

Rumeli

RUMELİ İSLÂM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

مجلة روم ايلي للبحوث الإسلامية | Rumeli Journal of Islamic Studies

ISSN : 2564 - 7903 • Yıl / Year : 2023 • İlkbahar / Spring • Sayı / Issue : 11

RUMELİ

İslâm Araştırmaları Dergisi

مجلة روم ايلي للبحوث الإسلامية / Journal of Islamic Studies

Yıl / Year: 2023 – İlkbahar / Spring – Sayı / Issue: 11



ISSN: 2564-7903

Dergimizin Tarandığı Veritabanı ve İndeksler:



RUMELİ İslâm Araştırmaları Dergisi | Journal of Islamic Studies

مجلة روم ايلي للبحوث الإسلامية

ISSN: 2564-7903

Kapsam | Scope: Dinî Araştırmalar, İslam Araştırmaları, Balkan Araştırmaları / Religious Studies, Islamic Studies, Balkan Studies

Periyot | Period: Yılda 2 Sayı (30 Nisan & 31 Ekim) / Biannual (30 April & 31 October)

Yayın Dili | Language Publication: Türkçe & İngilizce & Arapça & Arnavutça & Boşnakça / Turkish & English & Arabic & Albanian & Bosnian

Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi Uluslararası bilimsel hakemli bir dergidir.
Rumeli Journal of Islamic Studies is a international peer-reviewed academic journal.

Yayıncı / Publisher

Trakya Üniversitesi Matbaası
Edirne Teknik Bilimler MYO Sarayıçı Yerleşkesi Edirne, TÜRKİYE

Amblem ve Kapak Tasarımı | Emblem and Cover Design

Dr. Ömer Kasım Kahya

Grafik Tasarım ve Mizanpaj | Graphic Design and Layout

Arş. Gör. Mücahit Karakaş

Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi, Creative Commons Atıf 4.0 International License (CC BY NC) ile lisanslanmıştır. Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Rumeli Journal of Islamic Studies is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY NC). Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi'nde yayımlanan yazıların tüm içerik sorumluluğu yazarlarına aittir.

All the responsibility for the content of the papers published in Rumeli Journal of Islamic Studies belongs to the authors.

İletişim | Communication

Trakya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Balkan Yerleşkesi 22030 Edirne- TÜRKİYE

Tel: 0 284 235 68 99 Fax: 0 284 235 08 87

rumelislam@trakya.edu.tr

<https://dergipark.org.tr/rumeli>

<https://rumeli.trakya.edu.tr/>

RUMELİ
İslâm Araştırmaları Dergisi
Journal of Islamic Studies
مجلة روم ايلي للبحوث الإسلامية

ISSN: 2564-7903

SAHİBİ | OWNER

Trakya Üniversiteler Birliği İlahiyat Fakülteleri Adına

Prof. Dr. Ali Öztürk

Trakya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

EDİTÖR | EDITOR IN CHIEF

Dr. İtir Rruğa

rrugailir@trakya.edu.tr / Trakya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

YARDIMCI EDİTÖRLER | CO-EDITORS

Dr. Feim Gashi

feimgashi@klu.edu.tr / Kırklareli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Dr. Yakup Bıykoğlu

ybiyikoglu@nku.edu.tr / Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ | RESPONSIBLE MANAGER

Dr. İtir Rruğa

rrugailir@trakya.edu.tr / Trakya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

REDAKSİYON / REDACTION

Dr. Uğur Boran

ugurboran@trakya.edu.tr / Trakya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Dr. Enes Eryılmaz

enes.eryilmaz@klu.edu.tr / Kırklareli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi


Dr. Zehra Gözütok Tamdoğan

ztamdogan@klu.edu.tr / Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi



Basım Tarihi / Printing Date

Nisan / April - 2023

 <https://rumeli.trakya.edu.tr/> <https://dergipark.org.tr/rumeli>

 rumelislam@trakya.edu.tr  [rumeliislam@rumeliislam](https://twitter.com/rumeliislam)

YABANCI DİL EDİTÖRLERİ | LINGUISTIC EDITORS

Arnavutça | Albania

Dr. Feim Gashi
feimgashi@klu.edu.tr
Kırklareli Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

Dr. İtir Rruqa
rrugailir@trakya.edu.tr
Trakya Üniversitesi İlahiyat
Fakültesi

Boşnakça | Bosnian

Dr. Emina Sadikovic
eminasadikovic@trakya.edu.tr
Trakya Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi

Dr. Seyfettin Haruni
seyfettinharuni@sakarya.edu.tr
Sakarya Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi

Arapça | Arabic

Dr. Nefise Zehra Kalkancı
nzehrakalkanci@trakya.edu.tr
Trakya Üniversitesi İlahiyat
Fakültesi

Arş. Gör. Yusuf Buharı
ybuharı@nku.edu.tr
Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi

Öğr. Gör. Mahmoud Saad Eddin
Shaban
msshaban@nku.edu.tr
Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi

İngilizce | English

Dr. Nurullah Koltas
nurullahkoltas@trakya.edu.tr
Trakya Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi

Dr. Mehmet Bilal Yamak
mehmetbilalyamak@klu.edu.tr
Kırklareli Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi

Arş. Gör. Sümeyra Turan
skoksal@nku.edu.tr
Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi

ALAN EDİTÖRLERİ | SECTION EDITORS

Temel İslam Bilimleri | Basic Islamic Studies

Arş. Gör. Sezgin Elmalı
sezginelmali@trakya.edu.tr
Trakya Üniversitesi İlahiyat
Fakültesi

Dr. Mehmet Bilal Yamak
mehmetbilalyamak@klu.edu.tr
Kırklareli Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi

Dr. Vezir Harman
vharman@nku.edu.tr
Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi

Felsefe ve Din Bilimleri | Philosophy and Religious Studies

Dr. Mustafa Necip Yılmaz
mnecipyilmaz@trakya.edu.tr
Trakya Üniversitesi İlahiyat
Fakültesi

Dr. Enes Eryılmaz
enes.eryilmaz@klu.edu.tr
Kırklareli Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi

Dr. Ramazan Turan
rturan@nku.edu.tr
Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi

İslam Tarihi ve Sanatları | Islamic History and Arts

Dr. Habibe Kazancıoğlu
habibekazancioglu@trakya.edu.tr
Trakya Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi

Dr. Uğur Alkan
ugur.alkan@klu.edu.tr
Kırklareli Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi

Dr. Fatih Köse
fkose@nku.edu.tr
Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi

**Uluslararası Danışma Kurulu /
International Advisory Board**

- Dr. Adem Apak (Uludağ Üniversitesi)
- Dr. Ahmet Çapku (Kırklareli Üniversitesi)
- Dr. Ahmet Emre Dağtaşoğlu (Trakya Üniversitesi)
- Dr. Ahmet Faruk Güney (Kırklareli Üniversitesi)
- Dr. Ali Öztürk (İstanbul Üniversitesi)
- Dr. Bekir Zakir Çoban (Ege Üniversitesi)
- Dr. Fatih Yakar (Uludağ Üniversitesi)
- Dr. Fareddin Ebibi (Üsküp Üniversitesi)
- Dr. Habibe Kazancıoğlu (Trakya Üniversitesi)
- Dr. Halim Işık (Trakya Üniversitesi)
- Dr. Hasan Coşkun (Tokat Gazi Osman Paşa Üniversitesi)
- Dr. Hasan Maçın (Adıyaman Ü Üniversitesi)
- Dr. İlyas Çelebi (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi)
- Dr. İrfan Morina (Priştine Üniversitesi)
- Dr. İsmail Çalışkan (Ankara Üniversitesi)
- Dr. Mehmet Dalkılıç (İstanbul Üniversitesi)
- Dr. Mehmet Kenan Şahin (Ordu Üniversitesi)
- Dr. Mehmet Talha Boyalık (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi)
- Dr. Mehmet Ümit (Marmara Üniversitesi)
- Dr. Muhammed Coşkun (Marmara Üniversitesi)
- Dr. Murat Sula (Trabzon Üniversitesi)
- Dr. Mustafa Necip Yılmaz (Trakya Üniversitesi)
- Dr. Mustafa Şentürk (Trakya Üniversitesi)
- Dr. Muzaffer Özli (Fırat Üniversitesi)
- Dr. Nazar Omran (Uluslararası Novi Pazar Üniversitesi)
- Dr. Nevzat Aydın (Amasya Üniversitesi)
- Dr. Nurullah Altaş (Marmara Üniversitesi)
- Dr. Ömer Soner Hunkan (Trakya

- Üniversitesi)
- Dr. Özkan Öztürk (Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi)
- Dr. Seyfullah Efe (Ege Üniversitesi)
- Dr. Siham Mevid (Uluslararası Novi Pazar Üniversitesi)
- Dr. Süheyl Ünal (Ege Üniversitesi)
- Dr. Tuba Yıldız (İstanbul Üniversitesi)
- Dr. Yasemin Sarı (Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi)
- Dr. Zuhdija Hasanović (Sarajevo Üniversitesi)
- Dr. Vezir Harman (Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi)

**Uluslararası Yayın Kurulu /
International Editorial Board**

- Dr. Abbas Jahjai (Trakya Üniversitesi)
- Dr. Almir Fatić (Sarajevo Üniversitesi)
- Dr. Behlül Kanaçi (Karadağ İslam Birliği)
- Dr. Enver Gicic (Uluslararası Novi Pazar Üniversitesi)
- Dr. Muzaffer Üzümcü (Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi)
- Dr. Nevzat Erkan (Kırklareli Üniversitesi)
- Dr. Fatih Köse (Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi)
- Dr. Mensur Nuredin (Uluslararası Vizyon Üniversitesi)
- Dr. Mesut İdriz (Sarajevo Üniversitesi)
- Dr. Muhammet Altaytaş (Trakya Üniversitesi)
- Dr. Nurullah Koltaş (Trakya Üniversitesi)
- Dr. Safvet Halilović (Zenica Üniversitesi)
- Dr. Sefer Hasanov (Sofya Yüksek İslam Ens.)
- Dr. Selami Şimşek (Gümüşhane Üniversitesi)
- Dr. Sulejman Topoljak (Bihac Üniversitesi)
- Dr. Şukriya Ramiç (Zenica Üniversitesi)
- Dr. Zuhdija Hasanović (Sarajevo Üniversitesi)
- Dr. Üzeyir Durmuş (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)

HAKEM KURULU | REFEREE BOARD

Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

Rumeli Journal of Islamic Studies uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. The names of the reviewers have been hidden and not published.

AÇIK ERİŞİM POLİTİKASI | OPEN ACCESS POLICY

Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır.

Rumeli Journal of Islamic Studies provides immediate open access to its content

Editörden...

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Rahmân ve Rahîm Olan Allah'ın Adıyla

Kıymetli araştırmacılar ve değerli okuyucular,

Rumeli İslâm Araştırmaları Dergimiz 2018 yılından itibaren yayın kalitesinden, ilkelerinden ve etik değerlerden ödün vermeden Nisan ve Ekim aylarında başarılı bir şekilde tüm sayılarını yayınlarak yoluna devam etmektedir. Bu başarıyı nasip eden Yüce Rabbim'e sonsuz hamd olsun. Sevgili Hz. Peygamberimiz'e (s.a.v), Onun sevgili Ailesine ve Ashâbına salât ve selâm ederiz.

Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi'nin 11. sayısıyla yeniden beraberiz. Dergimize gönderilen her bir çalışmanın ön inceleme ve intihal taraması titizlikle yapılmaktadır. Bu adımdan sonra çalışmalar alan editörlerine gönderilir ve onların değerlendirmeleri sonucu kör hakemli bir şekilde alanın uzmanlarına gönderilir. Bu sayımızda da dergimize gönderilen çok sayıda çalışma olmuştur. Söz konusu çalışmalardan süreci başarı ile tamamlayan Türkçe, İngilizce ve Arapça dillerinde olan makalelerimiz ve sıralamaları şu şekildedir;

Ritvan TOPTSİ, *Yunanistan'da İslâm Hukuku Uygulamaları Ve Aihm'ye Taşınan Molla Sali Davası*,

Valmire BATATINA KRASNIQI, *Kosova'daki Tefsir Alanında Yapılan Çalışmalar Üzerine Genel Bir Bakış*,

Abdulla REXHEPİ, *Arnavut Halk Destanı ve Türkülerinde İstanbul*,

Nur Ahmet KURBAN, *İsveçli Misyoner Gunnar Jarring Koleksiyonunda Yer Alan Bir Anonim Uyurca Kur'an Tefsiri Üzerine*,

Fatih DERELİ, *Enderun School: Identification and Education of Gifted Children*,

Abdulkerim SEYDAOĞLU, (م2020-1995) الاتجاه التقليدي في التفسير التركيبية ما بين

Muhammed Emin YILDIRIM, *Arap Dilinde Tenbîh Edatlarının İşlevleri Ve Meâllere Yansımaları*,

Hatice MIZRAK, *Necm Sûresine Özgü Kelime Ve Kalıpların Arap Dili Açısından Tahlili*.

Dergimizin on birinci sayısının oluşmasında, çalışmalarını titizlikle şekillendirip dergimizde yayınlamayı tercih eden değerli ilim adamlarımıza, sayı hakemlerimize ve başta editör yardımcılarımız olan kıymetli Dr. Öğr. Üyesi Feim GASHİ ve Doç. Dr. Yakup BIYIKOĞLU'na teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca dergimizin değerli dil ve alan editörlerine, sekreteryaya, mizanpaj, redaksiyon ekibimize ve teknik desteklerini esirgemeyen Arş. Gör. Dr. Halil İbrahim DELEN'e çok teşekkür ederim.

Gelecek sayımızda görüşmek üzere...

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Araştırma Makaleleri / Articles

- Yunanistan'da İslâm Hukuku Uygulamaları Ve AİHM'ye Taşınan Molla Sali Davası . 10**
Islamic Law Practices At Greece And The Molla Sali Case Transferred to The Echr
Ritvan TOPTSİ
- Kosova'da Tefsir Alanında Yapılan Çalışmalar Üzerine Genel Bir Bakış..... 22**
Overview of Studies in the Field of Tafsir in Kosovo
Valmire BATATINA KRASNIQI
- Arnavut Halk Destanı ve Türkülerinde İstanbul 41**
Istanbul in Albanian Folk Epics and Folk Songs
Abdulla REXHEPI - Abdulla HAMITI
- İsveçli Misyoner Gunnar Jarring Koleksiyonunda Yer Alan Bir Anonim Uygurca
Kur'ân Tefsiri Üzerine..... 53**
On an Anonymous Commentary of The Qur'ân in The Uighur Language in The Collection of
Swedish Missionary Gunnar Jarring
Nur Ahmet KURBAN
- Enderun School: Identification and Education of Gifted and Talented Children..... 78**
Enderun Okulu: Üstün Yetenekli Çocukların Belirlenmesi ve Eğitimi
Fatih DERELİ
- الاتجاه التقليدي في التفاسير التركية ما بين (1995-2020م) 93**
Türkçe Tefsirlerde Geleneksel Eğilim (1995-2020)
Abdulkerim SEYDAOĞLU
- Arap Dilinde Tenbîh Edatlarının İşlevleri ve Meâllere Yansıması 109**
The Functions Of The Tenbîh Prepositons In Arabic Language And Their Reflections In The
Meâls
Muhammed Emin YILDIRIM
- Necm Sûresine Özgü Kelime ve Kalıpların Arap Dili Açısından Tahlili 129**
Analyzing The Words And Patterns Specific to Surah of Najm From The Arabic Linguistic
Hatice MIZRAK

Araştırma Makaleleri / Articles

YUNANİSTAN'DA İSLÂM HUKUKU UYGULAMALARI VE AİHM'YE TAŞINAN MOLLA SALİ DAVASI*

Geliş Tarihi : 19 Ocak 2023
Kabul Tarihi : 9 Mart 2023

Ritvan TOPTSI**

Özet

Günümüz Yunanistan topraklarının büyük bir bölümü uzun yıllar Osmanlı hâkimiyeti altında bulunmuştur ve bu durumun bir neticesi olarak bugün pek çok bölgede şer'iyye sicilleri arşivi mevcuttur. Yunanistan'ın kuzeyinde yer alan ve Batı Trakya diye isimlendirilen bölgede yaşayan Müslüman-Türk azınlığa antlaşmalarla tanınan haklar gereği bugün hâlâ İslâm hukukunun uygulandığı görölmektedir. Tarihi süreç içerisinde, azınlığa tanınan haklarda kısıtlamalara gidilmiş ve İslâm hukukunun uygulama alanı elden geldiğince daraltılmaya çalışılmış olsa da, tarafların istemesi durumunda şahıs, aile ve miras hukuku alanlarında İslâm hukukuna göre hüküm verilmesi günümüzde hâlâ yasal olarak kabul edilmektedir.

Yunanistan, İslâm hukukunun uygulanma alanına kısıtlamalar getirilmesini temellendirirken, en çok kadın-erkek eşitliği argümanını kullanmaktadır. İslâm hukukunun bu ilkeye aykırı olduğunu iddia ederek, kadınlara bu hukuk sisteminde zulmedildiğini düşünmektedir. Makalemizde inceleyeceğimiz Molla Sali davasını Yunan hukukçular bu bakış açısıyla değerlendirmiş ve uluslararası antlaşmalarla Batı Trakya Müslüman Türk azınlığına tanınan bu yetkilerin kaldırılması yönünde adımlar atılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Yunanistan, Batı Trakya, İslâm Hukuku, Antlaşma, Azınlık, Molla Sali.

ISLAMIC LAW PRACTICES AT GREECE AND THE MOLLA SALI CASE TRANSFERRED TO THE ECHR

Abstract

Most of the lands of today's Greece were under Ottoman rule for many years, and as a result of this situation, there are archives of sharia records in many regions today. It is seen that Islamic law is still applied today in accordance with the rights granted to the Muslim-Turkish minority living in the region called Western Thrace, located in the north of Greece. In the historical process, although restrictions have been made on the rights granted to the minority and the scope of application of Islamic law has been tried to be narrowed as much as possible, it is still legal today to make judgments in the fields of personal, family and inheritance law.

Greece mostly uses the argument of equality between men and women while basing restrictions on the application of Islamic law. Claiming that Islamic law is against this principle, it thinks that women are persecuted in this legal system. Greek lawyers evaluated the Molla Sali case, which we will examine in our article, from this point of view, and steps were taken to abolish these powers granted to the Muslim Turkish minority of Western Thrace by international treaties.

Key Words: Greece, Western Thrace, Islamic Law, Treaty, Minority, Molla Sali.

* Bu çalışma, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde hazırlanan “İslâm Hukukunun Uygulanması Açısından İskeçe Şer'İye Sicilleri (1923-1929)” isimli doktora tezinden faydalanarak hazırlanmıştır.

** Doktora Öğrencisi, ridvanmail2004@yahoo.gr, **ORCID ID:** 0000-0002-4776-9736,

DOI: 10.53336/rumeli.1239085.

İntihal: Bu makale “iThenticate” intihal tarama programında taranmış ve intihal içermediği tespit edilmiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

Atıf / Citation: Toptsi, Ritvan. “Yunanistan'da İslâm Hukuku Uygulamaları Ve Aihm'ye Taşınan Molla Sali Davası”. *Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi* / 11 (Nisan 2023): 10-21. <https://doi.org/10.53336/rumeli.1239085>.

Copyright © CC BY-NC 4.0

Giriş

Yaklaşık beş yüz yıl Osmanlı hâkimiyeti altında bulunan Yunanistan'da 1821'de bağımsızlık savaşı başlamış ve bunun bir neticesi olarak 1830 yılında Yunanistan'ın bağımsızlığı ilan edilmiştir.¹ İlerleyen dönemlerde topraklarını sürekli genişleten Yunanistan, 1920 yılında Batı Trakya'yı da hâkimiyeti altına almıştır.² 1923 yılında imzalanan Lozan Barış Antlaşması'yla Yunanistan'ın diğer bölgelerinde kalan Müslüman-Türkler mübadele kapsamında Türkiye'ye göç etmek zorunda kalmış olsa da, Batı Trakya sınırları içerisinde kalan Müslüman Türkler ve İstanbul'da kalan gayr-i müslim Rumlar bu mübadelenin dışında tutulmuştur.³ Mübadele haricinde tutulan milletlerin haklarını teminat altına almak için de bazı tedbirlere başvurulmuştur. Bu çalışmamızda, uluslararası antlaşmalara konu olan bu tedbirleri ve zaman içerisinde konuyla ilgili yürürlüğe giren değişiklikleri incelemeye çalışacak, bu değişikliklerin yapılmasına neden olarak gösterilen bir davayı ele alacağız.

