

E-ISSN: 2645-9132



DİNÎ TETKİKLER DERGİSİ
JOURNAL OF RELIGIOUS INQUIRIES

مجلة الدراسات الدينية

Cilt/Volume: 5 Sayı/Issue: 2 (Aralık/December 2022)



ANKARA YILDIRIM BEYAZIT ÜNİVERSİTESİ

İslami İlimler Fakültesi





E-ISSN 2645-9132

Dini Tetkikler Dergisi | Journal of Religious Inquiries

Cilt -Volume 5 | Sayı -Issue 2 | Yıl-Year 2022

Dergi Hakkında

Dergi Adı	ULUM
Diğer Adı (Çevirisi)	ULUM
e-ISSN	2645-9132
Yayın Aralığı	Yılda 2 Sayı (Temmuz & Aralık)
Dergi Web Sitesi	https://dergipark.org.tr/tr/pub/ulum
Yayına Başlangıç	31.07.2018
Baş Editör	Dr. Halil İbrahim Doğan
Yayıncı	Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
İmtiyaz Sahibi	Prof. Dr. Mehmet Ünal
Yayımlandığı Ülke	Türkiye
Yayın Modeli	Açık Erişim
Yayın İçeriği	ULUM Dini Tetkikler Dergisi, Dinî Araştırmalar adı altında Temel İslam Bilimleri, Felsefe ve Din Bilimleri, İslam Tarihi ve Sanatları alanlarında ve alt dallarında hazırlanan çok yönlü özgün çalışmaları kapsar.
Okur Kitlesi	ULUM Dini Tetkikler Dergisi'nin hedef kitlesi, İslami ilimler alanında araştırmalarını sürdüren profesyoneller ile bu alana ilgi duyan öğrenciler, okurlar ve kurumlardır.
Yayın Dili	Türkçe- İngilizce- Arapça- Rusça
	ULUM Dinî Tetkikler Dergisi, Sosyal ve Beşerî Bilimler/Din alanlarıyla (İslâm, din, etik, tarih, hukuk, dil bilim, felsefe,

Hakkında

psikoloji, sosyoloji, eğitim) alakalı konuları kapsamaktadır. ULUM Dinî Tetkikler Dergisi, İslâmî ilimlerde alana katkı sağlayacak çalışmaları Türkçe, İngilizce, Arapça ve Rusça dillerinde yayımlayarak bu alandaki bilginin ulusal ve uluslararası düzeyde artmasını ve paylaşımını amaçlamaktadır. ULUM Dinî Tetkikler Dergisi'nin hedef kitlesini akademisyenler, araştırmacılar, lisansüstü öğrenciler ve ilgili akademik kurum ve kuruluşlar oluşturmaktadır. ULUM Dinî Tetkikler Dergisi, 31 Haziran ve 31 Aralık tarihlerinde olmak üzere yılda iki kez elektronik ortamda yayımlanan ve açık erişimli bir dergidir. ULUM Dinî Tetkikler Dergisi, 2018 yılında yayın hayatına başlamış, 2020'de ULUM İslami İlimler Eğitim ve Araştırma Merkezi'ne devredilmiş, 2022'de ise Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Yayınları adı altında yayımlanmaya devam etmektedir. ULUM Dinî Tetkikler Dergisi'ne gönderilen çalışmalar, çift taraflı kör hakemlik sisteminin hassasiyetle işletildiği hakem sürecine tabi tutulmaktadır. Ayrıca tüm makaleler yayın etiği ihlallerini engellemek amacıyla intihal taramasından geçirilir ve benzerlik oranının %20'si geçmemesi ön şart olarak aranmaktadır.

ULUM Dinî Tetkikler Dergisi, Index Islamicus, Directory of Open Access Journals (DOAJ) ve EBSCO-Central& Eastern European Academic Source (CEEAS) tarafından taranmakta olup "uluslararası alan indeksli" bir dergidir.

Ücret Politikası

ULUM dergisinin tüm giderleri yayıncı tarafından karşılanmaktadır. Dergide makale yayını ve makale süreçlerinin yürütülmesi ücrete tabi değildir. Dergiye gönderilen ya da yayın için kabul edilen makaleler için hiçbir ad altında işleme ücreti ya da gönderim ücreti alınmaz. ULUM dergisi yayın politikaları gereği sponsorluk ve reklam da kabul etmemektedir.

Arşiv Politikası

1. Yayıncı, yazarlara, bir makalenin kendi kendine arşivleme (yazarın kişisel web sitesi) ve/veya yayımlandıktan sonra kurumsal bir havuzda arşivleme için bir makalenin (yayıncı pdf) nihai yayınlanmış sürümünün kullanılmasına izin verir.
2. Yazarlar, makalelerini halka açık ve/veya ticari konu tabanlı arşivlerde kendi kendilerine arşivleyebilirler. Ambargo süresi yoktur ancak yayınlanan kaynak belirtilmeli ve dergi ana sayfasına veya makalelerin DOI'sine bir bağlantı ayarlanmalıdır.

3. Yazarlar makalenin çıktısını PDF belgesi olarak indirebilirler. Yazarlar makalenin kopyalarını meslektaşlarına herhangi bir ambargo olmaksızın gönderebilir.

4. Yayıncı, makalelerin tüm sürümlerine izin verir (Gönderilen sürüm, kabul edilmiş versiyon, yayınlanmış versiyon) ambargo olmaksızın yazarın tercih ettiği bir kurumsal veya başka bir arşivde saklanacaktır.

Hakemlik Türü

Çift Taraflı Kör Hakemlik

İncelemede Geçen Süre

Ortalama 3 ay

İntihal Kontrolü

Turnitin

Yayın ve Danışman Kurulu | Editorial and Advisory Board

Prof. Dr. İsmail Çalışkan

Ankara Univesity | Faculty of Divinity
Department of Basic Islamic Studies
duralaroltu@hotmail.com
ORCID: 0000-0003-2899-9111

Prof. Dr. Ahmet Yıldırım

Ankara Yıldırım Beyazıt Univesity | Faculty of Islamic Sciences
Department of Basic Islamic Studies
ayildirim2000@hotmail.com
ORCID: 0000-0002-0856-9678

Prof. Dr. Ali Osman Kurt

Social Sciences University of Ankara | Faculty of Islamic Sciences
Department of Philosophy and Religion
alosman66@gmail.com
ORCID: 0000-0003-1459-7832

Prof. Dr. Muhammet Tarakçı

Bursa Uludağ University | Faculty of Divinity
Department of Philosophy and Religion
mtarakci@uludag.edu.tr
ORCID: 0000-0002-9547-7535

Prof. Dr. Zeki Salih Zengin

Ankara Yıldırım Beyazıt Univesity | Faculty of Islamic Sciences
Department of Philosophy and Religion
zszengin@ybu.edu.tr
ORCID: 0000-0003-2354-8899

Prof. Dr. Özcan Güngör

Ankara Yıldırım Beyazıt Univesity | Faculty of Islamic Sciences
Department of Philosophy and Religion
ozcangungor@yahoo.com
ORCID: 0000-0002-0775-023X

Prof. Dr. Ali Avcu

Social Sciences University of Ankara | Faculty of Islamic Sciences
Department of Basic Islamic Studies
aliavcu01@hotmail.com
ORCID: 0000-0002-8416-4066

Prof. Dr. Ali Karataş

Sakarya Univesity | Faculty of Divinity
Department of Basic Islamic Studies
karatasali5@gmail.com
ORCID: 0000-0003-3365-0627

Prof. Dr. Bülent Akot

Ankara Yıldırım Beyazıt Univesity | Faculty of Islamic Sciences
Department of Basic Islamic Studies
bulentakot@hotmail.com
ORCID: 0000-0001-9418-3140

Prof. Dr. Cenksu Üçer

Ankara Yıldırım Beyazıt Univesity | Faculty of Islamic Sciences
Department of Basic Islamic Studies
hcenksuucer@hotmail.com
ORCID: 0000-0001-9874-2990

Prof. Dr. Yaşar Yiğit

Ankara Yıldırım Beyazıt Univesity | Faculty of Islamic Sciences
Department of Basic Islamic Studies
dryasar66@hotmail.com
ORCID: 0000-0002-2152-524X

Assoc. Prof. Mehmet Kalaycı

Ankara Univesity | Faculty of Divinity
Department of Basic Islamic Studies
mehkala@gmail.com
ORCID: 0000-0002-9016-3123

Assoc. Prof. Özcan Akdağ

Erciyes University | Faculty Of Divinity
Department of Philosophy and Religion
ozcanakdag@erciyes.edu.tr
ORCID: 0000-0002-7156-401X

Assoc. Prof. Kadir Gömbeyaz

Kocaeli University | Faculty of Divinity
Department of Basic Islamic Studies
kgombeyaz@hotmail.com
ORCID: 0000-0002-5204-5564

Assoc. Prof. Orkhan Musakhanov

Afyon Kocatepe Univesity | Faculty of Islamic Sciences

Department of Basic Islamic Studies

omusakhanov@aku.edu.tr

ORCID: 0000-0002-9081-3771

Assoc. Prof. Ferhat Gökçe

Ankara Yıldırım Beyazıt Univesity | Faculty of Islamic Sciences

Department of Basic Islamic Studies

ferhatgokce@hotmail.com

ORCID: 0000-0002-8181-1088

Assoc. Prof. Mehmet Akif Ceyhan

Ankara Yıldırım Beyazıt Univesity | Faculty of Islamic Sciences

Department of Basic Islamic Studies

eylul980@hotmail.com

ORCID: 0000-0001-8709-3833

Assoc. Prof. M. Mücahit Asutay

Ankara Yıldırım Beyazıt Univesity | Faculty of Islamic Sciences

Department of Basic Islamic Studies

masutay@ybu.edu.tr

ORCID: 0000-0003-3200-4666

Dr. Yüksel Salman

Ankara Yıldırım Beyazıt University | Faculty of Islamic Sciences

Department of Basic Islamic Studies

ysalman@hotmail.com

ORCID: 0000-0001-5747-9639

Dr. Fatma Bayraktar Karahan

Ankara Yıldırım Beyazıt University | Faculty of Islamic Sciences

Department of Basic Islamic Studies

hfzbayraktar@gmail.com

ORCID: 0000-0002-1624-9623

Dr. Abdulhekim Ağırbaş

Çankırı Karatekin University | Faculty of Islamic Sciences

Department of Basic Islamic Studies

aagirbas@karatekin.edu.tr

ORCID: 0000-0003-3420-674

Editörler | Editorial Board

Baş Editör | Editor in Chief

Dr. Halil İbrahim Doğan

Ankara Yıldırım Beyazıt University | Faculty of Islamic Sciences

Department of Basic Islamic Studies

ibrahimseyh60@gmail.com

ORCID: 0000-0002-9644-5498

Etik Editörü | Ethics Editor

Dr. Abdullah Demir

Ankara Yıldırım Beyazıt University | Faculty of Islamic Sciences

Department of Basic Islamic Studies

abdemir@ybu.edu.tr

ORCID: 0000-0001-7825-6573

İndeks ve İstatistik Editörü | Index and Statistics Editor

Res. Asst. Aygün Yılmaz

Ankara Yıldırım Beyazıt University | Faculty of Islamic Sciences

Department of History and Arts of Islam

aygnylmz94@gmail.com

ORCID: 0000-0002-3347-0776

Dil Editörleri | Language Editor

İngilizce | English

Nur Efeoğlu

University of Exeter | Collage of Social Sciences and International Studies

Department of Arab and Islamic Studies

n.efeoğlu@exeter.ac.uk

ORCID: 0000-0002-5392-0172

Arapça | Arabic

Res. Asst. Mehmet Candan

Ankara Yıldırım Beyazıt University | Faculty of Islamic Sciences

Department of Basic Islamic Studies

m.candan766@gmail.com

ORCID: 0000-0002-0154-8655

Rusça | Russian

Dr. Alim Emin Yusufoglu

Trakya University | Faculty of Divinity

Department of Philosophy and Religion

aeminyusufoglu@trakya.edu.tr

ORCID: 0000-0002-9603-8606

Alan Editörleri | Field Editors

Kapsam: Arap Dili ve Belâgatı

Scope: Arabic Language and Rhetoric

Res. Asst. Hatice Keskinoglu

Ankara Yıldırım Beyazıt University | Faculty of Islamic Sciences

Department of Basic Islamic Studies

hozipek@ybu.edu.tr

ORCID: 0000-0001-9508-6326

Kapsam: Kur'ân-ı Kerîm Okuma ve Kırâat İlmi

Scope: Reading the Qur'an and the Science of Recitation

Res. Asst. Sümeyye Aysu

Ankara Yıldırım Beyazıt University | Faculty of Islamic Sciences

Department of Basic Islamic Studies

sumeyyeaysu1995@gmail.com

ORCID: 0000-0003-4786-0203

Kapsam: Tefsir

Scope: Construction

Dr. Ayşe Uzun

Ankara Yıldırım Beyazıt University | Faculty of Islamic Sciences

Department of Basic Islamic Studies, Ankara, Turkey

a.uzun@ybu.edu.tr

ORCID: 0000-0002-5359-6827

Kapsam: Tasavvuf

Scope: Islamic Mysticism

Res. Asst. Büşra Betül Pınar

Ankara Yıldırım Beyazıt University | Faculty of Islamic Sciences

Department of Basic Islamic Studies

busrabetulpinar@gmail.com

ORCID: 0000-0003-0217-8163

Kapsam: Kalam ve İslam Mezhepleri Tarihi

Scope: The History of Kalam and Islamic Sects

Dr. Kamile Akbal

Ankara Yıldırım Beyazıt University | Faculty of Islamic Sciences

Department of Basic Islamic Studies

kakbal@ybu.edu.tr

ORCID: 0000-0003-1497-1513

Kapsam: Hadis

Scope: Hadith

Dr. Abdulalim Demir

Muş Alparslan Univesity | Faculty of Islamic Sciences

Department of Basic Islamic Studies

abdulalim.demir@alparslan.edu.tr

ORCID: 0000-0002-6815-7739

Kapsam: İslam Hukuku

Scope: Islam law

Res. Asst. Hasan Selek

Ankara Yıldırım Beyazıt Univesity | Faculty of Islamic Sciences

Department of Basic Islamic Studies

hsnslk03@gmail.com

ORCID: 0000-0003-2843-6714

Kapsam: Din Sosyolojisi

Scope: Sociology of Religion

Ayşegül Kip

Ankara Yıldırım Beyazıt Univesity | Institute of Social Sciences

Department of Philosophy and Religion

aysegulkip94@gmail.com

ORCID: 0000-0002-5061-3724

Kapsam: İslam Felsefesi

Scope: Islamic Philosophy

Res. Asst. Bilge Sever Kiyak

Ankara Yıldırım Beyazıt Univesity | Faculty of Islamic Sciences

Department of Philosophy and Religion

severbilge@gmail.com

ORCID: 0000-0001-5593-7675

Kapsam: Dinler Tarihi

Scope: History of Religions

Res. Asst. Hayriye Özlem Sürer

Ankara Yıldırım Beyazıt Univesity | Faculty of Islamic Sciences

Department of Philosophy and Religion

hayriyeilahiyat57@gmail.com

ORCID: 0000-0002-1945-3937

Kapsam: Din Eğitimi

Scope: Religious Education

Res. Asst. Mehmet Enis Serinsu

Ankara Yıldırım Beyazıt Univesity | Faculty of Islamic Sciences

Department of Philosophy and Religion

enisserinsu9307@gmail.com

ORCID: 0000-0003-2510-7886

Kapsam: Din Psikolojisi

Scope: Psychology of Religion

Res. Asst. Hümeyra Ahsen Doğan

Ankara Yıldırım Beyazıt University | Faculty of Islamic Sciences

Department of Philosophy and Religion

humeyraahsenn@gmail.com

ORCID: 0000-0003-3813-8470

Kapsam: İslam Tarihi

Scope: Islamic History

Res. Asst. Muhsin Düğeroğlu

Ankara Yıldırım Beyazıt University | Faculty of Islamic Sciences

Department of History and Arts of Islam, Ankara, Turkey

muhsin_gfb_06@hotmail.com

ORCID: 0000-0002-3975-6230

Kapsam: Osmanlı Türkçesi ve Türk İslam Edebiyatı

Scope: Ottoman Turkish and Turkish-Islamic Literature

Dr. Hüseyin Şıra

Ankara Yıldırım Beyazıt University | Faculty of Islamic Sciences

Department of History and Arts of Islam

tosyevi@mynet.com

ORCID: 0000-0002-7690-2217

Mizanpaj Editörü | Layout Editor

Res. Asst. Musa Eşit

Ankara Yıldırım Beyazıt University | Faculty of Islamic Sciences

Department of Basic Islamic Studies

musaesit1@gmail.com

ORCID: 0000-0002-7100-2084

İletişim

Bize Ulaşın

Bizimle iletişime geçmenin en iyi yolu e-postadır.

Tüm editörlerin bireysel iletişim bilgileri mevcuttur ve Editor Kadrosu bulunabilir.

Editöryal Yetkili

Ad Soyad: Dr. Halil İbrahim DOĞAN

ORCID: 0000-0002-9644-5498

E-posta: ibrahimseyh60@gmail.com

Telefon: 03129061605

Adres: Ankara Yıldırım Beyazıt University Faculty of Islamic Sciences

Esenboga C- 319

Şehir: Ankara

Ülke: Türkiye

Posta Kodu: 06760

Etik Editörü

Etik Editörü

Dr. Abdullah Demir

Ankara Yıldırım Beyazıt University | Faculty of Islamic Sciences

Department of Basic Islamic Studies

abdemir@ybu.edu.tr

ORCID: 0000-0001-7825-6573

Yayınevi

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

ROR ID: <https://ror.org/05ryemn72>

ISNI: 0000 0004 0454 9762

Crossref: 501100014801

E-posta: islamiilimler@aybu.edu.tr

Telefon: 03469061599

Adres: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, C Blok, Dumlupınar

Mahallesi 06760 Çubuk / ANKARA

Şehir: Ankara

Ülke: Türkiye

Posta Kodu: 06760

İtiraz

Bilimsel içeriğini yanlış anladığımız için makalenizi reddettiğimizi düşünüyorsanız, lütfen ulumdergisi@gmail.com adresinden editör ekibimize bir itiraz mesajı gönderin.

Şikâyet

Şikâyetler doğrudan ulumdergisi@gmail.com adresine e-posta ile gönderilmelidir.



E-ISSN 2645-9132

Dini Tetkikler Dergisi | Journal of Religious Inquiries

Cilt -Volume 5 | Sayı -Issue 2 | Yıl-Year 2022

İçindekiler | Contents

Halil İbrahim Doğan

Editörden | From the Editor

Editörden Yazısı başlığı

I-IV

Araştırma Makaleleri | Research Articles

Fatih Kanca

Yazılış Amaçları Bakımından Türkçe Kur'an Mealleri

Translations of the Qur'an in Terms of Written Purposes

187-247

Muhammet Ali Çağlar

Akitlerde Satış Bedelinin Meşrû Sınırını Belirleme Bağlamında Hanefî Mezhebinde Semenin Genel Özelliklerinin Tahlîli

Analysis of the General Characteristics of Thaman in the Hanafi School in the Context of Determining the Legitimate Limit of the Remuneration in Contracts

249-283

İzzettin Çelik-M. Ali Kılavuz

Mardin Gökçe Köyü ve Çevresinde Kullanılan Arapça Dualar (Karşılaştırmalı Tematik Bir Çalışma)

285-341

Arabic Prayers Used In Gokce Village And Surroundings Of Mardin (A Comparative Thematic Study)

Yasin Yılmaz

Osmanlı İslâmcılık Düşüncesinde İki Öncü İsim: Muhammed Abduh ve Mehmet Âkif

Two Leading Names in Ottoman Islamism Thought: Muhammed Abduh and Mehmet Akif

343-374

Muhammet Aşantoğrul

Muhammed Menlâ Guzeyyil ve Edebî Kişiliği

Muhammad Manla Guzayyil and The Literary Personality

375-404

Emrullah Kurt

A Brief Comparison Between Systematic Theodicy and The Qur'anic Theodicy
Sistematik Teodise ve Kur'ânî Teodise Arasında Kısa Bir Karşılaştırma

405-433



E-ISSN 2645-9132

Dinî Tetkikler Dergisi | Journal of Religious Inquiries

Cilt -Volume 5 | Sayı -Issue 2 | Yıl-Year 2022

Editörden | From the Editor

Ulum Dinî Tetkikler Dergisi'nin 2022 yılının son sayısı ve yeni yüzü ile karşınızda olmaktan mutluluk duyuyoruz. Bu sayıda dergimizin yeni bir kapak tasarımı yapılmış ve makale şablonu, jenerik vb. hususlar değiştirilmiştir.

Ulum Dinî Tetkikler Dergisi'nin Aralık sayısı için farklı alanlardan birçok makale gelmiştir. Dergimize gelen makaleler, benzerlik oranı, İSNAD atıf sistemine, yazım ve yayın ilkelerine uygunluğu gibi açılarından ön incelemeden geçmiş, sonrasında ilgili alan editörleri tarafından incelenmiş ve akabinde çift taraflı kör hakemlik modeli uygulanmıştır. Değerlendirmeler sonucunda bu sayımızda Kur'ân-ı Kerîm ve Kıraat, Arap Dili ve Belagati, İslâm Tarihi, Tefsir ve İslâm Hukuku olmak üzere farklı ilim dallarında biri İngilizce toplamda altı makale yayınlanmıştır. Bu çerçevede yazarlarımızı tebrik ediyor, yeni çalışmalarında başarılar diliyorum. Özellikle bu makalelerin yayınlanmasına vesile olan ve görüşleriyle katkılarda bulunan hakemlerimizin her birine teşekkür ediyorum.

2018 yılında yayın hayatına başlayan *Ulum Dinî Tetkikler Dergisi*, böylece 5. yılını tamamlamış bulunmaktadır. Dr. Abdullah Demir tarafından çıkarılmaya başlanan dergimiz, bu sayı itibarıyla Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi'nin yayını olarak devam edecektir. Halihazırda uluslararası alan indeksli bir dergi olan *Ulum*'un başta Tr Dizin olmak üzere birçok indekse başvurusu yapılmış olup süreç devam etmektedir. Bu bağlamda indeks işlerine teknik destek vererek

dergimize katkı sunan Yazım Desteği Akademik Yayıncılık ve Danışmanlık'ına da teşekkür ediyorum.

Bu sayımızın yayımlanmasında katkıları olan başta Dr. Ayşe Uzun, Dr. Kamile Akbal, Arş. Mehmet Candan, Arş. Gör. Hatice Keskinoglu, Arş. Gör. Sümeyye Aysu, Arş. Gör. Hasan Selek, Arş. Gör. Bilge Sever Kıyak, Arş. Gör. Muhsin Düğeroğlu olmak üzere bütün editöryal ekibe, yayın ve danışma kurullarında yer alan kıymetli hocalarımıza, dergimizin daha iyi bir hale gelmesi için desteklerini esirgemeyen Etik editörümüz Dr. Abdullah Demir ile dekan yardımcımız Dr. Fatih Kanca'ya, son olarak bizlere her daim yardımcı olan dekanımız Prof. Dr. Mehmet Ünal'a teşekkürlerimi sunuyorum.

Ulum Dinî Tetkikler Dergisi'nin bundan sonraki dönemde daha iyi bir seviyeye ulaştırmak ümidiyle yeni sayı/larda görüşmek üzere....

Baş Editör

Dr. Halil İbrahim DOĞAN

ORCID: 0000-0002-9644-5498 | hidogan@aybu.edu.tr

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Ankara/Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/05ryemn72>



E-ISSN 2645-9132

Dinî Tetkikler Dergisi | Journal of Religious Inquiries

Cilt -Volume 5 | Sayı -Issue 2 | Yıl-Year 2022

Editörden | From the Editor

We are pleased to introduce the latest issue of 2022 for the *Ulum - Journal of Religious Inquiries* with some renewals in the front page. This issue incorporates a new front cover design, article template and changes in generic pages.

December issue of the *Ulum- Journal of Religious Inquiries* received many articles from different disciplines of Islamic Studies. The articles were subjected to pre-examination to identify similarity percentage, conformity to ISNAD style, writing and publication principles, and then the field editors made their own assessments. After having completed these preliminary checks and assessments, the papers were selected to send to the referees for the double-blind peer review. Out of these reviewed articles, the journal editorial board decided to publish six papers in the cohort in this issue, one in English and the remaining ones in Turkish, in different branches of Islamic studies, such as *ulumu'l-Qur'an* and *Qirāāt*, Arabic Language and Rhetoric, Islamic History, Tafsir and Islamic Law. On behalf of the editorial board I would like to extend my congratulations to all authors wishing them success in their new studies. In particular, I would like to thank each of our referees engaging in peer review work and contributing the publication of these articles with their invaluable comments.

The first issue of the *Ulum- Journal of Religious Inquiries* was released in 2018 five years ago and remained as a private publication organ under the supervision of Dr. Abdullah Demir to date. However, the *Journal* from this issue will continue to serving

as a scholarly periodical for the Faculty of Islamic Studies at Ankara Yıldırım Beyazıt University. *Ulum*, which currently bears international indexed journal status, started the necessary process to apply in various national and international indexes for scan. I would like to thank the Yazım Desteği Akademik Yayıncılık ve Danışmanlık, for their technical support to finilize the index procedure

I would also like to acknowledge here the assistance provided by Dr. Ayşe Uzun, Dr. Kamile Akbal, Res. Asst. Mehmet Candan, Res. Asst. Hatice Keskinoglu, Res. Asst. Sümeyye Aysu, Res. Asst. Hasan Selek, Res. Asst. Bilge Sever Kıyak, Res. Asst. Muhsin Düğeroglu, all the editorial team, our esteemed professors in the editorial and advisory boards, Dr. Abdullah Demir, the ethic editor of the journal and did not spare his support for the improvement of the journal. Last but not least, I would also like to express my deep respect and gratitude respectively to Professor Mehmet Unal, deen of the Faculty and Dr. Fatih Kanca, deputy dean, for their continued support.

We hope to bring the Journal to a better level in the next period.

See you in new issue/s....

Chief Editor

Dr. Halil İbrahim DOĞAN

ORCID: 0000-0002-9644-5498 | hidogan@aybu.edu.tr

Ankara Yildirim Beyazıt University, Ankara/Turkey

ROR ID: <https://ror.org/05ryemn72>



E-ISSN 2645-9132

Yazılış Amaçları Bakımından Türkçe Kur'an Mealleri

Fatih KANCA | ORCID: 0000-0003-3486-9364 | fkanca@aybu.edu.tr

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,
Kur'an-ı Kerim ve Kıraat Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/05ryemn72>

Öz

Bu makalenin konusu, ülkemizde yazılan Türkçe meallerin yazılış amaçlarını tespit etmektir. Toplumda meallere gösterilen ilgi ve bu meyandaki tartışmalar, bizi böyle bir çalışma yapmaya sevk etmiştir. Bu çalışma sayesinde, meallerde yer verilen giriş, ön söz, sunuş ve takdim gibi yazılarda, yazar/lara ait amaç cümlelerinden hareketle, meallerin ele alınış gayelerini kategorize ederek analizler yapılacak ve hem okuyuculara hem de yeni çalışmalara katkı sağlanacaktır. Ön sözlerde belirtilen gayeler, çoğu defa mealin yazılış metot ve muhtevasına da işaret etmektedir. Bu gaye aynı zamanda kelime ve ayet düzeyinde tercih edilecek anlamı belirlemede de en önemli unsurlardan biridir. Çünkü meal yazarının başta koyduğu amaç, Kur'an'a bakış perspektifini de biçimlendirmektedir. Bu çalışmada Türkçe yazılan yüz elli civarında meale başvurulmuştur. Meal yazımı, bireysel düşüncelerden doğabileceği gibi kimi zaman da toplumsal sebeplere dayanabilmiştir. Birçok meal de ihtiyaç argümanı ile kaleme alınmıştır. Örneğin toplumdaki dini muhtevalı sorunlara çözüm üretmek ve dini bir kültür oluşturmak için Kur'an'ı anlamının önemli olduğu, bunun için de Kur'an çevirilerine gereksinim duyulduğu, bazı meallerde amaç olarak ön plana çıkmıştır. İhtiyaç odaklı yazılan mealler, muhteva ya da şekil bakımından yenilikleri de beraberinde getireceği şeklinde bir işaret taşımaktadır. Buna göre, bazı meal sahiplerinin günümüz insanına hitap etme, Kur'an'ın mesajının insanlara ulaştırılması misyonu gütmeye, yaşayan dili yakalama, Kur'an'ın anlamını Arapça bilmeyenlere ulaştırma gibi açılardan bu ihtiyacı karşılamak üzere eserlerini kaleme aldıkları görülür. Bunun yanında, Kur'an metni olmadan sadece Türkçe çeviriyi vermek, Arapça metinle Türkçe anlamı karşılıklı sayfalarda yazmak; birbirleriyle ilişkili olan ayetlere ya da ayetlerin izahı olacak hadislerle atıf yapmak; satır arası,

renklendirilmiş, dipnotlu ya da parantezli usûl takip etmek, dikkat çekici yazı puntoları ve tasarım kullanma gibi şekilsel olarak da farklı çalışmalar yapılmaktadır. Sonuç olarak, kimi mealler dil ve üslûba, sadelik ve kolay anlaşılabilirliğe; bazı mealler Kur'an'ın nüzûl dönemindeki anlamına; bazıları Kur'an'ı ana dilde anlamaya ya da ulusçuluk düşüncesini yaygınlaştırmaya; bazıları, ideolojik, meşrebî ya da mezhepçi perspektife; bazıları siret, tarih, bağlam, kronolojik, bilimsel gelişmeler vb. yaklaşımlar şeklinde çeşitlendirilebilecek çerçevelerde Kur'an'ı yorumlamaya odaklanmıştır. Bu çalışmada varılan önemli sonuçlardan biri de meal yazımında kapsayıcı bir metodun geliştirilmesine olan ihtiyacı yeniden vurgulama gereğidir. İlmî kriterleri ve yöntemi baştan belirlenmiş meal çalışmalarının daha nitelikli sonuçlar vereceği bir gerçektir. Bunun yanında ortaya çıkan meal metninin dil, üslûp, şekil ve içerik bakımında da editöryal süreçlerden geçirilmesi kaliteli bir çalışmanın diğer gerekliliğidir.

Anahtar Kelimeler

Tefsir, Kur'an, Meal, Giriş, Önsöz, Hatime, Meallerin Yazılış Amacı.

Atıf Bilgisi

Kanca, Fatih. "Yazılış Amaçları Bakımından Türkçe Kur'an Mealleri". *ULUM Dinî Tetkikler Dergisi* 5/2 (Aralık 2022), 187-247.

<https://doi.org/10.54659/ulum.1186374>

Geliş Tarihi	09.09.2022
Kabul Tarihi	12.12.2022
Yayın Tarihi	31.12.2022
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	ulumdergisi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.



Translations of the Qur'an in Terms of Written Purposes

Fatih KANCA | ORCID: 0000-0003-3486-9364 | fkanca@aybu.edu.tr

Ankara Yildirim Beyazıt University, Faculty of Islamic Sciences,
Department of Reading the Qur'an and the Science of Recitation, Ankara, Turkey

ROR ID: <https://ror.org/05ryemn72>

Abstract

The subject of this article is to determine for what purposes the Turkish Qur'an translations are written. Increase in Society's interest in reading the translation of the Qur'an and the debates on the subject matter motivated us to prepare this study. In this study, the information given in Turkish Qur'an translation's prefaces, presentations, and introductions, are examined and analyzed by categorizing for what purposes they are written, consequently providing a guidance to both readers and the new studies. It is seen that the specified purposes in the prefaces of these translations as to why they are written generally point out to the method and content of the translation as well. The purpose given in the preface played a crucial role for us in identifying what method the author of the translation used in translating of both the words and the verses of the Qur'an since it is the exact purpose which reveals the authors perspective towards the Qur'an. In this study, approximately hundred and fifty Turkish translations are examined. Qur'an translations are written either for personal or communal reasons. It is also noted that a great deal of Qur'an translations are penned based on the needs at the time. For example, importance and need of understanding the Qur'an in order to find answers to the questions pertaining to the religious matters in the society and to establish a religious culture have been the reasons behind some of the Qur'an translations. Need-based translations indicate signs of innovations in terms of both format and content. For this reason, some of the Qur'an translators pen their translations to convey the message of the Qur'an to the modern day people with the modern day language and transmitting the message of the Qur'an to non-Arabic

speaking people. Additionally, there are other type of Qur'an translation methods such as those with or without the Qur'anic text to Turkish language, with hadith commentaries and references to the related verses from the Qur'an, and those with footnotes, parantheses with explanation, color coded ones between the sentences, attractive fonts anbd designs. It is important to understand the Qur'an in order to find solutions to the problems with religious content in the society and to create a religious culture, and the need for translations of the Qur'an has come to the fore as a goal in some translations. It is concluded that these translations are written for the following purposes; simplified language and style, striving to understand the Qur'an in the time period it was revealed, to understand the Qur'an in their mother tongue, to spread nationalism, to support an ideology or sectarian views, and from the perspectives of seerah, history, chrology, discovery, and scientific developments. As a result, it is crucial to emphasize as one of the most important conclusions of this study, that the need of development of a new inclusive Qur'an translation method. It is realized that following predetermined scientific methods and criterias will produce better quality Qu'an translations. Additionally, it is vital to copy edit the Qur'an translation works in terms of language, style, content, and wording.

Keywords

Tafsir, The Qur'an, Translation, Introduction, Preface, Hatime, Purpose.

Citation

Kanca, Fatih. "Translations of the Qur'an in Terms of Written Purposes". *ULUM Journal of Religious Inquiries* 5/2 (December 2022), 187-247.

<https://doi.org/10.54659/ulum.1186374>

Date of Submission	09.09.2022
Date of Acceptance	12.12.2022
Date of Publication	31.12.2022
Peer-Review	Double anonymized - Two External It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Ethical Statement	
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	ulumdergisi@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in

Copyright & License

support of this research.

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the **CC BY-NC 4.0**.

Giriş

Allah'ın Kur'an'daki maksadını anlamak ve aktarmak amacıyla yapılan çalışmalardan biri de meallerdir. Mealler, Kur'an'ın metin çevirisi gibi anlaşılrsa da esasında yazarın ayetlerden anladığı ve aktardığı yorumlardır. Nitekim bir metnin bir dilden başka bir dile tercümesi, hedef dili konuşanlar için açıklama gayesi taşır. Bundan dolayı çeviri faaliyeti birbirini anlamayan kişiler arasında arabuluculuk şeklinde tarif edilir.¹ Kur'an mealleri de bu amacın bir parçasıdır. Çevirinin gayesi, kaynak metnin gayesine bağlıdır. Meallerin esas aldığı Kur'an, nesnel bir metin olsa da çeviri işlemi özü itibarıyla öznel bir yaklaşımdır.

Meal yazımındaki temel gaye, insanların Kur'an'ı kendi dilinde anlamasına aracı olmaktır. Ancak meal yazıcısını, Kur'an meali hazırlamaya sevk eden çeşitli etmenlerden bahsetmek mümkündür. Bunlar, kurumsal, grupsal ve çeşitli yönleriyle bireysel olabilir. Her durumda, muhatapları hedef alan bu çalışmaların, ana dili Arapça olmayanlar için Kur'an'ı kaynak dilden anlamak mümkün olmadığından belli ölçülerde etkisinden ya da faydasından bahsedilebilir.

Türkçe yazılan yüz elliye yakın mealin ön söz, giriş, sunuş, takdim ya da hatime kısımlarını inceledik. İlgili bölümler üzerinde yapılan okumalardan hareketle, meallerin dil, anlayış, ideoloji gibi açılardan başka meallerle ortak ya da farklı amaçlarına bakarak bir sınıflandırma yaptık. Atıf yaptığımız meallerle benzer amaç taşıyan çalışmalardan örneklem yapmasak da ilgili alt başlıkta genel değerlendirme kapsamına dâhil ettik. Bazı meallerde birden çok amacın verilmesi, aynı mealin farklı kategorilerde de değerlendirilmesine sebebiyet vermiştir. Bazı meallerde makaleye malzeme olacak ya da farkındalık oluşturacak bilgi bulunmadığından onlara alıntı yapmadık ancak gördüğümüzü belirtmek için çalışmaların künye bilgilerini yeri geldiğinde toplu biçimde dipnot olarak verdik.² Amacına işaret

¹ Ömer Özsoy, "Yeniden Kur'an Çevirisi, Hangi Anlam?", *Kur'an Mealleri ve Metin-Merkezci Yorum*, ed. Mustafa Çağrı (İstanbul: Kuramer, 2021), 26.

² Mahmut Toptaş, *Kur'an-ı Kerim Meâli* (İstanbul: Cantaş Yayınları, 2002); Zekeriya Beyaz, *Kur'an-ı Kerim Meâli* (İstanbul: Sancak Yayınları, 2013); Hayri Yıldızlı, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe İfadesi* (Balıkesir: Bilgi&İletişim Yayınları, 2013); Şevket Gürel, *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Yüce Meali* (İstanbul: Sağlam Yayınları, 2002); Abdullah Atıf Tüzüner, *Kur'an-ı*

ettiğimiz meali, ilgili başlık altına kaydetmemiz, onun tarafımızdan tüm yönleriyle makbul olarak değerlendirildiği anlamında değildir. Tüm kategoriler için alt başlıklarda kısa değerlendirmeler yapsak da makalenin sonuç ve öneri kısmında, topladığımız verilerden elde ettiğimiz neticeleri ve önerilerimizi sıraladık.

Makalemizle bazı açılardan benzerlikleri olan bazı çalışmalar yapılmıştır. Örneğin Abdülcelil Bilgin “Meal Yazıcılığını Tetikleyen Psiko-Sosyal Refleksler” adlı çalışmasında meallerin yazılış amaçlarını iki ana kategoride toplamış ve bazı meallerden örneklemeler yapmıştır. Çalışma, önemli veri ve değerlendirmeleriyle konunun anlaşılmasına katkı sağlayan bir yapıya sahiptir. Bizim makalemiz anılan çalışmadan kategorik olarak farklılık arz etmektedir. Osman Kara tarafından “Teori ve Uygulama Açısından Meâllerin Girişleri” adıyla hazırlanan çalışmada da bazı meallerden hareketle meallerin giriş bölümlerinde yer verilen konular ve bu konuların meal metninde ne derecede işlendiği ele alınmıştır. Giriş kısımlarını inceleme yönüyle anılan çalışmayla benzer yön ihtiva eden makalemiz, sadece meal yazım saiklerine odaklanma yönüyle söz konusu çalışmadan farklılık göstermektedir. Bunun yanında giriş bölümlerini incelediğimiz meal çeşitliliği de anılan makalelerden daha fazla bir hacme sahiptir.

1. Meal Kavramı, Tarihçesi ve Meal Yazımındaki Amaçlar

Bu başlıkta meal kavramı, tarihçesi ve meal yazımındaki amaçlara kavramsal açıdan yer verilecektir. Söz konusu bilgiler, makalenin ele alınış amacını temellendirmekle sınırlı olacaktır.

Kerîm ve Türkçe Meali (İstanbul: Çeltüt Matbaacılık, 1970); İmam İskender Ali Mihr, *Kur'an-ı Kerîm Meali* (İzmir: Met Matbaacılık, 2017); Abdullah Aydın, *Kur'an-ı Kerîm ve Meâlî Celîlesi* (İstanbul: Aydın Yayınevi, ts.); İsmayil Hakkı Baltacıoğlu, *Kur'an* (Ankara: Yıldız Matbaacılık ve Gazetecilik T.A Ş., 1957); Mehmet Müftüoğlu, *Kur'an-ı Kerîm ve Türkçe'ye Tercümesi (Açıklamalı)* (İstanbul: Aydan Yayıncılık A. Ş., 2016); Ebû Muâz Seyfullah el-Çubukâbâdî, *Sahih Meal* (Dâru's-Sünne, 2017); Heyet, *Kur'an (Çeşitli Dillerden Derleme Meal)* (İstanbul: Oktay Yayın Evi, 1971); Yusuf Işıcık, *Kur'an Meali* (Konya: Konya İlahiyat Derneği Yayınları, 2010); Nedim Yılmaz, *Kur'an-ı Kerîm ve İzahlı Meali* (İstanbul: Hisar Yayınevi, 1996); Said Alpsoy, *Açıklamalı Kur'an-ı Kerîm Meâlî* (İstanbul: Ümran Yayınları, 2016).

1.1. Meal

Evl kökünden türeyen mimli mastar bir kelime olan meal kelimesi, bir şeyin başlangıcı ve sonu, varacağı yer; dönmek, amaca ulaşmak, ıslah etmek; noksan olmak gibi anlamlarda kullanılır.³ Terim olarak meal, Kur'an'ın mana ve mefhum bakımından Türkçeye tercümesi anlamında kullanılır.⁴ Kur'ân-ı Kerîm'in tam olarak başka bir dile tercüme edilmesinin mümkün olmadığını söyleyen âlimler,⁵ söz konusu çevirileri meal olarak nitelendirmiş, kök anlamdaki noksanlık ve eksiklik faktörünü, meal isimlendirmesiyle anlatmışlardır.⁶

Mealleri, özelde Kur'an'ın mana ve mesajını; genelde ise İslam'ın temel prensiplerini, dünya ve ahiret perspektifini anlamak için hazırlanan çalışmalar olarak değerlendirmek mümkündür. Ancak bu genel tanımlamadan az ya da çok bazı farklarla istisna tutulacak şekilde farklı amaçlarla meallerin hazırlandığı, meal yazarlarının ifadelerinden ya da ayetleri yorumlama biçimlerinden anlaşılmaktadır.

1.2. Kısaca Türkçe Meal Tarihi

“Biz peygamberleri, birlikte yaşadığı milletin diliyle gönderdik ki, onlara açık biçimde anlatsın.”⁷ ayeti, sonradan Müslüman olan milletlerin, Kur'an'ın kendi dillerine tercüme edilmesine esin kaynağı olmuştur. İlk Kur'an tercümesinin Farsça olduğu, hatta bu dile çevirilerin tarihsel olarak Hz. Peygamber zamanına kadar gittiğine dair bilgiler vardır.⁸ Çünkü İslâm'ın Arap milletinin dışındaki milletlere yayılmasıyla birlikte meal tarzında başka dillere çevrilmesi ve bu muhatap dilde tefsir edilmesi

³ Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedânî İbn Fâris, *Mücmelü'l-luga li İbni Fâris*, thk. Zühre Abdülmuhsin Sultân (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1406), 1/160-162; Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü'l-'ârab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1119), 11/36.

⁴ Mustafa Öztürk, “Meal”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019), Ek-2/205.

⁵ Kur'an'ın başka dillere tercümesinin imkânı ya da imkânsızlığını düşünen alimler ve ilgili tartışmalar hakkında geniş bilgi için bk. Zülfikar Durmuş, *Kur'an'ın Türkçe Tercümeleri* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2007), 55-69.

⁶ Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: y.y., 1960), 1/9, 30.

⁷ İbrâhîm 14/4.

⁸ Osman Keskiöğlü, *Nüzûlünden Günümüze Kadar* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1989), 212.

bir zorunluluk olmuştur.⁹ Türkçe de Kur'an'ın tercüme edildiği en eski dillerden biridir.¹⁰ İlk Türkçe tercümenin Kur'ân-ı Kerîm'i Farsçaya tercüme eden heyette yer alan Horasan ve Mâverâünnehirli Türk âlimler tarafından yapıldığı bilinmektedir.¹¹ Bu tercüme Farsça yapılan ilk tercüme tarzında olup satır arası usulle Farsça tercümeden yaklaşık bir asır sonra yapılmıştır.¹² Söz konusu meallerin, Kur'an'ın, ana dili Arapça olmayan Türkler tarafından anlaşılmasını sağlamayı amaçladığı bilinmektedir.

Kur'ân-ı Kerîm'in Anadolu Türkçesine tercümeleri ise miladi 10-11. asırlarda Anadolu Selçuklu devletinden sonra kurulan Beylikler zamanında başlamıştır.¹³ Bu dönemde ve Osmanlı'nın ilk dönemlerinde kısa sûrelerle, Yâsîn, Mülk, Fâtiha ve İhlâs gibi sûre tercümelerinin de satır arası meallerle aynı amaca hizmet ettiğini söylemek mümkündür.¹⁴ Tanzimat ve Meşrutiyet dönemi meal çalışmaları ise Osmanlı modernleşmesi, ulusçuluk, Türkçülük gibi ideolojik saiklerin etrafında gelişmiştir.¹⁵

⁹ Ali Rıza Gül, "Bazı Meal ve Tefsirlere Yöneltilen Eleştirilerin Bilimsel Değeri Üzerine (Bir Makalenin Düşündürdüğü)", *İslâmiyât* 13/44 (2002), 49-50.

¹⁰ Hidayet Aydar, *Kur'ân-ı Kerîm'in Tercümesi Meselesi* (İstanbul: Kur'an Okulu Yayıncılık, 1996), 99.

¹¹ İlk Kur'an tercümesi, Samanoğulları emiri Mansur b. Nuh (350-365/961-976) zamanında, aralarında Türk âlimlerinin de bulunduğu Horasan ve Mâverâünnehir âlimleri, Taberî'nin tefsirinin ihtisar edilmiş hali ile bir heyet tarafından satır arası meal şeklinde yapılmıştır. Abdülkadir İnan, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçeye Tercümeleri Üzerinde Bir İnceleme* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1961), 7-8; Aydar, *Kur'ân-ı Kerîm'in Tercümesi Meselesi*, 95-96; Mustafa Özkan, "Eski Anadolu Türkçesi Döneminde Ortaya Konan Kuran Tercümeleri Üzerine - 1", *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 39/39 (2012), 117.

¹² Zeki Velid Togan, "Londra ve Tahran'daki İslami Yazmalar", *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* 3 (1960), 135; İnan, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçeye Tercümeleri Üzerinde Bir İnceleme*, 8-13; Muhammed Hamidullah, *Kur'ân-ı Kerîm Tarihi*, çev. Mehmet Sait Mutlu (İstanbul: Yağmur Yayınları, 1965), 66.

¹³ M. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, 1981, 339; Aydar, *Kur'ân-ı Kerîm'in Tercümesi Meselesi*, 107.

¹⁴ Kur'an'ın ilk Türkçe tercümeleri hakkında geniş bilgi için bk. Aysu Ata, *Karahanlı Türkçesinde İlk Kur'an Tercümesi* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2019), Giriş, IX, X, XI. Bu çalışmada ilk tercümenin Karahanlıca yazıldığı ifade edilir.

¹⁵ Mustafa Öztürk, "Meâl Kavramının Mahiyeti, Tarihçesi ve Meâlcilik Tecrübesi", *Kur'ân Mealleri ve Metin Merkezci Yorum*, ed. Mustafa Çağrı (İstanbul: Kuramer, 2019), 159; Geniş bilgi için ayrıca bk. Düccane Cündioğlu, "Matbû Türkçe Kur'an Çevirileri ve Kur'an

Cumhuriyet döneminin ilk yıllarında da Kur'an'ın ana dilde anlaşılması için çeşitli mealler yazılmıştır.¹⁶ Bu meallerden bazılarında yeni Türkiye'nin ideolojik düşünce ve inanç kodlarını görmek mümkündür. Hatta Cumhuriyet döneminde yazılan mealleri, sadece İslâm'ı ve Kur'an'ı daha sağlıklı biçimde anlamak şeklinde yorumlamak doğru bir yaklaşım olmayacaktır. Bu eğilimin ana dilde Kur'an ve ana dilde ibadetle yakından ilgisi vardır.¹⁷ Nitekim bazı meallerin, o dönemin arzusunu karşılamak üzere yazıldığı meal yazarları tarafından da ifade edilmiştir.¹⁸

Bu dönemde yapılan tercümelelerin bir kısmı, ilmi bakımdan zayıf ve ehliyetsiz kişilerin elinden çıkmıştır. Hatta, Kur'an metnine bakılmaksızın Fransızca ya da İngilizceden tercüme mealler de yazılmıştır. Bazı mealler ise Müslüman olmayan mütercimler tarafından kaleme alınmıştır.¹⁹ TBMM'nin, 1925 yılında temel İslâmî kültürün topluma aktarımı için Elmalılı Hamdi Yazır'a tefsir, Mehmet Âkif'e meal yazma görevi vermesi, bu dönemde yazılan meallerin yetersizliğini gidermek amacı taşıdığını göstermektedir.²⁰

Çevirilerinde Yöntem Sorunu -Bir Giriş Denemesi-", 2. Kur'an Sempozyumu Tebliğler-Müzakeler, (1996), 157-237; Bu dönemde yazılan en önemli iki meal çalışmasından biri Ayıntâbî Mehmed Efendi'nin Terceme-i Tefsir-i Tıbyân'ı (1841), diğeri de İsmail Ferruh Efendi'nin Tefsir-i Mevâkib'idir. Geniş bilgi için bk.: Düccane Cündioğlu, *Kur'an Çevirilerinin Dünyası* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2018), 85.

¹⁶ Süleyman Tefvik el-Hüseynî, *Kur'an-ı Kerîm Tercemesi* (İstanbul, 1924); Bu eserin Cumhuriyet döneminde ilk neşredilen meal olduğu ifade edilmiştir. Geniş bilgi için bk.: Mustafa Öztürk, *Cumhuriyet Türkiyesinde Meal ve Tefsirin Serencamı* (Ankara: Ankara Okulu, 2017), 24.

¹⁷ Öztürk, "Meâl Kavramının Mahiyeti, Tarihçesi ve Meâlcilik Tecrübesi", 131; Türkiyedeki Türkçe İbadet tartışmaları hakkında bk. Düccane Cündioğlu, *Türkçe Kur'an ve Cumhuriyet İdeolojisi* (İstanbul: Kitapevi, 1998); Düccane Cündioğlu, *Bir Siyasi Proje Olarak Türkçe İbadet I* (İstanbul, 1999).

¹⁸ Bu amaca hizmet eden en önemli örneklerden biri Bedri Noyan'ın kaleme aldığı Kur'an-ı Kerîm (Manzum Meal) adlı çalışmadır. O bu çalışmasında halkın konuşma dilini kullanarak hece vezni ile meal yazmıştır. Kendisi de özellikle Atatürk'ün köklü isteğini yerine getirdiğini söyler. *Kur'an-ı Kerîm (Manzum Meal)*, çev. Bedri Noyan Dedebeba (Ankara: Ardıç Yayınları, 2007), 6.

¹⁹ Aydar, *Kur'an-ı Kerîm'in Tercümesi Meselesi*, 115; Öztürk, *Cumhuriyet Türkiyesinde Meal ve Tefsirin Serencamı*, 23-24.

²⁰ İsmail Hakkı İzmirlî, *Kur'an-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı* (İstanbul: Eren Yayınları, ts.); Ömer Rıza Doğrul, *Tanrı Buyruğu* (İstanbul: Ahmet Halit Kitabevi, 1955); Hasan Basri Çantay, *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm* (İstanbul: Elif Ofset, 1990); Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'an-ı*

Bu dönemde yazılan meallerin temel eleştiri noktalarından biri de dil konusudur. Kur'an metnine sadakat göstermek, Allah'ın muradını olduğu gibi yansıtmak gibi gayelerle Kur'an metnine kelimesi kelimesine uygunluk metoduyla yapılan çalışmalar, insanların Kur'an'ı ana dillerinde de anlamının önünde engel olarak görülmüştür. Çünkü sırât-ı müstakîm,²¹ fetva,²² tevbe-i nasuh²³ ve nefsi-i mutmainne²⁴ gibi kimi kelime ve terkipler, kaynak dilden ödüncleme yoluyla sadece latinize edilerek verilirken kimi kelimeler, olası anlamlardan biri seçilerek tercüme edilmiştir. Yine söz konusu mealler, akıcı olmamak ve edebî zevk vermemek yönüyle eleştirilmiştir.

Yeni Türkiye'nin din işlerini yönetmek görevi anayasal olarak uhdesine tevdi edilen Diyanet İşleri Başkanlığı'nın meal konusuna ileri sayılabilecek bir tarihte el attığını söylemek mümkündür. Başkanlık, bu alanda tekrar edecek adımlarının ilkini 1961'de Hüseyin Atay ve Yaşar Kutluay tarafından yazılan *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı, Meal* adıyla ortaya koymuştur. Bu süreçten sonra meal yazımında yeni bir ivme oluşmuştur. Tarihi gelişime bakıldığında bireysel gayretlerle yazılan meallerin yanında heyet olarak yazılan mealler de vardır. Bunun yanında cemaat ya da grup olarak nitelendirilebilecek yapıların hazırladığı bazı çalışmalar da mevcuttur. Tüm bu süreçlerde meal yazımındaki hedeflerin, bazı istisnaları olmakla birlikte,²⁵ Kur'an'ı Türkçe olarak anlamak olduğunu söyleyebiliriz.

Kerîm'in Türkçe Meâli Âlisi (İstanbul: Tuğra Neşriyat, 1402); Hüseyin Kazım Kadri, *Nûru'l-Beyân Kur'an'ın Türkçe Tercümesi* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1340); Cemil Saîd, *Türkçe Kur'ân-ı Kerîm* (b.y.: y.y., 1925); Abdülbâki Gölpınarlı, *Kur'ân-ı Kerîm ve Meâli* (İstanbul: Elif Kitapevi, 2003).

²¹ el-Fâtîha 1/6.

²² en-Neml 27/32.

²³ et-Tahrîm 66/8.

²⁴ el-Fecr 89/27.

²⁵ Bazı mealler, Kur'an'ı ana dilde anlamayı Türkçe ibadet fikri çerçevesinde ele almış ve bu hedeflerini kendileri de doğrudan ifade etmiştir. Örneğin: Dede Baba, *Kur'ân-ı Kerîm (Manzum Meal)*; Ali Rıza Safa, *Kur'ân-ı Kerîm -Gerçek-* (İstanbul: İleri Yayınları, 2018); Bazı mealler de ideolojik saiklerle yazılmıştır. Örneğin: Edip Yüksel, *Mesaj: Kur'an Çevirisi* (İstanbul: Ozan Yayıncılık, 2013).

2. Meal Yazımındaki Amaçlar

Bilindiği gibi genelde meallerde, giriş, ön söz, sunuş ya da takdim veya hatime bölümlerine yer verilmiştir. Bu bölümler, mealin hedefi, hedef kitlesi, amacı ve metodu, Kur'an'ı anlama yöntemleri ve Kur'an kavram ve mefhumuna bakış açılarını yansıtmaları bakımından çok önemlidir. Tüm meallerde olmasa da birçoğunda verilen bilgiler, meal yazarının kastını ortaya koyduğu gibi, Kur'an'ı anlama ve yorumlamaya dair önemli müktesebat oluşturmaktadır.²⁶ Bazı meallerin metoda dair izahları yazarın amaçlarına da referans olmaktadır.²⁷ Birtakım meallerde de daha önceki meallerde eksik olarak görülen noktalara atıf yapılarak yeni mealin kaleme alınma amacı temellendirilmiştir. Hatta bu metodun en yaygın gerekçe olduğunu söyleyebiliriz. Örneğin, Türkçeyi kullanmada noksanlık, kaynak dile hâkimiyetsizlik, bağlamın dikkate alınmaması, hadislerin göz ardı edilmesi gibi tüm sebepler çeviride eksiklik olarak gösterilirken bu noktaların ikmal edilmesiyle mealin hazırlandığı ve daha nitelikli bir eser ortaya konulduğu izlenimi verilmektedir.

Meal yazarı, çalışmasını yapmaya karar verirken neyi amaçlıyorsa, ona uygun metod ve bilgi malzemesi kullanır. Yani meal yaparken Kur'an metnini, dikkate aldığı kriterlere göre inşa eder.²⁸ Sözelimi, meal yazarının odağında, bağlam, dilde sadelik ya da güncellik, kaynak metne bağlılık, modern çeviri kuramları vb. unsurlardan hangisi varsa, mealin muhteva ve şekli de bu belirlemelere göre biçim alır.²⁹ Meallerdeki teknik detaylar da amacın gerçekleşmesini etkileyen unsurlar

²⁶ Mehmet Okuyan, *Açıklamalı Kur'an: Meal-Tefsir* (İstanbul: Haliç Üniversitesi Yayınları, 2022), XII-XXII; Ahmed Davudoğlu, *Kur'ân-ı Kerîm ve İzahlı Meâli* (İstanbul: Çelik Yayın-Dağıtım, ts.), Önsöz, II.

²⁷ Hasan Elik - Muhammed Coşkun, *Kur'an Tefsiri -İndirildiği Dönem Işığında-* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2016), Giriş, 15-19.

²⁸ Abdülcelil Bilgin meal mukaddimelerinden yola çıkarak meal yazıcılığını besleyen refleksleri Psikolojik ve Sosyal refleksler şeklinde iki ana başlıkta toplamıştır. Geniş bilgi için bk.: Abdülcelil Bilgin, "Meal Yazıcılığını Tetikleyen Psiko-Sosyal Refleksler", *Kur'an Mealleri ve Metin-Merkezci Yorum*, ed. Mustafa Çağrı (İstanbul: Kuramer, 2021), 245-271.

²⁹ Meallerin yazılış amaçlarına dair geniş bilgi için bk. Öztürk, *Cumhuriyet Türkiyesinde Meal ve Tefsirin Serencamı*, 13-76; Osman Kara, "Teori ve Uygulama Açısından Meallerin Girişleri", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 47 (2017), 9-30.

olup makalemizin hacmini artıracığından başka bir çalışmaya havalesi uygun görülmüştür.

Meal yazımı, temelde bir ihtiyacın tezahürüdür. Bu durum, Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde yazılan meallerin ortak amacı olduğu gibi sonraki dönemlerde de aynı ihtiyacın devam ettiği görülür. Hatta her dönemde dil ve üslup bakımından ihtiyacın yenilediğini söylemek mümkündür. Bu durumu dönemin Diyanet İşleri Reisi Hasan Hüsnü Erdem (öl. 1974) şu sözlerle dile getirir: “Genç ihtiyar, bazı Müslüman vatandaşlarımız daha önce yazılan meallerin gerek eskilerinden gerek yenilerinden hangisinin itimada şayan ve tavsiyeye layık görüldüğünü Diyanet İşleri Başkanlığı'na sormaktadır.”³⁰ Meal yazmanın farklı amaçları olsa da her dönemde yeni meallerin yazımına ihtiyaç duyulmuştur. Bu konuyu on beşinci Diyanet İşleri Başkanı Mehmet Nuri Yılmaz, ilmî ve kültürel faaliyetlerin sürekli değiştiği, toplumsal ihtiyaç ve sorunların arttığı, İslam konusunda yeni gündemlerin olduğu ve toplumsal değişim dikkate alındığında her dönem yeni meal ve tefsirlere ihtiyaç olduğu şeklinde vurgulamıştır.³¹ Aşağıdaki başlıklarda, bazı mealler üzerinden, meallerin yazılış amaçları kategorik olarak verilmiştir.

Her bakımdan kaliteli bir meal için için, iyi bir çeviri yönteminin belirlenmesi kaçınılmazdır. Kur'an tercümelerindeki tatminsizliğin ve kalite arayışının biteviye devam etmesinde, yöntemsel sorunların varlığı önemli bir etkidir. Bunun için muhatap metin olan Kur'an mahiyeti, tanımı, odak kavramları, Kur'an metninin kutsallığı, mealin ise insan yorumu olduğu gibi konularda zihinlerin netleşmesi gerekir.³²

³⁰ Hüseyin Atay - Yaşar Kutluay, *Kur'an-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1961) Hasan Hüsnü Erdem'e ait Önsöz, V.

³¹ Mehmet Nuri Yılmaz, *Kur'an-ı Kerîm ve Meâli* (Ankara: Kürsü Yayıncılık, 1998), Önsöz, II.

³² Kur'an tercümelerinin metot ve yöntem sorunlarıyla ilgili geniş bilgi için bk. Halil Hacımuftüoğlu, *Kuran Tercümelerinde Yöntem Sorunu* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2008); Cündioğlu, “Matbû Türkçe Kur'an Çevirileri ve Kur'an Çevirilerinde Yöntem Sorunu - Bir Giriş Denemesi-”.

2.1. Çeşitli Yönleriyle Dil Konusunu Amaç Edinen Mealler

Meallerdeki dil konusu farklı saik ve seviyelerde tartışılmıştır. Dili, anlama konusunun merkezi olarak ele alanlar olduğu gibi ulusçuluk bağlamında ve ana dilde ibadet öznesi olarak da değerlendirenler olmuştur. Bir dilden başka bir dile tercüme edilen eserlerin, kaynak metindeki anlam ve mesajları birebir iletmesi imkân dâhilinde olsa da çok zor bir ihtimal olduğu genel kabul gören bir durumdur. Tercümesi yapılan metin Kur'an olunca, bunun imkânsız olduğu hakkında İslâm âlimlerinin neredeyse tamamı ittifak eder.

2.1.1. Anlaşılır Dil Vurgusu

Kur'an'ın, anlam ve mesajının doğru ve anlaşılır biçimde başka bir dile aktarılması önemlidir. Türkçe meallerde en çok eksikliği hissedilen ve olması beklenen önemli noktaların başında da yalın ve anlaşılır bir dil ve üslûbun gerekliliği gelmektedir. Bu konuyu, meal yazımının amacı olarak belirleyen Hasan Basri Çantay (öl. 1964) şunları söylemiştir: *“Görüyoruz ki elde halkın da münevverlerin de hep birden aradığı faideyi temin edecek izahlı Kur'ân-ı Kerîm yoktur. Mevcutların da ya hem dili ve şivesi pürüzlü hem gidişi münafık, iki yüzlü, ya görünüşte dili oldukça akık, fikri ve mezhebi sapık, ya dil yanı şöyle böyle usta malı, tedkik ve teknik tarafı hatalı; ya dili çok zayıf, ilmi görünüşü bugünün ihtiyacına göre pek hafif; yahut dili üzgün, ilmi seviyelerden cidden üstündür. Ammenin zevk ve istifade ile yorulmadan ve usanmadan okuyabileceği bir izahlı “Meal-i Ker'im” vücuduna kat'i ihtiyaç bulunduğunu takdir ve teslim etmemek mümkün değildir.”*³³ Çantay'ın bu ifadeleri söz konusu mealin yazılış gayesini ortaya koyarken aynı zamanda dönemin meal algısına da işaret etmektedir. İfadelerden, sayıca çok fazla olmasa da meal yazarlarının ehliyetine dair soru işaretlerinin yanında, meallerin dil bakımından sorunlu, mezhepçi, ilmîlikten uzak, açıklamadan yoksun ya da muğlaklık problemlerinin olduğu anlaşılmaktadır.

Örneğin Hüseyin Kazım Kadri'nin (öl. 1934) Şeyh Muhsin-i Fânî müstear ismiyle yayınladığı *Nâru'l-Beyân, Kur'ân-ı Kerîm Tefsirinin Türkçe Tercümesi* isimli tercümenin kaleme alınmasındaki amaç şöyle ifade edilir: *“İmdi, az zaman içinde çok malumat istihsaline ihtiyaç hasıl olmuş ve Türkler için tercüme tarikiyle muhtasar ve müfid ve şive-i*

³³ Çantay, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, 1/8.

ifadesi ve selika-ı asra muvafık ve sehlü'l-mutâla'a bir tefsir yazılmak lüzumu her tarafta hissedilmeye başlamıştır."³⁴ İbrahim Hilmi Çığırça (öl. 1963), bir heyete hazırlattığını söyleyip izmirli İsmail Hakkı Efendi'ye de tetkik ettirip bastırıldığı, ancak Suriyeli bir Hıristiyan olan Zeki Megamiz tarafından yazıldığı bilinen *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Tercümesi*³⁵ adlı tercümenin takdiminde şunları söylemiştir. "*Türk vatandaşlarıma bir hizmeti dindaranede bulunmak üzere Kur'an-ı Azîmüşşân'ın mealî münîfîni açık ve selis bir Türkçe ile neşrediyorum*".³⁶ İbrahim Hilmi'nin bu amacın yanında fikri ve ictimâî bir inkilâp düşüncesine sahip olduğu da ileriki sayfalardaki ifadelerinden anlaşılmaktadır.³⁷

Benzer amaçla mealini yazdığı anlaşılan Abdülhakî Gölpinarlı da (öl. 1982) önceki meal yazarlarının, kendilerinin de bildikleri birçok şeyi, ancak bilenlere anlattıklarını, bilmeyenleri düşünmediklerini, halkı ve gençleri dikkate almadıklarını, sadece anlatma gayretine düştüklerini söylemiştir.³⁸ Aynı amaca matuf olarak Salih Özbey de sade ve basit bir meal yazmanın İslam âlemine yapılacak hizmetlerden en büyüğü olduğunu ve bu sayede Kur'an'ın manalarının kolayca anlaşılacağını vurgularken,³⁹ Sadık Türkmen ise "meal yazımında asolanın; insanların konuşma, yazma, anlama diline hitap edebilmek ve çevirinin/mealini dilini, halkın genel kültürü ve anlayışı ile uyumlu hale getirebilmek olduğunu" söylemiştir.⁴⁰

Anlaşılabir dil vurgusunun önemine dikkat çeken Süleyman Ateş ise şunları söylemiştir: "Kur'an-ı Kerim'in dilimize birçok tercümesi yapılmıştır. Bunların bir

³⁴ Kadri, *Nûru'l-Beyân Kur'an'ın Türkçe Tercümesi*, Giriş, I.

³⁵ Osman Ergin, *Türk Maarif Tarihi* (İstanbul: Eser Matbaası, 1977), 5/1927.

³⁶ Zeki Megamiz, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Tercümesi* (İstanbul: Marifet Matbaası, 1344) İbrahim Hilmi tarafından yazılan takdim yazısı, I.

³⁷ İsmayıl Baltacıoğlu tarafından yapılan meal de önsöz içermediği halde bu amaçla yazıldığı bilinmektedir ve üslup ve muhtevasından da bu amaç anlaşılmaktadır. Geniş bilgi için bk. Baltacıoğlu, *Kur'an*.

³⁸ Gölpinarlı, *Kur'an-ı Kerim ve Meâli*, Açıklama, XXV.

³⁹ Salih Özbey, *Kur'an-ı Kerim Sebeb-i Nüzûlü Açıklamalı ve Kelime Meâli* (Adıyaman, 2006), Giriş, II.

⁴⁰ Sadık Türkmen, *İniş Sırasına Göre Kur'an'ın (Kâinat/Sünnet ve Akıl/Bilim Işığında Yapılmış) Türkçe Çevirisi* (İstanbul: Sadık Türkmen Yayınları, 2010), 8.

kısının dili eskimiş, gençlerimiz onları anlayamaz duruma gelmiştir.”⁴¹ Bayraktar Bayraklı da “Yüce Allah'ın bize uzattığı akıl ipi ile vahiy ipini buluşturmak ve insanı yüceltmek, din eğitiminin hareket noktası olmaktadır. Bunu gerçekleştirmenin yolu, ana dili ile öğretimdir. Her toplum Kur'ân'ı kendi dili ile daha iyi anlayabilir, tanıyabilir ve hayatı ile buluşturabilir. Kur'ân mealini ve tefsirini yapmamızın amacını da bu ilke belirlemektedir.”⁴² demiştir.

Meallerde muhatap kitleyi dikkate almak başarılı bir metin ortaya koymak için önemli bir ilkedir. Özellikle, genç kuşağın meal okuma arzusunu dikkate alan ya da meal okuma konusunda bir farkındalık oluşturmak için güncel dille meal yazmak önemli bir metottur. Ancak okuyucu kitleyi seçmek tam olarak yazarın elinde değildir. Yazar, içinden gelen bir reflekse ya da eksikliğini gördüğü bir noktadan hareketle meali yazdıktan sonra okuyucuların tercihini beklemek durumundadır. Örneğin, Ömer Sevinçgil, yazarlık deneyimini yansıtmayı hedeflediği mealini, gençlerin anlayabileceği bir dil ve üslûpla kaleme aldığı ifade etse de⁴³ söz konusu mealin ilgili muhatap kitle tarafından ne derece okunduğu ya da okunduğunda anlaşılabilirlik düzeyi veya Kur'an'ın mesajını iletme başarısı ayrıca irdelenmelidir.

Cumhuriyetin ilk yıllarından 2000'li yıllara kadar yazılan meallerin birçoğunda, hatta daha sonra yapılan çalışmalar da azade kalmayacak şekilde, Arapça, Farsça ya da Osmanlıca kelimeler yer almıştır. Bazı kelimeler de Arapça aslıyla ödünçleme olarak sadece latinize edilerek meallere yansıtılmıştır. İlk dönemler için bu kelimelerin anlaşılması mümkündür. Çünkü tahsil gören ya da görmeyen kişilerde bu kelime ve kavramlara aynı seviyede olmasa da aşinalık vardı. Ancak özellikle 2000'li yıllardan sonra bu kelimeler artık toplum için yabancı kelime mahiyeti taşıyor hale gelmiştir. Bu da dilde anlaşılabilirlik probleminin bir parçasıdır. Bazı yazarlar, bu durumu göz önünde bulundurarak meal yazdıklarını söylemiştir. Örneğin, Şaban Piriş, geçmiş dönemde toplumun dil ve kültür bakımından Arapça ve Farsça menşeli kelimelere yabancı olmadığından o gün yazılan meallerin anlayışla karşılanabileceğini ancak

⁴¹ Süleyman Ateş, *Kur'ân-ı Kerîm ve Cümle Meâli* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, t.y.), 7.

⁴² Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Meâli* (İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2016), Önsöz, I.

⁴³ Ömer Sevinçgil, *Gençler İçin Kur'an Meali* (İstanbul: Carpe Diem, 2013), Takdim, II.

farklılaşan ve değişen günümüz toplumuna hala geçen yüzyılın ifadeleriyle seslenmenin, anlaşılammaya neden olacağını ifade eder ve meallerdeki maksat anlaşılmmak olduğundan sade ve anlaşılır meallerin yazılmasının gereğine dikkat çeker.⁴⁴

Hüseyin Peker ise, “Anlamın en doğru, en anlaşılır ve en güzel şekilde Türkçe nasıl ifade edilebileceğini” göz önünde tutarak hareket ettiğini söyler.⁴⁵ Celal Yıldırım'ın da herkesin anlayabileceği bir sadelikle Kur'an'ın anlamını sunmayı hedeflediği ifadelerinden anlaşılmmaktadır.⁴⁶ Hüseyin Atay ise, her bir eserin yirmi yılda bir yeniden tercümesini önerirken bu ilkeye göre, dilin yaşayan bir varlık olması hasebiyle Kur'an tercümelerinin de güncelleştirilmesinin önemine vurgu yapar.⁴⁷ Adnan Sütmen de manzum tarzda yazdığı mealini, din âlimleri için yazmadığını, çünkü ulemânın Arapça bildiğini; çocuklara, gençlere, yetişkinlere, dolayısıyla Kur'an'ı okuduklarında anlamayanlara bir nebze fikir vermek için ve kulağa hoş gelsin diye de manzum tarzda yazdığını söylemiştir.⁴⁸ Burada bir parantez açarak Kur'an'ın anlamının şiir ya da manzum şekilde yazılmasının taşıyacağı sakinca ve sorunların olduğunu söylemek izahtan vareste bir konudur.

Görüldüğü üzere meallere yönelik genel eleştirilerden biri de dil ve üslûp noktasında yoğunlaşır. Pek çok çalışma, dil yönünden okuyucu kitlenin anlayabileceği nitelikte bir eser ortaya konulmmk iddiasıyla yazılmıştır. Bu iddianın en belirgin söylemlerinden biri *Yaşayan Dil* vurgusudur. Bu bağlamda bazı mealler, Kur'an'ın edebi üslûbunun, fesahat ve belagat inceliklerinin semâvî olsun ya da olmasın diğer kitaplarla kıyaslanmayacak derecede üstün olduğu ve meallerin de

⁴⁴ Şaban Piriş, *Kur'an-ı Kerim Türkçe Anlamı* (Kayseri: Okyanus Kitapevi, 2013), 6; Benzer ifadeler için bk. Abdullah Parlıyan, *Kur'an-ı Kerim ve Özlü Tefsir* (Konya: Konya Kitapçılık, 2003), 3; Ali Rıza Sağman, *Lafzen ve Meâlen Kur'an-ı Hakim'in Tercemesi* (İstanbul: Üçdal Neşriyat, ts.), Takdim, I.

⁴⁵ Hüseyin Peker, *Kur'an Meâli -Sade ve Akıcı Bir Üslup-* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2015), Önsöz, 7-8.

⁴⁶ Celal Yıldırım, *Tefsirli Kur'an-ı Kerim Meâli* (İzmir: Anadolu Yayınları, 1984), Önsöz, II.

⁴⁷ Hüseyin Atay, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı (Meâl)* (Ankara: SEK Yayınları, 1995), Sunuş, II; Benzer ifadeler için bk. Mustafa Hizmetli, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Anlamı* (Ankara: Birleşik Yayıncılık, 1997), 5.

⁴⁸ A. Adnan Sütmen, *Kur'an-ı Kerim'in Meâlen Manzum Açıklaması* (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1984), Önsöz, I.

Kur'an'ın bu vasfını ortaya koymak için daha anlaşılır şekilde yazılması gerektiği iddiasıyla yazılmıştır.⁴⁹ Bu durum, meal yazarları için yeni çalışma yapma konusunda hareket noktası olmuştur. Kolay anlaşılabilirlik ve akıcı dil kullanmak amacı çok sayıda mealin ortak noktasıdır.⁵⁰

Gelinen noktada, mevcut meallere yönelik yapılan en temel ve çoğu kişi tarafından kabul edilen eleştiri, piyasada yüzlerce çalışma olmasına rağmen, günümüz insanının rahat bir şekilde anlayabileceği, sıkılmadan okuyabileceği nitelikte ve sayıda mealin olmamasıdır. Bu durum aynı zamanda toplumda ciddi bir ihtiyaç oluşturmaktadır. Görüldüğü üzere birçok meal yazarı bu ihtiyaca cevap verme iddiasıyla meal hazırlamıştır. Ancak söz konusu eleştirinin mevcudiyetini hala muhafaza etmesi, yapılan çalışmaların, bu iddialarını gerçekleştiremediğini göstermektedir. Bir anlamda “anlaşılma” problemini merkeze alan mealler ciddi sayıda artmış ve insanımızın tercih yapmasını zorlaştıracak nitelikte meal enflasyonu denebilecek yeni problemlere neden olmuştur.

2.1.2. Ana Dilde Kur'an'ı Anlama Amacıyla Meal Yazımı

Bir önceki başlıkta da ifade ettiğimiz meallerdeki dil meselesi farklı boyutlarıyla tartışılan bir konudur. Dilin daha rahat anlaşılabilirliğinin yanında, Türkçe'nin meallerdeki varlığı, ulusçuluk ve milli devlet anlayışı çerçevesinde tartışılmıştır. Bu sebeple Cumhuriyet'in ilk yıllarında kaleme alınan bazı tercümelere, Türkler için anlaşılması kolay ve kısa bir tercüme yapma amacı güdülmüştür.⁵¹

⁴⁹ Örneğin bk. Cemal Külünkoğlu, *Kur'an-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli* (İstanbul: Asır, 2010), Takdim, 2-3.

⁵⁰ Ümit Şimşek, *Kur'an-ı Kerîm ve Açıklamalı Meali* (İstanbul: Zafer Yayınları, 2004), Sunuş, X-XI; Osman Nur, *Kur'an-ı Kerîm ve Türkçe Açıklaması* (İstanbul: Metamorfoz Yayıncılık, 2017), Önsöz, XI; Yılmaz, *Kur'an-ı Kerîm ve Meâli*, Sunarken, III.

⁵¹ Kara, “Teori ve Uygulama Açısından Meâllerin Girişleri”, 11; Yeni Cumhuriyet idaresi 1925 yılında temel islâmî kültürün millete kendi diliyle öğretilmesi gerektiği düşüncesinden hareketle TBMM'nde bir Kur'an tercümesi ve tefsiri ile Sahîh-i Buharı muhtasarı Tercîd-i Sarîh tercümesi hazırlatılmasına karar vermiş, bu işler için Diyanet İşleri Riyaseti'ne bir tahsisat ayrılmıştı. O dönemde herkesin itimat edebileceği nitelikte bir Kur'an tercümesi mevcut değildi. Bu görev de Mehmet Akif Ersoy'a verilmişti. Tercüme yazmak üzere Mısır'a giden ve eserini orada ikmal eden Akif, yazdığı Kur'an Meali'nin basımını yaptırmadan yakılmasını istemiştir. Mehmed Akif Ersoy, *Kur'an Meâli* (İstanbul: Mahya Yayınları, 2013), Giriş, XI-XII.

Ana dilde Kur'an'ı anlama gayesiyle yazılan mealler oldukça büyük yekûn tutar. Bu konudaki en önemli örneklerden biri Mehmet Çakır'ın mealidir. "Bu çeviri, Peygamber Türk olsaydı, Kur'ân'ı nasıl ifade ederdi anlayışıyla yapılmıştır."⁵² Bu sözler, Kur'ân-ı Kerîm'in Peygamberimizin ifadesi olduğu; diğer bir deyişle, Kur'an lafızlarının Allah'a değil de Peygamber'e ait olduğu gibi bir vehme kapı açma ihtimali söz konudur.⁵³ şeklinde yorumlansa da meal yazarının kastının, Kur'an'ın Türkçe konuşanlar tarafından tam ve net olarak anlaşılmasını hedeflediği düşünülmektedir. Ancak, ifade biçimi kastın tam olarak ortaya konamamasına neden olmuştur.

Cemil Kılıç'ın yazdığı mealdeki başka mahzurlar bir tarafa, aynı saikle yazdığı mealinde şunları söyler: "Anlamak için Türkçe Kur'an adlı çalışmamızın en büyük özgülüğü dilidir. Türk dilinin olanakları el verdiğince akıcı ve duru bir Türkçe ile yaptığımız çalışmamız; anlamanın, daha doğrusu doğru anlamanın yolunu diğer çevirilere göre daha fazla açmaktadır. Çünkü diğer çevirilerde pek çok Arapça kelime, kavram ve terim Türkçede karşılığı yok saviyle olduğu gibi aktarılmıştır."⁵⁴ Benzer düşüncedeki İhsan Eliaçık da şunları söyler: "Kur'an meal çalışmasıyla biz şunu yapmış oluyoruz: Yedinci yüzyıl Sami/Arap dil, tarih ve kültür evreni ortamında ortaya çıkmış bir metni, 21. yüzyıl Türk dil, tarih ve kültür evreni ortamına getirmiş oluyoruz. "Yaşayan Kur'an; Türkçe Meal/Tefsir" adıyla elinizde duran bu eser, uzun yıllara dayanan ve gerçeği sadece gerçeği aramak dışında hiçbir amacı olmayan gönüllü bir uğraşın semeresi olarak karşınızdadır."⁵⁵

Bu ifadeler, Kur'an'ı güncel dil ile sunmak gibi bir iddia taşısa da Kur'an'ın nazil olduğu dönemi ve şartları, Kur'an'ın ilk muhatabı olan Hz. Peygamber'i yok sayan, inzâl sürecinin bağlamını ve muhataplarını dikkate almayan bir anlayıştır. Neticede

⁵² Mehmet Çakır, *Türkçe Kur'an* (Ankara: Özkan Matbaacılık, ts.), Önsöz, 5.

⁵³ Hikmet Akdemir, "'Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçesi' Adlı Çeviriye Dair Bazı Değerlendirmeler", *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)* 5/2 (2005), 77.

⁵⁴ Mustafa Cemil Kılıç, *Türkçe Kur'an* (İstanbul: y.y., 2012), 20-21; Bu mealin Kur'an'ın bazı odak kavramları hakkındaki yaklaşımları için bk. Fatih Kanca, "Kur'an'ın Bazı Odak Kavramlarının Meallere Yansıtılma Sorunu 'Anlamak İçin Türkiye Kur'an (Meal)' Adlı Çalışma Örneğinde", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 9/1 (2022), 1-37.

⁵⁵ R. İhsan Eliaçık, *Nuzül Sırasına Göre Yaşayan Kur'ân Türkçe Meal - Tefsir* (İstanbul: İnşa Yayınları, 2014), 12.

Kur'an, belli bir coğrafya ve belli bir zaman diliminde var olmuş, dil ve üslûp olarak muhatap toplumun dil ve kültürünü kullanmış bir metindir. Kur'an'ı kavram ve mefhumlarıyla nazil olduğu vasattan arındırarak anlama çabası, Kur'an'ın vahiy sürecini, esbâb-ı nüzûlünü, hükümleri inşa ediş sebep ve sonuçlarını göz ardı etmek demektir. Bu da Kur'an'ın mana ve mesajını anlamayı engelleyen nedenlerden biridir.

Meallerin önsözlerinde her ne kadar yazılış amacı olarak ana dil vurgusu yapılmış olsa da meallerin hazırlandığı vasatta yapılan tartışmalar ve meallerin hazırlanma gerekçelerinin dile getirildiği satır aralarından tek amacın “ana dil” olmadığı anlaşılmaktadır. Cumhuriyet'in ilk yıllarındaki ulusçuluk tartışmaları ve bu tartışmaların gölgesinde ve akabinde verilen meal siparişleri, bu durumun en bariz göstergesidir.

2.1.3. Türkçe İbadete Zemin Amaçlı Meal Yazımı

Ana dilde Kur'an tercümelerinin tamamının, sadece Kur'an'ı anlama amacına matuf olduğunu söylemek çok iyimser bir yaklaşım olur. Çünkü hangi amaçla yazılırsa yazılsın, Kur'an çevirileri önemli ölçüde siyasi bir amacın gerçekleşmesine hizmet etmiştir.⁵⁶ Bu amaçların ülkemizdeki tezahürlerinden biri de Türkçe ibadet girişimleridir. Cumhuriyetin ilk yıllarında Türkçe Kur'an vurgusu, bazı meallerde Türkçe ibadet merkezinde tartışılmıştır. Bu amaçla bazı mealler yazılmış ve din anlayışının merkezine bu fikrin yerleştirilmesi için çaba sarfedilmiştir.

Bu amaca hizmet eden en önemli örneklerden biri Bedreddin Noyan Dede Baba'nın (öl. 1997) kaleme aldığı *Kur'ân-ı Kerîm (Manzum Meal)* adlı çalışmadır. O bu çalışmasında halkın konuşma dilini kullanarak hece vezni ile meal yazmıştır. Kendisi de özellikle Atatürk'ün köklü isteğini yerine getirdiğini söyler.⁵⁷ Manzum meal tarzındaki bu çalışmada Türkçe vurgusu, Türkçe ibadete kapı aralayan bir

⁵⁶ Cündioğlu, *Kur'an Çevirilerinin Dünyası*, 1.

⁵⁷ Dede Baba, *Kur'ân-ı Kerîm (Manzum Meal)*, 6.

anlayışı temellendirmeye yöneliktir.⁵⁸ Besim Atalay da (öl. 1965) Türkçe Kur'an ve Türkçe ibadet konusunda ısrarlı olan ilk meal yazarlarından biridir.⁵⁹

Bu anlayışın bir adım ötesi olarak, Kur'an'ın çevirilerini Kur'an olarak gören bazı çalışmalar da yapılmıştır. Örneğin Ali Rıza Safa, Kur'ân-ı Kerîm -Gerçek- adlı çalışmasında farklı dillere yapılan Kur'an çevirilerinin, Kur'an'ın ta kendisi olduğunu ve Kur'an çevirileriyle yapılan okuyuş ve yakarışların Allah'ın hoşnutluğunu kazandıracakını söylemiştir.⁶⁰ Yazarın, meal çalışmasında meal üzerinden Kur'an'la, laikliği uyumlu hale getirmek ve laikliği de temellendirmek gayreti görülür.

