Ahmed b. Abdullah el-Ensârî İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb 'an kütübi'l-eârîb* (Şam: Dârü'l-Fikr, 1985), 213; Bu âyetin dışındaki başka âyetler için bk. Eyyüp Tuncer, “Fâ-i Tefsiriyye Edatının Çevirisi Meselesi: Türkçe Meal Çalışmaları Üzerinde Bir İnceleme”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 7/1 (Nisan 2023), 362-375.

²³ Kemâlüddin Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamid es-Sivâsi el-İskenderî İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-Kadîr* (Kahire: Matbaatü Mustafa el-Bâbî, ts.), 4/191; Ebû Abdillâh Bedrüddin Muhammed b. Bahâdir b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî eş-Şafî ez-Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhîr fî usûli'l-fikh* (Amman: Dârü'l-Kütübî, 1994), 3/233; Hinn, *Eserü'l-ihtilâf*, 91.

kabul etmişlerdir. Buna binaen dört ayın akabinde kocanın karısına dönebileceğini belirtmişlerdir.²⁴ Bir kısım Hanefî fakih ise ilgili harfin manevî ta'kîb manasında olduğunu, fakat süre bitiminin değil, yeminin akabinde dönüş yapılabileceği anlamını bildirdiğini beyan etmişlerdir.²⁵

Her bir görüşü savunanlar, edatı mezkûr şekillerde yorumlarken farklı delillere dayanmışlardır. Ancak çalışmanın kapsamı gereği onlara değinmek uygun olmayacaktır.

Sonuç olarak âyetin anlamı zikrî geçen üç görüş çerçevesinde şöyle olmaktadır:

Birinci Görüş: “Eşlerine yaklaşmamaya yemin edenler için dört ay bekleme süresi vardır. Yani eğer bu süre içerisinde dönerlerse, şüphesiz Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.”

İkinci Görüş: “Eşlerine yaklaşmamaya yemin edenler için dört ay bekleme süresi vardır. Eğer bu sürenin bitmesinin akabinde dönerlerse, şüphesiz Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.”

Üçüncü Görüş: “Eşlerine yaklaşmamaya yemin edenler için dört ay bekleme süresi vardır. Eğer yeminin akabinde dönerlerse, şüphesiz Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.”

Âyet Türkçe meal çalışmalarında şöyle çevrilmiştir:

Elmalılı Hamdi Yazır: “Kadınlarından perhiz yemini (ilâ) edenler için dört ay beklemek vardır. Şayet rücû ederlerse, şüphesiz Allah gafûr-rahîm'dir!”²⁶

²⁴ Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtûbî İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muksid* (Kahire: Dârü'l-Hadis, 2004), 3/119; Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebîr*, 10/341; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 11/32; Hinn, *Eserü'l-ihtilaf*, 91.

²⁵ Ahmed b. Ali Ebü Bekir er-Râzî el-Cessâs, *Şerhü Mühtasari't-Tahâvî* (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 2010), 5/152; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-Kadîr*, 4/191.

²⁶ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili Kur'an-ı Kerim ve Meali*, 35.

Ömer Nasuhi Bilmen: “Zevcelerine yaklaşmamağa yemin edenler için dört ay beklemek vardır. Eğer bu yeminlerinden rücu ederlerse şüphe yok ki Allah Tealâ gafurdur, rahimidir.”²⁷

Ahmed Davudoğlu: “Kadınlarına yaklaşmamaya yemin edenler için dört ay beklemek vardır. Eğer (yeminlerinden) dönerlerse bilsinler ki, Allah çok bağışlayıcı ve merhametlidir.”²⁸

Celal Yıldırım: “Kadınlarına cinsi yaklaşımda bulunmamaya yemin edenlere dört ay beklemek gerekir. Şayet erkekler (bu süre bitmeden keffaret verip karılarına) dönerlerse, şüphesiz ki, Allah çok bağışlayan ve çok merhamet edendir.”²⁹

Faruk Beşer: “Hanımlarına yaklaşmama yemini edenlerin dört ay bekleme hakları vardır. Bu süreye kadar dönerlerse Allah da Gafür’dur/günahları siler, Rahim’dir/çok merhametlidir.”³⁰

Hasan Tahsin Feyizli: “(Câhiliyede olduğu gibi kızıp da) kadınlarına yaklaşmamaya yemin eden (koca)lar için dört ay bekleme süresi vardır. Eğer (bu müddet içinde yeminlerine keffaret ödeyerek hanımlarına) dönerlerse şüphesiz ki Allah çok bağışlayan, çok merhamet edendir. (Bu müddet içinde dönmek daha hayırlıdır. Eğer bu müddeti geçirirlerse tam boşanma meydana gelir.)”³¹

Diyanet İşleri Başkanlığı: “Eşlerine yaklaşmamağa yemin edenler için dört ay bekleme süresi vardır. Eğer (bu süre içinde) dönerlerse, şüphesiz Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.”³²

Heyet: “Kadınlarına yaklaşmamaya yemin edenler dört ay beklerler. Eğer (bu müddet içinde) kadınlarına dönerlerse, şüphesiz Allah çokça bağışlayan ve esirgeyendir.”³³

²⁷ Bilmen, *Kur’an-ı Kerim’in Türkçe Meali Alisi*, 1/230.

²⁸ Davudoğlu, *Kur’an-ı Kerim ve İzahlı Meâli*, 37.

²⁹ Yıldırım, *Tefsirli Kur’an-ı Kerim Meâli*, 74.

³⁰ Beşer, *Kur’ân-ı Hakîm Meali ve Kısa Tefsiri*, 84.

³¹ Feyizli, *Feyzül-Furkân (Tefsirli Kur’ân-ı Kerim Meâli)*, 35.

³² Altuntaş - Şahin, *Diyanet Kur’an-Kerim Meâli*, 44.

³³ Özek vd., *Kur’ân-ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Meâli*, 36.

Murat Sülün: “Kadınlarına yaklaşmamaya yemin edenlerin (ilâ yapanların) dört ay beklemeleri gerekir. Eğer (bu süre içinde yeminlerinden) dönerlerse, Allah gerçekten bağışlayıcıdır, merhametlidir.”³⁴

Yusuf Işıcık: “Kadınlarına yaklaşmamaya yemin edenlerin (ilâ yapanların) dört ay beklemeleri gerekir. Eğer (bu süre içinde yeminlerinden) dönerlerse, Allah gerçekten ağışlayıcıdır, merhametlidir.”³⁵

Yazır, Bilmen ve Davudoğlu, ilgili ifadeyi herhangi bir ta‘kib anlamı vermeksizin doğrudan “rücû ederlerse, dönerlerse” şeklinde tercüme etmişlerdir. Dolayısıyla meallerinde, ihtilafın merkezindeki edatın ifade ettiği yeminden dönebilmek zamanını belirtmemişlerdir. Bu meallerin zikri geçen her üç görüşe evirilecek şekilde yorumlanması mümkün olmakla birlikte söz konusu edatın manasını ifade etme açısından belirsizlik barındırdıklarından mezheplerin görüşleri çerçevesinde âyetin anlamını tam manasıyla yansıttıkları söylenemez. Diğer meallerde ise “bu süre bitmeden, bu süreye kadar, bu müddet içinde, bu süre içinde” şeklinde ifadeler kullanılmış ve böylece âyet Hanefî mezhebinin görüşüne uyacak şekilde çevrilmiştir.

Hülasa meallerin hiç birinde söz konusu edatı manevî ta‘kib anlamında kabul edenlerin görüşlerine işaret edilmemiştir. Dolayısıyla bütün görüşleri yansıtacak bir yöntem izlenmemiştir. Kanaatimizce ilgili âyetin mealinin şu şekilde yapılması görüşleri yansıtmak açısından daha uygun olacaktır: “Eşlerine yaklaşmamaya yemin edenler için dört ay bekleme süresi vardır. Şayet bu süre içerisinde (veya bu sürenin bitmesinin akabinde ya da yeminin akabinde) dönerlerse, şüphesiz Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.” Âyetin meali bu şekilde verildikten sonra dipnot aracılığıyla yahut parantez içi rumuzlarla hangi mananın kimin görüşüne göre olduğu belirtilebilir.

3. el-Bakara 2/228

وَالْمُطَلَّاتُ بِنِّرَبِّصْنِ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ...

³⁴ Sülün, *Kur’an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, 36.

³⁵ Işıcık, *Kur’an ve Meali*, 37.

Bu âyet, hamile olmayıp âdet gören boşanmış kadınların iddet süresi ile ilgili hükümleri düzenlemektedir. Âyette bu tür kadınların üç kur' beklemleri gerektiği beyan edilmiştir. Kur' (قروء/قروء) sözcüğü ise Arapçada müşterek bir lafız olup hem âdet dönemi hem de temizlik everesi anlamlarına gelebilmektedir.³⁶ Bu da mezheplerin kelimeye dair farklı yaklaşımlar sergilemeleri sonucunu meydana getirmiştir. Hanefî ve Hanbelîler, âyette geçen kur' kelimesini “hayız dönemi”³⁷ diğer iki mezhep “temizlik evresi” manasında kabul etmişlerdir.³⁸ Mezhepler bu yaklaşımları sergilemede farklı delil ve gerekçelere dayanmışlardır.³⁹

Bu âyet ile ilgili değinilmesi gereken diğer bir husus, içerdiği “يَتْرَبُّنَّ” kelimesinin nasıl bir anlam ifade ettiği. “Beklemek” manasına gelen bu kelime, kalp olarak muzarî (ihbârî) olsa da bütün müfessirlerin ve fakihlerin ittifakıyla emir (inşâî) anlamındadır. Nitekim Arapçada bu tür kullanımlar oldukça yaygındır.⁴⁰

Şu hâlde “kur” lafzını “hayız dönemi” manasında değerlendirenlere göre âyetin meali şöyle olmaktadır: “Boşanan kadınlar kendi kendilerine (evlenmeden) üç âdet dönemi beklesinler.” Söz konusu lafzı “temizlik evresi” anlamında yorum-

³⁶ Ahmed b. Ali Ebû Bekir er-Râzî el-Cessâs, *el-Füsûl fi'l-usûl* (Kuveyt: Vezâretü'l-Evkâf, 1994), 1/200; Kâdî Ebû Bekir Muhammed b. et-Tayyib el-Bakillânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 1/331; Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kâsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebi el-Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm* (Beirut: el-Mektebü'l-İslami, 1402), 1/165.

³⁷ Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Cafer b. Hamdân el-Kudûrî, *et-Tecrîd* (Kahire: Dârü's-Selâm, 2006), 10/5279-5280; Serahsî, *el-Mebsût*, 6/13; Burhânüddîn Ebü İshâk İbrâhîm b. Muhammed b. Abdillâh er-Râminî ed-Dîmaşkî İbn Müflîh, *el-Mübdî' fi şerhi'l-Mukni'* (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 6/419; Mansûr b. Yunus b. İdrîs el-Buhûtî, *Şerhü Münteha'l-iradât* (Beirut: Âlemü'l-Kütüb, 1993), 3/195.

³⁸ Ebü Muhammed Abdülvehhâb b. Alî b. Nasr et-Tağlibî el-Bağdâdî Kâdî Abdülvehhâb, *el-Meûne 'ala mezhebi âlimi'l-Medîne* (Mekke: el-Mektebetü't-Ticariyye, ts.), 912; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 11/163.

³⁹ Detaylı bilgi için bk. Aksoy, *Aile Hukuku ile İlgili Âyetler Bağlamında Fikhî Görüş Farklılıklarının Usulî Dayanakları*, 311-317.

⁴⁰ Ahmed b. Ali Ebû Bekir er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an* (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 1/374; Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekir b. Ferh el-Ensârî el-Hazrecî Şemsüddîn el-Kurtübî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an* (Kahire: Darü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964), 3/112; Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik şerhü Kenzi'd-dekâik* (Beirut: Dârü'l-Kitabi'l-İslami, ts.), 4/140; Karâfî, *ez-Zahîre*, 1/238; Ebü'l-Mehâsin Fahrülislâm Abdülvâhid b. İsmâil b. Ahmed et-Taberî er-Rüyânî, *Bahrü'l-mezheb fi fûru'i'l-mezhebi's-Şâfi'i* (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 11/93.

layanlara göre ise âyetin tercümesi şu şekildedir: “Boşanan kadınlar kendi kendilerine (evlenmeden) üç temizlik evresi beklesinler.”

Âyet Türkçe meal çalışmalarında ise şöyle çevrilmiştir:

Elmalılı Hamdi Yazır: “*Ve tatlık edilen [boşanan] kadınlar; kendi kendilerine üç âdet beklerler...*”⁴¹

Ömer Nasuhi Bilmen: “*Boşanmış kadınlar kendi nefisleri için üç hayz müddeti beklerler...*”⁴²

Ahmed Davudoğlu: “*Boşanan kadınlar, bizzat kendileri, üç hayız müddeti beklerler...*”⁴³

Celal Yıldırım: “*Boşanan kadınlar kendi kendilerine üç ay hali (ya da ay halinden üç temizlenme) beklerler.*”⁴⁴

Faruk Beşer: “*Boşanan kadınlar kendi hallerinde üç adet beklerler...*”⁴⁵

Hasan Tahsin Feyizli: “*(Bir veya iki kez ric’î talakla) boşanmış kadınlar, kendi başlarına üç aybaşı (veya üç temizlik) hali (içinde kocasının barışmasını) bekler (evlenemez)ler...*”⁴⁶

Diyanet İşleri Başkanlığı: “*Boşanmış kadınlar kendi kendilerine üç ay hâli (hayız veya temizlik müddeti) beklerler...*”⁴⁷

Heyet: “*Boşanmış kadınlar kendi başlarına, (evlenmeden) üç ay hali (hayız veya temizlik müddeti) beklerler...*”⁴⁸

Murat Sülün: “*Boşanmış kadınlar; kendi kendilerine üç âdet müddeti beklerler...*”⁴⁹

Yusuf Işıcık: “*Boşanan kadınlar, (yeni bir evlilik yapmadan önce) kendi başlarına üç ay hali (yahut üç temizlik süresi) iddet beklerler...*”⁵⁰

⁴¹ Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili Kur’ân-ı Kerim ve Meali*, 35.

⁴² Bilmen, *Kur’ân-ı Kerim Türkçe Meali Alisi*, 1/231.

⁴³ Davudoğlu, *Kur’ân-ı Kerim ve İzahlı Meâli*, 37.

⁴⁴ Yıldırım, *Tefsirli Kur’ân-ı Kerim Meâli*, 74.

⁴⁵ Beşer, *Kur’ân-ı Hakîm Meali ve Kısa Tefsiri*, 85.

⁴⁶ Feyizli, *Feyzül-Furkân (Tefsirli Kur’ân-ı Kerim Meâli)*, 35.

⁴⁷ Altuntaş - Şahin, *Diyanet Kur’ân-Kerim Meâli*, 44.

⁴⁸ Özek vd., *Kur’ân-ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Meâli*, 36.

⁴⁹ Sülün, *Kur’ân-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, 36.

Yazır, Bilmen, Davudoğlu ve Sülün, kurû' kelimesine “âdet” anlamını vererek âyeti Hanefî ve Hanbelî mezheplerinin görüşlerine uyacak şekilde çevirmişlerdir. Diğer meallerde ise kelimenin hem “âdet” hem de “temizlik” manaları belirtilmiş, böylece her iki görüş tercümeyle yansıtılmıştır. Ancak hiçbir meâlde “يَبْرُئِنَ” kelimesi emir anlamında tercüme edilmemiştir. Bu yönüyle meallerde bir problem söz konusudur. Ayrıca öyle sanıyoruz ki kurû' kelimesinin iki anlamı kapsayacak şekilde genel bir ifadeyle tercüme edilmesi, akabinde parantez içinde manalarının belirtilmesi, kelimedeki bulunan iştirâk nüansının yansıtılması bakımından daha uygun olacaktır. Çünkü bu kelime açısından Türkçede bu yöntem mümkündür. Buna göre âyetin meali şöyle yapılabilir: *Boşanan kadınlar kendi kendilerine (evlenmeden) üç dönem (hayız veya temizlik evresi) beklesinler.*”

4. el-Bakara 2/230

فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ...

Bu âyette, üç talakla boşanmış kadının kendisini boşayan kocaya dönebilmesi için başka biriyle evlenmesi gerektiği bildirilmektedir. Kadının ilk kocasına helal olabilmesi için ise ikinciyle salt evlenmesinin yeterli olmadığına, cinsî münasebetin de şart olduğuna ittifak vardır. Fakat âyetin bu ikinci hükme delalet edip etmediği konusu tartışmalıdır. Bu ihtilaf, âyetteki “تَنْكِحَ” lafzının nasıl bir anlam ifade ettiği ile ilgili görüş farklılığına dayanmaktadır. Zira bu kelime hem “cinsel birliktelik” hem de “evlenme akdi” anlamına gelebilmektedir. İhtilaf da, âyette hangi anlamda kullandığı etrafında cereyan etmiştir.

Bazı Hanefî, Mâlikî ve Şâfiî fakihler, âyetteki ilgili lafzın “akit” manasına geldiğini, cinsel birliktelik şartının sünnet ile sabit olduğunu belirtmişlerdir.⁵¹ Hanbelîlerin yanı sıra bazı Hanefî, Mâlikî ve Şâfiî fakihler, “cinsel birliktelik” anlamında olduğunu savunmuşlardır. Bu görüşe göre ikinci kocayla cinsel ilişki şartını doğ-

⁵⁰ Işıcık, *Kur'an ve Meali*, 37.

⁵¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/11, 6/9; İbnü'l-Kassâr, *Uyûnü'l-edille*, 3/1394; Mâverî, *el-Hâvi'l-kebir*, 10/326.

rudan âyet ifade etmiştir. Sünnet ise ilave hüküm getirmemiş, âyetteki hükmü pekiştirmiştir.⁵²

Âyetin anlamı mezkûr iki görüş çerçevesinde şöyle olmaktadır:

Birinci Görüş (Âyetteki nikâh lafzını “akit” manasında kabul edenler): *“Eğer erkek kadını -bir daha- (üçüncü defa) boşarsa, bundan sonra kadın başka bir kocayla evlenmedikçe ona helâl olmaz.”*

İkinci Görüş (Âyetteki nikâh lafzını “cinsel birliktelik” manasında kabul edenler): *“Eğer erkek kadını -bir daha- (üçüncü defa) boşarsa, bundan sonra kadın başka bir kocayla cinsel ilişkiye girmedikçe ona helâl olmaz.”*

Bu görüşü savunanlara göre âyette, evlenmesi gereken ikinci kişi “koca” olarak nitelendirilmiştir. Bu da zaten arada nikâh bağının bulunması gerektiğine delalet etmektedir. Zira kişi nikâh akdi söz konusu olduğunda koca olarak nitelendirilir. Bu nedenle “nikâh” kelimesine ayrıca “akit” manasının verilmesine gerek yoktur.⁵³ Kaldı ki Arapçada nikâh lafzı “kadın bir erkek ile nikâh yaptı” örneğinde olduğu gibi yabancıya isnad edildiğinde akit; “kadın kocasıyla nikâh yaptı” örneğindeki gibi kocaya isnad edildiğinde cinsel birliktelik anlamını ifade etmektedir. Âyette ise nikâh yabancıya değil, kocaya isnad edilmiştir.⁵⁴

Âyetin Türkçe meallerdeki çevirisi ise şöyledir:

Elmalılı Hamdi Yazır: *“Derken kadını bir daha boşarsa, bundan sonra artık ona helâl olmaz, tâ başka bir kocaya varıncaya kadar...”*⁵⁵

Ömer Nasuhi Bilmen: *“Eğer onu bir daha boşarsa artık bundan sonra ona helâl olmaz. Ta ki ondan başka bir kocaya varsın...”*⁵⁶

⁵² Kâsânî, *Bedâ'iu's-sanâi'*, 3/188; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 2/558; Karâfi, *ez-Zahîre*, 4/188; Ebû Zekerriyya Muhyiddin Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmu' şerhü'l-Mühezzeb* (Beyrut: Dârül-Fikr, ts.), 7/288; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9/339.

⁵³ Kâsânî, *Bedâ'iu's-sanâi'*, 3/188; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 2/258; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-Kadîr*, 4/179.

⁵⁴ Râzî, *Mefâtihi'l-gayb*, 6/408; İbn Müflih, *el-Mübdi' fi şerhi'l-Mukni'*, 6/81.

⁵⁵ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili Kur'an-ı Kerim ve Meali*, 35.

⁵⁶ Bilmen, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meali Alisi*, 1/234.

Ahmed Davudoğlu: “Eğer koca, karısını (ikinci talâktan sonra) bir kere daha boşarsa, ondan sonra kadın başka bir kocaya varmadıkça ilk kocasına helâl olmaz...”⁵⁷

Celal Yıldırım: “Eğer koca, karısını (iki defa boşadıktan sonra üçüncü defa boşarsa), artık o kadın başka biriyle evlenmedikçe ona helâl olmaz...”⁵⁸

Faruk Beşer: “Sonra kocası onu bir kez daha boşarsa, artık hanımı bir başka eşle evlenmedikçe buna helal olmaz...”⁵⁹

Hasan Tahsin Feyizli: “Eğer erkek, karısını (temizlik hallerinde bilinçli olarak açık, kesin lafızla üçüncü defa veya üç defa) boşarsa bundan sonra (artık evlilik bağı kopmuş olduğundan), kadın başka bir erkekle (şartsız ve hilesiz) evlen(ip karı koca hayatı yaşayıp da boşan)madıkça ona helal olmaz...”⁶⁰

Diyanet İşleri Başkanlığı: “Eğer erkek karısını (üçüncü defa) boşarsa, kadın, onun dışında bir başka kocayla nikâhlanmadıkça ona helâl olmaz...”⁶¹

Heyet: “Eğer erkek kadını (üçüncü defa) boşarsa, ondan sonra kadın bir başka erkekle evlenmedikçe onu alması kendisine helâl olmaz...”⁶²

Murat Sülün: “Koca, karısını (söz konusu iki boşamadan sonra) bir kez daha boşayacak olursa, artık ondan sonra kadın, başka bir koca ile (basbayağı) nikâhlanuncaya kadar bir daha ona helâl olmaz...”⁶³

Yusuf Işıcık: “Koca, karısını (söz konusu iki boşamadan sonra) bir kez daha boşayacak olursa, artık ondan sonra kadın, başka bir koca ile (basbayağı) nikâhlanuncaya kadar bir daha ona helâl olmaz...”⁶⁴

Görüldüğü üzere meallerin kahir ekseriyetinde nikâh kelimesi “varmak, evlenmek, nikâhlamak” şeklinde “akit” anlamında çevrilerek bu konudaki tek bir gö-

⁵⁷ Davudoğlu, *Kur'an-ı Kerim ve İzahlı Meâli*, 37.

⁵⁸ Yıldırım, *Tefsirli Kur'an-ı Kerim Meâli*, 74.

⁵⁹ Beşer, *Kur'an-ı Hakîm Meali ve Kısa Tefsiri*, 35.

⁶⁰ Feyizli, *Feyzül-Furkân (Tefsirli Kur'an-ı Kerim Meâli)*, 35.

⁶¹ Altuntaş - Şahin, *Diyanet Kur'an-Kerim Meâli*, 45.

⁶² Özek vd., *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Meâli*, 36.

⁶³ Sülün, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, 36.

⁶⁴ Işıcık, *Kur'an ve Meali*, 37.

rüş dikkate alınmıştır. Sadece Feyizli her iki anlamı meale yansıtmıştır. Fakat bu iki anlamı ayrı görüşlere ait değil de kelimenin aynı anda ifade ettiği manalar olarak aktarmıştır. Bizce de kelimeyi müşterek manada tercüme etmek hem bütün görüşlere şamil olması hasebiyle hem kelimenin tüm manalarını yansıtmaması cihetiyle uygundur. Buna göre âyetin meali şöyle yapılabilir: “Eğer erkek kadını -bir daha- (üçüncü defa) boşarsa, bundan sonra kadın başka bir kocayla evlenip cinsel ilişkiye girmedikçe ona helâl olmaz.” Ancak âyet görüşleri ayrı şekillerde yansıtacak şekilde de çevrilebilir. Bu durumda şöyle bir meal ortaya çıkar: “Eğer erkek kadını -bir daha- (üçüncü defa) boşarsa, bundan sonra kadın başka bir kocayla evlenmedikçe (veya cinsel ilişkiye girmedikçe) ona helâl olmaz.”

5. en-Nisâ 2/6

وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ...

Yetimlerin malları ile ilgili hükümlerin düzenlendiği bu âyette, buluş çağına gelinceye kadar yetimlerin denemesi, buluşdan sonra aklî olgunluk düzeyine (rüş) eriştikleri kanaati oluşunca da mallarının onlara teslim edilmesi gerektiği beyan edilmiştir.