Bugüne kadar Yunanistan'ın diğer bölgeleriyle alâkalı bazı sicil çalışmaları yapılmış olsa da⁴, günümüzdeki yapıyı da içine alacak şekilde Yunanistan'daki İslâm hukuku uygulamalarıyla ilgili derli toplu bir çalışma yapılmış değildir. Konuyu ilk olarak Yunan araştırmacılar ele alıp çalışmış ve Soltaridis'in *İ İstoria Ton Mouftion Tis Ditikis Thrakis* isimli doktora tezi⁵ önemli bir kaynak olmuştur. Daha sonra kaleme alınan ve konuyu hukukî açıdan inceleyen Turgay Cin'in iki çalışması da konumuz açısından önemlidir.⁶ Konuyu daha çok tarihsel açıdan ele alan bir diğer çalışma ise Tefik Hüseyinoğlu ve Mehmet İmamoğlu'nun "*Yunanistan'da Başmüftülük, Müftülükler ve Müftüler (1913-2014)*" isimli çalışmadır.⁷ Ancak tüm bu çalışmalar, İslâm hukuku uygulamalarıyla ilgili günümüzde meydana gelen tartışmaları yansıtmamaktadır. Çalışmamızla bu alanda var olan boşluğu bir nebze kapatmaya çalışacak ve Yunanistan'daki İslâm hukuku uygulamalarının tarihsel ve hukukî dayanaklarını ortaya koyduktan sonra güncel yapıya ve günümüzde ortaya atılan tartışmalara Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'ne taşınan Molla Sali davası üzerinden bakmaya çalışacağız. İlgili dava Yunan araştırmacılar tarafından detaylı bir şekilde çalışılmış olsa da, İslâm hukuku araştırmacıları tarafından ele alınıp incelenmiş değildir.⁸ Oysa bu

¹ Süreçle ilgili gelişmeler için bkz: Clogg, Richard, *Modern Yunanistan Tarihi*, (İstanbul: İletişim Yay, 2007), 19-63.

² Öksüz, Hikmet, *Batı Trakya Türkleri*, (Çorum: Karadeniz Araştırmaları Merkezi, 2006), 1.

³ Antlaşma metni için bkz: *Düster*, Üçüncü Tertip, (İstanbul: Necmi İstikbal Matbaası, 1931), 5/205-217.

⁴ Örnek olarak bkz: Oğuz, Mustafa, *Girit (Resmo) Şer'iyeye Sicil Defterleri (1061-1067)*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002); Demir, Hasan Onur, *Karaferye'ye Ait 94 (552) Numaralı ve 1924 Tarihli Şer'iyeye Sicil Defteri (Traskripsiyon ve Değerlendirme)*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018); Kartal, İsa, *567 Numaralı Karaferye Şer'iyeye Sicilinin Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi*, (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

⁵ Soltaridis, Simeon, *İ İstoria Ton Mouftion Tis Ditikis Thrakis*, (Atina: Nea Sinora, 1997).

⁶ Cin, Turgay, *Yunanistan'daki Müslüman Türk Azınlığın Din ve Vicdan Özgürlüğü*, (Ankara: Seçkin yayıncılık, 2003); Cin, Turgay, *Yunanistan'daki Türk Azınlığın Hukukî Özerkliği*, (Ankara: Orion kitabevi, 2009).

⁷ Hüseyinoğlu, Tefik-İmamoğlu, Mehmet, *Yunanistan'da Başmüftülük, Müftülükler ve Müftüler (1913-2014)*, (Gümölcine: Bakeş yayınları, 2017).

⁸ Davayı hukukî açıdan inceleyen bazı İngilizce makaleler için bkz: Koumoutzis, Nikos-Papastilianos, Christos, "Human Rights Issues Arising from the Implementation of Sharia Law on the Minority of Western Thrace-ECtHR Molla Sali v. Greece, Application No. 20452/14, 19 December 2018", *Religions*, 10/5, (Mayıs 2019); Fokas, Effie, "On Aims, Means, and Unintended Consequences: The Case of Molla Sali", *Religions*, 12/10, (Ekim 2021); Berger, Maurits S, "The Last Sharia Court in Europe: On Molla Sali v. Greece (ECHR 2018)", *Journal of Islamic Law*, 1/1, (İlkbahar 2020).

davaya bağlı olarak Yunanistan'daki İslâm hukuku uygulamalarında köklü değişiklikler yapılmak istenmiştir.

1. Tarihsel Boyut

1.1. Yunanistan'da Şer'iyye Mahkemeleri/Müftülükler

Osmanlı devlet teşkilatında kâdılar ve müftüler ayrı görev ve sorumluluklara sahip bulunmaktaydı. Bunun bir neticesi olarak her kazâda yargı işlerine bakan kâdıların yanı sıra fetva işlerine bakan müftüler de görev yapmaktaydı.⁹ Batı Trakya'nın Yunanistan hâkimiyetine girdiği tarihe kadar da bu sistem devam etti.¹⁰ Osmanlı'nın bu topraklardan ayrılmasıyla birlikte kâdılık ve müftülük kurumu birleştirilmiştir. İslâm yargılama hukukunda kâdiya ait olan görev ve yetkilerin bir kısmı müftülere aktarılmıştır. Böylece günümüze kadar, Batı Trakya'da görev yapan müftüler evlenme, boşanma, nafaka, velâyet, vesâyet, hidâne, rüşd ve miras gibi konularda hüküm verme yetkisine sahip olmuştur.¹¹

Geçmişte Yunanistan'ın farklı bölgelerinde müftülükler faaliyet göstermiş olsa da, günümüzde bir tek İskeçe, Gümölcine ve Dimetoka müftülükleri hizmet vermektedir. Örneğin 1 Ocak 1928 tarihli Cumhurbaşkanlığı kararnamesine göre Yunanistan'da müftülüklerin sayısı on olarak belirlenmiştir. Bunlar İskeçe, Gümölcine, Dedeağaç, Dimetoka, Sofulu, Yanya, Selanik, Langaza, Margılıç ve Aydonat müftülükleridir. 19 Mart 1928 tarihli Cumhurbaşkanlığı kararnamesinde ise bunlara Filât ve Gümeniçe müftülükleri ilave edilerek bu sayı on ikiye çıkartılmıştır.¹²

1952 yılının sonlarına gelindiğinde Yunan yönetimi bu müftülüklerin oluşturulmasını gerekli kılan koşulların ortadan kalktığını öne sürerek Batı Trakya haricindeki müftülüklerin kapatılmasına karar vermiştir.¹³ Böylece yukarıda da ifade ettiğimiz gibi günümüzde bir tek İskeçe, Gümölcine ve Dimetoka müftülükleri faaliyette kalmıştır.

1.2. Yunanistan'da Şer'iyye Sicilleri

İslâm muhâkeme hukuku esaslarının getirdiği prensipler gereği ilk dönemlerden itibaren davaların kayda alınmasına özen gösterilmiş ve bu hassasiyet tarihi süreç içerisinde son derece gelişmiş bir arşiv medeniyetinin oluşmasına olanak sağlamıştır.¹⁴ Bu hassasiyeti titizlikle sürdüren Osmanlı Devleti, idaresi altında bulunan topraklarla ilgili eşsiz bir arşivi miras olarak sonraki nesillere aktarmayı başarmıştır.¹⁵ Günümüzde Selanik, Girit, Karaferye,

⁹ Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1988), 173-174.

¹⁰ Evliya Çelebi'nin verdiği bilgilere göre günümüzde İskeçe'ye bağlı bulunan Yenice kazasında kadılığın yanısıra "şeyhülislam" diye ifade edilen müftülük kurumunun da varlığı görülmektedir. Bkz: Evliya Çelebi, *Seyahatname*, (İstanbul: Orhaniye matbaası, 1928), 8/113.

¹¹ Soltaridis, Simeon, *İ İstoria Ton Mouftion Tis Ditikis Thrakis*, 175-196; Topçu, Rıdvan, *İslâm Hukuku Açısından Batı Trakya'daki Müftülerin Yetkileri*, (Gümölcine: Bakeş yay, 2012), 66-120.

¹² Cumhurbaşkanlığı kararnameleri için bkz: Hüseyinoğlu, Tefik-İmamoğlu, Mehmet, *Yunanistan'da Başmüftülük, Müftülükler ve Müftüler (1913-2014)*, 438-439.

¹³ Cin, Turgay, *Yunanistan'daki Müslüman Türk Azınlığın Din ve Vicdan Özgürlüğü*, 245-246.

¹⁴ Yıldız, Kemal, "İslam Muhakeme Hukukunda Davanın Şartları ve Muhakeme Süreci", *EKEV Akademi Dergisi*, 9/24, (Yaz 2005), 128.

¹⁵ Şer'iyye sicilleriyle alakalı bazı önde gelen çalışmalar için bkz: Aslan, Nasi, *Kayseri Şer'iyye Sicillerindeki Hicrî 1084, 1087 Tarihli 81 ve 84 Numaralı Defterler ve İslâm Hukuku Açısından Tahlili*, (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995); Sofuoğlu, Hadi, *İslam Hukukunun Uygulanması Açısından Manisa Şer'iyye Sicilleri (1625-1650)*, (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010); Güler, Ümit, *Osmanlı Kıbrıs'ında Müslüman-Zimmî İlişkileri ve İslam Hukuku Açısından Tahlili*, (Lefkoşa: Yakın Doğu Üniversitesi Yayınları, 2016); Güler, Ümit, *Osmanlı'da Suç ve Ceza (Kıbrıs*

Kılıkıs, Katerin ve Kesendire gibi Yunanistan'ın pek çok bölgesini alâkadar eden şer'iyye sicillerine rastlamak mümkündür.¹⁶ İskeçe bölgesinde yaptığımız araştırmalar neticesinde de 1880-1883, 1903-1908, 1924-1926, 1926-1929, 1929-1932, 1934-1935 ve 1937-1939 yılları arasında tutulan düzenli yedi adet sicil defterine ulaşılmıştır. Bunların haricinde pek çok resmi evrak ve sicil kaydının ise birbirine karışmış olduğu görülmüştür. Bu sicillerden önceki ve sonraki dönemlerle alâkalı yaptığımız araştırmalar hakkında ise yetkili mercilerden tatmin edici bir cevap alınamamış ve bu kayıtların bulunmadığı ifade edilmiştir. Oysa yakın bir zamana kadar Batı Trakya'da da bunların titizlikle korunduğunu söylememiz mümkündür. 1928 yılına ait bir sicil kaydında¹⁷ yer alan "...İskeçe kazâsında sâbık Osmanlı zamanına ait mahkeme-i şer'iyye sicillâtı mahkememizde el-yevm mevcûd ise de..." ifadesi, bu durumun açıkça göstergesidir. Ancak 1985 yılında Batı Trakya'da başlayan müftülük sorunlarıyla birlikte müftülüklerin kontrolü Batı Trakya Müslüman Türk azınlığının elinden alınmıştır. Çünkü bu tarihten sonra yaşanan gelişmeler İskeçe ve Gümülcine'de "atanmış" ve "seçilmiş" olmak üzere ikişer müftünün bulunmasına neden olmuştur. Müslüman Türk azınlığın tasvip etmediği atanmış müftülerle birlikte uzun yıllar muhafaza edilen şer'iyye sicillerinin akıbeti de muammaya dönüşmüştür.

Seçilmiş müftüler için geçerli olmasa da devlet tarafından atanan müftüler şahıs, aile ve miras hukuku alanlarında resmi olarak hüküm verme yetkisine sahiptir. Ancak azınlığın kabul etmediği bu müftülerle birlikte sicil tutma geleneğinde ne tür değişikliklerin yapıldığı tam olarak bilinmemektedir.

2. Hukuksal Boyut

2.1. Konuyu Düzenleyen Uluslararası Antlaşmalar

Yunanistan'da İslâm hukuku uygulamalarıyla ilgili olarak ilk defa 1881 tarihli İstanbul Antlaşması'nda ifadelerin yer aldığı görülmektedir. Antlaşmanın 3. maddesinde:

"Yunanistan'a terk olunan mahallerde sâkin olup idare-i Yûnânîyye tahtında kalacak olan ahâlîlerin can ve mal ve namus ve din ve âdâtına kâmilen riâyet edilecek ve ahâli-yi merkûme an-asl teb'a-yı Yûnânîyye'den bulunan kîsân misüllü hukûk-u medeniyye ve politikiyeden aynıyla ve temâmıyla müstefid olacaktır" ifadeleri yer almaktadır.

Antlaşmanın 8. maddesi ise

"Yunanistan'a terk olunan mahallerde sâkin ahâli-yi İslâmiyyeye serbestî ve icra-yı âyîn ve mezhep hususu kâin olmuştur. El-yevm mevcûd bulunan ve ilerüde teşekkül idebilecek olan Cemâat-ı İslâmiyyenin muhtâriyetine ve silsile-yi merâtib üzere tertibine ve anlara âid emlâk ve muhassenâtın idaresine ve cemâat-ı mezkûrenin umûr-u mezhebiyyece rüesâ-yı rûhânîyyeleriyle olan münasebâtına asla ikâ-yı müdâfi olunamayacaktır."

Örneği), (Ankara: Fecr Yayınları, 2019); Güler, Ümit, *Osmanlı Toplumunda Cinayet*, (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2020).

¹⁶ Selanik'te bulunan Makedonya Tarih Arşivi'nde muhafaza edilen bazı arşiv malzemesi için bkz: Eğitim, Araştırma ve Din İşleri Bakanlığı, "Makedonya Tarih Arşivi", <http://gak.thess.sch.gr/> (Erişim 28 Kasım 2022).

¹⁷ İskeçe Şer'iyye Sicil Defteri (1926-1929), Karar No: 67, 3 Nisan 1928.

Mehâkim-i Şer'iyeye-yi Mahalliyye sırf mevâdd-ı diniyyede icrâ-yı hükm ve kazâda devam edeceklerdir" kararlarını içermektedir.¹⁸

Antlaşmada yer alan bu maddelere göre Osmanlı Devleti'nin Yunan idaresine bırakacağı bölgelerde yaşayanların can, mal, namus, din ve geleneklerine titizlikle riayet edilecek ve Müslümanlar da Yunan vatandaşlarına tanınmış olan haklara sahip olacaktır. Bunun yanı sıra, Müslümanların özgürce ibadet etmelerine de olanak sağlanacaktır. Gerek o dönemde mevcut bulunan gerekse ileride teşekkül edecek olan Cemâat-i İslâmiyye'nin özerkliği de kabul edilecektir. Müslümanlara ait vakıf ve hayır kurumlarının idaresine müdahale edilmeyecektir. Yerel kâdı mahkemeleri ise dinî konularda hüküm vermeye devam edecektir.

1913 yılında imzalanmış olan Atina Barış Antlaşması'nda ise İslâm hukuku uygulamalarıyla ilgili daha detaylı maddeler kabul edilmiştir. Antlaşmanın 11. maddesinde şu ifadeler yer almıştır:

"...Müftüler sırf dinî umûr ve hususât hakkındaki salâhiyetlerinden ve emvâl-i vakfiyenin idaresi üzerindeki teftiş ve nezâretlerinden maada nikâh, talâk, nafaka, vesâyet, velâyet, ispat-ı rüşd, Müslümanlara ait vasiyetler, tevârüs ve tevliyet gibi mevâdda beyne'l-müslimîn icrâ-yı ahkâm edeceklerdir.

Müftüler tarafından isdâr olunan ilâmlar Yunan memurîn-i âidesi tarafından icra edilecektir.

*Umûr-ı irsiyyeye gelince Müslümanlardan işte alâkadar olan taraflar evvel be-evvel beyinlerinde itilâf hâsıl ettikten sonra hakem sıfatıyla müftüye müracaat edebilirler. Bu vechile sâdır olacak hakem kararına karşı mahâkim-i mahalliyyeye vukû bulacak her türlü müracaatlar kabul olunacaktır. Meğerki aksi kaziyeyi mübeyyin olarak sarâhaten bir kayıt ve şart mevcut olmuş ola."*¹⁹

Antlaşmanın bu maddesine göre müftüler, dinî işler ve vakıf mallarının idaresi üzerindeki teftiş ve nezaretinden maada nikâh, boşama, nafaka, velâyet, vesâyet, ispat-ı rüşd, vasiyet ve miras hukuku alanlarında Müslümanlar arasında hüküm verme yetkisine sahip olacaktır. Müftülerin verdiği hükümler Yunan memurlar tarafından icra edilecektir.

1923 tarihinde imzalanan Lozan Barış Antlaşması'nın 42. maddesine göre de Yunanistan, Batı Trakya'daki Müslüman-Türk azınlığın "*hukûk-u aile veya ahkâm-ı şahsiyyeleri bahsinde bu mesailin mezkûr ekalliyetlerin örf ve âdetlerinde hal ve fasledilmesine müsait her türlü ahkâm vaz'ına muvafakat*" edeceğini, yani aile ve şahıs hukukuyla ilgili mevzuların azınlığın örf ve adetlerine uygun bir şekilde çözülebilmesi için gerekli kanunları yürürlüğe koyacağını kabul etmiştir.²⁰

¹⁸ Adıyeke, Ayşe Nükhet, *Yunanistan Sınırları İçinde Müslüman Cemâat Örgütlenmeleri: "Cemâat-ı İslâmiyeler" 1913-1998*, (Ankara: SAEMK Yayınları, 2001), 9-10; Antlaşmanın resmî olmayan Türkçe tam metni için ayrıca bkz: Cin, Turgay, *Yunanistan'daki Müslüman Türk Azınlığın Din ve Vicdan Özgürlüğü*, 425-429.

¹⁹ Antlaşmanın metni için bkz: *Düstur*, Tertib-i Sâni, (Der-saâdet: Matbaa-i Âmire, 1332), 7/45-61.

²⁰ Lozan Antlaşması'nın ilgili maddeleri için bkz: *Düstur*, Üçüncü Tertip, 5/36-42.

2.2. Yunan Hukukunda Yürürlüğe Giren Yasalar

Özellikle Atina Barış Antlaşması'nın bir sonucu ve diğer antlaşmalarda kabul edilen esaslarla uyumlu olarak yürürlüğe giren 2345/1920 sayı ve tarihli yasaya göre de müftüler, sırf dinî görevlerinin yanında, kendi bölgesindeki Müslüman cemâatlerin din ve eğitim görevlilerini denetler. Bunun yanında, Cemâât-i İslâmiyye tarafından idare edilen vakıfların malvarlığını da denetleme yetkisine sahiptirler. Müftüler ayrıca, Müslümanlar arasında evlilik, boşanma, nafaka, velâyet, vesâyet, kazâî rüş, vasiyet ve kanunî mirasçılık konularında hüküm verme, bunun yanında, gerek dinî konularda, gerekse miras ve aileyle ilgili her çeşit konuda, görüş bildirme yetkisine sahiptirler.²¹

2345/1920 sayı ve tarihli yasa, 1990 tarihine kadar yürürlükte kalmaya devam etmiştir. 1985 tarihinde başlayan müftülük sorunları neticesinde bu yasa yürürlükten kaldırılmıştır. Bu yasanın kaldırılmasına neden olan husus, müftülerin halk tarafından seçilmesi tartışmalarıydı. Çünkü Atina Barış Antlaşması'nda kabul edilen esaslar gereği bu yasada müftülerin halk tarafından seçilmesi kabul edilmişti. Ancak Yunanistan'daki şartlar, bu yasanın ön gördüğü gibi seçimlerin yapılmasına hiçbir zaman müsait değildi. Uygulamada müftüler, genelde halkın tasvip ettiği kişiler arasından tayinle göreve getirilirdi. Halkın istediği kişilerin tayin edilmesi, toplumda herhangi bir huzursuzluğun ortaya çıkmasına da müsaade etmemişti. Ancak 1985 yılına geldiğimizde, müftülerin halk tarafından seçilmesine engel olabilecek toplumsal herhangi bir sorun mevcut değildi. Bunu fırsat bilen azınlık, antlaşmalarla kendisine bahşedilmiş olan hakkını kullanmak istemiş ancak devletin olumsuz tutumu karşısında olaylar beklenmedik bir seyir almıştır. Devlet, büyüyen olayların neticesinde çareyi 2345/1920 sayı ve tarihli yasayı yürürlükten kaldırmakta bulmuştur.