Bunun yanında, Sami Kocaoğlu,⁶¹ Adil Ali Atalay,⁶² Mevlüt Akça⁶³ gibi isimler, meal çalışmalarının önsözlerinde Türkçe ya da Türklük vurgularıyla ve manzum mealleriyle bu düşünceyi destekleyen yaklaşımlara sahiptir. Osman Nebioğlu (öl. 1988),⁶⁴ İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu (öl. 1978), Sadi İrmak (öl. 1990) gibi isimler de öz Türkçe konusunda oldukça hararetli görüşlerle maruftur.

Bu yaklaşımlar, Kur'an'ın, ana dilde anlaşılmasını amaçlamak gibi masum ve anlaşılır bir gayeden öte, çevirilerin Kur'an yerine ikamesi, ibadetin dili olması ve bu hükümlere kaynaklık etmesi gibi büyük problemlere öncülük etmektedir. Neticede hâkim kanaate göre, meal Kur'an değil, Kur'ânî bir yorumdur. Kur'an'ın sadece manasını ifade eden sözleri, Kur'an hükmünde tutmak, namazda okumak ve aslına hakkıyla vakıf olunmadan ahkam çıkarmak caiz görülmemiştir.⁶⁵ Türkçe

⁵⁸ Dede Baba, *Kur'ân-ı Kerîm (Manzum Meal)*, 31.

⁵⁹ Besim Atalay'ın meali hakkında geniş ilgi için bk. Ahmet Öz, "Besim Atalay (1882-1965)'in Tanrı Kitabı Adlı Meali", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/27 (2013), 428-441.

⁶⁰ Safa, *Kur'ân-ı Kerîm -Gerçek-*, 49; Yazarın Türkçe ibadet konusundaki görüşleri için bk. 41-48.

⁶¹ Sami Kocaoğlu, *İniş Sırasına Göre Apaçık Kur'an ve Türkçe Hikmetli Meâli* (İstanbul: Zafer Matbaası, 2015).

⁶² Adil Ali Atalay, *Kur'ân-ı Kerîm Manzum Meâli ve Tefsir Özeti* (İstanbul: Can Yayınları, 2007).

⁶³ Mevlüt Akça, *Kur'ân-ı Kerîm Mealinin Manzum İfadesi* (Erzurum: y.y., 2005).

⁶⁴ Osman Nebioğlu meali hakkında geniş bilgi için bk. Sadreddin Gümüş, "Cumhuriyet Döneminde (1923-1960 Arası) Meâl Çalışmaları", *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 5 (2015), 326-327.

⁶⁵ Atay - Kutluay, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı*, Hasan Hüsnü Erdem'e ait Önsöz, VI.

tercüme konusunda çekincesi olan âlim ve aydınların endişeleri, meal düzeyinde başlayan Türkçeleştirme akımının Türkçe ibadet anlayışına evrilmesi meselesidir. Örneğin, Mustafa Sabri Efendi (öl. 1954) bu düşüncesini şu şekilde dile getirir: “*Caiz olmayan şey Kur’ân-ı Kerîm’i Türkçeye tercüme etmek değil de belki herhangi bir lisan ile tercümesinin namazda tilavet edilmesi meselesidir.*”⁶⁶ Bu meyandaki tartışmalarla ilgili olarak Osman Keskiöğlü da (öl. 1989) tercümeyle, Kur’an ya da Allah kelâmı denemeyeceği gibi lafzatullâhın hükümlerini şeri hürmeti de veremeyiz diyerek tartışmaya ortak olmuştur.⁶⁷

2.1.4. Anlam ve Semantik Yöntemi Amaçlayan Mealler

Bazı meallerin odak konusu, kelimelerin semantik anlamını tespit etmek olmuştur. Buna göre, Kur’an’ın anlam ve mesajını anlamak ancak ayetleri oluşturan kelimelerin temel anlamını ve tarihi süreçteki anlamlarını bilmekle mümkündür. Çünkü kelimelerin, Kur’an’ın nazil olduğu dönemde taşıdığı anlamlarla, tarihsel süreçteki anlamları arasında değişme, genişleme, daralma ya da kayma olabilmektedir. Bu da Kur’an’ın anlam ve mesajını anlamada önemli bir unsurdur. İşte bu durumu, yani *Kur’an’ın anlamını tespit etme esas olan kelimelerin semantik anlamıdır* düşüncesini, meallerin yazılmasında amaç edinen çalışmalar da yapmıştır. Kur’an, Sâmi dil ailesinden Arap diliyle nazil olmuş, bu dilin imkânlarıyla ifade edilmiştir. Bundan dolayı ayet ve kelimelerin anlamını tayin etmede özellikle o dönemde konuşulan dil ve sosyal çevrenin bilinmesi gerekir.⁶⁸

Örneğin Salih Akdemir, bu amacını şu sözlerle dile getirmiştir: “Kur’an semantiği ile ilgili olan araştırmamız, gerçekleştirmeyi amaçladığımız Kur’an Sözlüğü çalışmamız için gerekli olan art süremlilik semantik inceleme yöntemimizi ve Hz. Peygamber dönemi ile ilgili bazı fiil kökleri için gerçekleştirmeye çalıştığımız sözlük denemelerimizi içerecektir.”⁶⁹ Yazara göre, anlamı belirleme konusunda hangi yöntemin daha uygun olacağı sorunu, araştırma konusuna bağlıdır. Özellikle dini

⁶⁶ Mustafa Sabri, *Dini Müceddidler* (İstanbul: Sebil Yayınları, 1338), 196-197.

⁶⁷ Osman Keskiöğlü, *Kur’ân-ı Kerîm’in Türkçe Açıklaması* (İstanbul: Eren Yayıncılık, 1988), Önsöz, 9.

⁶⁸ Cündioğlü, *Kur’an Çevirilerinin Dünyası*, 15.

⁶⁹ Salih Akdemir, *Son Çağrı Kur’ân* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009), Önsöz, XII.

metinlerin anlaşılması söz konusu olduğunda, kelimelerin kök anlamlarının belirlenmesi için, art süremlili bir semantik araştırma yapılması gerekir.⁷⁰ Erhan Aktaş da “Allah ne diyorsa onu, nasıl diyorsa öyle, ne kadar diyorsa o kadar demek ilkesiyle, sadakatle Kur'an'a bağlılığı esas alan bir çeviriye olan ihtiyacı karşılamak amacıyla meal yazdığını” söylemiştir. Buna göre çevirisini “-kısmen- sözcüklerin kök anlamları dikkate alınarak yapılmış bir çeviri olarak” takdim eder.⁷¹ Ahmet Tekin de Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru isimli meal ve lügat çalışmasında Kur'an kelimelerinin lügattaki manalarına ilaveten mealdeki geniş manaları da dikkate alarak bir meal hazırlamayı amaç edindiğini ifade etmiştir.⁷² Yazar, çalışmada, lügavî anlamı belirginleştirme amacını ön plana çıkarmakla birlikte aynı zamanda Kur'an'ın ana mesajlarının da anlaşılmasını ve yanlış anlamalardan kurtulmanın önemli olduğunu vurgulamayı ön planda tutmaktadır. Bu metodu meale yansıtma amaçları zikredilse de bunda ne derece başarılı oldukları ayrı bir çalışma konusudur. Büyük oranda bağlamla da ilgili olan bu metot, kelimelerin kök anlamlarını tarihsel süreçteki anlam değişimlerinden arındırarak ortaya koymayı hedeflemektedir.

Kaynak Dil-Hedef Dil arasındaki dengeyi koruma refleksiyle meal yazdığını ifade eden Mustafa İslamoğlu, çalışmasının iddiasını, “kaynak dildeki manayı hedef dile mümkün olduğunca yol kazasına uğratmadan taşımak” şeklinde açıklar. Ona göre, “manalar kaynağından hedefine doğru taşınırken yol kazasına uğrayabilirler. Bu kaza bazen anlam genişlemesi bazen de anlam daralması, şeklinde gerçekleşir. Her iki halde de sonuç anlam kaymasıdır. Ona göre *Liyetefekkahû* (لِيَتَفَكَّهُوْا)⁷³ ifadesini fıkıh tahsil etsinler, *sallû 'aleyhi* (صَلُّوْا عَلَيْهِ)⁷⁴ ifadesini salavât getirsinler... şeklinde çevirmek okuru anlam kazasına kurban etmektir.” Yazar, “odak kavramları tek tipleştirmediğini, terimlerin zaman içinde kazandıkları anlamlardan arındırılarak

⁷⁰ Salih Akdemir, *Son Çağrı Kur'an*, Giriş, XV.

⁷¹ Erhan Aktaş, *Kerim Kur'an -Türkçe Çeviri-* (Ankara: Damat Ofset, 2016), Önsöz 10-11; Benzer amaçla yazılan başka örnekler için bk. Müftüoğlu, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe'ye Tercümesi (Açıklamalı)*, Önsöz, 3; Mete Firidin, *Kur'an-ı Kerim'in Gelişmiş Etimolojik Meali* (y.y.: Derleme Nüshası, t.s.), Önsöz, I-II.

⁷² Ahmet Tekin, *Tefsiri Meal -Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru-* (İstanbul: Kelam Yayınları, 2016), 34.

⁷³ et-Tevbe 9/122.

⁷⁴ el-Ahzâb 33/59.

verildiğini ve bu konuda nüzûl ortamındaki manayı esas aldığını, Kur'ân metninin sunduğu anlam çeşitliliğini dikkate alarak hedef dile, Türkçeye aktarım yapmak için gerekçeli meal yazmak istediğini ve bu tutumun hem Kur'ân'ın hem de okuyucu kitlenin hakkını gözetmek anlamı taşıdığını” ifade etmiştir.⁷⁵

2.2. Anlamı ve Anlamayı Amaç Edinen Mealler

Bazı meallerin yazılış amacı, Kur'an'ı kaynağından öğrenmek, onu anlamak ve anlatmak şeklinde belirlenmiştir. Bu amaç, aslında Kur'an'a yaklaşım biçimleri arasında en makul hedeflerden sayılabilir. Örneğin, Abdullah Akgül, mealinde, “ayetlerin bugün için söylediklerini, bu ayetler üzerinde ittifak edilen manaları vermeyi, bilimsel sonuçlara, çağdaş ihtiyaç ve sorunlara uygun ilahi mesajlar sunmayı, ayet ve sure münasebetlerini dikkate almayı; insanların kolaylıkla yararlanmasını gaye edindiğini” söylemiştir.⁷⁶ Ali Kara tarafından yazılan mealde de iman eden herkesin, Kur'an'ı okumak, anlamak, anlatmak ve yaşatmakla mükellef olduğunu, onun mealini yaygınlaştırıp, bedava yahut ucuz fiyatla her Müslümana ulaştırmak gerektiğini söyleyerek⁷⁷ meal çalışmasının bir ihtiyaç ve gereklilik olduğuna işaret eder. Abdusselam Tunç da insanların ihtiyacını giderecek, “Kelime Mealli Kur'ân-ı Kerîm'i” hazırlamaya niyet ettiğini ifade etmiştir.⁷⁸

2.2.1. Dini Kur'an'dan Öğrenmek Amacıyla Yazılan Mealler

İslam'ın kurucu metni Kur'an'dır. Dini ilimler de temel olarak Kur'an'dan doğmuştur. Kur'an, Müslümanlar için iman ve ahlaka kaynaklık ettiği gibi bilgi kaynağı olarak da kabul edilir. Bu sebeple bazı âlimler, dini gerçek kaynağından yani Kur'an'dan öğrenmenin esas olduğunu söylemiştir. Bu yaklaşımı, meali yazmaktaki hareket noktası olarak değerlendiren meal yazarları da olmuştur.

Bu amacı Ömer Rıza Doğrul (öl. 1952), *Tanrı Buyruğu* adlı tercümesinde, “halkı oyalayan ve uyuşturan masallarla değil, Kur'ân'ın asıl mahiyetini anlatan, onun

⁷⁵ Mustafa İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2009), Meale Giriş, XIX-XX.

⁷⁶ Abdullah Akgül, *Yüce Kur'an'ın Manası ve Mesajı* (İstanbul: Furkan Neşriyat, ts.), 17.

⁷⁷ Ali Kara, *Kur'ân-ı Kerîm Türkçe Meâli* (Ankara: Ensar Neşriyat, 2014), Önsöz, 3.

⁷⁸ Abdulselam Tunç vd., *Renkli Kelime Mealli Kur'an-ı Kerîm* (İstanbul: Seda Yayınları, 2012), 638-639.

hayat, hareket, faaliyet, müsbet ilim, müsbet inanç ve müsbet bahtiyarlık olarak bildirdiği hakikatleri anlattığını, İslâm'ın inkılâpçılığını yaşattığını, İslâm tarihinin açıkladığı hakikatlerin Kur'an tarafından nasıl ifade olduğunu ve nasıl ebedileştirildiğini belirtmek" şeklinde ifade etmiştir.⁷⁹

İslam'ı Kur'an'dan öğrenmek söylemi, sağlıklı bir yöntem olarak gözüke de avâm olarak ifade edilen, İslâmî ilimlerde mütehasıs olmayan okuyucuyu sağlıklı bir sonuca ulaştırmaz. Çünkü Kur'an, metin dizilişi bakımından hiyerarşik yapıda olmadığı gibi bir konuyu dağınık sure ve ayetlerde ele alan ve bir bilgi ya da hükmün ortaya çıkarılabilmesi için bütüncül bakışı gerektiren bir yapıya sahiptir. Bunun yanında, Allah'ın muradını vermek şeklinde odaklanılan meal yazımı da subjektif bir yaklaşımı barındırmaktadır.⁸⁰ Kelimelerin birden çok manaya gelmesi, yazarın o manalardan birini Allah'ın muradı olarak takdim etmesiyle, okuyucuyu kendi yorumuna mecbur bırakmak olur ki bu da olası diğer manaların işlevsiz hale getirilmesi anlamına gelir. Bu nokta aslında mealler için kaçınılmaz bir durumdur. Çünkü meal yazarı neticede bir anlamı tercih ederek metnini oluşturacaktır. Seçilen kavramın, Kur'an'ın kastını ortaya koyması ve nâzil olduğu dönemde yüklendiği mesajı taşımaya önemli kıstaslardır. Okuyucu için de söz konusu çeşitlilikten doğru manayı tespit için mealin kelime tercihinin yanı sıra diğer meallere hatta imkân dahilinde kaynak eserlere başvurma yolunu daima açıktır.

2.2.2. Kur'an'ı Doğru Anlamak ve Anlatmak Amacıyla Yazılan Mealler

Mealler, bazı istisnaları olsa da temelde Kur'an'ı anlamak ve okuyucu kitle tarafından anlaşılmasına katkı sağlamak hedefiyle yapılan çalışmalardır. Kur'an'ı anlamak için öncelikle doğrudan Kur'an'a bakmak dolayısıyla tefsirler yerine meal üzerinden Kur'ân-ı Kerîm'le ilişki kurma anlayışı, insanların meal okumaya rağbetini artırmıştır. Bu yaklaşım modern dönemde insanların genel olarak tefsirler gibi geniş hacimli eserlerle olan olumsuz ilişkisinin de bir tezahürüdür. İyi niyetle düşünüldüğünde bu rağbetin intaç ettiği ihtiyacı gören bazı yazarlar, meal yazım amaçlarını, Arapça bilmeyen ve uzun tefsirler okumak yerine daha kısa ve öz

⁷⁹ Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, İkinci Baskıya Önsöz, I.

⁸⁰ Bu konuda geniş bilgi için bk. Bilgin, "Meal Yazıcılığını Tetikleyen Psiko-Sosyal Refleksler", 257-258.

metinler üzerinden Kur'an'la ilişki kurmak isteyen kişilerin Kur'an'ı anlaması şeklinde tanımlamıştır.

Bu anlayış Cumhuriyetin ilk yıllarından başlayarak tüm meal serencamında en çok tekrar edilen noktalardan biridir. Örneğin İzmirli İsmail Hakkı (öl. 1946) şunları söylemiştir: “*Kur'an-ı Mübin'i tercüme ve izahtan maksat halkın Kur'an-ı mübini anlayarak okumaları, Furkân-ı Kerîm'in hidayet ve irşadından müstefid olmalarıdır. Kurân-ı Kerîm'in manalarını ifade eden ahkâmını bildiren tercüme ve izah maksada kafi gelir.*”⁸¹ Halil Altuntaş ve Muzaffer Şahin tarafından Diyanet İşleri Başkanlığı adına hazırlanan çalışmada, meal yazımındaki temel amaç, “İslâm'ın birinci kaynağı olan Kur'an'ın doğru anlaşılabilmesi ve anlatılabilmesini sağlamak” şeklinde açıklanmıştır.⁸² Diyanet İşleri Başkanlığınca hazırlanan *Kur'ân-ı Kerîm Meali* (Kur'an Yolu) adlı eserde de çalışmanın Kur'an'ın anlaşılmasına mütevazı bir katkı sağlamak amacıyla yapıldığı ifade edilmiştir.⁸³

Bazı meallerde temelde Kur'an'ı anlamak hedef olarak gösterilir ve bu hedefe ulaşmak için gerekli etmenlere de yer verilir. Ahmet Davudoğlu, “Kur'an'ın daha iyi anlaşılmasına imkân verecek bazı unsurları sıralar ve tercümeğe çok ihtiyaç olduğunu, bundan dolayı mensûh ayetleri bildirmek, ayrı ayrı mânâlara gelebilen bazı ayetleri dipnotu ile göstermek, anlaşılmaya yardımcı olsun diye ayetlerin nüzüül sebeplerini ve icabında kısaca izahlarını parantez içine almak suretiyle yazılan tercemenin faydasının, zararından çok olacağını söyler.”⁸⁴

Kaynak dile sadakat bazı meallerin hareket noktasıdır. Örneğin Muhammed Hamidullah, “*Bizim bu gösterişsiz çevirimiz zarif değildir; biz, herhangi bir kimseden daha çok bunun farkındayız, ama başlıca amacımız, mümkün olan en yakın ölçüde, Arapça'ya ve Kur'an üslûbuna sadık kalmak oldu.*”⁸⁵ demiştir. Kur'an'ı anlamada, Allah'ın kitabına

⁸¹ İzmirli, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı*, Önsöz, IV.

⁸² Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin, *Kur'ân-ı Kerîm Meali* (Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), Takdim, VVII.

⁸³ Hayrettin Karaman vd., *Kur'ân-ı Kerîm Meâli* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 665.

⁸⁴ Davudoğlu, *Kur'ân-ı Kerîm ve İzahlı Meâli*, Önsöz, II.

⁸⁵ Muhammed Hamidullah, *Aziz Kur'an: Çeviri ve Açıklama*, çev. Abdülaziz Hatip - Mahmut Kanık (İstanbul: Beyan Yayınları, 2000), 81; Benzer amaç için bk. Burhan Orhan, *Kur'ân-*

bütüncül yaklaşmanın önemine dikkat çeken Mehmet Okuyan, Kur'an ayetlerini Allah Teâlâ'nın açıkladığını, insanların hangi ayetlerin, hangi ayetleri açıkladığını bulmakla sorumlu olduklarını, bu amaçla bütüncül bir tefsir çalışması yapmanın önemli olduğunu söyler. Okuyan'ın parçacı bir yaklaşımla aynı ayetten farklı hükümlerin çıkarılmasının sorunlara neden olacağı düşüncesinden hareketle, aynı konudaki ayetlere atflar yapılarak bütüncül bir yaklaşımı ortaya koyan meal-tefsir çalışması yapmayı amaçladığı anlaşılmaktadır.⁸⁶

Hakkı Yılmaz ise Kur'an'ın tefsir değil de tebyin edilebileceğini söyler. Çünkü ona göre "Kur'an'ın tefsire ihtiyacı yoktur, Kur'an'da her şey açıktır. Kur'an keninin en iyi tefsirdir."⁸⁷ Bu ifade kısmen doğruluk değeri taşısa da başta Hz. Peygamber'in Kur'an'ı tefsir görevini görmezden gelme anlamı taşır. Evet Hz. Peygamber'in de tefsir de ilk yöntemi Kur'an ayetini yine başka bir ayetle tefsir etmektir. Ancak ona, Kur'an'ı tebliğ etmenin yanında açıklamak görevi de verildiği ayetlerle ortaya konmuş,⁸⁸ âlimler de Hz. Peygamber'in açıklama, tefsir etme görev ve sorumluluğu olduğunu ifade etmiştir.⁸⁹

Hamdi Döndüren, Kur'an'ı anlamada, bağlamın önemine ve Arapça'nın çok anlamlılığına dikkat çektikten sonra şunları söylemiştir: "Biz mümkün olduğunca, Yüce Kitabımızın anlam zenginliğini ve günlük hayatta yaşanacak hükümlerini aktarabilmek amacıyla böyle bir çalışmaya karar verdik. Toplumun her kesiminin kolay anlaması için, sade bir üslup ve açık bir dil kullanmaya çalıştık..."⁹⁰ Bekir Sadak, amacının Kur'an'ın Türkçesini daha geniş bir okuyucu kitlesine okutmak olduğunu ifade ederken,⁹¹ Murat Sülün, her şeyden önce meal fikrine müspet bakmanın ve meallerle

¹ *Kerîm Mâli -Açıklamalı-* (İstanbul: Kitsan, 2007), Önsöz, II.

⁸⁶ Okuyan, *Açıklamalı Kur'an: Meal-Tefsir*, XV-XVI.

⁸⁷ Hakkı Yılmaz, *Nüzul Sırasına Göre Kur'an'ın Türkçe Meali* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2011), 10-12.

⁸⁸ en-Nahl 16/44; el-İsrâ 17/93, 94; el-Kehf 18/110 vd.

⁸⁹ Muhammed Seyyid Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn* (Kahire: Mekketü Vehbe, ts.), 1/36; Subhi Sâlih, *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Dârü'l-'İlmi li'l-Melâyîn, 2000), 289.

⁹⁰ Hamdi Döndüren, *Evensel Çağrı: Kur'ân-ı Kerîm Yüce Meâl ve Tefsiri* (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2005), Önsöz, V-VI.

⁹¹ Bekir Sadak, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlatımı* (İstanbul: Ötüken, 1989), Önsöz, VIII; Benzer amaçla yazılmış başka bir meal için ayrıca bk. Gümüş Sadreddin vd., *Kur'ân-ı Kerîm ve İzahlı Meâli (Türkçe Anlamı)* (İstanbul: İpek Yayınları, 1997), Önsöz, I.

sıcak ilişkiler kurmanın gerekliliğini vurgulayarak kusurları bir tarafa bütün meallerin ilahi mesajı genel olarak ifade ettiğini söylemiştir.⁹²

Burada Muhammed Esed'in Türkçe'ye tercüme edilen mealine de atıf yapmak gerekir. Esed, çalışmadaki amacını şöyle açıklar: “*Bu çalışma, Kur'an mesajının bir Avrupa diline tam deyimse ve açıklamalı olarak çevrilmesi yönünde atılmış bir adım, belki de ilk adımdır... Ancak, Kur'an'ı diğer dillerde aynen “yeniden üretmek” imkânsız olsa da Kur'an mesajını, çoğu Batılılar gibi, Arapçayı bilmeyen veya -Arap olmayan, eğitilmiş Müslümanlar arasında örneğine sıkça rastlanan- yardım görmeden yollarını bulabilecek kadar iyi bilmeyen insanların kavrayabilecekleri bir biçimde aktarmak mümkündür.*”⁹³ Mahmut Kısa da meal yazmadaki amacını, “*Türk okuyucusuna hem Kur'an'ı anlama noktasında ihtiyaç duyabileceği temel bilgileri vermek ve hem de ona zevkle severek okuyabileceği özlü bir meal tefsir sunmak*” şeklinde açıklamıştır.⁹⁴ Hacı İnan, hidayet kitabı olan Kur'an'dan Müslümanların istifade etmeleri ve hayat bulmalarının sorumluluğunu hissettiklerini ifade ederek sade bir Türkçe ile meal yazmayı amaç edindiğini söylemiştir.⁹⁵ Bu ifadeler mealin Kur'an'ı anlamada ilim ve ihtisası olmayan kişilerin Kur'an mesajlarını anlamasını hedefleyen bir amaca matuf olduğunu göstermektedir.

Ebülfaz Kocadağ, “*Günümüzde, on yıl, yirmi yıl önce yapılmış meal ve tercümelemlerle iktifa edemeyiz. Meal ve tercümelemlerin sürekli güncellenmesi gerekmektedir. Böylece insanlar bu ilahi kitabın hidayetlerinden ve insanın hakikatini aydınlatan ışığından daha iyi bir şekilde istifade edebilmelidirler. Biz de bu ilahi yolda bir payımız olsun diye Kur'an tercümesi çalışmasını başlattık.*”⁹⁶ şeklinde amaç belirlemesi yaparken İsmail Mutlu ve Şaban Döğen tarafından hazırlanan bir mealde de çalışmanın, dil ve kültür açısından

⁹² Murat Sülün, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2012), XXVII.

⁹³ Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 1996), Önsöz.

⁹⁴ Mahmut Kısa, *Kısa Açıklamalı Kur'an-ı Kerim Meâli* (Konya: Armağan Kitaplar, 2020), 12.

⁹⁵ Hacı İnan, *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meâli* (İstanbul: Dua Yayıncılık, 2013), 635.

⁹⁶ Ebülfaz Kocadağ, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meâli* (İstanbul: Asr Yayınları, 2016), Sunuş, VI; Heyet, *Kur'an-ı Kerim -Türkçe Meali-* (Yeni İstanbul Gazetesi, 1388), Önsöz, I-II.

mütehassıs olmayan ve Kur'an'da nelerin olduğunu öğrenmek isteyen günümüz insanlarına hitap etmesi için hazırlandığı söylenmiştir.⁹⁷

Cumhuriyetin ilk yıllarında kaleme alınan tefsirlerin dilinin ağır olması, bazılarının çok teferruatlı bilgiler ihtiva etmesi, yine bu yıllarda yazılan meallerin dillerinin güncelliğini yitirmesi ve o dönemde kullanılan kelime ve terkiplerin günümüz insanı tarafından anlaşılabilmesi gibi sebeplerle özellikle sonraki dönemlerde meal hazırlayanlar tarafından onlardan istifadenin pratik olmadığı eleştirisi getirilmiş ve bir anlamda kendi zaviyelerinden yeni bir meal hazırlamanın gerekçesi ve meşruiyeti ortaya konulmuştur. Ayrıca bu tercüme ve meallerin bu işte uzman olmayan kişilerce yapılması veya Batıda yapılan tercümelerden kopya edilerek hazırlandığı şeklindeki yaklaşımlar da “Kur'an'ı doğru anlamak ve anlatmak” gayesiyle yeni meallerin hazırlanmasını hızlandırmıştır.

2.2.3. Hidayet ve İrşad Amacıyla Yazılan Mealler

Bazı meallerin amacı Kur'an'ı anlamının yanında Kur'an'ı yaşamak onunla bağ kurmak şeklinde açıklanır. Örneğin on kişilik heyet tarafından hazırlanan ve Hayrat Neşriyat tarafından neşredilen çalışma, bu amacı, *Milletimizin imanının selameti için yegane yol olan Kur'an'la merbutiyetin te'sisi gayesiyle...*⁹⁸ ifadesiyle verirken; Ali Küçükler, Kur'an ziyafetinden, unutulmuş olanları hatırlamak, bugüne kadar hazırlanmış olan eserlerdeki bilgileri daha basit bir dille halkımızın istifadesine sunmak, okuyup öğrenilenleri yaşanabilir bir hale getirmek, öğrenilenleri koruyup gelecek nesillere aktarmak ve Allah'ın rızasına kavuşmak gibi gayretlerle İzhahlı Meali hazırladığını söylemiştir.⁹⁹ Kadri Çelik'in de kitaba bakışı ve âlimlerden beklediklerini ifade ederken söyledikleri mealinin amacına da işaret eder: “Bu kitap; yaratıcı ve yaratık arasında en büyük vesile, en sağlam bir kulp ve rubûbiyet izzetine

⁹⁷ İsmail Mutlu - Şaban Döğen, *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli* (İstanbul: Yeni Asya Neşriyat, 1991), Takdim, VI; Benzer amaçla yapılmış çalışmalar için bk. Fahri Demir, *Son İlahi Mesaj: Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı-Yorumlu Türkçe Anlamı* (Ankara, 2017), Önsöz, IV; Abdülkadir Şener vd., *Yüce Kur'an ve Açıklamalı - Yorumlu Meâli* (İzmir: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, 2011), Sunuş, 8.

⁹⁸ Heyet, *Kur'ân-ı Kerîm ve Karşılıklı Muhtasar Meâli* (Isparta: Hayrat Neşriyat, 2013), 3.

⁹⁹ Ali Küçükler, *Fıkhî Hükümler ve İlmî Çözümler Açısından Kur'an-ı Kerim'in İzhahlı Meali* (Ankara: Anıl Grup Matbaacılık, 2012), Önsöz, 16.

bağlanan kopmaz bir iptir. Bu kapı insanların yüzüne açılmalı, tefsir yazan müfessirler ve âlimler bunları yazmalıdır. Amaçları ahlaki ve irfânî öğretileri beyan etmek, mahlûk ile yaratıcının ilişki niteliğini açıklamak, aldaniş diyarından mutluluk ve ebediyet diyarına hicretin niteliğini bildirmek olmalıdır."¹⁰⁰

Burada hidayet eksenli meal yazım amacına da parantez açmak gerekir. Nitekim bu amaç, meal yazımı noktasında kişiyi en sağlıklı sonucu elde etme niyetine sevk etme konusunda önemli bir unsurdur. Örneğin, Ali Fikri Yavuz (öl. 1992), mealleri müslümanlara hizmet, gayr-i müslimlere hidayet vesilesi görürken,¹⁰¹ Abdullah Akgül, Allah'ın rızasına ve insanların duasına ulaşma arzusunu dile getirmiştir.¹⁰² Ancak meal yazıcılığında bu idealin genel yapıyı yansıttığını söyleyebilecek bir argümana sahip değiliz. Bunun yanında bütün meallerin de okuyucuyu böyle bir sonuca götürebileceği fikri de çok sağlıklı görülmemektedir.

2.2.4. Tedris Amaçlı Mealler

Ülkemizde ciddi sayıda İmam-Hatip, İlahiyat Fakültesi gibi resmi okulların yanı sıra medrese eğitimi veren kurumların varlığı ayrı bir ihtiyaç alanı ortaya koymuştur. Özellikle okul ve kurumlarda eğitim-öğretim gören ve ileride bu alanda kariyer planlaması yapan öğrencilerin, Kur'an kültürü kazanma, teorik Arapça derslerini pratiğe dökme ihtiyaçlarını gören yazarlar meal yazım amaçlarına bu kitleyi de dâhil etmiştir. Özellikle kelime mealli, satır arası mealli çalışmalar bu kapsamda değerlendirilebilir. Örneğin Sıtkı Gülle, İlahiyat Fakültelerinde, İmam Hatiplerde ve Diyanet İşleri Başkanlığında Arapçayla ilgilenenler için kelime mealini, tüm meal okurları için de toplu meal yöntemi amaçladığını söylemiştir.¹⁰³

¹⁰⁰ Kadri Çelik, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Açıklamalı Meali (Ehl-i Beyt a.s. Öğretileri Esasınca)* (NüMBERG: Ehl-i Beyt Kültür Derneği/Ferec yayınları, ts.), Önsöz; Benzer amaçla yapılan çalışmalar hakkında bk. Hikmet Taşkın, *Konularına Göre Kur'an-ı Kerim Meâli* (İstanbul: Madve, 1994), Önsöz, 13.

¹⁰¹ Ali Fikri Yavuz, *Kur'an-ı Kerim ve İzahlı Meâli Âlisi* (İstanbul: Sönmez Neşriyat ve Matbaacılık A. Ş., 1969), Önsöz, I-II.

¹⁰² Akgül, *Yüce Kur'an'ın Manası ve Mesajı*, 16.

¹⁰³ Sıtkı Gülle, *Kelime Anlamalı Kur'an-ı Kerim Meâli* (İstanbul: Huzur Yayın Dağıtım, 2004), Önsöz, XI.

Medine Balcı ise mealini Arapça bilgisine vakıf olan veya Arapçaya aşinalığı olanlar için hazırlandığını ifade eder.¹⁰⁴

İki kişilik bir heyetin yaptığı ve toplu mealin Elmalılı'dan alındığı satır arası kırık meal şeklinde yapılan çalışmanın Önsözünde amaç “Çalışmamız,... daha çok Kur'an kelimelerinin anlamını kavramayı hem de bunun vasıtasıyla Arapça öğretmeyi hedefleyen mütevazı bir çalışmadır.”¹⁰⁵ şeklinde açıklanmıştır. Ahmet Didin de Kur'an'ın asli lisani olan Arapçayı esas kabul edip Arapça dil kurallarına göre tatbik ederek her dili konuşanların anlayıp öğrenebileceği bir duruma getirmek gayesiyle meal çalışması yaptığını ifade eder.¹⁰⁶ Amacına uygun olarak renklendirilmiş bir meal olarak hazırlanan çalışma, Arapça dil bilgisi kurallarını dikkate almamakla eleştirilmiştir.¹⁰⁷

Bu tür meallerin genel amacı, okuyucunun Kur'an kelimelerini, renk eşleştirmesiyle sözlüğe bakmadan doğrudan ve kolay bir şekilde satır arasında bulmasını sağlamaktır. Daha çok “satır arası meal”, “kelime meali” veya “kırık meal” olarak isimlendirilen bu çalışmalar kelime kelime tercüme yapılması sebebiyle anlamı bir bütün halinde aktarmada genel olarak başarısız addedilmektedir. Özellikle Arapça vukufiyet noktasında aşama kaydeden öğrenciler başta olmak üzere Arapça meraklı olan kitlede Kur'an'la iletişim kurma ve onu anlama noktasında bu tür eserler fonksiyon icra etmektedir. Bu yöntemin meal için seçilmesinde hiç şüphesiz klasik medrese geleneğinde Arapça ibarelere kırık anlam verilerek çözümlenmesi ve İslam ilim medeniyetinde var olan şerh ve haşiye kültürünün etkili olduğu söylenebilir.¹⁰⁸

Esasında meallerin hazırlanmasındaki en temel hedef Arapça bilmeyenlere Kur'an'ın anlam ve mesajının iletilmesidir. Meallerin matbu olarak insanlara ulaştırılmasının kısıtlı olduğu dönemlerde bazı gazetelerin, yayın eki olarak

¹⁰⁴ Medine Balcı, *Kur'ân-ı Kerîm ve Kelime Mealî* (İstanbul: Ebrar Yayınları, 1993).

¹⁰⁵ Yunus Keleş - Tahir Tural, *Satır Arası Kelime (Kırık) Meâl* (Nuh Yayıncılık, ts.), 619.

¹⁰⁶ Hâce Ahmet Didin, *Belâgat Uygulamalı Kur'an-ı Kerim Meâlî* (Ankara: Rayiha, 2009), 66.

¹⁰⁷ Bu mealdeki hatalar hakkında geniş bilgi için bk. Cahit Karaalp, “Ahmet Didin'in Rayiha Yayıncılık Tarafından Neşredilen Renkli Mealindeki Çeviri Yanlışları”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2021), 93-159.

¹⁰⁸ Geniş bilgi ayrıca için bk. Hikmet Koçyiğit, “Günümüz Türkçe Kur'an Meâlleri Üzerine Bir Tasnif Denemesi”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (2017), 97.

topluma iletteği meallerdeki amaç da genellikle anlaşılır dili yakalamak şeklinde açıklanmıştır.¹⁰⁹ Örneğin Güneş gazetesinin verdiği bir mealde, kullanılan dilin eskidiği, yaşayan dilin kullanılması gerektiği bundan dolayı, dikkatli ve titiz bir çalışmayla ve özellikle Türk-İslam yazı sanatının son örneği ile, el yazısıyla bir meali vücuda getirmeyi amaçladıkları ifade edilmiştir.¹¹⁰

Bazı mealler, Arapça bilmeyen kişilerin Kur'an'ı mealden öğrenmeleri hedefiyle hazırlanmıştır. Örneğin, Hasan Karakaya ve arkadaşlarından oluşan bir heyetin hazırladığı mealde Arapça bilmeyen toplumların onu anlayabilmeleri için Kur'an'ın Arapçanın dışındaki dillere tercüme edilmesini zaruri gördüklerini ve bu ihtiyaçtan hareketle bu meali hazırlamayı amaçladıklarını söylemiştir.¹¹¹ Yaşar Nuri Öztürk, ihtiyaç olduğu kanaatine ulaştığı için meali hazırladığını söylerken¹¹² Tuncer Namlı, mevcutların ihtiyacı bütünüyle ortadan kaldıramadığından yola çıkarak meal çalışması yaptığını dile getirmiştir.¹¹³

Genel olarak Arapça eğitim ve öğretiminde ve öğrencilerin Kur'an kültürü kazanmasında önemli roller üstlense de bu tür eserlerin Kur'an'ın mesajının günümüz insanına bütüncül ve sahih bir şekilde aktarılmasında diğer meallere göre daha yetersiz olduğu söylenebilir.

2.2.5. Vahiy/Bağlam ve Sîret Vurgusuyla Yazılan Mealler

Bazı mealler özellikle bağlam vurgusunu amaç edinmiştir. Nitekim bu unsurun yokluğu genel olarak Kur'an'ın anlaşılmasının önünde bir engel görülür.¹¹⁴ Hatta

¹⁰⁹ Heyet-Milliyet, *Kur'ân-ı Kerîm Türkçe Anlamı (Meal)* (İstanbul: Milliyet Gazetesi, 1982), Önsöz, I; Başka gazeteler tarafından da benzer çalışmalar yapılmış ancak sunuş ya da hatime kısımları olmadığı için basım amacına dair bilgilere yer verilmemiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Heyet, *Kur'ân-ı Kerîm Meal ve Tefsiri* (İstanbul: Tercüman Gazetecilik ve Matbaacılık A.Ş., 1982).

¹¹⁰ Güneş - Heyet, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı* (Güçlü Gazetecilik, Yayıncılık ve Matbaacılık A. Ş., ts.), Önsöz, IV-V.

¹¹¹ Hasan Karakaya vd., *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Meâli* (İstanbul: Hikmet Neşriyat, 1986), X.

¹¹² Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'ân-ı Kerîm Meâli* (İstanbul: Yeni Boyut, 2012), 9.

¹¹³ Tuncer Namlı, *Kur'an Aydınlığı -Kronolojik Kur'an Meâli-* (Ankara: Fecr Yayınları, 2017), Giriş, XVII, XIX; Benzer ifadeler için bk. Mustafa Yıldız, *Son Mesaj: Kur'an-ı Kerim ve Gerekçeli Türkçe Meali* (İstanbul, 2016), 17.

¹¹⁴ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfi' es-Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm (b.y.: el-Heyetü'l-

hicrî ikinci yüzyıldan günümüze yapılmış tefsir çalışmaları, temelde Kur'ân'ın lafızlarıyla vahyin bağlamı üzerine odaklanmıştır.¹¹⁵ Meallerde de aynı durum söz konusudur. Kur'an'ın nüzûlü, Hz. Peygamber'in hayatıyla hareket etmiştir. Gelişen bazı olaylar ayetlerin nüzûlüne direkt etki etmiştir. Bu noktaların dikkate alınmaması, bazı ayetlerin net olarak anlaşılmasına da mâni olur. Bu anlayışa dayalı olarak Kur'an'ın indiği dönemsel şartları ve Hz. Peygamber'in sîretini dikkate alarak yazılan mealler de vardır.

Vahiy bağlam ilişkisinin meale amaç olarak taşındığı çalışmalardan biri Mustafa Öztürk'ün *Kur'ân-ı Kerîm ve Meali* adlı çalışmasıdır. Ona göre "Kur'an'ı sağlıklı biçimde anlamanın en temel koşullarından biri ve belki de en önemlisi, vahyin nazil olduğu tarihsel süreci ve ilk hitap çevresini dikkate almaktır. Aynı şekilde, sağlıklı bir Kur'an çevirisinin imkânı da öncelikle bu olguyu dikkate almaya bağlıdır."¹¹⁶ Bu sebeple, çalışmada Kur'an'ın vahyedildiği döneme yakın zamanlara tanıklık eden müfessirlerin görüşlerine öncelik verilmiştir. Öztürk, Kur'an'ın nazil olduğu dönemde ilk muhatapların ne anladıklarını aktarmaya, dolayısıyla anakronizme yani tarihsel yanlışlığa düşmemeye gayret gösterdiğini söyleyerek¹¹⁷ yorumdan arındırılmış bir Kur'an çevirisinin imkân dâhilinde olmadığını savunur ve bu sebeple mealde Kur'an'da ne denildiğinden ziyade ne demek istendiğini aktarmaya çalışır. Ayrıca herkesin anlayabilmesi amacıyla hedef metin yani Türkçe dikkate alınarak mealin hazırlandığı ifade edilmiştir.¹¹⁸ Hasan Elik ve Muhammed Coşkun tarafından hazırlanan mealde, metoduna da işaret edecek şekilde çalışmanın şu amaçla yapıldığı ifade edilir: "Ayetlerin nüzûl ortamında kime hitap ettiğini tespit etmeye çalıştık. Zira Kur'an, mütekillimi dikkate alınmadan anlaşılmayacağı gibi, muhatabı bilinmeden de anlaşılabilir, hatta yanlış anlaşılır. Lafzî çevirinin sebebiyet verdiği en büyük yanlışlardan biri bizce budur."¹¹⁹

Mısıryyetü'l-Âmmetü li'l-Kitâb, 1394), 1/108; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1976), 116.

¹¹⁵ Esra Gözeler, *Kur'an Ayetlerinin Tarihlendirilmesi* (İstanbul: Kuramer, 2016), 13.

¹¹⁶ Mustafa Öztürk, *Kur'ân-ı Kerîm ve Meali* (Ankara: Otto, 2008), 7.

¹¹⁷ Öztürk, *Kur'ân-ı Kerîm ve Meali*, 9, 20.

¹¹⁸ Öztürk, *Kur'ân-ı Kerîm ve Meali*, 8, 13.

¹¹⁹ Elik - Coşkun, *Kur'an Tefsiri -İndirildiği Dönem Işığında-*, 16.

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın hazırladığı *Kur'ân-ı Kerîm Meali* adlı çalışmada da ayetlerin, nüzûl vasatı, muhatapların dil, kültür, inanç özelliklerini dikkate alarak yorumlamayı ilke edindikleri ifade edilmiştir.¹²⁰ Şeref Aziz Taha ve Kemal Çelik tarafından hazırlanan mealde de “Kur'an'ın, Hz. Peygamber'in önderliğinde pratiğe aktarıldığı, bu mücadelenin nasıl başladığı, nasıl geliştiği ve nasıl sonuçlandığı bilindiğinde Kur'an'ın hedef ve davasının daha iyi anlaşılacağı” ifade edilir. Bunun için Kur'an'ın iniş seyri ve bu seyir esnasında işlenen konular, anlatılan kıssalar ve kullanılan kavramların bilinmesi, bunların yoğunluğuna ve sürekliliğine dikkat edilmesi gerekliliği düşüncesinden hareketle bu muhtevayı kapsayan bir meal hazırlandığı söylenmiştir.¹²¹

Kur'an ayetlerinin en sağlıklı biçimde anlaşılması için, vahyin ilk muhatap toplumunun dil ve kültür yapılarını, sosyo-ekonomik alışkanlıklarını bilmeye ihtiyaç vardır. Bundan dolayı Şâtıbî, muhatap toplumun arka plan bilgisine sahip olmayı Kur'an'ın anlaşılmasında dikkat edilmesi gereken bir unsur olarak değerlendirmiştir.¹²² Çünkü Kur'an'ın ilk muhataplarının telakkileri ve dünya görüşleri, pek çok ayete dair yorumlama imkânı sunmaktadır.

Ancak hacimli kabul edilebilecek tefsirlerde dahi bağlam, nüzûl sebebi ve siret bilgisi kısıtlı bir şekilde verilebilirken meal türü bir eserde bu bilgilerin ne derece verilebileceği tartışmaya açıktır. Zira mealler genel olarak tek ciltli ve önemli bir kısmı da Mushaftan oluşan eserler olarak yayınlanmaktadır. Her ne kadar bu meallerin önsözlerinde siret ve bağlam bilgisi vurgulansa da bu bilgilerin yeterli oranda verilebildiğini iddia etmek son derece zordur. Bununla birlikte bu bilgilere yer verilmeyen meallere göre daha geniş ve faydalı oldukları da yadsınamaz bir hakikattir.

¹²⁰ Karaman vd., *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, 666.

¹²¹ Şeref Aziz Taha - Kemal Çelik, *Kur'ân-ı Kerîm Türkçe Çeviri* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2006), 10.

¹²² Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Gırnâtî Şâtıbî, *el-Muvafakât*, thk. Hasan Ali Süleyman (Dâru İbn 'Afvân, 1417), 3/151.

2.2.6. Kur'an'ı Kronolojik Olarak Anlamak Amacıyla Yazılan Mealler

Bazı meallerde kronolojik bir metodun takibi önemsenmektedir. Abdullah Manaz, bugüne kadar Kur'an ayetlerinin kronolojik ve tedrici seyrine ilişkin bir tasnife gidilmediğini, kendi gayesinin kronolojik bir tasnif yapmak olduğunu söyler. Yazara göre bu çalışma Türkiye'de olduğu gibi İslam dünyasında da ilk ve tek sınıflandırmadır. Çalışmada, Kur'an'daki konularla ilgili ayetler bir arada derlenmiş olarak okumak, varsa ayetlerin hangi sebeplerle bildirildiğini öğrenmek, geliş sırasına bakarak dini hükümlerdeki sosyolojik gelişmeyi inceleyebilmek imkânı amaçlanmıştır.¹²³ Niyazi Kahveci de aynı mantıkla hazırladığı çalışmada, iniş sırası ve sebeplerini bilmenin Kur'an'ın tarihi yönünden çok önemli olduğunu, sure ve ayetlerin nüzûl sırasına göre okunmasının sağlayacağı yararların elde edilmesini istediğini söylemiştir.¹²⁴ Ayşe Zeynep Abdullah, Hz. Osman'ın Mushaf sıralamasını değiştirerek Allah'a indirdiği kitaba ve Hz. Peygamber'e karşı geldiğini iddia ederek insanların cesaret gösterip bu çelişkinin üzerine gitmediğini ve kendisinin asırlardır üstü örtülmüş gerçeği ortaya çıkarmak amacıyla nüzûl sırasına göre meal hazırladığını söylemiştir.¹²⁵

Benzer bir yöntemde ayet ve sureler arası konu bütünlüğünü esas alan başka mealler de vardır.¹²⁶ Bu yaklaşıma göre ayet ve surelerin konu bakımından bütünlüğü vardır ve bu bütünlük sure içi geçiş noktalarıyla oluşmaktadır.

Kur'an-ı Kerim müneccemen nazil olan bir kitaptır. Bundan dolayı ayet pasajları ya da sûreler belli bir kompozisyon şeklinde Mushaf'ta yer almamıştır. Metnin kurgusu, birbiriyle irtibatlı olsa da müstakil pasajlar halinde olan ayetler farklı zaman ve mekânlarda farklı topluluklara hitap etmiştir.¹²⁷ Bu sebeple Kur'an'ın ayet

¹²³ Abdullah Manaz, *Kronolojik Türkçe Kur'an* (İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2008), 13.

¹²⁴ Niyazi Kahveci, *Kur'an-ı Kerim Tercümesi-İniş Sırası ve Sebepleri İle-* (Ankara: Sinemis, 2016), Önsöz, X; Kocaoğlu, *İniş Sırasına Göre Apaçık Kur'an ve Türkçe Hikmetli Meâli*, Önsöz, I-II.

¹²⁵ Ayşe Zeynep Abdullah, *İndirilme Sırasına Göre Yüce Kur'an-ı Kerim ve Meâli* (İstanbul: Hermes, 2019), Önsöz, 11.

¹²⁶ Arif Aytekin, *Açıklamalı Yeni Meâl* (İstanbul: Mirac Yayınları, 2019), V.

¹²⁷ Cündioğlu, *Kur'an Çevirilerinin Dünyası*, 3.

pasajlarının belli bir hiyerarşik düzende kompoze edilmemesi doğru anlamın otaya çıkmasının önünde engel görülmüştür.

Son dönemde sıkça karşılaşılan meal yöntemlerinden biri de nüzûl sırasına göre kaleme alınan meallerdir. Bu yöntemin bazılarınca Kur'an'ın sahih, bütüncül, İsrailiyat'tan arındırılmış bir şekilde anlaşılması ve müslüman kimliğinin oluşumunda daha etkili bir yöntem olduğu iddia edilmektedir.¹²⁸ Nüzûl sırasına göre tertib edilerek hazırlanan meallerin gerekçelendirilmeleri her ne kadar teorik olarak makul gibi gözüксе de bu mealler diğer meallerin malul olduğu problemlerin yanı sıra tertip meselesi de başlı başına bir problemdir. Ayrıca bu tertibe göre meal okumanın pratikte Mushaf tertibinden daha faydalı olduğu da ispatlanabilir değildir.

2.3. İdeolojik Amaçlarla Yazılan Mealler

Meal yazımındaki saiklerden biri de ideolojik yaklaşımdır. Bu ideoloji, mezhep veya meşrebi ön plana çıkarmak ya da bireysel tecrübeyi saplantı olarak sunmak şeklinde belirebilir.

2.3.1. Mezhebî Övgü ve İdeolojik Amaçlı Mealler

Buradaki amaç kişinin mezhebini övmesi, bilgi kaynaklarını ön plana çıkarması ve bu yolla mezhebinin ya da ideolojisinin yaygınlaşması olabilir. Örneğin, Murataza Turabi "Bu çalışmada hedef, geçmişlerin tecrübelerinden yararlanarak herkesin anlayabileceği akıcı bir üslûpla yeni Türkçe bir meal hazırlamaktır diyerek¹²⁹ özellikle ehl-i beyt imamlarının "nurlu açıklamalarından" istifade edilerek meal ve tefsir alanında yeni eserler ortaya koymanın önemine vurgu yapmıştır.¹³⁰ Mezhebi ve meşrebi meallerde sıkça görüleceği üzere kendi mezhebinin usulünce kabul edilen bilgi kaynakları esas alınır. Bu doğrultuda kriter konularak örneğin çok anlamlılık sorunu olduğu yerlerde ehl-i beyt kaynaklı rivayetler referans alınır.¹³¹

¹²⁸ Koçyiğit, "Günümüz Türkçe Kur'an Mealleri Üzerine Bir Tasnif Denemesi", 85.

¹²⁹ Murtaza Turabi, *Kur'an-ı Kerim ve Meâli* (İstanbul: Kevser, 2012), Muhammed Nakdi, Takdim, I.

¹³⁰ Turabi, *Kur'an-ı Kerim ve Meâli*, Sunuş, I.

¹³¹ Geniş açıklama ve örnekler için bk. Ayetlerle İlgili Açıklamalar 9-65 ve Ehl-i beyt nazarında Kur'an başlıkları 67-177.

Alevi inanç önderi olan Aydın Sevin ise geleneksel öğretilerle, dini kaynakların öğrettiği Allah ve Peygamber hakkındaki bilgiler arasında çelişki olduğunu gördüğü için ve Hz. Peygamber'in getirdiği hakikat dininin ne olduğunu ortaya koymak için meali yazmaya karar verdiğini söyler.¹³²

Kur'an'ın hem metni hem de meali düzeyinde tahrife varan tasarruflarıyla bilinen Edip Yüksel'in kaleme aldığı mealin tepkisel bir çıkış noktasına sahip olduğu anlaşılmaktadır. Başta hadis müktesebatına karşı bir rezervi olduğu şu ifadelerinden görülmektedir: “*Peygambere yakıştırılan yalanların Hadis ve Sünnet adıyla anılacağını önceden bilen Tanrı, Hadis (söz) kelimesini ayetlerden başka bir söz için kullandığında genellikle kötü bir anlamda kullanır.*” “*Tüm hatalarına rağmen bu çeviri, Allah'ın dinini bir şirket dini olarak gören ve O'nun sözüne uydurma öğretileri eş koşan din adamlarının çevirilerinden kategorik bir farka sahiptir.*”¹³³ Bu yazarın, geleneksel ilmi birikime karşı olumsuz bir tavır takındığı mealindeki ifadelerden anlaşılmaktadır.

Bahattin Uzunkaya, tıpkı Edip Yüksel gibi 19'culuk iddiasını savunan bir yaklaşımla meal yazmıştır. Kur'an'ın cemini, tekrar düzenleme olarak yorumlayan yazar, Medine'de indiğini söylediği Tevbe suresine, Mekke'de indiği söylenen iki ayetin eklendiğini iddia ederek¹³⁴ bu surenin son iki ayetini mealine almamıştır.¹³⁵

Burada mealcilik akımına bir paragraf açmak gerekirse şunları söylemek mümkündür: Türkiye'de meal okuma alışkanlığına 1980 yıllarda ortaya çıkan Kur'ancı mealci akımın ivme kazandırdığını söylemek mümkündür. “Kur'ân'ı, meallerinden anlamak mümkün ve yeterlidir” düşüncesinden yola çıkan bu grup, Kur'an dışında bütün ilmi geleneği yok sayan bir bakış açısına sahip olmuştur. Akım başlangıçta Kur'ân merkezli din anlayışı etrafında kümelense de zamanla Kur'an'ı “sahih meallerden” öğrenmeye evrilen bir yol izlemiştir. Bu süreçte, hareketin

¹³² Alevî kültürü çerçevesinde değerlendirilebilecek bazı mealler: Bedri Noyan Dede Baba, Kur'ân-ı Kerîm (Manzum Meal), Nazmi Nizami Sakallıoğlu öncülüğünde bir heyet tarafından hazırlanan Kur'ân-ı Kerîm ve Öz Türkçe meali. Alevi-Bektaşî anlayışıyla yazılan mealler hakkında bk. Öztürk, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Meal ve Tefsirin Serencamı*, 64-69.

¹³³ Yüksel, *Mesaj: Kur'an Çevirisi*, 14, 23.

¹³⁴ Bahattin Uzunkaya, *Kur'an: Orjinalinden Türkçe Çevirisi* (İstanbul, 1995), Mesaj, II.

¹³⁵ Uzunkaya, *Kur'an: Orjinalinden Türkçe Çevirisi*, 144.

entelektüel kadrosunun genelde İslâmî ilimleri özelde ise Arapçaya bilmemeleri etken olmuştur.¹³⁶ Mealcilerin, Kur'ân'a yönelme iddialarını hurafe ve bidatlardan kaçınma, Kur'an'ı keşfi-batini ve bilimselci iddialardan arınmış olarak anlama iddiaları dikkat çekmiştir. Bu yaklaşım, akımın bazı mealleri tercih etmesine de zemin hazırlamıştır. Bunlardan biri de Yaşar Nuri Öztürk'ün mealidir. Öztürk'ün kendinden önce yazılan mealleri, indi çeviri, dil hataları, parantezli olmaları, hurafe barındırmaları gibi açılardan eleştirip bunlardan arınmış bir meal yazma iddiasının, mealciler için rağbet sebebi oluşturduğu söylenebilir.¹³⁷ Bu akım, Kur'an İslam'ı söylemiyle bilinen Yaşar Nuri Öztürk, Süleyman Ateş, Hüseyin Atay, Edip Yüksel, Muhammed Nur Doğan, Ferec Hüdür ve Bayraktar Bayraklı gibi isimlerin meallerini tercih etmiştir.¹³⁸ Anılan isimler, meallerini mealcilere yönelik bir refleksle yazdıklarını belirtmeseler de beklentilerinin büyük oranda karşılanması mealcilerin tercihlerini etkilemeye yeterli olmuştur.

2.3.2. Meşrebî Amaçla Yazılan Mealler

Bazı mealler, cemaat mensubiyeti ve lider aidiyetiyle kaleme alınmıştır. Bir grup tarafından hazırlanan mealin giriş kısmında *...üstadları gibi sırf Allah rızasını esas tutmaya çalışarak, yine ondan aldıkları ders ile, feyiz ile yapmaya himmet ettikleri mütevazı bir gayrettir.*¹³⁹ şeklindeki ifadeler, cemaatin fikirlerinin temelini oluşturan meşrebin izlerini taşımaktadır.

Mahmut Ustaosmanoğlu adıyla yazılan mealde, Ehl-i sünnet âlimlerinin görüşlerine yer vermeye özen gösterildiği, aksi takdirde insanların Ehl-i sünnet itikadına ters düşen sapık inançlara kapılma tehlikesiyle karşı karşıya kalacakları söylenir.¹⁴⁰

¹³⁶ William E. Shephard, "Çağdaş İslâmî Etiketler", çev. Süleyman Kalkan, *Kalem Dergisi* 9 (1988), 15; Mealcilik hakkında geniş bilgi için bk. Öztürk, "Meâl Kavramının Mahiyeti, Tarihçesi ve Meâlcilik Tecrübesi"; Feride Ocakoğlu, *1980-90 Yılları Arasında Türkiye'de Mealcilik Akımı* (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010).

¹³⁷ Öztürk, *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, Önsöz, 9-14.

¹³⁸ Öztürk, "Meâl Kavramının Mahiyeti, Tarihçesi ve Meâlcilik Tecrübesi", 157.

¹³⁹ Heyet, *Kur'ân-ı Kerîm ve Karşılıklı Muhtasar Meâli*, 3.

¹⁴⁰ Mahmud Ustaosmanoğlu, *Kur'ân-ı Mecîd ve Tefsirli Meâl-i Âlîsi* (İstanbul: Yâsin Yayınevi,

Meallerde yer verilmesi amaçlanan mezhebi ya da çağdaş eğilimlerin Kur'an mealine yansıtılması sorun oluşturacak bir durumdur. Çünkü mealler Allah'ın ne dediğiyle ilgilenir.¹⁴¹ Meşrebî ya da mezhebi eğilimlerin Kur'an'a yorum olarak dayatılması Allah'ın kastını belirlemeyi hedefleyen yaklaşımlardır.

2.3.3. Keşfi Anlamı Amaç Edinen Mealler

Bazı mealler ayetlerin ancak keşif yoluyla açık hale getirilip anlaşılabilceğini ifade eder. Örneğin Metin Saruhan, insanların ayetlerdeki birinci manayı anlayabileceğini ancak daha derin manaları ise keşif sahibi âlimlerin anlayabileceğini söyler ve amacını kendi mealinde de bir nebze onlara ışıktuttuğunu ve bilmediklerini Kur'an ayetleriyle insanlara anlatmak ve müşküllere çare bularak yardımcı olmak şeklinde tarif eder.¹⁴² Benzer yaklaşım Ahmed Hulusi'nin şu sözlerine de yansımıştır: *"Bu metin yalnızca Ahmet Hulûsi isimli Allah Kuluna bahşedilmiş bakış açısından Kur'an'a açılan bir penceredir. Bu pencereden görülenlerin bir kısmının sizlere yansıtılmasıdır."*¹⁴³ Bu yaklaşımlar Kur'an'ı bâtinî pencereden yorumlama amacı taşımaktadır. Oysa Kur'an ayetleri, lafızlardan hareketle ikincil manalara da delalet edebilme özelliğine sahip olsa da İslâm ilim geleneğinde ayetlerin anlaşılmasına dair geliştirilen usullerle anlaşılma yoluna gidilmesi, indi görüşlerden sakınılması en sağlıklı anlama yöntemidir.

Keşfi yaklaşımla, bâtinî anlamı esas alarak yazıldığı iddia edilen mealler indî ve keyfilikle maluldür. Zira keşif yoluyla elde edildiği iddia edilen yorumlar, lafzın zahirine mutabakat, bağlam, siyak-sibak gibi doğru anlamı ortaya çıkartacak ilmî hassasiyetleri gözetme zorunluluğu duymayan kontrol dışı çağrışımlardır.

2007), Önsöz, 6-7.

¹⁴¹ Bilgin, "Meal Yazıcılığına Tetikleyen Psiko-Sosyal Refleksler", 263.

¹⁴² A. Metin Saruhan, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Meâli ve Tefsiri* (Erkam Matbaası, 2002), Önsöz, I.

¹⁴³ Ahmed Hulûsi, *Allah İlminden Yansımalarla Kur'an-ı Kerîm Çözümü* (İstanbul: Allah İlminden Yansımalarla Kur'an-ı Kerîm Çözümü Merkezi, 2011), Anlamak İçin Ön Bilgi, I; Benzer açıklamalar için bk. İsmail Dinçer, *Tevhîd-i Kurân Meâli* (İzmir: Sade Matbaacılık, 2017), Mukaddime, II.

2.4. Değişik Amaçlarla Yazılan Mealler

2.4.1. Meallerdeki Eksikleri ya da Hataları Düzeltmek Amacıyla Yazılan Mealler

Bazı yazarlar meallerdeki hataları ya da eksik noktaları görerek meal yazımını amaçladıklarını dile getirirler. Bu yaklaşım, yazarın, söz konusu meallerin zayıf yönlerini, kendi yazacağı mealin ise bu hatalardan arınmış bir çalışma olacağını açık ya da örtülü olarak ortaya koyması anlamı taşır. Atıf yapılan eksiklikler, dil, üslup, sîreti ya da sünneti dikkate almamak, kelimelerin kök anlamlarına önem vermemek, Kur'an'ın nüzülundünden sonra ortaya çıkan ilmi disiplinlerin terimleriyle kelimeleri karşılamak gibi çeşitlidir. Ali Fikri Yavuz, daha önce Hasan Basri Çantay'ın yazdığı ve Diyanet İşleri Başkanlığının hazırladığı *Kur'an-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı* adlı mealin, şekil, dil ve baskı kalitesiyle ilgili eksikliklerine temas ettikten sonra bu noksanlıkların giderilerek dili anlaşılır, kâğıdı kaliteli, sayfa uyumu sağlanmış ve sistematik bir meal hazırlamak hedefinde olduğunu söylemiştir.¹⁴⁴ Bir heyet tarafından hazırlanan “*Ayet ve Hadislerle Açıklamalı Kur'an-ı Kerîm Meali*” adlı meal, mevcut çalışmalar arasında eksikliği müşahede edilen şu iki ana noktada bir hizmet sunmak niyetiyle hazırlanmıştır: “*Bu çalışmada sadece ayetlerin meali verilmekle yetinilmemiş; o ayetle ilgili daha başka ayetlere de dipnotlarında yer verilmiştir. Aynı şekilde Peygamber Efendimizin Kur'an-ı Kerîm'le ilgili açıklamaları da yine ilgili ayetlerin dipnotlarında verilmiştir.*”¹⁴⁵ Süleyman Ateş de daha önce yapılan tercümelelerin dili eskimiş, gençlerin anlayamayacağı duruma gelmiş, bazı tercümelerde çok fazla tasarruflarda bulunulduğundan aslından uzaklaşmış diyerek bazı eksiklere dikkat çekmiş ve kendisinin mananın anlaşılabilmesi için açıklamalar yaptığını, parantez içi bilgiler koyduğunu, kıraat farklılıklarından doğan mana farklılıklarını da dipnotta belirttiğini söyler.¹⁴⁶

Hasan Tahsin Feyizli, hedefinin “bazı hatalara düşmeksizin, ilim erbabının, din görevlilerinin, dine hizmet gayesiyle yetişen her seviyedeki talebenin ve Kur'an'ı

¹⁴⁴ Yavuz, *Kur'an-ı Kerîm ve İzahlı Meâli Âlisi*, Önsöz, I-II.

¹⁴⁵ M. Yaşar Kandemir vd., *Ayet ve Hadislerle Açıklamalı Kur'an-ı Kerîm Meâli* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2010), Takdim, X; Benzer amaçla yazıldığı ifade edilen çalışma için ayrıca bk. Parlıyan, *Kur'an-ı Kerîm ve Özlü Tefsir*, 3.

¹⁴⁶ Ateş, *Kur'an-ı Kerîm ve Cümle Meâli*, Giriş, 7.

doğru anlamak isteyen halkın ihtiyacına daha uygun ve kolay cevap veren ve inananları da şüpheye düşürmeyen bir meal hazırlamak olduğunu” söyler.¹⁴⁷ Abdülvehhab Öztürk, meal çalışmasının en az hatalı meallerden olabileceğini söylemiş ve bu düşüncesini Arapçayı iyi bilmesinin yanında Kur'an'la doğrudan ilgilenen bir kimse olmasıyla temellendirmiştir.¹⁴⁸ İsmail Yakıt, “bazı ayetlerin yanlış tercüme edildiğini, sadece sözlük anlamıyla yetinildiğini veya sözlük anlamlarının içinde metne hiç uygun olmayanın tercih edildiğini ve böylece Kur'an'ın bütünlüğü içinde bir kopukluk oluştuğunu, gerek Arapça bilgisinden gerekse analiz ve sentez eksikliğinden bazı anlam ve tercüme hatalarını tespit ettiğinden bu meali hazırladığını” söylemiştir.¹⁴⁹ Orhan Kuntman, “bazı meallerin Kur'an'ın anlam ve kavramlarını tahrif ettiğinden yola çıkarak kargaşanın hakim olduğu, gençlerin kulaktan dolma bilgilerle dini öğrenmek durumunda kaldığı bir zamanda, Fahreddin Râzî (öl. 606/1210), İbn Kesîr (öl. 774/1373) ve Elmalılı Hamdi Yazır (öl. 1942) gibi müfessirlerin yorumlarına kısa ve özlü olarak yer verilen bir kaynak oluşturmayı” hedefler.¹⁵⁰ Mehmet Türk de mevcut meallerin bir çoğunun ya çok kısa ya da birbirine çok yakın ifadelerle kalame alındığını bundan dolayı Allah kelamının anlaşılmasında bazı sıkıntılar doğurduklarını kende mealini de bu sıkıntıları gidermek amacıyla yazdığını ifade etmiştir.¹⁵¹

¹⁴⁷ Hasan Tahsin Feyzli, *Feyzül-Furkân: Tefsirli Kur'an-ı Kerîm Meâli* (İstanbul: Server Yayınları, 2016), Önsöz, II.

¹⁴⁸ Abdülvehhab Öztürk, *Kur'an-ı Kerîm ve Meâli* (Trabzon: Trabzon Belediyesi Kültür Yayınları, 1996), Önsöz, IV; Benzer çalışmalar hakkında ayrıca bk. Ebül-Âlâ Mevdûdî, *Açıklamalı Kur'an-ı Kerîm Meâli: Tercümânü'l-Kur'an*, çev. Muhammed Han Kayanî (İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2004), Takdim, XI; Hüseyin Selim Kocabıyık, *Surelerin İnış Sırasına Göre Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Çevirisi* (İstanbul: Mihenk, 2018), Çevirmenin notu, 8-9.

¹⁴⁹ İsmail Yakıt, *Kur'an-ı Hakîm Meâli -Semantik Analizli Açıklamalı ve Yorumlu-* (İstanbul: Ötüken, 2020), 21.

¹⁵⁰ Orhan Kuntman, *Kur'an-ı Kerîm -Açıklamalı Meâl-* (Ankara: Ufuk Matbaa, 2002), Önsöz, 6; Meallerdeki hatalardan hareketle yazıldığı iddia edilen çalışmalar için ayrıca bk. Namılı, *Kur'an Aydınlığı -Kronolojik Kur'an Meâli-*, Giriş, XVIII, XIX; Ömer Öngüt, *Kur'an-ı Kerîm ve Türkçe Meâli Âlisi* (İstanbul: Hakikat Yayıncılık, 2001), Takdim, II; Enver Baytan, *Kur'an-ı Kerîm ve Meâl-i Âlisi* (İstanbul: Baytan Kitapevi, 1987), Önsöz, II.

¹⁵¹ Mehmet Türk, *Allah'ın Kelâmı (Meal-Tefsir)* (İstanbul: Kitap Dünyası, 2018), Takdim, 1.

Burada Mahmut Özdemir tarafından yapılan meale vurgu yapmak gerekir. Yazar kendi mealini teknik bakımdan diğer meallerden ayrı tutarak, Kur'an'ın tertil üzere okunması emredildiğinden ayn (ع) duraklarına üç yıldız (***) işareti koyduğunu, ayetleri birleştirilmeden tek tek tercüme ettiğini, surelere isim olan NÛR, KEHF gibi kelimelerin büyük harfle yazıldığını, parantez kullanmadığını, ayet metinlerine sadık kaldığını, iman, amel, küfür gibi Kur'an'ın özel ve odak kavramlarını Türkçede de aynı olduğunu varsayarak aynen kullanıldığını söyler ve mealinin bir Arapça Kur'an olmadığı gibi tefsir, tevil ve yorum da olmadığını iddia etmiştir.¹⁵² Özdemir'in bu ifadeleri amaçtan ziyade metoda dair fikir vermektedir. Ancak son cümlede çalışmasının ne olmadığı hakkında yaptığı açıklamanın, meal girişimine yüklediği anlamın muğlak kalmasına neden olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü mealin ne olmadığını ifade eden yazar ne olduğu konusunda da net bir açıklama yapmadığından, mealin yorum, tefsir ve tevilin dışında ne olabileceği konusu soru işareti olarak kalmıştır.

Esasında her meal bir yeni eksikliği ya da hatayı da beraberinde getirmektedir. Bunu gören meal yazarlarından Faruk Beşer, önceden mevcut meallerin her biri bir yönüyle eksik, Allah'ın lütfuyla bu eksiklikleri en aza indirmeye çalışacağım, düşüncesinde olduğunu ancak çalışması bitince böyle cesurca konuşmanın doğru olmayacağına inandığını ve bir meal yapınca ancak Kur'ân-ı Kerîm'i daha iyi anlayabilmek imkânı olacağından meali kendisi için yaptığını söylemiştir.¹⁵³

2.4.2. Tevhid Vurgusuyla Yazılan Mealler

Kur'ân'ın üzerinde durduğu ve gerçekleştirmeyi hedeflediği en temel amaç tevhid ilkesidir.¹⁵⁴ Yani Kur'an güçlü bir şekilde Allah'ın birliğini vurgular.¹⁵⁵ Kur'an'ın bu odak konusunu dikkate alarak meal yazımını amaçlayan çalışmalar olmuştur. Örneğin, tevhidi, Kur'an'ı anlamada ana parametre olarak gören Mustafa

¹⁵² Mahmut Özdemir, *Kur'an-ı Kerîm ve Türkçe Meâlî* (Ankara: Sarıyıldız Oftset, 2011), Açıklama, I.

¹⁵³ Faruk Beşer, *Kur'ân-ı Hakîm'in Meâlî ve Kısa Tefsiri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2021), Önsöz, 9.

¹⁵⁴ Ayrıntılı bilgi için bk. Muhsin Demirci, *Kur'an'ın Ana Konuları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2016), 43-47.

¹⁵⁵ el-Fatiha 1/5; el-Bakara 2/163; el-Enbiyâ 21/22; el-İhâs 112/1-4.

Sezer, bu noktadan hareketle “Kur'an'ın bütününe anlamaya yönelik, samimi, ciddi, özgün bir anlama-kavrama çalışması yaptığını” söyler.¹⁵⁶ Ali Akın, “yanlış tercüme hatta tevhide aykırı tercüme yapıldığını bu sebeple kendisinin meal yazmak zorunda kaldığını” ifade etmiştir. Akın'a göre, “bugüne değin incelediği meallerde, ibadet (tapma) ve dua (yakarış) konusundaki ayetlerde, Tevhid (yalnız, ancak Allah'a) manası yansıtılmış, bu ayetler, “Allah'a tapın, Allah'a yalvarın” şeklinde tercüme edilmiştir.¹⁵⁷ Hasan Elik ve Muhammet Coşkun tarafından kaleme alınan mealde de öne çıkan konulardan biri tevhid vurgusudur.

2.4.3. Konularına Göre Tasnif Yapmak Amacıyla Yazılan Mealler

Konularına göre ayetler tasnif edilerek de mealler hazırlanmıştır. Buradaki amaç, konuların dağınık ve parçalı olarak anlatıldığı Kur'an metinlerinin, konu bazlı tasnif edilmesidir. Bu yolla okuyucu, bir konu hakkındaki Kur'an'ın bütüncül bakış açısını görme imkânı bulur.

Bunlardan en meşhur olan Türkçe çalışmalardan biri Ömer Özsoy ve İlhami Güler'e ait olan “Konularına Göre Kur'an Sistematik Kur'an Fihristi” adlı kitaptır. Onlar gayelerini şu şekilde dile getirir: “Bizi yeni bir Kur'an fihristi hazırlama düşüncesine sevk eden hem bu tür eserlerin azlığı hem de mevcut örneklerin içerik açısından yetersizliğidir. Zira her şeyden önce, yukarıda anılan çalışmaların hiçbiri Kur'an'ın tamamını tasnif etmemektedir. Ayrıca, adı geçen çalışmalar dikkatle incelendiğinde bunların konularına göre Kur'an fihristi olmaktan çok, Kur'an'da bahsi geçen bütün unsurları içerdikleri görülür. Bu yaklaşım, fihristi, Kur'an'da ele alınan konuları bir araya getiren fikri bütünlük olmaktan çok kelime dizinine yaklaştırmaktadır.”¹⁵⁸

Diğer bir çalışma da Ömer Dumlu tarafından yapılan konulu tasnif mealidir. Dumlu amacını, “okuyucunun herhangi bir konu hakkında aradığı Kur'an'ın değişik

¹⁵⁶ Mustafa Sezer, *el-Furkân: Kur'an-ı Kerîm'in Özlü Tefsiri* (İstanbul: Tayf Yayınları, 2019), Önsöz, 13.

¹⁵⁷ Geniş bilgi için bk. Ali Akın, *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli* (İstanbul: Ege Reklam, 2014), Önsöz, 5-6.

¹⁵⁸ Ömer Özsoy - İlhami Güler, *Konularına Göre Kur'an* (Ankara: Fecr Yayınları, 2013), XXI; Benzer çalışmalar için bk. Taşkın, *Konularına Göre Kur'ân-ı Kerîm Meâli*; Süleyman Günver, *Konularına Göre Kur'an'ın Meali* (İzmir: y.y., 2011).

surelerinde yer alan ve o konuyu tamamlayan ayetleri bir araya getirmek ve böylece okuyucuya yardımcı olmak” olarak açıklamıştır.¹⁵⁹

Bilindiği üzere son dönemde konulu tefsir çalışmalarının meale yansımaları olarak kabul edebileceğimiz bu eserlerden Dumlu'ya ait olan konulu bir meal çalışması olarak değerlendirmek mümkünse de Güler ve Özsoy'a ait olan çalışmanın mealden ziyade fihrist olarak değerlendirilmesi daha doğrudur. Zira kendileri de eserlerini meal yerine fihrist şeklinde isimlendirmişlerdir. Ayrıca her ne kadar bazı tasarruflarda bulunsalar da Hüseyin Atay'ın mealini esas almışlardır. Bu bağlamda söz konusu eser belki ayetlerin konu tasnifi açısından önemli bir boşluğu doldursa da müstakil anlamda meal olarak değerlendirilmesi pek isabetli gözükmemektedir.

2.4.4. Talep-Teşvikle Yazılan Mealler

Bazı meallerin yazılış amacı, klasik dönemde kaleme alınan pek çok eserde olduğu gibi talep ya da teşvike dayalı olmuştur. Örneğin Ömer N. Bilmen, birçok kişinin arzusuna binaen eserini yazdığını dile getirirken,¹⁶⁰ Osman Keskioglu, Şeyhu'l-İslam Musa Kazım'ın Sebülurreşâd'da basılan külliyatında, Kur'an tercümesi hakkında yazdığı “...Kur'an bizim lisanımızda nazil olmamış, o halde tercüme edelim,¹⁶¹ sözlerinden hareket ettiğini ve Araplar için yapılan Arapça mealler bile varken Türkçe konuşanlara da elbette tercüme gerektiğini söyler ve bu amaçla mealini kaleme alır.¹⁶²

Nusrettin Bolelli ve Niyazi Beki, Said Nursi'nin Kur'an'ın hakiki tercümesinin kabil olamayacağını, olsa olsa kısa bir meal-i icmâlinin veya ayetlerin her bir cümlesi için beş altı satır tefsir yapmak imkânı olacağı ifadesinden mülhem bu meali

¹⁵⁹ Ömer Dumlu, *Konularına Göre Kur'an (Türkçe Meâl)* (İzmir: Nova Yayıncılık, 2004), Üçüncü Baskıya Önsöz, I.

¹⁶⁰ Bilmen, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meâlî Âlisi*, Mukaddime, II.

¹⁶¹ Musa Kazım Efendi, *Dini, İctimâî Makaleler* (y.y.: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1336), 296.

¹⁶² Keskioglu, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Açıklaması*, Önsöz, XVIII; Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Açıklaması, Önsöz, XVIII; Hasan Elik ve Muhammet Coşkun tarafından kaleme alınan mealde de önce çıkan konulardan birisi tevhid vurgusudur. Geniş bilgi için bk. Elik - Coşkun, *Kur'an Tefsiri -İndirildiği Dönem Işığında-*, 9 vd.

yazdıklarını ifade ederler.¹⁶³ Hayrat Neşriyat'ın hazırladığı mealde de aynı amacın olduğu görülmektedir.¹⁶⁴

2.4.5. Bilimselci Yaklaşım Amacıyla Yazılan Mealler

Bu konuda en dikkat çeken çalışma Salih Parlak tarafından yapılmıştır. O, Birleşik Alan Teorileri oluşturmak amacıyla yapmış olduğu çalışmada, Kur'an'ın meal ya da tefsirle doğrudan anlaşılamayacağını ancak çağın, oluşturulan bilgi toplumu el kitaplarının verdiği bilgi düzeyiyle anlaşılabilirliğini ifade etmiştir. Ona göre yeni meal tefsir çalışmaları yapılırken, bilgisayar çağının genç düşünür kuşağı için yeni bir sözlük kullanılması gereklidir. Ayrıca temel kavramlar da çağın bilgi toplumunun anlayacağı yeni bir dille ele alınmalıdır. Çünkü yıllardır kullanılan dil artık anlaşılabilir bir durumdadır.¹⁶⁵ İsmail Kazdal da Kur'an'ın tabii yasalara aykırı düşmediğini göstermeyi hedefleyen bir amaçla mealini kaleme aldığını ifade etmiştir.¹⁶⁶ Özellikle Parlak, mealde yoğun bir şekilde bilimsel bir dil kullanmış, Kur'an'ı bilim kitabı olarak takdim etmiştir. Bu yaklaşım, Kur'an'ın tümüyle bilimsel bilgi ortaya koymak amacıyla nazil olan bir kitap olduğu izlenimini vermektedir.

Mete Firidin de mevcut meallerin, Kur'anî bilgi ve kelime ayrıntısı noktasında çok sığ ve yetersiz olduğunu, bilhassa kelimelerin anlamının gelişmiş güzel verildiğini ve günümüz olanaklarına göre hemen hemen hiçbir etimolojik araştırma yapılmadığını söyler ve tamamen bilimsel bir anlatımı olan Kur'an'ın bilimden uzak insanlar tarafından çevrilmesinin meal kargaşalarına neden olduğunu ifade eder.¹⁶⁸

Kur'an-ı Kerim'in zahiri manasını ve Arap dilinin imkânlarını da aşacak şekilde bilimsel bir şekilde yorumlanması, Batı medeniyeti karşısında İslam dünyasının geri

¹⁶³ Nusret Bolelli - Niyazi Beki, *Kur'an-ı Kerim ve Meâl-i İcmâli* (İstanbul: Tenvir Neşriyat, 2002), Takdim, I.

¹⁶⁴ Heyet, *Kur'an-ı Kerim ve Karşılıklı Muhtasar Meâli*, 3.

¹⁶⁵ Salih Parlak, *Bilgi Toplumuna Doğru Kur'an-ı Kerim ve Meal-Tefsiri* (İstanbul: 2001 Yayınları, 2001), Önsöz, I-V.

¹⁶⁶ İsmail Kazdal, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meali (Kur'an Çevirilerinin Meali) -Nüzül Sırasına Göre-* (İstanbul: Kur'an Okulu, 2008), Sunuş, 10-11.

¹⁶⁷ *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meali (Kur'an Çevirilerinin Meali) -Nüzül Sırasına Göre-*, çev. İsmail Kazdal (İstanbul: Kur'an Okulu, 2008), Sunuş, 10-11.

¹⁶⁸ "Alak" kelimesine hakkındaki yorumları için bk. *Kur'an-ı Kerim'in Gelişmiş Etimolojik Meali*, Önsöz, I-II.

kalmışlığı düşüncesinin bir tezahürü olarak ortaya çıkmıştır. Bu anlamda Batının bilimsel anlamda ilerleyişi karşısında İslam dünyasında iki uç refleks gelişmiştir. Bunlardan birincisi modern bilime karşı çıkararak yeni gelişmeleri bid'at, günah kapsamında değerlendirmek, ikincisi ise her bilimsel gelişmeyi bir şekilde icaz kapsamında Kur'an-ı Kerim'e dayandırmak olmuştur.¹⁶⁹ Diğer taraftan bu eğilim pozitivizmin İslam dünyasına etkisi bağlamında da değerlendirilebilir.

2.4.6. Harfi Tercüme Amacıyla Yazılan Mealler

Kemal Çüllüoğlu tarafından yapılan tercüme, "Sözcüğe sözcük, "mot a mot" olarak meydana getirilmiştir. "Kur'an tercüme edilemez, tefsir edilir" düşüncesiyle bu şekil tercümeyle cesaret edilemediğini söyleyen yazar harfi tercümenin olabileceğini iddia etmiştir.¹⁷⁰

2.4.7. Latinize Mealler

Meal tanımına ve çalışmamızın ana kapsamına uygun olmasa da bazı meallerin Kur'an'ın anlamını vermenin yanında metnini de latinize ettiklerine dikkat çekmeyi önemli buluyoruz. Bu tarz çalışmalarda amaç Kur'an'ın Türkçe telaffuzla da okunabileceğini göstermek ve Kur'an'ı Arapça orjinalinden okuyamayan halk kitlesine hitap edebilmektir. Örneğin Pamuk Yayıncılıktan çıkan bu tür mealin açıklamasında, "Kur'an'ı iyi niyetle Latincesinden okumaya çalışan insanların bundan hiçbir istifadelerinin olmayacağını düşünmenin yanlış olduğu ifade edilir.¹⁷¹ Ayintâbî tarafından yapılan tercüme de latinize ve meal olarak verilmiştir.¹⁷² Arapça metnin yanında Latin harfleriyle de yazılan metin ve mealle birlikte sunulan bir diğer örnek de Naci Kasım tarafından ilki 1927'de bastırılan tercümedir.¹⁷³

¹⁶⁹ Mustafa Öztürk, *Meal Kültürümüz* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 54.

¹⁷⁰ M. Kemal Çüllüoğlu, *Kur'an-ı Kerim Türkçe Ne Diyor?* (b.y.: İzmir, 1990), Önsöz, I-II.