Bütün fakihler ile müfessirlere göre âyette geçen “nikâh” kavramı “buluş çağı” anlamındadır.⁶⁵ Bu kavram ise normalde -daha önce belirtildiği üzere- “evlenme akdi” ve “cinsel birliktelik” manalarına gelmektedir. Bir kelimenin de Arapçadaki iştikak kaidesi gereği türediği kök ile arasında mana itibariyle ortak bir yönün bulunması gerekmektedir. Şu halde âyette nikâh kavramıyla ifade edilen buluş çağının bu kavramın asıl manalarıyla bir irtibatı söz konusudur. Fakihler, bu irtibatın “cinsel ilişki” anlamında kendisini gösterdiğini belirtmişlerdir. Onlara göre âyette geçen ilgili kelime asıl itibariyle “cinsel birliktelik” manasında olup kinaye yoluyla “buluş çağı” anlamında kullanılmıştır. Zira kişi ergenlik çağına gelince cinsî münasebet için elverişli hale gelmektedir. Dolayısıyla âyette buluş çağının nikâh

⁶⁵ Taberî, *Câm'ü'l-beyân*, 6/404; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/594; Kurtübî, *el-Câmi'*, 5/34.

lafzıyla tabir edilmiş olması, cinsel ilişkiye elverişli hale gelinen dönem olması ha-sebiyledir.⁶⁶

Buna göre âyetin asıl anlamı, “*Cinsel ilişkiye elverişli olacakları çağa gelinceye kadar yetimleri (gözetip) deneyin*” şeklinde; metin anlamı ise “*Buluğ çağına gelinceye kadar yetimleri (gözetip) deneyin*” biçimindedir.

Özellikle belirtilmelidir ki fakihler söz konusu irtibatı “evlenme akdi” anlamı üzerinden kurmamışlardır. Dolayısıyla âyetin asıl anlamını “*Evlenme çağına gelinceye kadar yetimleri (gözetip) deneyin*” şeklinde kabul etmemişlerdir. Bunun ise -kaynaklarda açıkça belirtilmiş olmamakla birlikte- şu sebepten ötürü olduğu söylenebilir: Fakihlerin hemen hepsine göre evlenme için buluğ şart değildir. Dolayısıyla evlilik çağı için zamansal bir sınır bulunmamaktadır. Oysa âyette “*intihâ’u’l-gâye*” anlamını bildiren “*حَتَّى*” edatıyla “yetimlerin denenmesi gerektiği” hükmü belirli bir zamanla sınırlı tutulmuştur. O bakımdan şayet irtibat “evlenme akdi” anlamı üzerinden kurulursa “*حَتَّى*” edatı işlevsiz hale gelir. Bundan dolayı olsa gerek Zencânî (ö. 656/1258), bu âyette yer alan nikâh lafzının akit anlamına gelme ihtimali bulunmadığı için cinsel birliktelik manasına hamledildiğini belirtmiştir.⁶⁷ Şunun da ifade edilmesi gerekir ki fakihlerin buluğdan önce caiz gördükleri husus, salt nikâh akdidir. Yoksa cinsel ilişki değildir. Dolayısıyla fakihlere göre küçük yaşta olan çocuklar evlendirilebilseler de elverişli duruma gelmedikçe onlarla cinsî münâsebette bulunulamaz. Cinsel ilişkiye ise buluğdan sonra elverişli hale gelinir. Nitekim ilgili âyet buna da işaret etmektedir.

Âyet Türkçe meallerde ise şöyle çevrilmiştir:

Elmalılı Hamdi Yazır: “*Yetimleri nikâh çağına ermelerine kadar gözetip deneyin...*”⁶⁸

⁶⁶ Kudûrî, *et-Tecrid*, 9/4450; Aynî, *el-Binâye*, 5/3; Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü’l-Tenzil ve esrârü’t-te’vil* (Beyrut: Dârü İhyai’t-Türâsi’l-Arabi, 1418), 1/60-61; Ebû’l-Menâkub Şihâbüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mahmûd b. Bahtiyâr ez-Zencânî, *Tahrîcü’l-fürû’ala’l-üsûl* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1398), 273-274.

⁶⁷ Zencânî, *Tahrîcü’l-fürû’*, 273-274.

⁶⁸ Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili Kur’ân-ı Kerim ve Meali*, 76.

Ömer Nasuhi Bilmen: “Yetimleri nikâh çağına erinceye kadar deneyiniz...”⁶⁹

Ahmed Davudoğlu: “Yetimleri bulûğ çağına erişinceye kadar deneyin...”⁷⁰

Celal Yıldırım: “Himâyeniz altındaki yetimleri, evlenme çağına gelinceye kadar deneyin...”⁷¹

Faruk Beşer: “Yetimleri sınavın. Nikâh yaşına ulaştıklarında eğer onlarda bir rüşt sezinerseniz mallarını onlara verin.”⁷²

Hasan Tahsin Feyizli: “Yetimleri nikâh çağına erişinceye kadar (gözetin ve) yoklayın/deneyin...”⁷³

Diyanet İşleri Başkanlığı: “Yetimleri deneyin. Evlenme çağına (buluğa) erdiklerinde, eğer reşid olduklarını görürseniz, mallarını kendilerine verin.”⁷⁴

Heyet: “Evlilik çağına gelinceye kadar yetimleri (gözetip) deneyin...”⁷⁵

Murat Sülün: “Yetimleri nikâh çağına gelinceye kadar deneyi(p akıl ve kabiliyetlerini ölçü)n...”⁷⁶

Yusuf Işıcık: “Yetimleri deneyin; nihayet ergenlik çağına geldiklerinde onlarda bir olgunluk görürseniz, mallarını kendilerine teslim edin.”⁷⁷

Davudoğlu ve Işıcık ilgili kelimeye “buluğ/ergenlik” çağı anlamını vererek âyeti fakihlerin görüşleri doğrultusunda çevirmişlerdir. Diğer meallerin tamamında ise “nikâh çağı, nikâh yaşı, evlenme çağı, evlilik çağı” şeklinde çevrilmiştir. Dolayısıyla fakihlerin görüşlerinin yansıtılması şöyle dursun tam aksi yönde bir mana verilmiştir. Sadece Diyanet’in mealinde parantez içinde “buluğ” ifadesi geçmektedir. Fakat bu ifade “Evllenme çağı” ibaresinden sonra verilerek -fakihlerin görüşlerinin aksine- evlenme çağına buluğ ile gelindiği gibi bir anlama işaret edilmiştir.

⁶⁹ Bilmen, *Kur'an-ı Kerim Türkçe Meali Alisi*, 2/354.

⁷⁰ Davudoğlu, *Kur'an-ı Kerim ve İzahlı Meâli*, 78.

⁷¹ Yıldırım, *Tefsirli Kur'an-ı Kerim Meâli*, 156.

⁷² Beşer, *Kur'an-ı Hakîm Meali ve Kısa Tefsiri*, 172.

⁷³ Feyizli, *Feyzül-Furkân (Tefsirli Kur'an-ı Kerim Meâli)*, 76.

⁷⁴ Altuntaş - Şahin, *Diyanet Kur'an-Kerim Meâli*, 87.

⁷⁵ Özek vd., *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Meâli*, 77.

⁷⁶ Sülün, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, 77.

⁷⁷ Işıcık, *Kur'an ve Meali*, 78.

6. en-Nisâ 2/21

وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَىٰ بَعْضُكُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ وَأَخَذْنَ مِنْكُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا

Bu âyette, öncesindeki âyet⁷⁸ ile birlikte mehir ile ilgili bazı hükümler düzenlenmiştir. Bu kapsamda evlenilen kadına verilen mehrin geri alınması yasaklanmıştır. Fakat bu hükmün hangi kadınlar geçerli olduğu konusunda ihtilaf edilmiştir. Bu ihtilaf, âyetin içerdiği “أَفْضَىٰ” lafzının farklı değerlendirilmesinden kaynaklanmıştır.

Hanefiler ile Hanbeliler, ilgili kelimenin “boş alan/boşluk” anlamındaki “فضاء” kelimesinden türediğini ve “boş alanda baş başa kalma” manasına geldiğini savunmuşlardır. Buna binaen âyette konulan hükmün evlenilip ilişkiye girilmiş kadın ile birlikte cinsel birlikteliğe mani bir durumun olmadığı ortamda cinsî münasabette bulunmaksızın baş başa kalınan kadın (halvet-i sahiha durumu) için de geçerli olduğuna hükmetmişlerdir.⁷⁹

Mâlikî ve Şâfiîler ise bu kelimenin farklı mana ihtimallerini barındırması sebebiyle mücmel olduğunu, ancak mehir ile ilgili hükümlerin düzenlendiği başka bir âyette⁸⁰ geçen ve “cinsel birliktelik” manasına gelen “تَمَسُّوهُنَّ” lafzı ile beyan edildiğini, bundan ötürü “cimâ” manasında alınması gerektiğini belirtmişlerdir. Buna binaen söz konusu âyette geçen hükmün sadece evlenilip ilişkiye girilmiş kadın için söz konusu olduğu hükmünü benimsemişlerdir.⁸¹

⁷⁸ “Şayet bir eşin yerine başka bir eş almak isterseniz, ilkinе yüklerle mehir vermiş olsanız dahi ondan hiçbir şeyi geri almayın. Siz onu, iftira ederek ve apaçık günah işleyerek mi geri alacaksınız?” (en-Nisâ 4/20)

⁷⁹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/530-532; Cessâs, *Şerhü Mühtasari't-Tahâvî*, 4/389-394; Kâsânî, *Bedâ'iu's-sanâi*, 2/292-293; Zeylâi, *Tebyînü'l-hakâik*, 2/142; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10/154; Zerkeşî, *Şerhü'z-Zerkeşî*, 5/313-316.

⁸⁰ *Bir mehir belirler de onlara temas etmeden (cinsel ilişki kurmada) kendilerini boşarsanız, belirlediğiniz mehrin yarısını vermelisiniz; ancak kadınların bağışlaması veya nikâh bağı elinde olanın muaf tutması -bu hükümden- müstesnadır. Hoşgörülü davranmanız takvâya daha uygundur. Aranızda lütfkâr davranmayı unutmayın. Allah bütün yaptıklarınızı görmektedir.*” (el-Bakara 2/237).

⁸¹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3/48-49; Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, 9/541-542; Rüyânî, *Bahrü'l-mezheb*, 9/518.

Şu halde âyetin meali ilk görüşe göre “Birbirinizle baş başa kaldığınız halde ve onlar sizden sapasağlam bir söz almışken onu (mehri) geri mi alacaksınız?” şeklinde; ikinci görüşe göre “Birbirinizle -cinsel anlamda- birlikte olduğunuz halde ve onlar sizden sapasağlam bir söz almışken onu (mehri) geri mi alacaksınız?” biçiminde olmaktadır.

Türkçe meallerde ise âyet şöyle çevrilmiştir:

Elmalılı Hamdi Yazır: “Nasıl alırsınız ki birbirinize karıştınız ve onlar sizden kuvvetli bir misak almışlardı!”⁸²

Ömer Nasuhi Bilmen: “Ve onu nasıl alırsınız ki, birebirinize mukarenette bulundunuz ve sizden kuvvetli bir ahit almışlardır.”⁸³

Ahmed Davudoğlu: “O mehri nasıl alabilirsiniz ki, birbirilerinizle karılıp katıldınız ve onlar sizden kuvvetli bir teminat aldılar.”⁸⁴

Celal Yıldırım: “Nasıl alırsınız ki, birbirinize iyice katılıp baş başa kaldınız ve onlar (adına) sizden sağlam bir söz de almışlardı.”⁸⁵

Faruk Beşer: “Onu nasıl alabilirsiniz ki, siz birbirilerinizle kaynaşmışsınız ve onlar sizden güçlü bir misak almışlar.”⁸⁶

Hasan Tahsin Feyizli: “Onu nasıl alabilirsiniz ki birbirinizle baş başa kalıp kaynaştınız (aynı yastığa baş koydunuz) ve onlar sizden (nikâh sözleşmesiyle) kuvvetli bir teminat almıştı.”⁸⁷

Diyanet İşleri Başkanlığı: “Hem, siz eşlerinizle birleşmiş ve onlar da sizden sağlam bir söz almış iken, onu nasıl (geri) alırsınız?”⁸⁸

Heyet: “Vaktiyle siz birbirinizle haşır-neşir olduğunuz ve onlar sizden sağlam bir teminat almış olduğu halde onu nasıl geri alacaksınız?”⁸⁹

⁸² Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili Kur'an-ı Kerim ve Meali*, 80.

⁸³ Bilmen, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meali Alisi*, 2/571.

⁸⁴ Davudoğlu, *Kur'an-ı Kerim ve İzahlı Meâli*, 82.

⁸⁵ Yıldırım, *Tefsirli Kur'an-ı Kerim Meâli*, 164.

⁸⁶ Beşer, *Kur'an-ı Hakîm Meali ve Kısa Tefsiri*, 178.

⁸⁷ Feyizli, *Feyzül-Furkân (Tefsirli Kur'an-ı Kerim Meâli)*, 80.

⁸⁸ Altuntaş - Şahin, *Diyanet Kur'an-Kerim Meâli*, 90.

⁸⁹ Özek vd., *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Meâli*, 81.

Murat Sülün: “Hem nasıl alırsınız ki, birbirinize karılıp katıldınız ve (eşleştiniz) sizden güçlü bir söz aldılar?!”⁹⁰

Yusuf Işıcık: “Birbirinizle içli dışlı olmuşken ve onlar sizden (Allah’ın adıyla ve mriyle) çok sağlam bir söz almışlarken, onu (mehri) nasıl geri alırsınız?!⁹¹

Yıldırım ve Feyizli, ilgili kelimeye “baş başa kalma” anlamını vererek âyeti Hanefî ve Hanbelî mezheplerinin görüşlerine uyacak şekilde çevirmişlerdir. Şu var ki Feyizli “aynı yastığa baş koyma” ifadesiyle diğer görüşe de işaret etmiş gibidir. Zira bu deyim karı koca hayatını (cinsel ilişkiyi) ifade etmektedir. Diyanet İşleri Başkanlığının mealinde kelimenin çevirisi Mâlikî ve Şâfîilerin görüşüne uyacak şekilde “birleşme” şeklinde yapılmıştır. Çünkü karı-koca arasındaki birleşme cimâ anlamındadır. Diğer meallere bakıldığında ise kelimenin salt sözlük anlamı üzerinden çevrildiği, dolayısıyla hiçbir mezhebin görüşünün yansıtılmadığı görülmektedir. Ayrıca âyetteki “وَقَدْ أَفْضَىٰ” ifadesinin başında bulunan “vav” harfi durum/vaziyet bildiren hâl edatıdır.⁹² Dolayısıyla Türkçeye “...iken” veya “...halde” gibi ifadelerle çevrilmelidir. Oysa Diyanet, Heyet ve Işıcık’ın meallerinin dışındaki diğer hiçbir mealde bu manayla çevrilmemiş, atıf harfi olarak çevrilmiştir. Sonuç olarak âyetin doğru ve her iki görüşü yansıtabilecek şekilde şöyle çevrilmesi daha uygun olacaktır: “Birbirinizle baş başa kaldığınız (veya birleştiğiniz) halde ve onlar sizden sapsağlam bir söz almışken onu (mehri) geri mi alacaksınız?”

7. en-Nisâ 4/22

وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ...

Bu âyetin gerek hangi konuyla ilgili düzenleme getirdiği gerekse düzenleme getirdiği konuda ne gibi bir hüküm koyduğu hususu tartışmalıdır. Fakihlere göre

⁹⁰ Sülün, *Kur’an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, 81.

⁹¹ Işıcık, *Kur’an ve Meali*, 82.

⁹² Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil el-Murâdî el-Mısırî en-Nehhâs, *İ’râbü’l-Kur’ân* (Beirut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1421), 1/206; Derviş, *İ’râbü’l-Kur’an*, 2/189.

âyet, sonrasındaki âyet⁹³ gibi evlenme engelleri hakkındadır. Bu kapsamda evlenilmesi haram olan bazı tür kadınları beyan etmektedir. Buraya kadar hem fikir olan fukahâ, âyette hangi tür kadınların haram kılındığı konusunda ihtilaf etmişlerdir. Bu ihtilaf âyette iki kere geçen “nikâh” kelimesinin kullanıldığı mana ile ilgili yaklaşım farklılığına dayanmaktadır.

Hanefiler, âyette geçen nikâh lafızlarının “cinsel birliktelik” manasında olduğunu benimsemişlerdir.⁹⁴ Mâlikî ve Şâfiîlere göre söz konusu lafızlar akit manasındadır.⁹⁵ Hanbelîler ise ilgili lafızların müşterek olduğunu ve aynı anda akit ve cinsî münasebet anlamını bildirdiklerini savunmuşlardır.⁹⁶ Normal şartlarda umumu'l-müşterkin (müşterek bir lafzın aynı anda bütün manalarına delalet etmesi) caiz görülmediği Hanefî mezhebine mensup bazı fakihler de, âyetteki nikâh lafızlarını olumsuz (nehiy) bağlamda olmalarını gerekçe göstererek Hanbelîler gibi müşterek kabul etmişlerdir.⁹⁷

Âyetin meali mezkûr üç görüş çerçevesinde şöyle olmaktadır:

Birinci Görüş: “*Babalarınızın cinsel ilişkiye girdiği kadınlarla cinsel ilişkiye girmeyin.*”

Bu anlama göre âyette haram kılınan husus, babanın gerek evlilik ve milk-i yemin (cariye edinme) gibi helal yollardan gerekse zina gibi haram yollardan ilişkiye girdiği kadınlarla ilişkiye girmektir. Nitekim âyeti bu manada yorumlayan Hanefiler bu görüştedir. Fakat bu anlamdan babanın akit yapıp ilişkiye girmediği kadınla evlenmenin caiz olduğu gibi bir sonuç çıkmaktadır. Oysa âyeti böyle yorum-

⁹³ “Anneleriniz, kızlarınız, kız kardeşleriniz, halalarınız, teyzeleriniz, erkek kardeşin kızları, kız kardeşin kızları, sizi emziren anneleriniz, süt bacılarınız, eşlerinizin anneleri, kendileriyle birleştiğiniz eşlerinizden olup evlerinizde bulunan üvey kızlarınız size haram kılındı. Eğer onlarla birleşmiş değilseniz (nikâh ortadan kalktığında) kızlarını almanızda size bir sakınca yoktur. Kendi sulbünüzden olan oğullarınızın eşleri ve iki kız kardeşi birden almak da size haram kılındı; ancak geçen geçmiştir, Allah çok bağışlayıcı ve esirgeyicidir.” (en-Nisâ 4/23)

⁹⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 9/4449; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 3/82.

⁹⁵ İbn Rüşd, *el-Mükaddimâtü'l-mümeħhidât*, 1/411; Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebîr*, 9/216.

⁹⁶ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9/527.

⁹⁷ Zeylâi, *Tebyînü'l-hakâik*, 2/109.

layan Hanefiler bunun caiz olmadığı konusunda diğer mezheplerle ittifak halindedir. Onlara göre bu hüküm söz konusu âyetle değil, icmâ ile sabittir.⁹⁸

İkinci Görüş: “*Babalarınızın evlendiği kadınlarla evlenmeyin.*”

Bu manaya göre âyette yasaklanan husus, babanın nikâhladığı kadınla evlenmektir. Bu anlamdan babanın akit olmaksızın cinsel ilişkiye girdiği kadınla evlenmenin veya cinsel ilişkiye girmenin haram olmadığı gibi bir sonuç çıkmaktadır. Âyeti bu manada yorumlayan Mâlikî ve Şâfiîlere göre babanın zina yaptığı kadınla evlenmek ya da milk-i yemin ile ilişkiye girmek haram değildir. Fakat babanın akit olmaksızın milk-i yemin ile helal yoldan ilişkiye girdiği kadınla hem evlenmek hem de milk-i yemin kapsamında ilişkiye girmek haramdır. Onlar bu hükme, milk-i yemin kapsamında gerçekleşen cinsî münasebeti nikâh akdine kıyas ederek ulaşımlardır. Zira nikâh akdinin asıl gayesi cinsel ilişkinin helal kılınması; milk-i yeminin esas amacı ise rakabe/zat mülkiyetidir. Bu sebeple iki bacıyı bir arada nikâhlamak haramken bacı olan iki cariyeyi bir arada satın almak caizdir. Ancak kız kardeş olan cariyelerin ikisiyle ilişkiye girmek caiz değildir. Bu da rakabe mülkiyetinin bizzat kendisinin değil, kapsamında helal olan cinsel ilişkinin nikâha eş değer olduğunu gösterir. O bakımdan babanın nikâhladığı hür kadınla evlenmek haram olduğu gibi cinsel ilişkiye girdiği cariye ile gerek evlenmek gerekse -satın alındığı halde- cinsî münâsebette bulunmak haramdır.⁹⁹

Üçüncü Görüş: “*Babalarınızın ilişkiye girdiği ve evlendiği kadınlarla ilişkiye girmeyin ve evlenmeyin.*”

Bu anlama göre âyette, babanın helal veya haram yollardan ilişkiye girdiği kadınlarla hem ilişkiye girmek hem de evlenmek haram kılınmıştır. Bu görüşü savunanlar, Hanefilerin icmâyıyla, diğer iki mezhebin de kıyasla haram olduğuna hükmettiği hususları doğrudan âyetten istinbat etmişlerdir.

⁹⁸ Cessâs, *el-Füsûl*, 1/285; Aynî, *el-Binâye*, 5/24; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 3/82.

⁹⁹ Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî İbn Abdilberr, *el-Kâfi fi fihri ehli'l-Medîne* (Riyad: Mektebetü'r-Riyad, 1980), 2/536; Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî el-Gınnâtî İbn Cüzeyy, *el-Kevâninü'l-fikhiyye* (y.y.: el-Mektebetü's-Şâmile, ts.), 139; Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebîr*, 9/210; Rûyânî, *Bahrü'l-mezheb*, 9/206.

Taberî (ö. 310/923) gibi bazı müfessirler ise âyetin evlenilmesi haram olan kadınlar ile ilgili değil, şîgâr, istibdâ‘ ve bigâ gibi Câhiliye Döneminde var olup İslam’da yasaklanan evlenme türlerinin beyanı ile ilgili olduğunu savunmuşlardır. Onlara göre “مَا نَكَحَ” ifadesinde bulunan “مَا” edatı, -fıkıhçıların iddia ettiği gibi- ismi mevsûl değildir. Bu edat kendisinden sonraki kelimeyi mastar anlamına çeviren mastariyet edatıdır. Dolayısıyla âyetin takdiri “وَلَا تَنْكِحُوا نِكَاحَ آبَائِكُمْ” şeklindedir. Çünkü ismi mevsûl olan “مَا” edatı akılsız nesnelere için kullanılır. Babaların nikâhladıkları veya cinsel ilişkiye girdikleri kadınlar ise akıllı varlıklardır. Âyet onlar hakkında olsaydı bunun yerine “مَنْ” edatı kullanılırdı.¹⁰⁰

Bu görüşte olanlara göre âyetin meali şöyledir: “*Babalarınızın -câhiliyede yaptıkları evlilikler gibi evlilikler yapmayın...*”

Âyet Türkçe meallerde ise şöyle çevrilmiştir:

Elmalılı Hamdi Yazır: “*Bir de babalarınızın nikâhı geçmiş kadınları nikâhlamayın!*”¹⁰¹

Ömer Nasuhi Bilmen: “*Ve babalarınızın nikâhlanmış olduğu kadınlar ile evlenmeyiniz.*”¹⁰²

Ahmed Davudoğlu: “*Bir de babalarınızın nikâh ettiği kadınları kendinize nikâhlamayın.*”¹⁰³

Celal Yıldırım: “*Babalarınızın evlendiği kadınlarla evlenmeyin.*”¹⁰⁴

Faruk Beşer: “*Babalarınızın nikâhladıkları kadınlarla evlenmeyin.*”¹⁰⁵

Hasan Tahsin Feyizli: “*...(artık) babalarınızın evlendiği kadınlarla evlenmeyin.*”¹⁰⁶

Diyanet İşleri Başkanlığı: “*artık babalarınızın evlendiği kadınlarla evlenmeyin.*”¹⁰⁷

¹⁰⁰ Taberî, *Câm 'iü'l-beyân*, 6/551-552; Râzî, *Mefâtihi'l-gayb*, 10/19.

¹⁰¹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili Kur'an-ı Kerim ve Meali*, 80.

¹⁰² Bilmen, *Kur'an-ı Kerimin Türkçe Meali Alisi*, 2/572.

¹⁰³ Davudoğlu, *Kur'an-ı Kerim ve İzahlı Meali*, 82.

¹⁰⁴ Yıldırım, *Tefsirli Kur'an-ı Kerim Meali*, 164.

¹⁰⁵ Beşer, *Kur'an-ı Hakîm Meali ve Kısa Tefsiri*, 178.

¹⁰⁶ Feyizli, *Feyzü'l-Furkân (Tefsirli Kur'an-ı Kerim Meali)*, 80.

Heyet: "...babalarınızın evlendiği kadınlarla evlenmeyin"¹⁰⁸

Murat Sülün: "Babalarınızın nikâhlanmış olduğu kadınları nikâhlamayın."¹⁰⁹

Yusuf Işıcık: "Babalarınızın evlendiği kadınlarla evlenmeyin."¹¹⁰

İlginçtir ki tüm meallerde söz konusu kelimelere "evlenme" anlamı verilerek Mâlikî ve Şâfîîlerin görüşüne uygun bir çeviri yapılmıştır. Meallerin hiç birinde Hanefîler ile Hanbelîlerin görüşü yansıtılmadığı gibi âyete dair bazı müfessirlerin savunduğu görüşe işaret edilmemiştir. Bunun kesin sebebini bilmek zordur. Ancak muhtemelen meallerde âyete dair mezheplerin görüşleri dikkate alınmaksızın sonrasındaki âyetle uygunluk sağlanmaya çalışılmıştır. Zira bir sonrasındaki âyet -ifade edildiği gibi- evlenme engelleri ile ilgilidir. Çok ciddi tartışmaların merkezinde yer almış olan bu âyeti bütün görüşleri yansıtacak şekilde çevirmek oldukça zor olmakla birlikte şöyle bir yöntemin izlenmesi mümkündür: "Babalarınızın evlendikleri/ilişkiye girdikleri kadınlarla evlenmeyin/ilişkiye girmeyin -veya- (yaptıkları evlilikler gibi evlilik yapmayın)"

8. el-Mâide 5/5

...وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ...