Devletin 2345/1920 tarihli yasayı müftülerin seçilmesi nedeniyle yürürlükten kaldırmış olması, uygulanmakta olan İslâm hukukuna müdahale edilmemesine neden olmuştur. Çünkü devletin anlayışına göre müftüler iki özelliğe birden sahip olamaz, yetkilerle donatıldıkları için seçilmelerine imkân tanınamazdı. Böylece kabul edilen 1920/1991 sayı ve tarihli yasada müftülerin seçimine son verilmiş ancak İslâm hukuku esaslarına göre hüküm verme yetkileri muhafaza edilmiştir.²²

İlerleyen dönemlerde, İslâm hukuku uygulamalarıyla ilgili basında karalama kampanyaları başlatılmış ve Yunan araştırmacıların eleştirel çalışmaları çoğalmaya başlamıştır. Azınlık mensubu bir kadının Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'ne taşınan davası neticesinde devlet, 2018'in Ocak ayında İslâm hukuku uygulamalarıyla ilgili köklü bir değişikliğe gitmeye karar vermiştir. Yürürlüğe giren 4511 sayılı kanunla birlikte İslâm hukukunun uygulanması ancak sıkı şartlar çerçevesinde mümkün olacaktır.²³ Çünkü o tarihe kadar şahıs, aile ve miras hukuku davalarında esas olan İslâm hukukunun uygulanmasıydı. Oysa 4511 sayılı yasayla İslâm hukukunun uygulanabilmesi ancak tüm tarafların rızası bulunması durumunda mümkün olabilecektir. Taraflardan herhangi birisinin rızası bulunmadığı hallerde ise esas olan medeni hukuk olacaktır.

²¹ Yunan Hükûmet Gazetesi (ΦΕΚ) Α' 148 (03.07.1920).

²² Yunan Hükûmet Gazetesi (ΦΕΚ) Α' 11 (04.02.1991).

²³ Yunan Hükûmet Gazetesi (ΦΕΚ) 2/Α (15.1.2018).

Son olarak, 30 Temmuz 2022 tarihinde Yunanistan Hükûmet Gazetesinde yayınlanarak yürürlüğe girmiş olan 4964 sayılı yasanın²⁴ 146. maddesinde de müftülerin İslâm hukukuna göre hüküm vermeleri kabul edilmiş ancak bunun olabilmesi için tarafların rızası gözetilmiştir. Tarafların, İslâm hukukuna göre davalarını çözmek istediklerini müftünün huzurunda beyan eden müracaatları bulunmuyorsa, davanın İslâm hukukuna göre çözülmesi mümkün olmayacaktır.

3. Siyasal Boyut ve Molla Sali Davası

2018 ve 2022’de devletin İslâm hukukunu zorunlu olmaktan çıkararak yasaları yürürlüğe koymasının nedeni olarak, Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi’nin bu konu hakkındaki bir kararı gösterilmektedir. İlgili karar, Gümölcine’de ikamet eden Hatice Molla Sali’nin Yunanistan’ı şikâyet etmesi üzerine verilmiştir.

Yunan Medeni Kanunu’na uygun bir şekilde noterde hazırlanan vasiyetnameyle, Hatice Molla Sali’ye eşi tarafından mirasın tamamı bırakılmıştır. Kocanın 2008 yılında vefat etmesi üzerine Hatice Hanım, vasiyetnameyle kendisine bırakılan mirası almak için harekete geçmiş ancak kocanın kız kardeşleri tarafından duruma itiraz edilmiştir.²⁵ Çünkü İslâm hukukuna göre vârise vasiyet ancak diğer mirasçılardan rızası bulunması halinde geçerlidir.²⁶ Böyle bir durumda da vasiyet, terekenin 1/3’ünden karşılanmaktadır. Tamamının uygulanabilmesi için tüm varislerin rızası şart koşulmaktadır.²⁷ Hatice olayında diğer vârisler bu vasiyete rıza göstermemiş ve mirasın İslâm hukukuna göre paylaşılmasını talep etmiştir. Yargıtay’a taşınan davada, söz konusu durumda uygulanması gereken hukukun İslâm miras hukuku olduğuna ve davanın müftü huzurunda çözülmesi gerektiğine karar verilmiştir.²⁸

Yunan yargı sisteminde umduğu neticeyi bulamayan Molla Sali, 2014 yılında Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi’ne müracaat etmiştir. Aralık 2018 tarihinde Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi yapılan bu müracaatla ilgili kararını açıklamış ve İslâm hukukunu uygulamak suretiyle Molla Sali’nin haklarının çiğnediğine kanaat getirerek oy birliğiyle Yunanistan’ı mahkûm etmiştir.²⁹ Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi, Yargıtay kararını bozmamış, ancak bu soruna neden olan yasaları yürürlükte tuttuğu için Yunanistan’ın tazminat ödemesine hükmetmiştir.³⁰ Bu karardan yaklaşık bir buçuk yıl sonra Yunanistan’ın ödemesi gereken tazminat da belirlenmiş ve 41.103,35 avro maddi, 10.000 avro manevi tazminatın yanı sıra 5.828,33 avro da mahkeme masraflarının Molla Sali’ye ödenmesi gerektiğine karar verilmiştir.³¹

²⁴ Yunan Hükûmet Gazetesi (ΦΕΚ) A’ 150 (30.07.2022).

²⁵ Psara, Maria, “Posa xrimata tha plirosi i Xantise Molla Sali gia ti saria”, *Ethnos* (18 Haziran 2020).

²⁶ Mevsili, Abdullah b. Mahmud, *el-İhtiyâr li-ta’lîli’l-muhtâr*, tlk: Mahmûd Ebu Dakîka, (İstanbul: Çağrı yayınları, 2005), 5/63.

²⁷ Hallaf, Abdülvehhab, *Ahkâmü’l-ahvâli’ş-şahsiyye*, (Kuveyt: Dâru’l-kalem li’n-neşr ve’t-tevzî, 1990), 260.

²⁸ Karampougioukoglou, Sami, “Katadiki Elladas apo to Europaiko Dikastirio Anthroponon Dikeomaton”, *Ertnews*, (19 Aralık 2020); Psara, “Posa xrimata tha plirosi i Xantise Molla Sali gia ti saria”, *Ethnos* (18 Haziran 2020).

²⁹ Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi, Dava Müracaat No: 20452/14.

³⁰ Karampougioukoglou, “Katadiki Elladas apo to Europaiko Dikastirio Anthroponon Dikeomaton”, *Ertnews*, (19 Aralık 2020).

³¹ Özcan, Yusuf, “AİHM Yunanistan’ın Batı Trakyalı kadına tazminat ödemesi gerektiğine karar verdi” *Anadolu Ajansı*, (18 Haziran 2020).

Davanın avukatlığını üstlenen ve İslâm hukukuna karşı olumsuz görüşleriyle bilinen öğretim üyesi Ktistakis, 21 Aralık 2018’de Gümölcine’de yayınlanan *Empros* gazetesine verdiği demeçte kararlar alâkalı;

“Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi, tarafların İslâm hukukuna göre davalarının görüşülmesini talep ettiği durumlarda bile uygulamanın iptal edileceğini kabul etmiştir. Çünkü bu hukuk, temel insan haklarını çiğnemektedir. Oysa Avrupa hukuku buna müsaade etmemektedir”

ifadelerini kullanmıştır. Ktistakis’in kanaatine göre azınlığın kendisi de bu hukuk sisteminin kaldırılmasını talep etmektedir. Çünkü İslâm hukuku onlara eziyet etmekte ve çağdaşlaşmalarına imkân vermemektedir.³² Ktistakis başka bir demecinde de, *“Koca, bıraktığı mirasın hangi yolla nakledileceğine karar vermiştir. Yunan mahkemesinin bu tercihe saygı duyması gerekmektedir”* ifadelerini kullanmıştır.³³

Azınlık mensubu birinin İslâm hukuku uygulamalarından rahatsızlık duyarak Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi’ne yaptığı müracaatı Yunan basını büyük bir ilgiyle takip etmiş ve Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi’nin kararını son derece önemsemiştir. Çünkü onlara göre bu karar, uluslararası antlaşmalarla azınlığa tanınan bir uygulamanın iptal edilmesini gerektiğini göstermiştir.

Selanik Aristotelio Üniversitesi Hukuk Fakültesi Araştırma Görevlisi Dr. Nikolas Vagdoutis de kaleme aldığı bir yazıda pek çok defa kadın ve çocukların aleyhinde olan İslâm hukukunun tercihe bırakılmasının yeterli olup olmadığı ve İslâm hukukunun tamamen kaldırılması gibi daha köklü bir çözümün gerekip gerekmediğini sorgulamıştır.³⁴

Molla Sali olayını yorumlayan Yunan araştırmacılar, İslâm hukukunu kötüleyerek konuyu iki açıdan ele almaya çalışmıştır. Bunların ilkinde, Hatice’ye yapılan muamelenin kadın olmasından kaynaklandığı izlenimi verilmeye çalışılır. Örneğin; Gümölcine’de yayın faaliyetlerini sürdüren *Parathiritis* gazetesi, konuyla ilgili haberde kitap altında ezilen bir kadın fotoğrafına yer vermiştir.³⁵ Bir tarafında “İslâm hukuku” diğer kısmında ise büyük yazılarla “Şeriat” yazan kitabı taşıyamayan kadın fotoğrafıyla gazete, kadınların bu hukuk sistemi altında ezildiğini görsel olarak anlatmaya çalışmıştır. Haberin içeriğinde, kendisiyle röportaj yapılan hukuk fakültesi öğretim üyesi Giannis Ktistakis şu açıklamayı yapmıştır:

“İster evli ister bekâr olsun, şeriatın kadınlarla alâkalı hangi kanununu alırsanız alın, bunun ne yazık ki kadınların aleyhinde olduğunu görürsünüz. Örneğin Hatice Molla Sali davasında, kocası medeni vasiyetnameyle tüm mal varlığının kendisine kalmasına karar vermiş ancak şeriat buna müsaade etmemiştir. Şeriate göre araya kız kardeşleri de girecektir. Bu ise kadının aleyhinde olan bir kanundur.”

Oysa Molla Sali davasında İslâm hukukuna göre kadın olmanın getirdiği herhangi bir durum söz konusu değildir. İslâm hukuku, vârislerin haklarını koruma ve vârisler arasında küskünlüğe neden olmama gayesiyle vârise vasiyetin yapılamayacağını, yapıldığı takdirde ise

³² Diafonidou, Eleni, “Anikse o dromos gia tin pliri katargisi tis Sarias”, *Empros*, (21 Aralık 2018).

³³ Psara, “Posa xrimata tha plirosi i Xantise Molla Sali gia ti saria”, *Ethnos* (18 Haziran 2020).

³⁴ Vagdoutis, Nikolas, “Apofasi Orosimo gia ti Saria” *Syntagma Watch*, (05 Nisan 2019).

³⁵ *Paratiritis Tis Thrakis*, “Tris Ekkremis Dikes gia tin Efarmogi tou Ellinikou Nomou gia ti Saria”, (26 Ocak 2017).

diğer vârislerin rızasına bağlı olacağını kabul etmiştir.³⁶ Molla Sali'nin yerinde bir erkeğin olması durumunda da bu hüküm değişmeyecekti. Kaldı ki bu davada vasiyete itiraz edenler mûrisin kız kardeşleridir. Dolayısıyla kadına haksızlık olarak yorumlanacak herhangi özel bir durum görünmemektedir.

Yunan basını ve araştırmacıları tarafından sergilenen bu ön yargılı tutumun pek çok örneğini görmemiz mümkündür. Örneğin 5 Mart 2017 tarihinde hukukçu ve siyasetçilerin katıldığı bir panelin başlığı “*Geçmişe Hapsedilmiş Kadınlar*” olarak ilan edilmiştir. Hatta bunun da ötesinde, Aristotelio Üniversitesi Anayasa Hukukçusu Lina Papadopoulou'nun kaleme aldığı “*Kutsal İslâm Yasaları Tarafından Tarihe Hapsolünmüş Kadınlar*” başlıklı bir makalede, kadınların İslâm hukukuna göre insanlık dışı muamele gördüğü dile getirilmiştir.³⁷

Ktistakis, verdiği demeçlerin başka bir bölümünde İslâm hukukuna uygun hareket etmeyi cehalet, uzaklaşmayı ise medeniyetle özdeşleştirmiştir. Kullandığı ifadelerde, Müslüman çocuklara sunulan eğitim programları ve üniversitelere gidebilme imkânları sayesinde toplumun olumlu yönde ilerleme kaydettiğini ve son yıllarda İslâm hukukundan uzaklaşarak bilinçli bir şekilde noterler huzurunda vasiyetnameler hazırlamaya başladığını dile getirmiştir.³⁸ Oysa Batı Trakya Müslüman Türk toplumunun İslâm hukukundan değil, devletin atadığı resmi müftülerden uzaklaştığını söylemek daha doğru olacaktır. Böylece resmi müftülerin ellerinde bulunan hukukî yetkilerden toplumun yararlanamadığı görülmüştür.

Molla Sali davasını yorumlayan gazeteci ve araştırmacılar da göze çarpan bir diğer husus da İslâm hukuk kuralları çerçevesinde kişinin kendi malını dahi istediği gibi devretme imkânına sahip olmadığını yansıtmaya çalışmalarıdır.³⁹ Oysa buradaki durum, vasiyetle sınırlı bir durumdur. Kişi hayattayken akıl sağlığı yerindeyse, malını dilediği gibi tasarruf etme yetkisine sahiptir. Yukarıda ifade edildiği gibi vasiyette sınırlamanın getirilmesi de tamamen akrabalar arası ilişkilerin zedelenmemesine matuf bir durumdur.

Sonuç

Yunan devleti, Hatice Molla Sali'nin Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'ne müracaatı sonrasında, uygulanmakta olan İslâm hukukunun sınırlandırılması için değişikliklere gitmiş ve 4511/2018 sayı ve tarihli yasayı, ardından da 4963/2022 sayı ve tarihli yasayı yürürlüğe koymuştur. Böylece yaklaşık otuz yıllık bir süre zarfında önce müftülerin kazaî yetkilerini gerekçe göstererek seçilme imkânlarını ortadan kaldırmış, sonra da müftülerin halk tarafından seçimine olanak sağlayacağı vaatleriyle hukuksal yetkilerini ortadan kaldırmaya çalışmıştır. Bu sürecin sonunda ise müftüler ne halk tarafından seçilmiş ne de antlaşmalarla garanti altına alınmış yetkileri ellerine verilmiştir.

Yunan basını ve araştırmacıların AİHM'nin verdiği Molla Sali kararına son derece büyük bir önem verdikleri görülmüştür. Oysa ne yazık ki aynı hassasiyeti AİHM'nin verdiği

³⁶ Detaylı bilgi için bkz: Yılmaz, İbrahim, “İslâm Hukukunda Vasiyet Yoluyla Varisleri Mirastan Mahrum Etmeye Yönelik Tasarrufların Sınırlandırılması”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 21/3, (Aralık 2017), 1739-1774.

³⁷ Papadopoulou, Lina, “Filakismenes stin İstoria Ellinides Mousoulmanes ipo ton İero Nomo tou İslam”, *To Dimosio Dikaio se Ekseliksi*, (Gümölcine: Sakkoula, 2012), 721.

³⁸ *Paratiritis Tis Thrakis*, “Tris Ekkremis Dikes gia tin Efarmogi tou Ellinikou Nomou gia ti Saria”, (26 Ocak 2017).

³⁹ Psara, “Posa xrimata tha plirosi i Xantise Molla Sali gia ti saria”, *Ethnos* (18 Haziran 2020).

diğer kararlar için göstermedikleri müşahede edilmiştir. Örneğin, Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi, İskeçe Türk Birliği'nin kapatılması konusunda da Yunanistan'ı haksız bulmuş, ancak Batı Trakya Müslüman Türk azınlığının haklarını savunur gibi görünen Yunan basını ve araştırmacılar bu konunun üzerinde de aynı hassasiyetle durmamıştır.⁴⁰ Bu durum ise olaylara karşı taraflı bir tutumun açıkça göstergesi olmuştur.

Yunan basını ve Yunan araştırmacıların çalışmalarında İslâm hukukuyla ilgili yukarıda zikredilen tespitlerin gerçek dışı ve taraflı olduğu görülmüştür. Derinlemesine bir İslâm hukuk bilgisine sahip olmadığı anlaşılan araştırmacıların devletin politikalarına su taşımaktan öteye geçemedikleri görülmüştür. Söylemleriyle Müslüman-Türk azınlık insanını kurtarmaya çalıştığını sürekli vurgulayan araştırmacılar, ne azınlığın tercihleriyle ilgilenmiş ne de azınlığın yıllarca muzdarip olduğu insan hakları ihlallerine karşı bir tavır koymuştur. Bu durum onların insan hakları söylemlerine sığınarak politik hesaplar peşinde koştuklarını göstermektedir.

Kaynakça

- Adıyeke, Ayşe Nükhet. *Yunanistan Sınırları İçinde Müslüman Cemâat Örgütlenmeleri: "Cemâat-ı İslâmiyeler" 1913-1998*. Ankara: SAEMK Yayınları, 2001.
- Aslan, Nâsi. *Kayseri Şer'iyye Sicillerindeki Hicrî 1084, 1087 Tarihli 81 ve 84 Numaralı Defterler ve İslâm Hukuku Açısından Tahlili*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995.
- Atina Barış Antlaşması. *Düstur*, Tertib-i Sâni, Cilt: 7, Der-saâdet: Matbaa-i Âmire, 1332.
- Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi. Dava Müracaat No: 20452/14.
- Berger, Maurits S. "The Last Sharia Court in Europe: On Molla Sali v. Greece (ECHR 2018)". *Journal of Islamic Law*, 1/1, (İlkbahar 2020).
- Cin, Turgay. *Yunanistan'daki Müslüman Türk Azınlığın Din ve Vicdan Özgürlüğü*. Ankara: Seçkin yayıncılık, 2003.
- Cin, Turgay. *Yunanistan'daki Türk Azınlığın Hukuki Özerkliği*. Ankara: Orion kitabevi, 2009.
- Clogg, Richard. *Modern Yunanistan Tarihi*. İstanbul: İletişim Yay, 2007.
- Demir, Hasan Onur. *Karaferye'ye Ait 94 (552) Numaralı ve 1924 Tarihli Şer'iyye Sicil Defteri (Traskripsiyon ve Değerlendirme)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Diafonidou, Eleni. "Anikse o dromos gia tin pliri katargisi tis Sarias". *Empros* (21 Aralık 2018). <https://empros.gr/2018/12/anoikse-o-dromos-gia-tin-pliri-katargisi-tis-sarias/> (Erişim Tarihi: 25.11.2022).
- Evliya Çelebi. *Seyahatname*. İstanbul: Orhaniye matbaası, 1928.
- Fokas, Effie. "On Aims, Means, and Unintended Consequences: The Case of Molla Sali". *Religions*, 12/10, (Ekim 2021).
- Güler, Ümit. *Osmanlı Kıbrıs'ında Müslüman-Zimmî İlişkileri ve İslam Hukuku Açısından Tahlili*. Lefkoşa: Yakın Doğu Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Güler, Ümit. *Osmanlı'da Suç ve Ceza (Kıbrıs Örneği)*. Ankara: Fecr Yayınları, 2019.
- Güler, Ümit. *Osmanlı Toplumunda Cinayet*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2020.

⁴⁰ İskeçe Türk Birliği'nin hukuk mücadelesi ve hukukî süreç için bkz: <http://www.iskeceturkbirligi.org> (30.11.2022).