¹⁷¹ Arif Pamuk - Rahmi Serin, *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meâli* (İstanbul: Pamuk Yayıncılık, 2005), 639; Bazı çalışmalarda ise Kur'an kelimelerinin sadece Türkçe telaffuzları verilmiştir, Geniş bilgi için bk. Abdullah Sarıkaya (ed.), *Kur'an-ı Kerim ve Satır Arası Kelime Kelime Türkçe Okunuşu* (Konya: Haktan Yayın Dağıtım, ts.), Önsöz.

¹⁷² Ayintâbî Mehmed Efendi, *Kur'an-ı Kerim ve Meâli* (İstanbul: Saadet Yayınevi, ts.).

¹⁷³ Geniş bilgi için bk. Kasım Naci, *Kur'an-ı Kerim ve Genişletilmiş Türkçe Açıklaması* (İstanbul: Naci Kasım-İstanbul maarif Kütüphanesi ve Matbaası A. Ş., 1988).

Sonuç ve Öneriler

Meal, Kur'an'ın Arapça'dan başka bir dile meal yazarının aslî ve hedef dile vukufiyeti ve ilmî kabiliyeti dâhilinde çeviri çabası ve ürünüdür. İlk defa Farsça olarak başlayan sürece, Türkler de Kur'an'ı ana dillerine tercüme eden ilk milletlerden biri olarak dâhil olmuştur. Farsçada olduğu gibi, Türkler arasında da satır arası şeklinde yapılan ilk Kur'an çevirisi çalışmaları, 10 ve 11. yüzyıllardan başlayarak günümüze kadar devam etmiştir. Satır arası çeviri şeklinde başlayan süreç beylikler ve Osmanlı imparatorluğu dönemlerinde de devam etmiş ancak çeviri sayıları son derece azdır. Tanzimatla başlayan ve Cumhuriyet'in kurulmasıyla devam eden yeni bir ulus inşa etme düşüncesine paralel olarak devlet ve sivil inisiyatiflerle meal çalışmaları yeni bir ivme kazanmıştır. Bu dönemdeki meal çalışmalarında ulusçuluk amacının bir gereği olarak ana dilde ibadet tartışmaları da etkili olmuştur. 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren meydan gelen İran devrimi, klasik eserlerin Türkçe'ye çevrilmesi, Kur'ancılık/mealcilik akımının ortaya çıkması, İlahiyat fakültelerinin sayılarının artması, dini yayınevlerinin çoğalması, cemaat ve dinî grupların kendi meallerini yazma düşüncesi, ticari saikler gibi sıralanabilecek sebeplerle 1960'lardan günümüze meal yazımı bir ivme kazanmıştır. Yazılan her bir meal de kendisini meşrulaştırmak için daha önce yazılanlarda bir takım kusur ve noksanlıkları izale etme veya yeni birtakım yorumlar ortaya koyma gibi bir iddia ile ortaya çıkmıştır.

Cumhuriyetin ilanıyla ulus-millet inşa projesinin önemli ayaklarından biri de ibadet dilinin tamamen Türkçeleştirilmesi olmuştur. Bu bağlamda hem mecliste yapılan uzun tartışmalar neticesinde verilen siparişe hem de durumdan vazife çıkaran bazı ilim adamlarının yaptığı çalışmalarla bu hayalin alt yapısı oluşturulmaya çalışılmıştır. Cumhuriyetin ilk yıllarına tekabül eden ve isimleri zikredilen müellifler bu amaçla meallerini hazırlamışlardır. Son dönemde kaleme alınan ve bu amaç kapsamında kategorize edilen müelliflerin çabası ise o döneme öykünme veya ulusalcı bir eğilim taşımaları bağlamında değerlendirilebilir.

Meal yazımındaki temel amaç, yazarın sahip olduğu dinî ve ideolojik eğilime, ilmî yetkinliğine, kaynak dil ve hedef dile olan vukufiyetine, yaşadığı dönem ve şartlara göre çeşitlilik gösterebilmektedir. Bu durum, meallerin bazı yönlerden

birbirlerinden farklı olmasını de doğal olarak beraberinde getirmiştir. Bununla birlikte özellikle Hamdi Yazır'ın ismi ticari kaygı ile kullanılarak özgünlüğü bulunmayan çok sayıda sadeleştirme adı altında meal de piyasaya arz edilmiştir.

Daha çok dil ve üslûp açısından günümüz insanına daha iyi bir metin sunulması, güncel dilin yakalanması, halkın tüm kesimlerine Kur'an'ın mesajının ulaştırılması gibi müspet amaçlarla kaleme alınan pek çok meal, her ne kadar halk tarafından yoğun ilgi görse de Kur'an'ın mesajının sahih bir şekilde anlaşılması noktasında genel kabul gören eserler ortaya çıkmamıştır. Pek çok mealin de önceki çalışmalarda görülen kusur ve noksanlara tepki içeren bir sebebe dayalı olarak yazıldığı da bir gerçektir. Bu tepkiler de dil yetersizliği, kelime ya da cümleleri yanlış aktarım, bağlamı, sünneti ya da sîreti dikkate almamak, kelimelerin semantik anlamlarına önem vermemek, bilimsel gerçeklerle uyuşmamak, anlaşılır olmamak gibi başlıklarda yoğunlaşmıştır. Meallerde akıcı dil ve üslûbun olmadığına dair hâkim bir kanat vardır ki pek çok mealin yazılması bu iddia ile temellendirilmiştir.

Çalışmamızda meallerin sadece önsözlerine dayalı olarak verdiğimiz bilgiler, meal metinlerinin incelenmesi neticesinde değil, yazarın kaleme döktüğü niyetinden hareketle ortaya konulmuştur. Meal yazma amacı, siyasi, mezhebi gibi noktalarda yoğunlaşan kişileri, amaç kategorimizde anılan başlıklardan farklı yerlere yerleştirmiş olabiliriz. Bu duruma sebebiyet veren unsur, meal yazarının izhar ettiği niyettir.

Esasında, bazı ideolojik reflekslerle yazılanlar hariç tutulursa, meallerin gelenekten beslenmediklerini ya da İslam ilim müktesebatını göz ardı ettiklerini söylemek zordur ve hatta imkânsızdır. Çünkü meal yazarının da ilmi birikimi oluşurken ya da mealini kaleme alırken ilmi bir dayanağının olması kaçınılmazdır. Bu sebeple amaçlarda ya da metotlarda zikredilmese de meal yazarlarının, ilmi kaynaklardan beslenmiş oldukları muhakkaktır. Bazı yazarlar, bu durumu ön plana çıkartırken bazı yazarlar ise bu perspektifi metot ya da başka bir saikle paylaşmamıştır. Yazarların belirlediği amaçla meal metninde ortaya çıkan sonuç arasında uyumsuzluklar olabilir. Giriş ya da hatime kısımlarında verilen amaç doğrultusunda bir meal yapılıp yapılmadığı makalenin sınırlarını aşan bir boyut olduğu için birkaç örnek hariç meal metinleri incelenmemiştir.

Bazı meallerin, belli bir amaçla ortaya konduğu iddia edilse de usulden uzak bir anlayış ve kişiyi Kur'an'a dilediğini söyletme rahatlığıyla yazıldığı görülmektedir. Yersiz bilimsel izahlar, keşfi ya da gaybî temelli olduğu iddia edilen yorumlar bunun en bariz örnekleridir. Bazı meallerin iddialı amaçlarla yazıldığı, bazılarının ise içten ya da dıştan gelen etkilerle hazırlandığı görülmektedir. Görülen eksik ya da hatalardan hareketle yazıldığı iddia edilen meallerin, benzer hatalara ya da daha değişik hatalara düşmekten kendini kurtaramadığı da anlaşılmaktadır. Örneğin, 2000'li yıllara gelinmeden önce bazı gazetelerin ek olarak verdiği meallerin düzensiz, özensiz, yazarı ve amacı belli olmayan bir mahiyette olduğu görülmüştür. Pek çoğu göz zevkine hitap etmeyen ve dil hatalarıyla mâlül bu tercümelerin traj ve gelir amacıyla dağıtıldığı anlaşılmaktadır.

Çalışma boyunca ulaştığımız sonuçlardan hareketle yeni yapılacak meallerde dikkat edilmesinde fayda olduğunu düşündüğümüz bazı hususları sıralamak gerekirse;

Çeşitli amaçlarla yazılan/hazırlanan pek çok meal olsa da yönlemsel sorunlardan ya da yönlemsizlikten dolayı, nicelik açısından yakalanan seviye, nitelik açısından yakalanamamıştır. Esasında yeni bir meal yazmak çabasında olan kişilerin, öncekilerden farklı ve daha gelişmiş bir meal yazım amacını taşıması gerekir. Bu farklılık, metot, dil, üslûp, tarz ya da teknik açılardan çeşitlenebilir. Yazılan mealler, dil, üslûp, muhteva, açıklayıcı bilgiler, teknik ve tasarım bakımından toplumsal ilgiye mazhar olacak özelliklere sahip olmalıdır. Okuyucu sayısını artıran ve anlama düzeyini geliştiren teknik detaylar da meal eserlerine uygulanmalıdır. Sosyolojik yapısı, içinde bulunan zaman kesiti, olası muhatap kitle dikkate alınarak meallerin boyutu, yazım puntosu, renk ve tasarım gibi özellikler meal çalışmalarına yansıtılmalıdır.

Meallerin, Kur'an'ın anlam ve mesajını, siyasi, ideolojik, mezhep ve meşreb bağlarından arınmış bir biçimde muhataba yansıtmak amacıyla yazılması önemlidir. Bu noktada, meal yazarının niyeti ön plana çıkmaktadır. Çünkü okuyucu, okumak istediği metne güven duygusuyla yaklaşmak ister. Söz konusu metin, Kur'an'la bağ kurmaya aracı olan meal olunca, meal okuru, okuduğu esere ve onun yazarına itimat

etmek ister. Bu da yazara hem niyet hem de ilmi bakımdan sorumluluk yüklemiş olacaktır.

Meal yazıcılığında önemli bir konuda yöntem sorunudur. Öncelikle Kur'an'ın kutsal bir metin mealin ise beşeri bir yorum olduğunu hatırd tutarak hareket etmek meal yazarına önemli bir kıstas sunacaktır. Bunun yanında, takip edilecek çeviri yöntemi de ikinci bir kıstastır. Kaynak metne mi hedef dile mi sadakat gösterilecek? Bu karar vermek muhatap kitleyle de ilgilidir. Ayrıca, kaynak metnin mana ve mesajını korumak şartıyla hedef kitlenin anlayacağı bir dil kullanmak da meal yazarı için vazgeçilmez bir durumdur. Bütün bunları, Kur'an'ın bütünlüğünde sunmak da ayrı bir öneme sahiptir.

Birçok meal, genelde önceki meallerin eksik yönlerini ikmal etmeyi hedefleyen bir amaçla kaleme alınmıştır. Tepkisellikten kaynaklan bu durum, dikkate alınma yönleri itibarıyla bir iyileştirmeye neden olsa da başka açılardan meallerde yeni sorunların oluşmasına neden olabilmektedir. Bu nedenle, eksikleri tekrar etmeme niyetinin yanında doğru bir meal yazımın ilkelerini iyi tespit etmek ve baştan şartları belirlenmiş metotla meal yazmak önemlidir.

Bir mealin yazılma amacı, elbette önemlidir. Fakat amaç kaliteli bir eserin ortaya çıkmasında tek başına yeterli bir etken değildir. Amacın gerçekleşmesi, Kur'an'a bakış açısı, iyi bir metoda sahip olunması, yazarın ilmi birikimi, her iki dilin iyi seviyede kullanılması ve nihayetinde yazım kalitesiyle ilgilidir. Sayılan bu etmenlerin sağlanması, kaliteli bir eserin ortaya çıkmasında olmazsa olmaz şartlardır.

Meal yazarının en önemli engellerden biri de okuyucu kitleyi baştan tespit ve tahmin etme zorluğudur. Çünkü meal, sadece belli bir alana, yaş ya da cinsiyet grubuna has bir çalışma değildir. Din, kültür, cinsiyet, yaş, eğitilmiş-eğitimsiz, her gruptan insanın meal okuma ihtimali vardır. Bu sebeple, meal yazarı olası tüm muhatap kitleyi dikkate alan bir dil ve üslûp yanında, nitelikli bir meal için gereken tüm unsurları içeren bir metotla eserini ortaya koymalıdır.

Meal yazım aşamasından sonra, ortaya çıkan metnin ilmi yönünün dışında, dil, üslûp, muhteva, şekil gibi açılardan editoryal süreçlere tabi tutulması da çok

önemlidir. Çünkü tercüme, kaynak metne bağlı bir eylemken, hedef dilde ortaya çıkan metnin, alanda yetkinliği olan kişilerce her bakımdan değerlendirilmesi ve ihtiyaç varsa tashih edilmesi, hata sayısını önemli oranda azaltacaktır.

Ayrıca bir mealin yazımında, ayet ve surelerde anlatılan konuya göre, farklı ilmi disiplinlerin ortaya koyduğu veriler de dikkate alınmalıdır. Sözelimi tarihle de ilgisi olan bir konuyu anlamak için, tefsir ilminin yanı sıra, siyer, tarih ve antropoloji gibi multidisipliner bir çalışmaya ihtiyaç duyulabilir. Bu durum, yazarın bir konuyu etraflıca anlamasına ve okuyucuya aktarmasına imkân sağlar.

Son olarak, makaleyi kaleme alırken yapılan incelemelerde, giriş ya da önsöz bölümlerinde dikkat çeken bazı konuların makale konusu olarak araştırılabileceği görülmüştür. Örneğin “Meallerin Girişlerinden Hareketle Kur'an'ı Anlama Metodu”, “Meal Mukaddimelerinden Hareketle Kur'an, Meal, Tercüme Kavram ve Mefhumlarına Yaklaşım”, “Meallerde Dikkat Çekilen Nitelikli Meal Kriterleri, “Meallerin Yazılış Metotları” “Meallerin Birbirlerine Etkisi”, “Meallerin, Dönemsel Kodları: Osmanlıdan Cumhuriyete Geçiş, Cumhuriyet Dönemi, Çok Partili Sistem Dönemi, 1960-1980, 1980-2000 ve 2000'den Günümüze Kadarki Süreç” vb.

Kaynakça | References

- Abdullah, Ayşâ Zeynep. *İndirilme Sırasına Göre Yüce Kur'an-ı Kerîm ve Meâli*. İstanbul: Hermes, 2019.
- Akça, Mevlüt. *Kur'ân-ı Kerîm Mealinin Manzum İfadesi*. Erzurum: y.y., 2005.
- Akdemir, Hikmet. “‘Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçesi’ Adlı Çeviriye Dair Bazı Değerlendirmeler”. *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)* 5/2 (2005), 75-99.
- Akgül, Abdullah. *Yüce Kur'an'ın Manası ve Mesajı*. İstanbul: Furkan Neşriyat, ts.
- Akın, Ali. *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*. İstanbul: Ege Reklam, 2014.
- Aktaş, Erhan. *Kerîm Kur'an -Türkçe Çeviri-*. Ankara: Damat Ofset, 2016.
- Alpsoy, Said. *Açıklamalı Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. İstanbul: Ümran Yayınları, 2016.
- Altuntaş, Halil - Şahin, Muzaffer. *Kur'ân-ı Kerîm Meali*. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.
- Ata, Aysu. *Karahanlı Türkçesinde İlk Kur'an Tercümesi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2019.
- Atalay, Adil Ali. *Kur'ân-ı Kerîm Manzum Meâli ve Tefsir Özeti*. İstanbul: Can Yayınları, 2007.
- Atay, Hüseyin. *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı (Meâl)*. Ankara: SEK Yayınları, 1995.
- Atay, Hüseyin - Kutluay, Yaşar. *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1961.
- Ateş, Süleyman. *Kur'ân-ı Kerîm ve Cümle Meâli*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, t.y.
- Aydar, Hidayet. *Kur'ân-ı Kerîm'in Tercümesi Meselesi*. İstanbul: Kur'an Okulu Yayıncılık, 1996.
- Aydın, Abdullah. *Kur'ân-ı Kerîm ve Meâli Celîlesi*. İstanbul: Aydın Yayınevi, ts.
- Ayintâbî Mehmed Efendi. *Kur'ân-ı Kerîm ve Meâli*. İstanbul: Saadet Yayınevi, ts.
- Aytekin, Arif. *Açıklamalı Yeni Meâl*. 2 Cilt. İstanbul: Mirac Yayınları, 2019.
- Balcı, Medine. *Kur'ân-ı Kerîm ve Kelime Meali*. İstanbul: Ebrar Yayınları, 1993.

- Baltacıoğlu, İsmayil Hakkı. *Kur'an*. Ankara: Yıldız Matbaacılık ve Gazetecilik T.A.Ş., 1957.
- Bayraklı, Bayraktar. *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Meâli*. İstanbul: Bayraklı Yayınları, Dördüncü., 2016.
- Baytan, Enver. *Kur'ân-ı Kerîm ve Meâl-i Âlîsi*. İstanbul: Baytan Kitapevi, 1987.
- Beşer, Faruk. *Kur'ân-ı Hakîm'in Meâli ve Kısa Tefsiri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2021.
- Beyaz, Zekeriya. *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. İstanbul: Sancak Yayınları, 2013.
- Bilgin, Abdülcelil. "Meal Yazıcılığını Tetikleyen Psiko-Sosyal Refleksler". *Kur'an Mealleri ve Metin-Merkezci Yorum*. ed. Mustafa Çağrııcı. 245-271. İstanbul: Kuramer, 2021.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meâli Âlisi*. İstanbul: Tuğra Neşriyat, 1402.
- Bolelli, Nusret - Beki, Niyazi. *Kur'ân-ı Kerîm ve Meâl-i İcmâli*. İstanbul: Tenvir Neşriyat, 2002.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1976.
- Cündioğlu, Dücane. *Bir Siyasi Proje Olarak Türkçe İbadet I*. İstanbul, 1999.
- Cündioğlu, Dücane. *Kur'an Çevirilerinin Dünyası*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2018.
- Cündioğlu, Dücane. "Matbû Türkçe Kur'an Çevirileri ve Kur'an Çevirilerinde Yöntem Sorunu -Bir Giriş Denemesi-". 2. *Kur'an Sempozyumu Tebliğler-Müzakeler*, 157-237.
- Cündioğlu, Dücane. *Türkçe Kur'an ve Cumhuriyet İdeolojisi*. İstanbul: Kitapevi, 1998.
- Çakır, Mehmet. *Türkçe Kur'an*. Ankara: Özkan Matbaacılık, ts.
- Çantay, Hasan Basri. *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*. 3 Cilt. İstanbul: Elif Ofset, 1990.
- Çelik, Kadri. *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Açıklamalı Meali (Ehl-i Beyt a.s. Öğretileri Esasınca)*. NüMBERG: Ehl-i Beyt Kültür Derneği/Ferec yayınları, ts.
- Çubukâbâdî, Ebû Muâz Seyfullah el-. *Sahih Meal*. Dâru's-Sünne, 2017.
- Çüllüoğlu, M. Kemal. *Kur'ân-ı Kerîm Türkçe Ne Diyor? b.y.:* İzmir, 1990.

- Davudoğlu, Ahmed. *Kur'ân-ı Kerîm ve İzahlı Meâli*. İstanbul: Çelik Yayın-Dağıtım, ts.
- Dedebaba, Bedri Noyan. *Kur'ân-ı Kerîm (Manzum Meal)*. Ankara: Ardıç Yayınları, 2007.
- Demir, Fahri. *Son İlahi Mesaj: Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı-Yorumlu Türkçe Anlamı*. 2 Cilt. Ankara, 2017.
- Demirci, Muhsin. *Kur'an'ın Ana Konuları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2016.
- Didin, Hâce Ahmet. *Belâgat Uygulamalı Kur'an-ı Kerim Meâli*. Ankara: Rayiha, 2009.
- Dinçer, İsmail. *Tevhîdi-i Kurân Meâli*. İzmir: Sade Matbaacılık, 2017.
- Doğrul, Ömer Rıza. *Tanrı Buyruğu*. İstanbul: Ahmet Halit Kitabevi, Üçüncü., 1955.
- Döndüren, Hamdi. *Evensel Çağrı: Kur'ân-ı Kerîm Yüce Meâl ve Tefsiri*. İstanbul: Çelik Yayınevi, 2005.
- Dumlu, Ömer. *Konularına Göre Kur'an (Türkçe Meâl)*. İzmir: Nova Yayıncılık, Üçüncü., 2004.
- Durmuş, Zülfikar. *Kur'an'ın Türkçe Tercümeleri*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2007.
- Eliaçık, R. İhsan. *Nuzül Sırasına Göre Yaşayan Kur'ân Türkçe Meal - Tefsir*. İstanbul: İnşa Yayınları, 5. Basım, 2014.
- Elik, Hasan - Coşkun, Muhammed. *Kur'an Tefsiri -İndirildiği Dönem Işığında-*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2016.
- Ergin, Osman. *Türk Maarif Tarihi*. 5 Cilt. İstanbul: Eser Matbaası, 1977.
- Ersoy, Mehmed Akif. *Kur'an Meâli*. İstanbul: Mahya Yayınları, 2013.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı*. çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 1996.
- Feyizli, Hasan Tahsin. *Feyzü'l-Furkân: Tefsirli Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. İstanbul: Server Yayınları, 2016.
- Firidin, Mete. *Kur'ân-ı Kerîm'in Gelişmiş Etimolojik Meali*. y.y.: Derleme Nüshası, t.s.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. *Kur'ân-ı Kerîm ve Meâli*. İstanbul: Elif Kitapevi, 2003.
- Gözeler, Esra. *Kur'an Ayetlerinin Tarihlendirilmesi*. İstanbul: Kuramer, 2016.

- Gül, Ali Rıza. “Bazı Meal ve Tefsirlere Yöneltilen Eleştirilerin Bilimsel Değeri Üzerine (Bir Makalenin Düşündürdükleri)”. *İslâmiyât* 13/44 (2002), 449-460.
- Gülle, Sıtkı. *Kelime Anamlı Kur'an-ı Kerîm Meâli*. 2 Cilt. İstanbul: Huzur Yayın Dağıtım, 2004.
- Gümiş, Sadreddin. “Cumhuriyet Döneminde (1923-1960 Arası) Meâl Çalışmaları”. *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 5 (2015), 285-331.
- Güneş - Heyet. *Kur'an-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı*. Güçlü Gazetecilik, Yayıncılık ve Matbaacılık A. Ş., ts.
- Günver, Süleyman. *Konularına Göre Kur'an'ın Meali*. İzmir: y.y., 2011.
- Gürel, Şevket. *Kur'an-ı Kerîm ve Açıklamalı Yüce Meali*. İstanbul: Sağlam Yayınları, 2002.
- Hacımuftüoğlu, Halil. *Kuran Tercümelerinde Yöntem Sorunu*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2008.
- Hamidullah, Muhammed. *Aziz Kur'an: Çeviri ve Açıklama*. çev. Abdülaziz Hatip - Mahmut Kanık. İstanbul: Beyan Yayınları, 2000.
- Hamidullah, Muhammed. *Kur'an-ı Kerîm Tarihi*. çev. Mehmet Sait Mutlu. İstanbul: Yağmur Yayınları, 1965.
- Heyet. *Kur'an (Çeşitli Dillerden Derleme Meal)*. İstanbul: Oktay Yayın Evi, 1971.
- Heyet. *Kur'an-ı Kerîm Meal ve Tefsiri*. İstanbul: Tercüman Gazetecilik ve Matbaacılık A.Ş., 1982.
- Heyet. *Kur'an-ı Kerîm -Türkçe Meali-*. Yeni İstanbul Gazetesi, 1388.
- Heyet. *Kur'an-ı Kerîm ve Karşılıklı Muhtasar Meâli*. Isparta: Hayrat Neşriyat, 2013.
- Heyet-Milliyet. *Kur'an-ı Kerîm Türkçe Anlamı (Meal)*. İstanbul: Milliyet Gazetesi, 1982.
- Hizmetli, Mustafa. *Kur'an-ı Kerîm'in Türkçe Anlamı*. Ankara: Birleşik Yayıncılık, 1997.
- Hulûsi, Ahmed. *Allah İlminden Yansımalarla Kur'an-ı Kerîm Çözümü*. İstanbul: Allah İlminden Yansımalarla Kur'an-ı Kerîm Çözümü Merkezi, 2011.
- Hüseynî, Süleyman Tevfik el-. *Kur'an-ı Kerîm Tercemesi*. İstanbul, 1924.
- Işıcık, Yusuf. *Kur'an Meali*. Konya: Konya İlahiyat Derneği Yayınları, 2010.

- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî el-Hemedânî. *Mücmelü'l-luga li İbni Fâris*. thk. Züheyr Abdülmühsin Sultân. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1406.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-'ârab*. thk. Abdullah Ali el-Kebîr. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1119.
- İnan, Abdülkadir. *Kur'an-ı Kerîm'in Türkçeye Tercümelere Üzerinde Bir İnceleme*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1961.
- İnan, Hacı. *Kur'an-ı Kerîm ve Yüce Meâli*. İstanbul: Dua Yayıncılık, 2013.
- İslamoğlu, Mustafa. *Hayat Kitabı Kur'an*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2009.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Kur'an-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı*. İstanbul: Eren Yayınları, ts.
- Kadri, Hüseyin Kazım. *Nûru'l-Beyân Kur'an'ın Türkçe Tercümesi*. 2 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1340.
- Kahveci, Niyazi. *Kur'an-ı Kerîm Tercümesi-İniş Sırası ve Sebepleri İle-*. Ankara: Sinemis, 2016.
- Kanca, Fatih. "Kur'an'ın Bazı Odak Kavramlarının Meallere Yansıtılma Sorunu 'Anlamak İçin Türkiye Kur'an (Meal)' Adlı Çalışma Örneğinde". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 9/1 (2022), 1-37.
- Kandemir, M. Yaşar vd. *Ayet ve Hadislerle Açıklamalı Kur'an-ı Kerîm Meâli*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2010.
- Kara, Ali. *Kur'an-ı Kerîm Türkçe Meâli*. Ankara: Ensar Neşriyat, 2014.
- Kara, Osman. "Teori ve Uygulama Açısından Meâllerin Girişleri". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 47 (2017), 9-30.
- Karaalp, Cahit. "Ahmet Didin'in Rayiha Yayıncılık Tarafından Neşredilen Renkli Mealindeki Çeviri Yanlışları". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2021), 93-159.
- Karakaya, Hasan vd. *Kur'an-ı Kerîm ve Türkçe Meâli*. İstanbul: Hikmet Neşriyat, 1986.
- Karaman, Hayrettin vd. *Kur'an-ı Kerîm Meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020.

- Kazdal, İsmail. *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meali (Kur'an Çevirilerinin Meali) -Nüzül Sırasına Göre-*. İstanbul: Kur'an Okulu, 2008.
- Keleş, Yunus - Tural, Tahir. *Satır Arası Kelime (Kırık) Meâl*. Nuh Yayıncılık, ts.
- Keskioglu, Osman. *Kur'ân-ı Kerîm Bilgileri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1989.
- Keskioglu, Osman. *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Açıklaması*. İstanbul: Eren Yayıncılık, 1988.
- Kılıç, Mustafa Cemil. *Türkçe Kur'ân*. İstanbul: y.y., 2012.
- Kısa, Mahmut. *Kısa Açıklamalı Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. Konya: Armağan Kitaplar, 2020.
- Kocabıyık, Hüseyin Selim. *Surelerin İnış Sırasına Göre Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Çevirisi*. İstanbul: Mihenk, 2018.
- Kocadağ, Ebülfez. *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Meâli*. İstanbul: Asr Yayınları, 2016.
- Kocaoğlu, Sami. *İnış Sırasına Göre Apaçık Kur'an ve Türkçe Hikmetli Meâli*. İstanbul: Zafer Matbaası, Dördüncü., 2015.
- Koçyiğit, Hikmet. "Günümüz Türkçe Kur'an Meâlleri Üzerine Bir Tasnif Denemesi". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (2017), 79-121.
- Köprülü, M. Fuad. *Türk Edebiyatı Tarihi*. Ankara: Ötüken Yayınları, 1981.
- Kuntman, Orhan. *Kur'ân-ı Kerîm -Açıklamalı Meâl-*. Ankara: Ufuk Matbaa, 2002.
- Küçükler, Ali. *Fıkhî Hükümler ve İlmî Çözümler Açısından Kur'an-ı Kerim'in İzahlı Meali*. 2 Cilt. Ankara: Anıl Grup Matbaacılık, 2012.
- Külünkoğlu, Cemal. *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*. İstanbul: Asır, 2010.
- Manaz, Abdullah. *Kronolojik Türkçe Kur'an*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2008.
- Megâmiz, Zeki. *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Tercümesi*. İstanbul: Marifet Matbaası, 1344.
- Mevdûdî, Ebü'l-Âlâ. *Açıklamalı Kur'ân-ı Kerîm Meâli: Tercümânü'l-Kur'ân*. çev. Muhammed Han Kayanî. İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2004.
- Mihr, İmam İskender Ali. *Kur'ân-ı Kerîm Meali*. İzmir: Met Matbaacılık, 2017.
- Musa Kazım Efendi. *Dini, İctimâî Makaleler*. y.y.: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1336.
- Mutlu, İsmail - Döğen, Şaban. *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*. İstanbul: Yeni Asya Neşriyat, 1991.

- Müftüoğlu, Mehmet. *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe'ye Tercümesi (Açıklamalı)*. İstanbul: Aydan Yayıncılık A. Ş., 2016.
- Naci, Kasım. *Kur'an-ı Kerîm ve Genişletilmiş Türkçe Açıklaması*. İstanbul: Naci Kasım-İstanbul maarif Kütüphanesi ve Matbaası A. Ş., 1988.
- Namlı, Tuncer. *Kur'an Aydınlığı -Kronolojik Kur'an Meâli-*. Ankara: Fecr Yayınları, 2017.
- Nur, Osman. *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Açıklaması*. İstanbul: Metamorfoz Yayıncılık, 2017.
- Ocakoğlu, Feride. *1980-90 Yılları Arasında Türkiye'de Mealcilik Akımı*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Okuyan, Mehmet. *Açıklamalı Kur'an: Meal-Tefsir*. İstanbul: Haliç Üniversitesi Yayınları, 2022.
- Orhan, Burhan. *Kur'ân-ı Kerîm Mâli -Açıklamalı-*. İstanbul: Kitsan, 2007.
- Öngüt, Ömer. *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Meâli Âlisi*. İstanbul: Hakikat Yayıncılık, 2001.
- Öz, Ahmet. "Besim Atalay (1882-1965)'in Tanrı Kitabı Adlı Meali". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/27 (2013), 428-441.
- Özbey, Salih. *Kur'ân-ı Kerîm Sebeb-i Nüzûlü Açıklamalı ve Kelime Meâli*. Adıyaman, 2006.
- Özdemir, Mahmut. *Kur'an-ı Kerîm ve Türkçe Meâli*. Ankara: Sarıyıldız Oftset, 2011.
- Özkan, Mustafa. "Eski Anadolu Türkçesi Döneminde Ortaya Konan Kuran Tercümeleri Üzerine - I". *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 39/39 (2012), 115-159.
- Özsoy, Ömer. "Yeniden Kur'an Çevirisi, Hangi Anlam?" *Kur'ân Mealleri ve Metin-Merkezci Yorum*. ed. Mustafa Çağrıncı. 25-48. İstanbul: Kuramer, 2021.
- Özsoy, Ömer - Güler, İlhami. *Konularına Göre Kur'an*. Ankara: Fecr Yayınları, 2013.
- Öztürk, Abdülvehhap. *Kur'ân-ı Kerîm ve Meâli*. Trabzon: Trabzon Belediyesi Kültür Yayınları, 1996.
- Öztürk, Mustafa. *Cumhuriyet Türkiyesinde Meal ve Tefsirin Serencamı*. Ankara: Ankara Okulu, 2017.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'ân-ı Kerîm ve Meal*. Ankara: Otto, 2008.

- Öztürk, Mustafa. "Meâl Kavramının Mahiyeti, Tarihçesi ve Meâlcilik Tecrübesi". *Kur'ân Mealleri ve Metin Merkezci Yorum*. ed. Mustafa Çağrıncı. 131-198. İstanbul: Kuramer, 2019.
- Öztürk, Mustafa. *Meal Kültürümüz*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Öztürk, Yaşar Nuri. *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. İstanbul: Yeni Boyut, 2012.
- Pamuk, Arif - Serin, Rahmi. *Kur'ân-ı Kerîm ve Yüce Meâli*. İstanbul: Pamuk Yayıncılık, 2005.
- Parlak, Salih. *Bilgi Toplumuna Doğru Kur'an-ı Kerim ve Meal-Tefsiri*. İstanbul: 2001 Yayınları, 2001.
- Parlıyan, Abdullah. *Kur'ân-ı Kerîm ve Özlü Tefsir*. Konya: Konya Kitapçılık, 2003.
- Peker, Hüseyin. *Kur'an Meâli -Sade ve Akıcı Bir Üslup-*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2015.
- Piriş, Şaban. *Kur'ân-ı Kerim Türkçe Anlamı*. Kayseri: Okyanus Kitapevi, 2013.
- Sabri, Mustafa. *Dini Müceddidler*. İstanbul: Sebil Yayınları, 1338.
- Sadak, Bekir. *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlatımı*. İstanbul: Ötüken, 1989.
- Sadreddin, Gümüş vd. *Kur'ân-ı Kerîm ve İzahlı Meâli (Türkçe Anlamı)*. İstanbul: İpek Yayınları, 1997.
- Safa, Ali Rıza. *Kur'ân-ı Kerîm -Gerçek-*. İstanbul: İleri Yayınları, 2018.
- Sağman, Ali Rıza. *Lafzen ve Meâlen Kur'an-ı Hakim'in Tercemesi*. İstanbul: Üçdal Neşriyat, ts.
- Saîd, Cemil. *Türkçe Kur'ân-ı Kerîm*. b.y.: y.y., 1925.
- Salih Akdemir. *Son Çağrı Kur'ân*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009.
- Sarıkaya, Abdullah (ed.). *Kur'ân-ı Kerîm ve Satır Arası Kelime Kelime Türkçe Okunuşu*. Konya: Haktan Yayın Dağıtım, ts.
- Saruhan, A. Metin. *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Meâli ve Tefsiri*. Erkam Matbaası, 2002.
- Sevinçgil, Ömer. *Gençler İçin Kur'an Meali*. İstanbul: Carpe Diem, 2013.
- Sezer, Mustafa. *el-Furkân: Kur'an-ı Kerîm'in Özlü Tefsiri*. 2 Cilt. İstanbul: Tayf Yayınları, 2019.

Shephard, William E. “Çağdaş İslâmî Etiketler”. çev. Süleyman Kalkan. *Kalem Dergisi* 9 (1988).

Subhi Sâlih. *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Dârü'l-'İlmi li'l-Melâyîn, 2000.

Sülün, Murat. *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2012.

Sütmen, A. Adnan. *Kur'ân-ı Kerîm'in Meâlen Manzum Açıklaması*. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1984.

Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfi es-. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm. b.y.: el-Heyetü'l-Mısıryetü'l-Âmmetü li'l-Kitâb, 1394.

Şâtîbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Gırnâtî. *el-Muvafakât*. thk. Hasan Ali Süleyman. Dâru İbn 'Afvân, 1417.

Şener, Abdülkadir vd. *Yüce Kur'an ve Açıklamalı - Yorumlu Meâli*. İzmir: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, 2011.

Şimşek, Ümit. *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meali*. İstanbul: Zafer Yayınları, 2004.

Taha, Şeref Aziz - Çelik, Kemal. *Kur'ân-ı Kerîm Türkçe Çeviri*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2006.

Taşkın, Hikmet. *Konularına Göre Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. İstanbul: Madve, 1994.

Tekin, Ahmet. *Tefsirî Meal -Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru-*. İstanbul: Kelam Yayınları, 2016.

Togan, Zeki Velid. “Londra ve Tahran'daki İslami Yazmalar”. *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* 3 (1960).

Toptaş, Mahmut. *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. İstanbul: Cantaş Yayınları, 2002.

Tunç, Abdulselam vd. *Renkli Kelime Mealli Kur'an-ı Kerîm*. İstanbul: Seda Yayınları, 2012.

Turabi, Murtaza. *Kur'ân-ı Kerîm ve Meâli*. İstanbul: Kevser, 2012.

Türk, Mehmet. *Allah'ın Kelâmı (Meal-Tefsir)*. İstanbul: Kitap Dünyası, 2018.

Türkmen, Sadık. *İniş Sırasına Göre Kur'ân'ın (Kâinat/Sünnet ve Akıl/Bilim Işığında Yapılmış) Türkçe Çevirisi*. İstanbul: Sadık Türkmen Yayınları, 2010.

- Tüzüner, Abdullah Atıf. *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Meali*. İstanbul: Çeltüt Matbaacılık, 1970.
- Ustaosmanoğlu, Mahmud. *Kur'ân-ı Mecîd ve Tefsirli Meâl-i Âlîsi*. İstanbul: Yâsin Yayınevi, 2007.
- Uzunkaya, Bahattin. *Kur'an: Orjinalinden Türkçe Çevirisi*. İstanbul, 1995.
- Yakıt, İsmail. *Kur'ân-ı Hakîm Meâli -Semantik Analizli Açıklamalı ve Yorumlu-*. İstanbul: Ötüken, 2020.
- Yavuz, Ali Fikri. *Kur'ân-ı Kerîm ve İzahlı Meâli Âlîsi*. İstanbul: Sönmez Neşriyat ve Matbaacılık A. Ş., 1969.
- Yazırda, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul, 1960.
- Yıldırım, Celal. *Tefsirli Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. İzmir: Anadolu Yayınları, 1984.
- Yıldız, Mustafa. *Son Mesaj: Kur'an-ı Kerim ve Gerekçeli Türkçe Meali*. İstanbul, 2016.
- Yıldızlı, Hayri. *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe İfadesi*. Balıkesir: Bilgi&İletişim Yayınları, 2013.
- Yılmaz, Hakkı. *Nüzul Sırasına Göre Kur'an'ın Türkçe Meali*. İstanbul: İşaret Yayınları, 2011.
- Yılmaz, Mehmet Nuri. *Kur'ân-ı Kerîm ve Meâli*. Ankara: Kürsü Yayıncılık, 1998.
- Yılmaz, Nedim. *Kur'ân-ı Kerîm ve İzahlı Meali*. İstanbul: Hisar Yayınevi, 1996.
- Yüksel, Edip. *Mesaj: Kur'an Çevirisi*. İstanbul: Ozan Yayıncılık, 2013.
- Zehebî, Muhammed Seyyid Hüseyin ez-. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. Kahire: Mekketü Vehbe, ts.



E-ISSN 2645-9132

Akitlerde Satış Bedelinin Meşrû Sınırını Belirleme Bağlamında Hanefî Mezhebinde Semen Genel Özelliklerinin Tahlîli

Muhammet Ali ÇAĞLAR | ORCID: 0000-0003-4048-5236 | macaglar@erbakan.edu.tr

Ürdün Üniversitesi, Şeriat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı,

Amman, Ürdün

ROR ID: <https://ror.org/05k89ew48>

Öz

İslam Hukukunda satım akitlerinden bahsederken semen ve mebî' unsurları akdin sıhhat veya kuruluş şartları arasında sayılmaktadır. Bu şartların her biri kendine has bazı özellikleri içerir. Bu çalışmada semen unsurunun kendine has özellikleri tespit edilmeye çalışılacaktır. Klasik kaynaklarda çoğunlukla müstakil bir başlıkta ele alınmayan semenin özellikleri farklı başlıklar altında zikredilmektedir. Bu özellikleri genel bir çerçevede altında birleştirmek günümüzde gelişen kompleks akit çeşitlerinde satış bedelinin fikhî konumunu belirlemek ve bu konuda yeni bir bakış açısı geliştirmek adına büyük bir önemi haizdir. Bu çalışmada özellikle Hanefî mezhebinin odak noktası olarak ele alınmasının birkaç sebebi vardır. Bunlardan birisi Hanefîlerin semeni mebî'den net bir şekilde ayıran bir anlayış geliştirmiş olmalarıdır. Bir diğeri ise bütün mal gruplarını semen olacağı veya semen olamayacağı şekilde sınıflandırmış olmalarıdır. Böylelikle semen tayininde akdin sıygasından ziyade bedellerin özellikleri ön plana çıkarılmıştır. Ayrıca Hanefî mezhebine göre semen akdin in'ikad şartlarından sayılmayarak fâsid-bâtıl ayrımı ile oluşabilecek herhangi bir eksiklikte akdin onarılmasına kapı açılmıştır. Bu bakış açıları sayesinde günümüzde gelişen akit çeşitliliğinin getirdiği karışıklıklara bazı noktalarda çözümler bulunabilecek hatta bazı katkılar sunulabilecektir. Fakat bu çalışma semenin özelliklerini teorik zeminde zikretmekten öteye geçmeyecektir. Bu sebeple belli bir semen tanımı ortaya koyduktan sonra semende bulunması gereken şartlar zikredilecektir. Semen in mebî'den ayrıldığı noktalar tespit edilerek birbirleriyle karşılaştıkları takdirde hangi bedellerin semen olabileceği, hangilerinin

mebî' sayılacağı ortaya koyulacaktır. Fâsid veya bâtil olma(nın sonuçları), tayinle taayyün edip etmeme, mülkiyet, tasarrufta bulunabilme/bulunamama, telef olma, karşılıklı anlaşma ile fesih (ikâle), teslimde öncelik, muhayyerliğin bulunup bulunmaması gibi konulardaki farklılıklar semen ve mebî' unsurları arasındaki ayrımı netleştirmede kullanılan temel başlıklar olacaktır. Ayrıca temel akit şekilleri dikkate alındığında semenin özelliklerinin pratikteki tatbik şekillerine de değinilecektir. Bu amaçla satım akdi, sarf akdi, selem akdi ve mukâyaza akdi örnek olarak ele alınıp semen ve mebî'in bu akitlerdeki durumuna dikkat çekilecektir. Eğer semen ve mebî'in genel özelliklerinde, akdin kendine has özelliklere sahip olması sebebiyle değişiklik meydana gelmişse bu değişikliklere ve değişim sebeplerine işaret edilecektir. Son olarak semen söz konusu olduğunda günümüzde en çok karşılaşılan problemlerden olan tedavülden kalkma, piyasadan çekilme, değerinde artış olması veya azalma olması gibi nispeten daha spesifik olan konularda, üç imamın (Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf, İmam Muhammed) ittifaklarına veya (varsa) ihtilaflarına öz bir şekilde yer verilerek çalışma sonlandırılacaktır.

Anahtar Kelimeler

İslam Hukuku, Hanefî Mezhebi, Akit, Semen, Para.

Atıf Bilgisi

Çağlar, Muhammet Ali. "Akitlerde Satış Bedelinin Meşrû Sınırını Belirleme Bağlamında Hanefî Mezhebinde Semenın Genel Özelliklerinin Tahlîli". *ULUM Dinî Tetkikler Dergisi* 5/2 (Aralık 2022), 249-283.

<https://doi.org/10.54659/ulum.1126871>

Geliş Tarihi	06.06.2022
Kabul Tarihi	11.10.2022
Yayın Tarihi	31.12.2022
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme Bu çalışma Doç. Dr. Murat Şimşek danışmanlığında 30.05.2019 tarihinde sunduğumuz/tamamladığımız <i>İslam Hukukunda Akitlerde Satış Bedeli</i> başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır (Necmettin Erbakan Üniversitesi, Konya/Türkiye, 2019).
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	ulumdergisi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

**Analysis of the General Characteristics of Thaman in the Hanafi School
in the Context of Determining the Legitimate Limit of the Remuneration in Contracts | 251**

Finansman

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans

Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve alışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.



Analysis of the General Characteristics of Thaman in the Ḥanafī School in the Context of Determining the Legitimate Limit of the Remuneration in Contracts

Muhammet Ali ÇAĞLAR | ORCID: 0000-0003-4048-5236 | macaglar@erbakan.edu.tr

University of Jordan, Faculty of Sharia,
Department of Islamic Law, Amman, Jordan

ROR ID: <https://ror.org/05k89ew48>

Abstract

While referring to sales contracts, the elements of thaman and mabīʿ are counted among the conditions of validity or establishment of the contract. Each one of these conditions has some specific characteristic. This study will try to determine the unique character of the thaman element. Generally, the characteristics of thaman have been analyzed under different titles instead of being discussed under a separate title, in classical sources. Combining these characters under a general framework will have great importance to determine the fiqh position of the sales price in the complex contract types which have developed recently and to improve a new perspective. There are several reasons why Ḥanafīs are particularly have considered as the focal point of this study. One of them is that the Ḥanafīs developed a new conception that clearly distinguishes thaman from mabīʿ. Another one is that they classified all commodity groups as might have been thaman or not. Hereby in the determination of semen, the characteristics of the prices were emphasized rather than the declaration of intention. In addition, according to Ḥanafīs, thaman is not counted among the conditions of establishment of the contract, and the door has been opened to repair the contract in any deficiency that may occur with the distinction between fāsīdh (peccable) and bāṭil (superstitious). Thanks to these perspectives, solutions can be found at some points and even some contributions will be made to the confusions which stem from the contract diversity that has developed today. However,

**Analysis of the General Characteristics of Thaman in the Ḥanafi School
in the Context of Determining the Legitimate Limit of the Remuneration in Contracts | 253**

this study will not go beyond to mention the characteristics of thaman on a theoretical basis. Therefore, after introducing a certain definition of thaman, the prerequisite for thaman will be mentioned. The points where thaman differs from mabīʿ will be determined and it will be revealed which prices will be thaman and which ones will be considered mabīʿ if they come across. In addition, considering the basic contract forms, whether the properties of thaman are applied absolutely or not will be mentioned. Finally, the study has been concluded by briefly giving a place to the agreements or the disagreements of the three imams on relatively more specific issues such as withdrawal from the market, increase or decrease in value, which are among the most encountered recent problems when it comes to thaman.

Keywords

Islamic Law, The Ḥanafi School, Contract, Thaman, Money.

Citation

Çağlar, Muhammet Ali. "Analysis of the General Characteristics of Thaman in the Ḥanafi School in the Context of Determining the Legitimate Limit of the Remuneration in Contracts". *ULUM Journal of Religious Inquiries* 5/2 (December 2022), 249-283.

<https://doi.org/10.54659/ulum.1126871>

Date of Submission	06.06.2022
Date of Acceptance	11.10.2022
Date of Publication	31.12.2022
Peer-Review	Double anonymized - Two External This article is extracted from my master thesis dissertation entitled <i>Remuneration is contracts in Islamic Law</i> , supervised by Assoc. Prof. Murat Şimşek (Necmettin Erbakan University, Konya/Turkey, 2019).
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	ulumdergisi@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

Akitlerde verilen bedellerden birini ifade etmek için semen adı kullanılmaktadır. Bu adlandırmanın hangi özelliklere sahip bedeller için yapılacağı ve hangi şartları barındırması gerektiği ise mezhepler arasında tartışmalıdır. Hanefî mezhebinde bazı tarifler verilerek semen tanımlanmaya çalışılmış ve farklı mesâil içinde şartlarına yer verilmiştir. Aşağıda bu tanım ve şartlara yer verilip şartlarla bağlantılı olarak gelişen meseleler incelenmeye çalışılacaktır. Bu bağlamda Hanefilerde semende bulunması gereken şartlar tespit edilerek fıkhen muteber olan semenin sınırlarını belirlemek, diğer bedel olan mebî'den ayrıldığı yönleri belirtilerek semenin sahip olması gereken sınırları netleştirmek, fıkıh ilmi açısından hangi tür bedellerin semen olarak nitelendirilebileceğini belirlemek ve ayn-deyn ayrımı ile semende meydana gelen değer değişikliklerinin semeni nasıl etkilediğini ortaya koymak çalışmanın temel amaçlarından olacaktır.

1. Lügat ve Terim Anlamıyla Semen Kavramı

Semen kavramının sözlük ve terim anlamı birbirine yakındır. Alınmak isteneni hak ettiren şey,¹ zimmette deyn olarak bulunan ve bir nesnenin değerini karşılamak için kullanılan kelime² gibi lüğavî tarifler yanında, “Zimmette bulunan ve mebî'in bedeli olan şeydir”³ “Satılan şeyin bahasıdır ki zimmete taalluk eden şeydir (taalluku sahih olur).”⁴ “Müşteri tarafından verilen ve mebî'in karşılığı olan maldır”.⁵ “Piyasa değerinden düşük de olsa yüksek de olsa herhangi bir ticaret malı üzerinde tarafların karşılıklı rıza ile aralarında anlaşmış oldukları bedeldir.”⁶ şeklinde ıstılahî tarifler

¹ Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, thk. Âmir Ahmed Haydar (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts), 13/95.

² Eyyüb b. Musa el-Hüseynî el-Kefevî, *el-Külliyyât Mu'cem fi'l-Muştalâhâtı ve'l-Fürûki'l-Lüğavî*, thk. Adnan Derviş - Muhammed el-Mısırî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.), 329.

³ Hoca Emin Ali Haydâr Efendi, *Dürrü'l-hükkâm fi Şerhi Mecelleti'l-ahkâm*, çev. Fehmi el-Hüseynî (y.y.: Dâru'l-Cil, 1411/1991), 1/123.

⁴ Ömer Nasûhi Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve İstılahât-ı Fıkhiyye Kâmusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.), 6/9; Mehmet Erdoğan, *Fıkıh Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 501.

⁵ Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, *Ukûdu'l-müsemmat fi'l-fıkhi'l-İslâmî: Aşkû'l-bey'* (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1999), 75.

⁶ Heyet, “Semen”, *Mu'cemü Mustalahâtı'l-'Ulûmi's-Şer'iyye* (Riyad: Medinetü'l-Melik Abdilazîz li'l-Ulûm ve't-Tekniyye, 2017), 1/592.

yapılmıştır. Şâfi'î ve Hanbelî mezheplerinde semen ve mebû' ayrımı "be" harfi cerrinin kullanıldığı yere göre tespit edilebilir. Buna göre "be" harf-i cerri hangi bedelin önünde kullanılmışsa o bedel semendir. İmam Züfer de bu anlayıştadır.⁷

Semenin piyasa fiyatı mı yoksa tarafların üzerinde ittifak ettikleri bedel mi olduğunu netleştirmek için üzerinde ittifak edilerek belirlenen fiyata *semen-i müsemma*, piyasa değerini ifade eden bedele ise *semen-i misil* veya *semen-i hakikî* denilmiştir.⁸

Semen tarif edilirken semen-zimmet ilişkisi bağlamında semen teslim edilene kadar semeni verme borcu müşterinin zimmetinde sabit olduğu, bu sebeple peşin de olsa vadeli de olsa semenin zimmette sabit olma gibi bir özelliği bulunduğu zikredilmektedir. Genellikle bu özellik bulunmakla birlikte kıyemî mallar semen olduğunda semen zimmette daim olmayan bir bedel olmaktadır.⁹ Buna binaen mutlak bir şekilde semen zimmette sabittir anlayışı yerine, "çoğunlukla" zimmette sabit olduğunu düşünmek daha uygun görünmektedir.

Bu mezkûr noktalar doğrultusunda terim olarak semen, "*mebû' in karşılığı olarak müşteri tarafından verilen, çoğunlukla zimmette sabit olan ve tarafların rızasıyla belirlenen satış bedelidir*" şeklinde tarif edilebilir.

2. Semen Şartları

Hanefî mezhebinde semen akdin in'ikâd şartlarından biri olmadığı için mebû' ile farklı hükümlere sahip olmaktadır. Bununla birlikte bu ayrımın bulunmadığı mezheplerde somut bir değişiklik görülmemektedir. Bazen de sadece semene has özellikler zikrederek iki bedelin arasında belirgin farklılıklar ortaya çıkarılmıştır. Hanefî mezhebine göre semenin şu şartları içermesi gerekmektedir:

⁷ Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Hanbelî İbn Kudâme, *el-Muğnî* thk. Tâhâ ez-Zeyni vd. (y.y.: Mekettebetü'l-Kâhire, 1388/1968), 4/154; Ebû Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed el-Kazvînî er-Râfi'î, *Fethu'l-'azîz fi şerhi'l-Vecîz*, thk. Ali Muhammed 'Ivaz - Âdil Ahmed Abdu'l-Mevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417/1997), 4/301; Ali Haydâr Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/126; Vehbe ez-Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletühü* (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1996), 5/3372.

⁸ Ali Haydâr Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/123-125; Beşir Gözübenli, "Semen", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/465; Erdoğan, *Fıkıh Terimleri Sözlüğü*, 501.

⁹ Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 5/3374,3375.

2.1. Semeninin Akit Anında Zikredilmesi: “Bu malı senden bedelsiz veya bedava aldım.” şeklinde hakiki olarak veya “Bana olan borcuna karşılık senden bu malı aldım” denilmesine rağmen bâyi’de müşteriye ait bir borcunun bulunmaması gibi hükmi olarak semen zikredilmemiş olursa bu akdi zedelemektir. Bazı kaynaklarda zikredilen iki durumda da akdin bâtil olacağı ifade edilse de¹⁰ Hanefîler semende oluşacak bir kusur sebebiyle kural olarak akdin fâsid olduğunu benimsemişlerdir. Çünkü böyle bir durumda müşteriden fesat unsurunu gidermesi istenerek akdin devam etmesi sağlanabilir.¹¹

Semendeki kusuru fâsid saymanın geçmişte bazı pratik sonuçları olmuştur. Bunlardan biri akit anında semeni zikretmeden malı alıp belli aralıklarla piyasa fiyatı üzerinden borcu hesaplayarak ödeme şeklindeki *bey’u’l-isticârdir*.¹² Akitte belirsizlik ve semeninin zikredilmemesi gibi sebeplerle bu akit erken dönemlerde sahih bir akit olarak addedilmezken ilerleyen zamanlarda insanlar arasında yaygınlık kazandığı ve kullanımı kaçınılmaz hale geldiği düşünülerek bu akit teâtî olarak gerçekleşen bir karz işlemi addedilmiştir.¹³ O dönem için mal çeşitliliğinin azlığı ve fiyatlar arasında aşırı değişimlerin bulunmaması fakihleri teâtî anlayışına yaklaştıran bir sebep olmuştur. Günümüzde de fiyatı çoğunlukla sabit olan ekmek gibi malzemelerde teâtî yoluyla alışveriş yapılması yaygın olmakla birlikte özellikle zincir marketlerde ürünlerin fiyatlarının yazılı olduğunun görülmesi semeninin zımnen zikredildiği ve müşterinin bu fiyatı kabul ettiği anlamına geldiği için semeninin bu şartının karşılandığı kabul edilmektedir.

2.2. Tekavvüm: Hanefîlere göre mebî’in mütekavvim olması akdin kuruluş şartlarından biridir. Fakat semeni asıl maksat olan mebî’e ulaştıran vasıta olarak

¹⁰ Ali el-Haff, *İslam Hukukuna Göre Hukukî İşlemler ve Hükümleri*, çev. Rahmi Yaran (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 491.

¹¹ Ali Haydâr Efendi, *Dürrü’l-hükkâm*, 1/127.

¹² Muhammed Emîn b. Ömer ed-Dimeşkî ibn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr ‘ale’d-Dürri’l-muhtâr* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1412/1992), 4/517; Muhammed Takî Osmânî, *Fıkhü’l-Buyû’ ‘alâ Mezâhibi’l-Erba’a* (Karaçi: Mektebete Ma’ârifü’l-Kur’ân, 2015), 1/72.

¹³ Ebû Bekr Şemsü’l-e’imme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût*, thk. Halil Muhyiddin el-Meys (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1414/1993), 13/7,8; Alâu’d-dîn Ebûbekir Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî, *Tuḥfetu’l-fukahâ* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1414/1993), 2/46; ibn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, 4/517.

gördükleri için semende tekavvümün olmaması akdi bâtil değil fâsid hale getirmektedir. Diğer mezheplere göre yine iki bedel arasında tekavvüm açısından bir fark bulunmamaktadır.¹⁴ Hanefîlerin bu anlayışının muâmelâta güncel olarak yansımalarından biri şöyledir: Sahibi Müslüman olmayan veya haram yoldan kâr elde eden bir şahsa veya bir şirkete “dış hizmet satımı” (outsourcing) yapılırsa içki semen olarak verildiğinde akit in'ikâd açısından geçerli sayılıp bedelin şarap gibi mütekavvim olmayan bir şey olması akdi bâtil kılmaz. Semende değişiklik yapılarak fesâd unsuru giderilebilir.¹⁵

2.3. Tayinle Taayyün: Hanefîlerin çoğunluğu ve Mâlikîler, semenin tayinle taayyün etmeyeceğini düşünürken Şâfiîler, Hanbelîler ve İmam Züfer genel olarak semenin tayinle taayyün edeceği görüşünü benimsemişlerdir.¹⁶

Bu şart semene has şartlardan olması sebebiyle Hanefî mezhebinde biraz daha ayrıntılı şekilde değerlendirilmiştir. Semen kiralama ve bey' gibi iki taraftan bedelli akitlerde tayinle taayyün etmez. Taayyün etmediği için aynı cins ve nitelikte olan paralar benzerleri ile değiştirilebilmektedir. Eğer cins gibi özellikler değiştirilmek istenirse tarafların karşılıklı rızası bulunmalıdır. Çünkü bu tarz değişiklikler cevherî değişiklik sayılmaktadır.¹⁷ Ama akit emanet, vekâlet ve şirket gibi akitten bizzat elde edilmek istenen şeyin semen olduğu durumlarda, tayinle taayyün meydana gelir. Örneğin bir şirkette sermayedarlardan birinin hissesi henüz şirket işlemlere başlamadan veya şirket malları birbirine karıştırılmadan (halt) kaybolursa ya da helak olsa akit kendiliğinden münfesihi olur.¹⁸

¹⁴ Heyet, “Semen”, *el-Mevsû'atü'l-Fikhiyyeti'l-Kuveytiyye* (Kuveyt: Vizâratu 'Umûmi'l-Evkâf ve's-Şu'ûnu'l-İslâmiyye, 1984-2006), 15/27,28.

¹⁵ Kâşif Hamdi Okur, “Outsourcing İşlemleri (Haram Faaliyetlerde Bulunan İş Yerlerine Dışarıdan Ürün ve Hizmet Satımı)”, II. Uluslararası İslam Ticaret Hukuku Kongresi “Günümüzdeki Meseleler”ed. Mehmet Bayyığit (, Konya: KTO Karatay Üniversitesi Yayınları, 2016), 323-335.

¹⁶ Ebû Bekir b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i' fi tertibi's-şef'i'i*, Ali Muhammed 'Ivaz - Âdil Ahmed Abdu'l-Mevcûd (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 7/216; Ebu'l-Fazl Bedreddin Muhammed b. Ebî Bekr el-Esedî İbn Kâdî Şühbe, *Bidâyetü'l-muhtâc fi şerhi'l-Minhâc*, thk. Enver b. Ebû Bekr eş-Şeyhî ed-Dâğistânî (Cidde: Dâru'l-Minhâc li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1432/2011), 2/17; Bilmen, *Istîlâhât-ı Fikhiyye Kâmusu*, 6/40; Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, 5/3374.

¹⁷ Ali Haydâr Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/224; Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, 5/3374,3375.

¹⁸ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, IV/314, V/96.

Para dışında bir şey semen olarak verilirse akit muâvazalı akitlerden olsa bile tayin edildiğinde muayyen olur. Çünkü semen olarak belirlenen şey bir açıdan mebi‘ şekline girmiş ve ondan bazı özellikleri devralmış gibi düşünülür. Felsler semen olarak verildiğinde revaçtaysa tayinle muayyen hale gelmemektedir. Çünkü Hanefî mezhebinde fels rayiç değilse semen olma özelliğini kaybeder ve tayin edilen felsin kendisi akitten murâd edilen şey konumunu alır. Fakat altın ve gümüş söz konusu olduğunda bunlar hılkî semen sayıldığı için taayyün etmez.¹⁹ Bununla birlikte altın ve gümüşten yapılmış kaplar mebi‘ özelliği barındırdığı için semen olarak verilecek olsa kısmî taayyün gerçekleşir ve tek taraflı değişiklik yapılamaz. Bu şartlarda sadece akit anında gösterilen altın veya gümüşten yapılmış eşya verilebilir.²⁰ Bu sebeple günümüzde bir akitte semen ve mebi‘ ayrımı yaparken bedeller hangi türden olursa olsun tayin edildiği halde taayyün etmemiş olan hangi bedel ise onu semen olarak kabul etmek gerekecektir.

Akit fâsid ise Haskefî ve İbn Âbidîn semenin tayinle taayyün etmeme özelliğini kaybedeceğini düşünürken, İbnü'l-Hümâm bu durumda da tayinle taayyün etmeyeceği görüşünü İmam Muhammed'in kavline dayanarak kabul etmiştir.²¹

Semenin tayinle taayyün etmemesinin bazı pratik sonuçları vardır. Örneğin Hanefîlere göre bu şart sebebiyle mutlak olarak taayyün etmeyen semenin müşterinin mülkiyetinde bulunması şart değildir. Akit açısından herhangi bir şekilde borcun ifa edilmesi yeterlidir.²² Fakat bazı açılardan taayyün edebilen bir semende bu geçerli değildir. Örneğin trampada bedellerin ikisi de kıyemî olursa taayyün gerçekleşeceği için bu durumda Arapça dili kullanılan anlaşmalarda sıyga yardımıyla “be” harfi cerrinin hangi mal ile kullanıldığına bakılabilir. Zaten bu tarz durumlarda bedelin bazı açılardan semen, bazı açılardan ise mebi‘ olduğu kabul edilmektedir.²³

¹⁹ Ali Haydâr Efendi, *Dürrü'l-hükkâm*, 1/224-225; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 5/96; Heyet, “Semen”, 1984-2006, 15/30,31.

²⁰ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 5/178; Bilmen, *İstılâhât-ı Fikhiyye Kâmusu*, 6/40.

²¹ Kemâlüddîn Muhammed b. ‘Abdilvâhid b. ‘Abdilhamîd es-Sivâsî İbn Hümâm, *Fethu'l-ğadir* (y.y: Dâru'l-Fikr, ts.), 6/474; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 5/96; Osmânî, *Fıkhü'l-Buyû'*, 1/470.

²² Serahsî, *el-Mebsût*, 14/15,16; Osmânî, *Fıkhü'l-Buyû'*, 1/435.

²³ Semerkandî, *Tuḥfetu'l-fukahâ*, 2/45,46.

2.4. Makdûru't-teslim Olma: Bu şart sadece iki taraftan kıyemî olan malların değişiminde gündeme gelecektir. Zira bedellerden biri misli olsa bile teslim edilememe durumunda misli verilebilir. Fakat kıyemî mallarda tayinle taayyün gerçekleştiği için sadece üzerinde anlaşılan şey teslim edilebilir. Her ne kadar pratikte fazla bir karşılığı olmasa da tayinle taayyün etmiş semen teslim edilemeyecek bir durumda olursa akdin sıhhatine zarar verecektir.²⁴ Özellikle maddi vücudu olmayan sanal paralar açısından düşünüldüğünde satıcının hesabına paranın güvenli yollarla ve kesin bir şekilde geçeceğinden emin olmak gerektiği gibi güncel konularda bu şartın varlığına dikkat etmek gerekmektedir.

2.5. Cehalet, Garar ve Zararın Bulunmaması: Semende farklı açılardan cehalet ve garar meydana gelebilmektedir. Cinsi aynı olan malların değişiminde ve toptan satışlarda semenin değerini ve vasfını bilmemek faiz şüphesi oluşturmaktayken diğer akit türlerinde bu semenin bu özellikleri bilinmezse taraflar cehalet sebebiyle çekişme yaşayabilir. Bu da akdin sıhhatine mâni olmaktadır.

“Yirmi liraya satın aldım” cümlesinde olduğu gibi semenin değeri belli olur da vasfı belli olmazsa Hanefîler akdin yine geçerli olacağını ve vasfı belirlerken akdin yapıldığı yerdeki örfe bakılarak akit zamanında geçerli olan para birimi ne ise ona itibar edileceğini düşünmüşlerdir. Revaç bakımından birden fazla birden fazla para birimi söz konusu olursa ve finansal en revaçta olana itibar edilerek akit sahih kabul edilir.²⁵ Para birimleri revaç ve finansal değer açısından eşit olursa akit yine sahihtir ve müşteri dilediğini dikkate alma hakkına sahiptir. Rayiç açısından eşiklik olup finansal değerleri muhtelif olsa bu durumda paralardan birini tercih etmeyi sağlayacak bir imkan kalmadığı için akit fâsid olur. Ayrıca parayı ödeyecek olan düşük değerli parayı vermek isteyecekken parayı alacak olanın da yüksek değerliyi almak istemesi gibi çekişme doğuracak bir durum ortaya çıkabilir. Bu da akdin ruhuna aykırıdır.²⁶

²⁴ Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî, *el-İnâye fî şerhi'l-Hidâye* (b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.), 7/155; Heyet, “Semen”, 1984-2006, 15/33.

²⁵ Muhammed Emîn b. Ömer ed-Dîmeşkî İbn Âbidîn, *Mecmû'atu resâil-i İbn Âbidîn* (b.y.: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 2/64.

²⁶ Rağıyyüddîn Ebû Bekr b. 'Alî b. Muḥammed el-Haddâdî, *el-Cevheretü'n-Neyyire alâ muhtasari'l-Kudûrî*

Semenin sıfat ve değeri ile ilgili, satış esnasında satıcı semen zikredildiği anda sessiz kalırsa bu takdirde de fesad unsuru ortaya çıkacağı düşünülmüştür. Çünkü satıcı sessiz kalınca sanki malın kıymeti ne ise onu talep ediyor kabul edilir. Eğer mal piyasa değeri sabit veya maruf bir şeyden ibaretse bu durumda akit fâsid olmayacaktır, ama kıymeti tespit edilemeyen bir şeyin satımında semende bir bilinmezlik oluşacak ve akdi fesada uğratacaktır.²⁷

Cinsi malum olup zatı belli olmayan bir semen de kural olarak akdi ifsat eder. Mebî' karşılığında bir depodaki aynı cins mallardan biri semen olarak verilse semendeki cehalet akdin sıhhatine mani olur. Fakat Hanefî mezhebinde akitte üç seçeneğe bir tayin muhayyerliğinin bulunması gibi ek durumlar bu genel kuralı değiştirir ve akit fâsid olmaz. Hanefiler haricinde ise semen mutlak olarak malum olmalıdır aksi halde akit bâtıdır.²⁸

Bir akit içinde iki akit (safkateyn) gerçekleşirse iki akitte de semenler mevcut olmakla birlikte birbirleriyle bağlantısız olmaması sebebiyle cehalete sebep olmaktadır. Bana evini satman karşılığında sana dükkanımı sattım gibi bir cümlede semenlerin miktarında cehalet oluşabileceği gibi fâsid şart içerme de söz konusudur.²⁹

Akdi kurulduğu yerde mevcut olup işaret edilebilen semenler için işaret yeterli olurken kendisine işaret edilemeyenlerin evsâfı netleştirilerek malum hale getirilmelidir.³⁰

Zararın bulunmaması daha çok trampa tarzı satışlarda söz konusu olup klasik kaynaklarda sıkça örnek olarak verilen ceketin bir kolunu semen olarak göstermek

(b.y.: el-Matba'atü'l-Hayriyye, 1322/1904), 1/185; İbn Âbidîn, *Mecmû'atu resâil-i İbn Âbidîn*, 2/64,65; 'Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde Guneymî ed-Dimeşkî el-Meydânî, *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb* thk. Abdülkerîm el-'Atâ (Şam: Mektebetü 'İlmi'l-Hadîs, 1423/2002), 1/207,208; Bilmen, *Istîlâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*, 6/39.

²⁷ Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'i*, 6/593; İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 5/60.

²⁸ Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubi el-Endelûsî İbn Rüşd el-Hafid, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihayetü'l-muhtesid* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1416/1995), 3/1208; İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 4/568.

²⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 12/163.

³⁰ Bilmen, *Istîlâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*, 6/39.

veya evin kirişini semen olarak vermek gibi günümüzde nadir karşılaşılabilecek durumlarda semende zarar unsuru ile karşılaşılabılır.³¹ Cehalet, garar ve zarar maddi vücudu olan para türlerinde dahi meydana gelebildiği için günümüzde maddi vücudu olmayan sanal-dijital paraların kullanımında bu şartın ihlal edilmemesi için daha çok dikkat gerektiği aşıkardır.

2.6. Ödeme Zamanının Malum Olması: Özellikle vadeli akitler vadenin cehalet-i ğalîza içermemesi şarttır. Kaynaklarda genellikle gebe hayvanın yavrusu bir yavru doğurduğu zaman ödeme (hablü'l-habele), veya yağmur ne zaman yağarsa o zaman ödeme gibi aşırı cehalet içeren vakitlerin akdin sıhhatine engel olacağı belirtilmiştir.³² Bununla birlikte hangi vaktin aşırı cehalet içereceği örfün değişimi ile değişebilecek bir konudur. Örneğin hacıların hacdan dönüş zamanı ve mahsullerin hasat vakti klasik kaynaklarda cehalet-i ğalîza örneği olarak verilirken³³ artık bu vakitlerin yaklaşık olarak takdir edilebilir olması sebebiyle günümüz için aynı görüşü devam ettirmek çok da isabetli olmayacaktır. Netice olarak vade anlayışı üzerinde gerçekleşen değişimler dikkate alınarak aşırı cehaletin sınırı belirlenmelidir.³⁴

Mâlikîler bu konuda Hanefilere yakın olmakla birlikte vade zamanı bir cehalet oluşursa bu durumda akitte butlan söz konusu olacağını benimsemişlerdir.³⁵ Şâfiî mezhebinde ise cehaletin az veya çok olmasına bakılmaksızın akdi bâtil hale getireceği görüşü ön plandadır.³⁶

2.7. Fâsîd Şartın Bulunmaması: Akdin zatına bir katkı sağlamayan, herhangi bir taraf için lehte şartlar içeren, akdin ruhuna aykırı olan şartlar Hanefiler açısından fâsîd şart olarak kabul edilmiştir. Semeni de etkileyen bu şartların pratikte bazı örnekleri vardır. Mesela, bir akitte esas olan öncelikle semenin teslimi ardından mebî'in verilmesidir. Semen teslim edilmedikçe satıcı satılan şeyi hapsetme hakkına

³¹ Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd Mevşîlî, *el-İhtiyâr li-ta'fîli'l-Muhtâr* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2012), 2/23.

³² Semerkandî, *Tuhfetu'l-fukahâ*, 2/45; Mevşîlî, *el-İhtiyâr*, 2/2.

³³ Serahsî, *el-Mebsût*, 13/19-21; Meydânî, *Lübâb*, 1/221.

³⁴ Ali Haydâr Efendi, *Dürerü'l-hükâm*, 1/232,233.

³⁵ Muhammed b. Ahmed el-Gırnâtî İbn Cüzeyy, *el-Ğavânînü'l-fıkhîyye* (b.y., ts.), 170.

³⁶ İbn Kâdî Şühbe, *Bidâyetü'l-muhtâc fi şerhi'l-Minhâc*, 2/32.

sahip olur. Fakat akdin başında taraflarca, önce mebî'in verilmesi kararlaştırılırsa bu karara uyulur. Eğer semenin bir kısmını başka bir şahsın vereceği üzerinde anlaşılırsa o şahsın kabul etmesi şartıyla anlaşma geçerlidir. Aksi halde satıcı akdi bozabilir.³⁷ Fâsid şartlar içinde en çok karşılaşılan tür olan taraflardan birine ek bir fayda sağlayan şartın öne sürülmesi bağlamında güncel akitlerde gizli veya hile yoluyla oluşabilecek fazlalığın (faizin) bulunmamasına çaba göstermek bu şartı günümüze taşıyan en bariz noktadır.

Akdin ruhuna uygun olan ve muktezası ile çelişmeyen semende belli vasıfların yer almasını şart koşmak gibi şartlar muteber sayılmıştır. Eğer istenen şartlar satılan malda mevcut değilse müşteriye akdi feshetme hakkı verilir.³⁸

3. Semen ile Mebî' Arasındaki Farklar

Hanefî mezhebinde semen ve mebî'nin arası kuvvetli bir şekilde ayrılarak üzerlerine farklı hükümler bina edildiği için farklı noktalar belirlenerek bir akitte bedellerden hangisinin semen hangisinin mebî' olduğunu belirlemek amaçlanmıştır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla iki bedel arasında temel farklılıklar şu başlıklarda toplanabilir:

a. *Fâsid-bâtıl*: Hanefîler için kural olarak semende oluşacak herhangi bir kusur sebebiyle fâsid hükmü uygulanmaktadır. Mebî'de bir kusur olduğunda ise özellikle tekavvüm, vücut ve teslim şartları açısından akdin bâtil hale geleceği benimsenmiştir. Bunun sebebi ise semenin rükün olarak görülüyor olmasıdır. Diğer mezhepler böyle bir ayrıma gitmemektedir.³⁹ Bu ayrım sayesinde günümüzde kompleks hale gelmiş pek çok akitte oluşabilecek olası aksaklıklarda akit iptal edilmeden problemleri noktaları düzeltip akdin devam etmesi sağlanabilecektir.

³⁷ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 4/560.

³⁸ Mahmut Samar, *İslam Borçlar Hukukunda Akitlerde Ca'li Şartlar* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 66,67.

³⁹ Zekeriyya b. Muhammed b. Ahmed b. Zeynuddin Ebû Yaḥya el-Ensârî, *Esne'l-meṭâlib şerḥu Ravzi't-tâlib* (b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 2/124; Ebû Muhammed (Ebû's-Şenâ) Bedrüddîn el-'Aynî, *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*, thk. Eymen Sâlih Şa'bân (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 8/201; Muhammed b. 'Abdullah el-Haraşî, *Şerhu Muhtasarı Halîl li'l-Haraşî* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 5/69; Ali Haydâr Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/381.

b. *Taayyün*: Semeni mebî'ten ayırmak için dikkate alınan en önemli farklardan biri de tayin edilmekle taayyün eden şeyin semen olmaktan uzaklaştığı, buna karşın taayyün etmeyenin zimmette yer almaya daha uygun olduğu ve de semeniyet özelliğini koruduğunu söylemek mümkündür.⁴⁰ Bu özelliğine dayanılarak peşin alışverişte semenin önce verilmesi benimsenmiş ve bu şekilde iki bedelin de muayyen olması sağlanmıştır. Aynı türdeki mallarda da bu fark ön planda tutulmaktadır. Bu açıdan zimmette bulunma özelliği ile tayinle muayyen hale gelme özelliği iki zıt kutup olup aynı türdeki bedeller değiştirilirken hangisine yaklaşırlarsa ona göre isimlendirilmektedirler.

c. *Mülkiyet*: Mebî't satıcının mülkiyetinde olmadığı takdirde fuzulinin satışı gerçekleşmiş olur ve akdin nefâzı için mal kimin milkinde ise onun icazet vermesi gerekir. Semende ise mülkiyete girmemiş bir şeyi bedel olarak göstermek mümkündür. Çünkü semen kural olarak tayin etmekle muayyen hale gelmemektedir. Gösterilen bedelin mülkiyete girme ihtimali yoksa bu kimse için ise gasp kuralları işletilir.⁴¹ Semen mülkiyete tam olarak geçmemesinden önce kendisi ile işlem yapılabilir olması günümüzdeki işlem hızı ve çeşitliliği düşünüldüğünde insanlar için büyük kolaylıklara vesile olmaktadır.

d. *Tasarruf*: Semende kabzdan önce tasarrufta bulunmak kural olarak caiz görülmekle birlikte sarf ve selem, kendine has özellikler içermeleri sebebiyle bu kuraldan istisna edilmiştir. Mebî't gayrimenkul ise tasarruf henüz kabzedilmeden de gerçekleşebilir. Lakin menkul mebî't üzerinde kabzdan önce tasarrufta bulunmak geçerli bir tasarruf olmamaktadır. Semen tayinle taayyün etmediği için helâki halinde başka bir şeyin semen olarak verilebilecek olması bu farklılaşmanın sebebidir.⁴² Kabzdan önce tasarruf konusu da mülkiyette zikredilen mali işlemlerdeki hıza uygunluk içermesi ve insanlara kolaylık sunması açısından günümüzde daha fazla önem kazanmıştır.

⁴⁰ Muhammed Kadrî Paşa, *Mürşidü'l-hayrân* (Bulak: Matba'atü'l-Kübrâ el-Emriyye, 1891), 45; Ali Haydâr Efendi, *Dürrü'l-hükkâm*, 1/180, 224.

⁴¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 13/8; Abdurrahman Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur fi şerhi Mülteka'l-ebhur* (b.y.: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 2/79.

⁴² Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur*, 2/80,81; Ali Haydâr Efendi, *Dürrü'l-hukkâm*, 1/235.

e. *Telef olma*: Semene kabzdan önce müşteri veya dış etkiler sebebiyle bir zarar gelecek olsa veya tamamıyla helak olacak olsa helak olanın yerine başka bir şey verilebilir. Eğer semeni telef eden satıcı olursa semeni kabzetmiş sayılır. Fakat mebî'in kabzdan önce satıcı veya haricî etkiler sebebiyle tamamen helak olması durumunda yerine bir şey ikame edilemeyip akit münfesi olur. Telef kısmi olarak gerçekleşirse o kısım kadarı münfesi olmuş olur. Müşteri mebî'in helakına sebep olursa mebî'i kabzetmiş sayılır.⁴³ Özellikle çok taraflı akitler düşünüldüğünde esas olan imkân oldukça akdi devam ettirmektir. Bu nedenle semende bir telef söz konusu olduğunda akdi batıl saymamak da yine güncel akitler açısından kritik bir önemi haizdir.

f. *İkâle*: Burada telef olmada zikredilen hükümler geçerli olup semendeki helak ikaleye mâni değildir. Mebî'deki helak ise ikaleye mâni olur. Burada farklı olarak semenin kıyemî mallardan oluşması halinde ikâleye engel olabileceği söylenebilir.⁴⁴

g. *Teslimde öncelik/sonralık*: Genel kural olarak akit peşinse önce semen teslim edilmelidir. Satıcıya semen kendisine ulaşana kadar mebî'i hapsedme hakkı verilmiştir. Çünkü mebi tayin ile taayyün ettiği halde semenin taayyün etmemesi bedeller arasında eşitsizlik oluşturmaktadır, bu bakımdan semenin önce teslim edilmesi ile o da taayyün etmiş olur ve bedeller arasında eşitlik meydana gelir. Sarf ve mukâyaza akitlerinde akdin doğası gereği ve faiz şüphesi sebebiyle bedeller aynı anda teslim edilir. Vadeli alışverişte ise doğal olarak semen önce verilemeyecektir.⁴⁵

h. *Muhayyerlik*: Muhayyerlik hakkı bedellere göre değişiklik göstermektedir. Örneğin semen için görme muhayyerliğinden pek bahsedilmez aksine sadece cehaleti giderecek kadar bir tavsif ile yetinilir ve teslim edilene kadar değiştirilebilir. Mebî'de açısından ise görme muhayyerliği önemli bir konumdadır. Mal istenen özelliklere sahip olup olmadığına muttali olma şansı sunar. Ayrıca tayinle taayyün eden mebî'in ya kendisi verilir ya da akit feshedilir. Aynı şey ayıp

⁴³ Ebû Muhammed Fahrüddîn 'Osman b. 'Alî b. Mihcen b. Yûnus ez-Zeyla'î, *Tebyînü'l-ḥakā'ik şerhu Kenzü'd-dekâik* (Kâhire: el-Matba'atü'l-Kübra el-Emîriyye, 1313/1895), 4/72-73; Bâbertî, *el-'înâye*, 7/204; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 5/267; Zerkâ, *Ukûdu'l-müsemmat*, 76, 82.

⁴⁴ Bilmen, *Istîlâhât-ı Fikhiyye Kâmusu*, 6/26,27; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 5/3375.

⁴⁵ Zeyla'î, *Tebyînü'l-ḥakā'ik*, 4/305; Meydânî, *Lübâb*, 1/212.

muhayyerliği için de söz konusudur. Mal istenen vasıflarda çıkmazsa ya o haliyle kabul edilir ya da akit feshedilir. Çünkü ayıbın semenden hissesi yoktur. Lakin semen istenen vasıflarda değilse değiştirilerek istenen vasıftaki semen verilir.⁴⁶

4. Semeniyet Özelliğine Sahip Olma Açısından Bedeller

Mutlak bir bey'de bedellerden birine mebi' diğerine semen ismi verilmesi gerektiği için Hanefi mezhebinde hangi bedele ne ölçüde semen muamelesi yapılabileceğine dair bazı standartlar geliştirilmek istenmiştir. Buna binaen altın ve gümüş, misli ve kıyemî mallar ile itibari ve kâğıt paraların hepsi için farklı varyasyonlarla ayrı ayrı konular belirlenmiştir.

4.1. Altın ve Gümüş: Altın ve gümüş geçmişten beri semen denildiğinde ilk akla gelen madenlerdir. Paralar doğrudan bu iki madenden basılarak onların semeniyet vasfı ön plana çıkarılmıştır. Günümüzde her ne kadar para olarak basılmasa da insanların biriktirmeye devam ettiği ve kendisine meylettiği bir meta olma özelliğini devam ettirmektedir. Ülkelerin altın rezervlerini artırma çabaları da verilen kıymetin bir göstergesidir. Gümüşte belli bir değer kaybı yaşanmakla birlikte altından sonra en çok itibar gören madenler arasında yer aldığı gerçeği günümüz için de değişmemiştir. Bu madenlerin tekrar fiziksel para olarak kullanılma ihtimali uzak olmamakla birlikte itibari paralarla olan değişim cazibesi de semen olma özelliklerini güçlendirmiştir. Bu sebeple geçmişte altın ve gümüşe yaratılış itibariyle (hilkî) semen olma vasfı verilmiş hatta bu özelliğin kıyamete kadar devam edeceği düşünölmüştür. Bu sebeple semen olabilecek bedellerden bahsedilirken ilk sırayı bu madenler almaktadır.⁴⁷ Bununla birlikte bu madenlerin semen olma özelliği yitirdiği ve daha çok ticari bir meta gibi görülmesi gerektiğini savunan güncel çalışmalar da mevcuttur.⁴⁸

4.2. İtibarî Paralar: Altın ve gümüş haricindeki demir ve bakır başta olmak üzere diğer madenlerden oluşan paralar, temsili ve kâğıt paralar ile dijital ve sanal paralar

⁴⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 14/2,3; İbn Hümmâm, *Fethu'l-kadir*, 6/ 479; Zerkâ, *Ukûdu'l-müsemmat*, 82.

⁴⁷ Zeyla'î, *Tebyînu'l-hakâ'ik*, 1/256; 'Aynî, *el-Binâye*, 3/303.

⁴⁸ İbrahim Paçacı, "Altın-Para-Faiz İlişkileri ve Altının Vadeli Satışı", *Fikhi Açıldan Finans ve Altın İşlemleri*, ed. Halit Çalış (İstanbul: Esen Ofset, 2012), 432.

itibarî para çeşitlerini oluşturmaktadırlar. Bir şeyin para olarak nitelendirilebilmesi için hangi özelliklere sahip olması gerektiği konusunda bazı öneriler ortaya koyulmuştur. Bu öneriler bazı şartlarda ittifak etmekle birlikte aralarında farklılıkları da içermektedir.