Ehl-i kitap ile ilgili Müslümanları ilgilendiren bazı hükümlerin düzenlendiği bu âyette kitap ehli (Yahudi ve Hristiyan) kadınlarla evlenmenin caiz olduğuna hükmedilmiştir. Âyetin hükmü mucibince bu konuda müttefik olan fakihler, söz konusu hükmün ehl-i kitaptan sadece hür kadınlar için mi yoksa hem hür hem de cariyeler için mi geçerli olduğu konusunda ihtilaf etmişlerdir. Bu ihtilaf, bir yandan cariyelerle evlenme hükümlerinin düzenlendiği âyette¹¹¹ zikredilmiş olan şartların

¹⁰⁷ Altuntaş - Şahin, *Diyanet Kur'an-Kerim Meâli*, 91.

¹⁰⁸ Özek vd., *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Meâli*, 81.

¹⁰⁹ Sülün, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, 81.

¹¹⁰ Işıcık, *Kur'an ve Meali*, 82.

¹¹¹ İçinizden, hür kadınlarla nikâh yapmaya gücü yetmeyen kimse, sahibi olduğunuz mü'min cariyelerle evlensin... Bu (cariye ile nikâhlanma izni), içinizden günaha (zinaya) düşmekten korkanlar içindir. Sabretmeniz ise sizin için daha hayırlıdır... (en-Nisâ 4/25)

ne anlam ifade ettiği, diğer yandan bu âyette geçen “المُحْصَنَات” lafzının ne manaya geldiği ile ilgili yaklaşım farklılığına dayanmaktadır.

Hanefilere göre bu âyette geçen “muhsan” lafzı “iffetli” anlamındadır. Dolayısıyla iffetli olmaları şartıyla hür veya cariye olduğu fark etmeksizin ehl-i kitap kadınlarla evlenilebilir.¹¹² Cariyelerle evlenme hükümlerinin düzenlendiği âyette koşulmuş şartlar kapsamında mü'min olmaları gerektiği belirtilmişse de bu şartın bulunmaması evlenmenin caiz olmayacağı anlamına gelmez. Çünkü bunlar şart olmaktan ziyade fazilet bildiren hususlardır.¹¹³

Diğer mezhepler göre âyetteki “muhsan” lafzı “hür” manasındadır. Bu sebeple ehl-i kitaptan sadece hür kadınlarla evlenilebilir. Ehl-i kitap cariyelerle ise evlenilemez.¹¹⁴ Kaldı ki Cariyelerle evlenme hükümlerinin düzenlendiği âyette bir cariye ile evlenebilmek için mü'min olması gerektiği açıkça şart koşulmuştur. Koşulan şart mevcut olmadığında ise hüküm söz konusu olmaz (mefhûmü'l-muhâlefe).¹¹⁵

Şu halde âyetin meali Hanefilere göre “...sizden önce kendilerine kitap verilenlerden iffetli kadınları... size helâldir” şeklinde; diğer mezheplere göre “...sizden önce kendilerine kitap verilenlerden hür kadınları... size helâldir” biçiminde olmaktadır.

Türkçe meallerde ise âyet şöyle çevrilmiştir:

Elmalılı Hamdi Yazır: “...sizden evvel kitab verilen ümmetlerin hür kadınları da... size helâldir...”¹¹⁶

Ömer Nasuhi Bilmen: “...ve kendilerine kitab verilmiş olanlardan hürre, afife olanlar... sizlere helâldir...”¹¹⁷

¹¹² Kudûrî, *et-Tecrîd*, 9/4488; Kâsânî, *Bedâ'iu's-sanâi'*, 2/271.

¹¹³ Zeylâi, *Tebyînü'l-hakâik*, 2/111; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 3/112.

¹¹⁴ Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî Sahnûn, *el-Müdevvene* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 2/219; İmam Şafîi, *el-Ümm*, 4/285, 5/9.

¹¹⁵ Kâdi Abdülvehhab, *el-Meûne*, 796; Müzenî, *Muhtasarü'l-Müzenî*, 8/271; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9/479.

¹¹⁶ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili Kur'an-ı Kerim ve Meali*, 106.

Ahmed Davudoğlu: “...sizden evvel kitap verilenlerden yine hür ve iffetli kadınlar da... size helâldir...”¹¹⁸

Celal Yıldırım: “...sizden önce kendilerine kitap verilenlerin iffetli kadınları... size helâldirler...”¹¹⁹

Faruk Beşer: “...sizden önce kitap verilenlerin iffetli kadınları... size helâldir...”¹²⁰

Hasan Tahsin Feyizli: “...sizden önce kendilerine kitap verilenlerden namuslu hür kadınlar... size helaldirler...”¹²¹

Diyanet İşleri Başkanlığı: “...daha önce kendilerine kitap verilenlerden olan iffetli kadınlar da... size helâldir...”¹²²

Heyet: “...daha önce kendilerine kitap verilenlerden iffetli kadınlar da... size helâldir...”¹²³

Murat Sülün: “...sizden önce kitap verilenlerden iffetli kadınlar... size helâldir...”¹²⁴

Yusuf Işıcık: “...sizden önce kendilerine Kitap Verilenler’in iffetli hür kadınları... size helal kılındı...”¹²⁵

Görüldüğü üzere Yazır, mevzubahis kelimeye “hür” anlamını vererek âyeti çoğunluğun görüşüne uyacak şekilde çevirmiştir. Yıldırım, Beşer, Diyanet, Heyet ve Sülün, kelimeyi “iffetli” anlamında türcüme ederek âyeti Hanefî mezhebinin görüşü doğrultusunda meal etmişlerdir. Bilmen, Davudoğlu, Feyizli ve Işıcık ise kelimeyi “iffetli/namuslu ve hür” şeklinde çevirmek suretiyle âyeti her iki görüşe göre tercüme etmişlerdir. Ancak şu var ki bu son dört mealde kelimenin iki manası ayrı manalar gibi değil, aynı anda delalet edilen müşterek anlamlar gibi verilmiştir. Biz-

¹¹⁷ Bilmen, *Kur’an-ı Kerim Türkçe Meali Alisi*, 2/730.

¹¹⁸ Davudoğlu, *Kur’an-ı Kerim ve İzahlı Meâli*, 108.

¹¹⁹ Yıldırım, *Tefsirli Kur’an-ı Kerim Meâli*, 216.

¹²⁰ Beşer, *Kur’ân-ı Hakîm Meali ve Kısa Tefsiri*, 233.

¹²¹ Feyizli, *Feyzî ’l-Furkân (Tefsirli Kur’ân-ı Kerim Meâli)*, 106.

¹²² Altuntaş - Şahin, *Diyanet Kur’an-Kerim Meâli*, 118.

¹²³ Özek vd., *Kur’ân-ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Meâli*, 107.

¹²⁴ Sülün, *Kur’an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, 107.

¹²⁵ Işıcık, *Kur’an ve Meali*, 108.

ce âyetin şu şekilde çevrilmesi daha isabetli olacaktır: “...sizden önce kendilerine kitap verilenlerden iffetli (veya hür) kadınları... size helâldir.”

9. en-Nûr 24/6

وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ

الصَّادِقِينَ

Bu âyet sonrasındaki üç âyetle birlikte¹²⁶ liân/mülâane hükümlerini düzenlemektedir. İslam’a göre bir kadının zina ettiğini öne süren kimse iddiasını dört şahitle ispatlamak zorundadır. Aksi halde iftira (kazf) atmış addedilir ve seksen celde had cezasına çarptırılır.¹²⁷ Ancak koca bu hükümden istisna edilmiştir. Bu âyetlerin bildirdiği hüküm gereğince şayet bir kimse karısının zina ettiğini iddia eder de şahit getiremezse karısıyla mülâane yapar. Dört kere yemin ederek karısının zina yaptığını söyler. Beşinci olarak “eğer yalan söylüyorsam Allah’ın laneti üzerime olsun” der. Kadın da aynı şekilde dört kez yeminde bulunarak kocasının yalan söylediğini belirtip zina yaptığını inkâr eder. Beşinci olarak “eğer kocam doğru söylüyorsa Allah’ın gazabı üzerime olsun” der. Mülâane neticesinde koca kazf cezasından, kadın zina cezasından kurtulur.¹²⁸

Fakihler, mülâaenin şahitlik mi yoksa yemin mi olduğu konusunda farklı yaklaşımlar sergilemişlerdir.¹²⁹ Bu ihtilaf, âyette geçen “şehâdet (şahitlik)” lafzının etrafında cereyan etmiştir. Zira bu kelime Arapçada “şahitlik” anlamına geldiği gibi “yemin” manasına da gelebilmektedir. Nitekim Kur’an’da bazı âyetlerde¹³⁰ yemin anlamında kullanılmıştır.¹³¹

¹²⁶ “Beşinci olarak da, eğer yalan söyleyenlerden ise Allah’ın lânetinin kendi üzerine olmasını diler. Kadının, kocasının yalan söyleyenlerden olduğuna dair dört defa Allah adına yemin/shahitlik etmesi, beşinci olarak da (kocasını) doğru söyleyenlerden ise Allah’ın gazabının kendi üzerine olmasını dilemesi kendisinden cezayı kaldırır.” (en-Nûr 24/7-9)

¹²⁷ en-Nûr 24/4-5.

¹²⁸ Kurtûbî, *el-Câmi*’, 12/186-187.

¹²⁹ Detaylı bilgi için bk. Aksoy, *Aile Hukuku ile İlgili Âyetler Bağlamında Fikhî Görüş Farklılıklarının Usulî Dayanakları*, 291-295.

¹³⁰ el-Mâide 5/107; el-Münâfikûn 63/1 ve 2.

¹³¹ Kurtûbî, *el-Câmi*’, 12/186-187.

Hanefilere göre âyetteki “şehâdet” kelimesi, doğrudan kendi asıl anlamı olan “şahitlik” manasındadır. Dolayısıyla mülâane bir tür şahitliktir.¹³² Diğer üç mezhebe göre ise ilgili kelime “yemin” anlamındadır. Binaenaleyh mülâane bir çeşit yemindir.¹³³ Bu ihtilafın pratik bir sonucu olarak Hanefilere göre ancak hür Müslümanlar liânda bulunabilir. Çünkü şahitlik ehliyeti için İslam ve hürriyet şarttır.¹³⁴ Diğer mezheplere göre ise liân hür Müslümanlar ile birlikte köleler ve zimmîler için de geçerlidir. Zira yemin için hürriyet ve İslam şartı aranmamaktadır.¹³⁵

Hanefiler, temelde iki gerekçe sunmuşlardır. Birincisi âyette liânda bulunacak tarafların yapacağı eylem şahitlik olarak nitelendirilmiştir. Üstelik “*kendilerinden başka şahitleri olmayanlar*” buyrularda taraflar bulunmayan şahitlerden istisna edilmiş, böylece şahit oldukları ifade edilmiştir.¹³⁶ İkincisi liân kapsamında kocadan istenen dört yemin, başka kimselerin zorunlu olarak getirmeleri gereken dört şahidin bedeli kılınmıştır. Bu da mülâanenin şahitlik olduğunu göstermektedir.¹³⁷

Diğer üç mezhep de iki gerekçeye dayanmışlardır. Birincisi liân şahitlik sayılacak olursa tarafların kendi lehlerine yaptıkları şahitlik kabul edilmiş olacaktır. Oysa İslam hukukunda genel kaide olarak kişinin kendi lehine şahitliği geçersizdir. Fakat kendi lehine yemini geçersiz değildir.¹³⁸ İkincisi cezalarda kadının şahitliği erkeğin şahitliğine eşit değildir. Hâlbuki liânda kadın, erkek ile eşit tutularak onunla aynı sayıda yemin etmesi istenmiştir. Bu ise liânın şahitlik değil, yemin olduğunu ortaya koymaktadır.¹³⁹

¹³² Serahsî, *el-Mebsût*, 7/39; Mergînânî, *el-Hidâye*, 2/270; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 3/14.

¹³³ Kâdi Abdülvehhab, *el-Meûne*, 899; Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebîr*, 11/53; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 11/123.

¹³⁴ Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 3/16-17; Aynî, *el-Binâye*, 5/566.

¹³⁵ İbn Rüşd, *el-Mükaddimâtü'l-mümeħhidât*, 1/633; Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebîr*, 11/12; İbn Müflih, *el-Mübdî' fi şerhi'l-Mukni*, 7/49.

¹³⁶ Kâsânî, *Bedâ'iu's-sanâi*, 3/242; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 3/14; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-Kadîr*, 4/278.

¹³⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 7/39; Aynî, *el-Binâye*, 5/563.

¹³⁸ Kâdi Abdülvehhab, *el-Meûne*, 900; Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebîr*, 11/13.

¹³⁹ Kâdi Abdülvehhab, *el-Meûne*, 900; Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebîr*, 11/13; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 11/124.

Şu halde Hanefilere göre âyetin anlamı şöyle olmaktadır: “Eşlerine zina suçlamasında bulunup da kendilerinden başka şahitleri olmayanların her biri, dört kere Allah’ı şahit göstererek doğru söylediğine şahitlik eder.”

Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelilere göre ise âyetin manası şu şekilde olmaktadır: “Eşlerine zina suçlamasında bulunup da kendilerinden başka şahitleri olmayanların her biri, dört kere Allah’ı şahit göstererek doğru söylediğine yemin eder.”

Türkçe meallerde ise âyetin çevirisi şöyle yapılmıştır:

Elmalılı Hamdi Yazır: “Zevcelerine atan -kendi nefislerinden başka şahidleri de olmayan- kimseler ise, her biri şöyle şehâdet [yemin] etmelidir: Dört şehâdet 'Billâhi kendisi şüphesiz sâdıklardan' diye.”¹⁴⁰

Ömer Nasuhi Bilmen: “Ve o kimseler ki, zevcelerine zina isnat ederler ve kendileri için kendi şahıslarından başka şahitler de bulunmazsa her birinin şahadeti, Allah Tealânın ismiyle elbetteki, kendisi sadıklardandır diye dört defa şahadet etmektir.”¹⁴¹

Ahmed Davudoğlu: “Karularına zina isnat eden ve kendilerinden başka şahidleri olmayan kimselerin her biri dört defa billâhi diyerek kendisinin karısına isnat ettiği sözde, muhakkak doğru söyleyenlerden olduğuna şahadet etmelidir.”¹⁴²

Celal Yıldırım: “Kendi eşlerine (zina suçu isnôd edip iftira) atanlar ve kendilerinden başka şöhidler bulunmayanlardan herbirinin şöhidliği, doğrulardan olduğuna dair dört defa Allah ile (yemin edip) şahadette bulunmasıdır.”¹⁴³

Faruk Beşer: “Ken d i eşlerine zina isnadında bulunup da kendilerinden başka şahitleri bulunmayanların her birinin şahitliği dört kez, ‘vallahı doğru söylüyorum’ demesidir.”¹⁴⁴

Hasan Tahsin Feyizli: “Eşlerine (zina suçu) isnad edip de kendilerinden başka şahitleri olmayanlar (a gelince): Onlardan her birinin (dört şahit yerine ken-

¹⁴⁰ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili Kur'an-ı Kerim ve Meali*, 349.

¹⁴¹ Bilmen, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meali Alisi*, 5/2325.

¹⁴² Davudoğlu, *Kur'an-ı Kerim ve İzahlı Meâli*, 351.

¹⁴³ Yıldırım, *Tefsirli Kur'an-ı Kerim Meâli*, 702.

¹⁴⁴ Beşer, *Kur'an-ı Hakîm Meali ve Kısa Tefsiri*, 738.

di) şahitliği; kendisinin hakikaten doğru sözlülerden olduğuna dair dört defa Allah'a yemin ederek şahitlik etme(s)i dir. ”¹⁴⁵

Diyanet İşleri Başkanlığı: “Eşlerine zina isnat edip de kendilerinden başka şahitleri olmayanlara gelince, onların her birinin şahitliği; kendisinin doğru söyleyenlerden olduğuna dair, Allah adına dört defa yemin ederek şahitlik etmesidir. ”¹⁴⁶

Heyet: “Eşlerine zina isnadında bulunup da kendilerinden başka şahitleri olmayanlara gelince, onların her birinin şahitliği, kendisinin doğru söyleyenlerden olduğuna dair dört defa Allah adına yemin ederek şahitlik etmesidir. ”¹⁴⁷

Murat Sülün: “Kendi eşine zina isnadında bulunup da kendinden başka şahidi olmayan bir erkeğin şahitliği; ‘kendisinin doğrulardan olduğu’na dört kez Allah’ı şahit tutmasıdır. ”¹⁴⁸

Yusuf Işıcık: “Kendi hanımlarına zina suçlamasında bulunup da kendilerinden başka şahitleri olmayanlar, (iftira cezasından kurtulmak ve de hanımlarından ayrılmak için), doğru söylediklerine dâir dört kez Allah adına yemin ederek ifade verir, şahitlik ederler. ”¹⁴⁹

Yazır, Yıldırım, Feyizli, Diyanet, Heyet ve Işıcık, meallerinde “şehadet” lafzının çevirisin yaparken metin içinde hem “yemin” hem de “şahitlik” ifadesini kullanmışlardır. Dolayısıyla âyeti her iki mana aynı anda kastedilmiş gibi anlamlandırmışlardır. Böylelikle görüşleri ayrı ayrı değil, -tek görüşmüş gibi- mezcederek yansıtmışlardır. Bilmen, Davudoğlu, Beşer ve Sülün ise kelimeye sadece “şahitlik” manasını vermişlerdir. Binaenaleyh âyeti sadece Hanefi mezhebine uygun olacak şekilde çevirmişlerdir. Bizce görüşlerin ayrı biçimlerde yansıtılabilmesi adına âyetin şöyle çevrilmesi daha isabetli olacaktır: “Eşlerine zina suçlamasında bulunup da kendilerinden başka şahitleri olmayanların her biri, dört kere Allah’ı şahit gösterek doğru söylediğine şahitlik (yemin) eder. ”

¹⁴⁵ Feyizli, *Feyzül-Furkân (Tefsirli Kur’ân-ı Kerim Meâli)*, 349.

¹⁴⁶ Altuntaş - Şahin, *Diyanet Kur’an-Kerim Meâli*, 383.

¹⁴⁷ Özek vd., *Kur’ân-ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Meâli*, 350.

¹⁴⁸ Sülün, *Kur’an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, 350.

¹⁴⁹ Işıcık, *Kur’an ve Meali*, 351.

10. et-Talâk 65/1

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ ...

Bu âyet, sünnî talak hükümlerini düzenlemektedir. Sünnî talak, şeriatın izin verdiği talaktır. Bir talakın sünnî olabilmesi için cinsel ilişkiye girilmeyen bir temizlik evresinde gerçekleştirilmesi gerekmektedir. Aksi halde iddet süresinde uzamaya sebebiyet verilerek kadına zarar verilmiş olacağından talak bid'î (şeriatın izin vermediği) şekilde meydana gelecektir.¹⁵⁰ İşte bu âyette boşamada buna dikkat edilmesi gerektiği belirtilmiştir.

Fakihler, -daha önce değinildiği üzere- iddet süresinin hayza göre mi temizlik evresine göre mi beklenmesi gerektiğinde ihtilaf etmişlerdir. Bu ihtilafın şekillenmesindeki faktörlerden biri de bu âyettir.

İddetin üç hayız dönemi olduğunu savunan Hanefî ve Hanbelîler, İbn Mes'ûd'dan nakledilen bir kıraat veçhine dayanarak âyette “önce” anlamına gelen mukadder bir “قيل” kelimesinin bulunduğunu belirtmişlerdir. Dolayısıyla onlara öre âyetin takdiri “فَطَلِّقُوهُنَّ لِقِيلِ عَدَّتِهِنَّ” şeklindedir.¹⁵¹

İddetin üç temizlik evresi olduğunu benimseyen Mâlikî ve Şâfiîler ise âyetteki “لِعَدَّتِهِنَّ” ifadesinin başında bulunan “lam” harfinin içindelik anlamı bildiren “fi” manasında kullanıldığını, dolayısıyla âyetin takdirinin “فَطَلِّقُوهُنَّ فِي عَدَّتِهِنَّ” biçiminde olduğunu savunmuşlardır.¹⁵²

İlk yoruma göre âyetin meâlî şöyledir: “*Kadınları boşayacağınız zaman iddetlerinden önce (iddetlerine doğru) boşayın.*”

İkinci yoruma göre ise âyetin meâlî şu şekildedir: “*Kadınları boşayacağınız zaman iddetlerinin içinde boşayın.*”

¹⁵⁰ Detaylı bilgi için bk. Aksoy, *Aile Hukuku ile İlgili Âyetler Bağlamında Fikhî Görüş Farklılıklarının Usulî Dayanakları*, 241-250.

¹⁵¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/14-15; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-Kadir*, 4/310; Zerkeşi, *Şerhü'z-Zerkeşi*, 5/540.

¹⁵² Kurtübî, *el-Câmi'*, 18/153; İmam Şafî, *el-Ümm*, 5/224; Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebîr*, 11/167.

Talak, ilk yoruma göre iddet dönemi başlamadan önce; ikinci yoruma göre ise iddetin başlayacağı evrede gerçekleştirilmelidir. Talakın da temizlik evresinde gerçekleştirilmesi gerektiği bilinmektedir. O halde ilk anlamdan iddetin hayız dönemlerine göre; ikinci anlamdan temizlik evrelerine göre beklenmesi gerektiği ortaya çıkmaktadır.

Âyetin Türkçe meallerdeki çevirisi ise şöyledir:

Elmalılı Hamdi Yazır: “*Ey o peygamber! Kadınları boşadığınız vakit iddetlerine doğru boşayın...*”¹⁵³

Ömer Nasuhi Bilmen: “*Ey Peygamber! Kadınları boşadığınız vakit hemen iddetlerinden sayılacak bir zamanda boşayın...*”¹⁵⁴

Ahmed Davudoğlu: “*Ey Peygamber!. Kadınları boşayacağınız zaman, iddetleri vaktinde (âdetten temizlendikten sonra) boşayın...*”¹⁵⁵

Celal Yıldırım: “*Ey Peygamber! Kadınları boşayacağınız vakit, iddetlerini (ay hallerini ve bekleme sürelerini) dikkate alarak boşayın...*”¹⁵⁶

Faruk Beşer: “*Ey peygamber, kadınları boşayacağınızda onları iddet zamanlarında boşayın...*”¹⁵⁷

Hasan Tahsin Feyizli: “*Ey Peygamber! (Son çare olarak) kadınları boşayacağınız vakit, iddetleri içinde (âdet halinden temizlendikten sonra ve kendilerine yaklaşımadan) boşayın...*”¹⁵⁸

Diyanet İşleri Başkanlığı: “*Ey peygamber! Kadınları boşamak istediğinizde, onları iddetlerini dikkate alarak (temizlik hâlinde) boşayın...*”

Heyet: “*Ey Peygamber! Kadınları boşayacağınızda, onları iddetlerini gözeterek boşayın...*”¹⁵⁹

¹⁵³ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili Kur'an-ı Kerim ve Meali*, 557.

¹⁵⁴ Bilmen, *Kur'an-ı Kerimin Türkçe Meali Alisi*, 8/3752.

¹⁵⁵ Davudoğlu, *Kur'an-ı Kerim ve İzahlı Meali*, 559.

¹⁵⁶ Yıldırım, *Tefsirli Kur'an-ı Kerim Meali*, 1118.

¹⁵⁷ Beşer, *Kur'an-ı Hakîm Meali ve Kısa Tefsiri*, 557.

¹⁵⁸ Feyizli, *Feyzî'l-Furkân (Tefsirli Kur'an-ı Kerim Meali)*, 557.

¹⁵⁹ Özek vd., *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Meali*, 558.

Murat Sülün: “*Ey Peygamber! Kadınları boşayacağınız zaman, onları iddetlerini(n tamlığını) gözeterek boşayın...*”¹⁶⁰

Yusuf Işıcık: “*Ey Peygamber! (evliliği yürütmeniz imkânsız hâle gelip de) Kadınlarınızı boşayacağınız zaman, onları iddetleri içerisinde (yani: ilişkide bulunmadığınız bir temizlik süresinde ve talâkları tek tek vererek) boşayınız...*”¹⁶¹

Yazır, söz konusu kelimeye “*iddetlerine doğru*” anlamını vererek âyeti Hanefî ve Hanbelîlerin görüşlerine göre çevirmiştir. Kelimeyi, Bilmen “*hemen iddetlerinden sayılacak bir zamanda*”, Davudoğlu “*iddetleri vaktinde*”, Beşer “*iddet zamanlarında*”, Feyizli “*iddetleri içinde*” Işıcık “*iddetleri içerisinde*” şeklinde çevirerek âyeti Mâlikî ve Şâfiîlerin görüşlerine uyacak şekilde meal etmişlerdir. Şu var ki Feyizli ve Işıcık, parantez içinde açıklamalar eklemişlerdir. Bu açıklamalar sünî talakın mahiyetini beyan etmekle birlikte âyetin metninde bulunmayan ifadeler içermektedir. Yıldırım, Diyanet, Heyet ve Sülün’ün “*iddetlerini daikkate alarak, gözeterek*” şeklindeki çevirilerini ise normalde her iki görüşe uyacak biçimde yorumlamak mümkündür. Zira iki görüşe göre de âyette istenen husus, -kendi görüşleri doğrultusunda- boşamada iddetin dikkate alınmasıdır. Ancak bu çeviri, gerek âyetin metin manasını gerekse mezheplerin âyete yükledikleri anlamı yansıtmamaktadır.