- Hallaf, Abdülvehhab. *Ahkâmü'l-ahvâli 'ş-şahsiyye*. Kuveyt: Dâru'l-kalem li'n-neşr ve't-tevzî, 1990.
- Hüseyinoğlu, Tefik-İmamoğlu, Mehmet. *Yunanistan'da Başmüftülük, Müftülükler ve Müftüler (1913-2014)*. Gümölcine: Bakeş yayınları, 2017.
- İskeçe Şer'iyye Sicil Defteri (1926-1929).
- İskeçe Türk Birliği Resmî Web Sayfası. <http://www.iskeceaturkbirligi.org/m/hukuki.php> (Erişim Tarihi: 30.11.2022).
- Karampougioukoglou, Sami. "Katadiki Elladas apo to Europaiko Dikastirio Anthroponon Dikeomaton". *Ertnews* (19 Aralık 2020). <https://www.ertnews.gr/perifereiakoi-stathmoi/komotini/katadiki-elladas-kai-dikaiosi-tis-chatitze-molla-sali-apo-to-eyropaiko-dikastirio-anthropinon/> (Erişim Tarihi: 25.11.2022).
- Kartal, İsa. *567 Numaralı Karaferye Şer'iyeye Sicilinin Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Koumoutzis, Nikos-Papastylianos, Christos. "Human Rights Issues Arising from the Implementation of Sharia Law on the Minority of Western Thrace - ECtHR Molla Sali v. Greece, Application No. 20452/14, 19 December 2018". *Religions*, 10/5, (Mayıs 2019).
- Lozan Barış Antlaşması. *Düstur*, Üçüncü Tertip. İstanbul: Necmi İstikbal Matbaası, 1931.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmud. *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-muhtâr*. tlk: Mahmûd Ebu Dakîka, İstanbul: Çağrı yayınları, 2005.
- Oğuz, Mustafa. *Girit (Resmo) Şer'iyeye Sicil Defterleri (1061-1067)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002.
- Öksüz, Hikmet. *Batı Trakya Türkleri*. Çorum: Karadeniz Araştırmaları Merkezi (KaraM), 2006.
- Özcan, Yusuf. "AİHM Yunanistan'ın Batı Trakyalı kadına tazminat ödemesi gerektiğine karar verdi". *Anadolu Ajansı* (18 Haziran 2020). <https://www.aa.com.tr/tr/dunya/aihm-yunanistanin-bati-trakyalı-kadına-tazminat-odemesi-gerektigine-karar-verdi/1881919> (Erişim Tarihi: 25.11.2022).
- Papadopoulou, Lina. "Filakismenes Stin İstoria Ellinides Mousoulmanes İpo Ton İero Nomo Tou İslam". *To Dimosio Dikaio se Ekseliksi*, Gümölcine: Sakkoula, 2012.
- Paratiritis Tis Thrakis. "Tris Ekkremis Dikes gia tin Efarmogi tou Ellinikou Nomou gia ti Saria". (26 Ocak 2017). <https://www.paratiritis-news.gr/news/g-ktistakis-treis-ekkreteis-dikes-gia-tin-efarmogi-tou-ellinikou-nomou-gia-ti-saria/> (Erişim Tarihi: 30.11.2022).
- Psara, Maria. "Posa xrimata tha plirosi i Xantise Molla Sali gia ti saria". *Ethnos* (18 Haziran 2020). <https://www.ethnos.gr/greece/article/111249/posaxrhmatathaphroseihelladasthxantise-mollasaligiathsaria> (Erişim Tarihi: 27.11.2022).
- Selanik Makedonya Tarih Arşivi <http://gak.thess.sch.gr/ArchCol/othom/archcol-ierod.html> (Erişim Tarihi: 28.11.2022).
- Sofuoğlu, Hadi. *İslam Hukukunun Uygulanması Açısından Manisa Şer'iyeye Sicilleri (1625-1650)*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.

- Soltaridis, Simeon. *İ İstoria Ton Mouftion Tis Ditikis Thrakis*. Atina: Nea Sinora, 1997.
- Topçu, Rıdvan. *İslâm Hukuku Açısından Batı Trakya'daki Müftülerin Yetkileri*. Gümölcine: Bakeş yay, 2012.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devletinin İlmîye Teşkilâtı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1988.
- Vagdoutis, Nikolas. "Apofasi Orosimo gia ti Saria". *Syntagma Watch* (05 Nisan 2019). https://www.syntagmawatch.gr/trending-issues/apofasi-orosimo-gia-ti-sharia/#_ftn3 (Erişim Tarihi: 27.11.2022).
- Yıldız, Kemal. "İslâm Muhakeme Hukukunda Dâvanın Şartları ve Muhakeme Süreci". *EKEV Akademi Dergisi*, 9/24, (Yaz 2005).
- Yılmaz, İbrahim. "İslâm Hukukunda Vasiyet Yoluyla Varisleri Mirastan Mahrum Etmeye Yönelik Tasarrufların Sınırlandırılması". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 21/3, (Aralık 2017).
- Yunan Hükümet Gazetesi, ΦEK A' 148, 03.07.1920.
- Yunan Hükümet Gazetesi, ΦEK A' 11, 04.02.1991.
- Yunan Hükümet Gazetesi, ΦEK 2/A/15.1.2018.
- Yunan Hükümet Gazetesi, ΦEK A' 150, 30.07.2022.

Araştırma Makaleleri / Articles

KOSOVA'DA TEFSİR ALANINDA YAPILAN ÇALIŞMALAR ÜZERİNE GENEL BİR BAKIŞ

Geliş Tarihi : 5 Mart 2023
Kabul Tarihi : 5 Nisan 2023

Valmire BATATINA KRASNIQI*

Özet

Diğer Müslüman topluluklarında olduğu gibi, Kosova'daki Arnavut Müslüman halkı için de Kur'an-ı Kerim'in, diğer akademik veya edebi eserlere kıyasla en çok okunan kitap olduğu görülmektedir. Ayrıca Kur'an, Kosova'daki Arnavut Müslüman halkının en çok tercüme edip kendi dilinde olmasını arzu ettiği kitap sayılmaktadır. Dolayısıyla Kosovada'ki Arnavut araştırmacılar, Avrupa'da Kur'an ile ilgili çalışmalarını yakından izlemekte, hatta oryantalistlerle bazı konularda tartışma noktasına geldikleri bilinmektedir. Yıllar boyunca pek çok baskıya maruz kalmalarına rağmen Allah kelamının tefsirinde önemli adımlar atıp tefsir dahil birçok alanda tercüme ve çalışmalar yaparak büyük başarılar imza attıkları görülmektedir.

Bu araştırmada, tercüme ve çeşitli akademik çalışmalar, yayımlanmış literatür olmak üzere, Kosova'da son elli yıldan itibaren tefsir alanındaki akademik çalışmalara genel bir bakış sunulacaktır. Araştırma, Kosova İslam Birliği tarafından yayımlanan akademik dergilere dayalı bilimsel-akademik çalışmaların tercüme ve bu alanda yayımlanmış kitapların incelemesine dayanmaktadır. Bu çalışmalara ilişkin genel bilgilerin sunulmasından sonra, bunların yayımlandıkları yıllara göre sınıflandırılmasına yer verilerek içerikleri hakkında genel bir değerlendirme yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kosova, Din, Kur'an, Tefsir, Ulumu'l-Kur'an.

OVERVIEW OF STUDIES IN THE FIELD OF TAFSİR IN KOSOVO

Abstract

The Albanian people, like other Muslim nations consider the Quran as the most read book compared to other academic or literary books. The Holy Quran is also the book which Albanians have mostly focused on translating and using in their language. Albanian researchers have carefully followed academic studies about the Quran in Europe and they also have managed to hold debates with orientalists some of whose opinions they have considered unstable. They've been subjected to numerous oppressions over the years, despite this, they have made numerous efforts for the sake of religion and homeland. Although they've had extremely difficult experiences, they've made unforgettable steps in interpreting the word of God and achieved great success by translating and writing in many fields including that of tafsir.

In this study, an overview of academic works in the field of tafsir with special emphasis on Kosovo will be conducted, including translations and various academic studies and published literature. The research is based on the review of books published in this field, translations and examination of academic studies, published by the Islamic Community of Kosovo. After presenting the general knowledge on these studies, their distribution according to the fields and years in which they were published, making an overview about the content and method that characterize them.

Keywords: Kosovo, Religion, Qur'an, Tafsir, Ulumu'l-Qur'an.

* Dr. Öğr. Üyesi, Hasan Prishtina Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, e-posta: Valmire.Batatina@fsi.edu.net, ORCID ID orcid.org/0000-0001-8216-169X,

DOI: 10.53336/rumeli.1260409.

İntihal: Bu makale "iThenticate" intihal tarama programında taranmış ve intihal içermediği tespit edilmiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

Atf / Citation: Krasniqi Batatina, Valmire. "Kosova'da Tefsir Alanında Yapılan Çalışmalar Üzerine Genel Bir Bakış". *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi* / 11 (Nisan 2023): 22-40. <https://doi.org/10.53336/rumeli.1260409>.

Copyright © CC BY-NC 4.0

Giriş

Kur'an, tüm insanlığa bir rahmet ve yol gösterici olarak indirilmiştir. Bu gerçekte birlikte bir yandan tüm Müslümanların ana dilinin Arapça olmadığı ve Arapça bilip Kur'an mesajlarını öğrenmek isteyenler göz önüne alındığında, Kur'an meallerinin yazılması ve Kur'an'ın tefsir edilmesi yerinde bir faaliyet ve gerekli bir ihtiyaç olarak öne çıkmaktadır.

Kosova'daki Arnavut milleti İslam dinini kabul etmenin yanı sıra ona son derece saygı gösterip bu dini en iyi şekilde anlayabilmek için de çalışmalar yapmaya başlamışlardır. Bunlar arasında şüphesiz en önemlisi Kur'an meali ve tefsiri çalışmalarıdır.

Kutsiyete önem veren Kosova'daki Arnavut milleti, kutsal kitabı Kur'an-ı Kerim'i anlayıp uygulamaya koymak için Arapça dilini bilmeyi önemsemişlerdir. Fakat herkesin Kur'an dili Arapça'yı öğrenmesi imkansız bir durum olduğundan tercüme yoluna başvurulmuştur. Kaynaklara göre ilk Kur'an tercümesi Farsça diline olmuştur.¹ Bazı rivayetlerde bu tercüme işlemi Hz. Peygamber dönemine kadar götürülmektedir. Kur'an'ın bütün olarak Farsça'ya ilk tercümesi ise Samaniler devrinde (875-999), hükümdar Mansur b. Nûh'un (hükümrânlığı 961-976) buyruğu üzerine Buhara'da yapılmış ve bu tercümede Taberî'nin hacimli Kur'an Tefsiri esas alınmıştır.² Bu tercüme herhangi bir ek açıklamaya yer vermeksizin kelime kelime yapılan bir tercümedir. Kur'an-ı Kerim'in Arnavutça'ya ilk kısmî tercümesi ise Arnavut edebiyatının büyük düşünürü ve şairi Naim Fraşiri'nin³ 1894 yılında Bükreş'te yayımlanan eseri "Mesime/Derser" in "Thelbi I Kur'anit/Kur'an'ın Özü" adlı bölümüdür.⁴

Kur'an-ı Kerim'in 1984 yılında 878 sayfadan oluşan Arnavutça'ya ilk tam tercümesi ise Kosovalı akademisyen Feti Mehdiu'ya ait olduğu bilinmektedir.⁵ Bu tercüme 1985 yılında Kosova İslam Birliği tarafından "Kur'an-i" şeklinde isimle neşredilmiştir. Bahsi geçen tercümeden 3 yıl sonra Kosovalı akademisyen Şerif Ahmeti tarafından başka bir Kur'an tercümesi yapılmıştır.⁶ Bu tercüme Arnavut halkı arasında Arnavutça Kur'an mealinin en yaygın tercümesi olarak tanınmış; Kosova İslam Birliği tarafından 1988 yılında "Kur'an-i, përkthim me komentim në gjuhën shqipe/ Arnavutça Tefsirli Kur'an Tercümesi" ismiyle yayımlanmıştır.

1. Kosova'da Arnavut Dilinde İslamî Yayıncılık (1971-2022)

Kosova'daki tercüme ve Arnavut akademisyenler ile muhalifleri arasında gerçekleşen diyalog ve tartışmalar değerlendirildiğinde; Kosova'da Kur'an ile ilgili tercümelere ve araştırmalara ilgi duyulduğu ve aynı zamanda Kosova'da İslam düşünce felsefesinde de bir hareketlilik olduğu söylenebilir. İslamî yayıncılığa dair çalışmalara,

¹ Aysu Ata, *Türkçe İlk Kur'an tercümesi-Karahanlı Türkçesi*, (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2004), 34.

² Ata, *Türkçe İlk Kur'an tercümesi-Karahanlı Türkçesi*, 30; Emek Üşenmez, "Türkçe İlk Kur'an Tercümesi ve Tercümedeki İslamî Terimlerin Türkçe Karşılıkları Üzerine", *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, 1/4, (2006), 89.

³ Hayatı hakkında bkz. <https://islamansiklopedisi.org.tr/frasiri-naim>

⁴ Nexhat İbrahimi, *Dimensione Kur'anore*, (Priştine: Logos- A Yayınevi, 2003), 44; Liridon Kadriu, *Historia e Përkthimit të Disa Pjesëve të Kur'anit në Gjuhën Shqipe*, (Priştine: Logos Yayınevi, 2008), 30.

⁵ *Kur'an-i*, çev. Feti Mehdiu, (Priştine: Kosova İslam Birliği, 1985); 12; Qazim Qazimi, *Hyrje në Shkëncat e Kur'anit*, (Priştine: Alauddin Medresesi Yayınevi, 1993), 136.

⁶ Qazimi, *Hyrje në Shkëncat e Kur'anit*, 138.

Kosova İslam Birliği tarafından yayımlanan İslamî akademik-bilimsel dergilerde ve bu alanda farklı zamanlarda yayımlanan çeşitli kitaplarda rastlanılmaktadır. Fakat yapılan tüm bu çalışmaları ve tercümeleri bir araya toplayan özel bir çalışma bulunmamakla birlikte, kısmen farklı dergilerde veya çeşitli kitaplarda yayımlanan makaleler ve bilimsel yazılar da mevcuttur.

Kosova’da Arnavut dilinde yayıncılıkta en öne çıkan isim hiç şüphesiz Şerif Ahmeti’dir.⁷ Ahmeti, Arnavutça İslamî yayıncılığın temellerini atmanın yanı sıra, yirmi yıl boyunca onu yönlendirdiği, geliştirdiği ve kanalize ettiği söylenebilir. Ahmeti’nin çalışmaları arasında “Edukata Islame/Din Eğitimi” ilmi dergisinde yayımladığı ve ağırlıklı olarak kısa sûreler ve bazı âyetlerin tematik tefsirleri olan otuz iki adet çalışmasını özellikle zikretmek gerekir. Bunlardan örnek olarak şunları sayabiliriz:

*Asr Sûresi ’nin Tefsiri,*⁸

*Fatiha Sûresi ’nin Tefsiri,*⁹

*İhlas Sûresi ’nin Tefsiri,*¹⁰

*Kevser Sûresi ’nin Tefsiri,*¹¹

*Kadir Sûresi ’nin Tefsiri,*¹²

*Zilzal Sûresi ’nin Tefsiri.*¹³

Ahmeti, sûreleri bir bütün olarak tefsir etmenin yanı sıra Kur’an’ın çeşitli âyetlerini tefsir etmede de kıymetli bir yazar olarak bilinmektedir. Örneğın aşağıdaki âyet tefsirleri bu kabildendir:

*Âl-i İmrân Sûresi ’nin 19. âyetinin tefsiri,*¹⁴

*Bakara Sûresi ’nin 201. âyetinin tefsiri,*¹⁵

*Nahl Sûresi ’nin 90. âyetinin tefsiri,*¹⁶

*Zâriyât Sûresi ’nin 56-58 âyetinin tefsiri,*¹⁷

*Hucurât Sûresi ’nin 13. âyetinin tefsiri,*¹⁸

*Ankebût Sûresi ’nin 45. âyetinin tefsiri,*¹⁹

*Cum’a Sûresi ’nin 9-11. âyetlerinin tefsiri,*²⁰

⁷ Hayatı hakkında bkz. Ramadan Shkodra, “Kontributi i H. Sherif Ahmetit Në Publicistikën Islame Në Gjuhën Shqipe Në Kosovë”, *Yıl Dönümü Sempozyumu*, ed. Sabri Bajgora, (Priştine: Kosova İslam Birliği Yayınları, Nisan, 2009), 13.

⁸ Sherif Ahmeti, “Komentimi i sures vel Asri”, *Kosova İslam Birliği Edukata Islame Dergisi*, 2, (1971), 3.

⁹ Ahmeti, “Komentimi i sures el-Fatiha”, *Kosova İslam Birliği Edukata Islame Dergisi*, 3, (1971), 8.

¹⁰ Ahmeti, “Komentimi i sures Ihlas”, *Kosova İslam Birliği Edukata Islame Dergisi*, 5, (1972), 3.

¹¹ Ahmeti, “Komentimi i sures Kevther”, *Kosova İslam Birliği Edukata Islame Dergisi*, 15-16, (1976), 3.

¹² Ahmeti, “Komentimi i Sures el-Kadër”, *Kosova İslam Birliği Edukata Islame Dergisi*, 27, (1980) 13.

¹³ Ahmeti, “Komentimi i Sures Zilzal”, *Kosova İslam Birliği Edukata Islame Dergisi*, 41-42, (1985), 3.

¹⁴ Ahmeti, “Komentimi i ajetit 19 të sures Ali Imran”, *Kosova İslam Birliği Edukata Islame Dergisi*, 4, (1972), 3.

¹⁵ Ahmeti, “Komentimi i ajetit 201 të sures Bekare”, *Kosova İslam Birliği Edukata Islame Dergisi*, 6, (1973), 3.

¹⁶ Ahmeti, “Komentimi i ajetit 90 të sures Nahl”, *Kosova İslam Birliği Edukata Islame Dergisi*, 8, (1973), 3.

¹⁷ Ahmeti, “Komentimi i ajeteve 56-58 të sures edh-Dharijat”, *Kosova İslam Birliği Edukata Islame Dergisi*, 9-10, (1974), 3.

¹⁸ Ahmeti, “Komentimi i ajetit 13 të Sures Huxhurat”, *Kosova İslam Birliği Edukata Islame Dergisi*, 12-13, (1974), 3.

¹⁹ Ahmeti, “Komentimi i ajetit 45 të Sures Ankebut”, *Kosova İslam Birliği Edukata Islame Dergisi*, 14, (1975), 3.

²⁰ Ahmeti, “Komentimi i ajeteve 9-11 të Sures Xhuma”, *Kosova İslam Birliği Edukata Islame Dergisi*, 17, (1976), 3.

*Bakara Sûresi 'nin 109. âyetinin tefsiri,*²¹

*Nahl Sûresi 'nin 78. âyetinin tefsiri.*²²

Ahmeti, çeşitli zorluklara rağmen bir halkın entelektüel ve kültürel gelişimi için yazılı edebiyatın önemini farkında olup meslekî ve entelektüel birikimi sayesinde okuyucularına İslamî ahlâkı, akaid, İslam tarihi, tefsir gibi ilimlerin yanı sıra kültürel, sosyal ve bilimsel nitelikte farklı konularda çalışmalar sunmayı de başarmıştır. Dolayısıyla Arnavut İslamî yayıncılığın temellerini atmayı ve -sadece Kosova'da değil, pek çok bölgede- İslamî yayıncılığın başarılı bir şekilde gelişmesini başarmıştır. Ahmeti, işlediği konuları analitik bir şekilde, temiz ve anlaşılır bir dil kullanarak toplumun her kesimine hitap edecek şekilde işlemiştir. Asıl ve zor olduğu kadar zamanın gereği olarak olan bu görevi Ahmeti, duyarlılık ve şevkle yerine getirmiştir.

“Edukata Islame/Din Eğitimi” dergisinde Ahmeti'nin yanı sıra İslamî yayıncılığın tefsir alanında tanınmış yazarlarından Sabri Bajgora, Haki Sherofi, Xhabir Hamiti, Lulzim Esati vb. müellifler de bulunmaktadır.

Kosova'da tefsir alanında yayıncılığa değerli katkılarda bulunan Sabri Bajgora'nın otuz yıl üst üste, farklı konu ve türlerde bir kısmı “Edukata Islame/ Din Eğitimi” ve “Dituria Islame/ İslam ilmi” dergilerinde olmak üzere çalışmaları yayımlanmıştır. Bunların arasında şunlar zikredilebilir:

Kadr Sûresi 'nin Tefsiri,

Nebe Sûresi 'nin Tefsiri (6 yazı),

*Nâziât Sûresi 'nin Tefsiri (5 yazı).*²³

Bajgora'nın Tefsir ilminin menşei ve gelişiminden bahseden yazılarından ise şunları zikredebiliriz:

Resûlullah (s.a.s) zamanında Kur'an tefsiri.

Sahabe zamanında tefsir,

*Tâbiûn zamanında tefsir,*²⁴

Tefsirde İsrailiyyât (4 yazıyla),

İslam Hiziblerin Tefsirleri (4 yazıyla),

Çağdaş Tefsirleri (2 yazıyla),

*Felsefe Tefsiri v.b.*²⁵

“Dituria Islame/ İslam ilmi” dergisinde tefsir çeşitleri hakkında yayımladığı makaleleri, okuyucuya tefsir ilmi hakkında yeni bilgiler sunduğu için ayrı bir önem taşımaktadır. Bajgora'nın diğer tefsir çalışmalarında bazı önde gelen müfessirlerin biyografileri, eserleri ve katkıları hakkında genel bir bilgi verilmiştir. Bunlar arasında şunlar sayılabilir:

*İmam Mâtürîdî ve tefsiri Te'vilâtü'l-Kur'ân,*²⁶

²¹ Ahmeti, “Komentimi i ajetit 129 të Sures Bekare”, *Kosova İslam Birliği Edukata Islame Dergisi*, 18,(1976), 3.