Bu öneriler arasında fiziken korunabilme, kolayca taşınabilme, mislî olma, küçük değerlere bölünebilme, taklit edilememe, gerçek değere sahip madenlerden yapılmama, çoğunluğun kabulünü alma, sürüm gücü yüksek olma, insanları kendisine meylettirme ve tayinle taayyün etmeme gibi özellikler yer almaktadır. Ayrıca paranın istikrarlı olma özelliğinin iktisadi bir zorunluluk olarak mevcut olması gerektiği de ifade edilmiştir.⁴⁹

Bu sayılan özelliklerin çoğunun para için yan özellikleri olduğu ve ana özelliğinin mübadele aracı ve değer ölçütü olmaktan ibaret olduğu da itibarî paraların şartları için ortaya atılan görüşler arasındadır.⁵⁰

Hanefilerin klasik semen anlayışı ekseninde itibarî paralar konusundaki ilk görüş ayrılığı felslerin hükmü hakkında olmuştur. Çünkü hılkaten semen olmayan bir şey bedel olarak verildiğinde hükmünün ne olacağı konusunda farklı bakış açıları doğmuştur. Esasında felsler altın ve gümüş dışındaki madenlerden yapılmışsa revaçta olmaları şartıyla semen olarak verilebileceği kabul edilmiştir. Buna ilaveten İmam Muhammed felsleri semen olma açısından altın ve gümüşten ayırmamıştır. Şeyhain ise felslerde semeniyet özelliğinin ıstilahî olarak bulunduğunu düşünmüş, revaçta olsalar bile felslerden bu özelliği kaldırmaya tarafları ehil kılmişlardır. İmam Muhammed ise taraflara bu yetkiyi vermeyip toplumun örfünde rayiç olan felslere semen olarak itibar edilmesi gerektiğine vurgu yapmıştır.⁵¹

⁴⁹ Ali Keleş, *İslam'a Göre Para Kavramı* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998), 111-114.

⁵⁰ Ahmed Hasen Ahmed Hasenî, *Fikhî ve İktisadî Açından İslam'da Para*, çev. Adem Esen (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), 24,25.

⁵¹ Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'î*, 7/217,218; Burhâneddîn Mahmûd b. Ahmed İbn Mâze el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî*, thk. 'Abdulkerim Sâmi el-Cundî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2004), 7/72.

Bu ihtilafın pratiğe yansıyan bazı örnekleri ise şöyledir: Hilkî semen olan altın ve gümüş vezni mallardan sayılırken ıstilahî semen olan felslerin adedî olup sayıyla değişilmesi gerektiği görüşü ortaya çıkmıştır. Ayrıca felsleri ıstilahî semen olarak kabul edenler bunların selemde müslemün fiḥ, şirketlerde ise ra'sü'l-mal olarak verilemeyeceğini düşünmüştür. İmam Muhammed burada da herhangi bir ayrıma gitmeksizin hepsinde felsleri ra'sü'l-mal olarak kabul etmiştir. Yine ıstilahî semen taraftarları revaçta olmayan felslerin tayinle taayyün etmesi gerektiğini aksi halde akdin sahih olmayacağı görüşüne varmışlardır.⁵²

Mağşuş paralarda ise itibar yüzdelerine göre olmuştur. Madenlerin en az yarısı altın veya gümüşten oluşuyorsa altın ve gümüş paralarla aynı hükme tabi olurken yarıdan daha az olursa fels gibi muamele edilmiştir. Buna göre altın en az 14 ayar olmalıdır. Gümüşte bu oran şer'î olarak %50, kuyumcu piyasasında ise %70'dir.⁵³ Revaçta olan mağşuş paralara semen hükmü verilmiştir. Revaçtan düştüklerinde bu hükmü kaybetmişlerdir. Bu paraların veznî mi adedî mi olduğu konusunda ise mezhep içindeki genel kanaatin örf'e bakılması yönünde olduğu söylenebilir.⁵⁴ Mağşuş paralar akit anında tedavülden kalkarsa İmameyn'e göre akit bâtil olmamaktayken Ebû Hanîfe semeniyet özelliği düştüğü için akdin bâtil olacağını düşünmüştür.⁵⁵

Değerli belgeler ve para yerine geçen kağıtlar da itibari para çeşitlerinden biridir. Bu paralarla maddi para bulma imkanının azaldığı zamanlarda paraları temsil etmesi için bazı evrakların ve temsili kağıtların para yerine geçmesi için tedavüle sokulduğu ve bu yolla nakit krizlerinin aşılmasına çalışıldığı bilinmektedir.

⁵² Bâbertî, *el-İnâye*, 6/160; Şeyhizâde, *Mecma'u'l-enhur*, 1/720.

⁵³ Hasenî, *Fikhî ve İktisadî Açısından İslam'da Para*, 156; Keleş, *İslam'a Göre Para Kavramı*, 99.

⁵⁴ Buhârî, *el-Muhitü'l-Burhânî*, 7/223; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 5/267.

⁵⁵ Bâbertî, *el-İnâye*, 7/155-157; 'Aynî, *el-Binâye*, 8/412; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 5/267.

Süftece⁵⁶, câmekiyye⁵⁷, sak⁵⁸ ve esham⁵⁹ gibi uygulamalar bu tarz belgelerin örneklerindedir. Ayrıca paranın korunması, saklanması ve naklinde karşılaşılan sıkıntılar sebebiyle Osmanlı'da kâğıt paralar (kâime)⁶⁰ tedavülde iken günümüzde de benzer ihtiyaçlar sebebiyle dijital paraların kullanıma girdiği görülmektedir. Bütün bu sebepler bu tarz itibari paraların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Hanefî imamlar arasındaki felslerle alakalı ihtilaf bu belgeler içinde devam ettirilebilir. Bu eksende de bu belgelerin şer'î hükmü üzerine yeni perspektifler oluşturulabilir.

4.3. Mislî ve Kıyemî Mallar: En geniş haliyle mislî ve kıyemî olarak ikiye ayrılan mal çeşitlerinin semen açısından konumları hangi tür bir bedelle değişime tabi olduklarına göre farklılık arz etmektedir. Vezni ve keyli malları, mezruâtı ve aded-i mütekâribeyi içine alan mislî mallar⁶¹ altın, gümüş ve diğer paralar karşısında meb' konumundayken kıyemî mallar karşısında semen olmaya daha uygun olmaktadır. Çünkü mislî mallar kıyemî mallara kıyasla zimmette sabit olma veya tayin edildiğinde taayyün etmeme açısından kıyemî mallara göre önceliklidir. Ayrıca telef halinde misli verilerek telafi edilebilir olma gibi semene ait özellikleri de içinde barındırır.⁶²

Kıyemî mallar ise sadece tayin edilen şeyin verilebildiği, maddi değeri kendine has olup mislinin bulunamadığı, aded-i mütefâvite gibi sınıfları kapsayan bir mal çeşidi olması sebebiyle sadece iki kıyemî malın değişimi durumunda bir yönden

⁵⁶ Ayrıntıları için bk.: Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî, *el-Asl*, thk. Mehmet Boynukalın (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012), 3/26; Serahsî, *el-Mebsût*, 14/37; Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, 7/128.; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 5/350; Erdoğan, *Fıkıh Terimleri Sözlüğü*, 499.

⁵⁷ Ayrıntıları için bk.: Ahmet Akgündüz, "Câmekiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/45.

⁵⁸ Ayrıntıları için bk.: İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/92; Cengiz Kallek, "Sak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/584,585.

⁵⁹ Ayrıntıları için bk.: Mehmet Genç, "Esham", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/376-377.

⁶⁰ Ali Akyıldız, "Kâime", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/212.

⁶¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 12/110,111; Muhammed b. Ferâmurz b. Ali Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm fi şerhi Ğureri'l-ahkâm* (b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-ʿArabiyye, ts.), 2/421.

⁶² Zeyla'î, *Tebyînü'l-ḥakâ'ik*, 5/223; Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik şerhu Kenzi'd-dekâ'ik* (b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî, ts.), 8/125; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 4/531.

semen bir yönden mebî olarak değerlendirilebilir. Bunun haricindeki bütün değişimlerde kıyemî mallar daima mebî konumunda olmaktadır. Çünkü bu mal çeşidinin yukarıda geçen semene ait şartlarla çoğunlukla örtüşmediği görülmektedir.⁶³

Hangi malların veznî hangilerinin keylî olacağı konusunda mezhep içinde bir ihtilaf söz konusudur. Genel görüş nassın belirlediği ölçü ne ise ona itibar edilmesi yönünde olmakla birlikte Eb Yusuf'a rfte mallar hangi ölçüye tabi ise onun dikkate alınması gerektiği görüşü nispet edilmektedir. Eb Yusuf haricindeki fukahâ nassın rften daha güçlü bir delil olması sebebiyle bu konuda örfe itibar edilmeyeceğini düşünmüştür.⁶⁴ Eb Yusuf'un görüşü dikkate alındığında bazen semen olmaya daha yakın olan bir mal örfen ölçü birimi değiştirdiğinde mebî olarak addedilmeye daha layık olabilecektir veya kıyemî bir mal olup semen olmaya uygun olmazken mislî mallar sınıfına geçip şartlar gerçekleştirdiğinde semen olabilecektir. Örneğin elbiseler geçmişte kıyemî mallar sınıfındayken günümüzde fabrikasyon üretimler sebebiyle çoğunlukla mislî mallar sınıfından sayılmaktadır.⁶⁵

5. Ayn-Deyn Ayrımı Bağlamında Semen

Yukarıdaki semen olabilecek bedellerle bağlantılı olarak bedellerin ayn veya deyn olması açısından dört tür akit bulunmakta ve her tür, semene dair muhtelif hükümler içermektedir.

5.1. Bir Taraftan Ayn Diğer Taraftan Deyn Verilmesi (Mutlak Bey')

Mutlak satım akdinde bedeller net olarak semen ve mebîden oluşmakta ve verilen bedelin cinsine göre farklı sonuçlar doğurmaktadır. Doğuracağı sonuçlar itibariyle ayn-deyn ayrımının semene etkisi, semeni akdin kuruluş şartlarından

⁶³ Mevşilî, *el-İhtiyâr*, 2/34; Zeyla'î, *Tebyin'l-ħakā'ik*, 4/11.

⁶⁴ Eb'l-Hasen Burhānddīn 'Alī b. Ebî Bekr b. 'Abdilcelīl Fergānī Meręinānī, *el-Hidāye fi şerhi Bidāyeti'l-mübtedi*, thk. Tallal el-Yusuf (Beyrut: Daru'l-İhyā'ī Trāsi'l-'Arabi, ts.), 3/62; Şeyhizāde, *Mecma'u'l-enhur*, 2/88; Meydānī, *Lbāb*, 1/231.

⁶⁵ Buhārī, *el-Muħitu'l-Burhānī*, 7/75; İsmail zsoy, "Fıkıh Doktrininde Para ve Faiz", *Fıkhi Açıdan Finans ve Altın İşlemleri*, ed. Halit alış (İstanbul: Esen Ofset, 2012), 115.

saymayan Hanefîler için söz konusu olacaktır. Bu etkiyi ise şöyle sıralamak mümkündür:

1. Mutlak satım akdinde altın ve gümüş karşısında verilen her bedel mebî'dir. Çünkü diğer bedellerin semeniyeti aslî semen karşısında düşmektedir. Sadece yukarıda değinildiği üzere felslerin durumunun ne olacağı tartışmalıdır.

2. Bir taraftan kıyemî mal diğer taraftan muayyen olmayan mislî mal verilirse ise sıygaya, teklifin öncelik-sonralığına bakılmaksızın mislî mal semen olarak kabul edilir. Lakin mislî mal zimmette sabit olmayan bir mal ise icapta bulunan tarafın hangi lafzı kullandığına bakılır. Satın alındığı ima edilen şey mebî' kabul edilirken diğer bedel semen olur.

3. Bedellerin ikisi de mislî mal olursa ve aralarında taayyün açısından fark yoksa takdiren satın alma niyetiyle telaffuz edilen mebî', karşılığında verilen de semen olur. Bedellerden biri aded-i mütekâribe olursa bu bedel mebî' olup diğer mal mislî ise semendir.

4. Kıyemî mallar karşı karşıya geldiğinde ikisi bedel de kural olarak bir yönden semen bir yönden mebî'dir. Fakat bedellerden biri aded-i mütefâvite türündense bu mal semen olarak kabul edilir.⁶⁶

Hanefîlerdeki malların semen olma hiyerarşisi şu şekilde tasnif edilebilir:

BEDELİN CİNSİ	SEMEN	MEBİ'
Nukûd - Misli olan mallar	Nakit (altın)	Misli olan mal (buğday)
Misli olan mallar - Birbirine yakın adedîler	Misli olan mal (buğday)	Birbirine yakın adedî (limon)
Birbirine yakın adedîler - Birbirine uzak adedîler	Birbirine yakın adedî (limon)	Birbirine uzak adedî (karpuz)

⁶⁶ Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'i*, 7/216; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4/154; İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 4/531; Zuhaylî, *el-Fıkhul-İslâmî*, 5/3374; Zerkâ, *Ukûdu'l-müsemmat*, 81.

Birbirine uzak adediler - Kiyemî olan mallar	Birbirine uzak adedî (karpuz)	Kiyemî olan mal (özel dikim elbise)
--	-------------------------------	-------------------------------------

5.2. Deynin Önce Aynın Sonra Verilmesi

Semen peşin verilerek ayn halini alan ve istisnâ olarak cevaz verilen bu akit türlerinde semen mutlak satım akdinde sahip olduğu bazı özelliklerini kaybetmiş ve bazı değişikliklere uğramıştır. Deyn vasfının kaybolması ile genelde mebî' olan kıyemî mallar ra'sü'l-mali's-selem olarak verildiği takdirde semen olabilecektir. Çünkü selemde kıyemî mallar mebî' olamamaktadır. Selem lafzı zikredilmediği takdirde kıyemî mal mebî'e döner. Sipariş edilen mislî mal da vadeli ödenecek semen konumuna geçer.⁶⁷ Semen normalde akit meclisinde teslim edilmesi gerekmemesine rağmen selemde deynin deyn karşılığı satımına sebep olmamak için semenin akit meclisinde teslimi şart koşulmuştur.⁶⁸ Bu mantığın devamı olarak semenin bir kısmı verilmezse verilmeyen kısımda selem bâtil olur. Hanbeliler de bu konuda Hanefiler gibi düşünürken Malikiler teslim edilmeyen kısmın mebî'de denk geldiği oran tespit edilemeyeceği için akitte bey'u'd-deyn bi'd-deyn şüphesi doğar düşüncesiyle akdin tamamını bâtil saymıştır.⁶⁹

Normalde bâyî'deki bir alacağa karşılık ondan bir mal satın almak caizken selemde deynin deyn karşılığı satımı söz konusu olacağı için bu tarz satışlar fâsittir.⁷⁰ Yine menfaatin ra'sü'l-mal olması da aynı sıkıntıyı doğuracağı için Hanefilere göre geçerli değildir.⁷¹ Ayrıca ra'sü'l-mal üzerinde kabzdan önce tasarruf da deynin deyn karşılığı satım yasağı sebebiyle geçerli değildir. Çünkü selemde sadece semen ayn olduğu için kabzdan önce tasarrufta bulunulursa o da deyne dönüşmüş olacaktır.⁷²

⁶⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 12/171,172; Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, 7/71.

⁶⁸ Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'i*, 7/113; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 5/216,217.

⁶⁹ Ebû Muhammed el-Kâdî 'Abdulvehhâb, *el-İşrâf 'alâ Nuketi Mesâ'ilî'l-Hilâf*, thk. el-Hâbib b. Tâhir (b.y.: Dâru İbn Hâzim, 1999), 2/570; Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn el-Buhûtî, *Keşşâfü'l-kinâ' 'an (metn)i'l-İknâ'* thk. Hilâl Musaylihî Mustafa (b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 3/518; Zerkâ, *Ukûdu'l-müsemmat*, 149,150; Velid Mustafa Şâviş, *Bey'u's-selem: Beyne'l-fikhi'l-İslâmî ve'l-fikri'l-İktisâdiyyi'l-vaz'î* (Amman: Dâru'l-Feth, 2004), 91-93; Haffî, *İslam Hukukuna Göre Hukukî İşlemler ve Hükümleri*, 505,506.

⁷⁰ Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'i*, 7/115; Şâviş, *Bey'u's-selem*, 97,98.

⁷¹ Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'i*, 7/120; Ali Haydâr Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/115,116.

⁷² Serahsî, *el-Mebsût*, 12/172; Bâbertî, *el-İnâye*, 7/101.

Semenin şartları bakımından istisnâ' ile selem arasındaki en bariz fark akit anında teslim zorunluluğudur. İstisnâ'da mebî' sipariş esasına dayandığı ve mebî' üzerinde sanatkârın da emeği olması sebebiyle aynî bir maldan oluşmaktadır. Bu sebeple akit meclisinde verilmesi şart değildir. Ayrıca deynin deyn karşılığı satımı da söz konusu olmayacaktır.⁷³ İstisnâ'da şart olan semenin teslim zamanının belirlenmesidir. Aksi halde akit fâsîd olacaktır. Ebû Hanîfe'ye göre süre belirlenince akit seleme döner. Zanaatkârın emeği ortaya çıktıktan sonra mala bir değer biçip malı teslim alırken semeni ödemenin mümkün olduğu da Hanefî meşâyihınca zikredilmiştir.⁷⁴

5.3. Aynın Ayn Karşılığı Satımı (Trampa-Mukâyaza)

Trampada bedellerden biri muayyen olup diğeri muayyen olmayan türden bir mal olursa muayyen olmayana semen gibi hükmedileceği açıklanmıştı. Bedellerin ikisinin de muayyen olduğu durumlarda ise ikisinden birini semen olarak tercih etmeyi sağlayacak bir müreccih vasıf bulunmadığı için semen ve mebî' ayrımı yapmak zorlaştırmıştır. Buna binaen iki bedelin de bir açıdan mebî' gibi başka bir açıdan semen gibi olduğu düşünülmüştür. Başlangıç itibariyle ikisine de mebî' olarak bakılmış daha sonra oluşacak değişimlerde semenmiş gibi muamele edildiği olmuştur.⁷⁵

Örneğin, ikâle yapılacak olursa iki bedele de mebî' denilse de birisi kabzdan sonra telef olmuşsa telef olan sanki semenmiş gibi kabul edilerek kalan mebî' üzerinde ikâle gerçekleştirilebilir. Zaten bir yönden semen bir yönden mebî' olarak kabul etmenin pratik sonucu da budur.⁷⁶ Bedellerin her ikisine de mebî' denmesinin diğer muhtemel sonuçları ise şunlardır: İki bedel de aynı anda teslim edilecek olup

⁷³ Ali Haydâr Efendi, *Dürrü'l-hükkâm*, 1/424.

⁷⁴ Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, 7/137,138; Molla Hüsrev, *Dürrü'l-hükkâm*, 2/198; Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Haskefi, *ed-Dürrü'l-muhtâr şerhu Tenvîru'l-ebşâr* thk. Abdu'l-Mun'im Halil İbrahim (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1423/2002), 1/440.

⁷⁵ Ebû'l-Hasan 'Alî es-Suğdî, *en-Nutef fi'l-Fetâvâ*, thk. Salâhuddin Nâhî (Amman: Dâru'l-Furkân, 1404/1984), 1/438,439; 'Aynî, *el-Binâye*, 9/269; Ali Bardakoğlu, "Trampa", *İslam'da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, ed. İbrahim Kâfi Dönmez (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2006), 4/2061.

⁷⁶ Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'î*, 7/387,388; Merğînânî, *el-Hidâye*, 3/76; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 5/159, 6/158.

tarafalara herhangi bir öncelik tanınmayacak, ayrıca meb'î hapsedme hakkı da verilmeyecektir. Kabzdan önce telef olursa akit münfesi olacaktır. Çünkü mahal kalmamış olup kalan kısmın mâlî karşılığını tespit etmek zorlaşmış olacaktır.⁷⁷

Hanefî mezhebinde genel olarak trampada cins birliğini olması halinde faiz cereyan etmesini engelleyecek hükümler tesis edilmeye çalışılmıştır. Debûsî, komşular arasında yemek değişimi yapılırsa iki bedelinde muayyen olduğu göz önüne alınıp muayyen hale gelmesi için kabz şartı bir defa gerçekleştiğinde artık tekrar tekrar bu şartın aranmaması ve ölçü yoluyla eşitliğin sağlanmaya çalışılması gerektiğini ifade etmiştir. Nitekim kabzın gerçekleşmemesinin sadece bir geciktirme aracı olarak görülmesi gerektiğini düşünmüştür.⁷⁸

5.4. Deynin Deyn Karşılığı Satımı (Sarf)

İki tarafın da semenden oluştuğu akit türleri de bazı özellikleri ile mutlak bey' içinde zikredilen semenin şartlarında değişikliklere sebep olmuştur. Bu konuda temel tartışma felsler ve kâğıt paralar sarfa konu olursa felslerin semeniyet vasfını aslen taşıyıp taşımadığı üzerinde olmuştur. Bu noktada İmam Muhammed'in revaçta oldukları sürece felslerin semeniyet unsuruna aslî olarak barındırdıkları anlayışı genel kabul görmüş ve sarf akitleri felslerle daha fazla akdedilmeye başlanmıştır.⁷⁹

Bedellerin ikisi de semen olduğu için ribâya düşme tehlikesi bu akit türünde daha fazla gündeme gelmektedir. Bu sebeple bedellerin para cinsinden olması, aynı cinsten olan bedellerin peşin ve eşit olması, farklı bedellerin ise peşin olması şartlarına riayet edilmesine bütün mezheplerde sık sık vurgu yapıldığı görülmektedir.⁸⁰ Bedelleri akit esnasında kabzetmek gerektiği için şart

⁷⁷ Zeyla'î, *Tebyînü'l-ḥakā'ik*, 4/71; 'Aynî, *el-Bināye*, 6/493; İbn Nüceym, *el-Baḥrû'r-râ'ik*, 6/115; Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur*, 2/72.

⁷⁸ Ebû Zeyd 'Abdillâh b. Muhammed Debûsî, *el-Esrâr fi'l-Usûl ve'l-Furû'* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997), 2/752,753.

⁷⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 14/26; Merġinânî, *el-Hidâye*, 3/85; İbn Nüceym, *el-Baḥrû'r-râ'ik*, 6/143; Meydânî, *Lübâb*, 1/238.

⁸⁰ Şemsuddîn Muhammed Şirbînî, *Muġni'l-muḥtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc* thk. Ali Muhammed 'Ivaz - Âdil Ahmed Abdü'l-Mevcûd (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.), 2/388,389; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muḥtâr*, 5/256, 257; Meydânî, *Lübâb*, 1/232.

muhayyerliği sarfta geçerli olmamaktadır. Bunun sebebi ise şart muhayyerliği ile kabz arasında ters orantı bulunmasıdır. Herhangi bir sebeple semen muhayyerlik süresince geri verilecek olursa kabz tam anlamıyla gerçekleşmemiş olacaktır. Ayrıca muhayyerlik bulunduğu takdirde mülkiyetin taraflara geçip geçmediği konusunda ihtilaf olduğu için şart muhayyerliği kabzın gerçekleşmesine engeldir.⁸¹ Ayıp muhayyerliği genel olarak geçerli olmakla birlikte semenin altın kaplar gibi taayyün etmiş bir şeyden olması ile akdin bâtil olacağını ifade edilmiştir. Çünkü yerine koyabilecek ayıpsız bir bedelin akit meclisinde bulunması zordur.⁸² Günümüzde akitlerin peşin olarak gerçekleşmesinde ise bazı tasavvur farklılıkları oluşmuş ve ülkeler arası para transferi gerektiren durumlar ortaya çıkarsa birkaç günlük transfer sürecinin peşinliği etkilemeyeceği şeklinde görüşler ortaya çıkabilmiştir. Ayrıca peşinlik için hükmi kabzın yeterli olacağı da benimsenen ilkelerden olmuştur.⁸³

Sarfta bedellerin ikisine de semen denilmesi sebebiyle iki bedel için de semen hükümleri uygulanmıştır. Fakat ribâ yasağına düşmemek gibi bazı çekincelerle semenin şartlarında bu akde has bazı değişiklikler yapılmıştır. Mesela semen, akit meclisinde teslim edilmemeye müsait olan bedel iken sarfta nesîe ribası oluşmasını engellemek için bedellerin akit anında teslimi şart koşulmuştur. Bedeller bu şart açısından meb'ê benzetilmiştir. Ayrıca bedellerde oluşan bir helak unsurunun yerine başka bedeller verilebilme imkânı ile akdi bâtil hale getirmeyeceği kabul edilmiştir. Yine bedeller kabzdan sonra helak olsa dahi tazmini mümkün olduğu için ikâleye engel teşkil etmemiştir.⁸⁴

6. Semenın Piyasadan Çekilmesi

Piyasadan çekilme iki şekilde meydana gelmektedir. Bunlardan ilki sözlükte fazla talep edilmediği için revaçtan düşen şey anlamındaki kesad halidir.⁸⁵ Kesad pazarda

⁸¹ Serahsî, *Mebisüt*, 14/23; Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'î*, 7/170, 171; İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 5/259.

⁸² İbn Kâdî Şühbe, *Bidâyetü'l-muhtâc*, 2/63; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 5/259,260; Bilal Aybakan, "Sarf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/140.

⁸³ *Faizsiz Finans Standartları*, AAOIFI, (İstanbul: TKBB Yayınları, 2018), 54,55.

⁸⁴ Buhârî, *el-Muhtâ'ü'l-Burhânî*, 7/223; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 5/129.

⁸⁵ Hammad, *İktisâdî Fıkıh Terimleri*, 202.

bulunmayan şeyleri veya revaçtan kalkan paraları ifade etmek için kullanılmaktadır. Ebû Hanîfe'ye göre kesad halinde semen felsler veya katkılı paralardan verilmişse teslimden önce tedavülden kalktığı an akit bâtil hale gelir. Mebî' sahibine geri verilir. Eğer mevcut değilse misli bir malsa misli, kıyemî bir malsa kıymeti ödenir. Çünkü Ebû Hanîfe insanlar değer verdiği için bu tür paraların belli bir kıymeti elde ettiği düşüncesini ön planda tutmaktadır. Eğer revaçtan düşerse yüklenen değer ortadan kalkar ve mebî' karşılığında verilmiş meşru bir bedel kalmaz. Fakat müeccel mehri ve karz akdini bundan istisna etmiştir. Çünkü bu borçlar zimmette misli mal olarak kalmıştır ve misli neyse o ödenmelidir. Ebû Yusuf'a göre kesada uğrayan paranın akit günündeki değeri ne ise o verilmelidir.⁸⁶ İmam Muhammed ise kesadın gerçekleştiği gündeki kıymet esas alınarak başka bir para birimiyle borcun ödeneceği kanaatinde. Bu görüş geçerliliğini koruduğu müddetçe mevcut paranın kullanımına gayret etme fikrine dayanmaktadır. Hanefilerde fetvanın bu görüş üzere olduğu nakledilmiştir.⁸⁷ Eğer para belli bölgelerde tedavülden kalkarsa satıcı, semenin kendisini veya kıymetini isteme arasında muhayyerdir.⁸⁸

İkinci şekil ise tedavüle olan fakat piyasaya sürülmeyen, kişilerin stok yapması sebebiyle kendisine ulaşılamayan paraların durumunu ifade eden inkitâ' halidir. Ebû Hanîfe'ye göre inkitâ' ile kesadı ayırmamakta ve ikisine aynı hükümleri uygulamaktadır. Bu sebeple munkatî' malın selemde mebî' olarak verilmesi ona göre caiz değildir. Ebû Yusuf'a göre bu tür semenler zimmette sabit borç gibidir ve akit günündeki kıymetine bakılır. İmam Muhammed inkitâ' gerçekleşmeden hemen önceki vakitte kıymeti ne ise onun verilmesi gerektiğini düşünür. Çünkü artık mislini ödeme imkânı kalmamıştır. Hanefî mezhebinde fetva İmam Muhammed'e göredir.⁸⁹ Günümüz için bir para biriminin aniden piyasadan çekilmesi veya

⁸⁶ Buhârî, *el-Muhitü'l-Burhânî*, 6/304,305; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, 2/206; Meydânî, *Lübâb*, 1/240; Ömer Faruk Habergetiren, *İslam Hukukunda Paranın Değer Kaybı ve Buna Bağlı Hükümler* (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997), 85,86.

⁸⁷ Bâbertî, *el-İnâye*, 7/158; İbn Âbidîn, *Mecmû'atu resâil-i İbn Âbidîn*, 2/61-63; Meydânî, *Lübâb*, 1/240.

⁸⁸ Semerkandî, *Tuhfetu'l-fukahâ*, 2/40; Ali Haydâr Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/389,390; Habergetiren, *Paranın Değer Kaybı*, 88.

⁸⁹ 'Aynî, *el-Binâye*, 8/413; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 5/270; Bilmen, *İstilâhât-ı Fikhiyye Kâmusu*, 6/39; Keleş, *İslam'a Göre Para Kavramı*, 200, 201.

inkitâ'ya uğraması çok sık karşılaşılan bir durum değildir. Yalnızca Euro bölgesinin ortak para birimine geçme kararından sonra Alman Markının tedavülden kalkması örneğinde olduğu gibi devlet eliyle başka para birimlerine kontrollü geçişler olabilmektedir. Bu ise muhtemel bir para krizine sebep olmamaktadır.

7. Semenın Değerinin Artış ve Azalışı

Bu başlıkta semenın değerinin artış veya azalışı ile kastedilen paranın satın alma gücündeki değişikliklerdir. Hanefî mezhebinde bu konunun akde tesiri farklı şekillerde yorumlanmış ve değer kazanma ve kaybetme (rahs ve ğalâ) meselesi aynı başlıkta ele alınmıştır. Eğer semenın satın alma gücündeki değişiklik aslî semenlerde söz konusu olursa değer değişikliğinin hangi oranda olduğuna bakılmaksızın dikkate alınmayacağı genel itibariyle kabul görmüştür. Bunun temel nedeni geçmişte asli semenlerde değer değişikliğinin daha uzun sürelerde meydana gelmesi ve cüz'î miktarda gerçekleşen değer kayıplarının tarafları gerçek bir zarara uğratmamasıdır.⁹⁰ Son yüzyıllarda ise fiyatlarda hızlı değişim söz konusu olduğu için çok kısa müddetlerde bile fahiş zararlar meydana gelebilmektedir. Bu sebeple tarafları zarardan koruyacak yeni formüllere ihtiyaç duyulduğu aşikardır. Temsili paraların altın gibi belli bir somut varlığa endekslenmesi yönündeki öneriler de fahiş artışlarda tarafların uğrayacağı zararları en aza indirmek amacıyla ortaya atılan güncel formüllerden biri olmuştur.

Felsler gibi istilâhî semenlerdeki değer değişimine dair Ebû Yusuf'tan iki farklı görüş nakledilmiştir. Ebû Hanîfe'yle müttelik olduğu ilk görüşe göre paranın değerindeki değişimin akde herhangi bir tesiri yoktur. Ödenmesi gereken borç miktarı ne ise o miktar eksiltme veya artırma yapmadan ödenir. İkinci kavline göre ise akit gününde borç dirhem olarak kaç dirheme tekabül ediyorsa o miktar esas alınarak ödeme yapılmalıdır. Kâğıt paralarda da değişim olduğu takdirde bu şekilde bir yol izlenmelidir.⁹¹ Ebû Yusuf'un bu ikinci kavline dayanarak istilâhî paraların değer değişikliği olmayan veya az olan bir birime endekslenmesi gibi çözüm yolları

⁹⁰ Şeybânî, *el-Asl*, 3/16; Habergetiren, *Paranın Değer Kaybı*, 81, 82.

⁹¹ Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, 6/306; 'Aynî, *el-Binâye*, 8/414; İbn Âbidîn, *Mecmû'atu resâil-i İbn Âbidîn*, 2/62-64; Meydânî, *Lübâb*, 1/240.

düşünülebilmekle birlikte çözüm yolları önerileri, klasik görüşleri bir tasnife tabi tutarak ele almayı hedefleyen bu çalışmanın sınırları dışında kalmaktadır.

Sonuç

Akitte bedellerden birini ifade etmek adına kullanılan semen teriminin alışverişlerde sahih bir konuma sahip olması için belirli şartları içermesi gerekir. Hanefilere göre bu şartlarda oluşacak bir eksiklik akdi fesâda uğrattırken, fesâda sebep olan unsur düzeltildiği takdirde akit kaldığı yerden devam edebilecektir. Semen akitte zikredilmesi, mütekavvim olması, tayinle taayyün etmemesi, cehalete ve zarara sebep olmaması, vadeli akitlerde ödeme zamanının belli olması, teslim edilebilir olması ve fâsid şart içermemesi bütün akit türleri için semende bulunması gereken şartlardır. Bununla birlikte selem akdinde olduğu gibi önce semenin teslim edilmesi gibi akdin çeşidine göre şartların sayısında artış olabileceği görülmektedir. Sarfta ve trampada bedellerin tesliminin aynı anda gerçekleştirilmesi gibi durumlarda semen ve mebî' arasındaki farkların azalabileceği gibi durumlarda ortaya çıkmaktadır.

Bedellerin türleri dikkate alındığında akitte oluşabilecek teknik karışıkları önüne geçmek için karşılaşılması mümkün olan her ihtimal değerlendirmeye alınarak hangisinin semen olduğunun belirlenmesi gerekmektedir. Bu sebeple semen ve mebî' arasında herhangi bir kusur oluştuğunda akid batıl-fasit kılma, tayin etmekle muayyen hale gelmeme, kabzdan önce tasarrufta bulunma, helak olduğunda tazmin edilme, tam mülkiyet olmadan üzerinde işlem yapma, bazı muhayyerliklerde ortaya çıkan farklılıklar, teslimde öcelik-sonralık ve helak olduğunda dahi ikâle imkanına sahip olma şeklinde pratiğe yansıyan farklar olduğu ortaya çıkmıştır. Bu noktada günümüzde örneğin bazı kesimler tarafından “varlık” adıyla anılan kripto paraların da hangi kısma dahil edileceğini netleştirmek gerekmektedir. Bu noktada takip edilmesi gereken yol ise diğer şartlar açısından kripto paraların meşruiyeti gerçekleştikten sonra alım satım esnasında coinlerde mebî' özelliklerinin mi ön planda olduğu yoksa semen özelliklerinin mi daha çok bulunduğunu tespit etmektir.

Altın ve gümüşün para olma özelliğini asli özellik olarak taşıması sebebiyle sonsuza kadar semen kalacağı anlayışı genel kabul gören anlayıştır. Bu iki maden dışındaki para çeşitlerine de zamanla cevaz verildiği için temsili değerlere sahip belgelerin temsil özelliğine itibar edilmektedir. Buna binaen zaman içerisinde sak, câmekiyye, esham tarzı belgelere de kıymet verilmiş ve bunlar semen olarak kabul edilmiştir. Bu bakış açısı günümüzde de devam ettirilebilecektir. Zira dijital paralar gibi yeni ortaya çıkan paraların fels gibi temsili paralardan işlev açısından bir farkı yoktur. Tek fark dijital paraların maddi bir varlığı olmamasıdır.

Semenin piyasadan çekilmesi, değer kaybına uğraması ve değerinin artması gibi durumlarda nasıl hareket edileceğine dair Hanefî mezhebi imamları arasında ittifak bulunmamaktadır. İctihâdî faaliyetlerle ulaşılan bu hükümlerde fukahânın yaşadıkları dönemde maruz kaldıkları değişimin tesiriyle belli bir bakış açısı benimsedikleri anlaşılmaktadır. Günümüzde ise paralardaki ani değer değişiklikleri sebebiyle tarafların zarara uğramasını engellemek veya en aza indirmek için çözüm arayışlarının sürdüğü görülmektedir. Ebû Yusuf'tan nakledilen borcun ödenmesinde akit gününde dirhemın değeri ne ise borcu o değere endekleme görüşü çözüm arayışları bağlamında gündeme getirilen görüşlerdendir. Bu görüş doğrudan temel alınabilmekle birlikte endekslenerek varlığın başka bir maden veya para birimi olabileceği de kabul edilebilir.

Hanefî mezhebi açısından belirlemeye çalışılan bu şartlar ve farklar dikkate alındığı müddetçe yeni ortaya çıkan para çeşitlerinin şer'î zemini tespit edilebilecektir. Eksik şartların bulunması halinde düzeltmeler yapılabileceği gibi mezkûr genel şartlara, naslarla çelişmeyen ve akdin ruhuna uygun olabilecek bazı ziyade şartlar da eklenebilir.

Kaynakça | References

- Akgündüz, Ahmet. "Câmekiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/45-46. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Akyıldız, Ali. "Kâime". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/212-215. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Ali Haydâr Efendi, Hoca Emin. *Dürrü'l-hükkâm fi Şerhi Mecelleti'l-ahkâm*. çev. Fehmi el-Hüseynî. 4 Cilt. y.y.: Dâru'l-Cîl, 1411/1991.
- Aybakan, Bilal. "Sarf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/137-140. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- ‘Aynî, Ebû Muhammed (Ebü’ş-Şenâ) Bedrüddîn. *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye*. thk. Eymen Sâlih Şa'bân. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-‘İlmiyye, 1421/2000.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed. *el-‘Înâye fi şerhi'l-Hidâye*. 10 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.
- Bardakoğlu, Ali. "Trampa". *İslam'da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*. ed. İbrahim Kâfi Dönmez. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2006.
- Bilmen, Ömer Nasûhi. *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istılâhât-ı Fikhiyye Kâmusu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.
- Buhârî, Burhâneddîn Mahmûd b. Ahmed İbn Mâze. *el-Muhîtu'l-Burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî*. thk. ‘Abdülkerim Sâmi el-Cundî. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-‘İlmiyye, 1425/2004.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn. *Keşşâfü'l-kınâ‘ ‘an (metn)i'l-İknâ‘*. thk. Hilâl Musaylihî Mustafa. 6 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-‘İlmiyye, ts.
- Debûsî, Ebû Zeyd ‘Abdillâh b. Muhammed. *el-Esrâr fi'l-Usûl ve'l-Furû‘*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997.
- Ensârî, Zekeriyya b. Muhammed b. Ahmed b. Zeynuddin Ebû Yahya. *Esne'l-me‘âlib şerhu Ravzi't-tâlib*. 4 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Faizsiz Finans Standartları*, AAOIFI, İstanbul: TKBB Yayınları, 2018.
- Genç, Mehmet. "Esham". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/376-380.

İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Gözübenli, Beşir. “Semen”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/465-467. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Habergetiren, Ömer Faruk. *İslam Hukukunda Paranın Değer Kaybı ve Buna Bağlı Hükümler*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997.

Haddâdî, Rağıyyüddîn Ebû Bekr b. ‘Alî b. Muḥammed. *el-Cevheretü’n-Neyyire alâ muhtasari’l-Kudûrî*. 2. Cilt. b.y.: el-Matba‘atü’l-Ḥayriyye, 1322/1904.

Haffî, Ali. *İslam Hukukuna Göre Hukukî İşlemler ve Hükümleri*. çev. Rahmi Yaran. Ankara: TDV Yayınları, 2011.

Haraşî, Muhammed b. ‘Abdullah. *Şerhu Muhtasari Halîl li’l-Haraşî*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Fikr, ts.

Hasenî, Ahmed Hasen Ahmed. *Fıkhî ve İktisadî Açından İslam’da Para*. çev. Adem Esen. İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.

Haskefî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *ed-Dürrü’l-muhtâr şerhu Tenvîru’l-ebşâr*. thk. Abdu’l-Mun’im Halil İbrahim. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, 1423/2002.

Heyet. “Semen”. *el-Mevsû‘atü’l-Fikhiyyeti’l-Kuveytiyye*. 15/25-50. Kuveyt: Vizâratu ‘Umûmi’l-Evkâf ve ‘Ş-Şu‘ûnu’l-İslâmiyye, 1984-2006.

Heyet. “Semen”. *Mu‘cemü Mustalahâtî’l-‘Ulûmi’ş-Şer’iyye*. 2/592. Riyad: Medinetü’l-Melik Abdilazîz li’l-Ulûm ve’t-Tekniyye, 2017.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer ed-Dımeşkî. *Mecmû‘atu resâil-i İbn Âbidîn*. 2 Cilt. b.y.: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, ts.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer ed-Dımeşkî. *Reddü’l-muhtâr ‘ale’d-Dürri’l-muhtâr*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 2. Basım, 1412/1992.

İbn Cüzeyy, Muhammed b. Ahmed el-Gırnâtî. *el-Kavânînü’l-fikhiyye*. b.y., ts.

İbn Hümâm, Kemâluddîn Muhammed b. ‘Abdilvâhid b. ‘Abdilhamîd es-Sivâsî. *Fetḥu’l-ḳadîr*. 10 Cilt. y.y: Dâru’l-Fikr, ts.

İbn Ḳâđî Şühbe, Ebu’l-Fazl Bedreddin Muhammed b. Ebî Bekr el-Esedî. *Bidâyetü’l-muhtâc fi şerhi’l-Minhâc*. thk. Enver b. Ebû Bekr eş-Şeyhî ed-Dâğîstânî. 4 Cilt. Cidde: Dâru’l-Minhâc li’n-Neşr ve’t-Tevzî‘, 1432/ 2011.

- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Hanbelî. *el-Muğnî*. thk. Tâhâ ez-Zeyni vd. 10 Cilt. y.y.: Mektebetü'l-Kâhire, 1388/1968.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mûkerrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânu'l-Arab*. thk. Âmir Ahmed Haydar. 18 Cilt, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî. *el-Bahrü'r-râ'ik şerhu Kenzi'd-dekâ'ik*. b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî, 2. Basım, ts.
- İbn Rüşd el-Hafîd, Ebû'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubi el-Endelûsî. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihayetü'l-muktesid*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1416/1995.
- Kâdî 'Abdulvehhâb, Ebû Muhammed. *el-İşrâf 'alâ Nuketi Mesâ'ili'l-Hılâf*. thk. el-Ĥabîb b. Tâhir. 2 Cilt. b.y.: Dâru İbn Ĥazm, 1420/1999.
- Kallek, Cengiz. "Sak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/584-586. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Kâsânî, Ebû Bekir b. Mes'ûd. *Bedâ'ic'u's-sanâ'ic fi tertibi's-şerâ'ic*. Ali Muhammed 'Ivaz - Âdil Ahmed Abdu'l-Mevcûd 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Kefevî, Eyyüb b. Musa el-Hüseynî. *el-Külliyât Mu'cem fi'l-Mustalahâti ve'l-Fürûki'l-Lügavî*. thk. Adnan Derviş - Muhammed el-Mısrî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım 1998.
- Keleş, Ali. *İslam'a Göre Para Kavramı*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998.
- Merginânî, Ebû'l-Hasen Burhânüddîn 'Alî b. Ebî Bekr b. 'Abdilcelîl Fergânî. *el-Hidâye fi şerhi Bidâyeti'l-mübtedâ*. thk. Tallal el-Yusuf. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-İhyâ'i Tûrâsi'l-'Arabi, ts.
- Mevşilî, Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li-ta'îli'l-Muhtâr*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 5. basım., 2012.
- Meydânî, 'Abdülğanî b. Tâlib b. Ĥammâde Guneymî ed-Dımeşkî. *el-Lübâb fi şerhi'l-Kitâb*. thk. Abdülkerîm el-'Atâ. 2 Cilt. Şam: Mektebetü 'İlmi'l-Hadîs, 1423/2002.
- Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmurz b. Ali. *Düerü'l-hükkâm fi şerhi Ġureri'l-ahkâm*.

2 Cilt. b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-‘Arabiyye, ts.

Muhammed Kadrî Paşa. *Mürşidü'l-hayrân*. Bulak: Matba‘atü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1309/1891.

Okur, Kâşif Hamdi. “Outsourcing İşlemleri (Haram Faaliyetlerde Bulunan İş Yerlerine Dışarıdan Ürün ve Hizmet Satımı)”. *II. Uluslararası İslam Ticaret Hukuku Kongresi “Günümüzdeki Meseleler”*. ed. Mehmet Bayyigit. 323-335. Konya: KTO Karatay Üniversitesi Yayınları, 2016.

Osmânî, Muhammed Takî. *Fıkhü'l-buyû‘alâ mezâhibi'l-erba‘a*. 2 Cilt. Karaçi: Mektebete Ma‘ârifü'l-Kur‘ân, 2015.

Özsoy, İsmail. “Fıkıh Doktrininde Para ve Faiz”. *Fıkhi Açıdan Finans ve Altın İşlemleri*. ed. Halit Çalış. 75-151. İstanbul: Esen Ofset, 2012.

Paçacı, İbrahim. “Altın-Para-Faiz İlişkileri ve Altının Vadeli Satışı”. *Fıkhi Açıdan Finans ve Altın İşlemleri*. ed. Halit Çalış. 411-435. İstanbul: Esen Ofset, 2012.

Râfi‘î, Ebû Kâsım Abdulkerîm b. Muhammed el-Kazvîni. *Fethü'l-‘azîz fi şerhi'l-Vecîz*. thk. Ali Muhammed 'Ivaz - Âdil Ahmed Abdu'l-Mevcûd. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-‘İlmiyye, 1417/1996.

Samar, Mahmut. *İslam Borçlar Hukukunda Akitlerde Ca‘lî Şartlar*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

Semerkindî, Alâu'd-dîn Ebûbekir Muhammed b. Ahmed. *Tuhfetu'l-fukahâ*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-‘İlmiyye, 1413/1993.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-e‘imme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. thk. Halil Muhyiddin el-Meys. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma‘rife, 1413/1993.

Suğdî, Ebû'l-Hasan ‘Alî. *en-Nutef fi'l-Fetâvâ*. thk. Salâhuddin Nâhî. Amman: Dâru'l-Furkân, 2. basım., 1404/1984.

Şâvîş, Velid Mustafa. *Bey‘u’s-selem: Beyne'l-fıkhî'l-İslâmî ve'l-fikri'l-iktisâdiyyi'l-vaz‘î*. 2 Cilt. Amman: Dâru'l-Feth, 2004.

Şeybânî, Muhammed b. Hasen. *el-Asl*. thk. Mehmet Boynukalın. 12 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012.

Şeyhîzâde, Abdurrahman. *Mecma‘u'l-enhur fi şerhi Mülteka'l-ebhur*. 2 Cilt. b.y.: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

Şirbînî, Şemsuddîn Muhammed. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma‘rifeti me‘ânî elfâzi'l-Minhâc*. thk.

Ali Muhammed 'Ivaz - Âdil Ahmed Abdu'l-Mevcûd. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-‘ilmiyye, 1994.

Zerkâ, Mustafa Ahmed. *Ukûdu'l-müsemmât fi'l-fıkhî'l-İslâmî: Akdü'l-bey'*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1999.

Zeyla‘î, Ebû Muhammed Fahrüddîn ‘Osmân b. ‘Alî b. Mihcen b. Yûnus. *Tebyînü'l-ḥakâ‘ik şerhu Kenzü'd-dekâik*. 6 Cilt. Kâhire: el-Matba‘atü'l-Kübra el-Emîriyye, 1312/1895.

Zuhaylî, Vehbe. *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletühû*. 7 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fıkr, 1996.



E-ISSN 2645-9132

Mardin Gökçe Köyü ve Çevresinde Kullanılan Arapça Dualar (Karşılaştırmalı Tematik Bir Çalışma)

İzzettin ÇELİK | ORCID: 0000-0002-1641-0878 | celikizzettin217@gmail.com

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami Araştırmalar Enstitüsü,
Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/025y36b60>

M. Ali Kılav ARAZ | ORCID: 0000-0002-1009-2100 | mehmetalikilay.araz@asbu.edu.tr

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,
Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/025y36b60>

Öz

Dua sözcüğü, “çağırarak, seslenmek, istemek; yardım talep etmek” mânasındaki da’vet ve da’vâ kelimeleri gibi masdardır. “Küçükten büyüğe, aşağıdan yukarıya vâki olan talep ve niyaz” anlamında isim olarak kullanılır. Dua, kişinin hayırları kendisi ve başkası için istemesine denir. Dua ediş şekilleri farklılık arz etse de birçok toplumda duanın önemli bir yeri vardır. Dualar; bir toplumun, düşünce tarzını, etkileşim içinde olduğu ve kültürel alışverişte bulunduğu diğer toplumları, söz konusu toplumların hayata bakış açısını ve bunlara ek olarak sanatsal ve belâğî özelliklere şamil olan, kültür aynalarıdır. Dualar; sosyoloji, psikoloji, tarih, ahlak, folklor gibi birçok alanı ilgilendiren ve birçok açıdan inceleme ve araştırma konusu olmaya değer ulusal varlıklar olup söyleyiş güzelliği, anlatım gücü, kavram zenginliği bakımından çok önemli terkiplerdir. Bu çalışmada Türkiye’nin Güneydoğu Anadolu bölgesinde yer alan ve kadim illerden biri olan Mardin vilayetindeki Gökçe köyü ve çevresinde kullanılan dualar, fasih Arapça ve Türkçedekilerle karşılaştırmalı

bir şekilde ele alınmıştır Sözlü anlatı açısından yöre oldukça mümbit bir yöredir ancak; özellikle günümüz gençlerinin kendi anadillerine tam manasıyla hâkim olamamaları ve Türkçe konuşmaları bu folklorun nesilden nesile aktarımını zorlaştırmaktadır. Bu sebeple, sosyal hayatta yaşanan gelişmeler, teknoloji, küreselleşme gibi olguların etkisi ile unutulma ve yok olma tehlikesi olan; Gökçe köyü ve çevresi halk kültürüne ait değerlerden olan Mardin Gökçe köyü ve çevresinde kullanılan Arapça dualar derlenmiş ve tematik sıraya göre verilmiştir. Evlilik, Nişan ve Evlilik Çağındaki Gençler, İş Alanı ve Çalışanlar, Aile Büyükleri, Yaşlılar, Yola Çıkanlar ve Yolculuk Yapacaklar, Kötülüklerden (Bela/Şer) Korunmak, Ölüm ve Cenazeler, İyi Dileklerde Bulunma ve Temenniler, Sağlık ve Şifa Bulma, Aile, Ebeveynler ve Çocuklar, Teşekkür Etme ve Şükranında Bulunma, Yeni Bir Eşya Alan ve İlim Talebeleriyle ilgili olanlar olmak üzere toplam on iki tema ve yüz kırk üç duanın ele alındığı çalışmamızda bölge halkının kullanımının yanında duaların standart Arapçası da verilerek Türkçedeki karşılıkları ile de değerlendirilmiştir. Görüşmelerin yapıldığı kaynak kişiler araştırma içerisinde KK-1/KK-18 arası bir kısaltma ile verilmiştir. Duaların kullanıldığı bağlamlar gözetilerek karşılaştırma yapılmış ve dualarda kullanılan bazı kelimelerin etimolojik analizi yapılmıştır. Bu kelimelerin fasih Arapçayla benzer ve farklı yanları zikredilmiştir. Ayrıca Mardin Gökçe köyü ve çevresinde kullanılan duaları ele almak suretiyle; yaşlı nüfusun vefatıyla yok olma tehlikesi ile yüz yüze kalabilecek olan sözlü kültürü kayıt altına alarak gelecek nesillere aktarmak da bir başka hedefdir. Diğer taraftan bu bölgede konuşulan dilin edebi ve kültürel zenginliğine katkı sağlamak amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler

Sözlü Kültür, Arap Dili, Lehçe, Dua, Mardin, Gökçe Köyü.

Atıf Bilgisi

Çelik-Araz, İzzettin-M. Ali Kılray. “Mardin Gökçe Köyü ve Çevresinde Kullanılan Arapça Dualar (Karşılaştırmalı Tematik Bir Çalışma)”. *ULUM Dinî Tetkikler Dergisi* 5/2 (Aralık 2022), 285-341.

<https://doi.org/10.54659/ulum.1180942>

Geliş Tarihi	27.09.2022
Kabul Tarihi	23.12.2022
Yayın Tarihi	31.12.2022
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme Bu çalışma Doç. Dr. M. Ali Kılray Araz danışmanlığında 21.04.2022 tarihinde
Etik Beyan	sunduğumuz/tamamladığımız <i>Mardin Lehçesinde Kullanılan Arapça Atasözleri ve Duaların Fasih Arapça ve Türkçedekilerle Mukayesesi (Gökçe Köyü ve Çevresi</i>

Etik Komite Onayı	<p>Örneği) başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Ankara/Türkiye, 2022).</p> <p>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.</p> <p>Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi Etik Kurulu Başkanlığının 23.02.2021 tarihli 4124 sayılı kararıyla gerekli etik izinler alınmıştır. Ayrıca çalışmada Helsinki Bildirgesi'ndeki araştırma ilkelerine bağlı kalınmıştır.</p> <p>Çalışmanın Tasarlanması: İÇ (%55), MAKA (%45)</p>
Yazar Katkıları	<p>Veri Toplanması: İÇ (%55), MAKA (%45)</p> <p>Veri Analizi: İÇ (%55), MAKA (%45)</p> <p>Makalenin Yazımı: İÇ (%55), MAKA (%45)</p> <p>Makale Gönderimi ve Revizyonu: İÇ (%55), MAKA (%45)</p>
Benzerlik Taraması	<p>Yapıldı - Turnitin</p>
Etik Bildirim	<p>ulumdergisi@gmail.com</p>
Çıkar Çatışması	<p>Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.</p>
Finansman	<p>Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.</p>
Telif Hakkı & Lisans	<p>Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.</p>



Arabic Prayers Used in Gokce Village and Surroundings of Mardin (A Comparative Thematic Study)

İzzettin ÇELİK | ORCID: 0000-0002-1641-0878 | celikizzettin217@gmail.com

Social Sciences University of Ankara, Institute of Islamic Studies,
Department of Basic Islamic Sciences, Ankara, Turkey

ROR ID: <https://ror.org/025y36b60>

M. Ali Kılav ARAZ | ORCID: 0000-0002-1009-2100 | mehmetalikilay.araz@asbu.edu.tr

Social Sciences University of Ankara, Faculty of Islamic Sciences,
Department of Arabic Language and Rhetoric, Ankara, Turkey

ROR ID: <https://ror.org/025y36b60>

Abstract

The word prayer means "to call, to address, to ask; It is an infinitive like the words invitation and petition (da'vet and da'vâ) meaning "to ask for help". It is used as a name for the features of "demand and supplication that occur from small to large, from bottom to top". Prayer is a person's wish for good for himself and for others. Although the graphic form of prayer is present, many burdens have an important place in prayer. Prayers are cultural mirrors that include a society's way of thinking, other societies with which it interacts and culturally exchanges, the point of view of these societies on life, as well as artistic and rhetorical features. Prayers are national entities that concern many fields such as sociology, psychology, history, morality, folklore and are worth being the subject of investigation and research in many respects, and they are very important compositions in terms of utterance, power of expression and richness of concepts. In this study, the prayers used in and around Gökçe village in Mardin

province, one of the ancient provinces in the Southeastern Anatolian region of Turkey, are discussed in a comparative way with those in fluent Arabic and Turkish. In terms of oral narrative, the region is a very fertile region, but the fact that today's young people do not have a full command of their mother tongue and they speak Turkish makes it difficult to transfer this folklore from generation to generation. For this reason, the Arabic prayers used in and around Mardin Gökçe village, which is one of the values belonging to the folk culture that is in danger of being forgotten and destroyed by the effects of phenomena such as social life, technology and globalization, have been compiled and given in thematic order. Marriage, Engagement and Youth in Marriage Age, Business and Employees, Family Elders, Elderly, Travelers and Travelers, Protection from Evil (Trouble/Evil), Death and Funerals, Good Wishes and Wishes, Health and Healing, Family, Parents In our study, in which a total of twelve themes and one hundred and forty-three prayers, which are related to children, giving thanks and gratitude, receiving a new item, and students of knowledge, were discussed, besides the usage of the people of the region, the standard Arabic of the prayers was also given and their equivalents in Turkish were evaluated. The source persons with whom the interviews were conducted are given with an abbreviation between KK-1/KK-18 in the research. Comparisons were made by considering the contexts in which prayers were used, and etymological analysis of some words used in prayers was made. Similar and different aspects of these words with fluent Arabic have been mentioned. In addition, by considering the prayers used in Mardin Gökçe village and its surroundings, another goal is to record the oral culture, which may face the danger of extinction with the death of the elderly population, and transfer it to future generations. On the other hand, it is aimed to contribute to the literary and cultural richness of the language spoken in this region.

Keywords

Oral Culture, Arabic Language, Dialect, Prayer, Gokce Village.

Citation

Çelik-Araz, İzzettin-M. Ali Kılay. "Arabic Prayers Used in Gokce Village and Surroundings of Mardin (A Comparative Thematic Study)". *ULUM Journal of Religious Inquiries* 5/2 (December 2022), 285-341.

<https://doi.org/10.54659/ulum.1180942>

Date of Submission	27.09.2022
Date of Acceptance	23.12.2022
Date of Publication	31.12.2022
Peer-Review	Double anonymized - Two External

This article is extracted from my master thesis dissertation entitled *Comparison of Arabic Proverbs and Prayers Used in Mardin Dialect with Fasih Arabic and Turkish (Example of Gokce Village and Its Surroundings)*, supervised by Assoc. Prof. M. Ali Kılav Araz (Social Sciences University of Ankara, Ankara/Turkey, 2022).

Ethical Statement

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Ethical Approval

An application for ethical approval was made to Social Sciences University of Ankara Ethics Committee and the necessary ethical permissions were obtained with the decision numbered 4124. In addition, the study adhered to the research principles of the Declaration of Helsinki.

Author Contribution

Conceiving the Study: İÇ (%55), MAKA (%45)

Data Collection: İÇ (%55), MAKA (%45)

Data Analysis: İÇ (%55), MAKA (%45)

Writing up: İÇ (%55), MAKA (%45)

Submission and Revision: İÇ (%55), MAKA (%45)

Plagiarism Checks

Yes - Turnitin

Conflicts of Interest

The author(s) has no conflict of interest to declare.

Complaints

ulumdergisi@gmail.com

Grant Support

The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Copyright & License

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the **CC BY-NC 4.0**.

Giriş

Mardin Gökçe köyü ve çevresi için “Havass-ı hümayun” ve “Tat” köyleri ifadeleri kullanılır. Bu köylerin sakinlerinin ana dilleri Arapçadır. Burada yaşayan Arapların, Arap dünyasıyla aralarındaki bağ siyasi sınırların varlığı sebebiyle nispeten kopmuştur. Anadili Arapça olan bireyler bu bağın kopmasından dolayı fasih Arapçayı konuşamayan; Arapçayı yazı, eğitim ve edebiyatta kullanamayan bir topluma dönüşmüştür. Toplumun yaşadığı bu dönüşüm sözlü kültürün egemen olduğu bölgede halk kültürünün yok olmasına götürecek kadar tehlikeler barındırmaktadır. Sözlü anlatı açısından yöre oldukça mümbit bir yöredir ancak; özellikle günümüz gençlerinin kendi anadillerine tam manasıyla hâkim olamamaları ve Türkçe konuşmaları bu folklorun nesilden nesle aktarımını zorlaştırmaktadır. Bu sebeple, sosyal hayatta yaşanan gelişmeler, teknoloji, küreselleşme gibi olguların etkisi ile unutulma ve yok olma tehlikesi olan; Gökçe köyü ve çevresi halk kültürüne ait değerlerden olan duaların derlenmesi, bu değerlerin kayıt altına alınması ve sistemli bir şekilde gelecek kuşaklara aktarılması açısından çalışma önem arz etmektedir¹.

Dua, kişinin hayırları kendisi ve başkası için istemesine denir. Dua ediş şekilleri farklılık arz etse de birçok toplumda duanın önemli bir yeri vardır. Dualar; bir toplumun, düşünce tarzını, etkileşim içinde olduğu ve kültürel alışverişte bulunduğu diğer toplumları, söz konusu toplumların hayata bakış açısını ve bunlara ek olarak sanatsal ve belâğî özelliklere şamil olan, kültür aynalarıdır. Dualar; sosyoloji, psikoloji, tarih, ahlak, folklor gibi birçok alanı ilgilendiren ve birçok açıdan inceleme ve araştırma konusu olmaya değer olan ulusal varlıklar olup söyleyiş güzelliği, anlatım gücü, kavram zenginliği bakımından çok önemli terkiplerdir. Dua geçmişten beri karşılaştığı sorunların çözümünde aşkın bir varlığa sığınma ihtiyacı duyan insanın, acizini itiraf edişinin en bariz tezahürlerindedir. İnsanın yapabilecekleri fiziğin hakikatleriyle sınırlandırılmış olsa da istek, arzu ve talepleri bu manada sınırlı değildir. Bu yüzden insanın üstün varlığa yakarışı ve gücünün yetmediği yerde bütün işlerini ona tevdi ederek talepte bulunması dua olarak

¹ Ziya Gökalp, *Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler* (İstanbul: Kaynak Yayınları, 2011), 71.

tanımlanabilir. Her toplumda belirli durumlarda söylenmesi gelenek olmuş birtakım dua kalıpları vardır. Dualar; Yeni evlenen, çocuk sahibi olan, yeni bir şey satın alan vs. kimseleri tebrik etmek ve yemeğe başlarken, yemekten sonra, hastalıkta, bela ve musibetlerde, taziyelerde, yolculukta, bir iyilik görüldüğünde şükrande bulunmak vb. durumlarda kullanılan iyi dilek sözleridir. Bir toplumun dünya görüşü kullandığı kalıp sözlerle paralellik arz ettiğinden dualar da tıpkı atasözleri ve deyimler gibi bir milletin kültürüne, inançlarına gelenek ve göreneklerine ışık tutan ve onlarla alakalı bilgi sahibi olmamızı sağlayan kalıp sözler arasındadır².

Bu araştırmada, “nitel araştırma yöntemi/yarı yapılandırılmış görüşme tekniği” esas alınmıştır. Saha çalışması 25.04.2021 başlamış 23.07.2021 tarihinde tamamlanmıştır. Araştırma, günümüzde Mardin Gökçe köyü ve çevresinde ikamet eden, yerel / mahallî Arapçayı konuşabilen ve konuşulanı anlayabilen; bir başka ifadeyle lehçeye hâkim ve geneli yansıtabilecek nitelikte 18 (on sekiz) kişinin katılımıyla gerçekleştirilmiştir. Kaynak kişiler, gönüllülük esasına dayanarak dualara yönelik daha isabetli tespitlerin yapılabilmesi için genelde 50 yaş üzeri kişiler arasından seçilmiştir. 50 yaş ve üzeri olan kişilerin daha arı, saf ve katıksız bir Arapça kullanıyor olmaları, ancak daha genç olanların teknolojinin gelişmesi ve birçok mecrada Türkçeyi kullanmaları ve Türkçenin tesirinde kalmaları nedeniyle o dil safiyetinin biraz daha zayıf olması bizi, bu şekilde bir tercihe sevk etmiştir. Dil, doğası gereği zamanla değişime maruz kalabilen bir olgudur. Zaman içerisinde insanların söz konusu kavramlara yüklemiş oldukları mana ve kelimelerin telaffuzu değişiklik gösterebilir. Bu bağlamda araştırma, icra edildiği zaman dilimiyle sınırlı olacaktır. Araştırma coğrafi açıdan Mardin’in Gökçe köyü ve çevresinde ikamet eden Araplar tarafından kullanılan Arapça duaların incelenmesi şeklinde sınırlandırılmıştır. Folklor ile ilgili yapılan çalışmalarda folklorun sadece Latince ya da sadece Arapça olarak yazılması çalışmanın dar bir muhitte kalmasına ve etki sınırlarının daralmasına yol açmaktadır. Bu yüzden çalışmada; lehçede kullanılan duanın, Arapça ve Latince alfabetiyle yazılışını ve fasih Arapçada karşılığı olarak

² Ömer Asım Aksoy, *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü: Atasözleri Sözlüğü* (İstanbul: İnkılap Yayınları, 1988), 1/213.

kullanılan duanın Arapça yazılışı ve tercümesini ayrıca anlam bakımından uyum gösteren veyahut benzer anlam ihtiva eden Türkçe duaya da yer verilmiştir. Araştırmada verilerin analizinde kullanılan üç farklı yaklaşım çeşidinden yararlanılmıştır. Verilerin orijinal formuna bağlı kalınmış ve ifadeler betimsel bir yaklaşımla sunulmuştur. Verilerin mukareneli analizlerine de yer verilmiştir. Betim ve tematik tahlillerin yanı sıra veriler işlenirken konuya dair birtakım çıkarım ve yorumlarda bulunulmuştur.

Bu çalışmada, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi'nde uygulanan transkripsiyon alfabesiyle büyük ölçüde aynı olan sistem kullanılmış, fonolojik yazım esas alındığından kimi değişikliklere gidilmiş ve bu değişikliklerle ilgili bazı açıklamalar yapılmıştır. Parantez içinde verilenler alanla ilgili yabancı yayınlarda kullanılanları göstermektedir. Ünlülerin gösteriminde, /ə/ hariç parantezdekiler tercih edilmiştir. Fonolojik yazım gereğince, /i/ ve /ı/, /u/ ve /o/ veya /a/, /ä/ ve /e/ ünlüler için, anlam ayırt edici sesbirim değeri taşıdıkları sözcüklerin yazımında, farklı harfler kullanılmıştır. Ancak sesbirim değeri taşımadıklarında ilgili çalışmalarda tanımlanan temel ünlüler kullanılmıştır.

Arapça lehçebilim çalışmalarında /ʕ/ harfinin iki farklı sesletimini göstermek üzere; eski ʕ harfi için /q/, daha az baskılı ʕ harfi için /k/ kullanılmaktadır.

Yörenin lehçelerinde ‘و’, /v/ sesinden farklı olarak, /w/ sesletildiğinden /w/’nin kullanımı tercih edilmiştir. Ayrıca; yine Arapçada yer almayan (i) sesi için (ə), uzun okunan (o) sesi için (ō), (ç) harfi için (ç) ve (j) harfi için (ž) kullanılmıştır.

1. Evlilik, Nişan ve Evlilik Çağındaki Gençlerle İlgili Olanlar

Evlilik, Ortadoğu toplumunun geleneksel olarak içinde buldukları sosyal statülerini ortaya koymak adına vazgeçilmez kurumlarından birisidir. Bu müessesin devamı ve evliliğin devamı için bazı dualar söylenmektedir. Mardin lehçesinde evlilik, nişan ve evlilik çağındaki gençlerle ilgili kullanılan Arapça dualar aşağıda zikredilmiştir.

1) Alla yəvaffəkkən ma‘ ba‘ədkən (KK-1)

(الله يُوَفِّقِكُن مَعَ بَعْضِكُن). "Allah sizi, birbirinizle muvaffak etsin."

بَعْضِكُن / ba'əðkən (birbirinizle): Türkçede de bir şeyin parçası, cüz'ü anlamında bazı şekilde kullanılmaktadır.³ Fasih Arapçada da bir bütünün kendisinden ve diğer parçalardan oluştuğu şeye verilen isim şeklinde tarif edilmektedir.⁴ Lehçede de bu anlamda kullanılmaktadır. بعض kelimesi lehçede muhatap müzekker çoğul zamiriyle kullanılmıştır. Ancak muhatap müzekker zamirinin sonundaki م (mîm) harfi lehçede ن (nûn) harfine dönüşmektedir. Bu ifade Ayet-i kerimede şöyle kullanılmaktadır:

"وَقُلْنَا أَهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ." "Birbirinize düşman olarak inin!"⁵ "Rabbim muvaffakiyetler ihsan ede."⁶ "Allah hayırlı geçim versin."⁷

Fasih: "بَارِكْ اللَّهُ لَكَ، وَبَارِكْ عَلَيْكَ، وَجَمَعَ بَيْنَكُمَا فِي خَيْرٍ." "Allah sana mübarek eylesin. Bereketi üzerine eylesin ve sizi hayırla bir araya getirsin."⁸ Evlilik arifesinde olan kimseler için söylenir.

2) Alla yəhdikin ğahāl şālḥin (KK-1)

(الله يَهْدِيكُمْ جَهَالَ صَالِحِينَ). "Allah size hayırlı, sâlih evlatlar bahşetsin."

جَهَالَ/ğahāl (çocuklar): Bu kelimenin müfredi için lehçede جاهل / ğéhəl kelimesi kullanılmakta ve imâleli şekilde telaffuz edilmektedir. Bu kelimenin fasih Arapçadaki cahil anlamına gelen الجاهل çoğulu da الجهال/el-cuhhâl⁹ olan kelimedenden anlam dönüşümüne uğradığı düşünülmektedir. Zira çocuk lehine ve aleyhine olan şeyleri tam manasıyla kavrayamadığından bu yönüyle cahil sayılabilir. Çocuk

³ Türk Dil Kurumu, "Birbiri", (Erişim 02 Eylül 2021).

⁴ Seyyid Şerif el-Cürçânî, *et-Ta'rîfât*, thk. Komisyon (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983), 46.

⁵ Bakara 2/36.

⁶ Halil Ersoylu, *Türk Dilince Dualar, Beddualar Sözlüğü* (İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2012), 114.

⁷ Ersoylu, *Türk Dilince Dualar*, 40.

⁸ Ebû Muhammed Muhyissünne Hüseyin b. Mesud Begavi, *Mesâbihu's-sunne*, thk. Yusuf Abdurrahman Mar'aşlı-Muhammed Salim İbrâhim Semare (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1987), 2/207.

⁹ Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut : Dâru Sadır, 1994), 13/498.

kelimesine karşılık olarak الطفل/et-tıflu kelimesi kullanılmaktadır.¹⁰ “Döl dös sahibi olasin”¹¹ “Allah hayırlı devlet, hayırlı evlat versin.”¹²

Fasih: " بِالرِّفَاءِ وَالْبَيْنِ. " "Uyumlu ve bol çocuklu bir evliliğiniz olsun".¹³

3) Alla yə'tik avlād şalhîn. (KK-2, KK-3)

(الله يَعْطِيكَ أَوْلَادًا صَالِحِينَ.) "Allah size sâlih evlatlar bahşetsin." "Allah hayırlı evlat versin."¹⁴

"اللَّهُمَّ أَلْفَ بَيْنَهُمَا وَارزُقهُمَا بَيْنَ صَالِحِينَ." "Allah'ım aralarında ülfet kıl ve onlara sâlih evlatlar bahşet."¹⁵

Ayet-i kerimde şöyle buyurulmaktadır: "رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِنَا" "Onlar, "Ey rabbimiz!" derler, "Bize mutluluk getirecek eşler ve çocuklar bahşet; bizi gūnahtan sakınanlara öncü yap!"¹⁶

Fasih: " بَلِّغْ اللهُ ابْنًا. " "Allah hayırlı çocuklar versin."¹⁷

4) Alla Teâlâ ğnta ũ 'aġlġtġk yġġdġ murġdkġn. (KK-2, KK-3)

(الله تَعَالَى إِنَّتْ أَوْ عَائِلَتِكَ يَفْضِي مُرَادِكِ.) "Allah Teâlâ, sizin ve ailenizin muradını gerçekleştirsin." "Allah umduğuna nail etsin."¹⁸ "Allah gönlünün muradını versin."¹⁹

¹⁰ Ebu'l-Hasan Ali b. İsmâil İbn Sîde, *el-Muhassas*, thk. Halil İbrâhîm Ceffâl (Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabi, 1996), 1/56.

¹¹ Ersoylu, *Türk Dilince Dualar*, 81.

¹² Ersoylu, *Türk Dilince Dualar*, 40.

¹³ Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'Ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî-İbrâhîm es-Sâmerrâî (Bağdat: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1985), 8/281.

¹⁴ L. Sami Akalın, *Türk Dilek Sözlerinden Alkışlar Kargışlar* (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1990), 106.

¹⁵ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.), 16/209.

¹⁶ Furkan 25/74.

¹⁷ İbn Sîde, *el-Muhassas*, 3/394.

¹⁸ Ersoylu, *Türk Dilince Dualar*, 64.

¹⁹ Akalın, *Türk Dilek Alkışlar Kargışlar*, 130.

Fasih: "بَلِّغْكَ أُمَّكَ." "Allah emeline kavuştursun."²⁰

"بَلِّغْكَ اللَّهُ أُمَّكَ." "Allah umduğuna eriştirsin."²¹

5) Yəkkünün ğahālək mən əş-şaləhīn. (KK-2)

(يَكُونُونَ جَهَالِكٌ مِنْ صَالِحِينَ.) "Çocukların salihlerden olsun."

Ayet-i kerimede şöyle buyurulmaktadır: "رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ." "Orada Zekeriyâ rabbine dua edip dedi ki: "Rabbim! Bana tarafından temiz bir nesil ihsan eyle! Kuşkusuz sen duayı işitmektesin."²² Başka bir ayet-i kerimede ise, dua mahiyetinde şöyle buyurulmaktadır: "رَبِّ هَبْ لِي مِنَ الصَّالِحِينَ." "Rabbim! Bana iyilerden olacak bir evlât ver!"²³

6) Alla teala yə'tik mən xayrən. (KK-2)

(اللَّهُ تَعَالَى يَعْطِيقُ مِنْ خَيْرِنِ.) "Allah Teâlâ sana, onların (çocuklarının) hayrından versin." "Allah çoluk çocuğunun hayrını gösterebilirsin."²⁴ "Evlatlarının barını yiyebilirsin."²⁵

"جاء عن الحسين رضي الله عنه أنه علم إنساناً التهنئة فقال: قل: بَارَكَ اللهُ لَكَ فِي الْمُؤْمُوبِ لَكَ، وَشَكَرْتَ الْوَاهِبَ،" "Hz. Hüseyin (r.a.) Bir kimseye şöyle tebrik etmeyi öğrettiği rivayet edilmiştir: Sana başlılanan evlat kutlu olsun. Sana başlılayana şükredesin. Allah onu olgunluğa eriştirsin ve sana iyiliğini rızıklandırırsın."²⁶

7) Alla yəxallî ğahālək. (KK-6)

²⁰ Ni'metullah b. Mahmûd en-Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye ve'l-mefâtihu'l-gaybiyye* (Kahire: Dâru Rikabi li'n-Neşr, 1999), 1/18.

²¹ Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. İsmail el-Muradi Nehhas, *Umdetu'l-kuttâb*, thk. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2004), 204.

²² Âl-i İmrân 3/38.

²³ Sâffât 37/100.

²⁴ Akalın, *Türk Dilek Alkışlar Kargışlar*, 95.

²⁵ Ersoylu, *Türk Dilince Dualar*, 86.

²⁶ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Ezkâr*, thk. Abdülkadir Arnavut (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994), 289.

(اللَّهُ يَخْلِي جَهَالِكَ.) "Allah çocuklarını bağışlasın." "Allah bağışlasın."²⁷ "Allah Yavrunuzu bağışlasın"²⁸

8) Allahumma rabbī tās‘ədən. (KK-7)

(اللَّهُمَّ رَبِّي تَسْعِدْنِ.) "Rabbim onları mesut et." "Allah mesut etsin"²⁹ "Allah bahtiyar etsin."³⁰

Fasih: "أَسْعِدْكُمْ اللَّهُ." "Allah sizi mesut etsin."³¹

"لَبَّيْكَ وَسَعْدَيْكَ." "Allah seni mesut bahtiyar etsin."³²

9) Allahumma rabbī əğ‘al baynən ulfī. (KK-7)

(اللَّهُمَّ رَبِّي إِجْعَلْ بَيْنِي أُلْفِي.) "Allah'im! aralarında ülfet kıl. /Kalplerini birbirlerine ısındır."

Fasih: "اللَّهُمَّ أَلْفٌ بَيْنَهُمَا، وَحَبِيبٌ أَحَدُهُمَا إِلَى صَاحِبِهِ." "Allah'im aralarında ülfet kıl ve onları birbirlerine sevdirdi."³³ "اللَّهُمَّ أَلْفٌ بَيْنَهُمَا كَمَا أَلْفَتْ بَيْنَ الْعَيْنِ وَسِنَاهَا وَالنَّفْسِ وَمَنَاهَا وَأَمَطَرٌ عَلَيْهِمَا مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةٌ طَيِّبَةٌ إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ." "Allah'im gözle uyku arasında, nefis ve arzusu arasında ülfet sağladığın gibi aralarında ülfet kıl. Bol, sağanak rahmetinden onların üzerine yağdır. Onlara katından sâlih bir zürriyet bahşet; muhakkak ki sen duaları işitensin."³⁴

10) Alla yə‘ṭiyü vəḥdi ‘alā gör ƙalbü. (KK-8)

²⁷ Ersoylu, *Türk Dilince Dualar*, 27.

²⁸ Ersoylu, *Türk Dilince Dualar*, 65.

²⁹ Ersoylu, *Türk Dilince Dualar*, 52.

³⁰ Akalın, *Türk Dilek Alkışlar Kargışlar*, 27.

³¹ Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Hârûn el-Hallâl, *Kitâbu's-Sunne*, thk. Atıyye Zehrani (Riyad: Dârü'r-Raye, 1989), 1/225.

³² Ebû Bekr b. Beşşâr Muhammed b. Kâsım b. Muhammed İbnü'l-Enbârî, *ez-Zâhir fi me'ânî kelimâtî'n-nâs*, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1992), 1/103.

³³ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Delâilu'n-nubüvve*, thk. Muhammed Revvas Kal'aci-Abdülber Abbas (Beirut: Dârü'n-Nefâis, 1986), 460.

³⁴ Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Abdulhak Minhâcî, *Cevâhiru'l-‘ukûd ve mu‘înu'l-kudât ve'l-muvakkı‘în ve'ş-şühûd*, thk. Müs'ad Abdülhamid Muhammed es-Sa'deni (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996), 2/48.

(أَللَّهُ يَعْطِيهِ وَيُحْدِي عَلَيَّ كَوْزَ قَلْبِي.) “Allah kalbine göre birisini nasip etsin.” “Allah gönlüne göre versin.”³⁵

11) Alla te‘ālā yə‘fīkən ʔültəl ‘əmər. (KK-9)

(أَللَّهُ تَعَالَى يَعْطِيكَ طُولَ تِلْكَ لَعْمِرٍ.) “Allah Teâlâ size beraber uzun ömürler versin.”

Fasih: " أَطَالَ اللَّهُ بَعَاءَكَ. ” “Allah bekânı uzun eylesin.”³⁶

12) Alla yəs‘ədū. (KK-10, KK-13)

(أَللَّهُ يَسْعُدُ.) “Allah mesut etsin.” “Allah mesut bahtiyar etsin.”³⁷

Fasih: " أَسْعَدَكَ اللَّهُ. ” “Allah seni mesut etsin.”³⁸

13) Alla yəhannəyīn əb-ba‘dən. (KK-10)

(أَللَّهُ يَهَيِّئُ لِي بَعْضًا.) “Allah birbirlerine hoşnut kılsın. / Mübarek eylesin.”

Fasih: " عَلَى بَدْءِ الْحَيْرِ وَالْيُمْنِ. ” “Bu nikahınız; hayırlı ve bereketli bir başlangıç olsun.”³⁹

14) Alla te‘ālā yəhāšīk əb-bənət həlāl. (KK-11, KK-17)

(أَللَّهُ تَعَالَى يَحَاشِيكَ إِتِيَتْ خَالَ.) “Allah helal süt emmiş birini nasip etsin.” “Allah helal süt emmişe düşürsün.”⁴⁰

15) Alla yassər-lu. (KK-18)

(أَللَّهُ يَسِّرُ لِي.) “Allah ona kolaylık eylesin.”

³⁵ Ersoylu, *Türk Dilince Dualar*, 37.

³⁶ Ebü'l-Abbās Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ fi sinâ'ati'l-inşâ'*, thk. Muhammed Hüseyin Şemseddin (Beyrut: Dâri'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987), 8/165.

³⁷ Çiğdem Erol, *Türkiye Türkçesinde Kalıp Sözler Üzerine Bir İnceleme* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 55.

³⁸ Ebü Osman Amr b. Bahr b. Mahbub el-Kinani el-Leysi Cahiz, *Resâilu'l-Cahiz*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1964), 1/301.

³⁹ Ebü'l-Fazl Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm el-Meydânî, *Mecma'u'l-emsâl*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Beyrut: Dâri'l-Ma'rife, 1972), 2/32.

⁴⁰ Ersoylu, *Türk Dilince Dualar*, 41.

Fasih: "يَسِّرَ اللَّهُ لَهُ." "Allah ona kolaylık versin."⁴¹

2. İş Alanında ve Çalışanlarla İlgili Olanlar

Çalışan kimselere kolaylık dilenmesi ve onlara işlerinin yolunda gitmesi için niyazda bulunulması takdir edilen ve hoş karşılanan bir eylemdir. Bir kişiye çalışırken dua edilmesi de moral ve motivasyonuna olumlu bir katkı sağlar. Dolayısıyla Gökçe köyü ve çevresinde de bu tür iyi dilek sözlerine rastlanılmaktadır. Yörede en çok kullanılan kalıbı قَوَّاق / Qavvâk kolay gelsin duasıdır.

1) Qavvâk Alla. (KK-1, KK-4, KK-5, KK-6, KK-7, KK-9, KK13, KK-16, KK-17, KK-18)

(قَوَّاقَ اللَّهُ.) "Allah sana kuvvet/güç versin. /Kolay gelsin. Cevaben "Rahmî 'alâ valdayk." "Allah anana -babana rahmet etsin." Veyahut "Alla yəqavvik" "Allah sana da kuvvet versin" denilebilmektedir. "Allah kolaylık versin."⁴²

Fasih: "أَيَّدَكَ اللَّهُ وَأَدَامَ تَأْيِيدَكَ." "Allah sana yardım etsin ve yardımını devamlı kılsın."⁴³

2) Alla yəvaffəq. (KK-1, KK-4, KK-5, KK-6, KK-9, KK-18)

(اللَّهُ يُوَفِّقُكَ.) "Allah muvaffak etsin."⁴⁴ "Allah muvaffak etsin."⁴⁵

Fasih: "سَرَّحَهُ اللَّهُ وَسَرَّجَهُ." "Allah muvaffak etsin."⁴⁶

3) Alla lā-yvaddi ta'abkən bəl-havā. (KK-1)

(اللَّهُ لَا يُؤَدِّي تَعَبِكِنْ بِلَهْوَا.) "Allah emeğinizi boşa çıkarmasın." "Allah emeğini boşa çıkarmaya."⁴⁷ Emeklerini eline vermesin." "Allah emeklerini zayi etmesin."⁴⁸

⁴¹ Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed İbn Kayyim el-Cevziyye, *Miftâhu dâri's-sa'âde ve menşûru velâyeti'l-'ilm ve'l-irâde*, thk. Abdurrahman b. Hasan b. Kaid (Riyad-Beyrut: Dârü Ateâti'l-İlm-Dâru İbn Hazm, 2019), 55.

⁴² Ersoylu, *Türk Dilince Dualar*, 51.

⁴³ İbnu'l-Enbârî, *ez-Zâhir fi me'âni kelimâti'n-nâs*, 1/400.

⁴⁴ Ersoylu, *Türk Dilince Dualar*, 53.

⁴⁵ Akalın, *Türk Dilek Alkışlar Kargışlar*, 131.

⁴⁶ İbn Sîde, *el-Muhassas*, 3/393.

⁴⁷ Ersoylu, *Türk Dilince Dualar*, 58.

⁴⁸ Ersoylu, *Türk Dilince Dualar*, 36.

4) ‘al baraké. (KK-1)

(عَلَى لُبْرَكِي) “Bereketli olsun.” “Bereketli ola.”⁴⁹ Genelde inek veya koyun sağımı yapan kimselere söylenir.