Sonuç

İslam’ın temel kaynağı olan Kur’an’ı Kerimi meal etme ameliyesi, salt bir dildeki metni başka bir dile aktarmaktan ibaret değildir. Bununla birlikte hem ihtiva ettiği öğüt dolu kıssaları hem de inanç, ahlak, ibadet ve hukuka dair hükümleri muhataplara sunmaktır. Bu sebeple Kur’an âyetlerinin meali yapılırken barındırdığı manaların hedef dile en doğru şekilde aktarılabilmesi için Arap dili ile kurallarının yanı sıra gerek müfessirlerin yorumlarını gerekse âyetlerin ilgili olduğu konulardaki mütehasıs âlimlerin yaklaşımlarını bilmek zorunluluk arz etmektedir. Aksi halde doğru anlamı yansıtan bir mealden söz etmek mümkün olmayacaktır.

¹⁶⁰ Sülün, *Kur’an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, 558.

¹⁶¹ Işıcık, *Kur’an ve Meali*, 559.

Meal çalışmalarında en hassas davranılması gereken âyetlerin başında belki de ahkâm âyetleri gelmektedir. Zira inanç, ahlak, ibadet ve kıssalara dair âyetlerin delaletleri kat'î iken ahkâm âyetlerinin azımsanmayacak bir kısmı iştirak, işkâl veya icmâl gibi hususlar içerdiklerinden delalet itibarıyla zannîdir. Bu da doğru bir biçimde çevrilmeleri için daha fazla faktörün göz önünde bulundurulmasını gerektirmektedir. Nitekim fakihler, bu gibi âyetleri icthad ile yorumlarken Arap dili kuralları, alakalı başka âyetler, hadisler/sünnet, şer'î maksatlar, lafzî usul kaideleri ve çeşitli akli istidlallere dayanmışlardır. Meallerde de bunlara dikkat edilmesi gerekmektedir.

Yapılan çalışma neticesinde Türkiye'de yapılmış birçok meal çalışmasında bazı ahkâm âyetlerinin çevirisinde sözü edilen kuralların pek de dikkate alınmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Meallerde çoğu ahkâm âyetlerindeki lafızların, herhangi bir mezhebin görüşünü yansıtmayacak şekilde sözlük anlamları bağlamında veya sadece bir mezhebin görüşü çerçevesinde çevrildiği görülmüştür. Hatta bazı âyetlerin çevirisinde çağın dayatmalarına aykırı davranmama kaygısıyla hareket edildiği izlenimi oluşmuştur.

Bir kısım meal çalışmasında bazı ahkâm âyetlerinin gerektiği şekilde çevrilmemiş olmasının temel sebebi, muhtemelen âyetlerle ilgili asıl kaynaklardan araştırma yapılmamış olmasıdır. Şayet sebep buysa, birçok mealin başka meallerden istifade edilerek hazırlandığı sonucu ortaya çıkmaktadır. Nitekim bazı meallerde verilen mana ile birlikte kullanılan ifadelerde dahi neredeyse bir fark bulunmamaktadır. Bir çalışmanın ikincil kaynaklara dayalı yapılması halinde ise fazlaca eksiklik barındıracağı bilinen ilmî bir gerçekliktir.

Ahkâm âyetlerinin zannî olmalarına yol açan sebepler, her ne kadar Arap dilinin hususiyetleri olmaları hasebiyle başka dillere tam anlamıyla aktarılamasalar da onları ihtiva eden âyetler düz cümleler gibi çevrilmemelidir. Aksi takdirde âyetlerin ifade ettikleri anlamların ve barındırdıkları nüansların tam manasıyla yansıtılamaması sonucu ortaya çıkacaktır. O bakımdan ahkâm âyetlerine mahsus bir çeviri tekniğinin geliştirilmesi ve bu teknik bağlamında âyetlere dair görüşlerin azami de-

recede yansıtılmasına özen gösterilmesi gerektiğini düşünmekteyiz. Bu bağlamda dipnot, rumuz, parantez, kısa çizgi veya eğik çizgi kullanılarak görüş farklılıkları çerçevesinde âyetlerin muhtemel manaları aktarılabilir. Kullanılan sembollerin okuyucu tarafından ne anlam ifade ettiklerinin anlaşılabilmesi için de çalışmanın başında mealde takip edilen yöntem beyan edilebilir.

Kaynaklar

Ahfeş el-Evsat, Ebü'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Mücâşî el-Belhî. *Me'âni'l-Kur'ân*. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1990.

Aksoy, Muhammed Mehdi. *Aile Hukuku ile İlgili Âyetler Bağlamında Fikhî Görüş Farklılıklarının Usulî Dayanakları*. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Doktora Tezi, 2023.

Altuntaş, Halil - Şahin, Muzaffer. *Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an-Kerim Meali*. Ankara: DİB Dini Yayınlar Genel Müdürlüğü, 2011.

Âmidî, Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kâsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslami, 2. Basım, h. 1402.

Aynî, Bedruddin Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed b. Musa b. Ahmed b. Hüseyin. *el-Binâye şerhü'l-Hidâye*. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.

Bakıllânî, Kâdî Ebû Bekir Muhammed b. et-Tayyib. *et-Takrîb ve'l-irşâd*. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1998.

Beşer, Faruk. *Kur'an-ı Hakîm Meali ve Kısa Tefsiri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2021.

Bezvâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-Tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. 5 Cilt. Beyrut: Dârü İhyai't-Türâsî'l-Arabi, h. 1418.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur'an-ı Kerimin Türkçe Meali Alisi ve Tefsiri*. İstanbul: Nesa Basın Yayın, ts.

Buhûtî, Mansûr b. Yunus b. İdrîs. *el-Minehü's-şâfiyât bi-şerhi müfredâti'l-İmami Ahmed*. 2 Cilt. Riyad: Dârü Künûz İşbiliyya, 2006.

Buhûfî, Mansûr b. Yunus b. İdrîs. *Şerhü Münteha'l-iradât*. 3 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1993.

Cessâs, Ahmed b. Ali Ebû Bekir er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.

Cessâs, Ahmed b. Ali Ebû Bekir er-Râzî. *el-Füsûl fi'l-usûl*. 4 Cilt. Kuveyt: Vezâretü'l-Evkâf, 2. Basım, 1994.

Cessâs, Ahmed b. Ali Ebû Bekir er-Râzî. *Şerhü Mühtasari't-Tahâvî*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 2010.

Davudoğlu, Ahmed. *Kur'an-ı Kerîm ve İzahlı Meâli*. İstanbul: Çiler Yayınevi, 1988.

Dervîş, Muhyiddin b. Ahmed Mustafa. *İ'râbü'l-Kur'ani ve beyânühü*. 10 Cilt. Şam: Dârü'l-Yemâme, 4. Basım, ts.

Ebû Hayyân, Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî. *el-Bahrü'l-muhît fi't-tefsîr*. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, h. 1420.

Feyizli, Hasan Tahsin. *Feyzü'l-Furkân (Tefsirli Kur'ân-ı Kerîm Meâli)*. İstanbul: Server Yayınları, 2021.

Hinn, Mustafa Said. *Eserü'l-ihtilaf fi'l-kavâidi'l-usuliyye fi'htilafi'l-fukahâ*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1982.

Işıcık, Yusuf. *Kur'an ve Meali*. Konya: Kervan Yayın Dağıtım, ts.

İbn Abdilberr, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî. *el-Kâfî fi fikhi ehli'l-Medîne*. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Riyad, 2. Basım, 1980.

İbn Cüzeyy, Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî el-Gırnâtî. *el-Kevânînu'l-fikhiyye*. y.y.: el-Mektebetü'ş-Şâmile, ts.

İbn Hişâm, Cemâlüddin Ebû Muhammed Abdullah b. Yusuf b. Ahmed b. Abdullah el-Ensârî. *Muğni'l-lebîb 'an kütübi'l-eârîb*. Şam: Dârü'l-Fikr, 6. Basım, 1985.

İbn Kudâme, Muvaffaküddin Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Makdisî. *el-Muğnî*. 15 Cilt. Riyad: Dârü'l-Âlemi'l-Kütüb, 3. Basım, 1997.

İbn Müflih, Burhânüddîn Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed b. Abdillâh er-Râmîni ed-Dîmaşkî. *el-Mübdi' fî şerhi'l-Mukni'*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrahim b. Muhammed. *el-Bahrü'r-râik şerhü Kenzi'd-dekâik*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitabi'l-İslami, 2. Basım, ts.

İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtûbî. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktsid*. 4 Cilt. Kahire: Dârü'l-Hadis, 2004.

İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtûbî. *el-Mükaddimâtü'l-mümehhidât*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslami, 1988.

İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *Fethü'l-Kadîr*. 10 Cilt. Kahire: Matbaatü Mustafa el-Bâbî, ts.

İbnü'l-Kassâr, Ebü'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed el-Bağdadî el-Mâlikî. *Uyûnü'l-edille fî mesâili'l-hilâf beyne fukehâi'l-emsâr*. 3 Cilt. Riyad: Mektebetü Melik Fehd, 2006.

İmam Şafî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbas b. Osman b. Şafi' el-Muttallibî el-Kureşî. *el-Ümm*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2. Basım, 1983.

Kâdi Abdülvehhab, Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Alî b. Nasr et-Tağlibî el-Bağdadî. *el-Meûne 'ala mezhebi âlimi'l-Medine*. Mekke: el-Mektebetü't-Ticariyye, ts.

Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısırî. *ez-Zahîre*. 14 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslami, 1994.

Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekir b. Mes'ud b. Ahmed. *Bedâ'iu's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1986.

Kudûrî, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Cafer b. Hamdân. *et-Tecrîd*. 12 Cilt. Kahire: Dârü's-Selâm, 2. Basım, 2006.

Kurtûbî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekir b. Ferh el-Ensârî el-Hazrecî Şemsüddîn. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*. 10 Cilt. Kahire: Darü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2. Basım, 1964.

Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Bağdâdî. *el-Hâvi'l-kebîr fî fîkhi mezhebi'l-İmami'sh-Şâfiî*. 19 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.

Mâzerî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Ali b. Ömer et-Temîmî es-Sıkkîlî. *Şerhü't-Telkîn*. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslami, 2008.

Mergînânî, Ebü'l-Hasan Burhanudidin Ali b. Ebi Bekir b. Abdilcelil el-Fargânî. *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü İhyai't-Türâsi'l-Arabi, ts.

Müzenî, Ebü İbrahim İsmail b. Yahya b. İsmail. *Muhtasarü'l-Müzenî*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Marife, 1990.

Nehhâs, Ebü Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl el-Murâdî el-Mısrî. *İ'râbü'l-Kur'an*. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, h. 1421.

Nevevî, Ebü Zekeriyya Muhyiddin Yahya b. Şeref. *el-Mecmu' şerhü'l-Muhezzeb*. 20 Cilt. Beyrut: Dârül-Fikr, ts.

Özek, Ali vd. *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Meâli*. Medine: Hadimu'l-Haremeyni'sh-Şerifeyn Kral Fehd Mushaf-ı Şerif Basım Kurumu, h. 1433.

Râzî, Fahrüddin Ebü Abdillâh Muhammed b. Ömer b. el-Hasen b. el-Hüseyn et-Teymî. *Mefâti'hü'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dârü İhyai't-Türâsi'l-Arabi, 3. Basım, h. 1420.

Rûyânî, Ebü'l-Mehâsin Fahrülislâm Abdülvâhid b. İsmâîl b. Ahmed et-Taberî. *Bahrü'l-mezheb fî fîru'i'l-mezhebi'sh-Şâfiî*. 14 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.

Sahnûn, Ebü Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî. *el-Müdevvene*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.

Serahsî, Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Marife, 1993.

Sülün, Murat. *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2012.

Taberî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Câm'ü'l-beyân'an te'vîli âyi'l-Kur'an*. 24 Cilt. Kahire: Dârü Hecer, 2001.

Tuncer, Eyyüp. “Fâ-i Tefsiriyye Edatının Çevirisi Meselesi: Türkçe Meal Çalışmaları Üzerinede Bir İnceleme”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 7/1 (Nisan 2023), 361-380.

Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili Kur'ân-ı Kerîm ve Meali*. İstanbul: İslamoğlu Yayıncılık, ts.

Yıldırım, Celal. *Tefsirli Kur'an-ı Kerim Meâli*. İzmir: Anadolu Yayınları, 1995.

Zencânî, Ebû'l-Menâkıb Şihâbüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mahmûd b. Bahtiyâr. *Tahrîcü'l-fürû' 'ala'l-üsûl*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1398.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî eş-Şafîî. *el-Bahrü'l-muhît fî usûli'l-fikh*. 8 Cilt. Amman: Dârü'l-Kütübî, 1994.

Zerkeşî, Şemsüddin Muhammed b. Abdillâh el-Mısırî el-Hanbelî. *Şerhü'z-Zerkeşî 'ala muhtasari'l-Hırakî*. 7 Cilt. Riyad: Dârü'l-Abikân, 1993.

Zeylâî, Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfî el-Bârîî. *Tebyînü'l-hakâik şerhü Kenzi'd-dekâik*. 6 Cilt. Kahire: Matbaatü'l-Emirîyye, h. 1313.

AHKÂM AYETLERİ ÖZELİNDE TÜRKÇE KUR'AN MEALLERİNDE MÜŞTEREK LAFIZ: FIKIH USÛLÜ AÇISINDAN BİR İNCELEME

Şeyma YEŞİLYAYLA *

Giriş

Dil, insanoğlunun düşünce ve anlamlarını ifade etmekte kullandığı en temel vasıttır. Klasik dil anlayışında her kelimenin belirli bir anlam karşılığında vazedildiği ve tek bir anlama delalet ettiği kabul edilir. Ancak Arapça gibi zengin bir dilde, bilhassa dini metinlerde sıkça karşılaşılan “müşterek lafız” olgusu, dilin bu basit işlevini daha karmaşık bir hale getirebilmektedir. Müşterek lafız, birden fazla anlama gelebilen ve hangi anlamının kastedildiği çeşitli delillerle belirlenen kelimedir. Bu durum, özellikle şer'î hükümlerin yer aldığı ahkâm âyetlerinde farklı yorum ve içtihatlarla zemin hazırlamaktadır.

Kur'ân-ı Kerîm'de sıkça rastlanan müşterek lafızlar, asırlar boyunca fukahayı meşgul etmiştir. Bu araştırmada, seçilmiş ahkâm âyetleri özelinde belirli Türkçe Kur'an meâllerinde müşterek lafızların çeviri ve yorumları incelenerek, farklı çevirmenlerin bu husustaki yaklaşımları ve ortaya çıkan fikhî sonuçlar değerlendirilecektir.

Çalışmada incelenen meâller ve âyetler şunlardır:

İncelenen Meâller	İncelenen Âyetler
<i>Açıklamalı Kur'an-ı Kerim Meâli</i> (Mehmet Yaşar Kandemir, Halit Zavalı ve Ümit Şimşek)	el-Bakara 2/228 [Kur' (قرء) Lafzı]
<i>Kur'an-ı Hakîm'in Meâli ve Kısa Tefsiri: Temel Kur'an Kavramları Sözlüğü, Esmâ-i Hüsnâ Şerhi ve Kısa Peygamberler Tarihi</i> (Faruk Beşer)	el-Mâide 5/45 [‘Ayn (عين) Lafzı]
<i>Kur'an-ı Kerim'in Envâr'ından Tefsir Özeti Meâl</i> (Orhan Çeker)	en-Nûr 24/33 [Hayır (خير) Lafzı]
<i>Kur'an-ı Kerim Meâli: Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri</i> (Mustafa Öztürk)	el-Mâide 5/6 [Sa'id (صعيد) Lafzı]
<i>Kur'an-ı Kerim'in Yüce Meâli</i> (Süleyman Ateş)	el-Mâide 5/95 [Mîsıl (مثل) Lafzı]
	el-İsrâ 17/33 [Sultân (سلطان) Lafzı]

* Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, s.yesilyayla@alparslan.edu.tr

Araştırmanın amacı, Türkçe meâllerdeki müşterek lafızların çeviri ve yorum farklılıklarını ortaya koyarak, bu farklılıkların fikhî açıdan ne anlama geldiğini analiz etmektir. Bu kapsamda araştırmada şu sorulara odaklanılacaktır:

- Seçilen meâllerde ahkâm âyetlerinde geçen müşterek lafızlar nasıl çevrilmiştir?
- Bu çeviriler, âyetin fikhî anlamını nasıl etkilemiştir?
- Bu çeviriler hangi fikhî mezhebe daha yakın bir duruş sergilemektedir?
- Müşterek lafızların çevirisinde hangi yöntemler kullanılmıştır?
- Çevirmenlerin yorumları fıkıh usulü açısından nasıl değerlendirilebilir?

Araştırma, Türkçe Kur'an meâllerinin hazırlanmasında karşılaşılan önemli bir konuyu aydınlatmayı amaçlamaktadır. Müşterek lafızların çeviri ve yorumlarının fikhî açıdan nasıl değerlendirilebileceğini inceleyerek bu farklılıkların fikhî sonuçlarını anlamaya katkı sağlamayı hedeflemektedir. Aynı zamanda müşterek lafızların yorumlanmasında fıkıh usulü kâidelerinin önemini vurgulayarak bu alandaki çalışmalara yeni bir bakış açısı kazandıracaktır.

Bu bağlamda çalışma kapsamında ele alınan meâller yazarlarının hadis, fıkıh ve tefsir alanlarındaki uzmanlıkları göz önünde bulundurularak seçilmiş ve farklı disiplinlerden gelen âlimlerin müşterek lafızları nasıl yorumladıkları incelenmiştir. Sonuç olarak Türkçe Kur'an meâllerinde müşterek lafızların çeviri ve yorumları hakkında şu tespitlerin yapılması beklenmektedir:

- Çevirmenler arasında müşterek lafızların yorumlanmasında önemli farklılıklar mevcuttur.
- Çeviriler, âyetin fikhî anlamını önemli ölçüde etkilemektedir.
- Müşterek lafızların çevirisinde kullanılan yöntemler, çeviri sürecindeki sorunları önemli ölçüde doğrudan etkilemektedir.

1. Kavramsal Çerçeve

Bu çalışmanın kavramsal çerçevesi, “ahkâm âyetleri”, “meâl” ve “müşterek lafız” ve “umûmu'l-müşterek” üzerine inşa edilmiştir. Araştırmanın metodolojik yaklaşımı, öncelikle bu temel kavramların özlü bir şekilde ele alınmasını, ardından belirli ahkâm âyetlerinde geçen müşterek lafızların seçili meâllerdeki tercümelerinin incelenmesini öngörmektedir. Böylece ahkâm âyetlerindeki müşterek lafızların Türkçeye aktarılmasında karşılaşılan zorluklar ve bu zorlukların aşılmasında kullanılan yöntemler, akademik bir değerlendirme çerçevesinde ele alınacaktır.

1.1. Ahkâm Âyetleri

Kur'ân-ı Kerîm, sadece inanç esaslarını değil aynı zamanda Müslümanların bireysel ve toplumsal hayatlarını düzenleyen hükümler de içermektedir. Bu hükümlerin yer aldığı âyetlere genel olarak “ahkâm

âyetleri” denir. Bir başka ifadeyle ahkâm âyetleri, ibadetler, muamelat ve ceza hukuku gibi konularda hükümler içeren âyetleri ifade etmektedir.¹

1.2. Meâl

Meâl kavramı, Türkçe’de özellikle Kur’ân-ı Kerîm çevirileri bağlamında sıkça kullanılmaktadır. Bu kavramın kökeni, Arapça’daki, “dönmek, ıslah etmek” gibi anlamlara gelen “evl” lafzıdır. Kelime olarak “bir şeyin varacağı yer, dönmek, noksan olmak, bir şeyi eksiltmek, son, sonuç” gibi anlamlara gelmektedir.² Terim olarak ise meâl, bir sözün mânasını her tarzda aynı şekilde değil de biraz noksanıyla kendisinden elde edilen mânaya göre söylemeye denir.³

Kur’ân-ı Kerîm’in Türkçe’ye çevrilmesi sürecinde “meâl” kavramının tercih edilmesinin temel nedeni, kutsal metnin ontolojik ve epistemolojik özelliklerinden kaynaklanmaktadır. Kutsal metinlerin özellikle Kur’an gibi ilahi bir kaynağa dayanan metinlerin, dilsel ve kültürel bağlamlar arasında kayıpsız bir şekilde aktarılmasının imkansızlığı, bu alanda çalışan araştırmacılar tarafından uzun süredir vurgulanmaktadır. Bu durum, çeviri sürecinde ortaya çıkabilecek anlam kayıpları, eksiklikler ve hataların kaçınılmaz olduğu gerçeğini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda “meâl” kavramı, kutsal metnin orijinal anlamını tam olarak yansıtmaya iddiasından ziyade, metnin ana hatlarını ve temel mesajlarını hedef dilde okura aktarma amacını güden bir çeviri türü olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu yaklaşım, çeviri sürecinin karmaşıklığı ve kutsal metinlerin çevirisinde karşılaşılan zorlukların da altını çizmektedir. Kısacası meâl kavramı, Kur’an’ın çevirisinde metnin kutsallığına ve anlam derinliğine duyulan saygının bir ifadesi olarak değerlendirilebilir.

1.3. Müşterek Lafız

Dilde her lafzın tek bir anlamı ifade etmek üzere vazedildiği kabul edilir. Nitekim dilcilerin kelimeyi “*müfred mana için türetilmiş lafız*”⁴ şeklinde tanımlamaları, bu yaklaşıma işaret etmektedir. Ancak her dilde birden fazla anlam taşıyan kelimelerin varlığı da bir gerçektir. Müslüman âlimler, bir lafzın birden fazla anlama gelebileceğini genel olarak kabul etmişlerdir. Arapçada da tek bir lafzın farklı anlamlara delalet etmesi sıkça rastlanan bir durumdur. Bu bağlamda bir lafzın çeşitli anlamları, dilsel açıdan aynı derecede kabul edilir. Örneğin “عين” kelimesi hem duyu organı olan göz hem de kaynak, terazinin gözü anlamlarına gelir ve bu anlamlara eşit derecede delalet etmektedir.⁵ Dil biliminde bu olgu “müşterek” terimi ile ifade edilmiştir. Kur’an ve sünnet metinlerinde de müşterek lafızlar yer almakta bu da murad-ı ilahînin tespiti noktasında farklı yorumlara ve ihtilaflara sebep olmaktadır. Bu öneminden dolayı lafızlar ile ilgili meseleler, fıkıh usulü âlimleri tarafından titizlikle incelenmiştir.

¹ Muhsin Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İfav Yayınları, 2015), 11.

² Ebü'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr vd. (Beirut: Daru Sâder, t.y.), "e-v-1", 11/32-40.

³ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kurân Dili* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021), 1/116.

⁴ Cemâlüddin Abdullah İbn Hişâm, *Şerhu Katri'n-nedâ ve belli's-sadâ*, nşr. Sıdkî el-Attâr (Beirut: Dâru'l-Fikr, 2009), 21-22; Ebü'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Hem'u'l-hevâmi' fi şerhi Cemi'l-cevâmi'*, thk. Ahmed Şemseddin (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), c. 1, 19-20.

⁵ Ubeydullah b. Mesud el-Mahbûbî es-Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh li metni't-Tenkîh fi usûli'l-Fıkh (Şerhu't-Telvîh ile)*, thk. Zekerîya Umeyrât (Beirut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ty.), c. 1, 55.

Müşterek lafız, usulcüler arasında genellikle “*her biri ayrı vaz‘ ile olmak üzere birden fazla manaya gelen lafız*”⁶ şeklinde tanımlanmıştır. Bu tanım, müşterek lafzın üç temel özelliğini ortaya koymaktadır:

1. Çoklu hakiki mana: Müşterek lafız, en az iki ve daha fazla hakiki manayı ifade eder. Bu anlam mecazi değil, kelimenin doğrudan işaret ettiği anlamlardır.

2. Ayrı vaz‘: Lafız her bir mana için ayrı ayrı vazedilir.

3. Alternatif kapsam: Lafız, bu farklı manaları aynı anda değil, birbirinin alternatifi olacak şekilde kapsar.

Usulcülerin büyük çoğunluğu müşterek lafzın bir manasının tercih edilmesi gerektiği görüşünde birleşirler. Bu durumda lafzın bir anlamı tercih edilerek hüküm verildiğinde o lafız artık “müşterek” değil “müevvel” olarak adlandırılır. Tercih edilen mananın gereğiyle amel etme zorunluluğu doğar, zira müşterek lafzın tüm anlamlarıyla aynı anda amel etmek mümkün değildir.

Bu araştırma, şer‘î hükümler bağlamında önem arz eden bazı ahkâm ayetlerinde geçen müşterek lafızların Türkçe çevirilerini incelemeyi hedeflemektedir. Çalışmanın odak noktası, söz konusu müşterek lafızların çevirilerinde tek bir anlamın mı yoksa lafzın içerdiği muhtemel anlamların tümünün mü dikkate alındığını tespit etmektir.