²² Ahmeti, “Komentimi i ajetit 78 të Sures Nahl”, *Kosova İslam Birliği Edukata Islame Dergisi*, 44-45, (1986), 3.

²³ Sabri Bajgora, “Komentimi i ajetit 78 të Sures Nahl”, *Kosova İslam Birliği Dituria Islame Dergisi*, 125, 14; Ayrıca bkz.: *Dituria Islame*, 126-152.

²⁴ Bajgora, “Tefsiri i Kur'anit në kohën e Resulullahut (s.a.s.)”, *Kosova İslam Birliği Edukata Islame Dergisi*, 68- 69, (2002), 17; Ayrıca bkz. Bajgora, *Edukata Islame Dergisi*, 71, (2003), 17.

²⁵ Bajgora, “ Tefsiret Aluzive”, *Kosova İslam Birliği Dituria Islame Dergisi*, 49, 4; Ayrıca bkz. Bajgora, *Edukata Islame*, 50, 51, 58, 113, 114.

*Muhammed Tâhir İbn Âşûr ve tefsiri et-Tahrîr ve 't-Tenvîr,*²⁷

*Vehbe ez-Zühaylî ve tefsiri et-Tefsiru'l-Münîr,*²⁸

*Muhamed Mutevellî eş-Şa'râvî ve tefsiri – Havâturî Havle-l Kur'ân 'i-l'Kerîm.*²⁹

Yazdığı bir dizi orijinal makaleler ve Kosova'daki tefsir alanında katkısından dolayı Sabri Bajgora'nın yorumculuk ve yayıncılık alanında yoğun bir faaliyet geliştirdiğini söyleyemek mümkündür. Neticede Bajgora'nın Arnavutça tefsir yayıncılığına katkısının çok yönlü ve boyutlu olduğu görülmektedir.

2. Kosova'da Yayımlanan Tefsir Literatürü

Kosova'daki Arnavut araştırmacıların, Kur'ân'ın tefsir edilmesine çok önem verip bu hususta çeşitli teliflerde bulduklarını görmekteyiz. Bu çalışmalardan her biri kendi açısından ayrı bir önem taşıdığı için bu çalışmaları, üç başlık altında incelemek mümkündür:

2.1 Kısmi Kur'an Tercümeleri

Müslümanların temel kaynağı olan Kur'an üzerine yapılan çalışmalar ve tercümelerin, modern çalışmalarla paralel bir şekilde ilerlediği dikkat çekmektedir. Kosova'da Kur'an'a dair yapılan kısmi tercümeler bu türden olup bunlar arasında şunları sayabiliriz:

Emin Behrami ve iki yüz otuz dokuz sayfalık “*Përkhimi dhe Komentimi i el-Istiadhesë, el-Besmelesë dhe i Suretu'l-Fatihës / el-İstiâze, Besmele, Fatiha Sûresi Tercümesi ve Şerhi*” adlı eseri:³⁰ Müellif, bu çalışma aracılığıyla Arnavut okuyucuya, Hz. Muhammed'e (s.a.s) Allah tarafından vahyedilen ilk tam sûre olan ve İslam'ın temel konularına genel olarak değinen Fatiha Sûresi hakkında genel bilgi ve sûre hakkında yapılan çeşitli yorumları anlatmaktadır.

Yine Emin Behrami'ye ait olan ve altı yüz yirmi sayfadan oluşan *Përkhim dhe komentim krahasimtar i suras el-Bekarah në gjuhën shqipe (ajetet 1-39)/Bakara Sûresi'nin Arnavutça Tercümesi ve Karşılaştırmalı Tefsiri (1-39. âyetler)*” eseri.³¹

2.2. Kur'an Tefsirleri

Kosova'da tefsir alanında telif ve tercüme edilen Kur'an tefsir kitapları arasında şunlar zikredilebilir:

Seyyid Kutub, “*Nën Mbrojtjen e Kur'anit/Fi Zilâli'l-Kur'ân*”: Selim Sulejmani tarafından Boşnakça'dan çevrilmiştir. 1. cilt (200 s.), 2. cilt (256 s.), 3. cilt (280 s.), 4. cilt (294 s.) olmak üzere dört ciltten oluşmaktadır.³² Eser, Kutub'un, Kur'anla ilgili tefsirini ve

²⁶ Bajgora, “İmam Maturidi dhe tefsiri i tij Te'vîlatu'l-Kur'an”, *Kosova İslam Birliği Edukata Islame Dergisi*, 112, (2018), 4.

²⁷ Bajgora “Muhammed Tahir Ibn Ashur dhe tefsiri i tij et-Tahrir ve 't-Tenvir”, *Edukata Islame, Kosova İslam Birliği Edukata Islame Dergisi*, 113, (2018), 3.

²⁸ Bajgora “Vehbe ez-Zuhajli dhe Tefsiri i tij et-Tefsiru'l-Munir”, *Kosova İslam Birliği Edukata Islame Dergisi*, 114, (2018), 7.

²⁹ Bajgora, “Muhamed Mutevellî esh-Sha'râvî dhe Tefsiri – Havatirî Havle-l Kur'ân 'i-l'Kerîm”, *Edukata Islame*, 115, (2019), 4; Ayrıca diğer çalışmalar için bkz. Bajgora, *Edukata Islame*, 116, (2019); *Edukata Islame*, 117, (2019); *Edukata Islame*, 119-120, (2020); *Edukata Islame*, 121, (2020); *Edukata Islame*, 122, (2020); *Edukata Islame*, 123, (2021); *Edukata Islame*, 124, (2021).

³⁰ Emin Behrami, *Përkhimi dhe Komentimi i el-Istiadhesë, el-Besmelesë dhe i Suretu'l-Fatihës*, (Prştine: Koha Yayınevi, 1998), 8.

³¹ Behrami, *Përkhim dhe komentim krahasimtar i suras el-Bekarah në gjuhën shqipe -ajetet 1-3-*, Vuçitın, 2018), 3-5.

³² Seyyid Kutub, *Nën mbrojtjen e Kur'anit*, çev. Selim Sulejmani, (Gilan: Drita Yayınevi, 1998), 13-23.

anlayışını ortaya koymakta olup onun en önemli ve en hacimli eseri kabul edilmekle birlikte tefsir alimleri tarafından dirayet/aklî Kur'an tefsirleri arasında sayılmaktadır. Ancak bu tefsirin edebî değerini esas alan bazı alimler onu edebiyat alanında önemli görmüş, bazıları da söz konusu tefsirde, çalışmanın önemi ve fedakarlığın teşvik edilmesi gibi yönleri itibara alarak dini ihya konusunda önemli bir eser kabul etmiştir. Aynı şekilde bu tefsir, sosyolojik açıdan en önemli Kur'an tefsiri olarak kabul edilip nispeten uzun Kur'an tefsirleri arasında yer almakta ve çoğunlukla altı bölüm halinde yayımlanmaktadır.

Arnavutça'ya özenle tercüme edilen bu eser, Kur'an'ın yorumlanması ve anlaşılmasında yeni bir ufuk açtığı için tefsir alanındaki Arnavutça bilimsel literatürü zenginleştirmiştir. Eserde izlenen metodoloji, zengin ve hacimli içeriği nedeniyle kütüphanelerin ve Arnavutça akademik-tefsir literatürünün ayrılmaz bir parçası olduğunu da söylemek mümkündür.

Mustafa Mlivo, "*Kur'ani Përpara Shkencës dhe Civilizimit – Ekzegjezat e 250 Ajeteve Kuranore /Bilim ve Medeniyetten Önce Kur'an - 250 Kur'an âyetinin tefsiri*": İngilizce'den Mimoza Sinani çevirmiştir ve üç yüz altmış sayfadan oluşmaktadır.³³ Müellif bu eserde modern çağdaki bilimsel keşifleri üzerinden Kur'an'ın mucize olduğu gerçeğini ortaya koymaktadır. Bu bilimsel konuları anlatıp detaylandırmak için Kur'an âyetleri ile mukayese yaptığı görülmektedir. Yani eserde, Kur'an'da 1400 yıl önce bildirilmiş olan bilimsel bulguların, insanoğlu tarafından ancak 20. yüzyılın teknolojisi sayesinde keşfedildiği vurgulanmaktadır. Dolayısıyla bu eser, tefsir ilminin farklı bir bakış açısıyla anlaşılması için oldukça önemli olup kıymetli bilgilerle dolu olan bir eserdir. Ayrıca açıklayıcı ve tematik yanının yanı sıra tefsir alanında bilimsel çalışmayı da bünyesinde bulduran bir eser sayılmaktadır. Eser, Arnavutça'ya düzgün, açık ve anlaşılır bir şekilde tercüme edilmesiyle birlikte Arnavutça akademik-tefsir literatürünü zenginleştirmesi ve okuyucularına, Kur'an-ı Kerim'de geçen bilimsel bilgiler sunması açısından Arnavutça İslâmî literatürü arasında değerli bir kaynak olarak yer almaktadır.

Sabri Bajgora'nın iki yüz kırk iki sayfalık eseri "*Komentimi i Sures Jasin /Yasin Sûresi Şerhi*":³⁴ Kosova İslam Birliği tarafından yayımlanmış olan bu eser hem yapısı hem de bakış açısı açısından önemlidir. Bu çalışmanın, Arnavut dilinde Yasin Sûresi hakkındaki en iyi kitap olduğunu söylemek mümkündür. Çalışma, belirli alt başlıklara ayrılıp sekiz temel bölümden oluşmaktadır. Kitabın biçimsel yapısı bu şekilde olup tematik yapısı ise iki kısma ayrılmaktadır: Birinci kısım Yasin Sûresi'nin tefsirini içerirken ikinci kısımda sûrenin özellikleri, adı, inişi gibi ek bilgiler yer almaktadır. Tefsir bölümünün yedi kısma ayrılması ve sûre ile ilgili bilgilerin bir kısmının ayrı ayrı ele alınması ve her bir bölümün betimleyici ve tematik başlıklarla detaylandırılması, genel olarak bu kitabın özgünlüğünü ifade etmektedir.

Sabri Bajgora'a ait üç yüz yirmi iki sayfalık "*Komentimi i Sures El-Kehf /Kehf Sûresi'nin Şerhi*":³⁵ Bu eser, okuyucularına Kehf Sûresi'nin değer ve önemini anlatmakla birlikte anlaşılmasını da kolaylaştırmaktadır. Söz konusu kitapta, müellifin de belirttiği gibi saf bir insan ruhunun oluşmasına özen gösterilmesi hedeflenmiştir. Müellif, bu eserde üç yüz

³³ Mustafa Mlivo, *Kur'ani përpara shkencës dhe civilizimit – ekzegjezat e 250 ajeteve kuranore*, çev. Mimoza Sinani, (Priştine: Kosova İslam Birliği Yayınları, 2008), 17.

³⁴ Bajgora, *Komentimi i sures Jasin*, (Priştine: Kosova İslam Birliği Yayınları, 2014), 5.

³⁵ Bajgora, *Komentimi i sures el-Kehf*, (Priştine: Kosova İslam Birliği Yayınları, 2016), 13.

yıl boyunca mağarada barınan gençlerin ardından Hızır ve Hz. Musa, zenginlik imtihanı ile sınanma ve Hz. Zülkarneyn hadisesinden çıkan inceliklerden bahsetmektedir. Bu çalışmasında Bajgora, İbn Kesîr, Suyûtî, Şa‘râvî, Zehebî ve Râzî gibi müfessirlerin tefsirinden yararlanarak ilgili konuyu dinî, bilimsel ve sosyal açıdan ele almaktadır. Bu çalışma on iki temel bölümden oluşmakta ve her birine belirli alt bölümler eşlik etmektedir.

Jakup Çunaku’ya ait tiki yüz otuz bir sayfalık “*Tefsir (Komentimi i Disa Pjesëve Nga Kur’ani Famëlartë / Tefsir (Kur’an-ı Kerim’in Bazı Kısımlarınının Tefsiri)*” adlı eseri:³⁶ Eser, Kur’an’ın bazı âyetlerini ele alıp yeni araştırmalar için büyük önem taşımaktadır. Okuyuculara/araştırmacılara ithaf edilen bu eser, iki kısma ayrılmıştır. Birinci bölümde tefsir ilminin önemi, tanımı ve bu ilmin teşekkülüne kadar geçirdiği dönemler üzerinde durulmuştur. Böylece kısa bir tefsir tarihi sunulmaktadır. Çalışmanın ikinci bölümünde ise Kur’an-ı Kerim’den seçilmiş bazı âyetlerin tefsirleri ve tematik yönleri üzerinde durulmuştur. Eserde konuların açık ve anlaşılır bir şekilde işlenmesi, meşhur tefsirlere dayalı özlü tefsir olması ve zengin literatürden istifade edilmesi ona ayrı bir değer katmıştır.

Shefqet Krasniqi’ye ait olan ve 2013 yılında Priştine’de dört yüz beş sayfa halinde basılan “*Djaloshi më i bukur në botë (Koment i Sures Jusuf)/ Dünyanın En Güzel Çocuğu (Yûsuf Sûresi Şerhi)*”:³⁷ Bu eser, rivayet ve dirayet tefsirlerinden hareketle Yusuf Sûresi’nin şerhini içermektedir. Müellif, bu eseriyle okuyucularına fıkıh, hadis vb. hemen hemen bütün ilimlerin dayandığı Kur’an öğretileri hakkında bilgi vermektedir. Bazen müellifin açıklamalar esnasında ilimle meşgul olanlar yanında toplumun geneli için de bazı açıklamalara yer verdiği görülmektedir. Böylece söz konusu eserin Arnavutça tefsir literatürü açısından önemli bir kaynak olduğunu söylemek mümkündür.

Shefqet Krasniqi’ye ait dört yüz bir sayfalık “*Banorët e Shpellës (Koment i Sures Kehf)/Mağara Sakinleri (Kehf Sûresi’nin Tefsiri)*”:³⁸ Bu çalışma Kehf Sûresi’nin tematik yorumunu içermektedir. Müellif, bu çalışmanın detaylandırılması sırasında önceki bilim adamlarının açıklamalarından bahsetmiş, o dönemin gençlerinin, özellikle mağarada yaşamaya karar veren erkek çocuklarının hayatını parlak bir şekilde göstermiştir. Ayrıca müellifin, “*Merjemja Gruaja më e Veqantë (Koment i Sures Merjem)/Meryem En Özel Kadın (Meryem Sûresi Şerhi)*”³⁹ adlı üç yüz elli üç sayfalık çalışması da bu sahada önemli eserler arasında yer almaktadır.

Shefqet Krasniqi’ye ait tolan dört yüz on beş sayfalık “*Komenti i Sures Ta-Ha /Tâhâ Sûresi Şerhi*”:⁴⁰ Müellifin kullandığı dil ve üslup, yaşanan olayları kronolojik olarak sunması ve olayların her birini bölümlere ayırması bakımından eser, kıymetli bir kaynaktır. Bu eser, tanınmış müfessirlerinin önemli tefsirlerini bünyesinde barındırmakta ve eserde tefsirlerde Tâhâ sûresi ile ilgili yer alan açıklamalar, müellifin çalışmasının konusuna ve yapısına göre düzenlenmiştir.

Yine Shefqet Krasniqi’ye ait dört yüz otuz dokuz sayfalık “*Muhamedi Mëshirë për Njerëzimin (Koment i Kaptinës Enbija)/Hz. Muhammed İnsanlar İçin Bir Merhamet Sembolü*

³⁶ Jakup Çunaku, *Tefsir -Komentimi i Disa Pjesëve Nga Kur’ani Famëlartë-*, (Priştine: Alauddin Medresesi Yayınları, 2014) 7-13.

³⁷ Shefqet Krasniqi, *Djaloshi më i bukur në botë -Koment i sures Jusuf-*, (Priştine: Krenaria Yayınevi, 2013), 5.

³⁸ Krasniqi, *Banorët e shpellës -Koment i sures Kehf-*, (Priştine: Krenaria Yayınevi, 2014), 6.

³⁹ Krasniqi, *Merjemja Gruaja më e veqantë -Koment i sures Merjem -*, (Priştine: Krenaria Yayınevi, 2014), 8.

⁴⁰ Krasniqi, *Komenti i sures Ta-Ha*, (Priştine: Krenaria Yayınevi, 2014), 4-7.

(*Enbiyâ Sûresi'nin Şehri*)”:⁴¹ Bu çalışmada, on altı peygamber hakkında bilgi verilmekte ve bu isimle yani peygamberler sûresi olarak adlandırılan Enbiyâ Sûresi'nin tefsirine yer verilmektedir. Müellif, âyet-i kerimelerin ışığında iman konusunda ve Hz. Muhammed'in peygamberliği hakkında önemli bilgilere yer vermektedir. Eser sade bir tefsir yapısında kaleme alınmış olup metnin içeriği okuyucu için oldukça anlaşılır haldedir. Kullanılan kaynak sayısı kadar içeriği de bu çalışmanın kalitesini ve önemini ortaya koymaktadır. Bu eserlerde akıcılık ve tutarlılık, analitik yorumla ve tüm okuyucular için zengin kullanımlarla karşılaşmaktayız. Yine müellifin bu türden üç yüz yetmiş yedi sayfalık “*Koment i Kaptinës Haxh/ Hac Sûresi'nin Şehri*”⁴² de bulunmaktadır.

Rashit Zylfiu'ya ait olan yüz doksan iki sayfalık “*Ajka e Kuptimit të Dhjetë Sureve të Fundit të Kur'anit/Kur'an'ın Son On Sûresinin Anlamının Özü*”:⁴³ Bu eserde Kur'an-ı Kerim'in çeşitli sûreleri özetlenerek okuyucuya ilgili sûrenin tefsiri ve bilgisi sunulmaktadır. Araştırmada, çalışmanın konusu olan âyetlerin inme sebebi, anlamı ve verdiği ders ve mesajlar ele alınmaktadır. Bu çalışmada müellif, Taberî, İbn Kesîr, Suyûtî, Begavî, Şevkânî, Şinkitî gibi meşhur müfessirlerden faydalanmıştır. Ayrıca onların görüşlerine atıfta bulunarak kendi yorumlarına da yer vermiştir. Eser, son on sûre hakkında genel bilgi ve yorum içeren belirli alt bölümlerle birlikte on iki bölüm içermektedir.

Hajredin Hoxha'ya ait olan üç yüz yetmiş iki sayfalık “*Doktrinat e Tefsirit në Trojet Shqiptare në Kohën Bashkëkohore/Modern Döneme Ait Arnavut Âlimlerinin Tefsir Çalışmaları*”:⁴⁴ Eser, Arnavut memleketlerinde tefsir eğilimleri, hareketleri ve gelişmelerinin daha kapsamlı bir biçimde kavranmasına yönelik yapılan bir çalışmadır. Aynı zamanda bu çalışmada Müslüman âlimlerin buldukları sosyal, tarihî ve dinî şartlar çerçevesinde derlemiş oldukları ilmi çalışmalar ortaya koyulmaktadır.

Tefsirlerin Arnavutça'ya tam tercümelerine gelince, bunların sayısı azdır. Ancak son zamanlarda Arnavut araştırmacılar tarafından tefsirlerin Arnavutçaya çevrilmesine olan ilgi artmıştır. Şimdiye kadar şu tefsirler tamamen tercüme edilmiştir: İbn Kesîr'e ait olan “*Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*”⁴⁵ ve Nâsır es-Sa'dî'ye ait olan “*Teysîrû'l-Kerîmi'r-Rahmân fi Tefsiri Kelâmi'l-Mennân*”dır.⁴⁶

2.2. Kur'an ve Tefsir İlimleri, Tefsir Tarihi

Çağdaş gelişme ve eğilimlere bağlı olarak Kur'an ile ilgili soruları yeni bir biçimde hayata geçirme ihtiyacı dikkate alındığında, bu ihtiyaç Kosovalı Arnavut araştırmacılarını bir hazırlık eseri yazma veya tercüme etme konusunda teşvik etmekte, aynı zamanda bunları öğrenme sürecinde okuyucularına ve öğrencilerine sunmalarını sağlamaktadır. Bu konuda telif edilen bazı eserleri burada zikretmek gerekmektedir:

⁴¹ Krasniqi, *Muhamedi mëshirë për njerëzimin -Koment i kaptinës Enbija-*, (Priştine: Krenaria Yayınevi, 2018), 11.