5) Alla yı ‘tik rəzək faği. (KK-3)

(اللَّهُ بِعِطِيكَ رِزْقًا فَضِيًّا) “Allah sana bol, geniş rızık versin.”

Fasih: "اللَّهُمَّ ارْزُقْنَا رِزْقًا وَاسِعًا مِنْ فَضْلِكَ وَكَرَمِكَ، رِزْقًا لَا يَنْفَدُ وَلَا يُرْوَلُ." “Allah’ım kerem ve ihsanından bizlere tükenmeyen ve zail olmayan, bol rızık ver.”⁵⁰

6) Alla Te‘alā yəfadđi rəzəkək. (KK-4, KK-5)

(اللَّهُ تَعَالَى يَمْضِي رِزْقًا) “Allah rızıkını genişletsin.” “Allah kısmetini bol etsin. Görünmezinden versin.”⁵¹

Fasih: "رِزْقَكَ اللَّهُ مِنْ غَيْرِ طَلَبٍ شَدِيدٍ وَلَا سَفَرٍ بَعِيدٍ، جَعَلَكَ اللَّهُ فِي الرِّزْقِ حَوْلًا لِعَيْرِكَ." “Allah uzun, yorucu bir sefer şiddetli bir istek olmadan rızıkını sana nasip etsin ve rızık hususunda başkasına yardımı dokunanlardan eylesin.”⁵²

7) Alla yə‘inək ‘alā šəğlək. (KK-6)

(اللَّهُ بِعَيْنِكَ عَلَى شِغْلِكَ) “Allah işinde, sana yardım etsin.” “Allah yardımcın olsun.”⁵³

Fasih: "رَصَفَ اللَّهُ فِي حَاجَتِكَ." “Allah ihtiyaç duyduğün işlerde sana kolaylık göstersiz.”⁵⁴

8) Alla yassər amərkən. (KK-12)

⁴⁹ Ersoylu, *Türk Dilince Dualar*, 73.

⁵⁰ Abdülhak b. Seyfiddîn b. Sa’dillâh ed-Dihlevî, *Lema‘âtü’t-tenkih fi şerhi mişkâti’l-mesâbih*, thk. Takiyüddin en-Nedvî (Dımaşk: Daru’n-Nevâdir, 2014), 5/74.

⁵¹ Akalın, *Türk Dilek Alkışlar Kargışlar*, 125.

⁵² Ebü’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râğıb el-İsfahânî, *Muhâdarâtu’l-udebâ’ ve muhâverâtu’ş-şu‘arâ’ ve’l-bulega’* (Beyrut: Dârü’l-Erkam b. Ebi’l-Erkam, 1999), 1/484.

⁵³ Akalın, *Türk Dilek Alkışlar Kargışlar*, 152.

⁵⁴ Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Suyûtî, *el-Muzhir fi ‘ulûmi’l-luga*, thk. Fuâd Alî Mansûr (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1998), 2/234.

(اللَّهُ يَسِّرُ أَمْرَكُمْ.) “Allah işinizi asan eylesin.” “Tuttuğun kolay gelsin.”⁵⁵ “Her işin akkın olsun.” “İşiniz-gücünüz her daim seyir olsun.”⁵⁶ “Allah kolaylık versin.”⁵⁷

Fasih: "أَقَالَ اللَّهُ عَمْرَتَكَ، وَسَهَّلَ أَمْرَكَ، وَعَجَّلَ خَلَاصَكَ." “Allah taksiratlarını affetsin, işini kolay ve sıkıntıdan kurtuluşunu çabuk eylesin.”⁵⁸

9) Kavvākən Alla. (KK-12)

(فَوَاقِنَ اللَّهُ.) “Allah size kuvvet/güç versin. /Kolay gelsin.

Fasih: "شَدَّ اللَّهُ عَلَيَّ سَاعِدِيكَ." “Allah pazılarını güçlendirsın, eline, koluna kuvvet versin.”⁵⁹

10) Kaddək həlāl Ənşalla. (KK-14)

(كَدِّكَ خَلَالًا إِنشَاءً اللَّهُ.) Helal bir kazancın olsun. /Allah emeğini helalinden eylesin.” “Allah helalinden versin.”⁶⁰

11) Kavvāke. (KK-17)

(فَوَاكَ.) “Kolay gelsin.”

3. Aile Büyükleri, Yaşlılarla İlgili Olanlar

Büyüklerimiz geçmişle aramızda köprü olan, tecrübelerinden istifade edilmesi gereken geçmişi geleceğe taşıyan ruh köklerimizdirler. Dolayısıyla kendilerine hoşnut olacakları söz ve eylemlerde bulunmamız yerinde tutum olacaktır. Peygamber efendimiz (sav) "لَيْسَ مِنَّا مَنْ لَمْ يَرْحَمْ صَغِيرَنَا وَيُوقِرْ كَبِيرَنَا." “Küçüğümüze merhamet etmeyen büyüğümüze de saygı göstermeyen bizden değildir.” Bizim de bu hadis mucibince onlara saygılı olmamız ve hayır dua etmemiz gerekir.

1) Alla lā-yvaqqə‘ək. (KK-1)

⁵⁵ Ersoylu, *Türk Dilince Dualar*, 122.

⁵⁶ Ersoylu, *Türk Dilince Dualar*, 118.

⁵⁷ Akalın, *Türk Dilek Alkışlar Kargışlar*, 126.

⁵⁸ Ebu Ali el-Kadi Muhassin b Ali b Muhammed Tenuhi, *Kitabu'l-ferac ba'de-ş-şidde*, thk. Abbûd eş-Şaleci (Beyrut: Daru Sadır, 1978), 3/330.

⁵⁹ Ahmed Muhtar Ömer, *Mu‘cemü'l-lugati'l-‘Arabiiyeti'l-mu‘ásıra* (Kahire: Alemü'l-Kütüb, 2008), 2/1066.

⁶⁰ Ersoylu, *Türk Dilince Dualar*, 41.

(اللَّهُ لَا يُؤَقِّعُكَ.) “Allah seni güçten düşürmesin.” “Allah düşürmesin.”⁶¹

2) Alla yəzavvəṛək šəbbāk bayt rasūlūllāh. (KK-3)

(اللَّهُ يَزُورُكَ شَيْبَاكَ بَيْتِ رَسُولِ اللَّهِ.) Allah sana Resulullah'ın penceresini ziyaret etmeyi nasip eylesin.” “Allah Kabe'ler nasip etsin”⁶²

3) Alla lā-yvaḳ'əllək vaḳ'ā. (KK-4, KK-14, KK-17)

(اللَّهُ لَا يُؤَقِّعُ لَكَ وَقَعًا.) “Allah düşkünlük, bela vermesin.” “Allah ele ayağa (elden ayaktan) düşürmeye”⁶³

4) Alla yə'fīk. (KK-4)

(اللَّهُ يَغْفِيكَ.) “Allah seni bağışlasın.” “Allah seni affede.”⁶⁴

Fasih: "أَقَالَ اللَّهُ عَثْرَتَكَ عَفَرَ اللَّهُ زَلَّتَكَ أَحْسَنَ اللَّهُ مَعُونَتَكَ." “Allah taksiratını affetsin, zelleni bağışlasın ve en güzel şekilde yardımcın olsun.”⁶⁵

5) Alla te'ālā yəzavvəṛək ḳabr ən-nabī. (KK-8, KK-17)

(اللَّهُ تَعَالَى يَزُورُكَ قَبْرَ نَبِيِّ.) “Allah Teâlâ sana peygamberin kabrini ziyaret etmeyi nasip eylesin.” “Beytullah'ı görüp gelesin.” “Beytullah'a yüz süresin.”⁶⁶

6) Alla yə'ṭīk əş-şəḥḥa ū əs-salāmī. (KK-8)

(اللَّهُ يَعْطِيكَ صِحَّةً أَوْ سَلَامِي.) “Allah sana sıhhat, selamet versin.” “Allah selamet versin.”⁶⁷

⁶¹ Akalın, *Türk Dilek Alkışlar Kargışlar*, 102.

⁶² Ersoylu, *Türk Dilince Dualar*, 47.

⁶³ Ahmet Emin Şahiner, *Gaziantep Halk Kültüründe Dua (Alkış) ve Bedduaların (Kargış) Halkbilimsel İncelemesi* (Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 188.

⁶⁴ Ersoylu, *Türk Dilince Dualar*, 59.

⁶⁵ Ebû Abdillâh Bahâüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Ya'kûb el-Cenedî, *es-Sulûk fî tabakati'l-'ulemâ' ve'l-mulûk*, thk. Muhammed b. Ali b. el-Hüseyn el-Ekva el-Hivalî (San'a: Mektebetü'l-İrşad, 1995), 1/390.

⁶⁶ Ersoylu, *Türk Dilince Dualar*, 74.

⁶⁷ Ersoylu, *Türk Dilince Dualar*, 58.

الله / Alla (Allah): Mardin lehçesinde الله / Allah lafzının sonundaki ه / he harfi genellikle telaffuz edilmemektedir.

7) Alla yəṭavvəl ‘əmrək. (KK-9)

(الله يَطْوِلْ عَمْرُكَ.) “Allah sana uzun ömürler versin.” “Yaşımız uzun olsun.”⁶⁸ “Allah tükenmez ömürler versin.”⁶⁹ “Mevla'm sana ömür versin.”⁷⁰

Fasih: "عَمْرُكَ اللهُ." “Allah uzun ömürler versin.”⁷¹

"بَلِّغَ اللهُ بِكَ أَكْثَرَ الْعُمْرِ." “Allah seni uzun yaşlara eriştirsin.”⁷²

8) Alla yəṣabbət qadamək ‘alā şerāṭ əl-mustaḳīm. (KK-9)

(الله يَصْبِتُ قَدَمَكَ عَلَى صِرَاطٍ لِمُسْتَقِيمٍ.) “Allah seni sırat-müstakimde sabit kadem eylesin.”

يَصْبِتُ / yəṣabbət (sabit, sağlam kılın): Fasih Arapçada da aynı anlamda kullanılmaktadır. Hatta ayet-i kerimede bu fiil şöyle geçmektedir: يَصْبِتُ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا “Allah sağlam söze iman edenleri sağlam tutar.”⁷³ Ayet-i kerimede görüldüğü üzere fiil يَصْبِتُ / yuṣabbətu şeklinde telaffuz edilmektedir. Ancak bu fiil Mardin lehçesinde يَصْبِتُ / yəṣabbət şeklinde muzârat harfi esreli ve fiilin sonu sükûn olarak telaffuz edilmektedir.

9) Alla lā yənqəşkən mən ‘alā rāsnā. (KK-10)

⁶⁸ Akalın, *Türk Dilek Alkışlar Kargışlar*, 153.

⁶⁹ Ersoylu, *Türk Dilince Dualar*, 64.

⁷⁰ Ersoylu, *Türk Dilince Dualar*, 106.

⁷¹ Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk İbnu's-Sikkî, *Kitâbu'l-elfâz*, thk. Fahreddin Kabâve (Beyrut: Mektebetu Lübnan [Librairie du Liban], 1998), 434.

⁷² ‘Abdullah b. Abdülazîz b. Muhammed Ebû ‘Ubeyd el-Bekrî, *Faşlu'l-makal fi şerhi Kitâbi'l-emsâl*, thk. İhsân ‘Abbâs (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1971), 79.

⁷³ Cin 72/27.

(اللَّهُ لَا يَنْقُصُكَ مِنْ عَلَى رَأْسَنَا). “Allah sizi başımızdan eksik etmesin.” “Allah seni başımızdan eksik etmesin.”⁷⁴

رَأْسَنَا / rāsna (Başımızdan): Kelime fasih Arapçadaki رَأْسٌ / ra’sun⁷⁵ kelimesiyle aynı anlamdadır. Fakat kelimedeki bulunan hemzenin telaffuz kolaylığı olması açısından atıldığı ve ر / rā’ harfinin رَأْسٌ / rās şeklinde okunduğu düşünülmektedir. Ayrıca kelimenin sonundaki نَا / nā muttasıl zamir fasih Arapçadaki anlam ve şekliyle kullanılmıştır.

10) Alla yə’ṭayīn faṣīḥ əl-ləṣān əb-dənyətən ū əb-āaxərətən. (KK-11)

(اللَّهُ يَعْطِيكَ فَصِيحَ لِسَانٍ إِبْدَانِيَّتٍ أَوْ آخِرَتِنِ). “Allah dünyada ve ahirette de fasih bir lisan nasip etsin.”

فَصِيحٌ / faṣīḥ (açık, anlaşılır, belîğ): Kelime fasih Arapçayla biçim ve anlam yönünden aynıdır.⁷⁶

11) Alla yəğ’alək yavm şakvī, yavm takvī, yavm bəl-ḳabər. (KK-14)

(اللَّهُ يَجْعَلُكَ يَوْمَ شَكْوَى، يَوْمَ تَكْوَى، يَوْمَ الْقَبْرِ). Allah bir gün şikâyet sonra yatalaklık sonra kabir versin.” Bu dua; ihtiyarların acı çekip çok şikâyet etmeden, yatalak olduktan sonra kimseye fazla yük olmadan emanetini teslim etmesi için edilen duadır.

12) Alla yəğ’alək mən əş-şālḥīn. (KK-15)

(اللَّهُ يَجْعَلُكَ مِنْ صَالِحِينَ). “Allah seni Salihlerden eylesin.” “Salih olasin.”⁷⁷

صَالِحِينَ / şālḥīn (salih, hayırlı kimseler): Kelime lehçede cemi müzekker salim şekliyle kullanılmış ل / lâm harfinin harekesi düşmüştür. Bazen bu harekenin

⁷⁴ Akalın, *Türk Dilek Alkışlar Kargışlar*, 103.

⁷⁵ Ferâhîdî, *Kitâbu'l-Ayn*, 7/294.

⁷⁶ Ferâhîdî, *Kitâbu'l-Ayn*, 3/121.

⁷⁷ Ersoylu, *Türk Dilince Dualar*, 116.

düşmeyip telaffuz edildiği de görülmektedir. Fasih Arapçadaki صالح / şālāḥ⁷⁸ kelimesiyle aynı anlamda kullanılmaktadır.

13) Alla yəkkamməl imānək. (KK-18)

(الله يَكْمِلُ إِيمَانِكَ.) “Allah imanını kâmil ede.”

يَكْمِلُ / yəkkamməl (kâmil, tam eylesin): Fiil mana bakımından fasih Arapçayla aynıdır. Ancak biçim bakımından farklıdır. Fasih Arapçada fiil يُكْمِلُ / yukemməlu⁷⁹ şeklinde ve Mardin lehçesinden farklı ilk ve son harfleri ötreli olarak telaffuz edilmektedir.

4. Yola Çıkanlar ve Yolculuk Yapacaklarla İlgili Olanlar

Yolculuk meşakkatli bir serüvendir. Yolculuk sırasında kişinin yolculuğunun meşakkatinin asgari düzeyde olması ve kişinin evine esenlik ve selamet içinde ulaşması için dua edilmektedir. Menziline vardıktan sonra sağ salim bir şekilde evine, ailesine dönmesi için dua edilmekte ve güzel dilek ve temennilerde bulunmaktadır.

1) Əbxayr ū salamī ətrōḥ ū təğī. (KK-1)

(إِنْخَيْرٌ أَوْ سَلَامِي إِتْرُوْحٌ أَوْ تَجِي.) “Hayır ve selametle gidip gelesin.” “Selametle gidip geliniz.”⁸⁰

تَجِي / təğī (gelesin): Fasih Arapçadaki geliyor/gelir anlamına gelen تَجِي / teğī’u muzâri fiilinin karşılığıdır.⁸¹ Fiilin ilk harfi esreli kılınmış ve sonundaki hemzenin dildeki ağırlık (sikal) sebebiyle atıldığı düşünülmektedir.

⁷⁸ Ferâhîdî, *Kitâbu’l-‘Ayn*, 3/117.

⁷⁹ Ömer, *Mu‘cemü’l-lugati’l-‘Arabiyyeti’l-mu‘âsıra*, 3/1959.

⁸⁰ Ersoylu, *Türk Dilince Dualar*, 117.

⁸¹ İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, 1/51.

Fasih: " خَيْرٌ مَا رَدَّ فِي أَهْلِ وَمَالٍ. " "Allah ailesine ve malına en hayırlı dönüş yapanlardan eylesin."⁸²

2) Alla ū muḥammad ma‘āk. (KK-2)

(الله أو مُحَمَّدٌ مَعَكَ) "Allah ve Muhammed seninle olsun."

مَعَكَ / ma‘āk (seninle,beraberinde): Fasih Arapçada مَعَكَ / ma‘ake kelimesiyle aynı anlamdadır. Ancak kelimenin sondan bir önce esreli ve son harfi sükûn olarak telaffuz edilmektedir.

Fasih: " كَانَ اللهُ لَكَ فِي سَفَرِكَ خَفِيرًا وَفِي حَضْرِكَ ظَهِيرًا بِسَعْيِ نَجِيحٍ وَأَوْبٍ سَرِيحٍ. " "Yolculuğunda koruyucun, İkametinde dayanağın Allah olsun. Muvaffak bir çaban, rahat bir dönüşün olsun."⁸³

3) Alla yəğīb šəğlək ras(t). (KK-13)

(الله يَجِيبُ شِغْلَكَ رَاسًا/ت.) "Allah işini rast getirsin." "Allah işini rast getirsin."⁸⁴

رَاسًا/ت / ras(t) (rast, doğru): Bu kelime Farsçadan Türkçeye geçmiştir.⁸⁵ Türkçeden de Mardin lehçesine geçtiği düşünülmektedir.

4) Yā rabbī tətətər-ū ū-tvaşəl-u maḥall-u ıb-xayr ū salamī. (KK-3)

(يَا رَبِّي تَسْتَتِرُو أَوْ إِتَوَصَّلُو مَحَلُّو إِنْخَيْر أَوْ سَلَامِي.) "Ya Rabbi onu esirge ve onu gideceğe hayır ve selamle ulaştır."

سَلَامِي / salamī (selamet, esenlik): Fiilin aslı السلامة / es-selâmetu'dür.⁸⁶ Mardin lehçesinde müenneslik alameti olarak kelimenin sonuna ي /ye harfi getirilmiştir.

⁸² Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Müstaksâ fi emsâli'l-'Arab* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987), 2/78.

⁸³ Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz, *el-Mehâsin ve'l-azdâd* (Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 2002), 121.

⁸⁴ Ersoylu, *Türk Dilince Dualar*, 47.

⁸⁵ İsmet Zeki Eyuboğlu, *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü* (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1988), 370.

⁸⁶ Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'Ayn*, 7/265.

Fasih: "بَصْرَكَ اللهُ مَحَلَّكَ وَهَدَاكَ رَحْلَكَ وَسَرَّ بِأَوْبَتِكَ أَهْلَكَ." "Allah gideceğin yeri görmeyi nasip eylesin. Yolunda kılavuzun olsun. Dönüşünle de aileni bahtiyar eylesin."⁸⁷

5) Alla Te'ālā yəḥḫəḫ darəb malih kəddamək. (KK-4)

(الله تعالى يحط درب مليخ قدامك.) "Allah önüne iyi yollar çıkar." "Hayra karşı."⁸⁸
"Gittiğin yolda hayır göresin."⁸⁹

درب / darəb (yol,cadde): Fasih Arapçada bu anlamda دَرْبُ / darbu kelimesi kullanılmaktadır. Ancak Mardin leçesinde ر / râ esreli, son harf sakin olarak telaffuz edilmektedir. Fasih Arapçada yol manasında طَرِيقُ / tarîḳ⁹⁰ kelimesi de kullanılmaktadır.

Fasih: "جَعَلَ سَفْرَكَ أَمْرًا سَفْرًا عَلَيْنِكَ." "Allah bu yolculuğunu en refah, en gönenc yolculuğun eylesin."⁹¹

"وَجَّهْنِي إِلَى الْخَيْرِ أَيْنَمَا تَوَجَّهْتُ." "Allah'ım her ne tarafa yönelirsem sen beni hayra yönlendir."⁹²

6) Dā' la-Allah. (KK-5)

(دَاعٌ لَكَ.) "Allah'a emanet." "Rabb'ime emanet ola, o kayıra."⁹³ "Hakka emanet"⁹⁴

دَاعُ / Dā' (bırakılmış, terkedilmiş ,emanet): Bu kelimenin ism-i meful (مَوْدُوعٌ) manasında kullanılan ism-i fail olduğu düşünülmektedir. Kelimenin aslı وَادِعٌ / vādə'un şeklinde bırakan, terk eden anlamındadır. Ancak Mardin lehçesinde

⁸⁷ Câhiz, *el-Mehâsin ve'l-azdâd*, 121.

⁸⁸ Ersoylu, *Türk Dilince Dualar*, 93.

⁸⁹ Ersoylu, *Türk Dilince Dualar*, 88.

⁹⁰ Muhammed b. Ebû Bekir er-Râzî, *Muhtâru's-Sihâh*, thk. Yusuf Şeyh Muhammed (Beirut-Saydâ: el-Mektebetu'l-'Asriyye-ed-Dâru'n-Nemuzeciyye, 1999), 189.

⁹¹ Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ fi sinâ'ati'l-inşâ*, 8/168.

⁹² Ebû Abdillâh Hüseyin b. İsmâîl b. Muhammed el-Mehâmîlî, *Kitâbu'd-Du'â*, thk. 'Amr Abdulmun'im (Kâhire-Cidde: Mektebetu İbn Teymiyye-Mektebetu'l-'İlm, 1993), 74.

⁹³ Ersoylu, *Türk Dilince Dualar*, 113.

⁹⁴ Ersoylu, *Türk Dilince Dualar*, 90.

kelimenin başındaki و / vâv ve sonundaki tenvîn hazfedilmiştir. و / vâv hazf edildiği için ondan sonra gelen ا / elif, د / del harfinin önüne gelmiştir. Türkçemizde “*emanet üzere verilen şey*” anlamına gelen *vedi*’a kelimesi bu fiille aynı etimolojiye sahiptir.⁹⁵

Fasih: "أَسْتَوْدِعُ اللَّهَ دِينَكَ وَأَمَانَتَكَ وَخَوَاتِيمَ عَمَلِكَ." "Emanetini, dinini ve işlerinin akıbetini Allah'a tevdi ediyorum."⁹⁶

7) Ənvaddə'kən la-Allah. (KK-5)

(إِنُودِعْكَرِ اللَّهُ.) "Sizi Allah'a emanet ediyoruz." "Allah'a ismarladık."⁹⁷

Fasih: "أَسْتَوْدِعُكَ اللَّهُ الَّذِي لَا تَضِيْعُ وَدَائِعُهُ." "Seni; Nezdinde hiçbir emanetin zayı olmadığı, Allah'a emanet diyorum."⁹⁸

8) Alla yəṣahhəl darəbkən. (KK-5)

(اللَّهُ يَسْهَلُ دَرْبَكُمْ.) "Allah yolunuzu kolay eyleye." "Yolun açık olsun."⁹⁹

Fasih: "سَهَّلَ اللَّهُ لَكَ السَّيْرَ." "Allah sana yolculuğu kolay eylesin."¹⁰⁰

9) Alla yəğīb šəglək ras(t) bə-ğāh əl-ḥamza ū-l 'abbās. (KK-5)

(اللَّهُ يَجِيبُ شِغْلَكَ رَأْسًا بِجَاهِ حُمْرَةِ أَوْ لُعْبَاسٍ) "Allah, Hamza ve Abbas'ın yüzü suyu hürmetine işini rast getirsin."

يَجِيبُ / yəğīb (getirsin): جاء / ğā'e fiili fasih Arapçada “geldi” anlamını ifade eder.¹⁰¹ Ancak bu fiil ب جاء / ğā'e bə şeklinde ب / be harf-i cerri ile kullanıldığında

⁹⁵ Sevan Nişanyan (ed.), *Sözlerin Soyağacı: Çağdaş Türkçenin Etimolojik Sözlüğü* (İstanbul: Adam Yayınları, 2007), 921.

⁹⁶ Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-‘Askerî, *Dîvânu'l-me'âni* (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1900), 2/229.

⁹⁷ Ersoylu, *Türk Dilince Dualar*, 25.

⁹⁸ Ebû Abdullah Muhammed b Sa'd b Meni' Zühri İbn Sa'd, *Kitâbu't-tabakâtı'l-kebir = et-Tabakâtu'l-kübrâ*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 2001), 5/242.

⁹⁹ Ersoylu, *Türk Dilince Dualar*, 129.

¹⁰⁰ Câhiz, *el-Mehâsin ve'l-azdâd*, 121.

¹⁰¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-‘Arab*, 1/51.

“getirdi” anlamını ifade eder.¹⁰² Mardin lehçesinde de يَجِيئُ / yəğīb fiilinin aslı بِجِيئُ / yəğī'u bihi olduğu düşünülmektedir. Fiilin sonundaki hemze ve ب / be harf-i cerrinin sonundaki zamirin hafz edildiği tahmin edilmektedir.

10) Əb-həməyət Alla. (KK-5)

(إِحْمَايَتِ اللَّهِ) “Allah’ın himayesiyle gidin.” “Allah saklasın.”¹⁰³

Fasih: "أُخْرِجْ فِي كَنَفِ اللَّهِ وَكَنَفَتِهِ." "Allah’ın gözetim ve koruyuculuğunda çıkasın."¹⁰⁴

11) Alla ma’ək. (KK-8, KK-13, KK-16)

(أَللَّهُ مَعَكَ.) “Allah seninle olsun.”

Fasih: "كَانَ اللَّهُ صَاحِبَكَ فِي السَّفَرِ." "Yolculuğunda yoldaşın Allah olsun."¹⁰⁵

12) Əb-ħəfəz Alla. (KK-11)

(إِحْفَظْ أَللَّهُ.) “Allah’ın korumasıyla gidesiniz.”

Fasih: "جَعَلَكَ اللَّهُ فِي حِفْظِهِ وَكَنَفِهِ." Allah seni korumasında ve gözetiminde eylesin.”¹⁰⁶

13) Əb-ħamā Alla. (KK-11)

(إِحْمَا اللَّهُ.) “Allah’ın himayesiyle gidesiniz.” “Rabbim seni esirgeye.”¹⁰⁷

Fasih: "فِي وَدَائِعِ اللَّهِ وَكَنَفِهِ وَجَوَارِهِ وَسِرِّهِ وَأَمَانِهِ وَحِفْظِهِ وَدَمَامِهِ." "Allah’ın; koruması, esirgemesi, saklaması, hıfzı ve zimmetiyle gidin.”¹⁰⁸

14) Bala қаdā ü balā ənşalla. (KK-16)

¹⁰² Ebü Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh tacu'l-luga ve sihâhul-'Arabîyye*, thk. Ahmed Abdülgafur Attar (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melayin, 1987), 5/1/42.

¹⁰³ Ersoylu, *Türk Dilince Dualar*, 56.

¹⁰⁴ İbn Sîde, *el-Muhassas*, 3/395.

¹⁰⁵ Ebü'l-Abbâs Kemâliüddîn Ahmed b. Abdilmü'min b. Mûsâ b. İsbâ el-Kaysî eş-Şerîfî, *Şerhu Makâmâtî'l-Harîrî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006), 1/345.

¹⁰⁶ Kalkaşendî, *Subhu'l-A'sâ fi sinâ'ati'l-inşâ'*, 8/168.

¹⁰⁷ Ersoylu, *Türk Dilince Dualar*, 114.

¹⁰⁸ Câhiz, *el-Mehâsin ve'l-azdâd*, 121.

(بَلَاءٌ قَضَاءٌ أَوْ بَلَاءٌ إِنشَاءٌ اللَّهُ.) “Kazasız belasız gidesiniz inşallah.” “Sana gelecek belalar dağa taşar gelsin.”¹⁰⁹

بَلَاءٌ / Balā (bela, sıkıntı): Kelimenin aslı بَلَاءٌ / Balā'un olup fasih Arapçada sınama, imtihan anlamına gelmektedir.¹¹⁰ Mardin lehçesinde kelimenin sonunda bulunan hemze telaffuz edilmeyip kelimeden hafzedilmiştir. Ayrıca kelime sıkıntı, musibet manasında Türkçemize de geçmiştir.¹¹¹

5. Kötülüklerden (Bela / Şer) Korunmakla İlgili Olanlar

Hayatın olağan akışı içinde insanın başına bazı bela ve musibetler gelebilmektedir. Bela ve musibetlere maruz kalmamak veya bela ve musibetlerin beterinden sakınmak için birtakım dualar edilmektedir. Doğal veya beşerî bir belayla, bir kazayla karşılaşan kimse bu hadiseden korunmak veya böyle bir hadiseyle karşılaşan kimseye destek olmak için bazı dua kalıpları kullanırlar. Bu başlık altında Gökçe köyü ve çevresinde bela ve musibetlerden korunmak için söylenen dua kalıplarına yer verilmektedir.

1) Alla yəstər mın akbar. (KK-1)

(اللَّهُ يَسْتَرْ مِنْ أَكْبَرِ.) “Allah beterinden saklasın.” Musibet vaki olduktan sonra söylenir. “Allah daha beterinden korusun.”¹¹²

2) Allah yısahhəla ‘alaykən. (KK-1)

(اللَّهُ يَسْهَلُ عَلَيْكَ.) “Allah bu musibeti kolay atlatmayı nasip eylesin.”

يُسْهَلُ/ yısahhəla (kolay eylesin): Fasih Arapçada يُسْهَلُهَا (yusahhəluhā) şeklinde telaffuz edilmekte ve aynı anlamda kullanılmaktadır.¹¹³ Ancak Mardin lehçesinde

¹⁰⁹ Ersoylu, *Türk Dilince Dualar*, 116.

¹¹⁰ Ferâhîdî, *Kitâbu'l-Ayn*, 8/340.

¹¹¹ Yaşar Çağbayır (ed.), *Ötüken Türkçe Sözlük* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2007), 1/534.

¹¹² Ersoylu, *Türk Dilince Dualar*, 31.

¹¹³ Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Komisyon (Kuveyt: Dâri'l-Hidâye), 29/234.

fiilin sonundaki ها (hâ) zamiri hazf edilmekte ve fiilin sonu üstün/fethalı olarak seslendirilmektedir.

Fasih: " سَهَّلَ اللهُ عَلَيْكَ الْأَمْرَ. " "Allah işini kolay kılsın."¹¹⁴

3) Alla yəḥfaznā ū yəḥfazkən mən kaḍa ū balā. (KK-1)

(أَللهُ يَحْفَظُنَا أَوْ يَحْفَظُكَ مِنْ قَضَى أَوْ بَلَا.) "Allah'ım imtihanımın zorluğundan, sıkıntılara düşmekten düşmana alay konusu olmaktan ve kötü kaza'dan sana sığınırım."¹¹⁵

"اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنْ جَهْدِ الْبَلَاءِ، وَدَرْكِ الشَّقَاءِ، وَشِمَاتَةِ الْأَعْدَاءِ، وَسُوءِ الْقَضَاءِ." "Allah bizleri ve sizleri kaza ve belalardan muhafaza eylesin." "Allah kazadan beladan esirgesin."¹¹⁶

"أمت في حجرٍ لا فيك." "Eğrilip zayıflama ile kırılma ve dağılıp yok olma taşta olsun sen de olmasın."¹¹⁸

4) Alla yıxaffəfa 'alaykən. (KK-1)

(أَللهُ يَخَفِّفُ عَلَيْكَ.) "Allah bu mihnetinizi hafifletsin."

Fasih: " سَخَّ اللهُ عَنْكَ الْبِئْسَةَ. " "Allah zorluğunuzu hafifletsin."¹¹⁹

5) Alla yə'tik əş-şabər (KK-1)

(أَللهُ يَعْطِيكَ صَبْرًا.) "Allah sana sabır versin." "Allah sabırlar versin."¹²⁰

"أفرغ الله الصبرَ عليه." "Allah ona sabırlar versin."¹²¹

¹¹⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 11/349.

¹¹⁵ Zeynuddîn ebu'l-Ferec ibn Şeyhü'l-Mısırî, *es-Sânî min şî'ari'l- ebrâr fi'l-ed'ıye ve'l-ezkâr*, thk. Hilaf Mahmûd Abdüssemî' (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 2/329.

¹¹⁶ Ersoylu, *Türk Dilince Dualar*, 49.

¹¹⁷ Ebû Saîd el-Hasen b. Abdillâh b. Merzûbân es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sıbeveyhi*, thk. Ahmed Hasan Mehdeli-Ali Seyyid Ali (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008), 2/220.

¹¹⁸ M. Edip Çağmar, "Araplarda Dua ve Yaygın Olarak Kullanılan Duaların Belagat Açısından Değerlendirilmesi", *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2003), 177.

¹¹⁹ İbn Sîde, *el-Muhassas*, 4/80.

¹²⁰ Ersoylu, *Türk Dilince Dualar*, 55.

¹²¹ Ömer, *Mu'cemü'l-lugati'l-'Arabiyyeti'l-mu'âsıra*, 3.

6) Alla te‘alā lā-yə‘ṭik kaḏā ū balā. (KK-2)

(أَللَّهُ تَعَالَى لَا يُعْطِيكَ قَضَىٰ أَوْ بَلَاءً.) “Allah Teâlâ sana, kaza ve bela vermesin.”

Fasih: "كَانَ اللَّهُ جَارَكَ مِنْ فَجَائِعِ الدَّهْرِ وَنَوْبِهِ." “Zamanın felaket ve musibetlerine karşı koruyucun Allah olsun.”¹²²

7) Alla la-yəḏlkəməḏk. (KK-2)

(أَللَّهُ لَا يَلْكَمِيكَ.) “Allah ayağına taş deĝdirmesin.” / Allah ayağını sürçmesin.”

“Ayağın tökezlemesin.”¹²³ “Allah, ayağına taş dokundurmasın.”¹²⁴

Fasih: "وَلَا كَتَبْنَاكَ مَرْكَبًا وَلَا أَشْنَتْنَا بِكَ مَذْهَبًا وَلَا تَعَدَّرْنَا عَلَيْكَ مَطْلَبًا." “Hiçbir merkebinin ayağı sürçmesin, yolunu şaşırmasın ve umduğundan mahrum kalmayasın.”¹²⁵

8) Alla yəstəṛək məḏ əl- ḳaḏā ū əl-balā. (KK-8, KK-12)

(أَللَّهُ يَسْتِرُّكَ مِنْ لُقْضَىٰ أَوْ لُبَاءً.) “Allah seni, kaza ve belalardan esirgesin.” “Allah kazadan beladan korusun.”¹²⁶

Fasih: "سَلَّمَكَ اللَّهُ مِنْ كُلِّ آفَةٍ." “Allah seni her türlü afetten esirgesin.”¹²⁷

9) Alla te‘alā yəḏšəḏ məḏ əl-ayək şəmm əl-ḫəkkām ū zıllām. (KK-11)

(أَللَّهُ تَعَالَى يَبْشِدُ مِنْ عَلَيْكَ ثُمَّ الْحُكَامَ أَوْ ظِلَامًا.) Allah sana karşı zalimlerin ve hükümdarların ağzını bağlasın. (Onların şerlerinden esirgesin).”

ظَلَامٌ / zəllām (zalimler): Fasih Arapçada bu ifadenin ظَالِمُونَ / zālāmūne ve ظَلَامٌ / zullāmun şeklinde çoğulu gelmektedir.¹²⁸ Mardin lehçesinde ظَلَامٌ / zullāmun

¹²² Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ fi sinâ'ati'l-inşâ'*, 8/168.

¹²³ Akalın, *Türk Dilek Alkışlar Kargışlar*, 85.

¹²⁴ Erol, *Türkiye Türkçesinde Kalıp Sözler Üzerine Bir İnceleme*, 69.

¹²⁵ Câhiz, *el-Mehâsin ve'l-azdâd*, 121.

¹²⁶ Ersoylu, *Türk Dilince Dualar*, 49.

¹²⁷ Ebû Nasr Ahmed b. Hâtım el-Bâhilî, *Şerhu Dîvâni Zi'r-rumme*, thk. Abdülkuddîs Ebû Salih (Cidde: Müessesetü'l-İmân, 1982), 2/1167.

¹²⁸ Muhammed Hasan Hasan Cebel, *el-Mu'cemu'l-iştikâkiyyi'l-muessal li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kâhire: Mektebetu'l-Âdâb, 2010), 3/1371.

başındaki ظ / zâ' harfi esreli telaffuz edilmekte ve kelimenin sonundaki tenvîn hazf edilerek sâkin kılınmaktadır.

10) Alla te'alā yəḥfazək. (KK-15)

(اللَّهُ تَعَالَى يَحْفَظُكَ.) "Allah seni, muhafaza eylesin."

Fasih: "سَعِيًّا وَرَعِيًّا." "Allah, seni içirsin ve koruyup, kollasın."¹²⁹

"كَأَنَّكَ اللَّهُ." "Allah seni korusun"¹³⁰

11) əğrək lā-tənləkəm əb-ḥağara. (KK-17)

(إِجْرِكَ لَا تَنْلِكِمَ إِجْرَةً.) "Ayağına taş düşmesin."

أَرْجُلُ / əğrək (Ayağın): Fasih Arapçada bu kelimenin karşılığı olarak çoğulu أَرْجُلٌ (arğulun) olan رَجُلٌ (rəğlun) kelimesi kullanılmaktadır.¹³¹ Ancak Mardin lehçesinde kelimenin başına hemze getirilmiş ve kelimenin sonundaki ل (lâm) harfi hazf edilmiştir. Zamirle kullanıldığında cim sakin kılınmaktadır. Yalın olarak kullanıldığında ise إِجْرٍ (əğər) şeklinde ج (cim) harfi esreli telaffuz edilmektedir. Kelime fasih Arapçadaki karşılığıyla aynı anlamda kullanılmaktadır.

Fasih: "خَطِيءٌ عَنكَ الشُّؤْمُ." "Kötülükler sana erişmesin."¹³²

12) Alla yəḥfazək mən qaḍavāt ü əl-balavāt. (KK-18)

(اللَّهُ يَحْفَظُكَ مِنْ قَصَوَاتٍ أَوْ لُبْلُؤَاتٍ.) "Allah seni kazalardan ve belalardan muhafaza eylesin." "Allah kazadan beladan muhafaza etsin."¹³³

¹²⁹ İbnu's-Sikkît, *Kitâbü'l-elfaz*, 434.

¹³⁰ Bekrî, *Faşlu'l-makâl fi şerhi kitâbı'l-emsâl*, 79.

¹³¹ Muhammed b. Osmân b. Kâsım el-Cüşemî es-Sicistânî, *el-Fark beyne'l-âdemiyyîn ve beyne külli zi rûh*, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin (Bağdat: Mecelletü'l-Mecma'îl 'ilmiyyi'l-'Irâkî, 1986), 231.

¹³² Ebû Yûsuf Ya'küb b. İshâk es-Sikkît, *İslâhu'l-mantık*, thk. Muhammed Mur'ib (Beirut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabi, 2002), 262.

¹³³ Ersoylu, *Türk Dilince Dualar*, 49.

Fasih: "أَحَاطَكَ بِمِحْطَاتِهِ." "Allah seni kuşatıp kollasın."¹³⁴

"فَرَطَ اللَّهُ عَنْكَ مَا تَكْرَهُ." "Allah kerih gördüğün şeyleri senden bertaraf etsin."¹³⁵

6. Ölüm ve Cenazelerle İlgili Olanlar

Ölüm her insan için mukadder bir hakikattir. Ölen kişiyi hayırla anmak ve ona mağfiret dilemek dinimizce emredilmektedir. Zira peygamber efendimiz (sav) hadis-i şerifinde “Ölülerinizi hayırla yâd edin”¹³⁶ buyurmaktadır. Hem ölen kişiyi hayırla yâd etmek hem de geride kalanların üzüntülerini hafifletmek ve onları teselli etmek için bazı dua kalıpları kullanılır. Bu bağlamda biz de Gökçe köyü çevresinde ölüm ve cenazelerle ilgili olan Arapça dualara yer vereceğiz.

1) Alla yərhamū. (KK-1, KK-5, KK-7, KK-8, KK-9, KK-10, KK-11, KK-13, KK-14, KK-15, KK-18)

(أَللَّهُ يَرْحَمُو.) "Allah ona rahmet eylesin." "Allah rahmet eylesin."¹³⁷

Fasih: "رَحِمَهُ اللَّهُ." "Allah ona rahmet eylesin."¹³⁸

"رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَيْهِ." "Allah'ın rahmeti üzerine olsun."¹³⁹

"حَنَانِيكَ." "Allah bol bol rahmet etsin."¹⁴⁰

2) Alla yəhəttü əb-bāb əğ-ğannī (KK-1)

(أَللَّهُ يَحْطُوُ أَبَابَ حَتِّي.) "Allah onu cennetin kapısından soksun." "Cennet mekânın olsun."¹⁴¹

¹³⁴ Kalkaşendî, *Subhu'l-A'sâ fi sînâ'ati'l-însâ*, 8/168.

¹³⁵ İbn Sîde, *el-Muhassas*, 3/395.

¹³⁶ Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b Sultan Muhammed Ali el-Kari, *Mirkâtü'l-mefâtih şerhu mişkâtü'l-mesâbih*, thk. Sıdkı Muhammed Cemil el-Attar (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2002), 5/2125.

¹³⁷ Ersoylu, *Türk Dilince Dualar*, 55.

¹³⁸ Ebü Bişr Amr b. Osman b. Kanber el-Harisi Sîbeveyhi, *Kitâbu Sîbeveyh*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1988), 1/314.

¹³⁹ Sîbeveyhi, *Kitâbu Sîbeveyh*, 1/330.

¹⁴⁰ Sîbeveyhi, *Kitâbu Sîbeveyh*, 1/348.

¹⁴¹ Akalın, *Türk Dilek Alkışlar Kargışlar*, 94.

Fasih: "تَوَّيَّهَا اللَّهُ الْجَنَّةَ." "Allah onu cennetle mükafatlandırısın."¹⁴²

3) A'zam-Allahū ađrakum va- ađsana 'azaakum va-đafara lə-marhūməđkum/marhūmətəđkum. (KK-1)

(أَعْظَمَ اللَّهُ أَجْرَكُمْ وَأَحْسَنَ عَزَائِكُمْ وَعَفَرَ لِمَرْحُومِكُمْ/مَرْحُومَتِكُمْ.) "Allah ecrinizi bol, taziyenizi güzel ve vefat eden merhumunuzun/merhumenizin günahlarını mağfur eylesin."

Fasih: "أَعْظَمَ اللَّهُ أَجْرَكُمْ وَعَفَرَ اللَّهُ لِصَاحِبِكُمْ." "Allah ecrinizi büyük eylesin ve mevtanıza mağfiret eylesin."¹⁴³

"أَعْظَمَ اللَّهُ أَجْرَكَ، وَأَحْسَنَ عَزَاكَ، وَرَجَمَ اللَّهُ مَيْتَكَ." "Allah ecrinizi büyük, taziyenizi güzel eylesin ve mevtanıza da rahmet eylesin."¹⁴⁴

4) Alla te'alā yəđəđtū bə-ğ-ğannī (KK-1)

(اللَّهُ يَحِطُّو بِلَجِّي.) "Allah onu cennetine alsın." "Cennet köşkünə varasın."¹⁴⁵

Fasih: "تَوَّيَّهَا اللَّهُ الْجَنَّةَ." "Allah sevabını cennet eylesin."¹⁴⁶

5) mətraħu yəđkūn ğannī ənšalla.(KK-4)

(مَطْرُحُو يَكُونُ جَنِّي إِنْشَاءَ اللَّهِ.) "Mekâni cennet olsun inşallah." "Yeri cennet olsun."¹⁴⁷

Fasih: "رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وَأَرْضَاهُ، وَجَعَلَ مَثْوَاهُ الْجَنَّةَ." "Allah ondan razı olsun onu da (vereceği nimetlerle) razı eylesin ve makamını cennet kılsın."¹⁴⁸

6) Alla yəđğfər lanā ū ləhu. (KK-4)

¹⁴² Suyûtî, *el-Muzhir fi 'ulūmi'l-luga*, 2/234.

¹⁴³ Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, thk. Habiburrahman A'zami (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1983), 3/396.

¹⁴⁴ Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh ibn Kudâme, *el-Mugnî*, thk. Taha ez-Zeytî vd. (Kahire: Mektebetü'l-Kâhire, 1968), 2/405.

¹⁴⁵ Ersoylu, *Türk Dilince Dualar*, 76.

¹⁴⁶ Suyûtî, *el-Muzhir fi 'ulūmi'l-luga*, 2/234.

¹⁴⁷ Ersoylu, *Türk Dilince Dualar*, 128.

¹⁴⁸ Ebu'l-Yümn Mucirüddin Abdurrahman Ebu'l-Yumn el-'Uleymi, *et-Târîhu'l-mu'teber fi enbâ'i men 'aber*, thk. Heyet (Dımaşk: Darü'n-Nevadir, 2011), 1/322.

(اللهِ يَغْفِرُ لَنَا أَوْ لَهُ.) "Allah bize de ona da mağfiret etsin." "Yağfirillah."¹⁴⁹

Mağfiret dileme ile alakalı ayet-i kerimede şöyle bir dua varit olmaktadır: "وَقُلْ" "Resulüm!) De ki: "Bağışla ve acı rabbim! Sen merhametlilerin üstünüsün."¹⁵⁰

7) Alla yəşabbərkən. (KK-5)

(اللهِ يَصْبِرْكُمْ.) "Allah sizlere sabır versin." "Allah sabırlar versin."¹⁵¹

Fasih: "ألهمكم الله الصبر الجميل." "Allah sizlere sabr-ı cemiller ilham etsin."¹⁵²

8) Alla yə'fī 'annā ū 'annū. (KK-7)

(اللهِ يَغْفِرُ عَنَّا أَوْ عَنْهُ.) "Allah bizi de onu da affeylesin." "Allah günahlarını affede."¹⁵³

Fasih: "عفا الله عنه." "Allah onu bağışlasın."¹⁵⁴

9) Alla yəğfər zunūbu. (KK-9)

(اللهِ يَغْفِرُ ذُنُوبَهُ.) "Allah günahlarını bağışlasın." "Yağfirillahu zünubehu."¹⁵⁵

Fasih: "عَفَرَ اللَّهُ لَكَ ذُنُوبَكَ." "Allah günahlarını mağfur eylesin."¹⁵⁶

"سَأَلَكَ اللَّهُ." "Allah seni hoş görsün, günahlarını affetsin."¹⁵⁷

10) Alla te'ālā yə'fī 'ānna. (KK-9)

¹⁴⁹ Ersoylu, *Türk Dilince Dualar*, 126.

¹⁵⁰ Mü'minûn 23/118.

¹⁵¹ Ersoylu, *Türk Dilince Dualar*, 55.

¹⁵² Ebu'n-Neda³ Ma'd b. Nasrullah b. Receb Bağdadî İbnü's-Saykal el-Cezerî, "el-Makâmâtü'z-Zeyniyye" (Şamile, 2010), 119.

¹⁵³ Ersoylu, *Türk Dilince Dualar*, 38.

¹⁵⁴ İbn Sa'd, *Kitābu't-tabakâtü'l-kebir*, 6/201.

¹⁵⁵ Ersoylu, *Türk Dilince Dualar*, 126.

¹⁵⁶ Ebü İbrâhîm İshâk b. İbrâhîm el-Fârâbî, *Mu' cemu dîvanu'l-edeb*, thk. Ahmed Muhtar Ömer - İbrahim Enîs (Kahire: Müessesetü Dâriü's-Şa'b, 2003), 2/158.

¹⁵⁷ Cenedî, *es-Sulûk fî tabakâtü'l-ulemâ' ve'l-mulûk*, 1/347.

(اللَّهُ تَعَالَى يَعْفِي عُنُو.) “Allah onun günahlarını affetsin.” “Allah hatamızı bağışlaya.”¹⁵⁸

Fasih: "عَفَا اللَّهُ عَنْهُ." “Allah onu affetsin.”¹⁵⁹

11) Xalafkən ‘alā Allah. (KK-10)

(خَلَّفَكُنْ عَلَيَّ اللَّهُ.) “Allah size yerini dolduracak bir halef nasip etsin. /Vefat edeni unutturacak birini nasip etsin.”

Fasih: "خَلَّفَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ بِحَيْرٍ." “Allah size, (vefat edenin yerine) hayırlı bir halef nasip etsin.”

"أَخْلَفَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ بِحَيْرٍ." “Allah size, (vefat edenin yerine) hayırlı bir halef nasip etsin.” Birinci ifade; anne, baba gibi yerinin dolması mümkün olmayan ve merhumlar için kullanırken ikinci ifade zevce vs. gibi yerinin dolması mümkün olan merhum/merhumeler için kullanılmaktadır.¹⁶⁰

12) Ğafar-Allahu lanā ū lahu. (KK-11)

(غَفَرَ اللَّهُ لَنَا أَوْ لَهُ.) “Allah bize ve ona mağfired etsin.”

Fasih: "غَفَرَ اللَّهُ لَهُ وَلِوَالِدَيْهِ، وَأَحْسَنَ إِلَيْهِمَا وَإِلَيْهِ." “Allah ona ve ebeveynine mağfired etsin, ona ve ebeveynine ihsanda bulunsun.”¹⁶¹

13) Alla yəğbər muşibətkən. (KK-12)

(اللَّهُ يَجِيرُ مَصِيبَتِكُنْ.) “Allah musibetinizi onarsın.”

Fasih: "رَمَصَ اللَّهُ مُصِيبَتَكَ." “Allah musibetini onarsın.”¹⁶²

¹⁵⁸ Ersoylu, *Türk Dilince Dualar*, 39.

¹⁵⁹ İbn Sa’d, *Kitābu’t-tabakātü’l-kebir*, 6/201.

¹⁶⁰ Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Ebî Tâlib, *el-Hidâye ilâ bulûgi’n-nihâye fi ‘ilmi me’âni’l-Kur’ân ve tefsîrihi ve ahkâmîhi ve cümelin min fûnâni ‘ulûmîh*, thk. Camiatü’ş-Şarika Külliyyatü’d-Dirasati’l-Ulya ve’l-Bahsi’l-İlm (eş-Şarika: Camiatü’ş-Şarika Külliyyatü’d-Dirasati’l-Ulya ve’l-Bahsi’l-İlm, 2008), 4/2536.

¹⁶¹ Ebû Muhammed (Ebû Amr) Abdullâh (Rûzbih / el-Mübârek) ibnu’l-Mukaffâ, *el-Edebu’l-kebir ve’l-Edebu’s-sagîr* (İskenderiyye: Dârü İbni’l-Kayyim, 2011), 13.

¹⁶² İbnu’s-Sikkî, *Kitâbü’l-elfaz*, 432.

" جَبَرَ اللَّهُ مُصِيبَتَكَ، وَعَفَرَ لِمُتَوَفَاكَ. " "Allah musibetini ongun eylesin ve ölmüşüne de mağfiret eylesin."¹⁶³

14) Alla yəğ'alū əb-ğarık ər-raħmī. (KK-13)

(اللَّهُ يَجْعَلُ الْبَعْرِيَّ رَحْمِي.) "Alla onu garik-i rahmetiyle kuşatsın." "Nurlar içine gark olasin."¹⁶⁴ "Allah'ım bizi rahmet denizine at."¹⁶⁵

Fasih: " نَعَمَدَهُ اللَّهُ بِرَحْمَتِهِ وَأَدْخَلَهُ جَنَّاتٍ مَجْنُوحٍ جَنَّتِهِ بِمُحَمَّدٍ وَآلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّم. " "Allah onu rahmetiyle kuşatsın ve Hz. Muhammed ve ailesi ile birlikte onu müreffeh cennetine alsın."¹⁶⁶

15) Alla yəṛħamū əb-raħmətu əl-vās'ā. (KK-13)

(اللَّهُ يَرْحَمُ الْبَرِحْمُتُو لَوَاسِعَةً.) "Allah ona engin rahmetiyle, rahmet eylesin." "Allah gani gani rahmet eylesin."¹⁶⁷

Fasih: " رَحْمَةُ اللَّهِ رَحْمَةٌ وَاسِعَةٌ وَأَسْكَنَهُ فَيْسِحَ جَنَّتِهِ. " "Allah ona geniş, bol bir rahmetle, rahmet eylesin ve onu engin cennetine alsın."¹⁶⁸

16) Alla yəhavvəna 'alayu. (KK-5)

(اللَّهُ يَهْوِنَا عَلَيُّو.) "Allah acısını hafifletsin."

Fasih: " هَوَّنَ اللَّهُ عَلَيْكَ سَكْرَةَ الْمَوْتِ. " "Allah sana ölüm sekaratını kolay eylesin."¹⁶⁹

¹⁶³ Ebü'l-Kāsım Musnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, thk. Hamdi Abdülmecid Selefî (Kâhire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1994), 22/96.

¹⁶⁴ Ersoylu, *Türk Dilince Dualar*, 109.

¹⁶⁵ Ersoylu, *Türk Dilince Dualar*, 43.

¹⁶⁶ Ebü Abdillâh Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî, *Kitâbu'l-Asl = el-Mebsût*, thk. Ebü'l-Vefâ el-Efganî (Karaçi: İdâretü'l-Kur'an ve'l-ulûmu'l-İslamiyye, 1954), 3/406.

¹⁶⁷ Ersoylu, *Türk Dilince Dualar*, 37.

¹⁶⁸ Ebü Ca'fer en-Nehhas, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ali Sabuni (Mekke: Câmîatiü Ümmü'l-Kura, 1988), 1/26.

¹⁶⁹ Ebü Muhammed Sehl b. Abdullah Sehl et-Tüsterî, *Tefsiru't-Tusterî*, thk. Muhammed Basil Uyun es-Sud (Beirut: Dâri'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 182.

7. İyi Dileklerde Bulunmak ve Temennilerle ilgili olanlar

Bu dualar bayram vs. diğer bazı münasebetlerle ilgili olabileceği gibi güzel bir yaşam sürme, umduğuna nail olma gibi durumlar için kullanılmaktadır.

1) Alla lā-yxallī ḥasrətək əb-ḳalbək. (KK-1)

(الله لَا يَخْلِي حَسْرَتَكَ إِنْتَقِلِبْتُ.) “Allah kalbindeki hasreti gönlünde komasın. /Umduğuna eresin.”

2) Rabbī təstər ‘alaynā mən əl-əmhād l-əlḥad. (KK-11)

(رَبِّي تَسْتِرْ عَلَيْنَا مِنْ لِمَهَادُ لِلْأَلْحَادُ.) “Allah’ım bizi beşikten mezara kadar esirge.”

3) Alla te‘ālā lā-ydər məsləm. (KK-13)

(أَللَّهُ تَعَالَى لَا يُضِرُّ مِسْلِمًا.) “Allah Teâlâ hiçbir Müslümana zarar vermesin.”

4) İdəkum mubārak. (KK-16)

(عِيدُكُمْ مُبَارَكًا.) “Bayramınız mübarek olsun.”¹⁷⁰ “Bayramınız kutlu olsun.”¹⁷⁰ Tebrikine cevap olarak; “alayke abrak əl-a’yād İd-lāx ‘ərris/bəl-‘arūs/ḥaccī.” denir. Yani “Daha nice bayramlara, -bekarsa- seneye gelinle veya damat olarak görelim seni” şeklinde dua edilir. Evli olanlara ise “bir dahaki bayrama seni hacı olarak görelim inşaallah.” denir.

Fasih: "قَبِلَ اللهُ مِنْكَ الْفَرَضَ وَالسُّنَّةَ وَاسْتَقْبَلَ مِنْكَ الْحَيْرَ وَالْبَعْمَةَ وَقَرَنَ بِالْإِقْبَالِ يَوْمَكَ." “Allah senden farzları ve sünnetleri kabul eyleye, istikbaline hayır ve nimet yaza ve günlerini bahtiyarlıkla geçirmeni nasip eylesin. Kurban Bayramı günlerinde edilen dualardandır.”¹⁷¹

"تَقَبَّلَ اللهُ مِنَّا وَمِنْكُمْ." “Allah bizden ve sizden ibadet u taatları kabul eylesin.”¹⁷²

5) Alla lā-yxallī ḥasrā əb-ḳaləb ü ‘ayn ‘alā darəb. (KK-17)

¹⁷⁰ Ersoylu, *Türk Dilince Dualar*, 72.

¹⁷¹ `Askerî, *Dîvânu'l-me'ânî*, 2/233.

¹⁷² Halid er-Rabât - Seyyid İzzet ‘İd, *el-Câmi‘ li-‘ulûmi’l-imam Ahmed* (Feyyum: Dartı’l-Felah, 2009), 6/534.

(اللَّهُ لَا يُجَلِّي حَسْرَةَ إِنْ قَلِبْتُ أَوْ عَيْنٌ عَلَيَّ دَرِبٌ.) “Allah hiçbir gönülde hasreti, hiçbir gözü de yolu gözler bırakmasın.” “Allah hasretine kavuşursun.”¹⁷³

8. Sağlık ve Şifa Bulmayla İlgili olanlar

Hasta olan bir kişinin bir an önce iyileşmesi ve sağlığına kavuşması için iyi dileklerde bulunulur. Bu başlık altında Gökçe köyü çevresinde Arapça sağlık ve şifa bulma ile ilgili bazı dua kalıplarına yer verilmektedir.

1) Ya rabbī təktəb-lū mən raḥmətayn raḥmī. (KK-3)

“Ya rabbi ona iki rahmetten birini yaz.” “Allah iki iyilikten birini versin.”¹⁷⁴ Burada iki rahmetle; “ya şifa hastamız bulsun veyahut emanetini teslim al.” Manasını tazammun etmektedir. Özellikle elden ayaktan düşen, ağır hasta olan ihtiyarlara söylenir.

2) Alla yəšāfək ənšalla. (KK-4)

(اللَّهُ يَشْفِيكَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ.) “Allah sana, şifa versin inşallah.” “Allah sana hayırlı şifalar vere.”¹⁷⁵

Fasih: "مَسَحَ اللَّهُ مَا بَكَ عَنْكَ." “Allah seni hastalıktan arındırır.”¹⁷⁶

3) Alla yəšāfəka. (KK-5, KK-8, KK-10, KK-17)

(اللَّهُ يَشْفِيكَ.) “Allah sana şifa versin.” “Allah şifa versin.”¹⁷⁷

Fasih: "أَجَلَى اللَّهُ عَنْكَ." “Allah sendeki hastalığı giderecek.”¹⁷⁸

4) Alla yə‘tik əš-šāfā. (KK-5, KK-14, KK-18)

(اللَّهُ يَعْطِيكَ شِفَاءً.) “Allah sana şifa versin.” “Allah şifa versin.”¹⁷⁹

¹⁷³ Ersoylu, *Türk Dilince Dualar*, 39.

¹⁷⁴ Ersoylu, *Türk Dilince Dualar*, 46.

¹⁷⁵ Akalın, *Türk Dilek Alkışlar Kargışlar*, 146.

¹⁷⁶ İbn Sîde, *el-Muhassas*, 3/395.

¹⁷⁷ Akalın, *Türk Dilek Alkışlar Kargışlar*, 146.

¹⁷⁸ İbn Sîde, *el-Muhassas*, 3/395.

¹⁷⁹ Akalın, *Türk Dilek Alkışlar Kargışlar*, 146.

Peygamber efendimiz bu minvalde hadis-i şeriflerinde şöyle buyurmuştur: بِسْمِ " "Bismillah, yerimizin toprağı, bazımızın tükürüğü, Rabbimizin izniyle hastamız şifaya kavuşa." Bu tedavi ameliyesi şöyle tatbik ediliyordu: Peygamber efendimiz (sav) baş parmağıyla ağzından tükürük alır, toprağa bular akabinde hastanın ağrıyan yerine koyar ve yukardaki duayı ederdi.¹⁸⁰

" شَفَاكَ اللَّهُ وَعَافَاكَ اللَّهُ. " "Allah sana şifa versin, Allah sana afiyet versin."¹⁸¹

5) Alla yə'tik əş-şəhha ū əl-'āfi. (KK-9, KK-14)

(اللَّهُ يَعْطِيكَ صِحَّةً أَوْ لُغَايَ). "Allah sana sağlık, afiyet versin." "Allah sağlık, afiyet versin."¹⁸²

Fasih: " عَافَاكَ اللَّهُ. " "Allah ona afiyet versin."¹⁸³

" عَافَاكَ اللَّهُ. " "Allah sana afiyet versin."¹⁸⁴

6) Alla yə'salləmək. (KK-10)

(اللَّهُ يَسَلِّمُكَ). "Allah selamet versin." "Allah selamet versin."¹⁸⁵

Fasih: " حَيَّاكُمْ اللَّهُ وَأَشَاعَكُمْ السَّلَامَ. " "Allah var eylesin ve esenlik sizi kuşatsın."¹⁸⁶

7) Alla te'ālā yəktəb-lək əş-şəfā. (KK-11)

(يَا رَبِّي يَكْتُبْ لَكَ إِشْفَاً). "Allah Te'âlâ sana şifa yazsın." "Allah sana hayırlı şifalar vere."¹⁸⁷

¹⁸⁰ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî Nevevî, *Riyâzu's-sâlihîn*, thk. Mahir Yasin Fahl (Dımaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesir, 2008), 274.

¹⁸¹ Ebû Abdillâh Huseyn b. Hasen b. Muhammed b. Halîm el-Halîmî, *el-Minhâc fî şu'abi'l-îmân*, thk. Hilmi Muhammed Fûde (Beyrut: Dârü'l-Fîkr, 1979), 3/341.

¹⁸² Ersoylu, *Türk Dilince Dualar*, 56.

¹⁸³ Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzibu'l-luga*, thk. Muhammed Avd mur'ib (Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabi, 2001), 3/141.

¹⁸⁴ İbn Sa'd, *Kitâbu't-tabakâti'l-kebir*, 4/82.

¹⁸⁵ Ersoylu, *Türk Dilince Dualar*, 58.

¹⁸⁶ İbn Sîde, *el-Muhassas*, 3/393.

¹⁸⁷ Ersoylu, *Türk Dilince Dualar*, 57.

Peygamber efendimiz hadis-i şeriflerinde şöyle buyurmuşlardır: "أَسْأَلُ اللَّهَ الْعَظِيمَ" "Kim bir hastanın yanına girip de şu duayı yedi defa okursa hasta şifaya kavuşur: Ulu arşın Rabbi olan Allahtan sana şifa vermesini diliyorum."¹⁸⁸

8) Alla te‘ālā yəšāfi əl-marḏān ənšalla. (KK-12)

(الله تَعَالَى يَشْفِي لِمَرْضَانِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ.) "Allah Teâlâ hastaya şifa versin inşallah." "Hastalara iyilik sağlık."¹⁸⁹

Fasih: ". عَجَّلَ الشِّفَاءَ لَكَ." "Allah acil şifalar versin."¹⁹⁰

9) Alla te‘ālā yəḫavvəmək əb-rās ḡahālək. (KK-13)

(الله تَعَالَى يَخَوِّمُكَ إِفْرَاسَ جَهَائِكَ.) "Allah Teâlâ şifa verip seni çocuklarının başında tuta."

10) Alla yəḫaffəf ‘alayka šəddətək. (KK-14)

(الله يَخَفِّفُ عَلَيْكَ شِدَّتَكَ.) "Allah ıstırabımı hafif eylesin."

Fasih: ". سَخَّ اللهُ عَنْكَ الشِّدَّةَ." "Allah zorluğunuzu hafifletsin."¹⁹¹

11) Alla yərdəddək ‘alā hayətək ənšalla. (KK-14)

(الله يَرُدُّكَ عَلَى هَيْئَتِكَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ.) "Allah seni eski sağlığına/heyetine kavuştursun inşallah."

Fasih: ". عَادَ بِالرَّيِّ عَلَيْكَ." "Allah seni iyi haline döndürsün."¹⁹²

12) Alla te‘ālā yə‘fīk. (KK-15)

(الله تَعَالَى يَغْفِيكَ.) "Allah sana afiyet versin."

¹⁸⁸ Ebu'l-Fazl Celâleddin es-Suyûtî, *Cem‘u'l-cevâmi‘*, thk. Muhammed ibrâhîm el-Hâic vd. (Kahire: Camiatu'l-Ezher, 2005), 9/177.

¹⁸⁹ Ersoylu, *Türk Dilince Dualar*, 91.

¹⁹⁰ Kalkaşendî, *Subhu'l-A‘şâ fi sinâ‘ati'l-inşâ‘*, 8/168.

¹⁹¹ İbn Sîde, *el-Muhassas*, 4/80.

¹⁹² Kalkaşendî, *Subhu'l-A‘şâ fi sinâ‘ati'l-inşâ‘*, 8/168.

Fasih: " أَقَالَ اللهُ عَشْرَتَكَ. " "Allah sana afiyet versin ve günahlarını bağışlasın."¹⁹³

9. Aile, Ebeveynler ve Çocuklarla İlgili Olanlar

Bu dua başlığında ebeveynlerin bizatihi kendilerine yapılan duaların yanı sıra çocuklarına da yapılan dualar yer almaktadır. Çocuklar için en çok kullanılan dua kalıplarının başında Alla yəxallə ğahālu dua kalıbıdır. Ebeveynlerle ilgili olan dua kalıplarında ise Alla yəxalləyu ibrās ğahālu ifadesi gelmektedir.

1) Alla yəxalləyu ibrās ğahālu. (KK-11)

(الله يَخْلِيوْ اِبْرَاسَ جَهَالُو.) "Allah onu çocuklarının başında bıraka."

2) Alla yəxallə ğahālu. (KK-11)

(الله يَخْلِيوْ اِبْرَاسَ جَهَالُو.) "Allah çocuklarını bağışlaya."

3) Alla yəxalləyu l-əmmu ū abūhu. (KK-11)

(الله يَخْلِيوْ لَأُمُّوْ أَوْ أَبُوهُ.) "Allah anne ve babasına bağışlasın."

4) Alla yəħannī əmmu ū abūhu bəyu. (KK-11)

(الله يَهَيِّ اِمُّوْ أَبُوهُ بِيُو.) "Allah anne ve babasını onunla berhudar eylesin."

Fasih: " اَمْتَعَكَ اللهُ بِه. " "Allah seni, onunla berhudar eylesin."¹⁹⁴

5) Alla yəxalləyən. (KK-15)

(الله يَخْلِيَنَّ.) "Allah bağışlasın."

6) Alla yəṭavvəl 'əmrən. (KK-15)

(الله يَطْوِلْ عِمْرَنُ.) "Allah ömürlerini uzun eyleye."

¹⁹³ Ebû Muhammed Abdullah b. Cafer b. Muhammed ibn Dürüsteveyh, *Tašihü'l-Fadîh*, thk. Muhammed Bedevi Mahtun (Kahire: el-Meclisü'l-A'la li'ş-Şuuni'l-İslamiyye, 1998), 44.

¹⁹⁴ İsfahânî, *Muhâdarâtu'l-udebâ' ve muhâverâtu'ş-şu'arâ' ve'l-bulegâ'*, 1/486.

Fasih: "مَدَّ اللهُ فِي عُمرِكَ." "Allah ömrünü yaysın, uzun eylesin."¹⁹⁵

10. Teşekkür Etme ve Şükrandaki Bulunmayla İlgili Olanlar

Şükrandaki bulunmak, yapılan iyiliğin kadrini bilip makbule geçtiğini ifade etmektir.¹⁹⁶ Müslümanın kendisine iyilik yapan kimseye şükrandaki bulunması, dua etmesi müstehaptır.¹⁹⁷ Zira peygamber efendimiz (sav) hadis-i şerifinde şöyle buyurmaktadır: "لَا يَشْكُرُ اللهُ مَنْ لَا يَشْكُرُ النَّاسَ." "İnsanlara teşekkür etmeyen Allah'a şükretmez."¹⁹⁸ Buyurarak insanlara teşekkür etmenin ehemmiyetine dikkat çekmiş ve onları teşekkür etmeye teşvik etmiştir. Çünkü yapılan iyiliğe teşekkür etmek insani ve erdemli davranıştır.

Peygamber efendimiz (sav) diğer hadis-i şerifinde şöyle buyurmaktadır: "مَنْ صَنَعَ" "Kim size bir iyilikte bulunursa, onu mükafatlandırırız. Şayet kendisini mükafatlandıracak bir şey bulamazsanız, ona dua edin. Bu şekilde kendisini mükafatlandırmış olursunuz."¹⁹⁹ Hadisinden anlaşıldığı üzere bir kişiye dua etmenin bizatihi kendisinin mükafat olduğu beyan edilmiştir.

1) Ətzallün taybîn. (KK-1)

(إِظْلُونُ طَيِّبِينَ.) "Sağ olasınız." "Sağ ol, var ol."²⁰⁰

طَيِّبِينَ / taybîn (sağ, hoşnut): Mardin lehçesinde bu kelimenin anlamı bağlamına göre değişmektedir. Əl-akəl tayyəb (yemek güzeldir) örneğinde olduğu gibi yemeğin hoş ve lezzetli olduğunu belirtmek için kullanılır. Fasih Arapçada da bu

¹⁹⁵ Ebû Bekr Muhammed b. Yahyâ b. Abdillâh b. Abbâs b. Muhammed b. Sûl-Tegin el-Bağdâdî eş-Şatrançî es-Sûlî, *Edebu'l-kuttâb*, thk. Muhammed Behcet el-Eserî (Bağdad: el-Mektebetü'l-Arabiyye, 1922), 152.

¹⁹⁶ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 4/423.

¹⁹⁷ Abdurrezzak b. Abdulmuhsin el-Bedr, *Fıkhü'l-ed'îye ve'l-ekzâr* (Riyad: Mektebetu Daru'l-Menhec, 2013), 453.

¹⁹⁸ Ebû Abdirrahmân Muhammed b. Fudayl b. Gazvân ed-Dabbî, *Kitâbü'd-Du'â*, thk. Abdülazîz b. Süleyman el-Bu'aymî (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1999), 177.

¹⁹⁹ İbnu'l-Hâc el-Abderî, *el-Medhal* (Kahire: Mektebetu Dâru'l-Türâs, ts), 3/208.

²⁰⁰ Ersoylu, *Türk Dilince Dualar*, 116.

manaya gelmektedir.²⁰¹ Ancak ʔtʔallūn taybīn (sağ olasınız/kalasınız) cümlesinde olduğu gibi bir kişiye uzun ömür dilemek için kullanılır. طَيِّبِينَ (taybīn) ifadesi fasih Arapçada طَيِّبٌ (ṭayyābun) kelimesinin cemi müzekker salim çoğulu olarak طَيِّبِينَ / ṭayyābīne şeklinde kullanılmaktadır.²⁰² Mardin lehçesinde kelimenin çoğulunda bulunan iki tane ي (ya') harfinden biri düşmektedir.

2) Alla yı'ṭik hən akṣar. (KK-2)

(الله يَعْطِيكَ هُنَّ أَكْثَرَ.) "Allah sana daha fazla versin." "Malın mülkün çok ola."²⁰³

Fasih: "كَثَّرَ اللهُ مَالَكَ وَوَلَدَكَ." "Allah malını ve neslini çoğaltsın."²⁰⁴

3) Ya rabbī mertabətu tşēr martabət ʔn-nabī. (KK-3)

(يَا رَبِّي مَرْتَبَتِي مَرْتَبَتِي مَرْتَبَتِي مَرْتَبَتِي.) "Ya rabbî mertebesi, nebiler mertebesi gibi olsun."

Fasih: "رَفَعَ اللهُ دَرَجَتَكَ." "Allah derecenı yüceltsin."²⁰⁵

"أَعْلَى اللهُ كَعْبُهُ." "Allah şanı, şerefını yüceltsin."²⁰⁶

4) Yā rabbī təşlahū 'al malélh. (KK-3)

(يَا رَبِّي تَصْلِحْهُ عَلَ مَلَيْحِ.) "Ya rabbî onu iyiliğe ıslah et."

عَلْ / 'al (üstünde e-doğru): Fasih Arapçayla aynı anlamda kullanılmaktadır. Aslı علی / 'alā olan fiilin sonundaki elif Mardin lehçesi telaffuzunda hazfedilmiştir.

²⁰¹ Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, 14/29.

²⁰² İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 1/563.

²⁰³ Ersoylu, *Türk Dilince Dualar*, 105.

²⁰⁴ Suyûtî, *el-Muzhir fi 'ulûmi'l-luga*, 2/234.

²⁰⁵ Ebu Abdullah Bahaeddin Muhammed b. Yusuf b. Yakub el-Cenedi, *es-Sulûk fi tabakâti'l-ulemâ ve'l-mulûk*, thk. Muhammed b. Ali b. El-Hüseyn El-Ekva' El-Havali (Cidde: Dârulminhâcd, 2017), 1/390.

²⁰⁶ Zemaşerî, *el-Müstaksâ fi emsâli'l-'Arab*, 1/253.

مَلِيحٌ / maléḥ (iyi, güzel): Kelimenin aslı مَلِيحٌ / melihun'dur ve الحسن/el-husnu ile aynı anlamda kullanılmaktadır.²⁰⁷ Mardin lehçesinde elif imâleli bir şekilde seslendirilmektedir.

5) Alla yə'mər baytək. (KK-5, KK-10, KK-13, KK-17)

(الله يَعْزِرُ بَيْتِكَ.) "Allah evini imar ede. / Bayındır kıla."

Fasih: "جَعَلَ اللهُ لِلْمَعْرُوفِ إِلَيْكَ سَبِيلاً، وَلِلْخَيْرِ عَلَيْكَ دَلِيلاً، وَجَعَلَ عِنْدَكَ وَهَبَ رَجُلٌ لِأَعْرَابٍ شَيْئًا فَقَالَ: " رَفْدًا جَزِيلاً، وَأَيْقَاكَ بِنَاءً طَوِيلاً، وَأَيْلَاكَ بِلَاءً جَمِيلاً." "Bir adam bir bedeviye bir şey bahşedince; bedevi de ona şöyle dua eder: "Allah iyiliğin yollarını sana yöneltsin, Hayırlar için kılavuzlar kılsın ve gelip gidenin, sevenlerin çok olsun. Seni uzun ömürlü eylesin ve güzel bir imtihanla sınasın, bahtiyarlardan olası."²⁰⁸

6) Aləf rahmatu-l Allah 'alā valdayk. (KK-5)

(أَلْفٌ رَحْمَةٍ اللهُ عَلَى وَالِدَيْكَ.) "Valideyn'in'e binlerce kez rahmet ola."

أَلْفٌ / Aləf (bin): Bu kelime bin sayısını ifade etmekte olup fasih Arapçayla aynı anlamda bir kullanıma sahiptir. Ancak kelime fasih Arapçadaki gibi أَلْفٌ / Alfun şeklinde değil de أَلْفٌ / Aləf şeklinde sonu sakin kılınarak ve ses türemesi yapılarak telaffuz edilmektedir.

7) Alla yəḫbal/yəḫabbal xayrək. (KK-5, KK-7, KK-8, KK-17)

(الله يَقْبَلُ خَيْرَكَ.) "Allah hayrını kabul ede."

Fasih: "أَجْزَلَ اللهُ ثَوَابَكَ." "Allah sevabını, hayrını bol eylesin."²⁰⁹

8) Allahumma rabbī yəxallī ḡahālək. (KK-7)

(اللَّهُمَّ رَبِّي يَخْلِي جَهَائِكَ.) "Rabbim çocuklarımı bağışlaya."

²⁰⁷ İbn Manzûr, *Lisânu'l-ʿArab*, 2/601.

²⁰⁸ Ahmed Zekî Safvet, *Cemheratu resâili'l-ʿArab fi ʿusûri'l-ʿArabiyyeti'z-zâhire* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 3/337.

²⁰⁹ Nevevî, *el-Ezkâr*, 289.

يَخْلِي / yəxallī (bağışlasın, esirgesin): Fasih Arapçada bu fiil خَلَّى - يَخْلِي / xallā-yuxallī şeklinde telaffuz edilmekte terk etmek serbest bırakmak, boşaltmak gibi anlamlara gelmektedir.²¹⁰ Türkçede kullandığımız tahliye kelimesi bu fiille aynı kökene sahiptir.²¹¹

9) Alla yəxləfəllək. (KK-9)

(الله يَخْلِفُكَ.) "Allah sana malını geri versin. /Allah sana verdiğiinden çok versin."

Fasih: "أَخْلَفَ اللهُ عَلَيْكَ." "Allah kaybettiğinin/ verdiği yerine versin."²¹²

10) Rahmī 'alā valdayk. (KK-10, KK-13)

(رَحْمِي عَلَى وَوَلْدَيْكَ.) "Allah anana -babana rahmet etsin."

رَحْمِي / Rahmī (Rahmet, mağfiret): Kelimenin fasih Arapçadaki karşılığı رَحْمَةٌ / Rahmetun olup lehçedeki anlamı fasihiyle aynıdır.²¹³ Ancak Mardin lehçesinde kelimenin sonundaki müenneslik alameti olan :/te' ve tenvîn hazf edilmiştir. Müenneslik alameti olarak da kelimenin sonuna ي / ya' harfi getirilmiştir.

11) Təmsək əl-əṭrāb yəşer zāhab. (KK-10)

(تَمْسِكُ لِإِطْرَابٍ بِصَيْرٍ ذَهَبٌ.) "Tuttuğun toprak altın ola." "Allah tuttuğunu altın etsin"²¹⁴
"Kum diye tuttuğun altın olsun."²¹⁵

إِطْرَاب / əṭrāb (toprak): Kelimenin aslı تُرَابٌ / turābun olup fasih Arapçada da toprak anlamına gelmektedir.²¹⁶ Mardin lehçesinde ت (te') harfi ط (tâ') harfine dönüşmekte ve başına bir hemze getirilerek إِطْرَاب (əṭrāb) şeklinde telaffuz edilmektedir.

²¹⁰ İbn Manzûr, *Lisânu'l-ʿArab*, 10/228.

²¹¹ Eyuboğlu, *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü*, 312.

²¹² İbnü's-Sikkî, *İslâhu'l-mantık*, 185.

²¹³ Râzî, *Muhtâru's-Sihâh*, 120.

²¹⁴ Ersoylu, *Türk Dilince Dualar*, 64.

²¹⁵ Ersoylu, *Türk Dilince Dualar*, 105.

²¹⁶ İbn Manzûr, *Lisânu'l-ʿArab*, 1/228.

12) Alla yəktəb xayrək. (KK-10)

(الله يَكْتَبُ خَيْرًا.) “Allah hayrını yazsın.”

Fasih: " سَبَّحَ اللهُ لَكَ الْأَجْرَ. " “Allah sevabını/ecrini/hayrını yediye katlasın.”²¹⁷

13) Alla yərdā Alayh. (KK-10)

(الله يَرْضَى عَلَيْه.) “Allah ondan razı olsun.”

Fasih: " رَضِيَ اللهُ عَلَيْهِ. " “Allah ondan razı olsun.”²¹⁸

14) Ğazāk Allahu xayr. (KK-13)

(جَزَاكَ اللهُ خَيْرًا.) “Allah seni hayırla mükafatlandırısın.”

Fasih: " جَزَاهُ اللهُ خَيْرًا. " “Allah onu hayırla mükafatlandırısın.”²¹⁹

" لِيَجْزِكَ اللهُ خَيْرًا. " “Allah seni hayırla mükafatlandırısın.”²²⁰

" جَزَاكَ اللهُ خَيْرًا. " “Allah seni hayırla mükafatlandırısın.”²²¹

15) Alla yəvassə‘ rəzqək ū yə‘tik akşar. (KK-14)

“Allah rızkını genişletsin ve sana daha çok versin.”

Fasih: " جَعَلَ اللهُ لَكَ رِزْقًا وَاسِعًا. " “Allah sana geniş bir rızık versin.”²²²

16) Alla yərdā Alayk. (KK-15, KK-17)

(الله يَرْضَى عَلَيْكَ.) “Allah senden razı olsun.”

²¹⁷ İbn Manzûr, *Lisânu'l-‘Arab*, 8/146.

²¹⁸ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe Dîneverî ibn Kuteybe, *eş-Şîr ve’ş-şu‘arâ*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2002), 1/128.

²¹⁹ Sîbeveyhi, *Kitâbu Sîbeveyh*, 2/308.

²²⁰ Sîbeveyhi, *Kitâbu Sîbeveyh*, 3/8.

²²¹ Nevevî, *el-Ezkâr*, 289.

²²² İsfahânî, *Muhâdarâtu'l-udebâ’ ve muhâverâtu’ş-şu‘arâ’ ve’l-bulegâ’*, 1/484.

Fasih: "رَضِيَ اللهُ عَلَيْكَ." "Allah senden razı olsun."²²³

17) Alla yəsavvī véhədək aləf. (KK-17)

(الله يَسْوِي وَاحِدِكَ أَلِفٌ.) "Allah birini, bin kıla." "Allah birini bin etsin."²²⁴

وَاحِدِكَ / véhədək (birini): Kelimenin aslı وَاحِدٌ (vāhədu) olup Mardin lehçesiyle aynı anlama sahiptir.²²⁵ Ancak و (vāv) harfinden sonraki ا (elif) ي (yâ') harfine yakın bir sesletime sahip olup imâleli bir şekilde telaffuz edilmektedir.

18) Alla yəğəib şəğlək ras(t). (KK-17)

(الله يَجِيبُ شِعْغَلِكَ رَاسَن/ث.) "Allah işini rast getirsin."

Fasih: "لَمْ اللهُ شَعْنَكَ." "Allah senden sıkıntıyı uzak etsin ve işlerini rast getirsin."²²⁶

19) Alla yəvaffəxək ü yəñşərək 'alā a'dāk. (KK-18)

(الله يَوْفِّقُكَ أَوْ يَنْصِرُكَ عَلَى أَعْدَاكَ.) "Allah seni muvaffak etsin ve düşmanlarına karşı galip getirsin."

Fasih: "مَكَّنَ اللهُ يَدَكَ مِنْ نَاصِيَةِ عَدُوِّكَ بِالصَّوْلَةِ عَلَيْهِ." "Allah seni düşmanına galip gelerek, eline düşmanın perçeminden tutma imkânı versin."²²⁷

11. Yeni Bir Eşya Alanla İlgili Olanlar

Yeni bir eşya alana iyi dileklerde bulunmak, mutluluğunu paylaştığını ifade etmek için bazı dua kalıpları kullanılmaktadır. Gökçe köyü çevresinde en çok kullanılan عَلْ خَيْرْ / 'al-xayr "hayırlı olsun" dua kalıbıdır.

1) 'al-xayr. (KK-1, KK-13, KK-14)

²²³ Ebu'l-Abbās Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. 'Umeyr el-Muberrred, *el-Kâmil fi'l-edeb*, thk. Mahmud abu'l-Fazl İbrahim (Kahire: Darü'l-Fikr'il-Arabî, 1997), 2/141.

²²⁴ Ersoylu, *Türk Dilince Dualar*, 29.

²²⁵ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen ibn Dureyd, *Cemheratu'l-luga*, thk. Remzi Münir Bealbeki (Beirut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, 1987), 1/507.

²²⁶ İbnu's-Sikkî, *Kitâbü'l-elfaz*, 373.

²²⁷ Kalkaşendî, *Subhu'l-a'şâ fi sinâ'ati'l-inşâ*, 8/167.

(عَلَّ حَيْرًا) “Hayırlı olsun.” Bu duanın cevabında, “Allah size hayırlar ihsan etsin” manasında; “*Alla yə’ṭəkən əl-xayr.*” ifadesi söylenir.