1.4. Umumu’l-Müşterek

Fıkıh usulünde önemli tartışma alanlarından biri olan umumu’l-müşterek meselesi, kısaca müşterek bir lafzın tek bir kullanımda birden fazla anlamı kastederek kullanılıp kullanılamayacağı sorusunu gündeme getirmektedir.⁷ Umumu’l-müşterek, en basit ifadesiyle mütekellimin kullandığı müşterek bir lafzın, herhangi bir karine bulunmadığı takdirde aynı anda tüm mânalarını hakikat seviyesinde ihtiva ettiği manasına gelmektedir.⁸ Bu yaklaşım, bir lafzın muhtemel tüm anlamlarına eşit derecede yüklenmesi anlamına gelir ve belirsizliğe yol açabilecek bir yorum metodudur.

Umumu’l-müşterek meselesinin ehemmiyeti, İslam hukukunda delil olarak kullanılan âyet ve hadislerin yorumlanmasında büyük bir rol oynamasına dayanmaktadır. Bir âyette geçen müşterek bir kelime, farklı anlamlara geldiği için bu durum, hükmün belirlenmesinde farklı sonuçlara yol açabilmektedir. Misal olarak Arapça “عين” lafzı, “göz, pınar, casus, ticaret eşyası, altın” gibi birçok manaya gelen müşterek bir lafızdır. “رأيت العين/Ben ‘ayn gördüm.” denildiğinde hangi mânanın kastedildiği meselesi ortaya çıkmaktadır. İşte umûmu’l-müşterek, bu gibi durumlarda kelimenin tüm anlamlarının mı yoksa sadece birinin mi kastedildiği sorusunu sorar.

⁶ Abdulaziz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr ‘an usûl-i Fahri’l-İslam el-Pezdevî*, thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer (Lübnan: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2009), 60; Sadüddin Mesud b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu’t-Telviḥ ala’t-Tavdiḥ*, thk. Zekeriya Umeyrât (Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, ty.), 1/55; Molla Hüsvrev, *Mirkâtü’l-vusûl ilâ ‘ilmi’l-usûl*, thk. İlyas Kaplan (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2012), 86; Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, *İrşâdü’l-fuhûl*, thk. Ebu Hafis Sami b. el-Arabî (Riyad: Darü’l-Fazîle, 2000), c. 1, 125; Muhammed Ebû Zehrâ, *Usûlü’l-fikh* (Kahire: Dâru’l-Fikri’l-Arabî, 1958), 168; Abdülkerim Zeydân, *el-Vecîz fi usûli’l-fikh* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1987), 326.

⁷ Teftâzânî, *Şerhu’t-Telviḥ*, c. 2, 121-122; Ferhat Koca, “Müşterek (Fıkıh Usûlü)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/174.

⁸ “İştirâk”, *el-Mevsûatü’l-Fikhiyye* (Kuveyt: Vizâretü’l-Evkâf ve’ş-Şuûni’l-İslâm, 1986), 4/310; Heyet, *Mucemu mustalahâti’l-ulûmi’ş-Şerîyye* (Riyad: Medinetü’l-Melik Abdülaziz li’l-Ulûm ve’t-Tefniye, 2017), “Umûmü’l-müşterek”, 3/1160.

Usulcüler umumu'l-müşterek meselesinde iki farklı görüş benimsemiştir. Birinci grup usulcüler, umumu'l-müştereği kabul etmezler. Bu görüşe göre bir kelime aynı anda birden fazla anlam ifade edemez. Her anlam için ayrı bir kullanım vardır ve bağlam veya karinelerle hangi anlamın kastedildiği anlaşılır. Hanefî mezhebinin ekseriyeti, Şâfiî mezhebinden bir grup usulcü ve Mu'tezile'den Ebû Alî el-Cübbâî (v. 303/916), Ebû Hâşim ve Ebû'l-Hüseyin el-Basrî, bu görüşü benimseyenler arasında zikredilir.⁹ İkinci grup usulcüler umumu'l-müştereği kabul ederler. Bu görüşe göre bir kelimenin birden fazla mânasının kastedilmesi mümkündür. Gazzâlî, *el-Mustasfâ* aslı eserinde İmâm Şâfiî ve Kâdî Abdülcebbar dışında umumu'l-müştereği kabul eden kimsenin bulunmadığını ifade etmektedir.¹⁰ Genel olarak usulcülerin büyük çoğunluğu, müşterek bir lafzın tek bir kullanımda birden fazla mânasını ifade edemeyeceği görüşündedir.

2. Türkçe Kur'an Meâllerinde Ahkâm Âyetleri Bağlamında Müşterek Lafzın Çevirisi

Bu araştırma, ahkâm âyetlerinde yer alan “قرء”, “عين”, “خير”, “صعيد”, “مثل” ve “سلطان” gibi müşterek lafızların seçili meâllerdeki çevirilerini inceleyecektir. Çalışmanın metodolojisi, öncelikle usul âlimlerinin söz konusu lafızlara dair görüşlerinin özlü bir şekilde sunulmasını, ardından bu lafızların seçili meâllerdeki karşılıklarının analizini içermektedir. Bu analiz sürecinde, çevirilerin usul ilminin temel prensipleri ve metodolojik yaklaşımlarıyla olan uyumluluğu değerlendirilecektir. Bu yaklaşım, müşterek lafızların çevirisinde benimsenen stratejilerin, fıkıh usulünün teorik çerçevesiyle ne ölçüde örtüştüğünü ortaya koyma amacını taşımaktadır. Böylece Kur'an-ı Kerim'in ahkâm âyetlerinin çevirisinde karşılaşılan dilbilimsel ve fikhî zorlukların çağdaş meâl çalışmalarında nasıl ele alındığına dair bir perspektif sunulması hedeflenmektedir.

2.1. Kur' (قرء) Lafzı

Kur'an-ı Kerim'de yer alan “وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ”¹¹ âyeti, boşanan kadınların iddet süresiyle ilgili hükmü belirtir. Bu âyette geçen “قروء” kelimesi hem “ay hali/hayız” hem de “temizlik” anlamlarına geldiği için İslam hukukçuları arasında farklı yorumlara konu olmuştur. Aynı şekilde Türkçe meâllerde de bu kelimenin nasıl çevrileceği hususunda farklı yaklaşımlar görülmektedir.

M. Yaşar Kandemir: “Boşanan kadınlar üç âdet süresince bekleyeceklerdir.”¹²

Kandemir, “قروء” kelimesini, Hanefî mezhebinin benimsediği şekilde “üç âdet süresi” olarak çevirmiştir. Bu çeviri, net bir anlam sunmakla birlikte kelimenin diğer olası anlamlarını okuyucunun dikkatine sunmamaktadır.

Faruk Beşer: “Boşanan kadınlar kendi hallerinde üç âdet beklerler.”¹³

Beşer, çevirisinde Hanefîlerin yaklaşımını benimsemiş, ancak dipnotta farklı mezheplerin yorumlarına da yer vermiştir.¹⁴ Bu açıklama, okuyucuyu bilgilendirse de neden bir anlamın diğerine tercih edildiği konusunda yeterli açıklamaya yer vermemektedir.

⁹ Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyin er-Râzî, *el-Mahsûl fi 'ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), c. 1, 89; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, c. 1, 63.

¹⁰ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, c. 2, 141.

¹¹ el-Bakara 2/228.

¹² M. Yaşar Kandemir vd., *Açıklamalı Kur'an-ı Kerim Meali* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014), 35.

¹³ Faruk Beşer, *Kur'an-ı Hakîm'in Meali ve Kısa Tefsiri (Temel Kur'an Kavramları Sözlüğü, Esmâ-i Hüsnâ Şerhi ve Kısa Peygamberler Tarihi)* (İstanbul: Pürkitap Yayınevi, 2024), 68.

Orhan Çeker: “Boşanmış kadınlar (başkasıyla evlenmeksizin) kendi başlarına üç kar’ (kurû’) beklerler.”¹⁵

Çeker, “قروء” kelimesini doğrudan Arapça kökü olan “kar’/kurû” olarak çevirmiş ve dipnotta mezhepler arasındaki farklı görüşlere işaret etmiştir.¹⁶ Bu çeviride de kelimenin farklı anlamları belirtilmekle birlikte neden bir anlamın tercih edildiği konusunda detaylı bir açıklama sunulmamaktadır.

Mustafa Öztürk: “Boşanmış kadınlar [hamileliğin ve doğacak çocuğun babasının belirlenmesi için] üç ay hâli/üç temizlik süresi boyunca iddet beklemek durumundadır.”¹⁷

Öztürk, “قروء” kelimesinin her iki anlamını da aynı anda çeviriye dahil etmiştir. Bu çeviri, her iki anlamı da zikretmekle birlikte “umumu’l-müşterek” probleminde yol açarak okuyucuda hangi anlamın esas alındığı konusunda belirsizlik yaratmaktadır.

Süleyman Ateş: “Boşanmış kadınlar, üç kur’ (üç âdet veya üç temizlik süresi bekleyip) kendilerini gözetlerler.”¹⁸

Ateş kelimenin her iki anlamını da parantez içinde belirtmiştir. Bu çeviri de her iki anlamı belirtmekle birlikte okuyucunun zihninde netlik sağlamaktan uzaktır.

“قروء” kelimesinin birden fazla anlama gelmesi, Türkçe meâllerde farklı çeviri yaklaşımlarına sebebiyet vermiştir. Kelimenin her iki anlamının da zikredilmesi, okuyucunun âyetin manasını tam olarak kavramasını zorlaştırabilmektedir. İncelenen meâllerde kelimenin farklı anlamlarına yer verilmekle birlikte neden bir anlamın diğerine tercih edildiği konusunda da yeterli açıklama bulunmamaktadır.

Bu sorunun üstesinden gelebilmek için özellikle ahkâm âyetleri bağlamında lafzın müşterek olup olmadığı belirtilebilir. Aynı zamanda müşterek ile ilgili fıkıh usulündeki değerlendirmeler hakkında bilgi verilebilir ya da dipnotlarda bu değerlendirmelere yönlendirme yapılabilir. Âyetin daha kolay anlaşılması için kelimeyi Arapça kökeniyle vermek yerine, çevirmenin tercih ettiği anlamı ve bu tercihinin gerekçesini okuyucuya sunarak, okuyucunun zihnindeki muhtemel belirsizliği ortadan kaldırmaya yönelmesi de yardımcı bir husus olarak değerlendirilebilir. Sonuç olarak, “قروء” kelimesinin Türkçe meâllere yansıtılmasında, fıkıh usulü verilerinden faydalanılarak daha açık ve kapsamlı bir yaklaşımın benimsenmesi, okuyucunun meâllerden istifade etmesini kolaylaştırabilir.

2.2. ‘Ayn (عين) Lafzı

Kur’an’da kısas hükümleri, “وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأَذْنَ بِالْأَذْنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصًا”¹⁹ âyetinde açıklanmıştır. Bu âyette geçen “عين” kelimesi, Arapçada “göz, pınar, casus, kaynak” gibi birçok anlamı bünyesinde barındıran müşterek bir lafızdır. Seçili meâllerde bu kelime aşağıdaki şekilde çevrilmiştir:

¹⁴ Beşer, *Kur’ân-ı Hakîm’in Meali*, 68.

¹⁵ Orhan Çeker, *Kur’ân-ı Kerîm’in Envârı’ndan Tefsir Özetli Meâl* (Ankara: Takdim Yayınları, 2021), 63.

¹⁶ Çeker, *Kur’ân-ı Kerîm’in Envârı*, 64.

¹⁷ Mustafa Öztürk, *Kur’an-ı Kerîm Meali (Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri)* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 71.

¹⁸ Süleyman Ateş, *Kur’an-ı Kerîm’in Yüce Meâlî* (Ankara: Hayat Yayınları, 2021), 21.

¹⁹ el-Mâide 5/45.

M. Yaşar Kandemir: “Tevrat’ta biz onlara: “Cana can, göze göz, burna burun, kulağa kulak, dişe diş ve yaralamalar da böylecek kısas yapılacaktır” diye yazdık.”²⁰

Faruk Beşer: “Tevrat’ta onlara farz kılmıştık ki cana can, göze göz, burna burun, kulağa kulak, dişe diş gerekir. Yaralamalarda da kısas vardır.”²¹

Orhan Çeker: “Biz onlara (Tevrat)te yazdık ki; cana can, göze göz, burna burun, kulağa kulak, dişe diş (bütün) yaralamalar (karşılıklı olarak) kısas edilir.”²²

Mustafa Öztürk: “Biz Tevrat’ta Yahudilere [kısasla ilgili] şu hükmü farz kıldık: [Hiçbir haklı sebep olmaksızın] bir insanın canına kıyan kişi, işlediği bu cinayete karşılık öldürülür. Bir insanın gözünü kör eden kişinin gözü kör edilir. Yine bir insanın burnunu ve kulağını kesme, dişini kırma ve çeşitli uzuvlarını yaralama durumunda da aynı hüküm geçerlidir.”²³

Süleyman Ateş: “O (Hak kitabı)nda onlara, cana can, göze göz, burna burun, kulağa kulak, dişe diş ve yaralara karşılıklı kısas (ödeşme) yazdık.”²⁴

Seçili meâllerde “عين” kelimesi, çoğunlukla görme organı “göz” olarak çevrilmiştir. M. Yaşar Kandemir, Faruk Beşer, Orhan Çeker ve Süleyman Ateş, kelimeyi bu âyetin bağlamında en yaygın ve bilinen anlamıyla, yani “göz” olarak tercüme etmişlerdir. Bu çeviriler, âyetin bağlamına sadık kalmış ve “عين” kelimesini genel anlamı çerçevesinde kullanmışlardır. Ancak Öztürk, diğer mütercimlerden farklı olarak bu kelimeyi “gözün kör edilmesi” şeklinde çevirmiş ve kelimeye daha spesifik bir anlam yüklenmiştir. Bu çeviri, kelimenin anlamını daraltarak “göz”ün işlevsel kaybını, yani kör olmayı öne çıkarmaktadır. Ancak bu yorumun, dilsel ve fikhî açıdan bazı sınırlamalara sahip olduğu söylenebilir. Âyette geçen “عين” kelimesi, genel olarak “göz” anlamında kullanıldığında, bu hüküm gözün her türlü zarar görme durumunu kapsar. Gözün kör edilmesi gibi daha spesifik bir anlam vermek, âyetin kapsamını daraltıcı bir yorum olarak değerlendirilebilir. Öztürk’ün çevirisi, âyette geçen “عين” kelimesine farklı bir bakış açısı getirmekle birlikte diğer mütercimlerin çevirileriyle kıyaslandığında dilsel bağlamdan uzaklaşma riski taşımaktadır. Kelimenin daha özel bir anlam kazanabilmesi için, âyette böyle bir sınırlamayı destekleyen dilbilimsel ya da fikhî bir gerekçenin varlığı aranmalıdır.

Sonuç olarak, “عين” kelimesinin diğer mütercimler tarafından “göz” olarak tercüme edilmesi hem âyetin lafzına hem de kısasın genel ilkelerine daha uygun düşmektedir. Bu anlamda, Mustafa Öztürk’ün “gözün kör edilmesi” şeklindeki çevirisi, âyetin genel bağlamına uygun olmayabilir ve kelimenin geniş anlamını daraltıcı bir nitelik taşımaktadır. Kısas âyetinin bağlamında, “عين” kelimesinin “göz” olarak çevrilmesi, dilin genel kullanımı ve âyetin genel hükmü ile daha uyumlu bir yaklaşım olarak kabul edilmelidir.

2.3. Hayır (خير) Lafzı

“Hayır” kelimesi, Kur’an’da hem “sâlih amel” hem de “mal/para” anlamında kullanılmaktadır. Nitekim “فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ”/Kim zerre miktarı hayır yapmışsa onu görür.”²⁵ âyetinde bu kelime “salih

²⁰ Kandemir vd., Açıklamalı Kur’an-ı Kerim Meali, 114.

²¹ Beşer, Kur’an-ı Hakîm’in Meali, 177.

²² Çeker, Kur’an-ı Kerîm’in Envârı, 185.

²³ Öztürk, Kur’an-ı Kerim Meali, 149.

²⁴ Ateş, Kur’an-ı Kerim’in Yüce Meâli, 62.

²⁵ Zilzâl 99/7.

amel” anlamında kullanılmaktadır. Aynı kelime “ كَتَبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمْ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ ” *Birinize ölüm yaklaştığında eğer geriye mal bırakıyorsa anasına, babasına ve akrabasına uygun bir vasiyette bulunması, sakınanlara bir borç olmak üzere yazıldı*²⁶ ve “ وَإِنَّهُ لَخَيْرٌ لِّشَدِيدٍ ” *O, mal sevgisine aşırı derecede kapılmıştır.*²⁷ âyetlerinde mal anlamına gelmektedir. Aynı şekilde mükâtebe yapmak isteyen köle ile ilgili olan “ وَالَّذِينَ يَبْتِغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا ”²⁸ âyetinde geçen hayır kelimesi hakkında fakihler arasında çeşitli ihtilaflar çıkmıştır.

Bu âyette geçen hayır kelimesinin “salih amel” mi yoksa “mal/para” anlamında mı kullanıldığı hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bazı fakihler, bu kelimenin her iki anlama da gelebileceğini öne sürmekte, mükâtebe yapacak kölenin güvenilir ve salih kimse olması hem de ekonomik açıdan özgürlüğünü kazanabilecek durumda olması gerektiğini ifade etmektedirler.²⁹ Bu görüş, “hayır” kelimesinin anlam yelpazesini ve Arap dilindeki müşterek lafız olgusunu göz önünde bulundurarak kelimenin hangi anlamda kullanıldığına dair bir delil bulunmadığında her iki anlamı da dikkate almanın mümkün ve uygun olduğu varsayımına dayanmaktadır.

Ancak bu yorumun fıkıh ve usul literatürü çerçevesinde ele alındığında bazı itirazlarla karşılaştığı görülmektedir. Öncelikle kölenin özel mülk edinme hakkı bulunmadığı için âyette geçen hayır kelimesine mal/para anlamı vermenin doğru olmayacağı ileri sürülmektedir. Zira kölenin sahip olduğu mallar hukuken sahibine ait sayıldığından köle mal sahibi olamaz. İkinci olarak ise Arapça’da sahipliği ifade eden kelimeler genellikle “ل/âm” harfi cerri ile kullanılır. Eğer burada mal/para anlamı kastedilmiş olsaydı âyetin “ إِنْ عَلِمْتُمْ ” şeklinde gelmesi gerekirdi. Oysa âyette “ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا ” denilmekte ve bu ifade, Arap dilinde ve dönemin örfünde daha ziyade ahlakî iyilik ve salih olmayı ifade etmektedir. Diğer taraftan mükâtebe âyetinin genel hükmü dikkate alındığında gayr-i müslim kölelerle de mükâtebe yapılabileceği, sahabe döneminden itibaren fakihleri tarafından kabul edilmiş bir husustur. Bu bağlamda âyetteki “hayır” kelimesinin daha çok “hırfet” yani “meslek” anlamına geldiği yönündeki rivayetler, bu konuda bir kanaat oluşturmuştur. Zira mükâtebe akdinin temel gayesi, kölenin hürriyetine kavuşabilmesi için çalışarak özgürlüğünü kazanmasıdır bu da onun iş yapabilme kabiliyetine, yani bir mesleki beceriye sahip olması gerektiğini göstermektedir.³⁰

Sonuç olarak, “hayır” kelimesi, mükâtebe âyetinde “salih amel” anlamı yerine daha ziyade, kölenin kendi geçimini sağlayabilecek bir beceriye sahip olması anlamında kullanılmıştır. Ancak bu beceri, kölenin ahlakî açıdan da güvenilir olduğunu dışlamaz. Zira mükâtebe yapılacak kölenin, sadece ekonomik açıdan değil, aynı zamanda toplumsal ve dini sorumluluklarını da yerine getirebilecek ahlaki donanıma sahip olması, Kur’an’ın genel ahlakî ilkeleriyle uyumlu bir yaklaşımdır. Dolayısıyla, âyette geçen “hayır” kelimesinin, bağlamı ve dilsel yapısı itibarıyla sadece maddi değil, ahlaki bir anlam da taşıdığı sonucuna varılmaktadır.

²⁶ Bakara 2/180.

²⁷ Âdiyât 100/8.

²⁸ en-Nûr 24/33.

²⁹ Cemâlüddin Abdürrahim b. el-Hasan el-İsnevî, *et-Temhid fi tahrîci'l-furû' ale'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 259.

³⁰ Ebu Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Abdüsselam Muhammed Ali Şâhin (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013), c. 3, 415-416.

Bu tartışma çerçevesinde seçili meâllerde “hayır” kelimesi şu şekillerde çevirilmiştir:

M. Yaşar Kandemir: “...*Sahip olduğunuz köle ve câriyelerinizden özgürlüklerini satın almak için sizinle azatlık sözleşmesi yapmak isteyenlerle, eğer kendilerinde çalışıp para kazanarak, ödeyecek bir kabilîyet görürseniz anlaşma yapın...*”³¹

Bu çeviride hayır kelimesi, kölenin ekonomik anlamda özgürlüğünü kazanabilme kabiliyetine sahip olup olmaması şeklinde çevrilmiştir. Ancak burada kelimenin ahlakî boyutu ihmal edilmiş görünmektedir. Bu yaklaşım, maddî yetkinlik üzerinde durarak kelimenin yalnızca ekonomik bir anlam taşıdığı yönünde bir kanaat oluşturabilir.

Faruk Beşer: “...*Mülkünüz olan kölelerin özgürlük sözleşmesi yapmak isteyenleriyle -siz de bunu onlar için hayır görüyorsanız- sözleşme yapın...*”³²

Bu çeviri, hayır kelimesini doğrudan olduğu gibi bırakmış ve okuyucunun kelimenin geniş anlamını kendisinin yorumlamasına imkân tanımıştır. Hayrın hem ahlakî hem de maddî anlamlarını barındıran çok yönlü bir çeviri olarak kabul edilebilir.

Orhan Çeker: “...*Sahip olduğunuz kölelerden kitabete istekli olanlarla -eğer kendilerinde bir hüner (ve dürüstlük) görüyorsanız- kitabet (akdi) yapın...*”³³

Bu çeviride, “hayır” kelimesine “hüner” ve “dürüstlük” gibi iki boyutlu bir anlam verilmiştir. Hem mesleki yetkinliği (hüner) hem de ahlakî güvenilirliği (dürüstlük) vurgulayan bu çeviri, fakihlerin tartıştığı iki yönlü anlamı bir arada barındırması bakımından başarılıdır.

Mustafa Öztürk: “...*Köle ve cariyelerinizden azatlık sözleşmesi yapmak, maddî bedelini ödeyerek özgürlüğe kavuşmak isteyenler olursa ve siz de onların sözleşme şartlarını yerine getirebilecekleri hususunda olumlu bir kanaate varırsanız, teklif ettikleri sözleşmeyi yapın...*”³⁴

Öztürk’ün çevirisinde “hayır” kelimesi, doğrudan çevirilmemiş, bunun yerine, sözleşme şartlarını karşılayabilme becerisiyle ilişkilendirilmiştir. Ekonomik yeterliliğin ön planda tutulduğu bu çeviri, ahlakî boyuta değinmemektedir.

Süleyman Ateş: “...*Ellerinizin altında bulunan (köle ve câriye)lerden mükâtebe (akdi) yapmak isteyenlerle -eğer kendilerinde hayır görürseniz- mükâtebe yapın...*”³⁵

Bu çeviride de “hayır” kelimesi aynen bırakılarak, anlam genişliği korunmuştur. Bu yaklaşım, kelimenin hem ahlakî hem de maddî boyutlarını içermesi açısından esnek bir yorumlama imkânı sunar.

Yukarıdaki meâllere bakıldığında, çeviriler arasında “hayır” kelimesinin anlamı konusunda farklı yaklaşımlar olduğu görülmektedir. M. Yaşar Kandemir ve Mustafa Öztürk’ün çevirileri daha çok kölenin maddî yeterliliği üzerine odaklanmışken, Orhan Çeker ve Faruk Beşer gibi mütercimler hem ahlakî hem de maddî anlamı içeren bir yorum sunmaktadır. Süleyman Ateş ve Faruk Beşer’in tercihi ise kelimenin geniş anlamını okuyucuya bırakmakta ve anlam genişliğini koruyarak iki farklı yoruma da açık kapı bırakmaktadır.

³¹ Kandemir vd., *Açıklamalı Kur’an-ı Kerim Meali*, 353.

³² Beşer, *Kur’ân-ı Hakîm’in Meali*, 504.

³³ Çeker, *Kur’ân-ı Kerîm’in Envârı*, 568.

³⁴ Öztürk, *Kur’an-ı Kerim Meali*, 402.

³⁵ Ateş, *Kur’an-ı Kerim’in Yüce Meali*, 211.

Fıkıh ve usul literatüründe kelimenin “mal/para” anlamına gelmemesi gerektiğine dair görüşler ağır basmakla birlikte, âyetin içeriği ve genel bağlamı dikkate alındığında, kölenin mükâtebe yapabilmesi için hem maddî hem de ahlâkî yeterliliklere sahip olması gerektiği sonucuna ulaşılabilir. Dolayısıyla “hayır” kelimesinin çok yönlü anlamını göz önünde bulunduran çeviriler, âyetin ruhuna daha uygun görünmektedir.

Sonuç olarak, Faruk Beşer ve Süleyman Ateş’in meâllerindeki gibi “hayır” kelimesini doğrudan çevirmek, okuyucunun âyetin ahlâkî ve maddî anlamlarını birlikte düşünmesine olanak tanımakta ve hem Kur’an’ın dilsel zenginliğini hem de âyetin kapsamını daha iyi yansıtmaktadır.