⁴² Krasniqi, *Koment i kaptinës Haxh*, (Priştine: Krenaria Yayınevi, 2018).

⁴³ Rashit Zylfiu, *Ajka e kuptimit të dhjetë sureve të fundit të Kur'anit*, (Gilan: Gilan İslam Birliği Yayınları, 2015), 3.

⁴⁴ Hajredin Hoxha, *Modern Döneme Ait Arnavut Âlimlerinin Tefsir Çalışmaları*, (Mitroviça: Viprint Yayınevi, 2016), 4.

⁴⁵ İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azîm*, çev. Bashkim Aliu, (İsviçre: İslami Gençlik Vakfı, v. I-VIII, 2007-2011), 5-12.

⁴⁶ Nâsır es-Sa'dî'nin Tefsiri, *Teysîrû'l-Kerîmi'r-rahmân fi Tefsiri Kelâmi'l-Mennân*, çev. Uthman Agolli, (el-Huda, v. I-IV, 2017).

Qazim Qazimi'ye ait olan yüz elli sayfalık “*Hyrje në Shkëncat e Kur'anit/ Kur'an İlimlerine Giriş*”:⁴⁷ Başta medrese öğrencileri olmak üzere diğer talebeler için de hazırlanan bu eser, Kosova'da Arnavutça dilinde kısa, kronolojik, öz eserlerden biri olması, vahyinden Kur'an ilimlerinin gelişmesine kadar Kur'an hakkında bilgiler içeren temel kaynaklar arasında yer alması nedeniyle ayrı bir öneme sahiptir. Bu çalışmanın başka bir özelliği de müellifin Kur'an ilimlerinin ana hatlarını, gelişmelerini, dönemlerini ve genel bilgilerini içeren bir çerçeve sunmayı başarmış olması ve tefsir alanında kendinden sonraki araştırmacılar ve çalışmalar için ana kaynak olmasıdır.

Enes Kariq'in iki yüz doksan beş sayfalık eserinin Rrustem Spahiu çevirisi “*Hyrje në Shkëncat e Tefsirit /Tefsir İlmine Giriş*”:⁴⁸ Boşnakça dilinden çevirilmiş olan bu çalışmada ulûmü'l-Kur'ân (Kur'an ilimleri) denilen ilimler ile ilgili çeşitli meseleler incelenmekte ve bilgiler sunulmaktadır. Söz konusu eserde, Zerkeşi'nin *el-Burhân* ve Suyûtî'nin *el-İtkân* adlı eserlerinden yararlanılarak kapsamlı ve ayrıntılı olarak işlenen önemli sayıda konu bulunmaktadır. Eserde, Subhî es-Sâlih'in *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân* adlı eserinde işlediği konulara özel bir önem verilmektedir. Bu eserlere ek olarak Ahmed Von Denffer'in *Ulum al-Quran* (Londra, 1983), Sâbûnî'nin *et-Tibyân*, Alford T. Velch'in *Ko'ran* gibi eserlerinden de istifade edilmiştir. Şu anda bu eser, Priştine İslami İlimler Fakültesinde zorunlu literatürün bir parçası olup belirli bazı alt bölümlerin eşlik ettiği yirmi temel bölüm işlenmektedir.

Qazim Qazimi'nin üç yüz otuz yedi sayfalık “*Njohuri mbu Kur'anin /Kur'an Üzerine Bilgiler*” adlı eseri:⁴⁹ Müellif, oryantalist çalışmalar da dahil olmak üzere çeşitli araştırmalardan yararlanmış olsa da bu eser, Kur'an ilimleri alanında giriş niteliği taşımakta ve sade bir dille bu konunun tam olarak ortaya konulmasına ve aydınlatılmasına yardımcı olmaktadır. Eser, Kur'an'ın indirilmesini ve Kur'an ilimlerini geniş bir şekilde ele almakta, alt bölümlerle birlikte on iki bölümden oluşmaktadır. Aynı zamanda bu alanda modern bir çalışmanın tüm özelliklerini taşımaktadır. Çünkü çalışma boyunca müellif, Kur'an ilimleri hakkında güncel ve faydalı gördüğü her şeyi sunmaktadır. Dolayısıyla eserde Kur'an'dan, semavi kitaplardan, vahiy olgusundan, Kur'an tarihinden, tefsir ilminin gelişiminden vb. konulardan bilgilere yer verilmektedir. Ayrıca Arnavutça'ya yapılan tercüme de dahil olmak üzere Kur'an'ın tercüme tarihi hakkında kısa bir bölüm bulunmaktadır. Söz konusu eser, hiç şüphesiz Kosova'da tefsir alanındaki bilimsel-İslamî faaliyet noktasında az da olsa boşluğu dolduran, yüksek ilmî değere sahip bir eserdir. Bu çalışma aynı zamanda müellifin eğitimsel, akademik ve bilimsel faaliyetlerdeki deneyimini de yansıtmaktadır.

Son zamanlarda Kosovalı Müslüman alimler tarafından tefsir ilmi üzerine başka pek çok çalışma daha ortaya konulmuştur. Bunlar:

Adnan Simnica'nın yüz seksen sekiz sayfalık “*Shkëncat e Kur'anit/ Kur'an İlimleri*” adlı eseri:⁵⁰ Priştine'de Alauddin Lisesi tarafından yayınlanan bu eser, müellifin titizlikle okuyucuya Kur'an ilimleri hakkında bilgi vermesi nedeniyle ayrı bir önem taşımaktadır. Simnica, klasik İslam literatürüne dayalı çalışmasını Kur'an ilimlerine dayandırır ve genellikle Zerkeşi ve Suyûtî'nin değerlendirmelerini desteklemektedir. Bu alanda çağdaş bir

⁴⁷ Qazim Qazimi, *Hyrje në Shkëncat e Kur'anit*, (Priştine: Alauddin Medresesi Yayınları, 1993), 3-4.

⁴⁸ Enes Kariq, *Hyrje në Shkëncat e Tefsirit*, çev. Rrustem Spahiu, (Prizren:1996), 4-6.

⁴⁹ Qazim Qazimi, *Njohuri mbi Kur'anin*, (Priştine: Kosova İslam Birliği, 2006), 2-3.

⁵⁰ Adnan Simnica, *Shkëncat e Kur'anit*, (Priştine: Alauddin Medresesi Yayınları, 2014), 3-4.

çalışmanın tüm özelliklerini içeren bu eser, müellifin Kur’ân ilimleri hakkında gerekli ve güncel gördüğü konuları on iki fasılda sunmaktadır. Bu fasıllar içinde vahiy olgusu, Kur’ân’ın iniş sebepleri, ilk ve son inen âyetler ve Kur’ân’ın düzeni vb. konularla ilgili bölümler bulunmaktadır.

Lulzim Esati’nin üç yüz yetmiş sayfalık “*Studime Praktike në Komentimin Tematik të Kuranit/ Konulu Tefsirde Uygulamalı Çalışmalar*” adlı eseri.⁵¹ İslami İlimler Fakültesi tarafından yayımlanan bu kitap, Kur’ân’ın tematik tefsiri açısından farklı konuları içeren otuz dersten oluşmaktadır. Kitap, cilt olarak kısa konular sunduğu için tefsir alanında yeni bir çalışma modelinde derlenmiştir. Sekiz bölümden oluşan bu kitapta, bireyin ailesine, yaşadığı topluma ve yaşadığı çevreye karşı yükümlülükleri, kutsal kitapların kimliği, Kur’ân’da adı geçen bazı şahsiyetlerle ilgili kıssalar vb. türden konular işlenmektedir.

Ahmed Adiloviç’in üç yüz elli bir sayfalık “*Kolosët e Shkencave të Tefsirit /Tefsir İlminin Meşhur Temsilcileri*” adlı eseri.⁵² Bu çalışma, Priştine İslami İlimler Fakültesi tarafından yayımlanmıştır. İlgili alanlarda bir grup akademisyen ve uzman tarafından profesyonel bir şekilde Boşnakça’dan tercüme edilmiştir. Bu eser tefsir ilmini, özgün bir yaklaşımla, önde gelen âlimlerin katkılarıyla, basit ve anlaşılır bir şekilde anlatmaktadır. Bu itibarla eserde Kur’ân tefsirinin doğuşu, gelişimi, tefsir ilmine önemli katkı yapanlar ve eserleri hakkında bilgiler içermesi, okuyucunun tefsir ilmini doğru aktarımlarla bilmesini sağlamaktadır. Şu anda bu eser, İslami İlimler Fakültesinde zorunlu literatürün bir parçasıdır.

Lulzim Esati’nin iki yüz yetmiş beş sayfalık “*Personalitete në Kurandin Famëlartë / Kur’ân-ı Kerim’de Önemli Şahsiyetler*” adlı eseri.⁵³ Söz konusu kitap, konulu tefsir açısından Kur’ân’ın yorumunun yapıldığı çağdaş kitaplardan biri olarak kabul edilmektedir. Kitap birbiriyle yakından ilişkili iki bölüme ayrılmıştır. Birinci bölümde Kur’ân’da bahsedilen olumlu şahsiyetlerden bahsedilirken ikinci bölümde Kur’ân’ın ışığında olumsuz insan tiplerine (şahsiyetlere) yer verilmiştir. Bu kitap, önemli bir yere sahip ve tanınmaları gerekli olan bazı şahsiyetlerin karakter ve özellikleri üzerine bilgi sunmaktadır. İlmi değeri yüksek bir eser olan bu eser, tefsir ilmindeki literatürü zenginleştirerek böylece Kur’ân hakkında yapılan çalışmalara yeni bir metodoloji kazandırmıştır. Bu kitap şu anda İslami İlimler Fakültesi müfredatında okutulan eserler arasında yer almaktadır.

Sonuç

Kur’ân, müminlerin dini inanç ve düşüncelerinin temel kaynağı olduğu için onunla ilgili çalışmalar ve tercümelerin yapılması kaçınılmazdır. Kosova’daki Arnavut Müslüman araştırmacılar da bu düşünceyle, çok zor bir dönemden geçmelerine rağmen -Yugoslav rejimi altında- Allah kelamını açıklama mahiyetinde unutulmaz adımlar atmış, tefsir dahil çeşitli alanlarda tercümeler ve çok boyutlu çalışmaları yaparak büyük başarılar elde etmişlerdir. Bu çalışmalardan bahsederken şüphesiz Şerif Ahmet, Qazim Qazim, Sabri Bajgora’nın çalışmaları öne çıktığını görmekteyiz.

⁵¹ Lulzim Esati, *Studime Praktike në Komentimin Tematik të Kuranit*, (Priştine: İslami İlimler Fakültesi, 2014), 4-6.

⁵² Ahmed Adiloviç, *Kolosët e Shkencave të Tefsirit*, çev. Xhabir Hamiti, (Priştine, İslami İlimler Fakültesi, 2017), 2-4.

⁵³ Esati, *Personalitete në Kurandin Famëlartë*, (Priştine: İslami İlimler Fakültesi, 2017), 3.

Ayrıca, görebildiğimiz kadarıyla Kosova’da Tefsir alanında yapılan bu akademik çalışmalar, az de olsa seviye açısından İslam ülkelerindeki ve Avrupada’ki eşdeğer bir konuma sahiptir. Nitekim “konulu tefsir” çalışmaları artış göstermektedir ki bu durum ülkemiz açısından mühim bir farklılık olarak karşımıza çıkmaktadır. Aynı zamanda Tefsir Tarihi ve Usulü ile ilgili olan eserlerin adedinde büyük bir artış yaşanması ülkemiz açısından oldukça ehemmiyetli bir gelişmedir. Zira, Kur’an’ın tefsir edilmesi konusunda metot ve usulün son derece ehemmiyetli olduğu dikkate alınacak olursa usul çalışmalarının onun doğru anlaşılmasında sağlam bir zemin oluşturacağı açıktır.

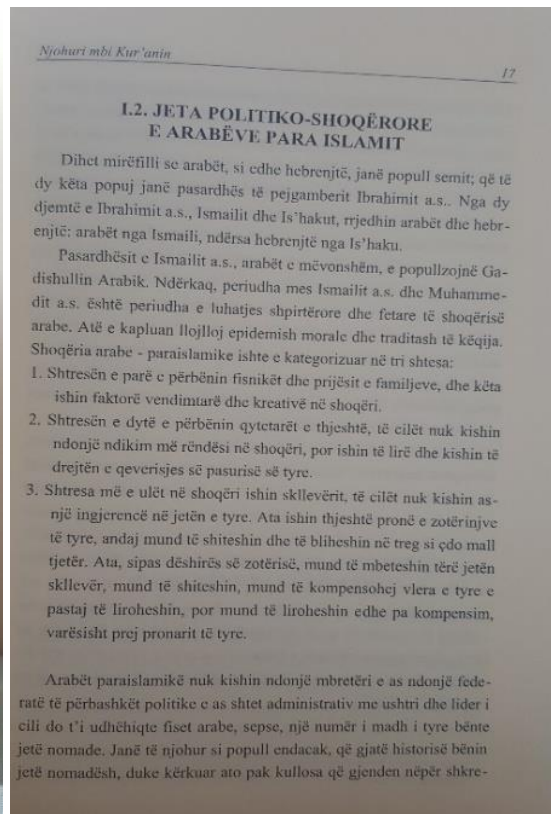
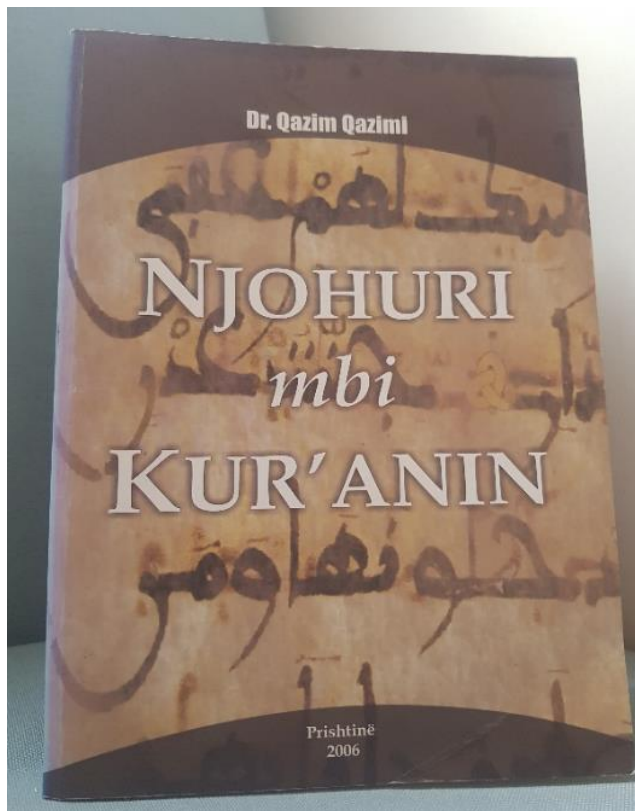
Kaynakça

- Adiloviç, Ahmed. *Kolosët e Shkencave të Tefsirit*. çev. Xhabir Hamiti, Priştine: 1.Basım., İslami İlimler Fakültesi, 2017.
- Ahmeti, Sherif. “Komentimi i sures vel Asri”. *Kosova İslam Birliği Edukata Islame Dergisi*, 2, (1971), 3-9.
- _____. “Komentimi i sures el-Fatiha”. *Kosova İslam Birliği Edukata Islame Dergisi*, 3, (1971), 8-16.
- _____. “Komentimi i sures Ihlas”. *Kosova İslam Birliği Edukata Islame Dergisi*, 5, (1972), 3-9.
- _____. “Komentimi i sures Kevther”. *Kosova İslam Birliği Edukata Islame Dergisi*, 15-16, (1976), 3-5.
- _____. “Komentimi i Sures el-Kadër”. *Kosova İslam Birliği Edukata Islame Dergisi*, 27, (1980), 13-19.
- _____. “Komentimi i Sures Zilzal”. *Kosova İslam Birliği Edukata Islame Dergisi*, 41-42, (1985), 3-11.
- _____. “Komentimi i ajetit 19 të sures Ali Imran”. *Kosova İslam Birliği Edukata Islame Dergisi*, 4, (1972), 3-8.
- _____. “Komentimi i ajetit 201 të sures Bekare”. *Kosova İslam Birliği Edukata Islame Dergisi*, 6, (1973), 3-8.
- _____. “Komentimi i ajetit 90 të sures Nahl”. *Kosova İslam Birliği Edukata Islame Dergisi*, 8, (1973), 3-10.
- _____. “Komentimi i ajeteve 56-58 të sures edh-Dharijat”. *Kosova İslam Birliği Edukata Islame Dergisi*, 9-10, (1974), 3-8.
- _____. “Komentimi i ajetit 13 të Sures Huxhurat”. *Kosova İslam Birliği Edukata Islame Dergisi*, 12-13, (1974), 3-7.
- _____. “Komentimi i ajetit 45 të Sures Ankebut”. *Kosova İslam Birliği Edukata Islame Dergisi*, 14, (1975), 3-6.
- _____. “Komentimi i ajeteve 9-11 të Sures Xhuma”. *Kosova İslam Birliği Edukata Islame Dergisi*, 17, (1976), 3-8.
- _____. “Komentimi i ajetit 129 të Sures Bekare”. *Kosova İslam Birliği Edukata Islame Dergisi*, 18, (1976), 3-7.
- _____. “Komentimi i ajetit 78 të Sures Nahl”. *Kosova İslam Birliği Edukata Islame Dergisi*, 44-45, (1986), 3-8.

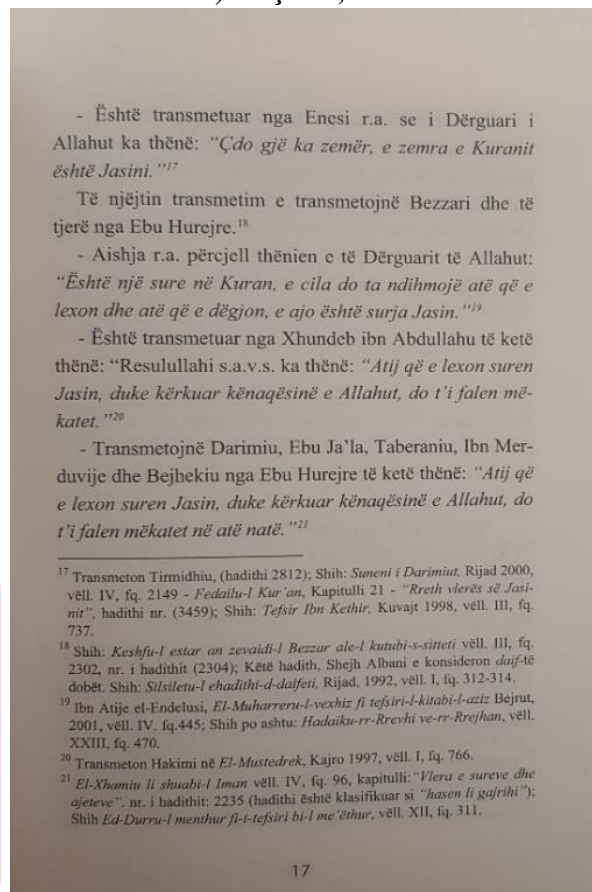
- Ata, Aysu. *Türkçe İlk Kur'an tercümesi-Karahanlı Türkçesi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2004.
- Bajgora, Sabri. "Komentimi i ajetit 78 të Sures Nahl". *Kosova İslam Birliği Dituria Islame Dergisi*, 14-20.
- _____. "Tefsiri i Kur'anit në kohën e Resulullahut s.a.v.s.". *Kosova İslam Birliği Edukata Islame Dergisi*, 68-69, (2002), 17-20.
- _____. "Tefsiret Aluzive". *Kosova İslam Birliği Dituria Islame Dergisi*, 49, 4-10.
- _____. "İmam Maturidi dhe tefsiri i tij Te'vîlatu'l-Kur'an". *Kosova İslam Birliği Edukata Islame Dergisi*, 112, (2018), 4-7.
- _____. "Muhammed Tahir Ibn Ashur dhe tefsiri i tij et-Tahrir ve't-Tenvir". *Kosova İslam Birliği Edukata Islame Dergisi*, 113, (2018), 3-7.
- _____. "Vehbe ez-Zuhajli dhe Tefsiri i tij et-Tefsiru'l-Munir". *Kosova İslam Birliği Edukata Islame Dergisi*, 114, (2018), 7-10.
- _____. "Muhammed Mutevelli esh-Sha'ravi dhe Tefsiri – Havatiri Havle-l Kur'ân'i-l'Kerim". *Kosova İslam Birliği Edukata Islame Dergisi*, 115, (2019), 4-10.
- _____. *Komentimi i sures Jasin*. Priştine: Kosova İslam Birliği Yayınları, 1. Basım., 2014.
- _____. *Komentimi i sures el-Kehf*. Priştine: Kosova İslam Birliği Yayınları, 1. Basım., 2016.
- Behrami, Emin. *Përktimi dhe Komentimi i el-İstiadhesë, el-Besmelesë dhe i Suretu'l-Fatihës*. Priştine: Koha Yayinevi, 1. Basım, 1998.
- _____. *Përktim dhe Komentim Krahasimtar i suras el-Bekarah në Gjuhën Shqipe -ajetet 1-3-*. Vuçitın, 1. Basım, 2018.
- Çunaku, Jakup. *Tefsir - Komentimi i Disa Pjesëve Nga Kur'ani Famëlartë*-. Priştine: Alauddin Medresesi Yayınları, 1. Basım, 2014.
- Esati, Lulzim. *Studime Praktike në Komentimin Tematik të Kuranit*. Priştine: İslami İlimler Fakültesi, 1. Basım, 2014.
- _____. *Personalitete në Kuranın Famëlartë*. Priştine: İslami İlimler Fakültesi, 1. Basım, 2017.
- Hoxha, Hajredin. *Modern Döneme Ait Arnavut Âlimlerinin Tefsir Çalışmaları*. Mitroviça: Viprint Yayinevi, 1. Basım, 2016.
- Ibrahimi, Nexhat. *Dimensione Kur'anore*. Priştine: Logos- A Yayinevi, 1. Basım, 2003.
- Ibn Kesîr. *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azîm*, çev.: Bashkim Aliu, İsviçre: İslami Gençlik Vakfı, v. I-VIII, 1. Basım, 2007-2011.
- Krasniqi, Shefqet. *Djaloshi më i bukur në botë -Koment i sures Jusuf-*. Priştine: Krenaria Yayinevi, 1. Basım, 2013.
- _____. *Banorët e Shpellës -Koment i sures Kehf-*. Priştine: Krenaria Yayinevi, 1. Basım, 2014.
- _____. *Merjemja Gruaja më e Veqantë -Koment i sures Merjem -*. Priştine: Krenaria Yayinevi, 1. Basım, 2014.
- _____. *Komenti i sures Ta-Ha*. Priştine: Krenaria Yayinevi, 1. Basım, 2014.
- _____. *Muhamedi Mëshirë për Njerëzimin -Koment i kaptinës Enbija-*. Priştine: Krenaria Yayinevi, 1. Basım, 2018.
- _____. *Koment i kaptinës Haxh*. Priştine: Krenaria Yayinevi, 1. Basım, 2018.