2) “Xayr ū-mubārək (KK-1)

(حَيْرٌ أَوْ مُبَارَكٌ) “Hayırlı ve mübarek olsun.”

اُ / ū (ve): Bu kelime fasih Arapçadaki atıf harfi olan و (vâv) harfinin karşılığı olup lehçede de bu anlamda kullanılmaktadır.²²⁸ Bu و (vâv) harfi iki cümle arasında bağlaç görevi görmektedir. Mardin lehçesinde kelimenin başına ötreli bir hemze getirilmektedir. Ayrıca و (vâv) harfinin fethası hazfedilmekte ve sakin kılınmaktadır.

3) Alla yıftaḥlək əb-xayr-a bāb rəzək. (KK-1)

(اللَّهُ يَفْتَحُ لَكَ إِنْمِزَ بَابِ رِزْقٍ) “Allah, onun vesilesiyle bir rızık kapısı açsın.” Araba ve arsa vs. alan kimselere söylenir.

رِزْقٍ / rəzək (Rızık): fasih Arapçada kelimenin aslı رِزْقٌ (rəzqun) olup anlam bakımından lehçedeki kullanımıyla aynıdır.²²⁹ Ancak ز (ze) harfinden sonra bir esre sesi türetilmiş ve kelimenin sonu sakin kılınmıştır. Kelime bu anlamıyla Türkçeye de geçmiştir.²³⁰

4) Aləf əmbārək. (KK-5)

(أَلْفٌ إِمْبَارَكٌ) “Bin defa mübarek olsun.”

5) Yəḫšə’ xayra ənşalla. (KK-7)

(يُحْشَعُ حَيْرًا إِنْشَاءَ اللَّهِ) “Hayrını görür inşallah.”

6) Alla yəbarkəl-lū bəya/bəyu. (KK-7, KK-9)

²²⁸ Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî b. Sehl İbnu’s-Serrâc, *el-Usûl fi’n-nahv*, thk. Abdülhuseyin el-Fetlî (Beyrut: Muessesetu’r-Risâle, 1985), 2/55.

²²⁹ Ezherî, *Tehzîbu’l-luğa*, 8/325.

²³⁰ İlhan Ayverdi, *Misalli Büyükle Türkçe Sözlük* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2006), 1026.

(اللَّهُ يَبَارِكُ لَوْ يَبَارِكُ) "Allah mübarek eylesin." "Allah mübarek etsin."²³¹

"اللَّهُمَّ زِدْ وَبَارِكْ." "Allah'ım ziyade ve mübarek eyle."²³²

7) Alla yəḫaşşə'ək əl-xayr. (KK-9, KK-14)

(اللَّهُ يَفْتَحُ خَيْرًا) "Allah hayrını görmeni nasip etsin."

8) Təḫša' xayra/xayru. (KK-13, KK-17)

(تَفْتَحْ خَيْرًا) "Hayrını göresin."

9) Əmbārək. (KK-17)

(إِمْبَارِكْ) "Mübarek olsun." "Mübarek olsun."²³³

Fasih: "شَفَّ لَكَ." "Bereketli ve kazançlı olsun."²³⁴

12. İlim Talebeleriyle İlgili Olanlar

İlim öğrenme yolculuğu zor ve meşakkatli bir yolculuktur. İlim öğrenenlerin işlerinin kolay olması zekalarını ve idraklerinin güçlü olması temennisiyle bazı dua kalıpları kullanılmaktadır. Bu dua kalıplarının en çok kullanılanı ise Alla yə'tik 'ələm ū fəhəm kalıbıdır.

1) Alla yəftaḫ fəhmək. (KK-1)

(اللَّهُ يَفْتَحُ فَهْمًا) "Allah zihin açıklığı versin." "Allah zihin açıklığı versin."²³⁵

2) Alla yəftaḫ başarək. (KK-1, KK-9, KK-14, KK-16)

(اللَّهُ يَفْتَحُ بَصَارًا) "Allah kavrayışını açsın. /Allah idrakini artırsın."

3) Alla yəyassər amrək. (KK-9)

²³¹ Ersoylu, *Türk Dilince Dualar*, 53.

²³² Hasan Akreş, *Arapça'da Dua ve Türkçe'deki Karşılıkları Karşıtsal Çözümleme* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 30.

²³³ Ersoylu, *Türk Dilince Dualar*, 108.

²³⁴ İbn Sîde, *el-Muhassas*, 3/394.

²³⁵ Ersoylu, *Türk Dilince Dualar*, 67.

(الله يَسِّرْ أَمْرِي.) “Allah işini kolay eyleye.”

Fasih: " يَسِّرَ اللهُ أَمْرَكَ. " “Allah işini kolay eyleye.”²³⁶

4) Alla yə‘tīk ‘ələm ū fəhəm. (KK-14, KK-17)

(الله يَعْطِيكَ عِلْمًا أَوْ فَهْمًا.) Allah sana ilim ve kavrayış versin.” “Allah gözünü gönlünü aydınlatsın.”²³⁷

Fasih: " زَادَهُ اللهُ عِلْمًا وَتَوْفِيقًا. " “Allah ilmini ve muvaffakiyetini artırsın.”²³⁸

" زَادَكَ اللهُ عِلْمًا وَحِلْمًا. " “Allah ilmini ve hoşgörünü artırsın.”²³⁹

" آتَاهُ اللهُ الْفَهْمَ وَاللَّبَّ. " “Allah ona akıl ve kavrayış versin.”²⁴⁰

5) Alla yəğ‘alək mən əş-şālħin. (KK-14)

(الله يَجْعَلُكَ مِنْ صَالِحِينَ.) “Allah seni salihlerden eylesin.”

6) Alla yəftaħ kəddāmək ənşalla. (KK-14)

(الله يَفْتَحُ قَدَامَكَ إِنشَاءَ اللهِ.) “Allah önünü açsın inşallah.”

7) Alla yə‘tīk əş-şabər. (KK-14)

(الله يَعْطِيكَ صَبْرًا.) “Allah sana sabır versin.”

Bu bağlamda ayet-i kerimedə şöyle geçmektedir: رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَانصُرْنَا "Rabbimiz! Bizi sabırla donat, bize sebat ver ve inkârcı topluluğa karşı bize yardım et!" diye niyazda bulundular."²⁴¹

²³⁶ Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye ve'l-mefâtihu'l-gaybiyye*, 1/18.

²³⁷ Ersoylu, *Türk Dilince Dualar*, 38.

²³⁸ Ebû Muhammed Takıyyüddîn Abdülğanî b. Abdilvâhid b. Alî el-Makdisî el-Cemmâilî, *el-Kemâl fi esmâ'i'r-ricâl*, thk. Şadî b.Muhammed b. Sâlim Âl-Nu'mân (Kuveyt: Giras li'n-Neşr, 2016), 1/16.

²³⁹ Alî el-Kari, *Mirkatü'l-mefatih şerhu Mişkati'l-mesabih*, 1/219.

²⁴⁰ Ebû Mansûr Muhammed b Muhammed b Mahmûd el-Mâtürîdî Semerkandî Mâtürîdî, *Tefsiru'l-Mâtürîdî = Te'vilatu ehli's-sunne*, thk. Mecdî Muhammed Sürur Sa'd Baslum (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 7/223.

²⁴¹ *Kur'an Yolu Meâlî*, çev. Komisyon (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), Bakara 2/250.

8) Alla yəftah başarək ū yə'alli martabətək. (KK-17)

(الله يَفْتَحْ بَصْرِكَ أَوْ يَعْلي مَرْتَبَتِكَ.) "Allah kavrayışını açsın ve mertebeni yükseltsin"

Ayet-i kerimede şöyle buyurulmaktadır: "وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا." "Rabbim! İlmimi arttır" de.²⁴²

Sonuç ve Değerlendirme

Gökçe köyü ve çevresinde konuşulan lehçenin hem ses bilgisi hem biçim bilgisi hem de söz dizimi bakımından Arapçanın bir lehçesi özelliklerini taşıdığı, bu lehçeye Mardin köylerinde ve diğer başka bölgelerde konuşulan qıltu diyalektinin hâkim olduğu düşünülmektedir.

Gökçe köyü ve çevresinde kullanılan kelimelerin değişim ve dönüşümlerine dair tahliller esnasında bazı kelimelerin biçim ve anlam bakımından fasih Arapçayla aynı olduğu görülmekte bazılarının ise sadece anlam bakımından aynı olduğu biçim bakımından bazı değişikliklere uğradığı ve fasih Arapçada bulunmayan bazı sesletimlere sahip oldukları görülmektedir. Ayrıca fasih Arapçada bulunmayan ç, g gibi harfleri de içerdiği ve birçok Arap lehçesinde telaffuz edilmeyen s (ث), ğ (ج), z (ذ), z (ظ), k (ق) seslerinin bu lehçede bulunması gözlemlenen bir diğer husustur. Muzari fiillerin ilk harflerinde /ə/ sesinin de yoğun bir şekilde kullanıldığı ve kelime sonlarının sakin kılındığı da lehçede gözlemlenen durumlar arasındadır. Ayrıca lehçede hazf, ibdâl, imâle, ses türetimi gibi ses olaylarının bulunduğuna şahit olunmaktadır.

Saha çalışmasında elde edilen veri ve bilgiler neticesinde kullanılan ifadelerin tamamına yakınında "Allah" kelimesi geçmektedir. Allah kelimesinin zikredilen ifadelerde bu kadar fazla telaffuz edilmesi dinin önemini vurgulamakta ve Arapça'nın konuşulduğu kültürlerde sözün tesir ve inandırıcılığını arttırmak gayesiyle kullanıldığı düşünülmektedir.

Gökçe köyü ve çevresindeki lehçe ile söylenen dualar, diğer Arapça konuşulan bölgelerdeki lehçelerle aynı veya benzer dualar barındırmaktadır. Bunun yanında

²⁴² Tâhâ 20/114.

fasih Arapça ile birçok açıdan ortak ve benzer duaları içermektedir. Ayrıca bölge sakinlerinin Müslüman olması nedeniyle Kur'an ve hadisten mülhem dualara da şahit olunmaktadır. Netice itibariyle bu diyalektin fasih unsurları ihtiva etmesi fesahat açısından bu lehçenin güçlü olduğuna delil teşkil etmektedir. Lehçenin fasih unsurları barındırması önemlidir. Ancak dil gibi canlı ve zamanla değişime maruz kalabilen bir olgu için mümkün olmadığı düşünülmektedir. Bu durum, özellikle yazı ve edebiyatta kullanılmayan folklorun derlenmesinin ve kayıt altına alınmasının büyük ehemmiyet arz ettiğini göstermektedir.

Kaynakça | References

- Abderî, İbnu'l-Hâc. *el-Medhal*. 4 Cilt. Kahire: Mektebetu Dâru'l-Türâs, ts.
- Abdurrezzak b. Abdulmuhsin el-Bedr. *Fıkhü'l-ed'ıye ve'l-ezkâr*. Riyad: Mektebetu Daru'l-Menhec, 1. Basım, 2013.
- Akalın, L. Sami. *Türk Dilek Sözlürinden Alkışlar Kargışlar*. Ankara: Kültür Bakanlığı, 1990.
- Akreş, Hasan. *Arapça'da Dua Ve Türkçe'deki Karşılıkları Karşıtsal Çözümleme*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Aksoy, Ömer Asım. *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü: Atasözleri Sözlüğü*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1988.
- Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl. *Dîvânu'l-me'ânî*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1900.
- Ayverdi, İlhan. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2. bsk., 2006.
- Begavi, Ebû Muhammed Muhyissünne Hüseyin b. Mesud. *Mesâbîhu's-sunne*. thk. Yusuf Abdurrahman Mar'aşlı-Muhammed Salim İbrâhim Semare. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1. Basım, 1987.
- Bekrî, 'Abdullah b. Abdülazîz b. Muhammed Ebû 'Ubeyd. *Faslu'l-makal fi şerhi Kitâbi'l-emsâl*. thk. İhsân 'Abbâs. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1971.
- Cahiz, Ebû Osman Amr b Bahr b Mahbub el-Kinani el-Leysi. *Resâilu'l-Cahiz*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1964.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *el-Mehâsin ve'l-azdâd*. Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 2002.
- Cebel, Muhammed Hasan Hasan. *el-Mu'cemu'l-iştikâkiyyi'l-muessal li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. 4 Cilt. Kâhire: Mektebetu'l-Âdâb, 1. Basım, 2010.
- Cemmâîlî, Ebû Muhammed Takıyyüddîn Abdülganî b. Abdilvâhid b. Alî el-Makdisî. *el-Kemâl fi esmâ'i'r-ricâl*. thk. Şadî b. Muhammed b. Sâlim Âl-Nu'mân. 10 Cilt. Kuveyt: Giras li'n-Neşr, 1. Basım, 2016.
- Cenedî, Ebû Abdillâh Bahâüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Ya'kûb. *es-Sulûk fi tabakâti'l-ulemâ' ve'l-mulûk*. thk. Muhammed b. Ali b. el-Hüseyin el-Ekva el-Hivali. 2 Cilt. San'a: Mektebetü'l-İrşad, 2. Basım, 1995.

- Cenedi, Ebu Abdullah Bahaeddin Muhammed b. Yusuf b. Yakub. *es-Sulûk fi tabakâti'l-ulemâ ve'l-mulûk*. thk. Muhammed b. Ali b. El-Hüseyin El-Ekva' El-Havali Cidde: Dâru'lminhâc, 2017.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *es-Sihâh tacu'l-luga ve sîhâhî'l-'Arabiyye*. thk. Ahmed Abdülgafur Attar. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melayin, 4. Basım, 1987.
- Cevziyye, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed İbn Kayyim. *Miftâhu dâri's-sa'âde ve menşûru velâyeti'l-'ilm ve'l-irâde*. thk. Abdurrahman b. Hasan b. Kaid. 3 Cilt. Riyad-Beyrut: Dârü Ateâti'l-İlm-Dâru İbn Hazm, 2019.
- Cezerî, Ebu'n-Neda' Ma'd b. Nasrullah b. Receb Bağdadî İbnu's-Saykal. "el-Makâmâtü'z-Zeyniyye". Şamile, 2010.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *et-Ta'rîfât*. thk. Komisyon. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.
- Çağbayır, Yaşar (ed.). *Ötüken Türkçe sözlük*. 5 Cilt. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2007.
- Çağmar, M. Edip. "Araplarda Dua ve Yaygın Olarak Kullanılan Duaların Belagat Açısından Değerlendirilmesi". *D.E. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2003), 169-195.
- Dabbî, Ebû Abdirrahmân Muhammed b. Fudayl b. Gazvân. *Kitâbü'd-Du'â'*. thk. Abdülazîz b. Süleyman el-Bu'aymî. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1. Basım, 1999.
- Dihlevî, Abdülhak b. Seyfiddîn b. Sa'dillâh. *Lema'âtü't-tenkîh fi şerhi mişkâti'l-mesâbih*. thk. Takiyüddin en-Nedvî. 10 Cilt. Dimaşk: Daru'n-Nevâdir, 2014.
- Ebî Tâlib, Ebû Muhammed Mekkî b. *el-Hidâye ilâ bulûgi'n-nihâye fi 'ilmi me'âni'l-Kur'ân ve tefsîrihî ve ahkâmihî ve cümelin min fünûni 'ulûmih*. thk. Camiatü'ş-Şarika Külliyyatü'd-Dirasati'l-Ulya ve'l-Bahsi'l-İlm. 13 Cilt. eş-Şarika: Cami'atü'ş-Şarika Külliyyatü'd-Dirasati'l-Ulya ve'l-Bahsi'l-İlmi, 1. Basım, 2008.
- Ebû Nasr Ahmed b. Hâtim el-Bâhilî. *Şerhu Dîvâni Zi'r-rumme*. thk. Abdülkuddüs Ebû Salih. 3 Cilt. Cidde: Müessesetü'l-İmân, 1. Basım, 1982.
- Erol, Çiğdem. *Türkiye Türkçesinde Kalıp Sözler Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Ersoylu, Halil. *Türk Dilince Dualar, Beddualar Sözlüğü*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2012.
- Eyuboğlu, İsmet Zeki. *Türk dilinin etimoloji sözlüğü*. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1. Basım,

1988.

Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbu'l-luga*. thk. Muhammed Avd mur'ib. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabi, 1. Basım, 2001.

Fârâbî, Ebû İbrâhîm İshâk b. İbrâhîm. *Mu' cemu dîvanu'l-edeb*. thk. Ahmed Muhtar Ömer-İbrahim Enîs. 4 Cilt. Kahire: Müessesetü Dârü's-Şa'b, 2003.

Ferâhîdî, Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm. *Kitâbu'l-Ayn*. thk. Mehdi el-Mahzûmî-İbrâhîm es-Sâmerrâî. 8 Cilt. Bağdat: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1985.

Gökalp, Ziya. *Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler*. İstanbul: Kaynak Yayınları, 2011.

Halîmî, Ebû Abdillâh Huseyn b. Hasen b. Muhammed b. Halîm. *el-Minhâc fi şu'abi'l-îmân*. thk. Hilmi Muhammed Fûde. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1. Basım, 1979.

Hallâl, Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Hârûn. *Kitâbu's-Sunne*. thk. Atıyye Zehrani. 7 Cilt. Riyad: Dârü'r-Raye, 1989.

İbn Dureyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Cemheratu'l-luga*. thk. Remzi Münir Bealbeki. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, 1. Basım, 1987.

İbn Dürüsteveyh, Ebû Muhammed Abdullah b. Cafer b. Muhammed. *Tashîhu'l-Fasîh*. thk. Muhammed Bedevi Mahtun. Kahire: el-Meclisü'l-A'la li's-Şuuni'l-İslamiyye, 1998.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh. *el-Mugnî*. thk. Taha ez-Zeytî vd. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kâhire, 1. Basım, 1968.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe Dîneverî. *eş-Şi'r ve's-şu'arâ'*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 2 Cilt. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2002.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrerem b. Ali el-Ensârî. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sadır, 3. Basım, 1994.

İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b Sa'd b Meni' Zühri. *Kitâbu't-tabakâti'l-kebîr = et-Tabakâtu'l-kübrâ*. thk. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1. Basım, 2001.

İbn Sîde, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmâil. *el-Muhassas*. thk. Halil İbrâhîm Ceffâl. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabi, 1. Basım, 1996.

İbnu'l-Enbârî, Ebû Bekr b. Beşşâr Muhammed b. Kâsım b. Muhammed. *ez-Zâhir fi me'ânî kelimâti'n-nâs*. thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-

Risâle, 1992.

İbnu'l-Muqaffa', Ebû Muhammed (Ebû Amr) Abdullah (Rûzbih / el-Mübârek). *el-Edebu'l-kebîr v'el-Edebu's-sagîr*. İskenderiyye: Dâru İbni'l-Kayyim, 2011.

İbnu's-Serrâc, Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî b. Sehl. *el-Usûl fi'n-nahv*. thk. Abdulhuseyin el-Fetlî. 3 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1985.

İbnu's-Sikkît, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk. *Kitâbu'l-Elfâz*. thk. Fahreddin Kabâve. Beyrut: Mektebetu Lübnan [Librairie du Liban], 1998.

İbnü's-Sikkît, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk. *İslâhu'l-mantık*. thk. Muhammed Mur'ib. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabi, 1. Basım, 2002.

İsfahânî, Ebû Nuaym. *Delâilu'n-nubüvve*. thk. Muhammed Revvas Kal'aci-Abdülber Abbas. Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1986.

İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *Muhâdarâtu'l-udebâ' ve muhâverâtu's-şu'arâ' ve'l-bulegâ'*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, 1. Basım, 1999.

Kalkaşendî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *Subhu'l-a'şâ fi sinâ'ati'l-inşâ'*. thk. Muhammed Hüseyin Şemseddin. 14 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.

Kari, Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b Sultan Muhammed Ali. *Mirkâtü'l-mefâtiḥ şerḥu mişkâtü'l-mesâbih*. thk. Sıdkı Muhammed Cemil el-Attar. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1. Basım, 2002.

Komasyon. *Kur'an Yolu Meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 8. Basım, 2018.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b Muhammed b Mahmûd el-Mâtürîdî Semerkandî. *Tefsiru'l-Mâtürîdî = Te'vilatu ehli's-sunne*. thk. Mecdî Muhammed Sürur Sa'd Baslum. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2005.

Mehâmîlî, Ebû Abdillâh Hüseyin b. İsmâîl b. Muhammed. *Kitâbu'd-Du'â'*. thk. 'Amr Abdulmun'im. Kâhire-Cidde: Mektebetu İbn Teymiyye-Mektebetu'l-'ilm, 1993.

Meydânî, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm. *Mecma'u'l-emsâl*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1972.

Mısrî, Zeynuddîn ebu'l-Ferec ibn şeyhete. *es-Sânî min şî'âri'l-ebrâr fi'l-ed'ıye ve'l-ezkâr*.

- thk. Hilaf Mahmûd Abdüssemi'. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2002.
- Minhâcî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Abdulhak. *Cevâhiru'l-ʿukûd ve muʿînu'l-kudât ve'l-muvakkıʿîn ve'ş-şühûd*. thk. Müs'ad Abdülhamid Muhammed es-Sa'deni. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.
- Muberred, Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. ʿUmeyr. *el-Kâmil fi'l-ʿedeb*. thk. Mahmud ebu'l-Fazl İbrahim. 3 Cilt. Kahire: Darü'l-Fikr'il-Arabî, 3. Basım, 1997.
- Nahcuvânî, Ni'metullâh b. Mahmûd. *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye ve'l-mefâtihu'l-gaybiyye*. Kahire: Dâru Rikabi li'n-Neşr, 1999.
- Nehhas, Ebû Cafer Ahmed b Muhammed b İsmail el-Muradi. *ʿUmdetu'l-kuttâb*. thk. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1. Basım, 2004.
- Nehhas, Ebû Ca'fer. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ali Sabuni. 6 Cilt. Mekke: Câmîatü Ümmü'l-Kura, 1. Basım, 1988.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Ezkâr*. thk. Abdülkadir Arnavut. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Riyâzu's-sâlihîn*. thk. Mahir Yasin Fahl. 1 Cilt. Dımaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1. Basım, 2008.
- Nişanyan, Sevan (ed.). *Sözlerin Soyağacı: Çağdaş Türkçenin Etimolojik Sözlüğü*. İstanbul: Adam Yayınları, 3. Basım, 2007.
- Ömer, Ahmed Muhtar. *Mu'cemü'l-lugati'l-'Arabiyyeti'l-mu'âsıra*. 3 Cilt. Kahire: Alemü'l-Kütüb, 1. Basım, 2008.
- Rabât, Halid - Seyyid İzzet ʿ İd. *el-Câmi' li-ʿulûmi'l-imam Ahmed*. 22 Cilt. Feyyum: Darü'l-Felah, 1. Basım, 2009.
- Râzî, Muhammed b. Ebû Bekir. *Muhtârü's-Sihâh*. thk. Yusuf Şeyh Muhammed. Beyrut-Saydâ: el-Mektebetü'l-'Asriyye-ed-Dâru'n-Nemuzeciyye, 5. Basım, 1999.
- Safvet, Ahmed Zekî. *Cemheratu resâili'l-'Arab fi ʿusûri'l-'Arabiyyeti'z-zâhire*. 3 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- San'ânî, Abdürrezzâk. *el-Musannef*. thk. Habiburrahman A'zami. 10 Cilt. Beyrut: el-

Mektebü'l-İslâmî, 2. Basım, 1983.

Sîbeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanber el-Harisi. *Kitâbu Sîbeveyh*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 3. Basım, 1988.

Sicistânî, Muhammed b. Osmân b. Kâsım el-Cüşemî. *el-Fark beyne'l-âdemiyyîn ve beyne külli zî rûh*. thk. Hâtım Sâlih ed-Dâmin. Bağdat: Mecelletü'l-Mecma'ül 'İlmiyyi'l-'Irâkî, 1986.

Sîrâfî, Ebû Saîd el-Hasen b. Abdillâh b. Merzûbân. *Şerhu Kitâbi Sîbeveyhi*. thk. Ahmed Hasan Mehdeli-Ali Seyyid Ali. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2008.

Sûlî, Ebû Bekr Muhammed b. Yahyâ b. Abdillâh b. Abbâs b. Muhammed b. Sûl-Tegin el-Bağdâdî eş-Şatracî. *Edebu'l-kuttâb*. thk. Muhammed Behcet el-Eseri. Bağdad: el-Mektebetü'l-Arabiyye, 1922.

Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâleddin. *Cem'ü'l-cevâmi'*. thk. Muhammed ibrâhîm el-Hâic vd. 25 Cilt. Kahire: Camiatu'l-Ezher, 2. Basım, 2005.

Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b Ebû Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-Muzhir fi 'ulûmi'l-luga*. thk. Fuâd Alî Mansûr. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1998.

Şahiner, Ahmet Emin. *Gaziantep Halk Kültüründe Dua (Alkış) Ve Bedduaların (Kargış) Halkbilimsel İncelemesi*. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.

Şerîşî, Ebü'l-Abbâs Kemâlüddîn Ahmed b. Abdilmü'min b. Mûsâ b. İsâ el-Kaysî. *Şerhu Makâmâti'l-Harîrî*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2006.

Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b Hasen. *Kitâbu'l-Asl = el-Mebsût*. thk. Ebü'l-Vefâ el-Efganî. 5 Cilt. Karaçi: İdâretü'l-Kur'an ve'l-ulûmu'l-İslamiyye, 1954.

Taberânî, Ebü'l-Kâsım Musnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemu'l-kebîr*. thk. Hamdi Abdülmecid Selefî. 25 Cilt. Kâhire: Mektebetu İbn Teymiyye, 2. Basım, 1994.

TDK, Türk Dil Kurumu Sözlükleri, “birbiri” Erişim 02 Eylül 2021 “<https://www.sozluk.gov.tr/>”.

Tenuhi, Ebu Ali el-Kadi Muhassin b. Ali b. Muhammed. *Kitabu'l-ferac ba'de's-şidde*. thk.

Abbûd eş-Şalecî. 5 Cilt. Beyrut: Daru Sadır, 1978.

Tüsteri, Ebû Muhammed Sehl b Abdullah Sehl. *Tefsiru't-Tusterî*. thk. Muhammed Basil Uyun es-Sud. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2002.

'Uleymi, Ebu'l-Yümn Mucirüddin Abdurrahman Ebu'l-Yumn. *et-Târîhu'l-mu'teber fi enbâ'i men 'aber*. thk. Heyet. 3 Cilt. Dımaşk: Darü'n-Nevadir, 1. Basım, 2011.

Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ. *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. thk. Komisyon. Kuveyt: Dârü'l-Hidâye.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Müstaksâ fi emsâli'l-'Arab*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.



E-ISSN 2645-9132

Osmanlı İslâmcılık Düşüncesinde İki Öncü İsim: Muhammed Abduh ve Mehmet Âkif

Yasin YILMAZ | ORCID: 0000-0002-6186-2400 | yasinyl_63@hotmail.com

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,
İslam Tarihi Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/05ryemn72>

Öz

Hız. Peygamber'in Medine'de belirlediği ve vahye dayanan, akla güvenen ve ilimle gelişen medeniyet düşüncesinden uzaklaşan Müslümanlar, Batı karşısında, medeniyet alanında çağın gereklerine uygun düşünceler üretmeyince geriye düşmüştür. İslâm Medeniyetinin lokomotif durumundaki Osmanlı Devleti de değişen dünyaya göre kendini yenile(ye)meyince gerileme kaçınılmaz olmuştur. Geniş anlamda İslâm dünyasının dar anlamda ise Osmanlı'nın bu durumuna dur demek ve tekrar ikbal günlerine ulaşması gayesiyle birtakım düşünce adamları büyük çabalar sarf etmeye başlamışlardır. Özellikle 19. yüzyılda İslâm coğrafyasının muhtelif bölgelerinde ortaya çıkan fikir adamları İslâm dünyasının ve Osmanlı'nın kurtuluşu için bazı çözüm önerileri sunmuşlardır. Osmanlı'nın ve İslâm dünyasının kurtuluşu için ilk olarak 1870'lerde İslâmcılıkla başlayan düşünce akımları, Osmanlılık, Türkçülük, Batıcılık ve İttihad-ı İslâm'la devam etmiştir. 19. yüzyılda söz konusu düşünce akımlarının öncüleri olarak Cemaleddin Efgânî Muhammed Abduh, Tunuslu Hayreddin Paşa, Emir Şekip Arslan, Said Halim Paşa, Bediüzzaman Said Nursi, Eşref Edib ve Mehmet Âkif gibi dönemin fikir ve siyaset adamları ön plana çıkmıştır. Özellikle İslâmcılık ile bunun daha geniş ve birleştirici yönü olan İttihad-ı İslâm düşünceleri Osmanlı düşünce ve siyaset dünyasında büyük yer tutmuştur. İslâmcılık 19. ve 20. yüzyılda inanç, ibadet, ahlak başta olmak üzere hayatın her alanında İslâm'ı çağdaş yorumlarla hayata hâkim kılmayı hedeflemiştir. Yapılacak çalışmalar sonucunda da İslâm dünyasını Batı'nın sömürsünden, sahipsiz İslâmî geleneği yok eden modernizmin etkilerinden, esaretten, taklitten, hurafelerden

kurtararak, medenileştirmeyi ve yeniden uygulanabilir bir düşünce dünyası kurmayı amaç edinmiştir. Bu doğrultuda siyasî, ilmî ve fikrî çalışmaları önceleyen söz konusu akımın öncüleri birçok teklif ve çözümler ortaya koymuşlardır. Ancak Osmanlı Devleti'nin kurumlarının çağın gerisinde kalması, kendisini yenileyememesi ve bünyesinde bulunan milletlerde ortaya çıkan bağımsızlık düşüncesi, yapılan çalışmaların akamete uğramasına engel olamamıştır. İslam dünyasının kurtuluşu için çok sayıda düşünce adamı, bu uğurda fikirlerini ortaya koymuşlardır. Bunlar arasında İslâmcılık/İttihâd-ı İslâm fikrine sahip olan Mısır coğrafyasında doğan ve Batıyı iyi tanıyan Muhammed Abduh hayatı boyunca İslâm'ın ve Müslümanların yücelmesi, Batı'nın etkisinden kurtulması için çalışmıştır. Anadolu coğrafyasında ise Mehmet Âkif Muhammed Abduh'un takipçisi olmuş ve yaşadığı Meşrutiyet, İttihad ve Terakki ile Cumhuriyet dönemlerinde İttihâd-ı İslâm'la ilgili düşüncelerinden taviz vermemiştir. Bu iki şahsiyetin dinî, siyasî, sosyal ve özellikle kültürel alandaki çalışmalarıyla İslâmcılık/İttihâd-ı İslâm düşüncesinin ortaya çıkması, sistemleşmesi ve devam etmesi hususunda yaptıkları çabaların iyi bilinmesi gerekmektedir. Bu vesile ile çalışmamızda İslâmcılık ve buna eklenen İttihad-ı İslâm akımı içerisinde İslâm coğrafyasının Mısır havzasında yetişen ve Batı'yı iyi tanıyan Muhammed Abduh ile Anadolu ve Balkanlar havzasında yetişen Mehmet Âkif'in görüşlerini mukayeseli olarak ortaya koymaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler

İslâmcılık, İttihad-ı İslâm, Muhammed Abduh, Mehmet Âkif, Osmanlı.

Atıf Bilgisi

Yılmaz, Yasin. "Osmanlı İslâmcılık Düşüncesinde İki Öncü İsim: Muhammed Abduh ve Mehmet Âkif". *ULUM Dinî Tetkikler Dergisi* 5/2 (Aralık 2022), 343-374.

<https://doi.org/10.54659/ulum.1122374>

Geliş Tarihi	27.05.2022
Kabul Tarihi	25.12.2022
Yayın Tarihi	31.12.2022
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme Bu makale, 27-30 Eylül 2021'de 6. INCSOS 100. Yılında Evrensel Boyutlarıyla İstiklal Marşı ve Mehmet Akif Ersoy Sempozyumu'nda sunulan "Osmanlı'nın Son Döneminde İslamcılık Düşüncesinde Muhammed Abduh ve Mehmet Akif" adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş hâlidir.
Etik Beyan	

Benzerlik Taraması	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Etik Bildirim	Yapıldı - Turnitin ulumdergisi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.



Two Leading Names in Ottoman Islamism Thought: Muhammed Abduh and Mehmet Akif

Yasin YILMAZ | ORCID: 0000-0002-6186-2400 | yasinyil_63@hotmail.com

Ankara Yildirim Beyazit University, Faculty of Islamic Sciences,
Department of Islamic History, Ankara, Turkey

ROR ID: <https://ror.org/05ryemn72>

Abstract

Muslims who moved away from the idea of civilization, which based on the revelation, set by the Prophet in Medina and relying on reason and developing with knowledge, fell back when they could not bring new discoveries in the idea of civilization in the face of the West. The decline was inevitable when the Ottoman State, which was the carrier of Islamic civilization, could not renew itself according to the requirements of the era. A number of thinkers began to make great efforts to ensure that the Islamic world and the Ottoman Empire would be good again. Especially in the 19th century, thinkers who appeared in various parts of Islamic geography presented some suggestions and came up with solutions for the liberation of the Islamic world and the Ottoman Empire. For the liberation of the Ottoman Empire and the Islamic world, the currents of thought that first began with the current of Islamism in the 1870s continued with Turkism, Ottomans, Westernism and Ittihad-i Islam. In the 19th century, intellectuals of the period such as Jamaluddin Efgani, Muhammad Abduh, Hayreddin Pasha of Tunis, Emir Shekip Arslan, Said Halim Pasha, Bediuzzaman Said Nursi, Mehmet Akif came to the fore as activists of these thought movements. In particular, Islamism and the unifying aspect of Ittihad-i Islam have taken a great place in minds. Islamism aimed to make Islam dominant again in life by making contemporary interpretations in the fields of faith, worship, morality, philosophy, politics, law and education in the 19th and 20th centuries. By a rational method, it aimed to bring the Muslim mind that the Prophet had built in Mecca back to life. Thus, it aimed

to civilize, unite and develop the Islamic world by freeing it from the exploitation of the West, the effects of modernism, bondage, imitation, superstition. Activists of this movement, who prioritize political, scientific and intellectual work, have put forward many proposals and solutions. Muhammad Abduh, who had the idea of Islamism/Ittihad-i Islam, worked throughout his life to glorify Islam and Muslims and to free the west from its captivity. Mehmet Akif also did not compromise his ideas in question during the Republican periods of legitimacy, Ittihad and progress in which he lived. Therefore, the efforts of these two people should be well known for the systemization and continuation of Islamism / Ittihad-i-Islam thoughts. In this case, we will try to put forward the views of Muhammad Abduh, who grew up in the Egypt of the Islamic geography and knew the West well, and Mehmet Akif, who grew up in the Anatolia/Balkan, as a comparison of Islamism and the Ittihad-i Islamic movement added to it.

Keywords

Islamism, Ittihad-i Islam, Muhammad Abduh, Mehmet Akif, Ottoman.

Citation

Yılmaz, Yasin. "Two Leading Names in Ottoman Islamism Thought Muhammed Abduh and Mehmet Akif". *ULUM Journal of Religious Inquiries* 5/2 (December 2022), 343-374.

<https://doi.org/10.54659/ulum.1122374>

Date of Submission	27.05.2022
Date of Acceptance	25.12.2022
Date of Publication	31.12.2022
Peer-Review	Double anonymized - Two External This article is the revised and developed version of the conference presentation entitled "Muhammed Abduh and Mehmet Akif in Islamic Thought in the Late Ottoman Perod", delivered at the 6th INCSOS - The Turkish National Anthem and Mehmet Akif Ersoy in the 100th Anniversary with its Universal Dimensions Symposium on September 27-30, 2021.
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	ulumdergisi@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Copyright & License

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the **CC BY-NC 4.0**.

Giriş

Batı'nın Müslümanlara karşı siyasî/askerî meydan okumalarıyla erken çağlarda başlattığı imha planı, tarihi süreçte artarak devam ettirmişlerdir. 20. yüzyılın sonları ile 21. yüzyılın başlarında dünya siyasetini tekrar kurgulamak isteyen Batılı hâkim güçler, bu amaçlarını gerçekleştirmek için bahanelerle İslâm dünyasının birçok bölgesini işgal etmişler ve çocuklar başta olmak üzere binlerce insanın ölümüne sebebiyet vermişlerdir. Müslümanların İslâm'ın temel değerlerini ilke edinerek, birlik ve beraberlik içinde olmamaları hususunda iletişim araçlarını kullanarak algılar oluşturmuşlardır. Dünyanın gözü önünde yapılan bu zulümler ve algı operasyonları, Müslümanların ittihadı ne kadar ihtiyaç duyduğunun açıkça göstermektedir.

Öte yandan Osmanlılar, dünyadaki teknolojik gelişmelere ayak uyduramayarak, Müslümanların medeniyet alanında ilerlemelerini teşvik eden ilmî gelişmelerden uzaklaşmasıyla yeni problemlere Kur'an ve sünnet merkezli çözümler üretememiştir. Neticede teknoloji alanında ileriye giden Batılılar Müslümanlar için tehlike teşkil etmeye başlamışlardır. Bu durumun bir sonucu olarak, Osmanlı, bir taraftan güçlenen Batı devletleriyle diğer taraftan da bünyesinde bulunan ve onların kışkırttığı etnik gruplarla uğraşmak zorunda kalmıştır. 19. yüzyıla gelindiğinde Osmanlı yöneticileri ve fikir adamları hem siyasî ve askerî alanlarda saldırıları bertaraf etmek için mücadele ederken hem de devletin geri kalmasının sebepleri üzerinde çözümler üretmeye başlamışlardır.

Sultan II. Mahmud, "Ben tebaanın Müslümanını camide, Hıristiyan'ını kilisede ve Mûsevî'sini havrada tanımak isterim. Aralarında başka en ufak bir fark yoktur. Cümlesi hakkındaki muhabbet ve adaletim kavîdir ve hepsi hakiki evlatlarımdır"¹ şeklindeki sözleriyle devlet içinde bulunan Müslim-gayrimüslim bütün tebaanın eşit kabul edildiğini ilân ederek yeni bir dönem başlatmıştır. Söz konusu eşitlik durumu 1839 yılında ilan edilen Tanzimat Fermanı ile de teyit edilmiştir. Böylelikle Osmanlı-Türk toplumunun ana yapısı değiştirilmeye ve gelişen Avrupa'daki normlara göre

¹ Bülent Tanör, "Anayasal Gelişmelere Toplu Bakış", (*Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, ed. Murat Belge (İstanbul: İletişim Yayınları, 1985), 4/1137-1150.

tasarlanmaya çalışılmıştır. Islahat Fermanı ile Hıristiyanlara daha fazla haklar verilmiş ve 1856 Paris Antlaşması'yla da bir kısım hükümler hakları Avrupalıların kefaleti altına sokulmuştur.²

Dönemin kaynaklarına bakıldığında, kaybolan İslâmî değerlerin, İslâm'ın ilk asırlarında olduğu gibi tekrar Kur'ân ve sünnet merkezli inşasına ve yeniden Müslümanların hayatına hâkim kılınmasının elzem olduğu görülmüştür. Müslümanlar arasında birlik, beraberlik, dayanışma ve yardımlaşmayı tekrar hayata geçirmek; İslâm ülkelerinin Batı'nın emperyalist tavırlarına karşı koymak; geri kalmışlığı ve bunların sebeplerini belirleyerek, yeni fikirler üretmek amacıyla, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı'da birtakım fikir adamları İslâmcılık/İttihâd-ı İslâm düşüncesiyle ortaya çıkmışlardır. Bunun dışında Osmanlıcılık, Batıcılık ve Milliyetçilik gibi düşünceleri savunan kişiler de fikir hayatında yer almıştır. Biz bu çalışmamızda İslâmcılık ve onun mütemmimi olan İttihâd-ı İslâm akımları ile Mehmet Âkif ve Muhammed Abduh'un düşünceleri üzerinde durmaya çalışacağız.

1. İslâmcılık-İttihâd-ı İslâm

Dönemin yükselen değeri olan Batı karşısında Osmanlı Devleti'nin teknolojide çağa ayak uydurması ve yeni fikrî çözümler bulmaları için öncelikle Batıcılık ve Osmanlıcılık akımları ortaya çıkmış ancak bunların geri kalmışlığa çözüm olamaması üzerine, Batıcılığa karşı İslâmcılık düşüncesi doğmuştur. Bu akım ilk olarak Hindistan'da şekillenmiş, 1870'lerden itibaren sistemleşmeye başlamış ve hilafet kurumunu elinde bulunduran Osmanlı Devleti'nin merkezinde güçlenerek fikrî ve siyasî davranış haline gelmiştir.³ Bir yandan Batı'ya karşı bir tepki olarak ortaya çıkan bu düşünce sahipleri, diğer yandan da İslâm'ın temel ilkelerine ters düşmeden Müslümanların geri kalma sebepleri üzerinde kafa yormaya başlamışlardır. Bu akımın merkezinde, klasik medrese mezunu ulemânın değil, yeni

² M. Sacit Pekak, "Osmanlı İmparatorluğu Döneminde Gayrimüslim Vatandaşların İmar Faaliyetleri ve Mustafa Paşa (Sinâsos)", *Bilig* 11 (Güz 2009), 176.

³ Şerif Mardin, "İslâmcılık", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1985), 5/1400.

oluşmaya başlayan mektepli, Batı görmüş aydınların olduğu da dikkat çeken bir gerçektir.⁴

İslâmcılık akımının gayesi Müslümanların tekrar Hz. Peygamber'in Medine'de ilkelerini belirlediği ve Kur'an'a dayanan, akla güvenen, ilimle gelişen ve irfanla yoğrulan bir medeniyetin temel ilkelerini hayata hâkim kılmak düşüncesi olmuştur. Bunu yaparken de İslâm'ın temel ilkelerinden taviz vermeden çağın şartlarına göre yeniden yorumlanması gerektiğini gözden uzak tutmuyorlardı. Dolayısıyla İslâmcılığın doğuşunun sebebi ve gerekçesi sadece Batı'nın askerî meydan okumalarına karşı verilen bir tepki olmayıp daha da önemlisi, Müslümanların İslâmî kuralları, Kur'an ve Sünnet ilkeleri doğrultusunda günün şartlarına göre tekrar yorumlama ihtiyacından kaynaklanmıştır. Diğer bir ifade ile Batı'nın akılcılığından etkilenen İslâmcılık, bir yandan Batı'ya karşı dinî değerleri savunurken, diğer yandan da onların yöntemlerini referans almayı ihmal etmemişlerdir.⁵ Bu doğrultuda Osmanlı Devleti yöneticileri, karşı karşıya kaldığı yeni problemlere çözüm bulmak için hukukî alanda bazı düzenlemeler yapmış ve bu sürece katkı sağlamak isteyen düşünürler de Osmanlıcılık, Türkçülük, Batıcılık akımları adı altında fikrî arayışlara girişmişlerdir. Bu akımlardan birisi de ulemâdan devlet ricaline kadar çok sayıda düşünce/fikir adamı ve siyasetçiyi uzun soluklu ve geniş bir yelpazede ortak bir amaçta toplayan İslâmcılık/İttihâd-ı İslâm akımıdır.

Dönemin kaynakları değerlendirildiğinde İslâmcılığın aslî gayesi, Batı'nın ilerlemesi karşısında, Müslümanların geri kalmasının sebeplerini araştırma, çözümler üretme faaliyeti olduğu anlaşılmaktadır. İslâmcılık/İttihâd-ı İslâm düşüncesi etrafında toplanan fikir adamları, çalışmalarının temel ilkelerinin neler olması gerektiğini *Sırât-ı Müstakîm/Sebîlürreşâd*, *Beyânülhak*, *Livâü'l-İslâm*, *Hikmet*, *İttihâd-ı İslâm*, *Tasavvuf*, *İslâm Mecmuası* ve *Volkan* gibi gazete ve dergilerdeki yazılarında yoğun ve sistemli bir şekilde tartışmışlardır. Bu geleneğe öncü olarak,

⁴ Fatih Duman, *Din ve Siyaset*, der. Mümtazer Türköne (Ankara: Lotus Yayınları, 2006), 546.

⁵ Bk. Hüseyin Şeyhanlıoğlu, "İslâmcılığın ve İttihâd-ı İslâm Düşüncesinin Doğuş Süreci ve Temel Öğeleri", *Köprü Dergisi* 108 (Güz 2009).

İslâm coğrafyasının muhtelif yerlerinden Yeni Osmanlılar⁶ Mısır'da Cemâleddîn-i Efgânî-Muhammed Abduh, Hindistan'da Seyyid Ahmed Han gibi isimler katkı sağlamışlardır. İslâmcılık tabiri daha önce Sultan Abdülaziz'in son zamanlarında *İbret* ve *Basiret* gibi gazeteler ile *Cemiyet-i İhyâ-yı İslâm* gibi kurumlarda dernekler de tartışılmıştır.⁷ Avrupa'dan etkilenen Jön Türkler dahi, Osmanlılık, İslâmcılık, Milliyetçilik tartışmaları arasında Osmanlı'nın kurtuluşu için bir çıkar yol olarak bir şekilde gazetelerde tartışmışlardır.⁸ Diğer yandan Azâmzâde Refik'in Arapça olarak yazdığı ve İbrahim Halid'in Türkçeye çevirdiği *İttihâd-ı İslâm ve Avrupa*, Nuri İleri'nin yazdığı *İttihâd-ı İslâm, İslâm'ın Mazisi, Hali ve Müstakbeli* ve ilmiyeden Şeyhülislâm Musa Kazım Efendi'nin oğlu tarafından yazıya geçirilen *İttihâd-ı İslâm'a Dair Bir Risale* gibi eserler de neşredilmiştir.⁹

İslâmcılık fikrinin oluşumunu hazırlayan sebeplere geçmeden önce şu hususu belirtmekte fayda vardır; Cumhuriyet'in kuruluşuna yakın olan Osmanlı'nın son döneminde devletin kurtuluşu için gündeme getirilen İslâmcılık akımıyla ilgili Türkiye'de araştırmalar 1960'lı yıllarda başlamış ve giderek artmıştır. Kaynaklara

⁶ Yeni Osmanlılar, Tanzimat Devri (1839-1876) olarak isimlendirilen dönemde başlayan; Osmanlı'nın tamamen yeniden yapılanması ve kurumlarının çağın ihtiyaçlarına ihtiyaç verebilecek hale getirilmesinin zaruri olduğunu iddia eden gruptur. Özellikle 1965-1876 yılları arasında yenilikçi düşüncüyü ön planda tutarak Osmanlı yönetimine karşı dönemin aydınlarının oluşturduğu muhalif bir topluluktur. (Yeni Osmanlılar için Bk. Hilmi Ziya Ülken, "Tanzimat'tan Sonra Fikir Hareketleri", *Tanzimat I* (İstanbul: MF. V. Yayınları, 1940), 757-775; Midhat Cemal Kuntay, *Namuk Kemal (Devrinin İnsanları ve Olayları Arasında)*, (İstanbul: Maarif Matbaası, 1944), I; Roderic H. Davison, *Reform in the Ottoman Empire: 1856-1876* (Princeton: y.y., 1963), 172-233; Ebüzziyâ Mehmed Tevfik, *Yeni Osmanlılar Tarihi*, nşr. Şemsettin Kutlu (İstanbul: Nadir Kitap, 1973); M. Kaya Bilgegil, "Türkiye'de Bazı Yeni Osmanlılarla Yeni Osmanlı Taraftarlarının Bir Millet Meclisi Kurma Teşebbüsü", *50. Yıl Armağanı: Genel Konular* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1973), 2/341-401; Andreas David Mordtmann, *İstanbul ve Yeni Osmanlılar: Bir Osmanlı'dan Siyasi Sosyal ve Biyografik Manzuralar*, çev. Gertraude Songu-Habermann (İstanbul: Pera Yayıncılık, 1999), 153-168; Fazlı Arabacı, *Yeni Osmanlıların Dini ve Siyasi Görüşleri* (Ankara: Platin Yayınları, 2004); Kemal Beydilli, "Yeni Osmanlılar Cemiyeti", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 43/430-433.

⁷ Bk. Azmi Özcan, *Panislâmizm, Osmanlı Devleti, Hindistan Müslümanları ve İngilizler 1877-1914* (Ankara: TDV Yayınları, 1997).

⁸ Bk. A. Ceyhan, *Sırat-ı Müstakim ve Sebülürşad Mecmuaları Fihristi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991).

⁹ Şeyhülislâm Musa Kazım Efendi, *İttihâd-ı İslâm'a Dair Bir Risale*, Sül. Ktp. Keçecizade Süleyman Sırrı, nr. 757.

bakıldığında İslâmcılık akımıyla ilmî olarak önce Tarık Zafer Tunaya,¹⁰ sonra Şerif Mardin¹¹ ve İsmail Kara'nın¹² yaptıkları araştırmalarla ön plana çıktıkları

¹⁰ Tarık Zafer Tunaya, *İslâmcılık Akımı* kitabında bu akımın anlamını, gelişmesiyle birlikte ortaya çıkan tartışmaları, İslâm'ın siyasi ilkelerine dayandırdığı devlet sistemi ile teorisi ve hükümet etme biçimlerini ayrıntılı olarak inceliyor. Seküler tarihçilik anlayışıyla değerlendiren ve İslâmcılığı II. Meşrutiyet'in en önemli siyasi akımları arasında gören Tunaya, bu akımın da aynı dönemde kendisi gösteren diğer akımlar gibi ideolojik ve siyasi bir karaktere sahip olduğunu vurgulamaktadır. Bu doğrultuda İslâmcılığı savunanların siyasi amaçlarına ulaşma ve kendi kurumlarını oluşturma yolunda kapsamlı projeler ürettiklerini ve siyasi iktidarları etkileme biçimlerini örneklerle açıklamaktadır. İslâmcılık'ın Türkiye dönemine dair kısmı daha çok Kemalizm'in değerleri özellikle laiklik açısından değerlendirmektedir. Bk. Tarık Zafer Tunaya, *İslâmcılık Akımı* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2003).

¹¹ Şerif Mardin'in yaptığı çalışmaların genel özelliğinin, Türkiye'de yaşanan çağdaş problemler ile son dönem Osmanlı dünyasındaki gelişmeler ve fikir akımları arasındaki tarihî, siyasî ve sosyolojik bağlantıyı ortaya koymaya yönelik olduğunu söylemek mümkündür. Bu bağlamda Mardin'in çalışmalarında bir süreklilik olduğu söylenebilir. Eserlerine bakıldığında düşünce dünyasına liberalizmin hâkim olduğu anlaşılan Mardin'in, Max Weber'den de etkilendiği görülmektedir. (Bk. Mehmet Anık, "Türkiye'de Sekülerizm Tartışmalarında İki Eksen: Şerif Mardin ve İsmail Kara", *Umran Dergisi* 225 (Mayıs 2013), 14-32.) İslâmcılık Şerif Mardin'e göre "ideolojik İslâm"dır. Mardin "İslâmcılık bir ideoloji, iktidarı amaçlayan bir dünya görüşü, bir hayat nizamı ve tasavvufî anlayıştır" der. "*Siyasal İslâm'ın İflâsı*" kitabının yazarı olan Olivier Roy da İslâmcılığı, "İslâm'ı siyasal bir ideoloji olarak algılayan bir çağdaş hareket" olarak tarif eder. (Bk. Mardin, "İslâmcılık", 5/ 1400.)

¹² İsmail Kara, Türkiye'de din, modernleşme ve özellikle de İslâmcılık üzerine yaptığı çalışmalarla tanınan bir akademisyendir. Kara, İslâmcılık konusunun öneminden bahsederken, İslâmcılık hareketinin çok yakın zamanlara kadar "irtica" kalıbı çerçevesinde değerlendirildiğine dikkat çekmektedir. Siyasî, sosyal, kültürel muhtevası ve uzantıları olan bir İslâm'dan bahsetmenin, çok yakın zamanlara kadar yasak, hatta tehlikeli bir adım atmak olduğunu belirtmektedir. Kara, konuya bu şekilde ideolojik bir çerçeveden yaklaştığı için akademik yönünün incelenmesi konusunda, akademisyenlerin çekimser davrandığını söylemektedir. Kara'ya göre, günümüze kadar dinin modernleşmeyi, modernleşmenin de dini düşünceyi nasıl ve ne ölçüde etkilediği, aralarında nasıl bir etkileşim olduğu konusu genelde ihmal edilmiş, İslâmcılık düşüncesinin, II. Meşrutiyet'ten (1908'den) sonra çağdaş Türk düşüncesi içinde dikkat çeken ve belirgin bir fikir hareketi olarak sonradan ortaya çıkmıştır. Sultan II. Abdülhamid döneminde İttihâd-ı İslâm adı altında siyasî bir kalkınma ve kurtuluş ideolojisi olarak benimsenerek tahkim edildiği görüşünü savunan Kara, II. Meşrutiyet'in ilanından sonra etkili bir fikir hareketi özelliğini kazandığını, dinî, siyasî ve kültür alanlarının hemen hepsinde göz ardı edilemeyecek ürünler verdiğini kişilerin görüşleri ve metinlerin analizi ile ortaya koymaktadır. Batılılaşma ve Cumhuriyet dönemine zayıflayarak yansıdığı ortaya koyan Kara, bundan hareketle çalışmalarında, II. Meşrutiyet sonrası İslâmcılık düşüncesine katkıda bulduklarını düşündüğü isimleri ele almış ve bu bağlamda Osmanlı'dan çağdaş Türkiye'ye kadar, çeşitli konulardaki İslâmî fikirleri ile ön plana çıkarmıştır. Ayrıca belli başlı önemli isimleri; hayatları ve bu kişilere ait temel çalışmalardan ve fikirlerinden alıntılara yer vererek, konuyla ilgili çalışmasında bir araya getirmiştir. Derinlemesine yaptığı araştırmalarından dolayı, Şerif Mardin'in deyimleriyle İsmail Kara'nın İslâmcılık çalışması, İslâm düşüncesi üzerine temel başvuru kitabı

görülmektedir. İslâmcılıkla ilgili yapılan araştırmalarda akımın bir grubun ideolojik bir düşünce, başka bir grubun ise Müslümanların tekrar dünyada söz sahibi olabilmeleri için hayatın her alanına İslâm'ın temel ilkelerinin yerleşmesi fikrinde oldukları, yazdıkları eserlerden anlaşılmaktadır. Şerif Mardin İslâmcılığın hareket noktasını modern anlamda siyasî ideolojinin hilafet kurumu etrafında şekillenmesi olarak görür.¹³ Konuyla ilgili dönemin düşünürlerinin fikirleri incelendiğinde İslâmcılık düşüncesinin ortaya çıkışını hazırlayan sebepleri aşağıdaki gibi sıralamak mümkündür:

1. 19. asırda Müslüman düşünürler, bir taraftan Batı'nın teknoloji alanındaki gelişmelerinden faydalanmanın zorunlu bir ihtiyaç olduğunu kanaatinde iken, diğer taraftan da Batı'nın dünyevîleşme yaklaşımlarına karşı İslâmî değerleri savunma içerisine girmişlerdir.

2. İslâmcılık fikrini savunanlar, yapılan yenilikler neticesinde Batılılara verilen imtiyazları “*şeriat-ı garrânın hilafına*” olarak değerlendirmiştir. Müslüman-gayri Müslim eşitliğinin sosyal huzursuzluğa sebep olduğunu, kendilerini devletin temel unsuru olarak gören Müslümanların, “*millet-i hâkime*” olma konumlarını kaybetme endişesi taşıdıklarını düşünmüşlerdir. Bundan dolayı yapılan yenilikleri şeriatı sapma şeklinde nitelendirmişler buna karşılık “*şeriat-ı garrâ*”ya sıkı sıkıya sarılmanın önemini ortaya koymuşlardır.¹⁴

3. 19. Yüzyılın ikinci yarısıyla beraber, emperyalist devletler politikalarında değişikliğe giderek İslâm ülkelerini işgal ederek hâkimiyetleri altına almaya

niteliğindedir. (Bk. İsmail Kara, *İslâmcıların Siyasi Görüşleri* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1994); a.mlf., *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi Metinler Kişiler I* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1997); a.mlf., *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi Metinler Kişiler II* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1997); a.mlf., *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi Metinler Kişiler III*, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1998); İsmail Kara'nın görüşlerinin değerlendirilmesi için Bk. Anık, “Türkiye’de Sekülerizm Tartışmalarında İki Eksen: Şerif Mardin ve İsmail Kara”, 26-28.)

¹³ Mardin, “İslâmcılık”, 5/1400-1401.

¹⁴ Osmanlıda 1859’da Kuleli Vakası olarak bilinen ve planlama aşamasında iken etkisiz hale getirilen darbe hareketi, “ika-ı fitne ve fesat kastıyla” “ihlal-i asayiş” ve “şeriat-ı garrânın hilafına” iddiasıyla Tanzimat ve Islahat Fermanları ile gayrimüslimlere eşit vatandaşlık haklarının verilmesine karşı çıkan bir grubun, İslâmî değerlerden uzaklaştığı düşüncesiyle Sultan Abdülmecid’i tahttan indirmek için planlanmıştır. (Bk. Yasin Yılmaz, “Osmanlı’da Sebebi Meçhul Olan Kuleli Vakası’nın Tarihi Arka Planı Hakkında Bazı Mülahazalar”, *Turkish Studies* 12/16 (Ankara 2017), 511-530.)

başlamışlardır. Bu doğrultuda İngilizlerin Hindistan'ı işgali üzerine de onlara karşı hem siyasi hem de dinî alanda İslâmcılık düşüncesi ilk olarak bu coğrafyada ortaya çıkmıştır.¹⁵ Daha sonra Batılıların diğer bölgelerde de yaptıkları işgallerle, o coğrafyadaki Müslümanlar Osmanlı'dan yardım talep ettiler. Hilafet kurumunu elinde bulundurması hasebiyle bundan güç ve ilham alan Osmanlı devlet ricali ve düşünürleri, dikkatlerini İslâm dünyasının hem dâhili hem de harici gerçeklerine çevirme yönündeki gelişmeler, dünya Müslümanlarının dayanışması fikrinin oluşmasına götürmüştür.¹⁶

İslâmcılık, aslında Müslümanları kendi iç dünyalarını tekrar inşaya sevk edip atalet, cehalet, hurafeler ve Batılı normlardan onları kurtarma çabasıdır. Düşünce alanında ise, Batı medeniyetinin İslâm âleminin aleyhinde meydana getirdiği algılara ve tehditlere karşı koymanın ancak selefin oluşturduğu İslâm'ın temel ilkeleri öncülüğünde yeni yorumlar ortaya koyarak mümkün olabileceği fikrine dayanmaktadır.¹⁷ Böylece İslâmcılık, siyasî, sosyal ve kültürel çevrelerde iki şekilde kendini ifade etmeye başlamıştır. Bunlardan birincisi, İslâm'ın genel kaidelerini ve evrensel tebliğini 19. asrın şartlarına göre yorumlayıp, geri kalmışlıktan kurtulmak için güncel fikirler ortaya koymak; ikincisi ise modern anlamda Sultan II. Abdülhamid'in uygulamaya çalıştığı ümmetçilik tarzında geliştirilen İttihâd-ı İslâm düşüncesidir. Sultan II. Abdülhamid İslâm milletlerini bir arada tutabilmek için "halife" unvanını kullanarak İttihâd-ı İslâm'ı sağlamak için Müslümanların yaşadığı bölgelerin durumuna göre politikalar üretmeye çalışmıştır.

Osmanlı aydınları arasında İttihâd-ı İslâm terimi ise ilk defa Hürriyet gazetesinde (1869) yer almış,¹⁸ gazete vasıtasıyla önce Yeni Osmanlıların Avrupa yayınlarında yer bulmuş, 1871 yılına kadar düşünce adamları arasında hararetle tartışılmıştır. Hatta 1877-78 Osmanlı-Rus savaşına kadar yapılan tartışmalarla Osmanlı düşünce dünyasında kitleleri yönlendirme görüşüne dönüşmüştür. Aslında

¹⁵ Mardin, "İslâmcılık", 5/1400-1402.

¹⁶ Bk. Özcan, *Pan-İslâmizm: Osmanlı Devleti, Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1924)*.

¹⁷ İlhan Kutluer, "Düşüncede İslâmcılık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Vakfı Yayınları, 2001), 23/65.

¹⁸ Bk. Namık Kemal, *Sürgünde Muhalefet: Namık Kemal'in Hürriyet Gazetesi I (1868-1869)*, der. Alp Eren Topal (İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2019).

bu terim daha önceki dönemlerde zaman zaman kaynağını Kur'an ve sünnete dayandırarak, Müslümanlar arasında, birlik, kardeşlik ve dayanışma duygularının ifadesi olarak İslâm literatüründe mevcuttu.¹⁹

İttihâd-ı İslâm Osmanlı tarihinde, "*Biz canımızı Müslümanların ittihadı uğruna feda etmiş bir milletiz.*" diyen Sultan I. Selim'in (1512-1520)²⁰ başını çektiği padişahlar ile bazı devlet adamlarının örnek olduğu görülmüştür. Osmanlı'nın son yüzyıllarında da devletin ve Müslümanların karşı karşıya kaldığı sıkıntılardan kurtulmak ve Batı'nın sömürgeciliğine engel olmak, Müslümanların kendi kimliklerini ve kültürel değerlerini korumak üzere İttihâd-ı İslâm düşüncesine sahip çıktıkları görülmüştür.²¹

II. Abdülhamid'in hükümdarlığı döneminde İslâmcılık fikri, Osmanlı-Rus Savaşı'ndan sonra imzalanan Berlin Antlaşmasıyla Osmanlı Devleti'nin karşılaştığı büyük baskılar sebebiyle devletin içinde ve dışında büyük etkileri olan bir akıma dönüşmüştür. Hatıralarında yer alan bilgilere göre düşüncede İslâmcılığı siyasette İttihâd-ı İslâm'ı benimseyen II. Abdülhamid'in "*halife-i rây-i zemin*" olması bu akıma güç katmıştır.²² II. Abdülhamid'in devlet siyaseti haline getirdiği İslâmcılık ve İttihâd-ı İslâm düşüncesi, bütün Müslümanların Hilafet Kurumu ve Osmanlı sancağı altında Batı ve Rusya'nın yayılcılığını önlemek için bir çözüm olarak görülmüştür. II. Abdülhamid dâhili ve harici siyasette Osmanlı Devleti'nin varlığını korumak ve İslâm dünyasını hilafet çatısı altında bir araya getirmek gayesiyle İslâmcılığı, devletin ana siyaseti haline getirmeye çalışmıştır.²³

Fakat o dönemin şartları içerisinde dünyanın farklı kıtalarına dağılmış olan Müslümanları toparlamak ve birleştirmek mümkün olmamıştır. Ancak buna rağmen

¹⁹ Kur'an-ı Kerim'de "*Allah'ın ipine sınıksız sarılız, ayrılığa düşmeyiniz...*" Âl-i İmran, 3/103; "*Mü'minler ancak kardeşlerdir. Öyleyse kardeşlerinizin arasını düzeltin...*" Hucurât, 49/10" ve Veda Hutbesinde de "*Rabbimiz bir, babanız birdir, hepimiz Âdem'densiniz*" denilmektedir.

²⁰ Hatta Yavuz sultan Selim bu düşüncesini "*İhtilaf ü tefrika endişesi, Kûşe-i kabrimde hatta bîkarar eyler beni, İttihatken savlet-i a'daya def'e çaremiz, İttihad etmezse millet, dağdar eyler beni..*" mısralarıyla ifade etmiştir.

²¹ Metin Hülagu, *Panİslâmist Faaliyetler* (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1994), 9.

²² Ali Vehbi, *Sultan Abdülhamid Siyasî Hatıratım* (İstanbul: Hareket Yayınları, 1974), 86.

²³ Şeyhanioğlu, "İslâmcılığın ve İttihâd-ı İslâm Düşüncesinin Doğu Süreci ve Temel Öğeleri", 108.

farklı coğrafyalarda yaşayan bütün Müslümanların ümidi hilafet merkezi kabul edilen İstanbul idi. Hatta Sultan II. Abdülhamid bu hususta: “*Dındaşlarımın yaşadığı memleketlerin, büyük devletlerin elinde olması çok acıdır. Osmanlı Devleti’ne 20 milyon Müslüman katılmıştır. Buna rağmen Müslümanların gözü İstanbul’dadır. Düşmanlarımız maddî kuvvetimizi yıkmaya muvaffak olsalar da manevî kudretimiz bâki kalacaktır.*”²⁴ demiştir.

Bu süreçte Sultan II. Abdülhamid’in hükümdar olması hilafeti deruhte etmesi İttihâd-ı İslâm’ın hayata geçirilmesinde yeni bir dönemi başlatmıştır. 1876 tarihli Kanûn-i Esâsî’nin üçüncü maddesindeki “*Zât-ı Hazret-i padişahî hasbe’l-hilafe din-i İslâm’ın hâmisî ve bilcümle tebaa-i Osmaniyye’nin hükümdarı ve padişahıdır*” ifadesi Osmanlı’nın hilafet ve İttihâd-ı İslâm düşüncesiyle diğer Müslüman ülkeler üzerindeki etkinliğini artırma ve onların desteğini sağlama amacıyla olduğunu göstermektedir.²⁵ Bunun üzerine Sultan II. Abdülhamid hükümdarlığının yanında Müslüman halklar ile ilişkilerde İslâm’ı ve İslâm kardeşliğini, özellikle de dünyadaki Müslümanları bir araya getirmedeki manevî bağlayıcılığı sebebiyle hilafet kurumunu öne çıkarmıştır.²⁶ Bu amacın gerçekleşmesi için de İstanbul başta olmak üzere, birtakım merkezlerde basın ve yayın organları kanalıyla sözü edilen yayınların İslâm coğrafyasının farklı yerlerine dağıtılmasını sağlamıştır.²⁷

Sultan II. Abdülhamid, diğer taraftan İslâm coğrafyasında buldukları bölgelerde dinî ve siyasî yetenekleriyle halkı yönlendirebilen bazı âlimleri, düşünürleri, tarikat erbabı ve gazetecileri İstanbul’a davet etmiş ve onlarla ortak noktaları göz önüne alarak bölgelerinde yapacakları çalışmalarla ilgili yol haritası belirlemiştir. İstanbul’a davet edilen isimlerden birisi İttihâd-ı İslâm konusundaki fikirleriyle Sultan II Abdülhamid üzerinde etkili olduğu söylenen Cemaleddin Efgânî idi.²⁸ Sultanın, Efgânî’yi İstanbul’a çağırmasının amacı, onun daha çok İran ve

²⁴ Vehbi, *Sultan Abdülhamid Siyasî Hatıratım*, 86.

²⁵ Azmi Özcan, “İttihâd-ı İslâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 2001), 23/471.

²⁶ Özcan, “İttihâd-ı İslâm”, 23/471.

²⁷ COA, Yıldız-Sadaret Hususi Maruzat (Y.A. HUS), nr. 160/97, 161/7, 163/33, 164/92, 202/81, 212/60.

²⁸ Gotthard Jasckhe, *Yeni Türkiye’de İslâmcılık*, çev. Hayrullah Örs (s 1972), 12; Ercüment Kuran, *Türkiye’nin Batılılaşması ve Milli Meseleler* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 103-105; Bayram Kodaman,

Şiiler konusundaki görüşlerinin neler olduğunu öğrenmek ve Efgânî'den Sünnî ile Şiî ulemayı toplayarak aradaki ihtilafların en aza indirilmesi için raporlar hazırlamasını istemek olmuştur.²⁹

Diğer yandan Sultan II. Abdülhamid, İttihâd-ı İslâm akımının gelişmesi, yayılması ve Müslümanların dertlerini dinlemek ve sıkıntılarına gidermek için yakınlığına ve uzaklığına bakılmaksızın, onların bulunduğu yerlere heyetler gönderiyordu. Bu gayenin gerçekleşmesi için bilhassa Hindistan sahilleri ile yakınında bulunan adalardaki Müslümanların birleşmesi amacıyla, 1889 yılında Ertuğrul Fırkateyn'i Japonya'ya göndermiştir.³⁰ Yine 28 Nisan 1901'de Enver Paşa başkanlığında bir heyet, hutbeyi II. Abdülhamid adına okutan Çin'deki Müslümanlara gönderilmiş, heyet dönüşte onların din görevlisi taleplerini Sultan II. Abdülhamid'e ilemişlerdir. Talebi olumlu karşılayan sultan, Ali Rıza Efendi ile Bursalı Hafız Hasan Efendi'yi ulûm-ı diniyeyi öğretmek ve "Dâru'l-Ulûmi'l-Hamidiye" adında bir okulun açılışına öncülük etmek için Pekin'e göndermiştir.³¹

2. Muhammed Abduh (1849-1905)

19. yüzyıl Mısır havzasında yetişen ve İslâm düşüncesinin seçkin simalarından olan Muhammed Abduh b. Hasen Hayrillâh et-Türkmânî el-Mısrî 1849 yılında Aşağı Mısır'da doğmuştur. Henüz küçükken hafız olan Abduh, dönemin eğitim metodu beklentilerine cevap vermediği gerekçesiyle bir süre okulu bırakmıştır. Ancak dini ilimlere ilgisini amcasının teşvikiyle 1866'da Ezher Üniversitesi'ne kaydolmuştur. Ancak üniversitedeki eğitim metodu kendisini tatmin etmemesi sebebiyle, inzivaya çekilip kendisini tasavvufa yöneltmiştir. Abduh'un bu tutumunu uygun görmeyen amcası ile düşünce dünyasını etkileyen Efgânî de onun münzevi hayattan çıkmasını ve eğitimine devam etmesini istemişlerdir.

"1876-1920 Arası Osmanlı Siyasî Tarihi", *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, ed. Hakkı Dursun Yıldız (İstanbul: Çağ Yayınları, 1989), 12/60-61.

²⁹ Süleyman Kocabaş, *Sultan II. Abdülhamid* (Konya: Vatan Yayınları, 1995) 229.

³⁰ Apatay Çetinkaya, *Ertuğrul Fırkateyn'inin Öyküsü, XX. Yüzyıldan Bugüne Türk-Japon İlişkileri* (İstanbul: Ad Yayıncılık, 1998), 123-125.

³¹ Kocabaş, *Sultan II. Abdülhamid*, 229.

Daha sonraki yaşamından ve eserlerinden anladığımız kadarıyla hayatında büyük izler bırakan bu iki şahsiyetin telkinleriyle Muhammed Abduh, 1877 yılında okulunu tamamlamış ve “âlim” unvanıyla ulemâ sınıfında dâhil olmuştur. Mantık, dinî ilimler ve ahlak öğretilimiyle göreve başlayan Abduh, 1878’de Dâru’l-Ulûm Medresesi’ne tarih hocası olarak ve Hidiv Dil Okulu’na da Arapça dil dersleri vermesi için görevlendirilmiştir. Görevi sırasında *Vak’a-i Mısıriyye* adlı derginin editörlüğünü de yapan Abduh, yazılarında rüşvet, batıl inanç ve zenginlerin lüks hayatını eleştirmiştir.³² Muhammed Abduh’un hayatındaki dönüm noktası, 1872’de Cemaleddin Efgânî ile tanışması olmuştur. Abduh daha sonraki hayatında onun etkisinde kalmış ve talebesi olmuştur. Bazı noktalarda farklı düşünceler de genelde Efgânî’nin düşüncelerini sistematize etmiş, özellikle Müslümanların geri kalmasıyla ilgili görüşlerini daha ileri seviyelere götürmüştür. *Risaletüt’t Tevhid*³³ ve *Tefsirü’l-Menâr*³⁴ adlı eserlerinde düşüncelerinin Efgânî’nin vasıtasıyla yaklaştığı İbn Teymiyye görüşlerinin etkilerini taşımıştır.

İslâm tarihinde büyük bir mütefekkir, sosyal bilimci ve yenilikçi olarak bilinen Muhammed Abduh’un düşünce dünyasını, Müslümanların tekrar önceki asırlarda olduğu gibi Kur’an ve Sünnet merkezli bir ıslahat şekillendirmişti. Bunun için de selef-i sâlihinin yaptığı gibi dinin özünü kavrayarak taklit zincirinden kurtulmak; medreselerin eğitim müfredatı ve metodunun değiştirilerek dinî ilimlerin yanında fen ilimlerinin de okutulmasını sağlamak gerekmektedir. Ayrıca Müslümanların

³² M. Reşîd Rıza, *Tarihu’l-Üstazi’l-İmam eş-Şeyh Muhammed Abduh* (Mısır: Matbaatu’l-Menar, 1931), 1/15; Osman Keskiöğlü, “Muhammed Abduh”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1-4 (1970), 109; M. Sait Özervarlı, “Muhammed Abduh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 30/482-487.)

³³ Muhammed Abduh’un Beyrut Sultaniye Medresesi’nde okuttuğu tevhid ilmi dersinde tutulan notlarının geliştirilmiş şekli olan en meşhur eseridir. Selefcilik inancı tarzında yazılan kitap, Reşîd Rıza’nın talikleriyle basılmış ve çok sayıda dile tercüme edilmiştir. (Muhammed Abduh, *Risâletü’l-Tevhid*, neş. M. Reşîd Rıza (Kahire: y.y., 1366). Ayrıntılı bilgi için Bk. Özervarlı, “Muhammed Abduh”, 30/482-487.)

³⁴ Asıl adı *Tefsirü’l-Kur’ani’l-Hakim* olan eser, ilk defa M. Reşîd Rıza’nın Kahire’de yayımladığı Mecelletü’l-Menâr’da tefrika edildiğinden bu isimle meşhur olmuştur. Cemaleddin Efgânî ve Muhammed Abduh’un çıkardıkları *el-Urvetü’l-Vüskâ* dergisinde yer alan ve sosyal meselelere ışık tutan makalelerdeki ruhu yansıtabilecek, yüzyılın ihtiyaçlarına cevap vermekle birlikte mevcut tefsirlerdeki bilgileri tekrar etmeyecek şekilde kaleme alınmıştır. (Bk. M. Suat Mertoğlu, “Tefsirü’l-Menâr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 40/297.)

Batı karşısında esaretten kurtulması, Arap dilinin üslubunun düzeltilmesini,³⁵ İslâmiyet'in batıl inanç ve hurafelerden temizlenerek dinin temel değerlerinin kuvvetlendirilmesini, Müslümanlardaki kaderci anlayışın ortadan kalkmasını ve modern ilimlerin de programa alınmasını istemiştir.³⁶

Muhammed Abduh'un düşünce dünyası daha çok Müslümanların Batı karşısında geri kalması ve bundan kurtuluş çareleri üzerine yoğunlaşmıştır. Bunun için de Müslümanların asırlar boyunca sahip oldukları medeniyet seviyesini tekrar yakalamaları hususunda dinî, siyasî, ekonomik ve kültürel olarak bazı ıslahat önerilerinde bulunmuştur. Muhammed Abduh yazdığı eserlerinde ve dergilerde yayınlanan yazılarında vahyin, akıl ve bilimle ters olmadığını bilakis birbirini tamamladığını belirterek, Müslümanlar arasında analitik düşüncenin yaygınlaşması için çaba sarf etmiştir. Ona göre Kur'an-ı Kerim ve Sünnet ile ilk döneme ait selevin eserleriyle doğrudan bağ kurarak, delillere dayalı analitik düşünce, bilimsel tenkit ve tartışmaya açık, katı mezhebi anlayıştan uzak olan ulema yetiştirilmesi acil bir ihtiyaç olduğunu vurgulamaktadır.³⁷

Onun öncelikle üzerinde durduğu husus, İslâmî ilimlerin öğretimine hâkim olan geleneksel medrese ve taklit zihniyetinin terk edilerek, modern ilimlere de kapalı olmadan çağın yeni metotlarıyla eğitim verilmesidir. Hz. Peygamber'in Mekke'de gerçekleştirdiği Müslüman zihninin yeniden inşasının gerekliliğini kabul eden Muhammed Abduh, bununda siyasî inkılaplarla değil, maarif ve irfan yoluyla yapılmasının önemini vurgulamıştır. Müslümanları ileriye götürecek yolun, dinî ilimlerle beraber çağın gereği olan pozitif bilgilerle de donatılmış sağlam bir nesil yetiştirmekle ancak mümkün olacağını belirtmiştir. Bunun yanında Abduh, günün şartlarına uygun bir İslâm düşüncesini meydana getirebilmek için Avrupa

³⁵ Bk. Osman Keskiöğlü, "Muhammed Abduh", 120.

³⁶ Bk. Abdullah Alperen, *Türkiye'de İslâm ve Modernleşme* (Adana: Karahan Kitapevi, 2003), 156; Hamilton H. A. R. Gibb, *İslâm'da Modern Eğilimler*, çev. Kürşad Atalar (Ankara: Çağlar Yayınları, 2006), 31; Joseph Schact, "Muhammed Abduh", *Millî Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi* (Eskişehir: MEB Yayınları, 1979), 8/489.

³⁷ Mehmet Zeki İşcan tarafından yazılan ve Muhammed Abduh'un Müslümanların geri kalması ve bundan kurtulabilmeleri için nelerin yapılması gerektiği, çağdaş İslâm düşüncesi hakkındaki görüşlerini ele alan bu eser Türkçe ilk çalışma olma özelliğini taşımaktadır. (Bk. Mehmet Zeki İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998.)

medeniyetinin metotlarının mühim olduğunu da göz ardı etmemiştir. Fakat Avrupa'nın bilim ve teknolojisinden faydalanırken dinî anlayışa uygun düşmeyen yöntem ve metotlardan uzak durulması gerektiğini özellikle vurgulamıştır.³⁸

Abduh, fikirleriyle Tunus ve Cezayir uleması ile Irak'ta Şükri el-Alûsî ve Suriye'de Cemaleddin el-Kasımî'nin öncülüğünü yaptığı Selefi ıslahat hareketlerini de etkilemiştir.³⁹ Anadolu ve İstanbul coğrafyasında ise başta Mehmed Âkif olmak üzere İslâmî dergiler etrafında çalışmalar yapanlarla beraber, İslâmcılık grubunun dışında Türkçülük ve Batıcılık ekollerini benimseyen kesimlere de tesir etmiştir.

3. Mehmet Âkif

Osmanlı'da İslâmcılık akımı içerisinde yer alan, Cemaleddin Efgânî ve Muhammed Abduh'tan etkilenen, şiirlerinde Müslümanların geri kalma sebepleri ile Batı medeniyetinin sömürgeciliğini ortaya koyan Mehmet Akif Ersoy, Şevvâl 1290/Kasım 1873'te İstanbul'da Fatih'in Sarıgözel Mahallesi'nde doğmuştur. Babası Arnavutluk kökenli Mehmet Tâhir Efendi (1826-1888), annesi ise Buhara'dan Tokat'a yerleşmiş bir ailenin kızı olan Emine Şerife Hanım'dır (1836-1926).⁴⁰

Emir Buhârî Mahalle Mektebi'nde eğitim hayatına başlayan Âkif, iki yıl sonra Fatih İbtidâîsi'ne geçmiş, bu arada babasından Arapça, fıkıh ve akide gibi dersler de almaya başlamıştır. İlkokuldan sonra Fatih Merkez Rüşdiyesi'ne devam eden Âkif, Fatih Camii'nde çeşitli yönlerden kendini geliştirmeye çalışmıştır. 1885 yılında üç yıllık Rüşdiye Mektebi'ni bitirdikten sonra Mülkiye İdadîsi'ne kaydolmuş ve bu okulu 1888'de bitirerek, Mülkiye'nin yüksek kısmına geçmiş, ancak ailesinin ekonomik sıkıntı içinde olması sebebiyle buraya bir-iki hafta devam edebilmiştir. Mülkiyeyi bırakarak, kendisiyle aynı durumda olan birkaç arkadaşıyla beraber kısa sürede memuriyete geçip ailesinin geçimine katkı sağlamak amacıyla yeni kurulan ve 1889 yılında eğitime başlayacak olan Baytar Mektebi'ne geçmişlerdir. Halkalı Baytar ve Ziraat Mektebi'ni 22 Aralık 1893'te birincilikle bitiren Mehmet Âkif, 26 Aralık'ta, kendisinden sonra sınıfın ikincisi olan Simon'la birlikte, "Orman ve

³⁸ Özervarlı, "Muhammed Abduh", 30/485.

³⁹ Özervarlı, "Muhammed Abduh", 30/486.

⁴⁰ M. Ertuğrul Düzdağ, *Mehmet Akif Ersoy* (İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1987), 1-2.

Maâdin ve Ziraât Nezareti" fen heyetinin baytarlık işlerine bakan beşinci şubesine "Baytar Müfettiş Muavini" olarak tayin edilmiştir.⁴¹

Bu arada edebî çalışmalarına da devam eden Âkif'in 28 Aralık 1893'te "Hazîne-i Fünûn" mecmuasında bilinen ilk matbu eseri olan yedi beyitlik bir gazeli yayınlanmıştır.⁴² Daha sonra muhtelif dergi ve gazetelere şiirler göndermeye devam etmiş, Filibe'de yayınlanan "Gayret Gazetesi"nin, 12 Nisan 1895 tarihli nüshasında bir gazelinin, daha sonra da "Terkib-i Bend"inin yayınlanması, onun şiir yazma alanındaki yeteneğini ortaya koymuştur.⁴³ Âkif'in ilerleyen zamanlarda Maârif Mecmuası'nda Sa'dî mahlasıyla "Mebâhis-i İlm-i Servet" adlı yazı dizisi⁴⁴ ile Servet-i Fünûn Mecmuası'nın Kasım-Aralık 1898'de çıkan üç sayısında "Bedâiyü'l-Acem" başlığı altında Şeyh Sa'dî'den yaptığı mensur ve manzum tercüme olan üç yazısı yayınlanmıştır.⁴⁵ İttihâd ve Terakkî ile Cumhuriyet dönemlerinde de edebî çalışmalarına devam eden Âkif, mensur ve manzum eserleri, gazete ve dergilerdeki yazılarıyla, Osmanlı'nın ve Müslümanların karşı karşıya kaldığı olumsuz gelişmelere duyarsız kalmamış, kurtuluş için yapılması gereken faaliyetlerin içerisinde bilfiil yer almıştır.

Mehmet Âkif, İttihâd ve Terakkî Cemiyeti'nin gizli olarak siyasî faaliyetlerde bulunduğu dönemlerde bu oluşuma ilgi göstermemiş, daha sonra Meşrutiyet'in ilanının onuncu gününde Müslümanların kurtuluşuna faydalı olabilecekleri ümidiyle teşkilatın irşad ve eğitim faaliyetlerine katılmayı kabul etmiştir. Ancak üye olurken yapılan yemindeki "Cemiyetin bütün emirlerine bilâ kayd ü şart itaat" ibaresine itiraz etmiştir.⁴⁶

⁴¹ Düzdağ, *Mehmet Akif Ersoy*, 5-11.

⁴² Faik Reşad, *Hazîne-i Fünûn*, Yıl 1, No 25, s. 200, 16 Kânunuevvel 1309/28 Aralık 1893; Düzdağ, *Mehmet Akif Ersoy*, 12.

⁴³ Şeref Ergenekon, "Mehmet Akif'in Bilinmeyen Şiirleri", *Tarih Coğrafya Dünyası* 1/1 (Nisan 1959), 5.

⁴⁴ Fevziye Abdullah Tansel, "Mehmet Akif Ersoy'un Gözden Kaçan Bir Risalesi: Mebâhis-i İlm-i Servet", *Kubbealtı Akademi Mecmuası* 8/3 (Temmuz 1979), 23-24.