2.4. Sa‘îd (صعيد) Lafzı

Fıkıhta su bulunmadığı durumlarda toprakla teyemmüm yapılması ile ilgili bilgi, Kur’an’ın “فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا”³⁶ âyetinde yer almaktadır. Bu âyette geçen “صعيد” kelimesinin anlamı ve teyemmüm için kullanılacak malzemelerin kapsamı, fıkıh ekolleri arasında önemli ihtilaflara yol açmıştır. Bu ihtilafları ortaya çıkaran unsurlardan birisi, kelimenin Arap dilinde birden fazla anlam ifade etmesidir. Zira bu kelime, bazen saf toprak, bazen de yeryüzü cinsinden temiz olan her şey anlamına gelebilir.

Temiz toprakla teyemmüm yapılabileceği noktasında bir görüş ayrılığı bulunmamakla birlikte toprak dışında yeryüzünün diğer unsurlarıyla teyemmüm yapıp yapılmayacağı hususunda ayrılıklar yaşanmıştır. Teyemmüm yapılabilecek diğer malzemeler konusunda Şâfiî, Hanefî ve Mâlikî ve Hanbelî mezhepleri arasında farklı görüşler ortaya çıkmıştır:

1. Şâfiî Mezhebi: Şâfiîler, teyemmüm için yalnızca tozlu, saf toprağın kullanılabilmesini savunurlar.³⁷

2. Malikî Mezhebi: Malikîler bu kelimenin geniş bir anlam taşıdığını savunarak teyemmümün yeryüzünde bulunan her türlü temiz unsurla yapılabileceğini ileri sürmüşlerdir. Malikî mezhebinin meşhur görüşüne göre, taş, kum ve toprak gibi maddeler teyemmüm için kullanılabilir.³⁸ Hatta bazı Malikîler, ot ve kar gibi maddeler üzerinde de teyemmüm yapılabileceğini savunmuşlardır. Bu görüş, “sa‘îd” lafzının yeryüzünde yükselen her şey anlamına geldiği fikrine dayanmaktadır. Ancak bu görüş zayıf kabul edilmiştir.³⁹

3. Hanefî Mezhebi: Ebu Hanife ise Malikîlerin görüşünü daha da genişleterek, kireç, arsenik, alçı, kil ve mermer gibi yeryüzünden türeyen taşlarla da teyemmüm yapılabileceğini ifade etmiştir.⁴⁰

4. Hanbelî Mezhebi: Hanbeliler ise teyemmüm yapılacak unsur konusunda daha esnek bir tutum sergilemişlerdir. Onlara göre elbise ya da keçe üzerindeki tozla bile teyemmüm yapılabilir.⁴¹

İncelenen Türkçe meâllerde “صعيد” kelimesi şu şekillerde çevrilmiştir:

³⁶ el-Mâide 5/6.

³⁷ Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Ümm*, thk. Muhammed Zührî en-Neccâr (Ezher: Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, 1961), c. 1, 50.

³⁸ Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, thk. Mâcid el-Hamevî (Beyrut: Daru İbn Hazm, 1995), c. 1, 140.

³⁹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, c. 1, 140.

⁴⁰ Ebû Sehl Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Darü'l-Marife, 1989), c. 1, 108.

⁴¹ Bkz. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, c. 1, 140.

M. Yaşar Kandemir: "...su bulamadığınız takdirde, temiz bir toprakla teyemmüm ederek..."⁴²

Faruk Beşer: "...su bulamazsanız yeryüzünün temiz bir yeriyle teyemmüm edip..."⁴³

Orhan Çeker: "...su(yu kullanma imkânı) bulamazsanız temiz yeryüzü ile teyemmüm yapınız..."⁴⁴

Mustafa Öztürk: "...su ya da suyu kullanma imkânı bulamamışsanız, o zaman temiz bir toprak arayın..."⁴⁵

Süleyman Ateş: "...su bulamamışsanız temiz toprağa teyemmüm edin..."⁴⁶

Seçili meâllerde biri "toprak" diğeri ise "yeryüzü" şeklinde iki yaklaşım öne çıkmaktadır. Toprak anlamına yapılan çevirilerin, mezhep ihtilaflarını ve fıkıh usulü verilerini daha doğru yansıttığı ifade edilebilir. Bu anlam özellikle Şâfiîlerin teyemmüm için sadece toprak kullanılması gerektiği görüşünü desteklemektedir. Ancak "yeryüzü" olarak yapılan çeviriler, teyemmümün ne ile yapılabileceği hususunda bir belirsizliğe sebep olmakta ve Malikilerin geniş yorumunu akla getirmektedir.

Yeryüzü anlamı, kapsamı oldukça geniş bir kavram olduğundan teyemmümün hangi maddelerle yapılabileceği konusunda net bir sınır çizmemektedir. Bu durum, Türkçe meâllerde kastedilenin tam olarak anlaşılmasını zorlaştırabilir. Oysa fıkıh usulü açısından daha belirgin olan "toprak" anlamına yer verilmesi, mezheplerin bu husustaki görüş ayrılıklarını daha net bir şekilde yansıtarak okuyuculara doğru bir rehberlik sunacaktır.

2.5. Misl (مثل) Lafzı

Hac ibadeti, belirli zaman ve mekân sınırları içerisinde ifa edilmesi gereken, normal şartlar altında mubah olan bazı fiillerin yasaklandığı bir ibadet türüdür. Bu ibadet esnasında ihrama giren kişinin uyması gereken çeşitli kurallar bulunmaktadır. Bu yasaklardan biri de kara av hayvanlarını avlamanın veya öldürmenin haram kılınmasıdır. Bu yasağın ihlali, dinî sorumluluk doğurur. Bu durum, Kur'an-ı Kerim'de şu şekilde ifade edilmiştir:

"يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَلِكَ صِيَامًا..."⁴⁷

Bu âyette geçen "misl" kelimesi, Arapça'da hem manen (kıymet olarak) hem de sûreten (yaratılış itibarıyla) benzerliği ifade eden çok anlamlı bir lafızdır. "Misl" kelimesinin Türkçe meâllerde nasıl çevrildiği meselesi, kelimenin müşterek bir özellik taşıması nedeniyle bazı çeviri problemlerini beraberinde getirmektedir. Bu kelime seçili meâllerde şu şekilde çevrilmiştir:

M. Yaşar Kandemir: "Ey iman edenler! İhramlıyken avlanmayın. Hanginiz ihramlıyken bilerek av hayvanını öldürürse, onun cezası; iki âdil kişinin belirleyeceği, öldürdüğü ava eş değerdeki bir hayvanı

⁴² Kandemir vd., *Açıklamalı Kur'an-ı Kerim Meali*, 107.

⁴³ Beşer, *Kur'an-ı Hakîm'in Meali*, 167.

⁴⁴ Çeker, *Kur'an-ı Kerîm'in Envârı*, 174.

⁴⁵ Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, 142.

⁴⁶ Ateş, *Kur'an-ı Kerim'in Yüce Meâli*, 59.

⁴⁷ el-Mâide 5/95.

Kâbe’de kurban edilmek için göndermek veya fakirleri doyurmak yahut ona denk gelecek şekilde oruç tutmak suretiyle bir kefâret ödemektir...’’⁴⁸

Faruk Beşer: “*Ey iman edenler! Siz ihramlı iken av öldürmeyin. Bu hâlde biriniz bile bile av öldürürse cezası, Kâbe’ye ulaşacak bir hedy kurbanı olarak öldürdüğüne denk bir davardır. Bu denkliğe içinizden iki adil kişi karar verir. Ya da bu ceza birkaç fakirin yemeği olacak kadar bir kefarettir veya buna denk oruç tutmaktır...’’⁴⁹*

Orhan Çeker: “*Ey iman edenler! Siz ihramlı iken (kara) av hayvanını öldürmeyin. Kim onu kasten öldürürse (yaptığı) işin vebalini tatsın diye (onun) karşılığı/cezası; sizden adil iki kişinin hükmederek (tespit edeceği), öldürdüğü hayvanın emsali bir kurbanlıktır -ki Kâbe’ye ulaştırılıp (Harem’de kesilecektir)- veya fakirlere yemek yedirme (şeklinde) bir kefarettir yahut bu (cezaya) denk oruç tutmaktır...’’⁵⁰*

Mustafa Öztürk: “*Ey Müminler! Hac veya umre için ihrama girmiş bir vaziyette iken av hayvanlarını öldürmeyin. İçinizden her kim yasak olduğunu bilerek av hayvanını öldürürse, bu davranışının kefareti, öldürdüğüne eşdeğer bir evcil hayvanı -ki bu hayvanın eşdeğerliğini içinizde adalet ve hakkaniyet sahibi iki kişi belirlemelidir- kurban edilmek üzere Kâbe’ye [Harem bölgesine] ulaştırması yahut bu kurbanın bedeline denk bir harcamayla fakirleri [bir gün] doyurması veyahut buna denk düşen bir süre boyunca [bir gün] oruç tutmasıdır ki...’’⁵¹*

Süleyman Ateş: “*Ey inananlar! İhramda iken av öldürmeyin. Sizden kim kasten onu öldürürse, öldürdüğüünün dengi olan bir hayvan cezası vardır ki (bu, öldürülene denk olduğuna) içinizden iki âdil kişinin karar vereceği, Kâbe’ye varacak bir kurban yahut yoksullara yedirme şeklinde kefâret ya da buna denk oruçtur...’’⁵²*

Öldürülen hayvanlardan benzeri bulunmayanların bedelinin sadaka olarak verilmesi gerektiği hususunda İslam hukukçuları arasında ittifak bulunmaktadır.⁵³ Ancak benzeri bulunan hayvanlarda bizzat bedelin verilmesi meselesi, fikhî açıdan tartışmalara konu olmuştur. Bu ihtilaf, yukarıdaki âyette geçen “misl” (مثل) kelimesinin çok anlamlı bir lafız olmasına dayanmaktadır.⁵⁴ Bu kelimenin hangi durumlarda birebir karşılığının ödeneceği ve hangi durumlarda bedelinin sadaka olarak verilmesi gerektiği noktasında farklı yorumlara yol açtığı görülmektedir. Bu durum, mezhepler arasında farklı görüşlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Hanefî mezhebine göre âyette geçen “misl” kelimesi, hem manen (kıymet bakımından) hem de sûreten (görünüş itibarıyla) benzerliği ifade eden birden fazla anlam barındıran müşterek bir lafızdır.⁵⁵ Müşterek kelimeler, içerdiği farklı anlamlar dolayısıyla aynı anda birden fazla anlama delalet edemeyeceğinden bu anlamlardan birinin tercih edilmesi gerekmektedir. Hanefiler, “misl” kelimesinin manen benzerliği ifade eden anlamının daha genel ve kapsamlı olduğuna hükmetmişlerdir. Bu nedenle, âyetin anlaşılma-

⁴⁸ Kandemir vd., *Açıklamalı Kur’an-ı Kerim Meali*, 122.

⁴⁹ Beşer, *Kur’an-ı Hakîm’in Meali*, 187.

⁵⁰ Çeker, *Kur’an-ı Kerîm’in Envârı*, 197.

⁵¹ Öztürk, *Kur’an-ı Kerim Meali*, 156.

⁵² Ateş, *Kur’an-ı Kerim’in Yüce Meâli*, 66.

⁵³ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, c. 2, 590.

⁵⁴ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, c. 2, 589; Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes’ûd b. Ahmed Kâsânî, *Bedâi’u’s-Sanâi’ fî tertîbi’s-Şerâi’* (Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1986), c. 2, 198; İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, c. 2, 692.

⁵⁵ Kâsânî, *Bedâi’u’s-Sanâi’*, c. 2, 199.

sında bu anlam öncelenmelidir. Bu öncelik gereği, âyette ifade edilen “misliyet” kavramından, bedelin ödenmesi anlamı çıkmaktadır ve ihramlı kimsenin öldürdüğü hayvanın bedelini vermesi câiz kabul edilmektedir.⁵⁶

Şâfiî mezhebine göre ise âyette geçen “misl” kelimesi, sûreten (yaratılış itibarıyla) benzerliği ifade etmektedir.⁵⁷ Şâfiîler bu itibarla ihramlı bir kimsenin kara avı öldürmesi durumunda, öldürdüğü hayvanın sûreten benzerini veya bu benzerin kıymetini ödemekle yükümlü tutulacağını belirtmişlerdir. Ancak bizzat öldürülen hayvanın kıymetinin ödenmesi, âyetteki nassın hilâfına bir uygulama olarak değerlendirilir.⁵⁸ Ayrıca Şâfiîler, insanların genel örfünde de “misl” kelimesinin kıymetten ziyade sûreten/hilkaten benzerliği ifade ettiğini vurgulamışlardır.⁵⁹ Bu çerçevede nassın lafzına uygun hareket edilmesi gerektiği sonucuna varmışlardır.

“Misl” kelimesinin müşterek bir özellik taşıması, Türkçe meâllere yansıtılan çevirilerde bazı problemler doğurmuştur. Kelimenin hem manen hem de sûreten benzerliği ifade etmesi, çevirmenlerin hangi anlamı tercih etmeleri gerektiği konusunda zorluklarla karşılaşmalarına yol açmıştır. Yukarıda verilen çeviriler, misl kelimesi ile ne kastedildiğini yansıtmaktan uzak bir özellik göstermektedir. Dolayısıyla okuyucu bu kelime için yapılan “eşdeğer, denk, emsâl” gibi çevirilerden kelimenin manen ya da sûreten bir benzerlik taşıması gerektiği sonucuna ulaşmakta zorlanmaktadır.

Meâllerde “misl” kelimesinin çevirisi yapılırken hem mezhepsel farklılıkların hem de kelimenin çok anlamlı yapısının dikkate alınması gerektiği vurgulanmalıdır. Fıkıh usulü açısından bu gibi çok anlamlı kelimelerde mezheplerin görüşleri ve ulaştıkları içtihatlar önemlidir. Bu bağlamda, birden fazla anlam taşıyan kelimelerin çevirisinde okuyucuya alternatif yorumların sunulması veya çeviri dipnotlarıyla farklı mezheplerin yaklaşımlarının izah edilmesi, Kur’an meâllerinin daha doğru anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

2.6. Sultân (سلطان) Lafzı

İslâm ceza hukukunda kasıtlı öldürme suçunda maktulün velisine tanınan kısas hakkı, “ وَلَا تَقْتُلُوا ”⁶⁰ “النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا فَلَا يَسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا”⁶⁰ âyeti ile açıkça belirlenmiştir. Ancak velinin, kısas yerine diyet talep etme yetkisine sahip olup olmadığı konusunda fıkıh ekolleri arasında önemli görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Özellikle Hanefî ve Şâfiî mezhepleri, bu konuda farklı yaklaşımlar sergilemektedir.

Hanefî mezhebi, maktulün velisinin kısas hakkını tek taraflı olarak kullanabileceğini kabul etmekle birlikte diyet talep etme yetkisini tek başına kullanamayacağı kanaatindedir. Hanefilere göre veli, malî bir

⁵⁶ Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. İshâk eş-Şâşî, *Usûlu’ş-Şâşî (’Umdetü’l-havâşî ile)* (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1082), 39; Kâsânî, *Bedâi’u’s-Sanâi’*, c. 2, 199.

⁵⁷ Ebu’l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverî, *el-Hâvi’l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Muavvız ve Âdil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrut: Daru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1994), c. 4, 277; İmamü’l-Haremeyn Ebu’l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah en-Nisâbüri el-Cüveynî, *Nihâyetü’l-matlab fi dirâyeti’l-mezheb*, thk. Abdulazîm Mahmud ed-Dîb (Cidde: Dâru’l-Minhâc, 2007), c. 4, 399.

⁵⁸ Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, thk. Abdulmuhsin et-Türki (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2006), c. 6, 310.

⁵⁹ Ebu’l-Hasan ‘İmâdu’d-Dîn ‘Alî b. Muḥammed b. ‘Alî eṭ-Ṭaberî el-Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmu’l-Kur’ân* (Beyrut: Daru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1983), c. 3, 109.

⁶⁰ el-İsrâ 17/33.

bedel talep etmeksizin kısas hakkından feragat ederek katili affedebilir. Ancak suçlunun bedel karşılığı affedilmesi durumunda ise hem velinin hem de katilin rızası şart koşulmuştur. Aksi takdirde, velinin kısastan vazgeçip tek taraflı olarak diyeti tercih etme hakkı bulunmamaktadır. Hanefiler, bu görüşlerini âyette geçen “sultân” kelimesinin yalnızca kısas yetkisini ifade ettiği ve diyet talebi için de katilin de rızasının gerektiği noktasında temellendirirler.⁶¹

Şâfiî mezhebi ise maktulün velisinin kısas ile diyet arasında tercih yapabileceğini savunur. Şâfiilere göre veli, katili karşılıksız olarak affedebileceği gibi katilin rızasını almaksızın diyet talep etme yetkisine de sahiptir.⁶² Bu görüşlerinin dayanaklarından birisi âyette geçen “sultân” kelimesinin hem kısas hem de diyet anlamında müşterek bir lafız olmasıdır. Onlara göre, bir kelimenin ifade ettiği anlamlar, hiyerarşik bir düzen içinde değil, eşit bir seviyede değerlendirilmektedir. Bu bakımdan bir anlamın diğerlerine göre baskın hale gelmesi, diğer anlamların ihmal edilmesi gerektiği anlamına gelmez. Müştereğin umumu gereği, bir kelimenin tüm anlamlarının aynı anda geçerli olabileceği kabul edilmektedir.⁶³

Bu ihtilafın temelinde yer alan sebeplerden birisi, “sultân” kelimesinin anlamının belirlenmesi noktasında ortaya çıkmaktadır. Hanefiler, bu kelimenin sadece kısas yetkisini ifade ettiği kanaatindedirler ve bir lafzın aynı anda birden fazla mânayı kapsamasını caiz görmemektedirler. Şâfiiler ise lafzın tüm mânalarını eşit seviyede kabul ederek maktulün velisine hem kısas hem de diyet arasında tercih yapma yetkisi verdiğini savunurlar.⁶⁴ Bu bağlamda Hanefilerin müşterek lafzın umumunu caiz görmeyen anlayışı ile Şâfiilerin her iki anlamın da hükme dayanak olabileceğini savunan yaklaşımı, bu meseledeki farklılığı açıklamaktadır. anlamına gelen müşterek bir kelime olması ve bu kelimenin hangi anlamda kullanıldığı konusunda kesin bir delilin bulunmamasıdır.

İncelenen meâllerde “سلطان” kelimesinin çevirisi, genellikle “yetki” anlamıyla karşılanmıştır. Ancak bu çevirilerin her biri farklı nüanslar taşımaktadır:

M. Yaşar Kandemir: “Öldürülmesini Allah’ın yasakladığı canı haklı bir gerekçeye dayanmadan öldürmeyin! Haksız yere öldürülen kimsenin velisine hakkını arama yetkisi vermişsinizdir; o da misilleme yaparken ölçüyü aşmasın. Çünkü kendisine yetki verilmekle zâten yardım edilmiştir.”⁶⁵

Faruk Beşer: “Allah’ın saygın kıldığı cana haksız yere kıymayın. Kim zulmen öldürülürse biz onun velisine bir yetki vermişsinizdir ama o öldürmede aşırı gitmesin. Çünkü o yeterli desteği almıştır.”⁶⁶

Orhan Çeker: “Allah’ın haram kıldığı canı, haklı (bir) sebep dışında, öldürmeyin. Kim haksız yere öldürülmüş ise biz onun velisine bir yetki verdik, o (kısasen) öldürme konusunda haddi aşmasın. Çünkü o (gerektiği gibi) desteklenmiştir.”⁶⁷

⁶¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 26/60.

⁶² Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebîr*, 12/95.

⁶³ Şihâbüddin Mahmûd b. Ahmed ez-Zencânî, *Tahrîcü'l-furû' ale'l-usûl*, thk. Muhammed Edîb Sâlih (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982), 313-314.

⁶⁴ Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib el-Bâkillânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd fî usûli'l-fikh*, thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Zenîd (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 1/155-156; Abdulvehhâb Abdüsselâm Tavîle, *Eserü'l-lüga fî ihtilâfî'l-müçtehidîn* (Kahire: Darü's-Selâm, 2000), 121-122; Şeyma Yeşilyayla, *Dilin Vaz'ı ve İçtihatlarla Etkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2024), 190.

⁶⁵ Kandemir vd., *Açıklamalı Kur'an-ı Kerim Meali*, 284.

⁶⁶ Beşer, *Kur'an-ı Hakîm'in Meali*, 404.

⁶⁷ Çeker, *Kur'an-ı Kerim'in Envârı*, 444.

Mustafa Öztürk: “Nefsi müdafaa, kısas, savaş hâli gibi) haklı bir sebep bulunmadıkça Allah’ın kutsal kıldığı cana kıymayın. Bununla birlikte biz haksız yere öldürülen kişinin velisine (kisas ve tazminat talebiyle ilgili) yetki verdik. Bu konuda yetki verilen kişi kendince adaleti gerçekleştirmek adına bir kişiye karşılık iki veya daha fazla kişiyi öldürmek gibi bir aşırılığa kaçmasın. Çünkü o kişiye böyle bir yetki verilmekle gerekli yardım zaten yapılmıştır.”⁶⁸

Süleyman Ateş: “Allah’ın haram kıldığı canı haksız yere öldürmeyin! Kim haksızlıkla öldürülürse onun velisi (olan mirasçısı)na yetki vermişizdir (öldürülenin hakkını arar. Fakat o da) öldürmede aşırı gitmesin; çünkü kendisine yardım edilmiş (yetki verilmiş)tir.”⁶⁹

Kandemir’in çevirisi, “سلطان” kelimesini, genel anlamda yetki ve adaletin temini bağlamında kullanmış ancak bu yetkinin kısas ya da diyetle ilgili olup olmadığını açıklığa kavuşturmamıştır. Beşer de bu kelime için “yetki” anlamını tercih etmiştir. Ancak “katili kısas ettirme hakkı ya da diyet almak ona yeter” şeklinde ilave açıklamada bulunarak hem kısas hem de diyet yetkisinin bu kelimenin kapsamına girdiğini ima etmiştir. Çeker de bu kelimeyi yetki bağlamında ele almış ancak bu yetkinin özellikle kısasla ilgili olduğuna dikkat çekmiştir. Öztürk çevirisinde “سلطان” kelimesini yetki anlamında ele almış ancak kelime öncesinde parantez arasında bu yetkinin hem kısas hem de tazminat ilgili olduğunu belirtmiştir. Öztürk’ün tazminattan kastının diyet mi başka bir şeyi mi kastettiği açık değildir. Ateş de kelimeyi yetki anlamında çevirmiş ancak ayrıntılara değinmemiştir.

Bu meâllerin ortak noktası, “سلطان” kelimesinin genel bir “yetki” anlamında çevrilmiş olmasıdır. Ancak Beşer ve Öztürk’ün meâlleri, bu yetkinin hem kısası hem de diyeti kapsayabileceği görüşünü yansıtmaktadır. Hanefî ve Şâfiî mezheplerindeki farklı yaklaşımlar dikkate alındığında meâllerin bu iki mezhebin görüşlerine ışık tuttuğu görülmektedir.

Sonuç olarak “سلطان” kelimesinin yalnızca genel anlamda “yetki” olarak çevrilmesi, fikhî hükümler ve yorumlar noktasında kelimenin taşıdığı nüansları yansıtamamaktadır. Bu kelime özelinde Hanefî ve Şâfiî yaklaşımları arasındaki temel fark, kelimenin hem kısas hem de diyeti içerip içermediği noktasında yatmaktadır. Bu nedenle meâllerde kelimenin anlamının daha açık ve fikhî bağlamıyla uyumlu bir şekilde verilmesi, bu hukukî tartışmanın daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Özellikle bu gibi müşterek lafızların doğru anlaşılması sadece kelimenin birebir tercümesiyle değil, aynı zamanda fikhî bağlamın da dikkate alınmasıyla mümkündür.

Sonuç

Ahkâm ayetlerinde geçen müşterek lafızların Türkçe meâllere aktarımı, sadece dilsel bir çeviri meselesi olmayıp aynı zamanda fıkıh usulü açısından da incelenmesi gereken önemli bir konudur. Bu bağlamda ahkâm âyetlerinde yer alan müşterek lafızların doğru ve kapsamlı bir şekilde anlaşılması ve meâllere doğru bir şekilde yansıtılması için çevirinin yalnızca lafzına değil, aynı zamanda fikhî bağlamına da dikkat çeken bir yaklaşımla yapılması gerekmektedir.

⁶⁸ Öztürk, *Kur’an-ı Kerim Meali*, 327.

⁶⁹ Ateş, *Kur’an-ı Kerim’in Yüce Meali*, 161-162.

İncelenen örnekler ışığında, müşterek lafızların Türkçe meâllere aktarılmasında şu hususların öne çıktığı ifade edilebilir:

* Müşterek lafızların çevirisinde, kelimenin muhtemel tüm anlamlarının göz önünde bulundurulması ve âyetin bağlamına en uygun anlamın tercih edilmesi İslam hukukunun temel ilkelerine daha uygun bir çeviri yapabilmek açısından büyük önem taşımaktadır.

* Mezhepler arasındaki görüş farklılıklarının, müşterek lafızların yorumlanmasında önemli bir rol oynadığı ve bu farklılıkların meâllere yansıtılması, ilgili âyetlerin daha kapsamlı kavranmasına katkı sağlayacaktır.