- Kadriu, Liridon. *Historia e Përkhimit të Disa Pjesëve të Kur'anit në Gjuhën Shqipe*. Prishtine: Logos Yayinevi, 2. Basım, 2008.
- Kariq, Enes. *Hyrje në Shkencat e Tefsirit*. Çev. Rustem Spahiu, Prizren: 1. Basım, 1996.
- Kutub, Seyyid. *Nën mbrojtjen e Kur'anit*. çev. Selim Sulejmani, Gilan: Drita Yayinevi, 1. Basım, 1998.
- Mlivo, Mustafa. *Kur'ani përpara shkencës dhe civilizimit – ekzegjezat e 250 ajeteve kuranore*. çev. Mimoza Sinani, Prishtine: Kosova İslam Birliği Yayınları, 1. Basım, 2008.
- Nâsır es-Sa'dî. *Teysîrü'l-kerîmi'r-rahmân fî tefsîri kelâmi'l-mennân*. çev.: Uthman Agolli, el-Huda, v. I-IV, 1. Basım, 2017.
- Shkodra, Ramadan. “Kontributi i H. Sherif Ahmetit Në Publicistikën Islame Në Gjuhën Shqipe Në Kosovë”. *Yıl Dönümü Sempozyumu*. ed. Sabri Bajgora. 4/13-17. Prishtine: *Kosova İslam Birliği*, 2009.
- Simnica, Adnan. *Shkencat e Kur'anit*. Prishtine: Alauddin Medresesi Yayınları, 1. Basım, 2014.
- Qazimi, Qazim. *Hyrje në Shkëncat e Kur'anit*. Prishtine: Alauddin Medresesi Yayinevi, 1. Basım, 1993.
- _____. *Njohuri mbi Kur'anin*. Prishtine: Kosova İslam Birliği, 1. Basım, 2006.
- Üşenmez, Emek. “Türkçe İlk Kur'an Tercümesi ve Tercümedeki İslâmî Terimlerin Türkçe Karşılıkları Üzerine”. *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, 1/4, (2006): 89-99.
- Zylfiu, Rashit. *Ajka e Kuptimit të Dhjetë sureve të Fundit të Kur'anit*. Gilan: Gilan İslam Birliği Yayınları, 1. Basım, 2015.
- <https://islamansiklopedisi.org.tr/frasiri-naim>.

EKLER



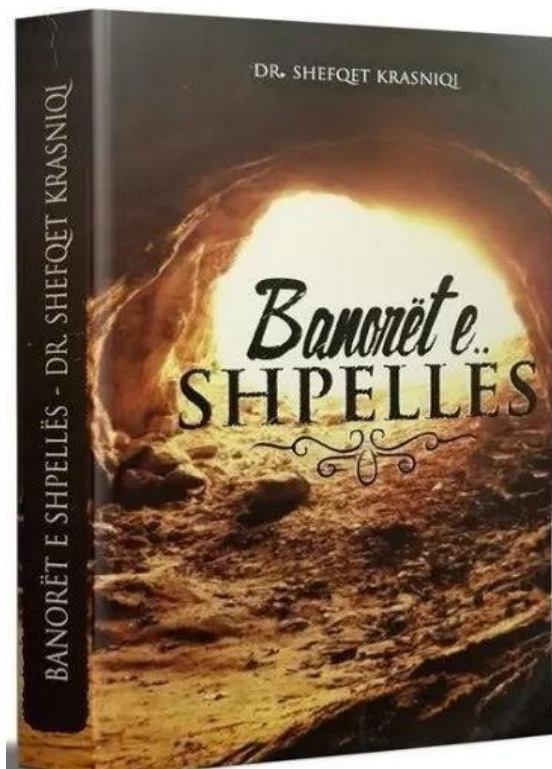
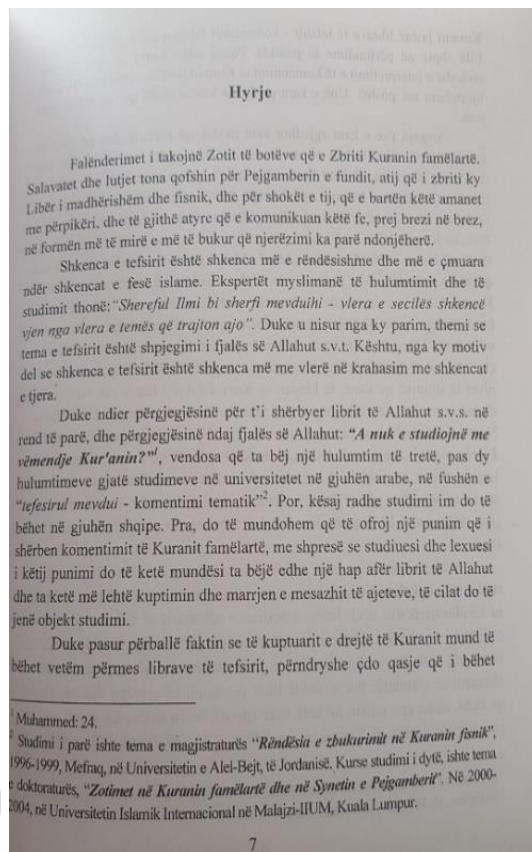
Ek 1. Qazim Qazimi, Njohuri mbi Kur'anin, Prishtinë, 2006.



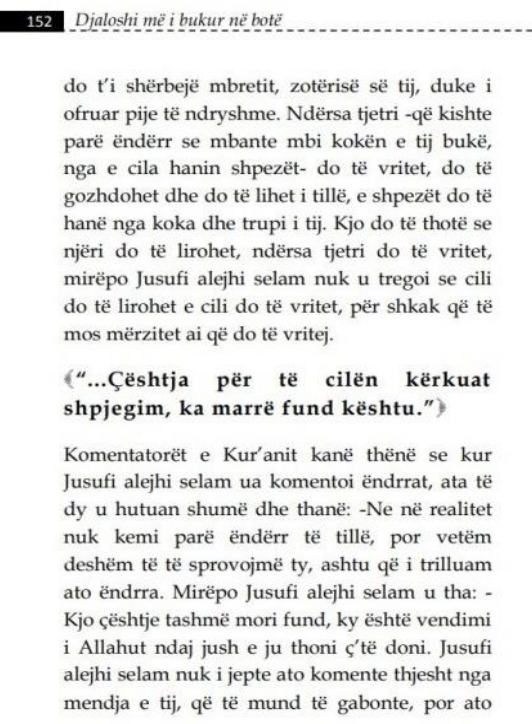
Ek 2. Sabri Bajgora, Komentimi i Sures Jasin, Prishtinë, 2014.



Ek 3. Lulzim Esati, *Studime Praktike në Komentimin Tematik të Kuranit*, Prishtinë, 2014.



Ek 4. Shefqet Krasniqi, *Banorët e Shpellës*, Prishtinë, 2014.





Ek 5. Shefqet Krasniqi, *Merjemja Gruaja më e veçantë*, Prishtine, 2014.

NJOHURI TË PËRGJITHSHME PËR SUREN MERJEM

Kjo sure apo kaptinë është mekase, pra i është shpallur Muhamedit alejhi selam në Mekë, para shpërnguljes në Medinë. Është e 44-ta sure sipas radhës së zbritjes. Ka zbritur pas sures Fatir dhe para sures Ta Ha. Surja Ta Ha është e njohur se ka zbritur para se Umeri të bëhet musliman, siç kuptohet prej tregimit të Islamit të Umerit, andaj i bie që kjo sure është shpallur gjatë vitit të katërt të hixhretit. Allahu e di më së miri. Sipas radhitjes në mus'haf është e 19-ta, e radhitur pas sures Kehf dhe para sures Ta Ha. Ka 98 ajete¹.

Kur mekasit dërguan një delegacion tek Nexhashiu, mbreti i Etiopisë, për t'i kthyer pas muslimanët e shpërngulur nga Meka,

¹ Shiko Tefsir Ibn el-Xhevizij, 5/204, Tefsir Ibn Ashur, 8/58.

~ 7 ~

~ Dr. Shefqet Krasniqi ~

«9. "A e ke dëgjuar historinë e Musait?"»

Pasi Allahu i Madhëruar e madhëroi librin e Tij duke thënë se në të është lumturia e vërtetë, është hairi dhe e mira e kësaj dhe botës tjetër, ngriti lart edhe të dashurin e Tij, të cilin e ngarkoi me mesazhin qiellor, kurse tani përmend në vazhdim atë që ia forcon Pejgamberit alejhi selam zemrën e tij, e stimulon dhe forcon atë në përhapjen e fjalës *la ilahe il-Allah*. Tani përmend tregime të Pejgamberëve të mëhershëm, siç ka thënë Allahu xh.sh.:

وَكُلًّا نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ



«Të gjitha këto që t'i rrëfyem ty nga lajmet e Pejgamberëve janë që ta forcojnë zemrën tënde.» (Hud: 120)

E përmend Musain alejhi selam në fillim ngase Musai alejhi selam ishte ndër

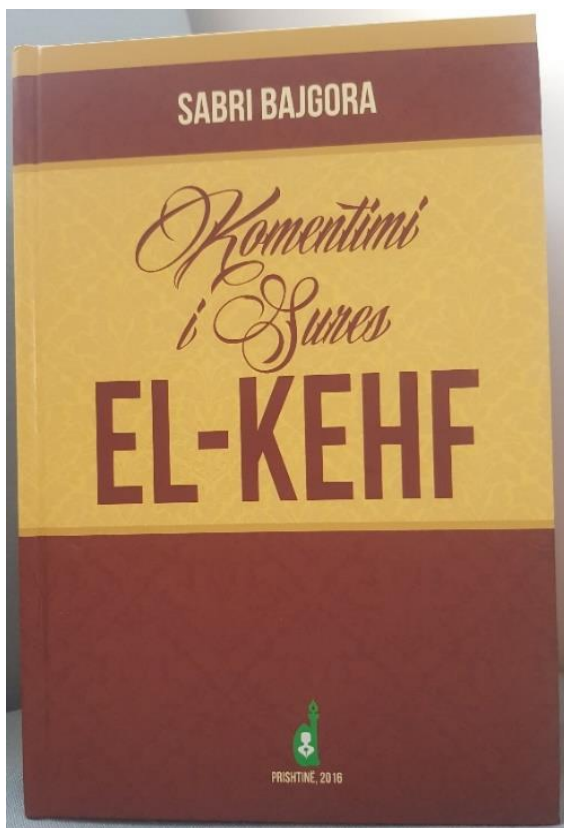
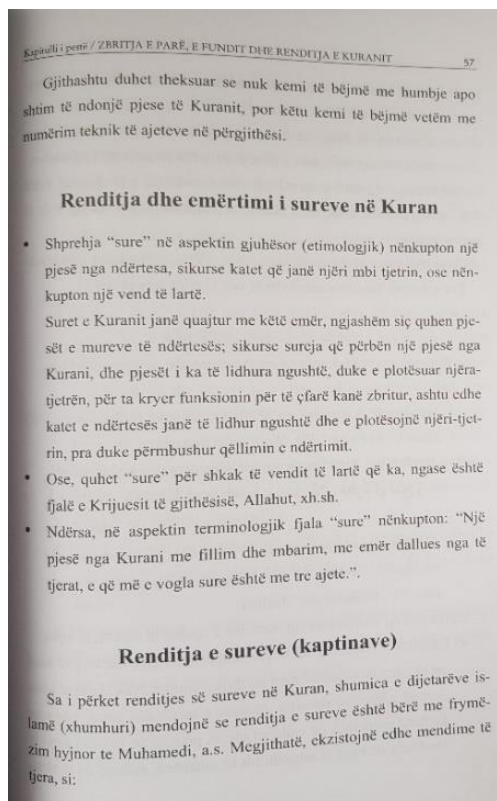
~ 41 ~



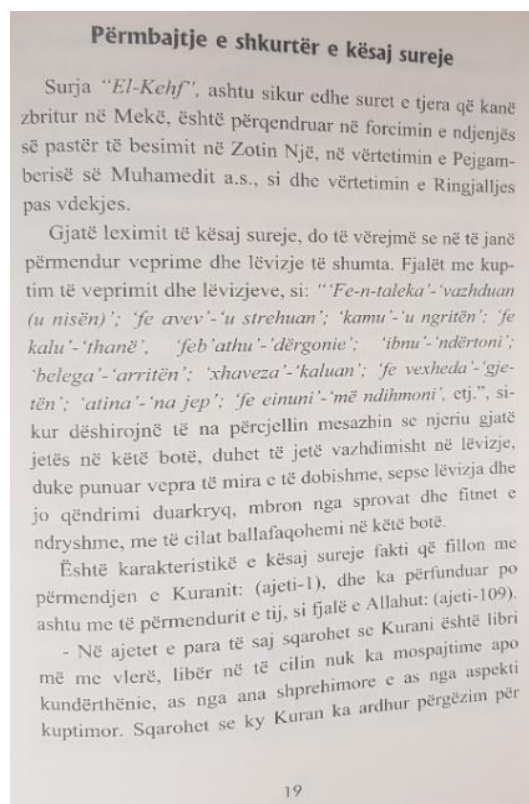
Ek 6. Shefqet Krasniqi, *Komentimi i Kaptines TA-HA*, Prishtine, 2014.

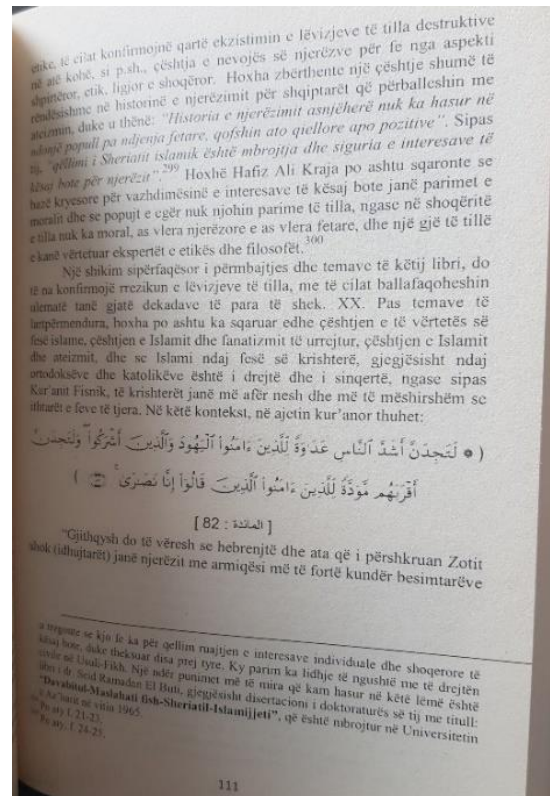


Ek 7. Jakup Çunaku, *Tefsir*, Prishtinë, 2015.

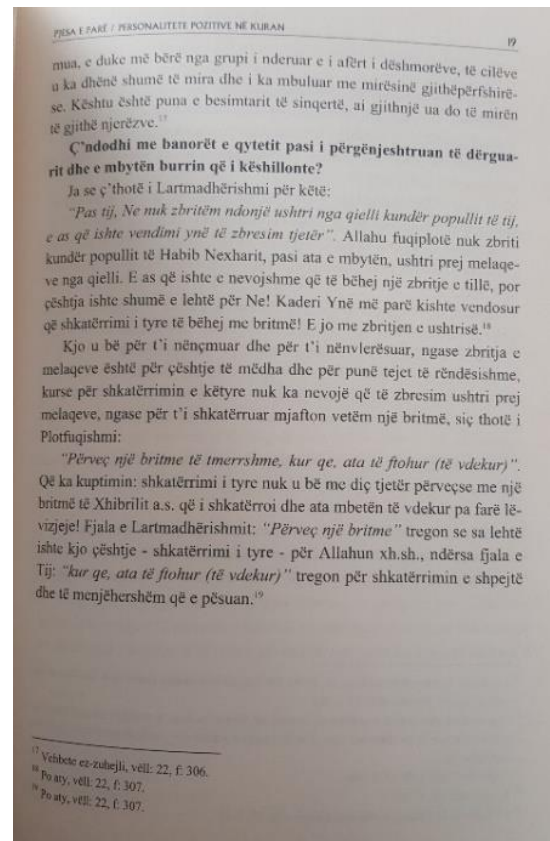


Ek 8. Sabri Bajgora, *Komentimi i Sures el-Kehf*, Prishtinë, 2016.