⁴⁵ Mehmet Akif Ersoy, "Bedâiyü'l-Acem", *Servet-i Fünûn* 16/399 (1314/1898), 401, 403.

⁴⁶ Düzdağ, *Mehmet Akif Ersoy*, 20-21.

27 Ağustos 1908'de din, felsefe, edebiyat, hukuk ve ilmî konuları ele alan Sırât-ı Müstakîm⁴⁷ dergisi yayınlanmaya başlamıştır. İslâmcı aydınların toplandıkları dergi, 183. sayısından itibaren (8 Mart 1912) Sebîlürreşad adını alarak sadece Eşref Edib tarafından yayınlanmaya devam etmiştir. Mehmet Âkif derginin başyazarı olmuş ve hemen hemen bütün manzum ve mensur yazıları burada yayınlanmıştır.⁴⁸

Yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nde Burdur mebusu olarak görev yapan Mehmet Âkif'ten bir Kur'ân meali yazması istenmiş, ancak uzun süre bu teklifi kabul etmemiştir. Fakat Ahmed Hamdi Akseki başta olmak üzere çok sevdiği dostlarının ısrarı üzerine, sadece meal denmesi ve Elmalılı Hamdi Yazır'ın tefsiriyle beraber basılması şartıyla kabul etmiştir.⁴⁹ Mehmet Âkif, 1926 yılında başladığı Kur'ân tercümesinin müsveddesi üç yıl sürmüş ve 1929 yılı sonlarına doğru tamamlamıştır. Kur'ân tercümesinin tamamlanmasından üç yıl sonra Akif'i ziyaret için Kahire'ye giden Eşref Edib, onun mealine hayran kalmış ve İstanbul'da neşretmek istemiştir. Fakat Âkif, mealin bir ilim heyeti tarafından gözden geçirilmeden basılmasının uygun olmayacağını söylemiştir. 1931 Ramazan ayında resmî olarak seçilmiş hafızlar, İstanbul'un büyük camilerinde aşır olarak Kur'ân'ın aslı yerine mealini okumaya başlamışlar ve bu durum 1932 Ramazan'ında da devam etmiştir. Türkiye camilerinde, Kur'ân'ın aslı yerine tercümesinin okutulması için hazırlıklar yapıldığını duyan Âkif, kendi tercümesinin Kur'ân yerine okutulmasından endişeye ederek, tercüme için aldığı bin lirayı iade etmiş ve bitirmesine rağmen yaptığı meali vermemiştir.⁵⁰ Bu meal, daha sonra olayın şahitlerinden İbrahim Hakkı Şengüler'in ifadesine göre Âkif'in vasiyetini yerine getirmek için yakılmıştır.⁵¹

⁴⁷ Sırât-ı Müstakîm/Sebîlürreşad Dergisini Ebu'l-Ulâ Zeynelâbidin (1881-1957) ve Serezli Hafız Eşref Edib (1883-1971) tarafından yayınlanmaya başlamıştır. Dönemin İslâmcı entelektüelinin büyük kısmının yazılılarıyla destek verdiği derginin Mehmet Akif de uzun süre başyazarlığını yapmıştır. (Bk. Eşref Edib Fergan, *Mehmed Âkif: Hayatı, Eserleri ve Yetmiş Muharririn Yazıları I* (İstanbul: Âsar-ı İlmiye Kütüphanesi Neşriyatı, 1938), 603; Düzdağ, *Mehmet Akif Ersoy*, 22; Âdem Efe, "Sebîlürreşad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 36/251-253.)

⁴⁸ Düzdağ, *Mehmet Akif Ersoy*, 23.

⁴⁹ Düzdağ, *Mehmet Akif Ersoy*, 127.

⁵⁰ Fahri Kutluay, "Aydınlatılan İki Mühim Sır", *Sebîlürreşad* 4/99 (Nisan 1951), 374.

⁵¹ İsmail Hakkı Şengüler, *Mehmed Akif Külliyyâtı* (İstanbul: Hikmet Neşriyat, 1992), 230-235.

Türkiye’de yapılan inkılaplar sonucunda İslâmî hassasiyeti fazla olan kişiler takip edilmeye başlayınca Mehmet Âkif, kendisinin de vatanını satmış, memleketine kötülükte bulunmuş kişiler gibi takip edilerek muamele edilmesine dayanamayarak⁵² Abbas Halim Paşa’nın davetlisi olarak Mısır’a gitmiştir. Uzun süre Mısır’da kalan Mehmet Âkif büyük sıkıntılar çekmiş, hastalığı iyice ilerleyince yurda dönme kararı almış ve 1936 Haziran’ında vapurla Türkiye’ye dönmüştür. 27 Aralık 1936 yılında vefat etmiş ve hiçbir devlet yetkilisi cenazeye katılmamıştır.

3.1. Mehmet Âkif’in İslâmcılık/İttihâd-ı İslâm Düşünceleri

Mehmet Âkif, ellerindeki teknik ve endüstriyel üstünlüğü mazlum milletler üzerinde baskı olarak kullanan Batı ve medeniyetini İstiklal Marşı’nda “tek dışı kalmış canavar” olarak nitelendirerek, bunlar ile başa çıkmanın, ancak İslâm’ın temel ilkelerine sarılıp ittihatla başarılabileceğini belirtmektedir. Bunun tahakkuku için de sadece düşünce alanında kalmamış, hayatını bu uğurda feda ederek bilfiil çalışmıştır. Zamanında öne çıkan İslâmcı aydınlarla ilişki içerisinde olmuş, İslâm dünyasının genel durumuyla ilgili Sırat-ı Müstakîm/Sebülürreşad’da çok sayıda makaleler yazmıştır.⁵³

Mehmet Âkif’in hayatının ana gayesi, Hz. Peygamber’in Mekke’de iman esaslarını esas alarak Müslüman kişiliğini yeniden inşa etme çabası olmuştur. Bunu gerçekleştirmek için de yine Hz. Peygamber’in Mekke’de kendisini sadakat ve emanetle kabul ettirmesi gibi Âkif de kendi benliğinden yani özünden/kişiliğinden başlayıp, İslâmî duyarlılığını hayatının her basamağında inşa ederek oradan insan ve tabiat dünyasına gitme çabası içinde olmuştur. Teşkilat-ı Mahsûsa üyesi olarak Berlin, Viyana, Necid çöllerini dolaşmış, Anadolu ve diğer İslâm diyarlarındaki insanların perişan vaziyetlerine şahit olmuş ve bunların durumunu nazara vermek için sürekli bir yazma ihtiyacı hissetmiştir. Bu durum onun dinamik bir dünya görüşü ve anlayışına sahip olduğunu göstermektedir. Eğer böyle bir düşünceye sahip olmasaydı şiirleri ve yazılarındaki düşünceleri, İslâm âleminde çözüm için başvurulacak kaynak olmazdı.

⁵² Kutluay, “Aydınlatılan İki Mühim Sır”, 375-376.

⁵³ Mesut Mezkit, “Mehmet Akif Ersoy’un İslâmcılık Fikri ve Üstadları”, *Fikir* 2/5 (Ağustos 2010), 60.

Âkif, İslâm'ın tekrar eski gücüne kavuşabilmesinin ancak Hz. Peygamber'in Medine'de miras bıraktığı vahye dayanan, akla güvenen, ilimle gelişen ve irfanla yoğrulan inanca sahip olmakla mümkün olabileceğini belirtmektedir. Diğer yandan dindar bir ailede yetişmesi hasebiyle, geleneklerine bağlı, muhafazakâr olmasının yanında, cehalete, batıl inançlara, hurafeye ve taassuba da karşıydı. Ona göre Müslümanların geri kalmasının sebebi; tembellik, cehalet, Kur'ân'dan uzaklaşmak, kavmiyetçilik ve bunun getirdiği ihtilaf, ilmî noksanlıklar, yanlış tevekkül ve teslimiyetçi yanlış kader anlayışı, eğitim sistemi, Osmanlı kurumlarındaki hantallık, kültürel yozlaşma ve dinin hükümleriyle amel edilmemesidir.⁵⁴ Düşüncelerini şiirlerinde ifade ederek Müslümanların sıkıntılarını ortaya koyarak çözümler üretiyordu.

Bu faaliyeti onu, İslâmcılık/İttihâd-ı İslâm akımına götürmüştür. Safahat başta olmak üzere eserlerinde, makalelerinde, dergi ve gazete yazılarında İslâmcılık/İttihâd-ı İslâm düşüncesinin özü olan, Müslümanlar arasında birlik ve beraberliğin sağlanması, Avrupa taklitçiliğinden vazgeçilmesi ve İslâm toplumlarının refah ve saadete ulaşmasını savunmuştur. Mehmet Âkif pozitivizmin dünyayı sarmalına aldığı bir dönemde Osmanlı içindeki Batıcıların aksine, İslâmî dirilişin Kur'ân ve Sünneti hayatın merkezine koyarak mümkün olacağına inanmıştır. Çünkü Âkif'e göre hata, İslâm'da değil, Müslümanların yaşayış şekillerinde ve onu yanlış değerlendirmelerinde aranmalıdır. Bundan dolayı İslâm'ın yeniden yorumlanmaya ihtiyacı olduğunu ve Batı'nın ilim ve tekniğinin alınmasını savunmuştur. Bu hususta da günün şartlarına göre ilmî, fikrî, içtimaî ve kültürel olarak yeni bir yoruma ihtiyaç olduğunu belirten Âkif, ise biraz karamsar olduğunu ve bunu gerçekleştirecek İslâm âlimi görmediğini de ifade etmektedir. Âkif'in düşüncesi, İslâm'ın temel özelliklerinden ayrılmak değil, bilakis onlara bağlı kalarak günün şartlarına göre bütün Müslümanları kucaklayan yeni bir anlayış getirmektir.

Hayatı boyunca İttihâd-ı İslâm'a yani Müslümanların birlik ve beraberliği için çaba gösteren bu uğurda hayatını ortaya koyarak yürüyen ve bir İslâm milliyetçisi

⁵⁴ Mehmet Paşa, "Mehmet Akif'in Perspektifinden Müslümanların Geri Kalmasının Dinî Sebepleri", *Diyanet İlmî Dergi* 54/1 (Ocak-Şubat-Mart 2018), 116.

olan Mehmet Akif,⁵⁵ Safahat başta olmak üzere diğer eserleri ve bunlardaki şiirlerinde ısrarla ittihâdın önemini ortaya koymuştur. Din olarak İslâm'ı kabul eden kavimler, milletler ve toplumlar arasında cereyan eden kavmiyetçilik, tefrika, ihtilaf, husumet ve parçalanmışlığa şiddetle karşı çıkarak, bu konularla ilgili âyet ve hadisleri delil göstererek değerlendirmelerde bulunmuştur.⁵⁶ Hatta İttihâd-ı İslâm konusunda o kadar çok kafa yormuştur ki, bu hususu imanî bir mesele olarak görmekte ve bunun gerçekleştirilmesi görevinin de Osmanlı saltanatı ve hilafeti olduğunu açık olarak bildirmektedir. İslâm milletlerini Osmanlı şemsiyesi altında toplayarak, kavmiyetçilik düşüncesini “*bütün inananlar kardeşdir*”⁵⁷ ortak paydasında toplayarak, İttihâd-ı İslâm için bir araya gelmesini savunmuştur. Âkif, 1912'de evlâd-ı fatihan denilen Balkanlar'da başlayan kopuş hareketleri ile cihan devletinin nasıl kurtulacağı düşüncesi üzerine kafa yoranlar arasında İttihâd-ı İslâm fikrini bir reçete olarak görmüş; ilerleyen dönemde milli mücadeleye yapılan manevî hazırlık safhasında dahi verdiği vaazlarda bu düşüncesini istilacı güçlere karşı bir cihada teşvik olarak da kullanmıştır.⁵⁸

Âkif'in öncelikle Müslümanlar arasında ittihâdın yani birlik, beraberlik, dayanışma ve yardımlaşmanın sağlanması, sürekli olarak İslâm'a ve mensuplarına husumet besleyen Avrupa taklitçiliğinden vazgeçilmesi ve İslâm milletlerinin huzur, refah ve mutluluğa ulaşmasının yollarını gösterdiği ve savunduğu en önemli eseri şüphesiz *Safahat*'tir. Manzum yazılmış bir eser olmasına rağmen *Safahat*, Âkif'in Müslümanların dinî, siyasî, sosyal ve kültürel konularının İslâmî bir yaklaşımla işlediği önemli bir edebî eseridir. Müslümanların birliğini yani İttihâd-ı İslâm'ı eserin mısralarının büyük kısmında görmek mümkündür.

⁵⁵ Bk. M. Orhan Okay-M. Ertuğrul Düzdağ, “*Mehmed Âkif Ersoy*”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/432-439. Âkif kavmiyet aleyhinde olduğunu ve milliyet aleyhinde olmadığını bizzat mecliste kendisi açıklamıştır. Bk. *TBMM, Zabıt Ceridesi*, C. XVII, 72, 2.b. Ankara 1958; M. Ertuğrul Düzdağ, *Yakın Tarihimizde Irkçılık* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2013), 168.

⁵⁶ Murat Sarıçık, “Mehmet Akif'e Göre Müminleri İslâm'da Birleştirmek ve Kardeşleştirmek Açısından Âl-i İmrân Sûresi 103. Ayeti”, *Ekev Akademi Dergisi* 20/67 (Yaz 2016), 262.

⁵⁷ Hucûrât, 48/10.

⁵⁸ Akif Çarkçı, “Meşrutiyetten Cumhuriyete Mehmet Akif Ersoy'un Siyasi Faaliyetleri ve Düşünsel Biyografisinde Yer Alan Siyasal Kavramlar”, *Mevzu Sosyal Bilimler Dergisi* 3 (İstanbul 2020), 29.

Âkif'in İttihâd-ı İslâm konusunu işlediği Safahat'ın Süleymaniye Kürsüsü bölümüne baktığımızda, Batı elinde bulundurduğu teknik üstünlük ile kendisi dışında "öteki" dediği yani Hıristiyan ve beyaz ırk olmayan milletleri parçalamak ve yutmak istemektedir. Emellerine ulaşmak için de Batı, Osmanlı bünyesinde bulunan müslim-gayrimüslim unsurların arasına bağımsızlık, eşitlik ve hürriyet düşüncesini atarak kavmiyetçilik fikrini körüklemektedir. Hâlbuki İslâm'da kavmiyetçilik yoktur. Kavmiyetçilik/ırkçılık peşinde koşmanın Müslümanların parçalanmasına yol açacağını belirtmektedir. Ayrıca Allah'ın bütün Müslümanları kardeş yaptığını, ırk ve milliyet fikirlerinin İslâm'ın ruhuna ters düştüğünü belirterek, Türk, Arab, Arnavut ve Acem'in olmadığını sadece Müslümanın olduğunu ifade etmektedir.⁵⁹

Mehmet Âkif, İslâm'ın ümmetçi özelliğinin kavmiyetçiliği yasakladığı düşüncesinden hareketle Osmanlı'yı meydana getiren Müslüman halkların ihtilafa düşmeden ayrılıkçı davranışlardan önemle kaçınmalarını dile getirmektedir. Âkif, Sebilürreşad'da bütün Müslümanların İslâm milletinden olduğunu vurgulayarak kavmiyet davasında bulunamayacaklarını belirtmiş ve "Ancak Müslümanlıktan çıkarsanız kavmiyet davasında bulunursunuz ki o zamanda Müslüman olamazsınız"⁶⁰ sözleriyle İttihâd-ı İslâm'ın yani Müslüman milletlerin birlik ve beraberliğinin önemini ortaya koymaktadır.

3.2. Muhammed Abduh ve Mehmet Âkif

Osmanlı'nın son döneminde Mısır havzasında yetişen ve Avrupa'daki gelişmeleri takip ederek bilgi sahibi olan Cemaleddin Efgânî ve Muhammed Abduh, Mehmet Âkif'in özellikle Müslümanların geri kalması ve İttihâd-ı İslâm'la ilgili düşüncesinin şekillenmesinde etkili olmuştur. Mehmet Âkif'in hem Sırat-ı Müstakim/Sebilürreşad'daki makalelerine ve hem de Safahat adlı eserinde toplanmış şiirlerinde çok açık şekilde İslâmcılık/İttihâd-ı İslâm düşünce akımının öncüleri olan bu şahsiyetlerden etkilendiği görülmektedir. İslâmcılık/İttihâd-ı İslâm düşüncesinin iki büyük şahsiyeti olan Muhammed Abduh ve Mehmet Âkif, Müslümanların geri kalması, Batı'nın tahrikiyle Osmanlı bünyesindeki müslim-

⁵⁹ Mehmet Akif Ersoy, "Süleymaniye Kürsüsünde", Safahat (İstanbul: Gündoğdu Matbaası, 1347/1928).

⁶⁰ Mehmet Akif, "Sebilürreşad", 3-5.

gayrimüslim unsurlar arasında kavmiyetçilik düşüncesinin yayılmasını önlemek için büyük gayret sarf etmişlerdir.

Mehmed Âkif, Müslümanların uyanarak istiklâllerini elde etmeleri ve "İslâm Milletleri Topluluğu" hâlinde birleşmeleri gerektiğini düşünüyordu. Buna benzer fikirleri daha önce ileri sürmüş olan fikir ve mücadele adamlarından Cemâleddin Efgânî (1839-1897) ile onun talebesi olan Mısırlı âlim Muhammed Abduh'un (1849-1905) yazı ve fikirlerinden istifade eden Âkif, Abduh'un bazı yazılarını tercüme etmiştir.⁶¹ Âkif, Müslümanların kalkınarak tekrar dünyada güç sahibi olabilmelerini, ihtilal yolunu tercih eden Efgânî'nin değil de maarif ve ıslahat yolunu seçen Abduh'u görüşlerini takip etmiştir. Mehmet Âkif, *Safahat*'ta bu iki zattan sadece bir kere bahsetmiş, bunda da "hükümeti basarak, memleketi düzelterceğini" zanneden genç Âsım'a İslâm inkılabının yolunun ne olması gerektiğini anlatırken, misal verme amacını gütmüş, bu meyanda Efgânî'nin değil de maarif ve kültürleşme yoluyla Müslümanların eski hallerine dönebileceklerini savunan Abduh'un metodunu tavsiye etmiştir.⁶²

Mehmet Âkif'in Sırat-ı Müstakim ve Sebilürreşad nüshalarındaki tercümelerine baktığımızda Cemaleddin Efgânî ve Muhammed Abduh'u övdüğünü ve onlara yapılan eleştirilere ve saldırılara cevaplar verdiğini görüyoruz. Söz konusu dergilerdeki düşüncelerinden hareket ederek Âkif'in din anlayışının Efgânî ve Abduh'la aynı olduğunu söylemek biraz zordur. İsmi geçen kişileri desteklediği en önemli nokta İslâmcılık/İttihâd-ı İslâm anlayışı ve onların selevin görüşlerine bağlı kalarak İslâm'ın, çağın şartlarına göre yeniden yorumlanması hususlarından etkilendiği söylenebilir.⁶³

⁶¹ Mehmet Akif Ersoy, "Asım", 371; Cemaleddin Efgânî'den herhangi bir yazı tercüme etmeyen Akif, 1908-1910 yılları arasında Muhammed Abduh'un 27 yazısını tercüme ederek Osmanlıcaya aktarmıştır. Akif 1910'dan sonraki yıllarda Ferid Vecdi, Abdülaziz Çaviş ve Said Halim Paşa'dan tercüme yapımıştır. (Bk. Düzdağ, *Mehmet Akif Ersoy*, 14.)

⁶² Düzdağ, *Mehmet Akif Ersoy*, 15.

⁶³ Sezai Karakoç, *Mehmet Akif* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 1979), 20.

Sonuç

İslâm dünyasının geri kalmışlıktan kurtulmak için, Batıların ve Cumhuriyet döneminin bazı araştırmacıları ideoloji olarak nitelendirdiği, aslında Müslümanların tekrar aslına dönüş hareketi diyebileceğimiz İslâmcılık/İttihâd-ı İslâm düşüncesi ortaya çıkmıştır. Şûra, tecdid, ıslah, ihya ve müsavat kavramlarını ön planda tutan ve 19. yüzyılda ortaya çıkan bu akımın temel amacı, Müslümanları, Batı'nın sömürgeci faaliyetlerine karşı koyabilmek için dinî, siyasî, sosyal, ekonomik ve kültürel alanlarda yeniden canlandırma çabasıydı. Dönemin İslâmî hassasiyeti fazla olan ilim ve fikir erbabının büyük kısmının iştirak ettiği bu düşünceye göre, Müslümanlar arasında yaygın olan cehaletin, bölünmenin ve fakirliğin ancak sanat, eğitim ve ittifak ile giderilebileceği kanaatindedir. Bu akımın içinde olan aydınlar, İttihâd-ı İslâm'ın gerçekleşmesi için eğitim, hürriyet ve şüranın önemli olduğunu, birliğin hayata geçirilmesi için öncelikle bireylerindeki imanî kalitenin artırılması ve toplumların İslâm'ın temel ilkelerine göre şekillenmesi hedeflemiştir.

İslâm dünyasında İslâmcılık/İttihad-ı İslâm'ın öncülerinden birisi olan Muhammed Abduh, fikirleriyle, geri kalmışlıktan ve Avrupa'nın sömürgeciliğine karşı nasıl davranılması gerektiğini hususlarında Müslümanları yönlendirmeye çalışmıştır. Yaşadığı dönemin ilim ve fikir hayatına, Müslümanların şuurlu olarak uyanmasına, İslâm düşünce hayatının yani analitik düşüncenin gelişip ilerlemesine katkıda bulunmuştur. İslâm'ın ve İslâmî mirasın ıslah edilip korunması esasına dayalı bir düşünceyle İslâm âleminin uyanışı ve siyasî otoritelerini tekrardan güçlendirmek için var gücüyle gayret göstermiştir. Müslümanların taklitten kurtularak tekrar ihtişamlı günlerine dönebilmeleri için maarif ve ıslahı ön planda tutmuştur. İslâm'ın ilk dönemlerinin görüşlerine dönülmesini savunan Abduh, aklın kullanılmasının gerçeğe ulaşmak için çok önemli olduğunu vurgulamıştır. Ancak Abduh, İslâm'ı yeniden ele alırken, kullanmış olduğu malzemede geleneksel İslâmî fikirlere yeni düşünceler eklememiştir. Buna rağmen İslâm'da aklın rolü ve önemi üzerinde ısrarcı olması, söz konusu düşüncelerin günün şartlarına göre yeniden düzenlenmesi noktasında modernist bir tablo çizmiştir.

Muhammed Abduh'un İttihad-ı İslâm mefkûresinin temeli ise; İslâm'ın ana kaynakları olan Kur'an ve Sünnet'e çağın şartlarına göre yenilik yapmak,

müslim/gayrimüslim halkın temel haklarının tespiti ve Batı medeniyetine karşı, İslâm ülkelerinin birleşmesine dayanmıştır. Muhammed Abduh'un Mehmet Akif'i en çok etkileyen yönü de bu olmuştur.

Hem şair hem de mütefekkir olan Mehmet Âkif, Osmanlı'nın en sıkıntılı, en bunalımlı ve değişimin çok fazla olduğu Meşrutiyet, İttihâd ve Terakkî ile Cumhuriyet dönemlerinde yaşaması hasebiyle dönemin olaylarının onun düşünce dünyasına büyük etkisi olmuştur. Gerçek manada bir mümin modeli ortaya koymaya çalışan Âkif, zaman zaman ümitsizliğe düşse de, büyük bir maneviyat yolcusu olduğu için hiçbir zaman İslâm'ın temel ilkelerine aykırı bir düşünce ve davranışta bulunmamıştır. Hayatına ve şiirlerine baktığımızda içinde bulunduğu şartlar doğrultusunda dinî, siyasî, edebî, sosyal ve kültürel alanlarda geldiği nokta ve mevcut durumla yetinmediğini görüyoruz. Onun etkili olmasının sebebi, beyitlerinde, şiirlerinde ve düşüncelerinde akıl ile hissi ve tefekkürü, tefekkürle ameli yani fikir ile uygulamayı bir araya getirmesidir. Yani Müslümanların kaybettiği tefekkür, tezekkür ve tedebbürü hayat felsefesi yapması, analitik düşünceye sahip olması ve fikirlerini bu eksende şekillendirmesidir.

Cumhuriyet döneminde siyasetten uzaklaşarak daha çok edebiyat alanına yoğunlaşmış olan Âkif, İslâmî düşünce içerisinde olan çevreler tarafından el üstünde tutulan birisi olmuştur. İslâmcılık akımı içerisinde Batı'nın teknolojisinin alınması gerekliliğini savunan Efgâni ve Abduh gibi şahsiyetleri takip ettiği için de modern İslâmcılar arasında kabul edilmiştir. Âkif, İslâmcılık fikirlerini Sırat-ı Müstakim ve Sebilürreşad'da şekillendirmiş ve geniş kitlelere ulaşmayı başarmış düşünürlerdendir. Dönemin siyasî, sosyal ve ekonomik konularında İslâmî bakış açısıyla yorum yapan Âkif, İslâm'ın demokratik ilkeler içerdiğini de savunan düşünürlerdendir.

Kaynakça | References

- Abduh, Muhammed. *Risâletü't-Tevhîd*. neş. M. Reşid Rıza. Kahire: y.y., 1366.
- Alperen, Abdullah. *Türkiye'de İslâm ve Modernleşme*. Adana: Karahan Kitapevi, 2003.
- Anık, Mehmet. "Türkiye'de Sekülerizm Tartışmalarında İki Eksen: Şerif Mardin ve İsmail Kara". *Umran Dergisi* 225 (Mayıs 2013), 14-32.
- Arabacı, Fazlı. *Yeni Osmanlıların Dini ve Siyasi Görüşleri*. Ankara: Platin Yayınları, 2004.
- Beydilli, Kemal. "Yeni Osmanlılar Cemiyeti". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43/430-433. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Bilgegil, M. Kaya. "Türkiye'de Bazı Yeni Osmanlılarla Yeni Osmanlı Taraftarlarının Bir Millet Meclisi Kurma Teşebbüsü". *50. Yıl Armağanı: Genel Konular*. 2/341-401. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1973.
- Ceyhan, Abdullah. *Sırat-ı Müstakim ve Sebilürreşad Mecmuaları Fihristi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991.
- BOA, Yıldız-Sadaret Hususi Maruzat (Y.A. HUS), nr. 160/97, 161/7, 163/33, 164/92, 202/81, 212/60.
- Çarkçı, Akif. "Meşrutiyetten Cumhuriyete Mehmet Akif Ersoy'un Siyasi Faaliyetleri ve Düşünsel Biyografisinde Yer Alan Siyasal Kavramlar". *Mevzu Sosyal Bilimler Dergisi* 3 (İstanbul 2020), 9-43.
- Çetinkaya, Apatay. *Ertuğrul Firkateyn'inin Öyküsü, XX. Yüzyıldan Bugüne Türk-Japon İlişkileri*. İstanbul: Ad Yayıncılık, 1998.
- Davison, Roderic H. *Reform in the Ottoman Empire: 1856-1876*. Princeton: y.y., 1963.
- Duman, Fatih. *Din ve Siyaset*. der. Mümtazer Türköne. Ankara: Lotus Yayınları, 2006.
- Düzdağ, M. Ertuğrul. *Mehmet Akif Ersoy*. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1987.
- Düzdağ, M. Ertuğrul. *Yakın Tarihimizde Irkçılık*. İstanbul: Kapı Yayınları. 2013.
- Efe, Âdem. "Sebilürreşad". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/251-253. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Ergenekon, Şeref. "Mehmet Akif'in Bilinmeyen Şiirleri". *Tarih Coğrafya Dünyası* 1/1 (Nisan 1959). 5.
- Ersoy, Mehmet Akif. *Safahat*. İstanbul: Gündoğdu Matbaası, 1347/1928.

- Ersoy, Mehmet Akif. “Bedâyiü'l-Acem”. *Servet-i Fünûn*. 16/399-403. İstanbul: Dersaadet 1314/1898.
- Fergan, Eşref Edib. *Mehmed Âkif: Hayatı, Eserleri ve Yetmiş Muharririn Yazıları I*. İstanbul: Âsar-ı İlmiye Kütüphanesi Neşriyatı, 1938.
- Gibb, Hamilton H. A. R. *İslâm'da Modern Eğilimler*. çev. Kürşad Atalar. Ankara: Çağlar Yayınları, 2006.
- Hazîne-i Fünûn. Yıl 1, No 25, 200, 16 Kânûnievvel 1309/28 Aralık 1893.
- Hülagu, Metin. *Panislâmist Faaliyetler*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1994.
- İşcan, Mehmet Zeki. *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998.
- Jasckhe, Gotthard. *Yeni Türkiye'de İslâmcılık*. çev. Hayrullah Örs. Ankara: Bilgi Yayınevi, 1972.
- Kara, İsmail. *İslâmcıların Siyasi Görüşleri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1994.
- Kara, İsmail. *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi Metinler Kişiler I*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1997.
- Kara, İsmail. *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi Metinler Kişiler II*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1997.
- Kara, İsmail. *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi Metinler Kişiler III*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1998.
- Karakoç, Sezai. *Mehmet Akif*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 1979.
- Keskiöglü, Osman. “Muhammed Abduh”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1-4 (1970), 109-134.
- Kocabaş, Süleyman. *Sultan II. Abdülhamid*. Konya: Vatan Yayınları, 1995.
- Kodaman, Bayram. “1876-1920 Arası Osmanlı Siyasî Tarihi”. *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*. ed. Hakkı Dursun Yıldız. 12/60-61. İstanbul: Çağ Yayınları, 1994.
- Kuntay, Midhat Cemal. *Namık Kemal (Devrinin İnsanları ve Olayları Arasında)*. İstanbul: Maarif Matbaası, 1944.
- Kuran, Ercüment. *Türkiye'nin Batılılaşması ve Milli Meseleler*. Ankara: TDV Yayınları, 1994.

- Kutluay, Fahri. “Aydınlatılan İki Mühim Sır”. *Sebilürreşad* 4/99(Nisan 1951), 375.
- Kutluer, İlhan. “İslâmcılık”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/65-67. Ankara: TDV Vakfı Yayınları, 2001.
- Mardin, Şerif. “İslâmcılık”. *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi*. 5/ 1400. İstanbul: İletişim Yayınları, 1985.
- Mertoğlu, M. Suat. “Tefsîru'l-Menâr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/297. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Mezkit, Mesut. “Mehmet Akif Ersoy’un İslâmcılık Fikri ve Üstadları”. *Fikir* 2/5. Ağustos 2010.
- Mordtmann, Andreas David. *İstanbul ve Yeni Osmanlılar: Bir Osmanlı’dan Siyasi Sosyal ve Biyografik Manzaralar*. çev. Gertraude Songu-Habermann. İstanbul: Pera Yayıncılık, 1999.
- Namık Kemal. *Sürgünde Muhalefet: Namık Kemal’in Hürriyet Gazetesi 1 (1868-1869)*. der. Alp Eren Topal. İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2019.
- Okay-Düzdağ, M. Orhan.-M. Ertuğrul. “Mehmed Âkif Ersoy”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28/432-439. İstanbul: TD Yayınları, 2003.
- Özcan, Azmi. “İslâmcılık”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/62-65. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Özcan, Azmi. *Panislâmizm, Osmanlı Devleti, Hindistan Müslümanları ve İngilizler 1877-1914*. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Özervarlı, M. Sait. “Muhammed Abduh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/482-487. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Paşa, Mehmet. “Mehmet Akif’in Perspektifinden Müslümanların Geri Kalmasının Dinî Sebepleri”. *Diyanet İlmî Dergi* 54/1 (Ocak-Şubat-Mart 2018), 113-138.
- Pekak, M. Sacit. “Osmanlı İmparatorluğu Döneminde Gayrimüslim Vatandaşların İmar Faaliyetleri ve Mustafapaşa (Sinassos)”. *Bilgi* 51 (Güz 2009), 171-204.
- Rıza, M. Reşîd, *Tarihu'l-Üstazi'l-İmam eş-Şeyh Muhammed Abduh*. Mısır: Matbaatu'l-Menar, 1931.
- Sarıcık, Murat. “Mehmet Akif’e Göre Müminleri İslâm’da Birleştirmek ve Kardeşleştirmek Açısından Âl-i İmrân Suresi 103. Ayeti”. *Ekev Akademi Dergisi* 20/67 (Yaz 2016), 261-289.

Schact, Joseph. “Muhammed Abduh”. *Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi*. 8/489. Eskişehir: MEB Yayınları, 1979.

Şengüler, İsmail Hakkı. *Mehmed Akif Külliyyâtı*. İstanbul: Hikmet Neşriyat, 1992.

Şeyhanlıoğlu, Hüseyin. “İslâmcılığın ve İttihad-ı İslâm Düşüncesinin Doğuş Süreci ve Temel Öğeleri”. *Köprü Dergisi* 108 (Güz 2009).

Şeyhülislâm Musa Kazım Efendi. *İttihad-ı İslâm'a Dair Bir Risale*. Süleymaniye Kütüphanesi. Keçecizade Süleyman Sırrı. nr. 757.

Tanör, Bülent. “Anayasal Gelişmelere Toplu Bakış”. *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*. ed. Murat Belge. 4/1137-1150. İstanbul: İletişim Yayınları, 1985.

Tansel, Fevziye Abdullah. “Mehmet Akif Ersoy'un Gözden Kaçan Bir Risalesi: Mebâhis-i İlm-i Servet”. *Kubbealtı Akademi Mecmuası* 8/3 (Temmuz 1979), 23-24.

TBMM. *Zabıt Ceridesi*, C. 17/72, 2.b. Ankara 1958.

Tevfik, Ebüzziyâ Mehmed. *Yeni Osmanlılar Tarihi*. nşr. Şemsettin Kutlu. İstanbul: Nadir Kitap, 1973.

Tunaya, Tarık Zafer. *İslâmcılık Akımı*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2003.

Ülken, Hilmi Ziya. “Tanzimat'tan Sonra Fikir Hareketleri”. *Tanzimat I*. İstanbul: İstanbul: MF. V. Yayınları, 1940.

Vehbi, Ali. *Sultan Abdülhamid (Siyasî Hatıratım)*. İstanbul: Hareket Yayınları, 1974.

Yılmaz, Yasin. “Osmanlı'da Sebebi Meçhul Olan Kuleli Vakası'nın Tarihî Arka Planı Hakkında Bazı Mülâhazalar”. *Turkish Studies* 12/16 (2017), 511-530.



E-ISSN 2645-9132

Muhammed Menlâ Ğuzeyyil ve Edebî Kişiliği

Muhammed AŞANTOĞRUL | ORCID: 0000-0003-1024-6293 |

muhammed.asantogrul@hbv.edu.tr

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,
Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/05mskc574>

Öz

Arap edebiyatı, modern dönemde şekil ve içerik açısından yeni gelişmelere tanıklık etmiştir. 20. yüzyılın ortalarında İslâm dünyasında yaşanan siyasi, sosyal ve kültürel değişimlerin etkisiyle ortaya çıkan İslâmî edebiyat akımı, bu gelişmelerden bir tanesidir. İslam tasavvurunu edebiyatla buluşturmaya çalışan ve şiir, hikâye, roman ve tiyatro gibi farklı türlerde birçok eser ortaya koyan bu akımın temsilcileri, çok sayıda edebiyatçıyı etkilemiştir. İslâmî edebiyatın ülkemizdeki tanınırlığı ve konuyla ilgili yapılan akademik çalışmaların yeterli seviyede olmadığı görülmektedir. Bu nedenle yakın dönemde vefat eden ve modern Arap şiirine önemli katkılarda bulunan şair Muhammed Menlâ Ğuzeyyil'in edebî şahsiyeti araştırma konusu olarak seçilmiştir. Seyyid Kutub ve kardeşi Muhammed Kutub ile başlayan ve edebî çevrelerde hâlâ etkinliğini devam ettirmekte olan bu edebî akımın Suriye'deki temsilcilerinden biri olan şair, "el-Buhturiyyu's-Sağır" lakabıyla tanınmaktadır. Küçük yaşlardan itibaren başlayan edebiyat ve şiir merakı, onu hayatı boyunca bu alanda çalışmalar yapmaya sevk etmiştir. Dinî yaşamında birtakım değişikliklerin meydana geldiği 1954 yılı, hayatında bir dönüm noktası olmuş ve daha önce yazdığı şiirlerin tamamını ortadan kaldırmıştır. Benimsemiş olduğu yeni dünya görüşü sebebiyle yöneticilerin çeşitli baskılarına maruz kalan şair, yayımladığı ilk eserine İslâmî edebiyatın öncüsü Seyyid Kutub'un tanınan tefsirinin adını anımsatan "fi Zilâli'd-Da've" adını vermiştir. Eserleriyle şiir alanında yetkin örnekler vermesinin yanı sıra edebî ve kültürel ortamlarda sunduğu değerli katkılarla bir edebiyat eleştirmeni vasfını elde etmiştir. Hitabet yönüyle de öne çıkan şair, şiiri dinî içerikli

mesajlarını okurlarına aktarma hususunda bir araç olarak kullanmış ve özellikle genç edebiyatçılar üzerinde etkili olmuştur. Genellikle klasik aruz ölçüsünü tercih etmekle birlikte mensur şiir ya da tef'ile şiiri gibi serbest nazım biçimlerini de kullanmıştır. Eserlerinde daha çok hak ile batılın mücadelesi, insanın en değerli varlık oluşu, tevhid, ümmet, kardeşlik, birlik ve beraberlik gibi temaları işlemiştir. Oldukça sade bir dil kullanması ve çok sayıda şiirinin meşhur musikînaslar tarafından bestelenmesi, şiirlerinin toplumda büyük bir teveccüh görmesini sağlamıştır. Hayatının büyük kısmını Menbic'te geçirmiş ve 5 Ocak 2016 tarihinde burada hayata veda etmiştir. Şairin adının bölgede yaşatılması amacıyla kurulan "Muhammed Menlâ Ğuzeyyil Kütüphanesi" hâlihazırda faaliyetlerini sürdürmektedir. İlim dünyasında da adının yaşatılması temennisiyle hazırlanan bu küçük çalışmada öncelikle şairin hayatı ve eserleri tanıtılmıştır. Daha sonra şiirlerinden bazı örnekler verilerek şairin edebî şahsiyetine dair genel bir değerlendirme yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler

Arap Dili, Edebiyat, İslâmî Edebiyat, Şiir, Muhammed Menlâ Ğuzeyyil.

Atıf Bilgisi

Aşantoğrul, Muhammed. "Muhammed Menlâ Ğuzeyyil ve Edebî Kişiliği". *ULUM Dinî Tetkikler Dergisi* 5/2 (Aralık 2022), 375-404.

<https://doi.org/10.54659/ulum.1202454>

Geliş Tarihi	10.11.2022
Kabul Tarihi	18.12.2022
Yayın Tarihi	31.12.2022
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - Turnitin
Etik Bildirim	ulumdergisi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.



Muhammad Manla Guzayyil and The Literary Personality

Muhammed AŞANTOĞRUL | ORCID: 0000-0003-1024-6293 |
muhammed.asantogrul@hbv.edu.tr

Ankara Hacı Bayram Veli University, Faculty of Islamic Sciences,
Department of Arabic Language and Rhetoric, Ankara, Turkey

ROR ID: <https://ror.org/05mskc574>

Abstract

Arabic literature has witnessed new developments in terms of form and content in the modern period. The Islamic literary movement, which emerged with the effect of the political, social and cultural changes in the Islamic world in the middle of 20th century, is one of these developments. The representatives of this movement, who tried to rake the Islamic concept together literature and put forward many works in different genres such as poetry, stories, novels and theater, have influenced a large number of literati. It is seen that the recognition of Islamic literature in our country and the academic studies conducted on the subject are not at an adequate level. For this reason, the literary personality of the poet Muhammad Manla Ghuzayyil, who died recently and made important contributions to modern Arabic poetry, was chosen as the subject of research. The poet, who is one of the representatives of this literary movement in Syria, which started with Sayyid Qutb and his brother Muhammad Qutb and still continues to be active in literary circles, is known by the nickname “al-Bukhturiyyu's-Saghîr”. His curiosity about literature and poetry, which started from an early age, has led him to study in this field throughout his life. The year 1954, when a number of changes occurred in his religious life, became a turning point in his life and eliminated all the poems he had written before. The poet, who was subjected to various pressures from the rulers because of the new worldview he adopted, named his first published work “fi Zilâli'd-Da'wa”, reminiscent of the name of the well-known tafsir of Sayyid Qutb, the pioneer of Islamic literature. In addition to giving competent examples in the field of poetry with his works, he has obtained the qualification of a literary critic with the valuable contributions he has made in literary and cultural environments. The poet, who also stood out in terms of oratory, used poetry as a tool

to convey his religious messages to his readers and was especially influential on young literati. Although he generally preferred the classical prosaic measure, he also used free verse forms such as prose or tafîla poetry. In his works, he mostly deals with themes such as the struggle between truth and falsehood, the most valuable being of man, monotheism, 'ummah, brotherhood, unity and togetherness. The fact that he uses a very simple language and that many of his poems were composed by famous musicians made his poems see a great appreciation in society. He spent most of his life in Manbij and died there on January 5, 2016. The "Muhammad Manla Ghuzayyil Library", which was established in order to keep the poet's name alive in the region, is currently continuing its activities. In this small study, which was prepared with the hope of keeping his name alive in the scientific world, the poet's life and works were first introduced. Later, some examples of his poems were given and a general assessment of the poet's literary personality was made.

Keywords

Arabic Language, Literature, Islamic Literature, Poetry, Muhammad Manla Guzayyil.

Citation

Aşantoğrul, Muhammed. "Muhammad Manla Guzayyil and The Literary Personality". *ULUM Journal of Religious Inquiries* 5/2 (December 2022), 375-404.

<https://doi.org/10.54659/ulum.1202454>

Date of Submission	10.11.2022
Date of Acceptance	18.12.2022
Date of Publication	31.12.2022
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	ulumdergisi@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

20. yüzyılın ortalarından itibaren Arap dünyasında etkili olmaya başlayan pozitivizm, marksizm ve sosyalizm gibi harici akımların, dinî değerleri hedef alan zararlı etkilerine karşı bir tepki olarak Arap edebiyatında “İslâmî edebiyat” akımı ortaya çıkmıştır. İslâmî edebiyat (el-edebu'l-İslâmî) terimi, Arap edebiyatında *Sadru'l-İslam* dönemi olarak da adlandırılan Hz. Peygamber (s.a.v.) ve dört halife dönemi edebiyatı için zaten kullanılmaktaydı.¹ Ancak bu terim modern dönemde farklı bir boyut kazanmıştır.

Genel kabul gören tanıma göre, “İslâmî edebiyat; kâinatın, hayatın ve insanoğlunun İslâmî perspektifle ve sanat muhtevalı bir üslupla anlatılmasıdır.”² Bu tanımdan hareketle, sanatsal bir ifade ve İslâmî bir bakış açısıyla ele alınması kaydıyla her şey bu edebiyatın konusu olabilir. Dolayısıyla bu edebiyat, yalnızca İslam’dan, inanç esaslarından, dinî emir ve yasaklardan bahseden bir edebiyat değildir. İslami prensiplere ters düşmemesi şartıyla herhangi bir konu ya da dönem ile sınırlandırılması söz konusu olmamaktadır.

Kaleme aldığı bir makale ile modern dönemde, yeni tanımıyla İslâmî edebiyat düşüncesini ilk olarak ortaya atan ve bu isimde bir edebî akımın doğmasına öncülük eden şahsiyet Seyyid Kutub’tur (öl. 1966). O, bu edebiyatı “*ruhun İslami duygularla dolup taşmasından neşet eden ifadeler*” şeklinde tarif etmektedir.³

Bu akımın teorik temellerini inşa etmeye çalışanlar arasında Muhammed Kutub, Necîb el-Kîlanî, ‘Imâduddîn Halîl, Muhammed Hasen Berîğîş, ‘Abdurrahmân Ra’fet el-Bâşâ ve Sa’d Ebû Rıdâ gibi isimler bulunmaktadır.⁴ “Davet edebiyatı” (edebu’da’ve) olarak da isimlendirilen İslâmî edebiyatla ilgili çok sayıda yürütülmüş ve yürütülmekte olan akademik çalışma mevcuttur. Akımın önemli temsilcilerinden olan Ali Ahmed Bâkesîr (öl. 1969), Abdulhamîd Cûde es-Sehhâr (öl. 1974), Ömer

¹ Ahmed Hasan ez-Zeyyât, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993), 63.

² Muhammed Kutub, *Menhecu'l-fenni'l-İslâmî* (Kahire: Dâru's-Şurûk, 1983), 6.

³ Mehmet Yılmaz, *Çağdaş Arap Edebiyatında İslâmî Edebiyat Akımına Bir Bakış* (Bursa: Emin Yayınları, 2019), 64.

⁴ Cemîl Hamdâvî, *Nazariyyâtu'n-nakdi'l-edebî ve'l-belâğâ fi merhaleti mâba'de'l-hadâse* (PDF: Şebeketu'l-Alûkah, 2011), 264-265.

Bahâuddin el-Emîrî (öl. 1992), Ali et-Tantâvî (öl. 1999), Ebul-Hasen en-Nedvî (öl. 1999), Emine Kutub (öl. 2007) ve Abdullah et-Tantâvî gibi edebiyatçılar şiir, hikâye, roman ve tiyatro gibi farklı türlerde birçok eser ortaya koymuşlardır.⁵

Ebul-Hasen en-Nedvî'nin 1984 yılında kurmuş olduğu ve birçok ülkede temsilciliği bulunan “Uluslararası İslâmî Edebiyat Birliği” faaliyetlerini etkin bir şekilde sürdürmektedir. Sempozyumlar, edebî yarışmalar, radyo ve televizyon programları ve yüzlerce eserin yanı sıra 1993 yılından itibaren üç aylık periyotlarla *el-Edebu'l-İslâmî* adlı bir dergi yayımlamaktadır.⁶ Kuruluşun ülkemizdeki üyelerinden olan Ali Nar, 1988 yılından itibaren çıkarmış olduğu *İslâmî Edebiyat Dergisi*'nde bu akıma mensup birçok Arap edebiyatçısından çeviriler yapmıştır. Müellif *Çağdaş Arap Edebiyatından 33 Şair* adıyla hazırladığı eserde Muhammed Menlâ Güzeyyil'e özel bir bölüm ayırmıştır.⁷

1. Muhammed Menlâ Güzeyyil'in Hayatı

Şairin tam adı Muhammed b. Menlâ Abdu'l-Mevlâ b. Muhammed Derviş olarak bilinmektedir. *Menlâ* kelimesi etimolojik açıdan Arapça'da “efendi, veli, dost, sorumlu, köle ve akraba” gibi birçok farklı anlama gelmekte olan *mevlâ'nın* (مَوْلَى) değişikliğe uğramış şeklidir.⁸ Monla, Mella, Munla ve Mulla gibi farklı telaffuzları bulunan bu sözcük, dilimize Molla şeklinde geçmiştir. Ülkemizde olduğu gibi birçok İslâm toplumunda Molla, genellikle din âlimlerine ya da belirli seviyede öğrenim görmüş medrese öğrencilerine verilen bir unvandır.⁹

⁵ Yakup Civelek, “Modern Arap Edebiyatı'nda İslâmî Edebiyat'ın Yeri ve Öncüleri”, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (Haziran 2000), 92-93.

⁶ Yılmaz, *Çağdaş Arap Edebiyatında İslâmî Edebiyat*, 81-82.

⁷ Ali Nar, *Çağdaş Arap Edebiyatından 33 Şair* (İstanbul: İslami Edebiyat Yayınları, 2004), 127-134.

⁸ Faniyemebedi Abdurrahîm, *Mu'cemu'd-dahîl fi'l-luğati'l-'Arabîyyeti'l-hadîse ve lehecâthâ* (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 2011), 201; Ahmed Ebû Hâka, *Mu'cemu'n-nefâis, l-Kebîr* (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2007), 2/1913.

⁹ Hamid Algar, “Molla”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/238; Şükrü Halûk Akalın vd., *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu, 2019), 1694.

Ğuzeyyil kelimesi ise Arapça'da ceylan anlamındaki ğazâl (عَزَال) kelimesinin ism-i taşğiridir.¹⁰ Şairin dedesi olan Muhammed Derviş, halk arasında Ğuzeyyil lakabıyla tanınmıştır. Söz konusu bu lakap sıklıkla şairin kendisi için de kullanılmıştır. Bir şair ve hattat Abdulcelîl Alyân, onun hakkında övgü içeren şu beyitleri irad etmiştir:¹¹ (Kâmil)

بُشْرَاكِ مَنْبِجٍ إِنَّ رَتَاكَ بَاعِيَتْ فِيكَ الْعُزْبَانِ شَاعِرًا وَحَكِيمًا

“Müjdeler olsun sana Menbic! Kuşkusuz Allah sana şair ve hikmet ehli Ğuzeyyil'i gönderdi.”

Muhammed Menlâ Ğuzeyyil, 1936 yılında Menbic şehrinde dünyaya gelmiştir. Yâkût el-Hamevî, farklı telaffuz şekilleri olan şehrin adını Menbic (مَنْبِج) şeklinde kaydetmiştir.¹² Günümüzde, Suriye'nin Halep vilayetine bağlı bir yerleşim yeri olan Menbic, tarih boyunca birçok ilmî ve edebî şahsiyet yetiştirmiştir. Şüphesiz bunlardan en meşhuru Arap edebiyatında *el-Hamâse* adlı eseriyle tanınan şair el-Buhturî (öl. 284/897)'dir.¹³ Ayrıca Ebû Firâs el-Hamdânî (öl. 357/968) ve modern dönemde birçok şairi etkilemiş olan bürokrat şair Ömer Ebû Rîşe (öl. 1990) de Menbic'in yetiştirdiği önemli isimlerdendir.

İlkokulu Menbic'de, ortaokulu ve liseyi ise Halep'te bitiren şair,¹⁴ küçüklüğünden itibaren İslam düşüncesi, tarih, edebiyat, felsefe ve siyaset gibi çeşitli alanlarda kaleme alınmış eserleri okumaya başlamıştır. Kitap okumaya karşı aşırı bir sevgi besleyen şair, Halep'te eğitim aldığı dönemde vaktinin çoğunu Halep Milli Kütüphanesi'nde geçirmiş ve edebî toplantıları istikrarlı bir şekilde takip etmiştir. Hocası İsmail Hakkı tarafından kendisine *el-Buhturiyyu's-Sağîr* (Küçük Buhturî)

¹⁰ Ebu'l-Feth Osmân İbn Cinnî, *Sırru sına'ati'l-irâb*, thk. Hasan Hindâvî (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1405/1985), 583.

¹¹ Ömer el-'Absû, “eş-Şâ 'iru'd-Dâ'ie Muhammed Menlâ Ğuzeyyil Hayâtuhu-1”, *Râbitatu Udebâi's-Şâm* (Erişim 5 Kasım 2022).

¹² Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1397/1977), 5/205.

¹³ Bk. Zülfikar Tüccar, “Buhturî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/381-383.

¹⁴ Ahmed el-Ceda', *Mu'cemu'l-udebâ'i'l-İslâmiyyin el-mu'âsirîn* (Amman/Ürdün: Dâru'd-Diyâ, 1421/1999), 3/1147.

lakabı verilmesi sonrası genç şair, bu lakabı benimseyerek şiirlerinde mahlas olarak kullanmıştır.

Halep'te bulunduğu dönemde kendisinden eğitim aldığı hocalar arasında Ahmed 'İzzuddîn el-Beyânûnî, Fâdıl Ziyâuddîn, Muzaffer Sultân, Ömer Kürdî el-Ekram, Abdulvehhâb es-Sâbûnî ve İsmail Hakkı gibi isimler bulunmaktadır.¹⁵ Hocaları, Muhammed Ğuzeyyil'in şiir yazma kabiliyetini keşfederek onun bu alandaki yeteneğini geliştirmesine destek olmuşlardır. Muhammed Ğuzeyyil ise bulduğu her fırsatta hocalarının kendisi üzerindeki emeğini dile getirmiş ve onları daima hayırla yâd etmiştir.

Muhammed Ğuzeyyil, Halep'te bulunduğu süre zarfında sırasıyla Me'mûn, Me'arrî, Seydu'd-Devle ve İbrâhim Henânû liselerinde eğitim görmüştür. 1950-1957 yılları arasına denk gelen bu dönem, şairin hayatındaki en verimli dönemdir. Nitekim *Seb'un Hisâf* (Bereketli Yedi Yıl) başlıklı şiirinde bu durumu şu şekilde ifade etmektedir:¹⁶ (Basît)

شَهْبَاءٌ طَوَّفْتُ فِي الْأَرْجَاءِ مُنْطَلِقًا وَالذِّكْرِيَّاتُ وَاللَّارِجَاءِ إِيْحَاءُ
سَبْعَ مَضَيِّنَ هُنَّ الْحُبُّ فِي حَلَبَ سَبْعَ حَسَانٍ فَمِخْصَابٍ وَمِغْطَاءُ

“Haleb-i Şehbâ'nın her bucağını dolaşım, her bir tarafı hatıraları canlandırıyor.

Halep'te sevgiyle geçen yedi (yıl), yedi güzel (yıl) çok bereketli ve cömert idi.”

Menbic ve Dimaşık'taki eğitim hayatı sırasında iki kıza âşık olmuş, sevgisine karşılık bulamayınca kendisini edebiyata adanmış ve hayatı boyunca hiç evlenmemiştir. Ancak yakın arkadaşları tarafından kendisine *Ebu'l-Ğizlân* (ceylanların babası) künyesi verilmiştir. Künyenin Arap dilinde genellikle ilk çocuğa nispetle verildiği bilinmekte ise de farklı sebeplerden dolayı çocuğu olmayan kimseleri de künyelemenin mümkün olduğu görülmüştür.¹⁷

¹⁵ Abdullah et-Tantâvî, *Muhammed Menlâ Ğuzeyyil fi zilâli'd-da've* (Amman/Ürdün: Dâru'l-Furkân, 1982), 11.

¹⁶ Hasan Kujjah, *Halebu's-şehbâ fi 'uyûni's-su'arâ* (Hollanda: Brill, 2022), 2/362.

¹⁷ Nebi Bozkurt, “Künye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/558-559.

Muhammed Ğuzeyyil, 1961 yılında Dımaşk Üniversitesi Eğitim Fakültesi'nin Arap Dili Bölümü'nden mezun olmuştur. Mesleki hayatına bir süre öğretmen olarak devam ettikten sonra 1969 yılında bazı sağlık sorunları sebebiyle emekliye ayrılmıştır. Çevresi tarafından gelen yoğun talep üzerine şair, 1977'ye kadar özel dersler vermeye devam etmiştir. Bu arada hayatının sonuna kadar ilmî ve edebî toplantılara, konferanslara, programlara iştirak etmekten geri durmamıştır. Âdeti olduğu üzere hiçbir daveti geri çevirmemiş, davet sahibinin hangi meşrepten ya da sosyal tabakadan olduğuna asla bakmamıştır.¹⁸

Muhammed Ğuzeyyil bir şair ve edip olarak tanınmasının ötesinde dinî irşat faaliyetlerinde bulunmayı kendisine misyon edinmiş bir şahsiyettir. Muhtemelen, 1978'ten sonra şiir yazmayı büyük oranda bırakmasının arkasında yatan sebep budur. Daha genç yaşlarındayken o, Suriye İhvân hareketinin kurucusu Mustafa es-Sıbâ'î'nin kendisine verdiği "*Hassan b. Sâbit zamanının davetçi şairiydi, sen de bu zamanın davetçi şairi ol yavrum!*" şeklindeki öğüdü şiar edinmiştir. Bu nedenle sürekli toplumla iç içe olmuş, Müslümanların modern dönemdeki sorunlarıyla ilgilenmiş ve vefatına kadar gerek yazılı gerekse sözlü olarak toplumu aydınlatmaya devam etmiştir.

Çok iyi bir hatip olan Muhammed Ğuzeyyil'in İslâmî propagandalar yapmak suretiyle toplum için tehlikeli gördüğü ideolojilere, tutumlara ve anlayışlara karşı halkı kenetlenmesi, Baas yönetimi tarafından çeşitli baskılara maruz kalmasına sebep olmuştur. Defalarca tutuklanarak cezaevinde türlü işkencelere maruz kalmıştır. 1980 yılında denetimli olarak serbest bırakılmasına rağmen gözetim altında tutularak Menbic dışına çıkmasına yasak getirilmiştir.¹⁹

Hayatını sade bir şekilde sürdürmeye özen gösteren Muhammed Ğuzeyyil, belîğ üslubu, ansiklopedik bilgi birikimi ve keskin hafızasıyla çevresinde bulunan kişilerin istifade ettiği bir şahsiyet olmuştur. Okuduğu tüm eserleri hediye olarak bir başkasına verdiği için kendisine ait özel bir kütüphane bulunmamaktadır.

¹⁸ Abdulhamîd Dişşu, *Mu'cemu'l-udebâ'i'l-'Arab fi'r-rivâye ve'ş-şî'r ve'l-edeb* (PDF: 2018), 369.

¹⁹ Dişşu, *Mu'cemu'l-udebâ*, 369.

Zâhidane ve mütevacı bir yaşam süren şair, bir kış günü 80 yaşında iken Menbic'te hayata gözlerini yummuştur (5 Ocak 2016). Vefatı sırasında bölgenin İşid terör örgütünün elinde olması nedeniyle cenazesine çok az sayıda kişi katılabimiştir. Kabri Menbic'de Şeyh 'Akîl el-Menbicî mezarlığında bulunmaktadır.

Çeşitli ilmî ve kültürel oturumlarda yâd edilmekte olan ve hakkında araştırmalar yapılmaya başlanan şair için Sâlih el-Câsim ve Seyyid Ahmed b. Muhammed es-Seyyid gibi isimler tarafından mersiyeler kaleme alınmıştır. Ayrıca akademisyen, düşünür ve edebiyat eleştirmeni Bekrî Şeyh Emîn (öl. 2019) tarafından Arap dili ve edebiyatının meşhur şairi Me'arrî'ye benzetilmiştir.

2. Eserleri

Muhammed Menlâ Ğuzeyyil'in kaleme aldığı ilk eser, *Tufûletu'l-Kalb* adlı divanıdır. Çoğunlukla gazel türündeki şiirleri ihtiva ettiği bilinen bu eser, şair tarafından imha edilmiştir. Bu divandan geriye bazı gazete ve dergilerde yayımlanan yalnızca birkaç şiir kalmıştır. Bu nedenle divan hakkında ayrıntılı bir inceleme imkânı bulunmamaktadır.²⁰

Muhammed Ğuzeyyil'in yayımlanan divanları kronolojik olarak şu şekilde sıralanabilir:²¹

1. Fî Zilâli'd-Da've (1956)

2. es-Subhu'l-Karîb (1959)

3. Allah ve't-Tâğût (1962)

4. el-Lu'lu'u'l-Meknûn (1962): Şair bu eserini, daha önce yayımlamış olduğu üç divanına *el-Lu'lu'u'l-Meknûn* adlı bir kaside ilave ederek oluşturmuştur.

5. Tâkatu'r-Reyhân (1974): Şairin yakın arkadaşı edip Abdullah et-Tantâvî'nin kaleme aldığı uzun bir mukaddimeyle başlayan eserin adı "*Reyhân Demeti*" anlamına gelmektedir.

²⁰ Tantâvî, *Muhammed Menlâ Ğuzeyyil*, 86.

²¹ Ceda', *Mu'cemu'l-Udebâ*, 3/1148.

6. el-Bunyânu'l-Mersûs (1975)

7. el-Livâ'ul-Ebyâd (1978)

8. el-A'mâlu'ş-Şi'riyyeti'l-Kâmile: Muhammed Ğuzeyyil'in yazmış olduğu şiirlerin tamamını içeren eserde yaklaşık seksen kaside bulunmaktadır. Şair, birinci ve ikinci baskısı 1978 ve 1983 yıllarında yapılan eserini İslâm'ın ilk şairi Hassân b. Sâbit (r.a.)'e ithaf etmiştir. Önsözünde şu beyitler yer almaktadır:²² (Tavîl)

بِرُوعَةٍ إِشَادٍ؛ تَسْوِقُ الْمَعَانِيَا	بَيْتَانَاكَ - يَا حَسَّانُ - بَدَّ الْعَوَافِيَا
وَمَقُولُ حَسَّانٍ يُتَعَوَّقُ الْمَوَاضِيَا	تُسَجِّحُ فِي الدُّنْيَا مَلَاحِمَ دَعْوَةٍ
وَإِنْ شِئْتَ حَزْبًا كَانَ أَحْمَرَ قَائِيَا	فَإِنْ شِئْتَ سَلْمًا كَانَ أْبْيَضَ نَاصِعَا

“Ey Hassân! Manaları sürükleyen harika beyânın kafiyelelere üstün gelmekte ve dünyada davet destanları yazmaktadır. Hassân'ın dili, çağları öyle aşmaktadır ki barış istersen bembeyaz olur, savaş istersen kıpkırmızı kesilir.”

Bu son eser, 2007 yılında araştırmacı yazar Hasan en-Nîfî tarafından ve şair Muhammed Ğuzeyyil'in isteğiyle iki cilt halinde yeniden bastırılmıştır. Eserin sonunda Muhammed Ğuzeyyil'in şu temennide bulunduğu görülmektedir: “Bu kaside ve kelimelerim, genç Müslüman kalplerde daima yenilenen, dipdiri, yakini bir iman ve iyimserlik parıltısı meydana getirebilirse bu benim için kızıl develerden daha hayırlıdır.”

Şairin özellikle *Hadâratu'l-İslâm* dergisinde neşrettiği yazıların derlenerek üç seri hâlinde yayımlanan eserleri nesir türüne örnek gösterilebilir. Bu eserlerin isimleri şunlardır:

1. 'Alâ tarîki'l-Va'yi'l-Hadâriyyi'l-'Arabiyyi'l-İslâmî
2. Fî Rihâbi'l-Edebi'l-'Arabî
3. Kelimât 'alâ Tarîki'l-Va'yi'l-Hadârî

²² Muhammed Menlâ Ğuzeyyil, *el-A'mâlu'ş-Şi'riyyetu'l-kâmile*, nşr. Hasan en-Nîfî, (Menbic: Mektebetu'l-Ma'rife, 2007), 1/5.

Gerek şiir gerekse nesir olsun şairin yayımladığı tüm bu eserler, onun İhvân-ı Müslimîn'e katıldıktan sonra kaleme aldığı edebî ürünlerden meydana gelmektedir. Hayatının son yıllarında yazdığı şiirlerin yer aldığı *er-Râye* isimli divanı ise maalesef neşredilememiştir.

3. Şahsiyeti ve Edebî Kişiliği

Şairin edebî kişiliğine geçmeden önce hayatının kesin çizgilerle iki döneme ayrılması konusuna değinmekte yarar vardır. Birinci dönem, şairin şiir yazmaya başladığı andan 1954 yılının haziran ayına kadarki zaman aralığını kapsamaktadır. Bu dönemde, doğuştan gelen bir kabiliyet ile küçük yaşta şiir yazmaya başlayan bir şahsiyet ön plana çıkmaktadır. İlk şiirini 13 yaşında, ilkokul yıllarında kaleme alan Muhammed Ğuzeyyil hocalarının takdirini daha küçük yaşlardayken kazanmıştır. *Tahiyyetu Dımaşk* (Dımaşk'a Selam) başlığını taşıyan ve ilk şiiri olması nedeniyle aruz ölçüsü bakımından birtakım sorunlar barındıran şiirin ilk beyitleri şu şekildedir:²³

وَمَنْبَعُ نَهْرِ الْبُطُولَةِ وَالْإِبَاءِ	سَلَامٌ جَلَقَ مَدْفُنُ آبَائِي
هَوَى ذَاتِ الْهَيْمَةِ الْقَعَسَاءِ	سَلَامٌ مِنْ مِحْبٍ مُتَيَّمٍ فِي
مُسْتَوْقٍ كَسْتَوْقِ قَيْسٍ لِلْبَيْلَاءِ	هُوَ بَعِيدُ الدِّيَارِ عَنَّا وَلَكِنْ

“*Selam sana ey babalarımın yattığı yer, kahramanlık ve onur nehrinin kaynağı Cillik! (Dımaşk'ı kastediyor)*

Selam sana, yüksek azim sahibi ve seni vurulmuşçasına seven bir âşikten.

O, sana uzak bir diyardadır, ancak Kays'ın Leyla'ya duyduğu özlem gibi seni arzulamaktadır.”

Bu dönemde kaleme aldığı şiirler içerisinde tür olarak *gazel* ön plana çıkmaktadır. Şiirlerini yayımladığı *eş-Şihâb*, *es-Sâhib*, *Savtu't-Tâlib*, *eş-Şebâb* gibi birçok gazete ve dergide *el-Buhturiyyu's-Sağîr* mahlasını kullanmıştır. Bundan farklı olarak, tespit edebildiğimiz kadarıyla Beyrut'taki *el-Cumhuru'l-Cedîd* dergisinde

²³ Menbic24, “Muhammed Menlâ Ğuzeyyil el-Buhturiyyu's-Sağîr” (Erişim 12 Ağustos 2022).

yayımladığı bir şiirini *el-Bulbulu'l-Mahzân* (Hüzünlü Bülbül) mahlasıyla kaleme almıştır. Bu gazel türündeki şiirin matla beyti şu şekildedir:²⁴ (Meczûu'l-Kâmil)

عَيْنَاكَ سِرٌّ مُلْهَمٌ فِي حَاطِرِي يَتَلَعَّنُ

“Gözlerin ilham edilmiş bir sır gibi zihnimde duruveriyor...”

Muhammed Ğuzeyyil 16 yaşına geldiğinde annesini kaybetmiştir. Kendisini derinden etkileyen bu olay üzerine *el-Ummu't-Tayyibe* adıyla annesinin vefat anını anlatan kısa bir öykü kaleme almıştır. Kısa öyküyü (kıssa kasîra) “bu asrın çocuğu” olarak niteleyen şair, bu edebî türde fazla yazı kaleme almamıştır. Şair genellikle kendisini başarılı bulmadığı veya beğenmediği edebî ürünleri muhafaza etmemektedir. Muhtemelen bu sebeple adı geçen kısa öykünün yanı sıra *el-Vefâ* ve *el-Cezâ* başlıklı kısa öyküleri de günümüze ulaşmamıştır. Bu türde tespit edebildiğimiz tek örnek 18 Nisan 1954 tarihli *el-Cumhûru'l-'Arabî* gazetesinde yayımlanan *Senâbilu'z-Zemen* adlı kısa öyküdür. Bu yaşanmış öyküdeki Ziya karakteri, şairin bizzat kendisini canlandırır.²⁵

Yaşadığı dönemde revaç bulan serbest şiir akımından etkilenen şair, mensûr şiir alanında kendini geliştirmiştir. Özellikle öğrencilik yıllarında, şiir yazmaya bu tarzda şiirlerle başlamıştır. En yetkin şiirlerini 1952 yılından sonra kaleme alan şairin, mensûr tarzda yazdığı şiirlere *Şehîd* şiiri örnek gösterilebilir. Şair, ilk dönemlerinde çok sayıda serbest şiir yazmış olsa da 1974'te *Tâkatu'r-Reyhân* ismiyle yayımladığı şiirinde, serbest şiirin sona yaklaştığını şu mısralarla dile getirir:²⁶

إِنِّي لَأَرْقُبُ أَنَّ ذَاكَ الْحُرِّ يَقْتَرِبُ الْحِسَارَةَ

وَلَقَدْ يُسَاوِرُنِي بِرُحْرِفِهِ فَيُعْرِنِي الْخَيْبَارَةَ

“Şüphesiz bu serbest şiirin sona yaklaştığını gözlemliyorum

Bazen süsüyle öyle başımı döndürüyor ki tercih etmeme neden oluyor.”

²⁴ Marefa, “Muhammed Menlâ Ğuzeyyil” (Erişim 5 Kasım 2022).

²⁵ Tantâvî, *Muhammed Menlâ Ğuzeyyil*, 18-26.

²⁶ Muhammed Menlâ Ğuzeyyil, *Tâkatu'r-reyhân* (Dimaşk: Mektebetu Dâri'l-Feth, 1394/1974), 27.

Bir röportaj esnasında kendisine kısa öykü ve mensûr şiir gibi yeni türlerle ilgili fikrinin sorulması üzerine şair şu ifadeleri kullanmıştır: “Benim bu konudaki yönelimim, manaya öncelik veren bir kaideye dayanmaktadır. Fıkıh ilmindeki bu kaideye göre; bir işten maksat ne ise hüküm ona göredir, akidlerde sözlere ve şekillere değil, maksat ve mânalara itibar edilir. Bu, eski kültürümüzü ihmal edelim, anlamına gelmez. Bu yeni türlerle ilgili orta yolu benimsiyorum. Yani içerik kaliteli olduğu takdirde yeni biçimleri kullanmanın önünde bir engel görmüyorum.”²⁷

Muhammed Güzeyyil kendisini aruz ölçüsünde de geliştirmiş bir şahsiyettir. Literatürde amûdî şiir olarak bilinen, aruz ölçüsüyle yazılmış beyitlerden müteşekkil şiirlerinin yanı sıra serbest ve klasik tarzı bir arada sunduğu şiirleri de bulunmaktadır. Bu bağlamda ‘Aynânî Zerkâvân adlı şiiri zikredilebilir.

Suriye’de 1949 yılında askerî darbe ile yönetimi ele geçiren Edîb Çiçekli’nin devrilmesi üzerine kaleme aldığı ve Halep radyosundan yayımlanan *Sarhat’ul-Hakk* şiiri ülke çapında tanınmasını sağlamıştır. Aşağıdaki beyit bu şiire örnek gösterilebilir:²⁸ (Basît)

أَمَّا الشَّيْشِكْلِي فَلِلتَّارِيخِ صَفْحَتُهُ سَوْدَاءُ عَطَى حَوَاشِيهَا الْوَقَاحَ دَمٌ

“Çiçekli tarihe kara bir sayfa olarak geçmiştir. O sayfanın arsız kenarlarını kan kaplamıştır.”

Muhammed Güzeyyil’in edebî hayatındaki ikinci dönem 1954 yılının Haziran ayında başlar. Bu dönemde şair, modern dönemdeki önemli İslamî akımlardan İhvân-ı Müslimîn hareketine katılır. Bu olay şairin hayatında önemli bir dönüm noktası olmuştur. Yaşantı olarak İslamî hassasiyetlerinin artmasından dolayı önceden kaleme aldığı eserlerin çoğunu imha etmiş, geriye kalanları ise kendisine ait olarak görmemiştir. Yazdığı ilk divan olan *Tufûletu’l-Kalb* adlı eserini yaktıktan sonra şu dizeleri dile getirmiştir:²⁹ (Basît)

مَرْقُفُهَا دِكْرِيَاتِ الْأَفْسِ وَأَنْدَثَرَتْ طُفُولَةُ الْقَلْبِ فِي دَوَامَةِ النَّدَمِ

²⁷ Esvâku’l-Merbed Mecelletu’l-Edebi’l-‘Arabî (MERBAD), “el-Buhturiyu’s-Sağır” (Erişim 17 Ekim 2022).

²⁸ Tantâvî, *Muhammed Menlâ Güzeyyil*, 17.

²⁹ Muhammed Hasan Berîğîş, *Fi’l-edebi’l-İslâmiyyi’l-mu’âsir* (Ürdün: Mektebetu’l-Menâr, 1985), 91-92.

كِرَاسَةُ الشَّعْرِ شَعْرُ الْأَمْسِ مِنْ غَزَلِي بَيْنَ الرَّمَادِ طَوَّحْتُهَا جَدْوَةَ الضَّرَمِ
بِالْأَمْسِ كَانَتْ أَغَارِيدِي مُضَيَّعَةً فِي زِينَةِ الحَرْفِ أَوْ فِي زُحْرَفِ الكَلِمِ
وَالْيَوْمِ أَحْلَى أَغَارِيدِي وَأَعْدَدْتُهَا مَا رَفَعَهُ مُلْهِمُ الإِيمَانِ وَالثَّمَمِ
يَا أَيُّهَا القَلْبِ، فَاسْتَمْسِكْ بِعُرْوَتِهِ لَقَدْ حَظَّيْتُ بِحَبْلِ اللهِ فَاعْتَصِمِ

“Dünün hatıralarını yırttım, pişmanlık girdabındaki çocuk kalbim kayboldu.

Dünün gazel şiirlerinin yer aldığı defterim (şimdi) küller arasında, közlerin alevi onu kuşatmış durumda.

Dünkü nağmelerim harflerin süsü ya da kelimelerin deseni içerisinde kaybolmuştu.

Şu anda ise en güzel ve en tatlı ötüşüm imanı ve yüksek (değerleri) ilham edenin getirdikleridir.

Ey kalp! Onun (imanın) kulpunu tut. Allah'ın ipiyle başardın. O halde ona sımsıkı sarıl.”

Muhammed Guzeyyil'e göre şiir, şairin kendisiyle alakalı gerçek ve samimi ifadeleridir. Dinî ya da yüksek değerlerle ilgili içeriğe sahip olması gerekirken faydasız sözler içermemelidir. Ayrıca şiirin görevi açıklama ya da tanımlama değildir. Bu nedenle şiirde ayrıntıya girmekten kaçınılmalıdır. Zira şiir bir ilham, imâ ve telmih dilidir. Şair, bu hususta şu dizeleri dile getirmiştir:³⁰

أَمْسِكْ زِمَامَ القَوْلِ وَالْإِطْنَابِ وَالْإِسْهَابِ
فَالشَّعْرُ لَفَحَّ حَسْبُنَا مِنْ رَمَزِهِ اللِّبَابِ

“Sözün yularını tut, uzun uzun anlatmaktan ve ayrıntıya girmekten (sakın!).

Şiir bir ani bakıştır, işaretle bulunması bizim için yeterlidir.”

³⁰ Guzeyyil, *Tâkatu'r-reyhân*, 10.

İlk defa *el-Lu'lu'u'l-Meknûn* adlı divanında yayımlanan ve 33 beyitten oluşan *Allah ve't-Tâĝût* adlı kasidesinde Muhammed Ğuzeyyil şiirin rolüne Şu sözlerle değinmektedir:³¹ (Basît)

وَالشَّعْرُ إِنَّمَا تَلَّحُّ فِي التَّيْبِ جَدْوَتُهُ	نُوراً مُّبِيناً فَلَا كَانَتْ عَطَايَاهُ
إِن لَّفَهُ الصَّمْتُ فِي أَكْفَانِهِ أَمْداً	أَوْ صَمَّةَ الرَّمْرِ حِيناً فِي حَنَايَاهُ
فَالْحَرْفُ مَا زَالَ يُدْكِي وَهَجَّ شُعَلْتِهِ	وَقَعَ الصِّرَاعِ فَيُؤْتِي بَعْضَ نَجْوَاهُ

“Şayet şiir meşalesi, çölde apaçık bir nur gibi parlamazsa ihsânı olmaz olsun.

Sessizlik onu, uzun süre kefenlere sarsa ya da bir süre semboller onu içine alsın (yeridir).

Harf meşalesinin alevi, hâlâ mücadelenin şiddetini artırmakta ve bazı sırlarını ele vermektedir.”

Muhammed Ğuzeyyil, hiç karşılaşmamasına rağmen hocası kabul ettiği Seyyid Kutub'un eserlerinden ve fikirlerinden son derece fazla etkilenmiştir. O, Kutub'un üslubunu taklit etmeye çalışmış ve birçok yazısında “sevgili hocam, mücâhid kalem, dava adamı ve İslâmî şuurun lideri” gibi ifadelerle ona atıfta bulunmuştur. *eş-Şihâb* adlı gazetede, muhtemelen hocasının hapisshanedede olduğu sıralarda, “Mümin Bir Gençten Seyyid Kutub'a Mektup” başlıklı uzun bir yazı kaleme almıştır. Ayrıca hocasının meşhur tefsiri *Fî Zilâli'l-Kur'ân*'ın adına telmihte bulunarak kaleme aldığı *Fî Zilâl'i'd-Da've* adlı eserini ona ithaf etmiştir. Önsözüne hocası Seyyid Kutub'un *Fî Zilâl*'indeki cümleleriyle başlayan şair, konuşmalarında da sık sık onun eserlerinden nakillerde bulunmaktadır.³²

Şairin etkilendiği kimseler arasında Muhammed Kutub (öl. 2014), Hasan el-Bennâ (öl. 1949), Ebu'l-'Alâ el-Mevdûdî (öl. 1979), Ebu'l-Hasan en-Nedvî (öl. 1999), Muhammed İkbâl (öl. 1938), Mâlik b. Nebî (öl. 1973), Nizâr Kabbânî (öl. 1998) ve el-Menfelûtî (öl. 1924) gibi isimler de zikredilebilir.

³¹ Sa'd el-Mersafî, *el-Câmi'u's-sahîh li's-sîrati'n-Nebeviyye* (Kuveyt: Dâru İbn-i Keşîr, 2009), 4/1244; Ceda', *Mu'cemu'l-udebâ*, 3/1149.

³² Tantâvî, *Muhammed Menlâ Ğuzeyyil*, 45-51.

Şair, arkadaşları ile birlikte İslâmî Şuur Derneği (Râbitatu'l-Va'yi'l-İslâmî) adında bir edebiyat topluluğu kurmuştur. Böylece Menbic'deki edebî hareketin öncülerinden biri olarak bölgedeki edebiyatçılara İslâmî edebiyatı tanıtmıştır. Nitekim şairin yakın arkadaşlarından Abdullah et-Tantâvî tarafından, günümüzde hâlâ faaliyetleri devam eden Şam Edipleri Birliği (Râbitatu Udebâi's-Şâm) kurulmuştur. Ayrıca şair henüz hayatta iken, 3 Aralık 2007 tarihinde Halep Kültür Müdürlüğü tarafından Menbic Kültür Merkezi Kütüphanesi'ne *Muhammed Menlâ Guzayyil Kütüphanesi* adı verilmiştir. Bu gelişmeler, onun insanlar üzerinde bıraktığı etkiyi açıkça göstermektedir.

Muhammed Ğuzeyyil'in birçok şiiri toplumda karşılık bularak dilden dile dolaşmış, bestelenmiş ve önemli toplantılarda meşhur neşidehân ya da kasidehânlar tarafından okuna gelmiştir. Bunda şiirlerini sade ve anlaşılır bir dille yazmasının yanında bestelenmeye daha elverişli kısa bahirleri kullanması da etkili olmuş olabilir. *Ebû'l-Cûd* olarak tanınan Muhammed Münzir Sermînî tarafından icra edilen *bi-'Akîdetî* ezgisi, Muhammed Ğuzeyyil'in *Şezâyâ mine'l-Îmân* adlı şiirinden alıntılanmıştır. Bu meşhur ezgiden bir dörtlük zikredilebilir:³³ (Meczûu'l-Kâmil)

إِيمَانٍ يَعْصِفُ فِي دَمِي	بِعَقِيدَتِي بِالْحَقِّ بِأَلْ
يُهْدِي النَّبِيَّ الْأَعْظَمَ	بِالرُّوحِ تَزْحُرُ بِالْمُهْدَى
نَ وَنَيْلُ بَعْغِي مُجْرِمَ	سَيَزُولُ لَيْلُ الظَّالِمِي
نُ وَتَزْتَوِي الْقَلْبُ الظَّمِي	وَسَيُشْرِقُ الْمَجْرُ الْمُمِي

“Kanımda çarpan iman ve Hakk’a olan inancımıla,

Yüce Nebî (s.a.v.)’nin yol göstermesiyle ve hidâyetiyle yükselen bir ruhla,

Zalimlerin gecesi ve günahkâr zulüm gecesi son bulacak.

(Bir gün her şeyi) ortaya çıkararak fecir doğacak ve susuz kalp suya kanacak.”

³³ Selîm Abdulkâdir Zencîr, *Neşîdunâ* (Beyrut: Dâru's-Selâm, 1978), 45; Ceda', *Mu'cemu'l-udebâ*, 3/1149.

Yine şairin “*min Eyne Ebdeuhâ*” adlı şiiri de aynı sanatçı tarafından seslendirilmiştir.³⁴ Ayrıca Ebu Ducâne ve Ebu Mâzin gibi farklı müzisyenler tarafından icra edilen “*Nehnu li'l-Hakk*” ve “*Yâ Ehî*” adlı şiirleri de burada zikredilebilir.

Şairin imha ettiği ve çoğunlukla gazel türündeki şiirlerini ihtiva eden *Tufûletu'l-Kalb* adlı divanını, Nizâr Kabbânî (öl. 1998) 'nin *Tufûletu Nehd* adlı divanına bir nazire olarak yazdığı düşünülebilir. Ancak iki eser arasında, üslup ve şekil bakımından büyük bir benzerlik göze çarpsa da fikir ve muhteva açısından durum bunun tam tersidir. Yazar ve eleştirmen Ahmed Muhammed Tahhân'ın da belirttiği üzere, iki eser içerik yönüyle mukayese edilemeyecek ölçüde birbirinden farklıdır.³⁵ Zira Muhammed Ğuzeyyil'in gazelleri genellikle ‘*uzrî (iffetli) gazel* türünden olup ifadelerinde herhangi bir aşırılık bulunmamaktadır. *Tufûletu Nehd* ise Nizâr Kabbânî'nin diğer birçok divanında olduğu gibi İslamî ve ahlakî değerlere aykırı görülmüş, dolayısıyla Arap toplumunda büyük tepki toplamıştır.³⁶

Muhammed Ğuzeyyil, *Mine'l-A'mâk* adlı şiirini de Nizâr Kabbânî'nin *Ev'iyetu's-Sadîd* adlı şiirinden ilham alarak yazdığını açıkça belirtmiştir. Âşık olduğu kızın, bir başkasıyla evlenmesi üzerine kaleme aldığı bu şiir, *tefîle şiiri* türünün güzel bir örneğidir.³⁷

Özellikle *hatâbî şiir* alanında başarılı sayılan şair, kendisini aynı zamanda Arap şiiri alanında uzman bir eleştirmen olarak görmektedir. Gazeteci Ziyâd Meymân röportajında kısa da olsa hayatını anlatan bir roman yazılması gerektiğini ifade etmiştir.³⁸

4. Şiirlerinde Şekil ve Muhteva Özellikleri

Muhammed Ğuzeyyil, gerek şiir gerekse nesir olsun ortaya koyduğu tüm edebî ürünlerde okurlarının gönüllerine dokunup, onları bilinçlendirmeyi ve harekete

³⁴ Zencîr, *Neşidunâ*, 156.

³⁵ Tantâvî, *Muhammed Menlâ Ğuzeyyil*, 85-87.

³⁶ Süleyman Tülcü, “Nizâr Kabbânî ve Eserleri Üzerine Notlar”, *Atatük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (Haziran 2011), 29.

³⁷ Tantâvî, *Muhammed Menlâ Ğuzeyyil*, 80-83.