* Müşterek lafızların çevirisinde, okuyucuya alternatif yorumların sunulması veya dipnotlarla mezhepler arasındaki farklılıkların izah edilmesi, ayetlerin anlaşılmasında daha kapsamlı bir perspektif sunacaktır.

Neticede, ahkâm ayetlerinde yer alan müşterek lafızların Türkçe meâllere aktarılması sürecinde, fıkıh usulü ilminin verilerinin dikkatlice uygulanması, İslam hukukunun temel kaynaklarının doğru anlaşılması ve yorumlanmasına imkân sağlayacaktır. Bu doğrultuda meal yazarlarının, müşterek lafızların tercümesinde fıkıh usulü perspektifini de göz önünde bulundurmaları, Kur'ân-ı Kerim'in ahkâm içerikli âyetlerinin anlaşılması noktasında önemli katkılar sağlayacaktır.

Bu çalışmanın, ahkâm ayetlerinin çevirisi ve yorumlanmasıyla ilgili gelecekte yapılacak araştırmalara katkı sağlaması ve meal yazarları için bir kılavuz niteliği taşıması umulmaktadır. Ayrıca fıkıh usulü ilminin Kur'an çevirilerindeki önemini vurgulayarak, bu alandaki akademik çalışmaların çoğalmasına katkıda bulunması beklenmektedir.

Kaynakça

Ateş, Süleyman. *Kur'an-ı Kerim'in Yüce Meâli*. Ankara: Hayat Yayınları, 2021.

Bâkillânî, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib el-. *et-Takrîb ve'l-irşâd fî usûli'l-fikh*. thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Zenîd. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Baskı., 1998.

Beşer, Faruk. *Kur'ân-ı Hakîm'in Meali ve Kısa Tefsiri (Temel Kur'an Kavramları Sözlüğü, Esmâ-i Hüsnâ Şerhi ve Kısa Peygamberler Tarihi)*. İstanbul: Pür-kitap Yayınevi, 2. Baskı., 2024.

Buhârî, Abdulaziz b. Ahmed el-. *Keşfü'l-esrâr 'an usûl-i Fahri'l-İslam el-Pezdevî*. thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer. 4 Cilt. Lübnan: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Baskı., 2009.

Cessâs, Ebu Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî el-. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Abdüsselam Muhammed Ali Şâhîn. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 4. Basım, 2013.

Cüveynî, İmamü'l-Harameyn Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah en-Nisâbüri el-. *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb*. thk. Abdulazîm Mahmud ed-Dîb. 20 Cilt. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2007.

Çeker, Orhan. *Kur'ân-ı Kerîm'in Envârı'ndan Tefsir Özetli Meâl*. Ankara: Takdim Yayınları, 2021.

Demirci, Muhsin. *Tefsir Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İfav Yayınları, 4. Baskı., 2015.

Ebû Zehrâ, Muhammed. *Usûlü'l-fikh*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1958.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-. *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*. thk. Muhammed Süleyman el-Eşkar. 2 Cilt. Beyrut: er-Risâletü'l-Âlemiyye, 2. Baskı., 2012.

Herrâsî, Ebu'l-Hasan 'İmâdu'd-Dîn 'Alî b. Muhammed b. 'Alî et-Taberî el-Kiyâ el-. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.

Heyet. *Mucemu mustalahâti'l-ulûmi's-Şeriyye*. 4 Cilt. Riyad: Medinetü'l-Melik Abdülazîz li'l-Ulûm ve't-Tefniye, 2. Baskı., 2017.

İbn Hişâm, Cemâlüddin Abdullah. *Şerhu Katri'n-nedâ ve belli's-sadâ*. nşr. Sıdkî el-Attâr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2009.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânu'l-arab*. thk. Abdullah Ali el-Kebîr vd. 15 Cilt. Beyrut: Daru Sâder, t.y.

İbn Rüşd, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesîd*. thk. Mâcid el-Hamevî. 4 Cilt. Beyrut: Daru İbn Hazm, 1995.

İsnevî, Cemâlüddin Abdürrahim b. el-Hasan el-. *et-Temhîd fî tahrîci'l-furû ale'l-usûl*. thk. Muhammed Hasan İsmail. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Baskı., 2009.

Kandemir, M. Yaşar vd. *Açıklamalı Kur'an-ı Kerim Meali*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014.

Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâi'u's-Sanâi' fî tertîbi's-Şerâi'*. 7 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Baskı., 1986.

Koca, Ferhat. "Müşterek (Fıkıh Usulü)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/172-174. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekr el-. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Abdulmuhsin et-Türkî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.

Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-. *el-Hâvi'l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Muavvız ve Âdil Ahmed Abdulmevcûd. 18 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.

Molla Hüsrev. *Mirkâtü'l-vusûl ilâ 'ilmi'l-usûl*. thk. İlyas Kaplan. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.

Öztürk, Mustafa. *Kur'an-ı Kerim Meali (Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri)*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.

Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn er-. *el-Mahsûl fî 'ilmi'l-usûl*. thk. Muhammed Abdulkadir Atâ. 2 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.

Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mesud el-Mahbûbî es-. *et-Tavdîh li metni't-Tenkîh fî usûli'l-Fıkh (Şerhu't-Telvîh ile)*. thk. Zekeriya Umeyrât. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ty.

Serahsî, Ebû Sehl Muhammed b. Ahmed es-. *el-Mebsût*. 31 Cilt. Beyrut: Darü'l-Marife, 1989.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-. *Hem'u'l-hevâmi' fî şerhi Cemi'l-cevâmi'*. thk. Ahmed Şemseddin. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

Şâfî, Muhammed b. İdris eş-. *el-Ümm*. thk. Muhammed Zührî en-Neccâr. 8 Cilt. Ezher: Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, 1961.

Şâşî, Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. İshâk eş-. *Usûlu'ş-Şâşî ('Umdetü'l-havâşî ile)*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1082.

Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-. *İrşâdü'l-fuhûl*. thk. Ebu Hafs Sami b. el-Arabî. 2 Cilt. Riyad: Darü'l-Fazîle, 2000.

Tavîle, Abdulvehhâb Abdüsselâm. *Eserü'l-lüga fî ihtilâfi'l-müçtehidîn*. Kahire: Darü's-Selâm, 2. Basım, 2000.

Teftâzânî, Sadüddîn Mesud b. Ömer et-. *Şerhu't-Telvîh ala't-Tavdîh*. thk. Zekeriya Umeyrât. 2 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ty.

Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kurân Dili*. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021.

Yeşilyayla, Şeyma. *Dilin Vaz'ı ve İctihatlara Etkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2024.

Zencânî, Şihâbüddîn Mahmûd b. Ahmed ez-. *Tahrîcü'l-furû' ale'l-usûl*. thk. Muhammed Edîb Sâlih. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 4. Baskı., 1982.

Zeydân, Abdülkerim. *el-Vecîz fî usûli'l-fıkh*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987.

“İştirâk”. *el-Mevsûatü'l-Fıkhîyye*. C. 4. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâm, 1986.

KLASİK VE ÇAĞDAŞ MEALLER ÇERÇEVESİNDE EL-BAKARA SÜRESİ 196. AYETTE GEÇEN "NÜSÜK" KAVRAMININ LAFİZ VE MANA İLİŞKİSİ AÇISINDAN KURBAN İBADETİNİN FIKHÎ HÜKMÜNE ETKİSİ

Taha YILMAZ*

Giriş

Kur'ân-ı Kerim Arapça olarak 22 yılı aşkın bir sürede Hz. Peygamber'e (s.a.v.) peyderpey nazil olmuş ilahî bir kitaptır. Vahiy sözlükte ima, işaret etmek, fısıldamak, gizli konuşmak, süratli ve gizli şekilde bildirimde bulunmak gibi anlamlara gelmektedir.¹ Terimsel olarak ise Allah'ın insanla iletişim kurması çerçevesinde bir tanımlı yapılmıştır. Keyfiyeti ise ampirik (deneysel) bilgi ve kognitif (bilişsel) proses (süreç) çerçevesinde değil de daha çok inanç perspektifinde ele alınmıştır. Bu açıdan vahyin mahiyetini Allah, Cebrail ve Hz. Peygamber tam olarak bilmektedir.² Totolojik ve majik bir yönü bulunmaktadır.³ Bu hususların yanında Kur'an'ın ilk hedefi muhataplarını doğruluğa klavuzlamak ve yaratılış gayelerini öğretmektir. Bunun yanında dünya ve ahiret dengesini sağlamak açısından muhataplarına bazı hükümler de vaz etmiştir.⁴ Bu hükümler inanç, ahlak, ibadet, muâmelât ve ukûbat alanlarını kapsamaktadır. Kur'ân-ı Kerim bu perspektifle muhataplarına seslenirken

* Dr. Öğr. Üyesi, Ardahan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

¹ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî İbn Manzûr, "vhy mad.", Lisânü'l- 'Arab) Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.)

² Yusuf Şevki Yavuz, "Vahiy", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/443-447; Recep Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy* (İstanbul: 2002); Süleyman Gezer, "İnşâ Haber Bağlamında Kur'an Dilinin Yapısı", *Hitit Ünivesitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (2007) 142-151; Burhanettin Tatar, "Kur'an-ı Yorumlama Sorunu", *Kur'an ve Dil-Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu* (Erzurum, ts.), 496.

³ Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan* çev. Süleyman Ateş İstanbul: ts. 219-220.

⁴ Abdülhamit Birışık, "Kur'an", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 26/383-388.

ilk dönemlerde daha çok tümel ilkeler ortaya koymuş, onun yorumlanması ve tikel hükümler haline dönüşmesi ise daha çok Sünnet tarafından gerçekleştirilmiştir. Bu durum Kur'ân-ı Kerim'in ilahî olması, dil ve anlam haritasının oldukça geniş bir yapıyla tezahür etmesi sebebiyledir.⁵ Nazil olduğu dönemde yaşayan dilin edebi sanatlarını en güzel şekilde yansıtmaları da bu hususlar içinde zikredilmektedir.⁶ Belâğat ilminin muhteviyatının önemli bir kısmını edebi sanatlar oluşturmaktadır. Arapça olan Kur'ân-ı Kerim'i daha iyi anlamak için belâğat ilminin beyân, bedîi ve meânî alanlarını ve bu alanlarda kullanılan (kinaye, mecaz ve müşâkele vb.) sanatları iyi bilinmesi gerekmektedir. Yine Kur'an'da geçen kelime ve kavramları semantik açıdan çözümlenmeye tâbi tutmak ayetlerin muradını anlama açısından oldukça önemlidir. Kur'an'da mucez ve mahfuz ibareler bulunması sebebiyle mana salt lafız bağlamında değil farklı ilimler çerçevesinde ele alınmayı gerektirmektedir.⁷ Ayrıca bu dile ait kelime ve kavramları değerlendirirken onların tarihî geçişini, sosyal ortamda ne ifade ettiklerini ve zamanla kazandıkları anlamları da göz önünde bulundurmak gerekmektedir.⁸ Bu yönüyle Kur'ân'ın kavramlarının etimolojik ve epistemolojik yönden incelenmesi, nüzûl sebepleri, ayetlerin diğer ayetlerle bağlantılı olarak yüklendiği anlamları (manevî ve lafzî müştereklik durumu) ve başka dillere çevrilirken hangi kelime ve kavramlarla ifade edildiği de ayrıca önemlidir.

“Nüsük” kelimesi klasik ve çağdaş mealler çerçevesinde ele alınması, lafız ve mana ilişkisi açısından kelimenin ifade ettiği kurban kavramı ve tercümesi ile

⁵ Halil Hacımuftuoğlu, *Türkçe Kur'an Tercümelerinde Metot Sorunu* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) (Ankara: Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006), 1-5.

⁶ Osman Keskiöğlu, *Kur'an Tarihi ve Kur'an Hakkında Ansiklopedik Bilgiler* (İstanbul: Nebioğlu Yayınevi, 1953), 161-162.

⁷ Kur'an bir dil mucizesi olup hem nazım hem mana yönüyle mu'cizlik sıfatına sahiptir. Bu yüzden Kur'an çevirisine tercüme denilmesini caiz görmeyen Hasan Basri Çantay Kur'an-ı hem lafız hem de mana olarak mu'ciz olarak değerlendirerek onu hakıyla tercüme etmesinde beşerin aciz olduğunu vurgular. Onun belâğatı ve i'câzı buna musade etmemektedir (Hasan Basri Çantay, *Kur'ân-Hakîm ve Meâl-i Kerim* İstanbul: 1957), 1(5-6).

⁸ Ömer Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları* (Ankara: 2004), 46-47.

bunların hükme olan etkisinin irdelenmesi oldukça önemlidir.⁹ Nitekim günümüzde lafız ve mana ölçüğünde konular ele alındığında mevzu olan kavramın hükmünün de aynı doğrultuda etkilendiği görülmektedir. Sübüt ve delâlet açısından kat'îlik/kesinlik hükmün farz, vacip veya müstehap olarak değerlendirilmesine etki etmektedir. Bu bağlamda nüsük kavramı mensek ve manâsik olarak değişik türevleriyle birlikte Kur'an'da yedi yerde geçmektedir. Klasik meallerde kurban olarak ifade edilen bu kelimeye daha sonra ibadet anlamı da yüklenilerek daha geniş bir kapsamda kullanıldığı görülmektedir. Lafız ve mana ilişkisi açısından ilahî bir hüviyete sahip olan Kur'an'ın ayetlerinin değişik anlamlara gelebilecek şekilde tercüme edilmesi onların konu edindiği kavramların fikhî hükmüne de etki etmektedir.¹⁰ Sonuç olarak bu çalışmada nüsük kavramının lafız ve mana ilişkisi açısından kurban ibadetinin fikhî hükmüne etkisi incelenmektedir. Bu bağlamda nüsük kelimesi ve türevlerinin yer aldığı ayetlere göre nasıl farklı şekillerde tercüme edildiği tespit edilmeye çalışılmaktadır. Günümüzde oldukça çok meal ve tefsir çalışması yapılmış ve yapılmaya devam etmektedir. Özellikle ahkam ayetlerinin çevirisi yapılırken usûl-i fikh kaide ve kuralları bir metodoloji olarak esas alınmadığı zaman mananın bağlamından koparıldığı nüsük kelimesinin de (ritüel, hediye, teberrü vb. gibi) farklı çevirilerinin yapıldığı görülmektedir. Bu açıdan meal çalışmaları yapılırken özellikle lafzî ve manevî müşterek lafızların (kur', misal, hars, nüsük vb.) gerçek anlam, yan anlam, kinaye ve mecaz anlamlarının da olabileceği unutulmamalıdır. Çalışma bu bakışla ele alınmış özellikle nüsük kavramı ve onun meallerdeki farklı anlamlarına değinilmiştir. Konu tarihi ve modern kaynaklar taranarak ele alınmıştır.

⁹ "Haccı- umreyi de Allah için tamam yapın, eğer ihsara tutulmuşsanız o vakit hedyin kolayınıza geleni, bununla beraber bu hedy mahalline varıncaya kadar başlarınızı tıraş etmeyin, içinizden hasta olana veya başından bir ziyeti bulunana tıraş için oruç veya sadaka veya kurbandan ibaret bir fidiye var; ihsardan aman bulduğunuz vakit de her kim hacca kadar umre ile sevap kazanmak isterse ona da hedyin kolay geleni, bunu bulmayana ise oruç, üç gün hacda yedi de avdet ettiğinizde ki tam on gündür ve şu hüküm, ehli Mescid-i haram mukimlerinden olmayanlar içindir. Hasılı Allah'tan korkun ve bilin ki Allah'ın ikabı cidden çok şiddetlidir." (Elmalılı Hamdi Yazır orijinal Meali), el-Bakara 196.

¹⁰ Meal Kelimesi "Kur'an tecümesi", anlamında ilk kullanan Elmalılı olduğu ifade edilmektedir. O Hak Dini tefsirinin girişinde Meâl kelimesini te'vilin me'hazı olan evl manasında mastarı mîmî olarak ele almıştır. Bir şeyin varacağı gaye manasına ismi mekân olarak değerlendirmiştir (Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* İstanbul: 1935, 1/30).

Nüsük Kavramının Lügattaki Kök ve Türevlerinin Anlamları ile Mâhiyeti

Nüsük kelimesi, sözlükte n-s-k / نَسَكَ kökünden gelmektedir. Kurban kesmek, sürekli kulluk etmek, ibadet etmek¹¹, yıkamak, temizlemek, altın ve gümüşü diğer maddelerden ayırarak saf haline getirmek, ibadet için zühd hayatı yaşamak manalarını ifade edecek biçimde türevleriyle birlikte ortaya konulmuştur. Mastarı nüsük veya nesik olarak kullanılmaktadır. Dil bilimciler bu kelimenin Arapça kaynaklarda değişik şekillerdeki formlarını vererek asıl olarak neyi nasıl ifade ettiğini açıklamışlardır. Bu deyimlerden birisi kişi Allah için kurban kesmeye niyet ederek kurbanlık hayvanı kestiğinde نَسَكَ اللهُ، نَسَكَ لَوْجِهَهُ، نَسَكَ (Allah için kurban etme amacıyla hayvan kesti) anlamındaki deyimdir.¹² Arap toplumunda bu kelimenin hayvanın boğazlanması ve kanının akıtılarak kurban edilmesi anlamında kullanıldığı görülmektedir. Kaynaklarda cahiliye toplumunda bilinen bir sözcük olduğu beyan edilmektedir. Arap toplumunda yaşamış olan Züheyr (ö. 609?) adındaki şairin divanında كَمَنْصَبِ الْعَتْرِ دَمِي رَأْسَهُ النَّسِكَ (başına kadar, kesilen kurban kanlarıyla dolmuş sunak gibi) ifadesiyle kurbanlık hayvan anlamında geçmektedir.¹³ Yine İslâm dininin ilk indiği yıllarda haremde kesilen koyun anlamında kullanılırken daha sonra nesh edilerek udhiyye şeklinde bir forma büründüğü rivayeti de tarihi kaynaklarda yer almaktadır.¹⁴

Kur'ân-ı Kerim'e ve sünnete bakıldığında Allah'ın her ümmete isminin üzerine anılarak kurban kesilmesini emrettiği görülmektedir. Allah'ın şerefli kıldığı

¹¹ Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî, "nsk", *Kitâbu'l-'ayn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 3/218.

¹² Ebû Bekir Muhammed b. Hasan İbn Dureyd "nsk", *Cemheratu'l-luğa* (Beyrut: Dâru'l-'Alem li'l-Melâyîn, 1987), 856-857; İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, "nsk", *es-Sihah* (Beyrut: Dâru'l-'Alem li'l-Melâyîn, 1984), 1/1612; Ebu Kâsım Cârullah Mahmûd b. Umer b. Ahmed ez-Zemahşerî "nsk", *Esâsu'l-belâğa* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 2/267; İbn Manzur, "nsk", *Lisânu'l Arab* 4412-4413; Mecdü'd-dîn Muhammed b. Yakûb el-Firûzâbâdî, *Besâiru zevi't-temyîz fi letâifi'l-Kitâbi'l-Azîz* (Kahire: y.y., 1996), 5/48; Ebu Abdurrahman İsmail b. Ahmed ed-Deîrî el-Hîrî, *Vücühü'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Dimaşk: Dâru's-Sekâ, 1995), 323; Abdü'r-Râuf b. el-Münâvî, *et-Tevkîf alâ mü-himmâti't-teârif* (Kahire: Alemü'l-Kütüb, 1990), 324.

¹³ Firûzâbâdî, *Besâir*, 5/48; Zuheyr b. Ebi Sülmâ, *Dîvânü Zuheyr b. Ebî Sülmâ* (b.y. Dâru Sâdir, 1964), 50; Ahmed Muhtâr Umer, *el-Mu'cemü'l-mevsî* (Riyad: Müessesetü't-Türâs, 2002), 442, 1139.

¹⁴ İbn Dureyd, "nsk", 756-757.

Mekke’de de tarih boyunca kurban kesildiği ve her kesilen kurbanın nüsük olarak adlandırıldığı anlaşılmaktadır.¹⁵ Tefsirlere bakıldığında Zemahşerî (ö. 538/1144) kelimenin Allah için kurban kesme ve hac ibadetleri (menâsikü’l-hac) anlamına geldiğini ifade etmektedir. Yine metinlerde bu kelimenin çokça ibadet eden kişi (nâsik-nüssâk), toprağın gübrelenmesi ve yağmurla yerin yeşil olması gibi anlamlarda da kullandığı görülmektedir.¹⁶ İbn Manzûr (ö.711/1311) gibi dil bilimciler ise nûsk ya da nüsük kelimesinin kapsam olarak oruç dahil olmak üzere Allah’a yaklaştıran her türlü ibadet ve taati içerdiğini beyan etmektedir.¹⁷ Alimler nüsük kelimesinin, kulun kendisiyle Allah’a yaklaştığı her ibadet için kullanılan şemsiye bir kavram olduğunu beyan ederler. Ayrıca bu kavramın nâsik şekliyle mecaz anlamında, ibadette son seviyeye varmak ve çokça ibadet etmek olarak kullanıldığını ortaya koymuşlardır. Hac ibadeti Hz. Peygamber’in hadislerinde meşakkat olarak da tarif edilmektedir. Nitekim nefse zor gelen ve dünyevî imtihan için insanın sınındığı bazı ibadetler sevap açısından da diğer ibadetlerden nicelik ve nitelik olarak farklı değerlendirilmektedir. Hac ibadeti de kulun mahşer meydanındaki durumunun bir provası şeklinde sembolize edilmiş ve kişi için kulluk bilincinin en aktif olduğu ve algılarının en açık olduğu zaman dilimidir. Hac ibadetindeki külfet ve meşakkatten dolayı hac için nüsük kelimesinin kullanıldığı rivayetleri de bulunmaktadır. Ulemanın telif ettiği bazı kitaplarda nüsük kelimesinin İslâm şariatının emrettiği herşey için kullanıldığı da zikredilmektedir.¹⁸ Bu bağlamda Kur’ân-ı Kerim’de nsk kökünden gelen kelimeler türevleriyle incelendiğinde bir yerde hakiki/gerçek anlamında, altı yerde de mecaz anlamında kullandığı görülmektedir.¹⁹ Böylece dini metinlerde nüsük kavramı iba-

¹⁵ İbn Manzûr, “nsk”, 4413.

¹⁶ Zemahşerî “nsk”, 2/267; Fîruzâbâdî, *Besâir*, 5/48.

¹⁷ İbn Manzûr, “nsk”, 4412; Ebu’l-Bekâ Eyyûb b. Musa el-Hüseynî el-Kefevî, *el-Külliyyât* (Beirut: Müessesetü’r-Risâle, 1998), 887, 910.

¹⁸ Kefevî, *Külliyyât*, 887, 910; İbrahim es-Semerrâî, *Fil-Müstalahi’l-İslâmî* (Beirut: Dâru’l-Hadâse, 1990), 31; Ahmed Muhtâr, “nsk”, 442; Hîrî, *Vücûh*, 323.

¹⁹ “...bize ibadet usullerimizi göster...”; “... Fakat içinizden biri hasata sie veya başından bir rahatsızlığı varsa (traşını olup) oruç veya sadaka yahut kurban olarak bir fidiye ödesin...”, “Hac ibadetlerinizi bitirince...” el-Bakara, 2/128, 196, 200; “De ki: “Şüphesiz namazım, (her türlü) ibadetim, hayatım ve ölümüm, hepsi âlemlerin rabbi olan Allah içindir.” el-Enâm, 162; “Biz her ümmete kurban kesmeyi meşrû kıldık ki kendilerine rızık olarak verdiği kurbanlık hayvanlar üzerine Allah’ın adını ansılar...”

det, dinî şeâir ve semboller anlamında, mensek ise nüsük anlamında mimli mastar, zaman ve mekân ismi olarak kurban kesme, kurban kesim yeri ve zamanı, ibadet yer ve zamanı, yol ve yöntem olarak kullanılmıştır. Çoğul formunda ise menâsik, nesik yerleri ve amelleri, dini semboller, alametler/şeâir, hac ve umre ibadetlerini ifade ederken ihram, tavaf, vakfe ve Mina’da konaklama, orada kesilen kurban gibi anlamları da içinde barındırdığı ifade edilmeye çalışılmıştır.²⁰

Nüsük kelimesinin kök anlamı esas olmak üzere kavramsal mahiyetine baktığında, özelden genele kurban, hac uygulamaları ve ibadete dair hususlar için kullanıldığı görülmektedir. Bu bakımdan nüsük kelimesinin gerek gerçek, gerek de mecaz anlamında kullanıldığı görülmektedir. Suyla yıkanan maddelerin kirden arındığı ve madenlerin eritilerek öz hallerinin diğer maddelerden arındığı gibi adetâ n-s-k’den türeyen kelimelerde de kulu ibadetlerle manevî kirlere yıkayıp arındırarak bir kalıba dökmek anlamı vardır. Nüsük ve nesike kelimelerinin mahiyet olarak bu anlamlarda kullanıldığı veya bu anlamların işaret edildiği geniş bir yelpazeyi kapsamaktadır.