³⁸ MERBAD, “el-Buhturiyu's-Sağîr” (Erişim 8 Kasım 2022).

geçirmeyi hedeflemiştir. Âlî hedeflere ulaşmanın amel destekli iman ile gerçekleşeceği vurgusunu yapmıştır. Ona göre net bir bakış açısı ve gerçekçi bir iman anlayışı her bir Müslümanın sahip olması gereken temel meselelerdir.³⁹

İslâmî edebiyat akımına mensup şair, “Şiirinde neden sîn harfi çokça geliyor?” şeklindeki soruya: “Belki bunun nedeni, o harfin İslâm kelimesindeki en bâriz harf olmasıdır” şeklinde cevap vermiştir. Bu minvalde şairin, Kur’ân-ı Kerîm’den ve hadislerden çok etkilendiğini de belirtmek gerekir. Birçok şiirinde iktibas sanatını kullanan şair, aşağıdaki beyitlerde Fetih Sûresi’nin 29. âyet-i kerîmesinden bir ifadeyi şiirine şöyle nakşetmiştir:⁴⁰ (Meczûu’l-Kâmil)

تَطْمِرُ الْأَيَّامُ بَدْرًا	يَا وَثْبَةَ الْأَشْوَاقِ مَهْلًا
الْحُصْبِ آوِنَةٌ وَأُخْرَى	لَكِنَّ سُنْبُلَةَ الْعَطَاءِ
مُتَأَلِّفًا: صَبْرًا وَنَصْرًا	كَالزَّرْعِ أَخْرَجَ شَطَاءَهُ

“Ey özlemlerin hamlesi acele etme! Günler tohumun üzerini kapatmaktadır.

Fakat ihsan edilen bereketli başak, zaman zaman parlayarak filizini çıkaran ekin gibidir. Sabır ve zafer...”

Muhammed Guzeyyil, şiirlerini genellikle aruz ölçüsü ile kaleme almıştır. Özellikle kâmil, hafif, vâfir bahirlerini sıklıkla kullanan şair, meczû’ bahirlere ayrı bir ilgi duymaktadır.⁴¹ Bununla birlikte kayda değer miktarda mensûr şiir ya da tef’île şiiri türünde kaleme aldığı ürünler mevcuttur. Bunda serbest şiirin revaçta olduğu bir dönemde yaşamış olmasının etkisi şüphesizdir.

Şairin gençlik yıllarında iken kaleme aldığı gazel türündeki *Zilâl* adlı şiiri, dörtlü fâilâtun şeklindeki tef’île yapısıyla Halil b. Ahmed’in ortaya koyduğu klasik aruz bahirlerinden herhangi birine uymamaktadır. 1953 yılında yayımladığı bu şiirinden bir dörtlük zikredilebilir:⁴²

³⁹ Nar, *Çağdaş Arap Edebiyatından 33 Şair*, 128.

⁴⁰ Guzeyyil, *Tâkatu’r-reyhân*, 19.

⁴¹ Tantâvî, *Muhammed Menlâ Guzeyyil*, 142.

⁴² Tantâvî, *Muhammed Menlâ Guzeyyil*, 75-76.

يَا حَبِيبِي ذَابَ قَلْبِي وَأَزْمَتَ أُورَاقُ زَهْرِي
 كَلِّمًا أَذْنَيْتُ كَيْ يَحْطَى بِبَعْضِ الرَّادِ صَدْرِي
 أَطَعَمْتَنِي الْآهَ جَمْرًا، أَشْعَلْتُ نِبْرَاسَ عُمْرِي
 فَأَزْمَتَ أُورَاقُ نَفْسِي شُعْلَةً تَذْكُو بِشِعْرِي

“Ey sevgilim! Kalbim eridi ve çiçeğimin yaprakları savruldu.

Ne zaman kalbimin biraz azık alması için yaklaştım,

Ahlarım bana bir kor yedirdi ve ömür lambamı tutuşturdu.

Ardından ruhumun yaprakları şiirimle parlayan bir alev saçtı.”

el-Cumhûru'l-‘Arabî gazetesinde 1954’te yayımladığı gazel türündeki başka bir şiirinde sevgiliye şu şekilde seslenmektedir:⁴³ (Basît)

يَا نَعْمَةَ التَّبَعْرِ بَيْنَ الْوَرْدِ سَكْرَانَا	يَا بِسْمَةَ الْفَجْرِ مِنْ إِشْرَاقِ دُنْيَانَا
فَرْتَلَّ اللَّحْنَ، لَحْنِ الطُّهْرِ نَشْوَانَا	قَدْ دَاعَبَ الْحُبُّ مِنْ قَيْثَارِنَا وَتَرَا
فَوْقَ الْعُصُونِ وَطَابَ الْهُمَسُ الْخَانَا	وَعَزَّدَ الْبُلْبُلُ الصَّدَاحَ مُنْتَشِبَا
مِنْ حَمْرَةِ الشَّقَوقِ فَأَلْزَمَ الْوَالِحَ مَهْوَانَا	حَسَنًا هَيَّا أَقْبَلِي نَزْوِي جَوَاحِنَا
بَعْدَ الْفِرَاقِ، وَلَحْنًا فِيهِ دُخْرَانَا	وَرَتَّلِي اللَّحْنَ، لَحْنًا طَالَ مَرْقَدُهُ

“Ey fecrin dünyamıza parlak tebessümü! Ey sarhoşluğumuzun (sembolü olan) güller arasındaki şiir nağmesi!

Sevgi, bam telimize dokundu ve mest oluşumuzun temiz şarkısını çaldı.

Bülbül, dalların üzerinde mest olup şakiyarak öttü. Bu terennümler, ne güzel şarkılardır.

Güzel! Hadi gel, gönlümüze özlem şarabından anlatalım. Zira ruhlar bizi arzuluyor.

Ayrılıktan sonra uyuması uzun süren ve bizden bahseden şarkıyı söyle.”

⁴³ Marefa, “Muhammed Menlâ Güzeyyil” (Erişim 5 Kasım 2022).

Muhammed Ğuzeyyil, çok sayıda şiirinde ümmet, kardeşlik, birlik ve beraberlik temalarını işlemiştir. 1958 yılında Mısır ve Suriye birlikte tek bir devlet çatısı altında birleştiğinde, şair bu birlikteliğin sözde değil, inançta, imanda ve kalplerde olması gerektiğini şu şekilde aktarmıştır:⁴⁴

الْوَحْدَةُ الْكُبْرَى بِأَعْمَاقِي حَيْنٌ يُوقَدُ
مِنْ جَدْوَةٍ مَبْتُوثَةٍ الْأَصْوَاءِ يَفْقِسُهَا الْعَدُوُّ
مِنْ شُعَلَةِ الْأَمْسِ الْعَظِيمِ بِوَقْدَةٍ لَا تَنْفَدُ
وَيُوجِّهُ الرُّكْبَ الْعَيْئَ - إِلَى الْجِهَادِ - مُحَمَّدُ
فَإِذَا الْمَوَاقِبُ وَالرُّخُوفُ عَقِيدَةٌ تَتَجَسَّدُ

“Büyük vahdet (İslam birliği), gönlümde yanıp tutuşan bir özlemdir.

Yarımın tutuşturduğu, ışık saçan bir meşaleden,

Büyük dünün bitmeyen aleviyle tutuşmuş ateşinden.

Muhammed (s.a.v.)'in ordusu azılı topluluğa karşı cihada yönelmektedir.

Birden bütün (Müslüman) grup ve orduların vücut bulan bir akide/inanç olduğunu görürsün.”

Şair, *Nefhatun Hâlide* adlı şiirinde, hayali olan İslam birliğine dair düşüncesini güzel bir teşbihle şöyle dile getirmektedir:⁴⁵ (Kâmil)

وَكَأَنِّي أَتَصَوَّرُ الْآبِيَّ عَدَاً وَالْأَوْسُ تَخْضُ لِّلْفُؤَادِ الْخُزْرَجَا
فِي وَحْدَةٍ فِي جَبْهَةٍ مَرْصُوصَةٍ أَعْرِفَتْ هَدَى مُحَمَّدٍ مُتَوَهِّجَا؟

“Gelecek yarınları gözümde canlandırıyorum da Evs sanki Hazreci bağrına basıyor ve birlik içinde aynı cephede diziliyorlar. Muhammed (s.a.v.)'in hidayet (yolunun) parlamakta olduğunun farkında mısın?”

⁴⁴ Berîğiş, *Fi'l-edebi'l-İslâmiyyi'l-mu'âsir*, 100.

⁴⁵ Ğuzeyyil, *Tâkatu'r-reyhân*, 15.

el-Lu'lu'u'l-Meknûn adlı divanında Kudüs ve Filistin davası ile ilgili kullandığı ifadeler şu şekildedir:⁴⁶

فَاسْمَعْ مَعِيَ صَوْتَ الْجَمَاهِيرِ الْأَيْبَةِ كَالرُّعُودِ
لَا صَلْحَ لَا تَفْسِيمَ لَا تَدْوِيلَ فِي أَرْضِ الْجُدُودِ
بَلْ جَوْلَةٌ أُخْرَى تَدُكُ الْمُعْتَدِي بِلَطَى الْحَدِيدِ

“Benimle beraber gök gürültüsü gibi gürleyen onurlu kalabalığın sesine kulak ver.

Ecdâdın toprağında barışa hayır, paylaşmaya hayır, uluslararası kılmaya da hayır!

Bilakis azgını kurşun ateşiyle mahveden başka bir yolculuk var.”

Şair, İsrail’in Müslümanlara yönelik takındığı düşmanca tavır karşısında Müslümanların ümitsizliğe kapılmaması gerektiğini vurgular. Müslümanlıkta hiçbir zaman ümitsizliğe yer olmadığını ve Mescid-i Aksa’nın özgürlüğe kavuşacağını şu dizelerle dile getirir:⁴⁷ (Recez)

آمَلْنَا يَا أَيُّهَا النَّهَارُ يَا يَوْمَنَا الْمُوعُودُ يَا زَحَاؤُ
وَطَيْدَةَ الْأَرْكَانِ لَا تَنْهَارُ مَهْمَا دَجَا الْعُدُونُ مَهْمَا جَاؤُوا
لَنْ يَفْلِتَنَّ مِنْ كَفِّتَا اسْتِعْمَارُ لَنْ يَفْلِتَنَّ صِهْيُونُ وَالْفَحَاؤُ
فَفِي عَدِّ سَتُّطَلِقُ الْأَنْصَارُ رُخُوفَهَا يُقُودُهَا الْفَحَاؤُ
شِعَارُهَا النَّبَاتُ وَالْأَحْرَارُ فَلْتَأْتَلِقْ يَا أَيُّهَا النَّهَارُ

“(Ey) ümitlerimiz! Ey gündüz! Ey vadedilen ve parlak gün!

Yıkılmayacak kadar temelleri sağlamdır. Her ne kadar düşmanlar (onu) sarsa ve sıkıştırırsa da.

Elimizden kesinlikle kurtulmayacak ne emperyalizm ne de Siyonist İsrail ve azgınlar.

⁴⁶ Muhammed Menlâ Ğuzeyyil, *el-Lu'lu'u'l-meknûn* (Dımaşk: Dâru'l-Fıkr, 1962), 37-38.

⁴⁷ Berîğiş, *Fi'l-edebi'l-İslâmiyyi'l-mu'âsir*, 117-118.

Yarın ensâr (yardımcılar) ve hürler ordularını çıkaracak ki onlara şeref önderlik edecek. Şiarları sebattır (kararlılıktır). Parla (artık) ey gün!”

Şairin mevlid-i nebî (s.a.v.), hicret, isrâ ve mi'rac gibi özel gün ve geceler münasebetiyle kaleme aldığı şiirler de bulunmaktadır. Örnek olarak Hz. Peygamber'i (s.a.v.) anma sadedinde, onun diğer peygamberlere üstünlüğüne dair nakledilen beş hususiyeti ele aldığı *el-'Atâyâ el-Hams* adlı şiiri zikredilebilir:⁴⁸ (Basît)

يَا سَيِّدِي يَا رَسُولَ اللَّهِ يُسْعِدُنَا	فِي يَوْمِ ذِكْرِكَ إِنِّشَادٌ وَتَعْبِيرٌ
نَسْتَلْهُمُ الْهُدَى مِنْ أَسْمَى مَطَالِبِهِ	حَتَّى يَفِيضَ عَلَيَّ آفَاقِنَا التُّورُ
أَوْتَيْتَ حَمْسًا مِنَ الرَّحْمَنِ خَالِصَةً	جَرَى بِهَا بِجَلَالِ السَّبْقِ تَفْدِيرٌ

“Ey Efendim, ey Allah'ın Rasûlü! Seni anma gününde, şiir okumak ve içimizdekileri ifade etmek bizleri mutlu etti.

Hidayeti, arzu edilen en yüksek makamdan ilham almaktayız, ta ki üzerimize nurlar yağsın.

Rahman (olan Allah)'dan sana özel beş özellik verildi. Bunlarla (senin için) büyük bir üstünlük takdir edildi.”

Muhammed Guzeyyil'in Bedir Gazvesi'ni betimlediği aşağıdaki şiir tasvir (el-vasf) türünün güzel bir örneğidir:⁴⁹ (Vâfir)

وَبَدَّرَ أَيُّ وَهَجٍ فِي سَنَاهَا	أَضَاءَ الْقَلْبِ فَاسْتَوْحَى هُدَاهَا
وَذَكَرْنِي بِصُورَةٍ مُصْطَفَاهَا	يُثْوِدُ الْمُؤْمِنِينَ إِلَى عَلَاهَا
إِلَى الْفَوْزِ الْمُبِينِ إِلَى التَّقَانِي	إِلَى قِمَمِ الْجِهَادِ، إِلَى دُرَاهَا
وَذَكَرْنِي دُعَاءً فِي لَطَاهَا	يَمُوجُ بِلَهْفَةٍ تَحْيِي الْجِبَاهَا

⁴⁸ Râbitatu'l-Edebi'l-İslâmî el-'Âlemiyye (ADABİSLAMI), “Min Kasîdeti: el-'Atâyâ'l-Hams” (Erişim 9 Ekim 2022).

⁴⁹ Mevsûatu 'Arîk (AREQ.NET), “Muhammed Menlâ Guzeyyil” (Erişim 4 Kasım 2022).

يُنَاجِي فَاطِرَ الْكَوْنِ إِلَهِهَا	هَزُّ النَّفْسِ حُرْفَةً مُجْتَبَاهَا
هَلَاكٌ يَا إِلَهِي أَوْ عَزَاهَا	إِلَهِي لَسْتُ تُعْبَدُ إِلَّا أَنَاهَا
لِدَعْوَتِهَا، وَلَنْ تَرْضَى سِوَاهَا	فَهَدِي قَلَّةً نَدَرْتُ فُؤَاهَا

“Bedir... (Bu) hangi alevin parlaklığı ki kalbi aydınlattı ve kalp de hidayet noktasında ilham aldı.

Bana, müminleri zirvelere taşıyan Mustafa (s.a.v.)’nın suretini hatırlattı.

Apaçık bir zafere, adanmışlığa, cihadın zirvelerine ve doruklarına (götürüyor).

(Savaşın) kızıştığı anda, insanı yıkan bir üzüntüyle yaptığı duasını bana hatırlattı.

Seçilmiş (elçinin) ıstırabı gönlü derinden sarsıyor ki kâinatın yaratıcısı ve ilâhına (şöyle) yakarıyor:

Allah’ım (Bedir’de) helak olursak ya da başımıza bir mağlubiyet gelirse sana ibadet eden kimse kalmayacak.

Bunlar, (dinine) davet etmek için tüm güçlerini sarf etmeye yemin etmiş ve başkasına rıza göstermeyen küçük bir azınlıktır.”

Cezayir Kurtuluş Savaşı sırasında genç yaşta olan Muhammed Güzeyyil, şiirleriyle bu mücadelenin yanında yer almıştır. *İşrâk*, *Tahiyye* ve *Fî Sebilillâh* gibi birçok şiiri bu amaca binaen kaleme alınmıştır. Fransız sömürgecilğine karşı başlatılan devrimin ilk kıvılcımının çıktığı yer olan Avras dağlarına atıfta bulunduğu *Tahiyye* başlıklı kasidesi şu beyitlerle başlar:⁵⁰ (Basît)

بُورِثْتُمُو فِي لَطَى الْمَيْدَانِ نُورًا	حَيِّ الْجَزَائِرِ أَبْطَالًا وَأَحْرَارًا
إِيمَانُكُمْ فِي دُرَى أَوْرَاسِ أَنْوَارِ	وَبُورِثْتُمْ نُورَةَ لِلْحَقِّ أَشْعَلَهَا

“Cezayir’in kahraman ve hürlerini selamla!

Savaş meydanındaki devrimcilere mübarek olsun.

⁵⁰ Cem‘iyyetu’l-‘Ulemâi’l-Muslimîne’l-Cezâiriyyîn (ELBASSAİR), “eş-Şâ‘iru’l-Muslim Muhammed Menlâ Güzeyyil ve Şevratu’l-Cezâir” (Erişim 9 Ekim 2022).

Avras dağlarının zirvelerinde imanınızın tutuşturduğu hak devrimi kutlu olsun.”

Şair Muhammed Ğuzeyyil, tasavvuf ehli ve tasavvuf karşıtı olan gruplar arasındaki çekişmeleri ifrat ve tefrit bağlamında değerlendirmiş ve tüm dinî grupları birlik ve beraberliğe davet etmiştir. Bu minvalde kaleme aldığı kırk beyitlik bir kasideye şöyle başlamaktadır:⁵¹ (Meczûu'l-Vâfir)

بِبَالِغِ فَرَحَةِ الرَّفْقَةِ وَخَالِصِ لَوْعَةِ الْحُرْقَةِ
يُبْتُ عُرْبًا شَوْقًا إِلَى التَّوْحِيدِ لَا الْفُرْقَةَ

*“Büyük dostluğun sevinciyle ve büyük sıkıntının verdiği samimi üzüntüyle,
Ğuzeyyil tüm çabasını ayrılığa değil tevhide (birlik olmaya) harcıyor.”*

Şiirlerinde kullandığı sözcüklere bakıldığında, şairin genellikle fonetik olarak kulağa hoş gelen ve anlaşılması kolay kelimeler seçtiği görülmektedir. En sık kullandığı kelimeler ise Müslümanın kendisine güven duyması, daima mücadele içerisinde olması ve ümitvar olması gerektiğini ifade etmek için kullandıklarıdır. Bu kelimelerden bazıları şunlardır:⁵²

صَبْح هَار فَجْر وَهَج إِشْعَاع نُور
عَزْم شَوْق مَجْد قَبَس رُؤْي ضَوْء

Sonuç

İslâmî edebiyat akımı ilk ortaya çıktığında çok sayıda itirazla karşılaşmış ve uzun süre küçük çapta bir hareket olarak kalsa da son dönemde hakkında yüzlerce çalışma yapılmış ve gittikçe tüm çevrelerde kabul görmeye başlamıştır. Ülkemizde de yetmişli yıllardan itibaren etkili olmaya başlayan bu akıma mensup bazı yazarların eserleri Türkçeye çevrilmiştir. 1988 yılında yayımlanmaya başlayan

⁵¹ Seyyid Ahmed b. Muhammed es-Seyyid, “Muhammed Menlâ Ğuzeyyil el-Buhturiyyu’s-Sağır”, *Râbitatu Udebâi’ş-Şâm* (Erişim 5 Kasım 2022).

⁵² Berîğiş, *Fi’l-edebi’l-İslâmiyyi’l-mu’âsir*, 107.

İslâmî Edebiyat Dergisi yayın faaliyetlerini devam ettirmektedir. Ancak bu akımla ilgili ülkemizde çok az sayıda akademik çalışma yapılabilmektedir.

Bu çalışmada konu edilen şair Muhammed Menlâ Ğuzeyyil, modern Arap şiiri alanında sergilediği İslamcı ve muhafazakâr duruşuyla önemli bir edebî şahsiyete sahiptir. Küçük yaşta şiir yazmaya başlayan şair, İslâmî edebiyatın önde gelenlerinden olan Seyyid Kutub'tan oldukça etkilenmiş ve aynı anlayışla birçok eser kaleme almıştır. Arap baharı sonucu Suriye'de patlak veren iç savaş sebebiyle birçok edebiyatçı yurtdışına gitmesine rağmen Muhammed Ğuzeyyil, sağlık problemleri nedeniyle Menbic'ten ayrılma imkânı bulamamış ve burada hayata veda etmiştir.

Edebiyatı İslâm'a ve insanlığa hizmet amacıyla ve dinî mesajlarını okurlarına iletmek için kullanmış, ayrıca birçok edebî topluluğun kurulmasında öncü olmuştur. Başta sevinçli ve üzüntülü günler olmak üzere sürekli halkın yanında ve halkın içinden bir şair olmayı tercih etmiştir. Bundan dolayı birçok şiiri halkta karşılık bulmuş, dilden dile dolaşmış ve bestelenmiştir. Şairin şiir kitapları yanında modern dünyada İslam kültür ve medeniyetini yeniden inşa etmeyle alakalı mensur eserleri de bulunmaktadır.

Şairin şiirleri incelendiğinde, genel olarak geleneksel aruz ölçüsünü kullanmakla birlikte serbest şiirlerinde de kısmen bir ölçünün bulunduğu *tefile* şiirini tercih ettiği görülmektedir. Muhteva olarak çoğunlukla İslam inanç esasları, Filistin mücadelesi, İslam birlik ve beraberliği konularını işlemiştir. Hayatını edebiyata adanmış, anlaşılır ve akıcı üslubuyla Arap edebiyatına önemli katkıda bulunmuş olan şairin etkisini, özellikle genç edebiyatçılar üzerinde görmek mümkündür.

Muhammed Ğuzeyyil, İslâmî edebiyat alanında ortaya koyduğu eserler ve gösterdiği çabaların yanı sıra hitabet yönüyle de dikkatleri üzerine çekmeyi başarmış bir şairdir. Önemli toplantılara konuşmacı olarak davet edilmesi, onun etkili konuşmalarıyla bölge insanının zihninde yer edinmiş mükemmel bir hatip oluşundan kaynaklanmaktadır.

Hâlihazırda bölge halkına hizmet vermekte olan *Muhammed Menlâ Ğuzeyyil Kütüphanesi*, kütüphane hizmeti yanında birçok ilmî ve edebî toplantılara ev

sahipliği yapmaktadır. Her sene şairin vefat yıldönümünde düzenlenen anma programları da burada yapılmaktadır. şair hakkında şu ana kadar kayda değer bir akademik çalışma tespit edilememiştir. Bu küçük çalışma ile Muhammed Menlâ Ğuzeyyil gibi İslâmî edebiyat akımı temsilcileri üzerine akademik çalışmalar yapılması gerektiği düşünceci hâsıl olmuştur. Çalışma bu yönüyle şair hakkında, Türkiye'de tanıtıcı bir fayda sağlayacaktır.

Kaynakça | References

- Abdurrahîm, Faniyemebadi. *Mu'cemu'd-dahîl fi'l-luğati'l-'Arabîyyeti'l-hadîse ve lehecâtihâ*. Dîmaşk: Dâru'l-Kalem, 2011.
- 'Absû, Ömer. "eş-Şâ'iru'd-Dâ'ie Muhammed Menlâ Ğuzeyyil Hayâtuhu-1". *Râbitatu Udebâi's-Şâm*. Erişim 5 Kasım 2022. <https://124.im/1V4W>
- ADABİSLAMI, Râbitatu'l-Edebî'l-İslâmî el-'Âlemiyye. "Min Kasîdeti: el-'Atâya'l-Hams". Erişim 9 Ekim 2022. <https://adabislami.org/magazine/2016/08/2583/143>
- Akalın, Şükrü Halûk vd., *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu, 2019.
- Algar, Hamid. "Molla". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/238. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- AREQ.NET, Mevsûatu 'Arîk. "Muhammed Menlâ Ğuzeyyil". Erişim 4 Kasım 2022. https://areq.net/m/%D9%85%D8%AD%D9%85%D8%AF_%D9%85%D9%86%D9%84%D8%A7_%D8%BA%D8%B2%D9%8A%D9%84.html
- Berîğiş, Muhammed Hasan. *Fi'l-edebî'l-İslâmîyyi'l-mu'âsir*. Ürdün: Mektebetu'l-Menâr, 1985.
- Bozkurt, Nebi. "Künye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/558-559. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Ceda', Ahmed. *Mu'cemu'l-udebâ'i'l-İslâmîyyîn el-mu'âsırîn*. 3 Cilt. Amman/Ürdün: Dâru'd-Diyâ, 1421/1999.
- Civelek, Yakup. "Modern Arap Edebiyatı'nda İslâmî Edebiyat'ın Yeri ve Öncüleri". *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (Haziran 2000), 85-99.
- Dişşu, Abdulhamîd. *Mu'cemu'l-udebâ'i'l-'Arab fi'r-rivâye ve's-şî'r ve'l-edeb*. PDF: 2018. <https://noor-book.com/x5olew>
- Ebû Hâka, Ahmed. *Mu'cemu'n-nefâis, l-Kebîr*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2007.
- ELBASSAİR, Cem'iyetu'l-'Ulemâi'l-Muslimîne'l-Cezâiriyyîn. "eş-Şâ'iru'l-Muslim Muhammed Menlâ Ğuzeyyil ve Sevratu'l-Cezâir". Erişim 9 Ekim 2022. <https://elbassair.dz/11572>
- Ğuzeyyil, Muhammed Menlâ. *el-A'mâlu's-şî'riyyetu'l-kâmîle*. nşr. Hasan en-Nîfî. 2 Cilt. Menbic: Mektebetu'l-Ma'rife, 2007.

Ġuzeyyil, Muhammed Menlâ. *Tâkatu'r-reyhân*. Dimaşk: Mektebetu Dâri'l-Feth, 1394/1974.

Ġuzeyyil, Muhammed Menlâ. *el-Lu'lu'u'l-meknûn*. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1962.

Hamdâvî, Cemîl. *Nazariyyâtu'n-nakdi'l-edebî ve'l-belâġa fî merhaleti mâba'de'l-hadâse*. PDF: Şebeketu'l-Alûkah, 2011. <https://books-library.net/free-402051561-download>

Hamevî, Yâkût. *Mu'cemu'l-buldân*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1397/1977.

İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân. *Sırru sinâ'ati'l-irâb*. thk. Hasan Hindâvî. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1405/1985.

Kujjah, Hasan. *Halebu's-şehbâ fî 'uyûni's-şu'arâ*. 4 Cilt. Hollanda: Brill, 2022.

Kutub, Muhammed. *Menhecu'l-fenni'l-İslâmî*. Kahire: Dâru's-Şurûk, 6. Basım, 1983.

Marefa. "Muhammed Menlâ Ġuzeyyil". Erişim 5 Kasım 2022. https://www.marefa.org/%D9%85%D8%AD%D9%85%D8%AF_%D9%85%D9%86%D9%84%D8%A7_%D8%BA%D8%B2%D9%8A%D9%84

Menbic24, "Muhammed Menlâ Ġuzeyyil el-Buhturiyu's-Saġîr". Erişim 12 Ağustos 2022. <https://www.manbij24.com/2021/12/Muhammad%20Manala%20Ghazil%20the%20poet.html>

MERBAD, Esvâku'l-Merbed Mecelletu'l-Edebi'l-'Arabî. "el-Buhturiyu's-Saġîr". Erişim 17 Ekim 2022. <http://www.merbad.net/vb/showthread.php?t=2495>

Mersafî, Sa'd. *el-Câmi'u's-sahîh li's-sîrati'n-Nebeviyye*. 6 Cilt. Kuveyt: Dâru İbn-i Kesîr, 2009.

Nar, Ali. *Çaġdaş Arap Edebiyatından 33 Şair*. İstanbul: İslami Edebiyat Yayınları, 2004.

Seyyid, Seyyid Ahmed b. Muhammed. "Muhammed Menlâ Ġuzeyyil el-Buhturiyyu's-Saġîr". *Râbitatu Udebâi's-Şâm*. Erişim 5 Kasım 2022. <https://l24.im/2EU9D>

Tantâvî, Abdullah. *Muhammed Menlâ Ġuzeyyil fî zilâli'd-da've*. Amman/Ürdün: Dâru'l-Furkân, 2. Basım, 1982.

Tüccar, Zülfikar. "Buhtürî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/ 381-383. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Tülücü, Süleyman. "Nizâr Kabbânî ve Eserleri Üzerine Notlar". *Atatük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (Haziran 2011), 25-38.

Yılmaz, Mehmet. *Çağdaş Arap Edebiyatında İslâmî Edebiyat Akımına Bir Bakış*. Bursa: Emin Yayınları, 2019.

Zencîr, Selîm Abdulkâdir. *Neşîdunâ*. Beyrut: Dâru's-Selâm, 5. Basım, 1978.

Zeyyât, Ahmed Hasan. *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.



E-ISSN 2645-9132

A Brief Comparison Between Systematic Theodicy and The Qur'anic Theodicy

Emrullah KURT | ORCID: 0000-0002-1304-8770 | emrullahkurt@hakkari.edu.tr

Hakkāri University, Faculty of Divinity

Department of Qur'anic Exegesis, Hakkāri, Turkey

ROR ID: <https://ror.org/00nddb461>

Abstract

One of the most debated problems in the history of philosophy is the problem of evil. Since classical times, philosophers have started to think about evil, a phenomenon that exists in the world and that almost everyone encounters. With questions such as why there is evil in the world we live in or how we can deal with evil, the problem of evil began to be examined philosophically. However, this is not only unique to the history of philosophy, it is also a topic of discussion that religions with a tradition of revelation have dealt with. Religions such as Judaism, especially Christianity and Islām have to some extent dealt with this problem. The means by which these religions respond to this problem is different from that of philosophical explanation, in which the process of reasoning and each philosopher's own logical process is heavily involved. Philosophers have tried to explain evil within the framework of neo-platonism and argued that it is actually the absence of goodness. While matter takes its most concrete form at the lowest levels, it moves far away from the good. Therefore, distancing from the perfect brings evil. Scholastics and Islāmic theologians, on the other hand, have tried to show that the evil in the world is not incompatible and contradictory with the existence of God by providing explanations that are partially in line with the doctrine of their religion. These theologians sometimes went beyond the framework of the doctrine and carried their reasoning tools quite far. Philosophers and theologians have tried to act according to the religious tradition to which they belonged in offering some solutions to this problem. Nevertheless, they did not always take the religious tradition into

consideration when providing these answers and often tried to produce philosophical answers. In the modern period, the problem of evil has been seen as the soft belly of the Abrahamic religions. Since the seventeenth century, it has become one of the strongest atheistic arguments and has been used intensively today. Academically, this issue has generally been dealt with within the framework of philosophy of religion. It seems possible to say that a Qur'an-oriented study is relatively rare compared to the philosophical one. Therefore, in this study, the researcher has tried to focus on some Qur'anic verses that can be associated with the problem of evil and to show the relationship between the concepts used in the Qur'an in this context. He then discusses whether some of the Qur'anic parables can be evaluated within the framework of theodicy. In addition, the researcher has tried to reveal the differences between the arguments and style in the Qur'an and philosophical theodicy, also called systematic theodicy, throughout this study.

Keywords

Qur'an, God, Evil, Theodicy, Parable.

Citation

Kurt, Emrullah. "A Brief Comparison Between Systematic Theodicy and The Qur'anic Theodicy". *ULUM Journal of Religious Inquiries* 5/2 (December 2022), 405-433.

<https://doi.org/10.54659/ulum.1183466>

Date of Submission	03.10.2022
Date of Acceptance	30.12.2022
Date of Publication	31.12.2022
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	ulumdergisi@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .



Sistematik Teodise ve Kur'ānî Teodise Arasında Kısa Bir Karşılaştırma

Emrullah KURT | ORCID: 0000-0002-1304-8770 | emrullahkurt@hakkari.edu.tr

Hakkāri Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Tefsir Anabilim Dalı, Hakkāri, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/00nddb461>

Öz

Felsefe tarihinde en çok tartışılan problemlerden biri kötülük problemidir. Klasik dönemlerden itibaren düşünürler ve filozoflar dünyada var olan ve hemen herkesin karşılaştığı bir olgu olan kötülük üzerinde düşünmeye başlamışlardır. Yaşadığımız dünyada neden kötülük vardır ya da kötülükle nasıl başa çıkabiliriz şeklindeki sorularla kötülük problemi felsefi olarak incelenmeye başlamıştır. Ancak bu sadece felsefe tarihine has değil, aynı zamanda vahiy geleneğine sahip olan dinlerin de uğraştığı bir tartışma konusudur. Yahudilik, özellikle de Hristiyanlık ve İslām gibi dinler bir dereceye kadar bu problemle ilgilenmişlerdir. Bu dinlerin bu soruna cevap verme araçları, akıl yürütme sürecinin ve her filozofun kendine has bir mantıksal sürecinin yoğun olarak devrede olduğu felsefi açıklamadakinin farklıdır. Filozoflar yeni-platonculuk çerçevesinde kötülüğü açıklamaya çalışmışlar ve bunun aslında iyiliğin yokluğu olduğunu savunmuşlardır. Madde en alt seviyelerde en somut halini alırken iyi olandan oldukça uzaklaşır. Dolayısıyla kemal olandan uzaklaşma kötülüğü getirir. Skolastikler ve İslām kelamcıları ise benimsedikleri dinin akidesine kısmen uygun açıklamalar getirerek dünyada bulunan kötülüğün Tanrı'nın varlığıyla uyumsuz ve çelişik olmadığını göstermeye çalışmışlardır. Söz konusu kelamcılar bazen de akidenin çerçevesi dışına çıkarak akıl yürütme araçlarını oldukça ileriye taşımışlardır. Filozoflar ve ilahiyatçılar bu soruna bir takım çözümler sunarken ait oldukları dinî geleneğe göre hareket etmeye çalışmışlardır. Ancak onlar bu cevapları verirken her zaman dinî geleneği göz önünde bulundurmamışlar ve çoğu zaman felsefi cevaplar üretmeye çalışmışlardır. Modern döneme gelindiğinde kötülük problemi teistik bir yapıya sahip

olan semavi dinlerin adeta yumuşak karnı olarak görülmüştür. Kötülük problemi argümanı on yedinci asırdan itibaren yoğun bir şekilde ateistik argümanların en güçlüsü haline gelmiş ve günümüzde bu argüman yoğun bir şekilde kullanılmaya başlamıştır. Akademik olarak bu konu genellikle din felsefesi çerçevesinde ele alınmıştır. Kur'ân odaklı bir çalışma felsefi olana nispetle az olduğunu söylemek mümkün görünmektedir. Bundan dolayı bu çalışmada araştırmacı, kötülük problemi ile ilişkilendirilebilecek bazı Kur'ân ayetlerine yoğunlaşmaya ve bu bağlamda Kur'ân'da kullanılmış olan kavramların birbirleriyle olan ilişkilerini göstermeye çalışmıştır. Daha sonra Kur'ân'da bulunan bazı kıssaların teodise çerçevesinde değerlendirilip değerlendirilemeyeceğini tartışmıştır. Ayrıca araştırmacı Kur'ân'daki argüman ve üslupla sistematik teodise de denilen felsefi teodise arasında farklılıkların nasıllığını bu çalışma boyunca ortaya çıkarmaya çalışmıştır.

Anahtar Kelimeler

Kur'an, Tanrı, Kötülük, Teodise, Kıssa.

Atıf Bilgisi

Kurt, Emrullah. "Sistematik Teodise ve Kur'ânî Teodise Arasında Kısa Bir Karşılaştırma". *ULUM Dinî Tetkikler Dergisi* 5/2 (Aralık 2022), 405-433.

<https://doi.org/10.54659/ulum.1183466>

Geliş Tarihi	03.10.2022
Kabul Tarihi	30.12.2022
Yayın Tarihi	31.12.2022
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - Turnitin
Etik Bildirim	ulumdergisi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Introduction

The problem of evil has been discussed throughout the history of both Western and Eastern thoughts. Both traditions have searched for some answers within the framework of their own thinking to overcome this philosophical problem. In addition to being discussed from various angles by philosophers and theologians in ancient and medieval times, the problem of evil has become one of the most complex and important weapons of atheism in the modern period. Before briefly discussing what this article aims to achieve, some studies on the Qur'anic perspective on evil will be mentioned. Before this study, Lutfullah Cebeci presented subject of the problem of evil in the context of the Qur'an as his doctoral thesis in 1981. And later published as a book.¹ Cebeci prepared his work in two parts. In the first part, he evaluated how the problem of evil was handled in religions before Islam. In the second part, he considered the problem within the framework of God's attributes and the creation of human beings. Finally, the author discussed the issue of good and bad (al-ḥusn wa-l-qubḥ), which is the subject of famous debates in *Kalām*. Another work published before the present article is M. J. L. Young's *The Treatment of The Principle of Evil in The Qur'an*.² The author has dealt with the problem of evil only in the context of devils and tried to show that the concept of devil in the Qur'an is ambiguous by discussing various verses. The problem of evil has been analyzed in academic studies from the perspectives of philosophy in general and religious and Islamic philosophies in particular. However, this study, apart from these, tries to investigate how the Qur'anic parables deal with the problem of evil. After briefly discussing some of the solutions put forward regarding the problem of evil within the scope of some works, it will be determined what some of the verses of the Qur'an, which constitute the main aspect of this study, say about this subject. However, in this paper, we will limit our subject to some remarkable Christian theologians and thinkers. Nevertheless, we also briefly touch upon the thoughts of some philosophers who do not have a direct place in Christian thought, such as

¹ Lutfullah Cebeci, *Kur'an'da Şer Problemi* (Ankara: Akçağ Publications, 1985).

² M. J. L. Young, "The Treatment of The Principle of Evil in The Qur'ān", *Islāmic Studies* 5/3 (September 1966).

David Hume (d. 1776) and Gottfried Wilhelm Leibniz (d. 1716). Thereafter, both explanation ways of this subject will be compared and evaluated in the conclusion part. Finally, the statement “*systematic theodicy*” that I will use throughout this study is equivalent to the statement “*philosophical theodicy*”.

1. An Overview to the History of Theodicy at Christian Thought

In this section, the perspectives of some thinkers who grew up in the West, both in Christian circles and outside of them, on the problem of evil will be briefly discussed. In this part, due to the limitations of the study, theodicy will only be analyzed within the framework of a few names.

The problem of evil is one of the most debated questions in the minds of philosophers and theologians in the history. Some of the philosophers and thinkers have endeavored on this issue to make it one of the best arguments or evidence that there is not an omnipotent and wholly good God. These philosophers have argued that the existence of a powerful and wholly good God contrasts with a great amount of suffering in this world. According to Lactantius, an apologist of Christianity and vicar apostolic, and who lived in the fourth century, the debate was formulated by Epicurus (d. 270). Hereunder, Epicurus had claimed that if God is powerful and wholly good, then, there would not be presence of any kind of evil or affliction.

“God either wishes to take away evils, and is unable; or He is able, and is unwilling; or He is neither willing nor able, or He is both willing and able. If He is willing and is unable, He is feeble, which is not in accordance with the character of God; if He is able and unwilling, He is envious, which is equally at variance with God; if He is neither willing nor able, which alone is suitable to God; from what source then are evils? Or why does He not remove them?”³

The problem of evil has been one of the problems for which philosophers, as well as theologians, sought answers throughout history. One of them is Plato (d. 347 B.C.E.), a philosopher from Ancient Greek time and Saint Augustinus (d. 430), a Christian theologian from early times of the history of Christianity, who has deeply

³ John Hick, *Evil and God of the Love* (Hampshire: Palgrave Macmillan, 2010), 5.

influenced Western philosophy and theology via his works from the fourth century to this day.

When attention is paid to the history of philosophy, it is seen that Plato dealt with the subject in a scattered and unsystematic way.⁴ He discussed the problem in his certain works such as *Timaeus*, *Phaidon* and *Republic*. According to Plato, God regulated the Universe, which is already available in the form of chaos. Plato, in *Timaeus*, believes that the Demiurge was not a God which created all universe from nonbeing as Judaism, Christianity and Islam describe. He describes it, as John Hick mentioned, that “our spatio-temporal world as having been formed by a divine power who made use of an existing chaotic material which he ordered within a likewise existing framework.”⁵

In searching for an answer to solve the problem of evil, Plato had appealed to dualism which appears in the thought of Zoroastrian religion which teaches that there are two divine powers in the world. One of them is Ahura Mazda, the god of good and the other is Ahriman, the god of evil. According to him, there are two powers in the world. He described that God can only do good because he is purely good and merciful. On the other hand, the presence of suffering and malignancy in the world is due to the restricted nature of uncreated matter.⁶ God as regulator of the world is benevolent. Therefore, the world he ordered must be excellent.⁷ Plato claimed that the evil existed in the world and manifested itself in the form of disasters and wars were not purposeless. He described that there are two powers in the world, and named one of them Reason and the other Necessity. The former is the cause of good and benevolence; the latter is the cause of evil which he had affiliated with the substance.⁸

As it can be seen, the problem of evil which has gained the attention of philosophers and scholars throughout history goes back to ancient times. However,

⁴ Metin Yasa, “Eflatun’da Kötülük Problemi”, *Ondokuz Mayıs İlahiyât Fakültesi Dergisi* 10 (1998), 315.

⁵ Hick, *Evil and God of the Love*, 26.

⁶ Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Teodise* (Istanbul: Vadi, 2016), 15.

⁷ Yasa, “Eflatun’da Kötülük Problemi”, 316.

⁸ Hick, *Evil and God of the Love*, 27.

the issue have not only concerned the philosophers like Plato but also theologians who belonged to monotheistic religions. It is the theologians rather than the philosophers who are faced with solving the issue in the context of the religious tradition to which they belong. In this part of the article, the problem will be ediscussed from the views of some remarkable theologians especially those who belonged to Christianity and Islam.

Firstly, this article will begin with Irenaeus (d. 202) who was a Christian author and Bishop of Lyons and who lived in the second century. According to Irenaeus, human beings were created in imperfect form but they are capable of their spiritual development and can contact with their creator in this world. He thought that evils exist in the world, in contrast to Augustinus who had been influenced by Neo-Platonic doctrine, and that God has created a universe in which evil was inevitable.⁹ According to Irenaeus, the reason for the free will of human beings is due to being created cognitively distant from God. This distance is required to be independent as moral and individual to a certain extent. In this situation, human beings freely perform their behaviors, including evils.

As for Augustinus, he stated that the nature of evil in the world is non beingness and is not a substance in itself, but is rather a form of defection.¹⁰ According to him, God, who is excellent and wholly good, at first created the creature perfectly; but because of free will that given the first human being, Adam, evil occurred. Augustinian theodicy focuses on human being's free will. Accordingly, evil originated from the free will used by Adam as far as the holy books tell. Thus, this sin had committed the first human being descended into successors.¹¹ By doing so, Augustinus turns the source of evil from God to man.

Having pursued Augustinus and Christianity thought, Thomas Aquinas (d. 1274) claims that evil in some way has a cause. According to him, evil is the absence of the

⁹ Hick, *Evil and God of the Love*, 236.

¹⁰ Nico Vorster, "The Augustinian Type of Theodicy: Is it Outdated?", *Journal of Reformed Theology* (May 2011), 28.

¹¹ Vorster, "The Augustinian Type of Theodicy", 3-4.

good which is natural and potentiality to good has the nature of good.¹² He considered evil that was also created by God as a means of the best goodness. In his view, if any kind of evil was not been allowed by God, then, the greater grace would not come to light.¹³ He writes in *Summa Theologia* that in God there is no defect, but the highest perfection.¹⁴

There is Aquinas's other view on theodicy. This type of theodicy goes back to Plato, but it is Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad al-Ghazzālī (d. 505/1111) and later Leibniz who dealt with it systematically. Accordingly, Thomas Aquinas has asserted that the world is the best possible world because, if God is perfect then his creation, namely, the universe must also be perfect. Therefore, the world must be the best of the possible worlds.

In the eighteenth century, the problem of evil and its utilization as an attack on theism, especially on design argument, have been raised by Hume. His views on evil can be pursued in his renowned work, *Dialogues Concerning Natural Religion*. Hume has maintained the Epicurus' dilemma that I mentioned above. According to Hume, the question asked by Epicurus has not yet been answered.¹⁵ David Hume has asserted that evils are more than adequate in the world, in which causes doubts about the existence of God. The fact that an all-powerful and perfectly good God does not eliminate the unhappiness of the living creatures in the world is in contradiction with his existence.¹⁶ Hume expressed thoughts on evil through Philo, who is one of three personalities created by him, in his *Dialogues*. In fact, Hume did not debate the existence of God. His aims are open up the argument of design which is a theistic view, and the attributes of God which are supported by theism for discussion.¹⁷

¹² Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, trs. Sandra K. Perry (Ohio: y.y., 1947), 338.

¹³ Özcan Akdağ, "Kötülük Sorunu ve Teodise", *The Journal of Academic Social Science Studies* 38 (January 2015), 477.

¹⁴ Aquinas, *Summa Theologica*, 339.

¹⁵ Nelson Pike, "Hume on Evil", *Duke University Press*, 72/2 (April 1963), 181.

¹⁶ Eyüp Aktürk, "Mantıksal Bir Sorun Olarak Kötülük", *Ekev Akademi Journal* 19/62 (Bahar 2015), 38-39.

¹⁷ Julian Wolfe, "Hume On Evil", *Scottish Journal of Theology* 34/01 (February 1981), 64-65.

The answers to this question had been given by many theologians in different ways throughout history. On the other hand, the question has been strengthened by many thinkers from especially contemporary times. Now, this paper will examine the main responses and counter-arguments to the problem discussed and formulated by some philosophers on the atheist side. In modern times, the problem is discussed in logical form by some remarkable names like John L. Mackie, A. Flew and H. J. McCloskey. In his renowned article, Mackie has claimed that the problem of evil consists of three propositions simply.

- a) God is omnipotent.
- b) God is wholly good.
- c) and, yet evil exists.

According to Mackie, *“There seems to be some contradiction between these three propositions so that if any two of them were true, the third would be false.”*¹⁸

Mackie added that apart from these propositions there are some important principles that makes incompatible the three with each other. *“These are that good is opposed to evil, in such a way that a good thing always eliminates evil as far as it can, and that there are no limits to what an omnipotent thing can do.”*¹⁹

According to his argument, if there is God who has been claimed that he is all-wise, merciful and unlimited by monotheistic religions, then, there would not be any evil. Mackie has asserted that this contradiction can not show that religious beliefs lack rational support, but that they are positively irrational, that the several parts of the essential theology are inconsistent with one another.²⁰

Another philosopher in modern times who made the issue against the existence of God is Antony Flew. He has argued that *“The issue is whether to assert at the same time first that there is an infinitely good God, second that he is an all-powerful Creator, and*

¹⁸ John, L. Mackie, “Evil and Omnipotence”, *Mind Oxford University Press* 64/254 (April 1955), 200.

¹⁹ Mackie, “Evil and Omnipotence”, 201.

²⁰ Mackie, “Evil and Omnipotence”, 200.

third that there are evils in his universe, is to contradict yourself.”²¹ And finally, H. J. McCloskey has set out the problem and said that “the problem of evil is a very simple problem to state. There is evil in the world; yet the world is said to be the creation of a good, omnipotent God. How is this possible? Surely a good, omnipotent being would have made a world that is free of evil of any kind.”²²

The issue that challenges theologians as much as philosophers is this: despite of the existence of omnipotent, merciful and just God, why there are so many evils, pains, afflictions in the world? or the problem can be formulated as John Hick said in *Evil and God of the love*: “Can the presence of evil in the world be reconciled with the existence of a God who is unlimited both in goodness and in power?”²³

As for today, in this period one figure has come to the forefront of this field. He is John Hick who was remarkable in the philosophy of religion. John Hick has extended the Irenaean type of theodicy which asserts that man has been created for fellowship with his maker and is valued by the personal divine love as an end in himself.²⁴ According to him, it is nonsense that man should be driven away from heaven while he was originally blessed in God's Kingdom because his being at presence of God prevents to commit sins. In comparison with Augustinian type of theodicy, John Hick has asserted that life of man is a hard travel which requires an effort to reach spiritual matureness and is a person-making process which was realized freely.²⁵

In accordance with the idea of person-making process, John Hick has upheld that God's purpose in the creation was not to create a world where living beings would experience a *maximum of pleasure* and a *minimum of pain*, contrary to this, God has

²¹ Antony Flew, *God and Philosophy* (New York: Prometheus Books, 1966), 48.

²² Henry John McCloskey, *God and Evil* (The Hague: Springer Netherlands, 1974), 3.

²³ Hick, *Evil and God of the Love*, 3.

²⁴ John Hick, *Evil and God of the Love*, 237.

²⁵ Rafiz Manafov, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise* (Ankara: Elis Publications, 2019), 113-114.

aimed to create a world in which human beings act freely in order to make their souls supreme which Hick has called it the *soul-making*.²⁶

Having considered man's free will which causes sin and moral evil, as well as goodness, Hick has stated that this free will determines all of the meaning of life. According to him, the value of freedom is not from itself, but it is from taking a man to the divine authority, namely, the likeness of God.²⁷

As can be seen, since the classical period, a wide variety of answers to the problem of evil have been produced and philosophers have defended the answer that suits their own systems or thoughts. With Hume, this problem has been used much more systematically as a counter-argument to the theist side, and some philosophers today have made this counter-argument quite sophisticated. The following chapter will examine how some names from Islamic thought see the problem of evil and how they respond to it within the framework of their views.

2. An Overview to the History of Theodicy in Islamic Thought

In the previous section, a brief history of theodicy in Christian thought has been discussed. And in this part, theodicy will be examined, but only by the viewpoint of philosophy and *kalām*, theology.

Islamic philosophers, including peripatetic philosophers (*Mashshā'iyūn*) which were represented by Ikhwān al-Safā, Abū Nasr Muḥammad b. Muḥammad al-Fārābī (d. 339/950), Abū 'Alī al-Husayn b. 'Abd Allāh b. 'Alī b. Sinā (d. 428/1037) and Abū al-Walīd Muḥammad b. Aḥmad b. Rushd (d. 595/1198) have contemplated and spoken of this problem and its solution. The views of these philosophers on theodicy are usually consonant with each other, and we will try to put forward the important ones of these views.

According to Islamic philosophers, including al-Fārābī both evil and good are from one source, namely, from God. They, like Christian colleagues, have argued that God rules over everything in the world, thus, evil is also in the allowance of

²⁶ John Hick, *Philosophy of Religion* (New Jersey: Prentice Hall, 1989), 34.

²⁷ Manafov, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, 119.

God. But evil, in fact, has no presence, but, contrariwise, it is the absence of good. According to these philosophers who have been influenced by Plotinus and his theory of emanation, everything in the world is good because its existence emerged from God.²⁸ Considering evil as the absence of being, Islamic philosophers have not meant that there is not any kind of evil but good, they have asserted that evil that is accidental is negligible, in the world, enough to ignore.²⁹

Ibn Sīnā, who accepted the theory of emanation like other peripatetic philosophers, has asserted that God created the world compatible with his wisdom (*hikmah*) and power (*qudrah*). Therefore, the world is the work of the all-wise God. The concept of “creation” here in accordance with the Neoplatonic theory is the inevitable and imperative creation. However, evil and suffering in the viewpoint of Ibn Sīnā result from the incompleteness of matter, not by God. For example, fire, according to him, is created to perform its role and it is useful for people but, sometimes it causes undesirable things for instance human burning. It is not right to remove something, like fire, completely, just because contains some potential evil.³⁰

Ibn Sīnā, who considered that evil is divided into a) natural evils b) moral evils c) metaphysic evils, has argued that evils in the world do not constitute the majority.³¹ Apart from the incompleteness of matter, Ibn Sīnā has claimed that the purposes of God are not parallel with that of human beings. Considering this missing, human beings can not comprehend the wisdom (*hikmah*) of God on evil and good.³²

²⁸ Necip Taylan, “Din Felsefesinde Kötülük Problemi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Journal* 11-12 (1997), 54.

²⁹ Manafov, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, 165-167.

³⁰ Abū 'Alī al-Ḥusayn b. 'Abd Allāh b. 'Alī b. Sīnā, *al-Ilāhiyyāt Min Kitāb al-Shifā*, (Qum: al-Maktab al-ālam al-Islāmī, 1418), 454.

³¹ Ibn Sīnā, *al-Ilāhiyyāt Min Kitāb al-Shifā*, 459. More information for Ibn Sīnā's view see also: Metin Özdemir, “A Comparative Approach to the Problem of Evil from a Theological and Philosophical Perspective”, *ULUM* 1/1 (July 2018), 65-84.

³² Yaran, *Kötülük ve Teodise*, 167.

Ibn Rushd (Averroes), who was considered the great Islamic philosopher that influenced some Western thinkers and theologians, has also discussed the problem of evil in his famous work, namely, *al-Kashf*. He has tackled the issue in the work, entering into an argument against especially Asharites.

According to Ibn Rushd, who claimed that Asharites considered that acts of God can not be described as justice and cruelty, God's purposes are in accordance with the wisdom, and His acts are characterized by justice.³³ Ibn Rushd has discussed the problem in the context of having God to guide some in the true path and to keep some in ignorance and dark, as mentioned in some Quranic verses. For example;

*“Thus Allah sendeth astray whom He will, and whom He will He guideth.”*³⁴ (al-Muddaththir 74/31)

Considering some contradictions between wisdom and justice of God and such verses, Ibn Rushd has argued that evil is lesser in comparison to good in the world. Although it is possible for most people to be guided to true path by God, it is appropriate for a small group of people to remain in darkness and ignorance for the purposes of creation of the world. According to Ibn Rushd, it is much better to create this world in which there is more good compared to evil than to not create it.³⁵

Ibn Rushd, who has imputed both evil and good to God just as Islamic theologians did, has claimed that God created goodness in its essence, but created suffering and affliction for goodness, in other saying for the kindness which exists within the evil. For instance, fire has been created to be benefit for people, however, there is some damage within the fire. Therefore, not to create the fire on account of some damage in it, is not justice.³⁶

³³ Abū al-Walīd Muḥammad b. Aḥmad b. Rushd, *al-Kashf'an Minhāc al-Adillah*, trans. Süleyman Uludağ, (Istanbul: Dergah, 2016), 249.

³⁴ The source used for the English translation of the Qur'an throughout the study is Muḥammad Asad's *The Message of The Qur'an*. See: Muḥammad Asad, *The Message of The Qur'an* (London: The Book Foundation, 2003).

³⁵ Ibn Rushd, *al-Kashf'an Minhāc al-Adillah*, 252.

³⁶ Ibn Rushd, *al-Kashf'an Minhāc al-Adillah*, 253.

As for al-Ghazzālī, who was an Asharite theologian and sūfī and who was also a critic of peripatetic school, especially philosophy of Ibn Sīnā, is one of the most influential thinkers of Islamic thought and theology. But what interests us in this article are his views on theodicy. In fact, his views on this issue can be summarised as he has said: “There is not in possibility anything more wonderful than what is” (*laysa fi al-imkān abda' mim mā kān*).³⁷

According to al-Ghazzālī, this world that was created by God is the most perfect one, because if there is another uncreated world that is more perfect than our world, then, God is not All-Wise as theologians claimed. On the other hand, if the most perfect world is not created by God, then, God is not omnipotent, and this inability does not consistent with deity. al-Ghazzālī has claimed that if God had given people his own power, his own wisdom and his own justice, they would not have been able to create a more perfect world than the world created by God.³⁸ Thus al-Ghazzālī has emphasized that God's wisdom (*hikmah*) and mercy cover throughout the world.

Having emphasized the mercy and justice of God in most famous work, namely, *Ihya al Ulum al-Din*, in the fourth volume and fifth chapter which he entitled “the book of oneness and reliance” (*Kitāb al-tawhīd wa al-tawakkul*), al-Ghazzālī has highlighted that man must resign to God and his justice. Accordingly, al-Ghazzālī has pointed out that all evil and suffering exist in the world under the control and permission of God.³⁹ In the view of al-Ghazzālī, what is appropriate to man is obedience, because it is God who creates everything, including suffering and evil.

From the point of view of al-Ghazzālī, to know the worth of goodness and beneficence necessitates the existence of suffering and evil. Maturity can not be known unless there is incompleteness. He has said that if there were no night, the value of day, if there were no illness, the value of health if there was no hell, the

³⁷ Nasrin Rouzati, “Evil and Human Suffering in Islamic Thought”, *Towards a Mystical Theodicy, Religions* 9/47 (3 February 2018), 6.

³⁸ Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad al-Ghazzālī, *Ihyā al-Ulūm al-Dīn*, trs. Ahmed Serdaroğlu. (Istanbul: Bedir Publications 1975), 4/474-475.

³⁹ Abū Ḥāmid al-Ghazzālī, *al-Maqṣad al-Asnā fī Sharḥ al-Asmā al-Ḥusnā* (Damascus: al-Ṣabaḥ Publications, 1999), 121.

value of heaven could not be known.⁴⁰ al-Ghazzālī's view of evil is almost the same that is claimed by other thinkers and philosophers of the Islam. He argued that evils and sufferings are not created without goods because of being of wisdom (hikmah) created by God.⁴¹

al-Ghazzālī regarded evil as supplementary and necessity. He asks in his work called *al-Maḩṣād al-asnā* that if God is compassionate to his creature and all-powerful, then, why does God allow his vassals to suffer? al-Ghazzālī answers this objection by giving an example. A sentimental mother does not allow painful treatment for her child, while a wiser father does, knowing that this treatment will save the child. Likewise, God allows some sufferings and evils for greater favor.⁴²

As far as can be seen, Islamic thinkers, like their Christian counterparts, have tried to eliminate the problem of evil with rational arguments. In particular, the Peripatetic philosophers, influenced by the theory of emanation (*sudūr*), considered evil as a kind of absence of goodness, while al-Ghazzālī, from a theological perspective, used the theory of "the best of all possible worlds" to argue that this world is the best world that God could have created. In his view, therefore, evil is inevitable. We will now take up the Qur'anic theodicy in order to compare both theodicies in the concluding section.

3. The Qur'anic Theodicy

This chapter will try to show whether the Qur'an answers the problem of evil. If the Qur'an has answered, then, how is its answered? Considering the relationship between God and human beings at the highest level, the Qur'an responds to the issue from various aspects. Answers of the Qur'an on the problem are not as common as we see in theology and philosophy.

⁴⁰ Yaran, *Kötülük ve Teodise*, 181.

⁴¹ Eric L. Ormsby, *Theodicy in Islāmic Thought* (New Jersey: Princeton University Press, 1984), 255. For more information see also: Jon Hoover, *Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism* (Boston: Brill, 2007).

⁴² Abū ḩāmid al-Ghazzālī, *al-Maḩṣad al-Asnā*, 48.

When looking at the verses related to evil and suffering in the Qur'an, we see few aspects of its view on suffering. Here, the verses which mention suffering will be analyzed. At first, the Qur'an deals with free will that is given to man (and jinns) and which is sometimes misused. As the most beautiful creation of man, free will must be given to man, in other words in order to distinguish it from other beings, free will must be given to him. *"Verily, We create man in the best conformation."* (al-Tīn 95/4)

The Qur'an repeatedly states that man by using his free will single out the faith (*imān*) and denial (*kufr*). *"Verily, We have shown him the way, either grateful or ungrateful."* (al-Insān 76/3) *"Whoever does what is just and right, does so for his own good; and whoever does evil, does so to his own hurt: and never does God do the least wrong to His creatures."* (Fuṣṣilat 41/46, cf. al-Zumar 39/41, al-Baqara 2/286)

"In return for what your own hands have wrought - for never does God do the least wrong to His creatures!" (Āl 'Imrān 3/182, cf. al-Qaṣaṣ 28/47)

The verses above point out that God has given man free will and because of this freedom, man chooses right and wrong actions. Perhaps the verse that best reflects the free will of man, which is shown as one of the most important causes of evil in the world, is a verse in the Sūrah Rum. *"Corruption has appeared on land and in the sea as an outcome of what men's hands have wrought: and so He will let them taste some of their doings, so that they might return."* (al-Rūm 30/41) Another statement that should be paid attention to is the statement at the end of this verse that God will make them taste some of the results of their actions in the world. What is understood from the verse, that evil and suffering which man experiences are the results of the act that man does. According to the Qur'an, the highest and the worst evil and sin that man committed is the rejection of the existence of God or belief in polytheism. *"Verily, God does not forgive the ascribing of divinity to aught beside Him, although He forgives any lesser sin unto whomever He wills: for those who ascribe divinity to aught beside God have indeed gone far astray"* (al-Nisā' 4/116, cf. al-Nisā' 4/48). But in conformity with human beings' free will, some become idolaters and some become disbelievers and some believe in God. *"Yet if God had so willed, they would not have ascribed divinity to aught beside Him; hence, We have not made thee their keeper, and neither art thou responsible for their conduct"* (al-An'ām 6/107). The beginning of the sin and evil

mentioned in the Qur'an is the rejection of Iblis to bow before Adam who was created by the hand of God. *"And when We said unto the angels: Prostrate yourselves before Adam, they fell prostrate, all save Iblis He demurred through pride, and so became a disbeliever."* (al-Baqara 2/34)

In the narrative which is mentioned the Iblis' revolt against God's will, we see dialogue between God and Iblis. *"He (God) said: What hindered thee that thou didst not fall prostrate when I bade thee? (Iblis) said: I am better than him. Thou createdst me of fire while him Thou didst create of mud."* (al-A'rāf 7/12)

Context of these verses that are mentioned the dialogue points out that first sin, in a sense evil, (because the Qur'an sometimes emphasizes sin as an evil that is committed by human being who has free will) was perpetrated by Iblis who is given free will. The second sin which was committed by free will that of Adam and Eve, who were resided in the Heaven. God commanded Adam and Eve not to eat from a certain tree, but Adam and his wife disobeyed the command and ate. *"And We said: "O Adam, dwell thou and thy wife in this garden, and eat freely thereof, both of you, whatever you may wish; but do not approach this one tree, lest you become wrongdoers."* (al-Baqara 2/35, cf. al-A'rāf 7/19)

The doctrine of original sin mentioned in the Qur'an is also an essential view in the Christian thought that Christian theologians and thinkers have occasionally trouble to explain.⁴³ But in the context of Islam, this view is not so important, because the verses adverted under the above verses solve this problem with Adam's penitence and forgivingness by God. *"Thereupon Adam received words [of guidance] from his Sustainer, and He accepted his repentance: for, verily, He alone is the Acceptor of Repentance, the Dispenser of Grace."* (al-Baqara 2/37, cf. al-A'rāf 7/23) But, this narrative is a par excellence example to denote people that it is important to swear off after sin that man commits it. And this example mentioned in the Qur'an is an optimistic one in contrast to the New Testament and the Old Testament for the relation between man and God.

⁴³ John Norman Davidson Kelly, *Early Christian Doctrines* (London: Adam & Charles Black, 1968), 361-366.

As we already mentioned that there are some aspects on the view of the problem in the text of the Qur'an and there is no justification in it. Rather, Qur'anic passages which relate to the issue emphasize the wisdom of Benevolence God and his plan that no one can have a grasp of it.⁴⁴

Besides the free will of man which causes some affliction and suffering in the world, these evils and sufferings would have been as an instrument of the test. Among the clearest of these statements are in sūrah al-Baqara, 135, 136 and 137. *“And most certainly shall We try you by means of danger, and hunger, and loss of worldly goods, of lives and of fruits. But give glad tidings unto those who are patient in adversity”* (al-Baqara 2/135, cf. Āl ‘Imrān 3/17).

The words of *balā* or *ibtilā* mean experience and test, and both words are used for the test either by suffering or beneficence.⁴⁵ *“Every human being is bound to taste death; and We test you through the bad and the good by way of trial: and unto Us you all must return”* (al-Anbiyā’ 21/35, cf. al-A‘rāf 7/141). *“You shall most certainly be tried in your possessions and in your persons; and indeed you shall hear many hurtful things from those to whom revelation was granted before your time, as well as from those who have come to ascribe divinity to other beings beside God...”* (Āl ‘Imrān 3/186).

The other word used in Qur'anic passages regarding to the trial is *fitnah*. This word is mostly meant unrest and disorder. This word is used as a trial as well. *“So as to test them by this means: for he who shall turn away from the remembrance of his Sustainer, him will He cause to undergo suffering most grievous”* (al-Jinn 72/17, cf. al-Taghābun 64:/15, al-Mumtaḥina 60/5, al-Şāffāt 37/63, al-Furqān 25/20).

The word *imtaḥana* mentioned in the text is also linked to the trial. Even this word literally means ‘trial. *“Behold, they who lower their voices in the presence of God’s Apostle - it is they whose hearts God has tested [and opened] to the consciousness of Himself; [and] theirs shall be forgiveness and a reward supreme”* (al-Ḥujurāt 49/3, cf. al-Mumtaḥina 60/10).

⁴⁴ Constantin Julian Damian-Nicolae Ghetu-Joan Dura-Vasile Astărăstoae, “The Quranic Instrumentalization of Suffering”, *European Journal of Science and Theology* 12/4 (August 2016), 243.

⁴⁵ Lutfullah Cebeci, *Kur’an’da Şer Problemi*, 133.

So what are the reasons for this trial? Why people are tested by God as mentioned in the text of the Qur'an? Considering some passages related to the purposes of the test, two reasons are seen in the text. The first purpose is faith in God and His plan, aims and wisdom. Therefore, God expects man to show their endurance and patience against suffering as an instrument for test and expect them to believe in His wisdom. *"Do men think that on their [mere] saying, "We have attained to faith", they will be left to themselves, and will not be put to a test? (al-ʿAnkabūt 29/2). "O you who have attained to faith! Seek aid in steadfast patience and prayer: for, behold, God is with those who are patient in adversity" (al-Baqara 2/153, cf. al-Baqara 2/155). "And how many a prophet has had to fight [in God's cause], followed by many Goddevoted men: and they did not become faint of heart for all that they had to suffer in God's cause, and neither did they weaken, nor did they abase themselves [before the enemy] since God loves those who are patient in adversity" (Āl ʿImrān 3/146, cf. Muḥammad 47/31, al-Insān 76/12).*

These tests may be are the instrument of cultivation for men. This aspect, in fact, is related to man's faith in acts or *'amal ṣāliḥ*. According to Qur'an, God aims and wants men to develop some moral virtues such as patience, *ṣabr*, and resignation (*tawakkul*). For example, there is one passage that God praised some people for enduring when facing some trouble in the time of peril in the text. *"...and [truly pious are] they who keep their promises whenever they promise and are patient in misfortune and hardship and in time of peril: it is they that have proved themselves true, and it is they, they who are conscious of God" (al-Baqara 2/177).* However, gaining this feature is not as easy as it seems, because this is a character that can be achieved by those who have great respect for God. *"And seek aid in steadfast patience and prayer: and this, indeed, is a hard thing for all but the humble in spirit" (al-Baqara 2/45).* Another verse points out that those who show patience are guided to the true path. *"who, when calamity befalls them, say, "Verily, unto God do we belong and, verily, unto Him we shall return." It is they upon whom their Sustainer's blessings and grace are bestowed, and it is they, they who are on the right path" (al-Baqara 2/156-157).* Another passage also states that endurance or patience (*ṣabr*) is a difficult task that requires great effort. *"You shall most certainly be tried in your possessions and your persons; and indeed your time, as well as from those who have come to ascribe divinity to other beings beside God. But if you remain patient in*

adversity and conscious of Him - this, behold, is something to set one's heart upon" (Āl 'Imrān 3/186).

According to many passages in the text of the Qur'an, suffering and affliction teach believers that God has the command of everything in the universe. Life and death, wealth and health or poverty and disease, shortly, everything abide by the sovereignty of God. He is the creator of everything. If something bad happens to someone such as illness, poverty and even death that person must show endurance, (ṣabr) and must know that all things whom he undergoes are by the permission of God and because of his endurance, must believe that God will give prizes either in the world or hereafter. "Do you think that you could enter paradise unless God takes cognizance of your having striven hard, and takes cognizance of your having been patient in adversity?" (Āl 'Imrān 3/142) and the last verse of the third sūrah Āl 'Imrān: "O you who have attained to faith! Be patient in adversity, and vie in patience with one another, and be ever ready [to do what is right], and remain conscious of God, so that you might attain to a happy state!" (Āl 'Imrān 3/200). "Save those who are patient in adversity and do righteous deeds: it is they whom forgiveness of sins awaits, and a great reward" (Hūd 11/11). "[Such as] these will be rewarded for all their patient endurance [in life] with a high station [in paradise], and will be met therein with a greeting of welcome and peace, therein to abide: [and] how goodly an abode and [how high] a station!" (al-Furqān 25/75-76).

Parables of prophets that are mentioned in the Qur'anic text are also the instruments of the teaching of some worths. Among the worths encouraged in these tales are endurance and patience (ṣabr) and trust in God. For instance, the tale of Job which is stated both in the Qur'an and Old Testament stands before us as a good example. "And call to mind Our servant Job, [how it was] when he cried out to his Sustainer, "Behold, Satan has afflicted me with [utter] weariness and suffering!" (Ṣād 38:41, cf. al-Anbiyā' 21/83). Interestingly enough, each verse that is mentioned is different from the other. The verse in the "Ṣād" attributes Job's affliction to Satan, although the verse in the "al-Anbiyā'" attributes not to neither God nor Satan. Nevertheless, the dissipation of Job's suffering is attributed to God. "Whereupon We responded unto him and removed all the affliction from which he suffered; and We gave him new offspring, doubling their number as an act of grace from Us, and as a reminder unto all who worship

Us” (al-Anbiyā’ 21/84), “And We bestowed upon him new offspring, doubling their number as an act of grace from Us, and as a reminder unto all who are endowed with insight” (Şād 38/43). In the verse located under this last verse, namely forty forth, Job is praised, because of his endurance and patience and invocation to God. “...We found him full of patience in adversity: how excellent a servant [of Ours], who, behold, would always turn unto us!” (Şād 38/44).

One of the most important aims of these narratives in which are stated the tales of prophets and saints is that God wanted the Prophet to be patient and not give up in the face of the violent protests and persecutions he and Muslims were subjected to in Mecca. Similar passages that are stated persecutions and oppression to which previous prophets subjected focus on that God’s help will surely reach them. Another example of these parables is that of Luqmān, who gave advice to his child. In his pieces of advice, he preached to his son to be patient when confronted with suffering. “O, my dear son! Be constant in prayer, and enjoin the doing of what is right and forbid the doing of what is wrong, and bear in patience whatever may befall thee: this, behold, is something to set one’s heart upon!” (Luqmān 31/17) This verse mentioned in the chapter of Luqmān is in fact God’s advice to all believers.

Another verse of the Qur’an cited the tale of Moses and the strange man who is described as “one of our slaves.” This tale of Moses may give believers some perspective to contact with divine plan or trust of God’s sovereignty. According to the text in which is mentioned the tale, the slave of God who is given “God’s mercy and knowledge” teaches Moses what he does not know. But Moses is terrified by what he sees and objects to this mysterious man continually. In fact, in Sūrah al-Kahf verses 60-82 contain some messages about how to care for evil. This passage teaches the Prophet and the believers that everything which happened to a person relates to God’s plan. The knowledge and perception of man relating to events, especially which is a bizarre one to him, is very restricted. According to this passage, he perceives the events in the short-term not long-term, thus, the nature of action is not explicit for man.⁴⁶ This idea is stated explicitly in some passages of the Qur’an.

⁴⁶ Damian-Ghetu-Joan Dura-Astărăstoae, “The Quranic Instrumentalization of Suffering”, 248.

“Fighting is ordained for you, even though it be hateful to you; but it may well be that you hate a thing the while it is good for you, and it may well be that you love a thing the while it is bad for you: and God knows, whereas you do not know” (al-Baqara 2/216) Therefore, he must be patient and endurant against such evil and suffering. The Qur'an criticizes those who do not show patience. *“For [it often happens that] when We bestow Our blessings upon man, he turns away and arrogantly keeps aloof [from any thought of Us]; and when evil fortune touches him, he abandons all hope”* (17:83). *“Whenever misfortune touches him, he is filled with self-pity”* (al-Ma'ārij 70/20). *“Man never tires of asking for the good [things of life]; and if evil fortune touches him, he abandons all hope, giving himself up to despair”* (Fuṣṣilat 41/49).

The Qur'an wants to console suffered and oppressed believers through parables. These parables teach the suffered believers to show some behaviors that God is consent. In addition, it demonstrates to believers that the previous faithful also suffered, but they did not give way to despair. The Qur'an wants believers to asylum to the Lord of worlds, God, in difficult times, explaining the source of evils. *“SAY: I seek refuge with the Sustainer of the rising dawn, from the evil of aught that He has created, and from the evil of the black darkness whenever it descends, and from the evil of all human beings bent on occult endeavors, and from the evil of the envious when he envies”* al-Falaq (113/1-5). *“SAY: I seek refuge with the Sustainer of men, the Sovereign of men, the God of men, from the evil of the whispering, elusive tempter who whispers in the hearts of men from all [temptation to evil by] invisible forces as well as men”* (al-Nās 114/ 1-6).

There are in the al-Falaq and al-Nās, some hints which are mentioned the source of some evil. The Qur'an attributes evils to both intelligent and non-intelligent beings in these sūras. Moreover, It wants them to shelter to God when they faced with evils. In these two sūras, the Qur'an introduces God as the Lord (Rab) and King (Malik) and Divinity (Ilāh) of people. Here, the emphasis is both on the omnipotence and mercy of God. In addition to this, some values to be taken here are pointed out such as patience and compliance.

Finally, before concluding this article, dimensions of evil and suffering will be analyzed hereafter. One of the central subjects in the Qur'an is the Resurrection and Hereafter. The Qur'an repeatedly emphasizes that the punishment for the evils will

be seen in the hereafter. According to the Qur'an, all transgressions, which are described as evil in some verses will surely be punished. Nonetheless, these punishments are given either in this world or in the next world. *"It may not accord with your wishful thinking-nor with the wishful thinking of the followers of earlier revelation - [that] he who does evil shall be requited for it, and shall find none to protect him from God, and none to bring him succor"* (al-Nisā' 4/123). *"And so, he who shall have done an atom's weight of good, shall behold it; and he who shall have done an atom's weight of evil, shall behold it"* (al-Zilzāl 99/7-8). *"Verily, as for those who like [to hear] foul slander spread against [any of] those who have attained to faith - grievous suffering awaits them in this world and in the life to come: for God knows [the full truth], whereas you know [it] not"* (al-Nūr 24/19). The day of judgment which is stated as the main belief theme in the Qur'an is the "safe port" for the believer to protect their faith. In the faith of believers, this world is the world of suffering, for this reason, evil and suffering to which is subjected are instruments for their salvation in the hereafter.

According to the Qur'an, punishment may be given in this world by God. In the many passages of the Qur'an, it has been stated that previous nations have perished because they transgressed against God. These people who oppose the messengers which were sent by God have been cursed and destroyed and the Qur'an clearly and repeatedly states these annihilations. *"How many a generations have We destroyed before their time (for this very sin)! And [how] they called [unto Us] when it was too late to escape"* (Şād 38/3). *"Oh, regrets that [most] human beings will have to bear! Never has an apostle come to them without their deriding him!"* (Yā Sīn 36/31) *"Are they not aware of how many a generation We have destroyed before their time, [and] that those [that have perished] will never return to them, and [that] all of them, all together, will [in the end] before Us be arraigned?"* (Yā Sīn 36/30-33) *"Oh, the laying-bare of the truth! How awesome that laying-bare of the truth! And what could make thee conceive what that laying-bare of the truth will be? The lie gave [the tribes of] Thamūd and 'Ad to [all tidings of] that sudden calamity! Now as for the Thamud-they were destroyed by a violent upheaval [of the earth]; and as for the 'Ad-they were destroyed by a storm wind furiously raging, which He willed against them for seven nights and eight days without ceasing, so that in the end thou couldst*

see those people laid low [in death], as though they were so many [uprooted] trunks of hollow palm trees: and dost thou now see any remnant of them?" (al-Ḥāqqa 69/1-8)

Conclusion

This study has attempted to introduce the Qur'anic and systematic aspects of theodicy. When the Qur'anic verses related to the problem were analyzed, it has been seen that this issue is not discussed in the Qur'an as philosophers or theologians discuss it. The Qur'an discusses the problem of evil self-confidently as do in the other matters. Firstly, Qur'anic effort is not justifying to deeds of God as seen in the analyses of the thinkers, since the Qur'an does not need this. The language of the Qur'an is theocentric. For this reason, the Qur'an deals with evil in this way, as it does in other subjects. There is a kind of apology in the philosophical or theological defense against the problem of evil. The language of the Qur'an is not this way. Rather, when you read it, you will see that God who is very powerful, dominates everything, and does not give an account to anyone, is speaking. It deals with the problem with its own style and explains it in the required quantity. When the Qur'an deals with an issue, it always emphasizes the wisdom and power of God, and sometimes, it does not give a clear explanation and states that people are limited and cannot understand everything, as in this verse: *"And they will ask thee about [the nature of] divine inspiration. Say: "This inspiration [comes] at my Sustainer's behest; and [you cannot understand its nature, O men, since] you have been granted very little of [real] knowledge."* (al-Isrā' 17/85)

Secondly, the Qur'an does not ignore the existence of suffering and hardship, instead accepts it and identifies everything, including evil and suffering as entities under command of God. Nonetheless, those who believe in the Qur'an as a Divine word revealed to the Prophet do not accuse of God because of the suffering and hardship created by God. The Qur'an always points out that any believer who is subjected to some hardship and suffering should show patience and trust in God. Suffering and hardship that occurred in the world have some reasons as mentioned by the Qur'an. These reasons can be summarized as follows.

a) God wants that believers are tested by difficulty and hardship. That's why God creates suffering and evil which some people are subjected to it.

b) By doing so, He reveals those who are more sincere in faith and acts.

c) According to the Qur'an, God wants to introduce people virtues that are praised such as perseverance and trust in God. In this way, one can bear with those who are around him

d) The Qur'an demonstrates that everything which surrounds our world is the command of God. *“For, with Him are the keys to the things that are beyond the reach of a created being's perception: none knows them but He. And He knows all that is on land and in the sea; and not a leaf falls but He knows it, and neither is there a grain in the earth's deep darkness, nor anything: living or dead, but is recorded in [His] clear decree.”* (al-An'ām 6/59)

e) It should not be forgotten that the Qur'an revealed to the Prophet who is subjected to the suffering and torture of unbelievers. Accordingly, Qur'anic verses related to suffering were revealed in order to console the Prophet and his companions.

When one compares systematic theodicy with Qur'anic theodicy, one sees that the Qur'an is not concerned with logical arguments for justification. Despite the fact that philosophers and theologians have tried to show, in logical forms, that God has ultimate purposes for human being, Qur'an does not concern about justifying the attitudes of God. While philosophers often abandon the text and bring more rational arguments to the fore, theologians, in addition to considering the text, also reveal the reasoning and the basic dynamics of their sects. In place of this, especially the Qur'an, concentrates on two issues in general. The first of them is emphasizing the omnipotence of God and the latter is teaching human values such as endurance, patience, trust in God and obedience to the authority of God. To teach these and emphasize his omnipotence, God uses various instruments in the Qur'an. The most important of them are parables. These parables are so much told in the Qur'an that they have been used continuously from the first passages of revelation to the last ones. In fact, this way is common in such divine revelation and is more convulsive

in respect to the interlocutor. Because such virtues and beliefs which are supposed to adopt in this manner are important for believers. On the other hand, theodicy, in which philosophers and theologians provide an explanation for the coexistence of good and evil in the world, differs from the Qur'an in many ways. Because the methods of their theodicy, both Christians and Muslim theologians, are much more rationally and sophisticated than that of the Qur'an. For instance, Muslim philosophers, such as al-Fārābī and Ibn Sīnā, deal with the problem in the theory of emanation. This can also be considered for early Christian thought, which is heavily intertwined with Hellenistic philosophy.

References | Kaynakça

- Akdağ, Özcan. "Kötülük Sorunu ve Teodise". *The Journal of Academic Social Science Studies* (January 2015), 473-480. DOI: 10.9761/JASSS3049
- Aktürk, Eyüp. "Hume on Evil". *Ekev Akademi Journal* 19/62 (Bahar 2015), 35-50.
- Ghazzālī, Abū Hāmid Muḥammad b. Muḥammad. *al-Maqṣad al-Asnā fī Sharḥ al-Asmā al-Ḥusnā*. Damascus: al-Şabāḥ Publications, 1999.
- Ghazzālī, Abū Hāmid Muḥammad b. Muḥammad. *Ihyā al-Ulūm al-Dīn*. trs. Ahmed Serdaroğlu. Istanbul: Bedir Publications, 1975.
- Asad, Muḥammad. *The Message of The Qur'an*. London: The Book Foundation, 2003.
- Cebeci, Lütfullah. *Kur'an'da Şer Problemi*. Ankara: Akçağ Publications, 1985.
- Constantin, Julian Damian at al. "The Quranic Instrumentalization of Suffering". *Europen Journal of Science and Theology* 12/4 (August 2016), 239-251.
- Flew, Antony. *God and Philosophy*, New York: Prometheus Books, 1966.
- Hick, John. *Evil and God of Love*. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2010.
- Hick, John. *Philosophy of Religion*. New Jersey: Prentice Hall, 1989.
- Hoover, Jon. *Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism*. Boston: Brill, 2007.
- Ibn Rushd, Abū al-Walīd Muḥammad b. Aḥmad. *al-Kaṣḥf 'an Minhāc al-'Adillah*. trs. Süleyman Uludağ. Istanbul: Dergah, 2016.
- Ibn Sīnā, Abū 'Alī al-Ḥusayn b. 'Abd Allāh b. 'Alī. *al-Ilāhiyyāt Min Kitāb al-Shifā*. Qum: al-Maktab al-ālam al-Islāmī, 1418.
- Kelly, John Norman Davidson. *Early Christian Doctrines*. London: Adam & Charles Black, 1968.
- Mackie, John L. "Evil and Omnipotence". *Mind Oxford University Press* 64/254 (April 1955), 200-212.
- Manafov, Rafiz. *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*. Ankara: Elis Publications, 2019.
- McCloskey, Henry John. *God and Evil*. The Hague: Springer Netherlands, 1974.
- Ormsby, Eric L. *Theodicy in Islāmīc Thought*. New Jersey: Princeton University Press, 1984.

- Özdemir, Metin. "A Comparative Approach to the Problem of Evil from a Theological and Philosophical Perspective". *ULUM* 1/1 (July 2018), 65-84.
- Pike, Nelson. "Hume on Evil". *Duke University Press* 72/02 (April 1963), 180-197.
- Rouzati, Nasrin. "Evil and Human Suffering in Islamic Thought". *Towards a Mystical Theodicy, Religions* 9/47 (3 February 2018), 2-13. Doi:10.3390/rel9020047
- Taylan, Necip. "Din Felsefesinde Kötülük Problemi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi journal* 11-12 (1997), 47-79.
- Aquinas, Thomas. *Summa Theologica*. trs. Sandra K. Perry, Ohio: y.y., 1947
- Vorster, Nico. "The Augustinian Type of Theodicy: Is it Outdated?". *Journal of Reformed Theology* (May 2011), 26-48. DOI: 10.1163/156973111X562201
- Wolfe, Julian. "Hume On Evil". *Scottish Journal of Theology* 34/01 (February 1981), 63-70.
- Yaran, Cafer Sadık. *Kötülük ve Teodise*. Istanbul: Vadi, 2016.
- Yasa, Metin. "Eflatun'da Kötülük Problemi". *Ondokuz Mayıs İlahiyât Fakültesi Journal* 10/1(1998), 315-321.
- Young, M. J. L. "The Treatment of The Principle of Evil in The Qur'ân". *Islāmic Studies* 5/3 (September 1966), 275-281.