“Nüsük” Kavramının Lafız ve Mana İlişkisi Açısından Kurban İbadetinin Fıkhî Hükmüne Etkisi

Kurbân sözcüğü dinî literatürde kendisiyle Allah’a yaklaşılacak şeyi ifade ederken, İslâm dininin özel terminolojisinde Allah’a yakınlık sağlamak, yani ibadet (kurbet) gayesiyle belli zaman dilimlerinde belirli cinsten hayvanları kesmeyi ve bu gaye ile kesilen bu özel hayvanı ifade etmektedir.²¹ Kurban tarihi olarak bütün toplum ve dinlerde farklı şekil ve amaçlarla görülmekle birlikte İslâm’ın gelişimiyle birlikte câhiliyedeki uygulamadan ayrılarak taabbudî, malî ve sosyal özellikleri içinde barındıran bir ibadet formuna dönüşmüştür. Çünkü İslâm öncesinde kurban, Al-

“Onların ne etleri Allah’a ulaşır ne de kanları; O’na ulaşılacak olan sadece sizin takvânızdır...” el-Hac 22/34, 67; ‘Ude Halil Ebû ‘Ude, *et-Tatavvuru’ d-dilâli* Ürdün: Mektebetü’l-Menâr, ts. 240-242.

²⁰ Kefevî, *Külliyât*, 887, 910; İbrahim es-Sâmerrâi, *Fil-Mustalahi’l-İslâmi*, 31; Ahmed Muhtâr, “nnsk”, 442, 1139.

²¹ Ahmet Güç, “Kurban”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 8İstanbul: TDV Yayınları, 20029, 26/433-435.

lah'ın emirleri dışında birtakım unsurları barındırıyordu. İslâm dini kurban ibadetini özel bir forma dönüştürmüştür. Böylece kurbanlık hayvanın cinsini ve yaşını belirlemiş, kurban edilecek hayvanın Alah'ın adına kesilmesini ve hayvana eziyet edilmesini emretmiştir.²² Allah'ın kula kurbiyeti ona bol nimet vermesi ve ihsanda bulunması, kulun rabbine kurbiyeti ise faziletli vasıflara ulaşmak için çaba sarf etmesiyle meydana gelmektedir.²³

Kur'an'da kurbanla alakalı farklı kavramlar kullanılmaktadır. Nüsük²⁴, hedy²⁵, nahr²⁶, zibh²⁷, bedene²⁸ bu kavramların başında gelmektedir. Kurban için ayrıca udhiyye kavramı da kullanılmaktadır.

Hedy lugatta, hediye etmek, evi göstermek, hidayet etmek, izinden gitmek, açıklamak, bir şeyi yollamak olarak geçmektedir.²⁹ Terim olarak ise, hac ve umre ennasında harem bölgesinde kesilen kurbanlara verilen addır. Bu tanımla hedy

²² Ali Bardakoğlu, "Kurban", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 26/436-440.

²³ Süleyman Pak, "Kur'an'da Geçen Nüsük Kavramının Mahiyetine Dair Bir Değerlendirme", *Amasya İlahiyat Dergisi* 17 (2021), 147-181.

²⁴ el-Bakara 2/196; "De ki: "Şüphesiz namazım, (her türlü) ibadetim, hayatım ve ölümüm, hepsi âlemlerin rabbi olan Allah içindir." el-En'âm 6/162.

²⁵ el-Bakara 2/196; "Ey İman Edenler! Allah'ın işaretlerine haram aya, boyunları bağısız ve bağlı kurbanlıklara (hediye), rablerinin lütuf ve rızasını dileyerek Beytülharâm'a yönelmiş kimselere sakın saygısızlık etmeyin..."; "Ey İman edenler! İhramda iken av hayvanlarını öldürmeyin. Sizden kim böyle bir hayvanı kasten öldürse öldürdüğüne denk bir evcil hayvanı ceza olarak öder. Bunu Kâbe'ye ulaştırarak bir kurbanlık olmak üzere aranızda adalet sahibi iki kişi takdir eder. Yahut o kişi, yoksulları doyurarak veya ona denk olacak kadar oruç tutarak bir kefâret öder ki, böylece yaptığı fiilin vebalini üstlenmiş olsun. Allah geçmişti affetmiştir..."; "Allah Kâbe'yi, Beytülharâm'ı, haram ayı, boyunları bağısız ve bağlı kurbanlıkları insanların maddî ve manevî hayatları için destek kıldı..." el-Mâide 5/2, 95, 97; "İnkâra sapan, sizi Mescid-i Harâm'a sokmayan (yolda) engellenmiş kurbanları yerine ulaştırmaktan alıkoyanlar da başkaları değil, onlardır..." el-Fetih 48/25.

²⁶ "Öyleyse Rabbin için namaz kıl, kurban kes..." el-Kevser 108/2.

²⁷ "Biz (İbrahim'e) büyük bir kurbanlık vererek onu (İsmail'i) kurtardık" Sâffât 37/107.

²⁸ "Biz o büyükbaş hayvanları da Allah'ın size nişanelerinden kıldık; sizin için onlarda nice yararlar vardır..." el-Hac 22/36.

²⁹ Halil b. Ahmed, "Hedy", 4/299-300; İsfehâni, "Hedy", 541-542.

kelimesi Kur'an'da beş yerde geçmektedir.³⁰ Hacda hacıların kestikleri hedy veya kılâde olarak isimlendiren kurbanların hükmü vaciptir.³¹

Nahr, göğüsde gerdanlık takılan yer, devenin boğazının kesilmesi, namazda elleri göğüs üzerine koyma, göğsünü kıbleye çevirme gibi manalarda kullanılmaktadır.³² Bu kavram Kur'an'da kevser suresinde geçmektedir. Müffesirler salat kavramını kurban bayramı namazı, nahrı ise bayram günlerinde deve gibi hayvanların kesilmesi olarak açıklamaktadırlar.³³

Zibh hayvanın boğazını kesmek, yarmak, kurban kesmek; nüsük ise kurbanlık koyun, mecazen boğmak, helak olmak gibi anlamlara gelmektedir.³⁴ Zibh hayvanın gırtlaktan, nahr ise gerdandan kesilmesini ifade etmektedir.³⁵

Bedene, besili, iri vücutlu demek olup daha çok deve ve sığır gibi büyük baş hayvanlar için kullanılmıştır. Bu kelimenin çoğul formu bûdündür. Terim olarak ise hac ve umrede Kâbe'ye Allah rızası için adanan deve anlamında kullanılmaktadır.³⁶ Ayrıca hac günlerinde hacıların ve umre yaparken umrecilerin ihram yasaklarını ihlal etmeleri durumunda kesmeleri gereken deve ve sığır cinsi hayvanlar için de kullanılmaktadır.³⁷

Udhiyye sözlükte kurban anlamında kullanılmıştır. Kurban baramı günlerinde kuşluk vaktinde Allah'a yaklaşmak amacıyla Mina'da veya diğer mekanlarda kurban olarak kesilen hayvanlara da bu sebeple udhiyye ismi verilir.³⁸ Kevser sure-

³⁰ el-Bakara 2/196; el-Mâide 5/2, 95, 97; el-Fetih 48/25.

³¹ Salim Ögüt, "Hedy", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/156; Salim Ögüt, "Kılâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 25/396.

³² Halîl b. Ahmed "Nahr", 4/197-198; İsfehânî, "Nahr", 485.

³³ Nâsirüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl* (Beirut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabi, ts.), 5/342.

³⁴ Halîl b. Ahmed, "Zibh", 2/66; İsfehânî, "Zibh", 177.

³⁵ Muhammed Murtezâ el-Hüseynî ez-Zebîdî, "Zibh", *Tâcu'l-'arûs* 8Kuveyt: Matbaatü Hükûmeti'l-Kuveyt, 1965), 6/367-368.

³⁶ Halîl b. Ahmed, "Bdn", 1/122; İsfehânî, "bdn", 39-40.

³⁷ Abdülaziz Bayındır "Bedene", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/302.

³⁸ Halîl b. Ahmed, "dhv" 3/10; Zebîdî, "dhv", 38/456; Vehbe Zuhayli, *el-Fıkhü'l-İslâmî* (Dimaşk: Dâru'l-Fıkr, 1989), 3/594.

sinde bulunan nahr emri, kurban bayramı günü kurban kesme ibadetinin kaynağıdır.³⁹ Hz. Peygamber'in "Ademoğlu kurban bayramı günlerinde kurban kesmekten daha hayırlı bir ibadet etmemiştir."⁴⁰ "Bu kurban ibadetini yapmaya mali olarak gücü yetip de kurban kesmeyen kişi namazgahımıza yaklaşmasın"⁴¹ şeklindeki hitabının desteği ile müseffesirler kevser suresinde geçen nahr emrini kurban kesme olarak açıklamışlardır.⁴²

Kur'an'da kurban kastıyla farklı kelimelerin kullanılmış olması lafız ve mana ilişkisi açısından kurbanın hükmüne de etki etmiştir. Lafızların mana açısından tam olarak sınırları çizilmediği için İslâm alimleri fikhî hükmü konusunda da ihtilafa düşmüşler ve bir kısmı vacip diğer bir kısmı da sünnet olduğu görüşünü tercih etmiştir. Fıkıh usûlü II ila IV asırlar arasında teşekkül etmiş bununla birlikte Kur'an'daki ibadetlerle ilgili lafızlar delalet ve hüküm ifade etme açısından has (mutlak-mukayyet, emir-nehî), âmm ve müşterek olarak bir ayırma tabi tutulmuştur. Kurban ibadetiyle ilgili Kur'an'da geçen lafızlar da bu perspektiften ele alınmıştır. Nitekim ilimlerin mevzu, mesail ve mebadileri belirlenirken bunlara dair bir usûl de ortaya konulmaya çalışılmıştır.⁴³ Bunlar o ilmi literatürün sabiteleri olarak zamanla farklı spekülasyonlara karşı o literatürü korumuştur. Fıkıh oluştuktan sonra fikhî hükümlerin delillerine ve dayanaklarına hangi metot takip edilerek ulaşıldığı hususu fıkıh usûlünün teşekkülü ile ortaya konulmuştur. Bu bakımdan çok zengin bir anlam haritasını içinde barındıran İslâm dininin temel kaynakları kitap, sünnet, icma ve diğer delil ve yöntemler usûlün konusu olmuş ve hükümler çıkarılırken bu ilmin ortaya koyduğu metodoloji takip edilmiştir.⁴⁴ Kurban ibadetinin hükmü ve kapsamı da usûl ilminin metodolojisiyle açıklanmaya çalışılmış, güncel spekülasyonlardan kurtarılarak malum ve muayyen hale getirilmiştir. Kur'an'daki kurban

³⁹ Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 3/594.

⁴⁰ Tirmizî, "Edâhî", 1.

⁴¹ İbn Mâce, "Edâhî", 2.

⁴² Beyzâvî, *Envâru't-tenzil*, 5/342.

⁴³ A. Cüneyd Köksal, *Usûlü'l-Fıkh'in Mahiyeti ve Gayesi* (Doktora Tezi) (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007), 35-53.

⁴⁴ Zekiyyüddin Şâban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları* (Usûlü'l-Fıkh) çev. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019), 404-468.

için kullanılan kavramlar bu çerçevede ortaya konulmaya çalışmıştır. Mealler her ne kadar ilk dönemlerde fikhî hükümlere etki etmemiş ise de Türkiye Cumhuriyetinin kurulmasıyla birlikte Kur'an'ın tercüme edilmesi ve ibadetlerin Türkçe literatürde ve meal olgusuyla ortaya konulması kurban ibadetinin fikhî hükmüne dair tartışmaları da yeniden gündeme getirmiştir. Kurban ibadeti hac dışında Hanefî mezhebinde vacip diğer mezheplerde sünneti müekke olarak değerlendirilmiştir.⁴⁵ Dinî metinlerin farklı dillere çevrilmesi ilk dönem oluşturulan fikhî kavramlara ve hükmüne etki etmese de sonraki dönemlerde İslâm dininin temel metinleri tercüme edilirken kavramlara verilen anlamlara etki ettiği görülmektedir. İslâm'ın ilk üç döneminde (sahâbe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn) İslâm ilimleri tedvin edilmiştir. Tarihi olarak bu üç kuşaktan sonra tefsir, te'vil ve şerh olguları ön plana çıkmıştır. Bunlar murâd-ı ilâhîyi daha iyi anlama arayışından ileri gelmekteir. Nitekim Hz. Peygamber'in veda haccında beyan ettiği "benden işittiğinizi iyi belleyin ve sonraki nesle aktarın. Olur ki burada olmayanlar bu rivayetleri sizden alarak daha da iyi kavrarlar"⁴⁶ söylemi de bu fikri desteklemektedir.⁴⁷ Osmanlı bakiyesi Türkiye Cumhuriyeti'nde de meal çalışmaları bu gayeye matuf olarak yapılmış ve yapılmaya devam etmektedir. Kur'an'da ahkam ayetlerin dışında müteşabih veya anlamları müşterek olan lafızlar vardır. Nüsük kavramı da bu bağlamda değerlendirilmiş daha çok kurban anlamı verilmekle birlikte ibadetleri genel olarak kapsayan anlamlar da verilerek, ritüel, hediye ve teberrü anlamlarına gelebileceği de ifade edilmiştir. Ancak nüsük kavramı Kur'an'da daha çok hac ibadetinden bahsedilen pasajlarda geçmektedir. Dolayısıyla nüsük anlam olarak hac ve onun mütemmim cüzleri olan şeâirini içine aldığı gibi kurban ibadetini de içine almaktadır. Müfessirler de bu gerçekliğe değinmişlerdir. Bu düşünceden meal çalışmaları da etkilenmiş ve nüsük kavramı buna paralel olarak ele alınmıştır. Bu düşünce paratik hayatta nüsük kelimesinin hükmünün yeniden

⁴⁵ Ekrem Keleş, "Kurbanın Hükümü Konusunda Mukayeseli Bir İnceleme", *Diyanet Dergisi* 26/3 (1990), 69-75; Abdülaziz Bayındır "Bedene", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/302.

⁴⁶ Buhârî "Hac", 126-127, 132; Müslim, "Hac", 147; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 56, 61.

⁴⁷ H. Ahmet Özdemir, "Son Peygamber'in Son Mesajı Olarak Vedâ Hutbesi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/1 (2005), 95-112.

ele alınması, tedebbür ve tefekkür edilmesi ihtiyacını beraberinde getirmiştir. Nitekim insanın bir anlam arayışının olması tabii bir durumdur. Ancak bu yapılırken, süreklilik kazanarak bir strateji belirleyen gelenek ve yöntembilim şeklinde İslâmi ilimlerde bir işlev üstlenen fıkıh usûlünün kurallarının göz ardı edilmemesi gerekir. Ahkam ayetlerin tercüme ve meali yapılırken müsellemler olan kaide ve kurallara uygun bir meal çalışması yapılması gerekmektedir.

Sonuç

Kurân-ı Kerim'in içinde barındırdığı kavramlar incelendiğinde bunların, ilk olarak Kur'an'ın nazil olduğu ve başta matahap aldığı toplumun bildiği ve kullandığı kelimelerden seçildiği görülmektedir. Bu lafızlar bazen birebir anlamıyla kullanılmış, bazen de onlara yeni anlamlar yüklenip böylece yeni bir form kazandırılarak kullanılmıştır. Kur'an-ı Kerim kendilerine gelmeden önce Arap toplumu çok tanrılı bir inanç sistemine sahip olmakla birlikte aralarında az da olsa Hz. İbrahim'in getirdiği hanîf dinine inananlar da vardı. Mekke'de yaşayan Araplar putlara tapınırken ayrıca Hz. İbrahim'den kalan haram ayları, Kâbe'yi tavaf ibadetini ve ona kurban adamayı biliyorlardı. Bu ibadetleri zamanla kendi bozuk inanışlarına göre şekillendirmiş ve tahrif etmişlerdi. Nazil olan Kur'an-ı Kerim Kâbe ve diğer kutsal kabul ettikleri yerlerle ilgili tahsisleri onların kullandıkları kelime ve kavramlarla açıklamıştı. Bu bağlamda İslâm alimleri de nüsük kelimesine İslâm öncesi kullanımından hareketle, öncelikli olarak kurban anlamı vermişlerdi. Nitekim Hac ve menasîğini konu edinen ayetlerde nüsük ve türevlerinin kurban ve kurbanla ilgili konularla ilgili kullanıldığı görülmektedir. Bu kelime n-s-k kök ve türevleriyle Kur'an-ı Kerim'de yedi yerde geçmektedir. Bu yerlerde de haccın menasikini ve kurban ibadetini konu etmektedir. Ancak kelime ilk dönemlerde kurban ibadeti olarak ifade edilmekle birlikte zamanla tefsirde sarf bağlamı da ele alınmış ve kendisine daha geniş bir anlam olan ibadet anlamı verilmiştir. Zeccac ve Zemahşeri tefsirlerinde bu anlamı kullanmışlardır. Taberi ise geleneği takip ederek kurban anlamını vermiştir.

İslâm dünyasında daha önceleri arapça olarak tefsir ve şerh çalışmaları yapılırken Osmanlı Bakiyesi Türkiye Cumhuriyeti'nde de insanın ontolojik yapısı ge-

reği murad-ı İlahiyi anlama gayretiyle Kur'ân-ı Kerim üzerine Türkçe bir takım çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalardan bazıları tefsir ve meal çalışmalarıdır. Kur'an'ın Türkçeye çeviri çalışmalarına tercüme kavramının kullanılması uygun bulunmamış bu çabalar meal kavramıyla ifade edilmiştir. İlk meal çalışmalarından birini yapan Elmalılı Hamdi Yazır nüsük kelimesini özgün olarak zikretmiş ve parantez içinde diğer açıklamaları vermiştir. Klasik meallerin dışında çağdaş mealler ise nüsük kelimesine ve kurban için kullanılan kavramlara kurban yerine genel ibadet manalarını içeren ritüel, hediye ve tebberrü anlamlarını vermişlerdir. Bu yeni meal çalışmalarının bu anlamı vermelerinden ötürü İslâm hukukçuları arasında kurban ibadetinin hükmünün ne olduğu tartışmaları yeniden gündeme gelmiştir. Bu anlam arayışı insan tabiatı gereği İslâm'ın ilk yıllarından başlamıştır. Nitekim müctehid imamlar döneminde de dini metinler bir usûl ve metodoloji çerçevesinde ele alınırken ibadetlerin dayandıkları nasların sübut ve delalati esas alınmıştır. Kitap, sünnet, icma ve kıyas yapılarak hükümler verilmiştir. Sonraki dönemlerde İslâm diniyle şereflenen milletler de kendi dillerinde bu anlam arayışını devam ettirmişlerdir. Meal çalışmaları da bu kabilden sayılmaktadır. Dolayısıyla İslâm dininin temel kaynağı olan Kurân-ı Kerim Türkçeye çevrilirken etimolojik, epistemolojik, semantik ve hermönotik bağlamda bazı gayretlerle bu kavramlar yeni formlar kazanabilmiştir. Bu yeni formlar İslâm dininin ilim mirası ve geleneği çerçevesinde verilmiştir. Nüsük kavramı da bu bağlamda ele alınmış ve temel manasının yanında yan anlamları da verilmiştir. Bu çalışmalar yapılırken İslâm alimleri, makasid, maslahat, istihsan, sedd-i zerai, müdevven olan ilim müktesebatını da esas alarak bu çalışmaları yapmışlardır. Nüsük kelimesine de bazen kurban anlamı verilerek tecüme edilmiş, bazı çağdaş meallerde ise kurban yerine ibadet veya ibadetle ilgili olan yol, şeriat, ritüel, hediye ve tebberrü, ibadet tarzı gibi anlamlar verilmeye çalışılmıştır. Bu anlamlar Hac suresi 34-67. ayetlerde geçen mensek formu referans alınarak verilmeye çalışılmıştır. Bu da kurban ibadeti ve hükmüne dair tartışmalara etki etmiş ve zamanımızda da alimlerin gündemini meşgul etmiştir. Ancak müsellemler olan İslâm dininin kaide ve kuralları çerçevesinde nüsük kelimesi ele alındığında bunun kurban ebadeti olduğu ortaya çıkmaktadır. Usûl bilgisi ve tarihi olarak yaşayıp akta-

rılan/tavarüs eden gelenek bunun sağlamlasını yapmaktadır. Dolayısıyla meal çalışmaları yapılırken özellikle ahkam ayetleri çerçevesinde usul-i fikhın esas alınması ve müsellemler olan kaide ve kurallar çerçevesinde yapılması gerekmektedir. Usûl kurları dikkate alınmadan yapılan tercümelere ise Arapça dilinin özelliği gereği yanlış anlamlandırmaların yapılması ve bağlamından koparılarak birçok farklı anlamın verilmesi riskini beraberinde getirmektedir.

Kaynakça:

Bardakoğlu, Ali. “Kurban”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2002, 26/436-440.

Bayındır, Abdülaziz. “Bedene”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1992, 5/302.

Bezvâvî, Nâsiruddîn Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabi, ts.

Birişik, Abdülhamit. “Kur'an”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2002, 26/383-388.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrâhîm el-Cu'fi. el-Câmiu's-sahîh. nşr. Muhammed Fuad Abdülbaki. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Çantay, Hasan Basri. *Kur'an-Hakîm ve Meâl-i Kerim*. İstanbul: 1957.

Ebi Sülmâ, Zuheyr. *Dîvânü Zuheyr b. Ebî Sülmâ*. b.y. Dâru Sâdır, 1964.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. es-Sünen. nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 409/1988.

el-Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *es-Sıhah*. Beyrut: Dâru'l-'Alem li'l-Melâyîn, 1984.

Ferâhîdî, Halîl b. Ahmed. *Kitâbu'l-'ayn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

Firûzâbâdî, Mecdü'd-dîn Muhammed b. Yakûb. *Besâiru zevi't-temyîz fî letâifi'l-Kitâbi'l-Azîz*. Kahire: y.y., 1996.

Gezer, Süleyman. “İnşâ Haber Bağlamında Kur’an Dilinin Yapısı”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (2007) 142-151.

Güç, Ahmet. “Kurban”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2002, 26/433-435.

Hacımüftüoğlu, Halil. *Türkçe Kur’an Tercümelerinde Metot Sorunu* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Ankara: Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.

Hirî, Ebu Abdurrahman İsmail b. Ahmed ed-Derîrî. *Vücûhü’l-Kur’âni’l-Kerîm*. Dımaşk: Dâru’s-Sekâ, 1995. el-Münâvî, Abdü’r-Râuf b. *et-Tevkîf alâ mü-himmâti’t-teârif*. Kahire: Alemü’l-Kütüb, 1990.

Izutsu, Toshihiko. *Kur’an’da Allah ve İnsan* çev. Süleyman Ateş İstanbul: ts.

İbn Dureyd, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan. *Cemheratu’l-luğa*. Beyrut: Dâru’l-’Alem li’l-Melâyîn, 1987.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. es-Sünen. Kahire: Dâru’l-Fikr, 1373/1953.

İbn Manzûr, Ebü’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî. *Lisânü’l-’Arab*. Kahire: Dâru’l-Maârif, ts.

Kefevî, Ebu’l-Bekâ Eyyüb b. Musa el-Hüseynî. *el-Külliyât*. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1998.

Keleş, Ekrem. “Kurbanın Hükümü Konusunda Mukayeseli Bir İnceleme”. *Diyanet Dergisi* 26/3 (1990), 69-75.

Keskiöğlü, Osman. *Kur’an Tarihi ve Kur’an Hakkında Ansiklopedik Bilgiler*. İstanbul: Nebioğlu Yayınevi, 1953.

Kılıç, Hulusi. “Belâğat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1992, 5/380-383.

Kılıç, Recep. *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*. İstanbul: 2002.

Köksal, Cüneyd. *Usûlü’l-Fıkh’ın Mahiyeti ve Gayesi* (Doktora Tezi) İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. El-Haccâc b. Mülim el-Kuşeyrî. el-Câmi' u's-Sahîh. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, 1374/1955.

Öğüt, Salim. "Hedy". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1998, 17/156.

Öğüt, Salim. "Kılâde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2002, 25/396.

Özdemir, H. Ahmet. "Son Peygamber'in Son Mesajı Olarak Vedâ Hutbesi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/1 (2005), 95-112.

Özsoy, Ömer. *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*. Ankara: 2004.

Pak, Süleyman. "Kur'an'da Geçen Nüsük Kavramının Mahiyetine Dair Bir Değerlendirme". *Amasya İlahiyat Dergisi* 17 (2021), 147-181.

Semerrâî, İbrahim. *Fil-Müstalahi'l-İslâmî*. Beyrut: Dâru'l-Hadâse, 1990

Şâban, Zekiyyüddin. *İslâm Hukuk İlminin Esasları* (Usûlü'l-Fıkıh). çev. İbrahim Kâfi Dönmez Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019.

Tatar, Burhanettin. "Kur'an-ı Yorumlama Sorunu". *Kur'an ve Dil-Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu* Erzurum, ts.

Tirmizî, Ebu İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. el-Câmiu's-sahîh. nşr. Muhammed Fuad Ab-dulbaki. Kahire: Dâru'l-Fikr, 1382/1962.

Ude, 'Ude Halîl. *et-Tatavvuru'd-dilâlî*. Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, ts.

Umer, Ahmed Muhtâr. *el-Mu'cemü'l-mevsî*. Riyad: Müessesetü't-Türâs, 2002.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Vahiy". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2012, 42/443-447.

Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: 1935, 1/30).

Zebîdî, Muhammed Murtezâ el-Hüseynî. , Tâcu'l-'arûs. Kuveyt: Matbaatü Hükûmeti'l-Kuveyt, 1965.

Zemahşerî Ebu Kâsım Cârullah Mahmûd b. Umer b. Ahmed. *Esâsu'l-belâğa*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

Zuhayli, Vehbe. *el-Fıkhu'l-İslâmî*. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1989.