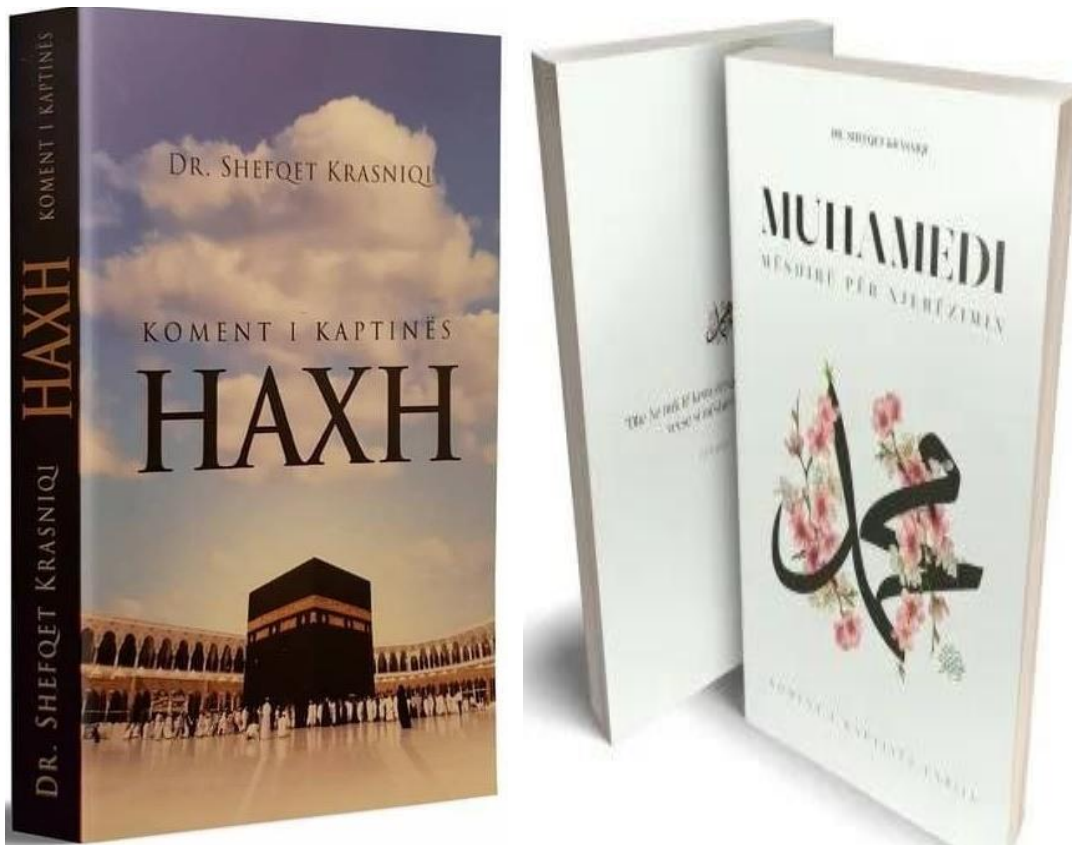




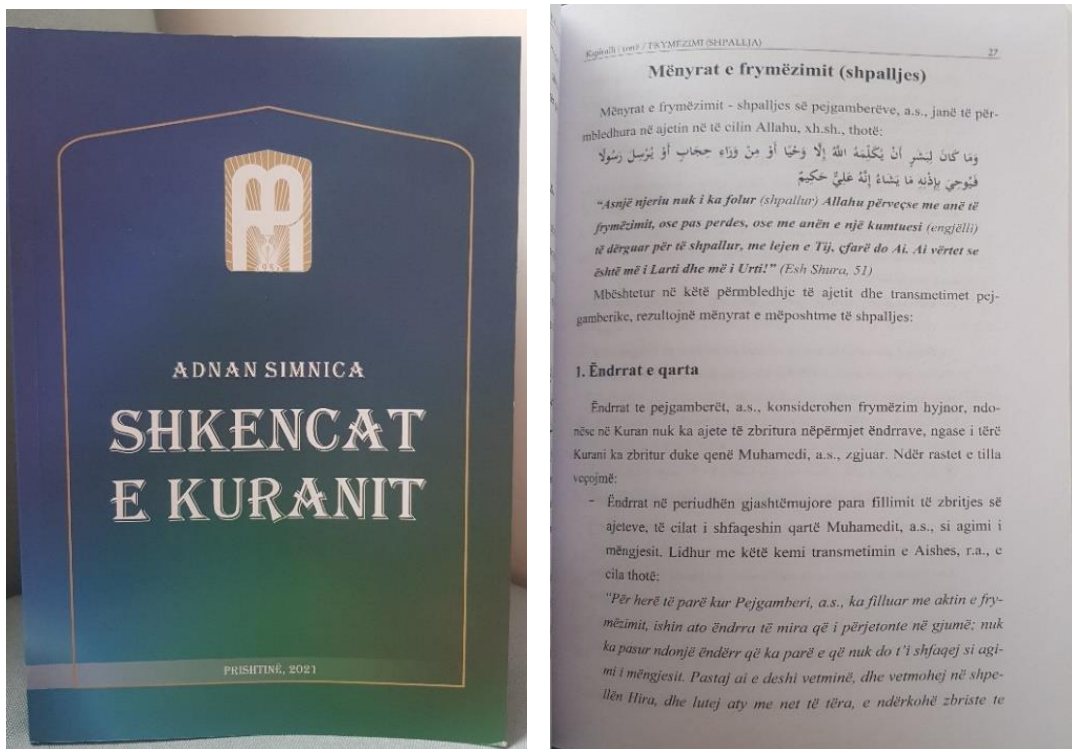
Ek 9. Hajredin Hoxha, *Doktrinat e Tefsirit në Trejet Shqiptare*, Mitroviça, 2016.



Ek 10. Lulzim Esati, *Personalitete në Kuranin Famëlartë*, Prishtinë, 2017.



Ek 11. Shefqet Krasniqi, *Koment i Kaptinës Haxh & Muhamedi Muhamedi Mëshirë për Njerëzimin*, Prishtinë, 2018.



Ek 12. Adnan Smnica, *Shkencat e Kuranit*, Prishtinë, 2021.

Araştırma Makaleleri / Articles

ARNAVUT HALK DESTANI VE TÜRKÜLERİNDE İSTANBUL

Geliş Tarihi : 7 Mart 2023
Kabul Tarihi : 10 Nisan 2023

Abdulla REXHEPI*
Abdullah HAMITI**

Özet

İstanbul, Türkler ve Müslümanlar için önemli bir siyaset, kültür ve bilim merkezi olduğu gibi Arnavutlar için de özel bir öneme sahiptir. Arnavutların dünyasında İstanbul'un özel yeri Arnavut halk edebiyatında kendini göstermiş ve birçok edebi metinde İstanbul teması işlenmiştir. Arnavut edebiyatında İstanbul, Balkanlardaki Arnavutların siyasi ve sosyal koşullarının belirlendiği, Arnavutların kaderini düşünen "Baba Sultan"ın yaşadığı ve zaman zaman da aleyhlerine kararların alındığı bir "yer" olarak dile getirilmiştir. Arnavut Halk Edebiyatı, Arnavutların bu şehre karşı olumlu ya da olumsuz derin varoluşsal duygularını ortaya koymaktadır. Söz konusu metinlerde İstanbul, Osmanlı İmparatorluğu'nun başkenti olduğu gibi Arnavutlar için de kültür, eğitim, siyaset ve askeri merkezi olarak görülür. 1912 Balkan savaşı öncesinde Arnavutluk haricindeki diğer Balkan Devletleri Osmanlı Devleti'nden bağımsızlıklarını kazanmışlardı. Arnavutluk'un da Osmanlı İmparatorluğu'ndan 1912 Balkan Savaşı esnasında bağımsızlığını ilan ederek ayrılmasından sonra Arnavutlar için yavaş yavaş önemini kaybetmeye başlayan İstanbul'un yerini Paris, Viyana ve diğer batılı şehirler almıştır. Önce aydınlar sonra da halkın bir bölümü gözlerini İstanbul'dan batı şehirlerine çevirdiler. Bu makalenin amacı Arnavut halk edebiyatındaki İstanbul ile ilgili metinleri tespit ederek, İstanbul'un Arnavutlar arasındaki konumu ve halkının kolektif hafızasındaki varlığını analiz etmektir. Çalışmada Arnavut halk edebiyatında var olan örneklerle, İstanbul'un kültürel, politik ve sosyal olarak önemli bir merkez olduğu dile getirilmiştir. Aynı zamanda Arnavutların birçok unsurunun ve oryantal epistemilerinin İstanbul'daki ile aynı ekoller, merkezler ve fikir hareketlerinden oluştuğu görülmektedir. Bu makalede ayrıca Arnavut halk edebiyatında İstanbul şehrinin varlığını tespit ederek, böylece Arnavutların hafızasında kültürel ve sosyo-politik bir "merkez" olarak rolünü anlamayı ve açıklamayı çalıştık. Sonuç olarak, İstanbul şehrinin Arnavut halkı için ontolojik ve epistemolojik önemi hâlâ devam ettiği anlaşılmaktadır. Çalışmamızdaki araştırma metodu kütüphane tabanlı araştırmaya dayalıdır; çalışma metodu ise tanımlayıcı ve analitiktir. Yazılan kaynaklar haricinde, Kosova, Arnavutluk ve Türkiye'deki kütüphanelerde bulunabilen, Osmanlı alfabesindeki el yazması Arnavut şiirlerini de kullanılmıştır. Çünkü klasik Türk şiiri etkisindeki Arnavut şiirinin manzum şekillerini araştırmak için, bu şiirin Osmanlı harfleri ile yazılmış halinin gerekli olduğu kanaatindeyiz.

Anahtar sözcükler: İstanbul, Arnavut Halk Destan ve Türküleri, Halil ve Muiy destanı

ISTANBUL IN ALBANIAN FOLK EPICS AND FOLK SONGS

Abstract:

Istanbul is of special importance for the history of Turks and Muslims. Hence it has been an important center of politics, culture and knowledge in general for Albanians. This is best seen in popular literature in Albanian language. According to the writings of this genre, it is noticed that Istanbul was a center in which the political and social circumstances of the Albanians in Balkan were determined. Istanbul is often seen as a "place"

* Doç. Dr., Hasan Prishtina Üniversitesi, Filoloji Fakültesi Öğretim Üyesi, rexhepi_1980@yahoo.com,
ORCID ID: 0000-0001-7788-229X,

** Prof. Dr., Hasan Prishtina Üniversitesi, Filoloji Fakültesi Öğretim Üyesi, abduallah.hamiti@uni-pr.edu,
ORCID ID: 0000-0001-6048-4420,
DOI: 10.53336/rumeli.1261692.

İntihal: Bu makale "iThenticate" intihal tarama programında taranmış ve intihal içermediği tespit edilmiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

Atıf / Citation: Rexhepi, Abdulla – Hamiti, Abdulla. "Arnavut Halk Destanı Ve Türkülerinde İstanbul", *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi* / 11 (Nisan 2023): 41-52. <https://doi.org/10.53336/rumeli.1261692>.

Copyright © CC BY-NC 4.0.

where "Father Sultan" lives, who cares about the fate of Albanians and furthermore, it was the place where decisions to the detriment of their existence are made. Thereupon, Albanian popular literature manifests deep existential feelings of Albanians towards this city, whether positive or negative. After the creation of the Albanian state in 1912 and the separation of the Balkans from Ottoman Empire, Istanbul gradually began to lose its former meaning for the Albanians and thus its place began to be taken by Paris, Vienna, and other western cities. Then, some of the Albanian people, began turning their orientation from Istanbul to the western cities. In this article, by identifying the texts of Albanian folk literature about Istanbul, it is intended to address the position of Istanbul among the former Albanians, as well as to analyze the presence of this city in the collective memory of the Albanian people. The importance of this study lies in the fact that we, through examples from Albanian folk literature, argue that Istanbul has been an important political and cultural center of Albanians, which the Albanian people have seen as a "place" or "center" where their existence has been determined. Furthermore, from our article it results that many elements and oriental epistemes of Albanians are similar to that of Turks, because they are formed by the same schools, centers and intellectual movements of Istanbul. In this article, we also tried to identify the existence of the city of Istanbul in Albanian popular literature, thus trying to understand and explain its role as a cultural and socio-political "center" in the memory of Albanians. Its epistemological significance is understood to still continue. The research method in our study is based on library-based research; The working method is descriptive and analytical. Apart from the written sources, manuscripts of Albanian poems in the Ottoman alphabet, which can be found in libraries in Kosovo, Albania and Turkey, were also used.

Keywords: Istanbul, Albanian Folk Epics, the epic of Halil and Mui

Giriş

Osmanlı İmparatorluğu'nun Balkanlara fethi ile birlikte Osmanlılar tarafından, bilim ve sanat merkezleri kuruldu. Osmanlı Devleti'nin Balkan coğrafyasından çekilmesinin üzerinden yüzyıl geçmesine rağmen miras kalan bilim ve sanat mekanizmaları hem Arnavutlar hem de genel olarak Balkan toplumlarındaki etkisini sürdürmeye devam etmektedir. Osmanlı bu coğrafyada eğitim kurumları kurdu. Arnavutların eğitim gördüğü bu kurumlar sayesinde Arnavutlar, kendi kültürleri haline gelen Türk-İslâm kültürünü benimsedi. Bu dönemde özellikle okul, cami, tekke ve diğer kültür merkezleri açılmıştı. Öyle ki, Osmanlı İmparatorluğu'nun sistematik bir parçası olarak kabul edilen Balkan ahalisi, ontolojik, epistemolojik ve kozmolojik değişimi tecrübe etmiş oldu. Osmanlı'nın varlığı süresince Arnavut toplumu fikrî ve kültürel tanımlarını derinden etkileyecek olan estetik, düşünsel ve dinî dünya görüşlerini oluşturmayı başarmıştır. Böylece, Osmanlı'nın sanatsal, felsefî ve estetik dünya görüşü içinde, Arnavutlar arasında o zamanın şiirsel yaratıcılarının zirvesine ulaşan Priştineli Mesihî, Dukaginli Yahya Bey ve diğer şairler ortaya çıkmıştır. Yahya Beyin İstanbul hakkında bir Şehr-engîzi de vardır.¹

Osmanlıların sanat ve kültürünü benimseyen Arnavutlar için Osmanlı hükümet sistemi kadrosunda, Arnavutlarla meskûn bölgelerde yerel paşalıklar² kuruldu ve farklı mekânlarda şiirlerin okunduğu törenler organize edildi. Bu paşalıkların katılımcıları ve liderleri Fars ve Türk diline yeteri kadar hâkim bulunmadıkları bir de entelektüel yapıya sahip olmadıkları için Fars ve Türk şiirini anlamada zorluklar yaşadılar. Bunun neticesinde Arnavut dilinde yaratıcılık ihtiyacı daha çok hissedildi. Diğer taraftan tekkelerdeki müntesiplerin şiir ve

¹ Âgâh Sırrı Levend, *Türk Edebiyatında Şehrengizler ve Şehrengizlerde İstanbul* (İstanbul: Fethi Derneği İstanbul Enstitüsü Yayınları, 1958), 21.

² Osmanlı İmparatorluğu döneminde Arnavut topraklarında iki büyük Paşalık ailesi vardı. Bunlardan birincisi Buşatlılar (Arnavutça: Bushatlinjtë), 1757'den 1831'e kadar İşkodra Paşalığı'nın önde gelen bir Osmanlı Arnavut ailesiydi. İkincisi ise Tepedenli Ali Paşa ailesidir. Bu aile 1787-1822 yılları arasında bugünkü Arnavutluk ile Yunanistan'ın güney ve batı topraklarını 35 yıl yöneten bir yerel iktidar olmuştur.

ilahilerin anlamını kavrayabilmeleri, ruhanî-mistik öğretilerden zevk alabilmeleri ve böylece ruhlarını eğitebilmeleri için de şiirler yazılmaya başlandı. Sonuç olarak Arnavut toplumu, zengin bir kültürden nicelik ve nitelikli kazanımlar edindi.

Anadolu edebiyatı ve kültürünün yanı sıra Arnavut halkı arasında halk şarkıları aracılığıyla oluşan sözlü bir kültür gelişmiştir. Kaynağını herhangi bir bireyden değil halktan alan edebi ve kültürel yaratıcılık, genellikle yerli ve daha çok ilkel değerlere dayanır. Benzer hususlar Arnavut halk edebiyatı için de geçerlidir. Halkın bu yaratıcılığında, biçimsel yönüne ek olarak, ontolojik ve psikolojik yönlerinin ve hatta kozmolojik bakış açılarının da fark edilebilir olduğunu söylemek lazım.³ Bu türden bir incelenme ve analiz, edebiyatın oluşturulduğu ve geliştirildiği zamanın deneyimleri ve gerçekleri hakkında bir kavrama sahip olma fırsatı yaratmaktadır. Üzerinde çalışılan bu konular sayesinde Türk ve Arnavut halkları arasında derin bağlara tanıklık edilebilir. Öyle ki, bu gün Arnavut kültüründe Türk kültür ve medeniyetinin birçok unsurunun varlığıyla karşılaşmaktadır. Osmanlı İmparatorluğu'nun başkenti olan İstanbul'un bir kısmı Arnavutlardan oluşmaktaydı ve bu güzel şehir Arnavut halk edebiyatında da önemli bir yer/mekan olarak geçmektedir. Arnavut edebiyatı metinlerinde yazılan bilgilere göre İstanbul, Balkanlardaki Arnavutların siyasi ve sosyal koşullarının belirlendiği, Arnavutların kaderini düşünen "Baba Sultan"ın yaşadığı, aynı zamanda kendileri aleyhinde de kararların alındığı bir yerdir. Arnavut halk edebiyatı, Arnavutların bu şehre karşı olumlu ya da olumsuz derin varoluşsal duygularını ortaya koyar. Böylece bu makalede, Arnavut halk edebiyatındaki metinleri tespit ederken, Arnavutların hatırlarında olan İstanbul'u analiz etmeye çalışacağız.

Arnavutların dünyası Osmanlı İmparatorluğu'nun başkenti İstanbul'dan uzak kalınca, Arnavut entellektüeller yönlerini Paris, Viyana ve New York gibi batı merkezlerine çevirmişlerdir. Fakat buna rağmen gönümüzde hâlâ söylenen ve dinlenen Arnavut halk şarkı ve şiirlerinde, İstanbul eski özellikleriyle birlikte varlığını sürdürmektedir. Bunun için de Arnavut halk edebiyatının İstanbul ile ilgili şarkı ve şiirlerini tespit ve tahlil eden makalemiz, bu "merkez" in geçmişte olduğu gibi bugün de Arnavut halkı için önemini koruduğunu savunmaktadır. Arnavut ve Türk halkları arasındaki unsurları ve epistemileri ancak bu şekilde anlayabilir ve açıklayabiliriz.

1. Alhamiyado'nun Arnavut Edebiyatındaki İstanbul'u

Osmanlı hâkimiyeti döneminde oluşmaya başlayan ve 20. yüzyılda da devam eden Arnavut şiirindeki doğu geleneği, Türk geleneğinin şematik ve poetik formülasyonları içinde yapılanmıştır. Osmanlı hâkimiyet döneminde Arnavut şairleri, eserlerini ilk olarak Türkçe, Farsça ve Arapça olarak yazmışlardır. Daha sonra bu gelenekteki yaratıcılıklarını ve tecrübelerini Arnavut diline ve dolayısıyla tarihine taşımışlar; kavram ve motiflerin yanı sıra klasik Osmanlı-Türk edebi söylemlerini de beraberinde getirmişlerdir. Böylece, Osmanlı İmparatorluğu eğitim kurumlarında var olan tecrübe Arnavut dünyasına aktarılmıştır. Başka bir ifadeyle Arapça- Farsça-Türkçe yazma geleneği bu coğrafyaya miras kalmış ve bu gelenek içinde dini bilginin yanında Arnavutça şiirlerin oluşmasını vesile olmuştur. Arnavutça çalışmalarında, Arnavut edebiyatı yaratıcılığı "Beyitçiler Edebiyatı", "Alhamiyado Edebiyatı"

³ Hasan Kaleshi, "Arnavut Öykülerinde Doğunun Etkileri", *Çevren Dergisi*, 3 (1974), 25.

ve “Arap Harfleriyle Arnavut Edebiyatı” gibi farklı şekillerde adlandırılmıştır.⁴ Bu edebiyatın başlıca temsilcisi İbrahim Nezim Frakulla (1690?- 1750)’dir. Nezim, Arnavutluk’un Berat şehrinde doğmuş ve yüksek eğitim hayatını devam etmek için İstanbul’a gelmiştir. İstanbul’da uzun bir süre kaldıktan sonra Patrona Halil İsyanından dolayı azalan huzur ve maneviyatı bulamadığı için 1730 yılında Berat’a dönmüştür. Nezimi; Berat’ta, İstanbul’un edebi ruhunu yeteri kadar hissedemeyince ve İstanbul’daki isyan ortamının sona ermesiyle İstanbul’a geri dönmüş, çalışmalarını İstanbul’da sürdürmüş, sonrasında bu şehirde vefat etmiştir. Nezimi’nin Arnavutça yazdığı divanında, İstanbul yolculuğunu anlattığı bir şiir de bulunmaktadır.

Jemi nisurë në gyrbet
Ai, Zot na bëftë derman,
E na xirtë në selamet
Ty mirë mbeç, o gjylistan.
Mir’ se të gjejmë, o Stamboll,
Të na dërtonjësh meqanë,
Mos jetë dar, të jetë boll,
Vimë me disa jaranë.
Miqvet ju kemi një rixha
Të na bënëjënë merhamet,
Këtu-këtej me një dua
Ashtu qofshinë në devlet.
O shokë mos na harroni,
Se vemi në dhe të huaj,
Një selam të na dërgoni
Bari në tre-katër muaj.
Murad në jua mbaroftë
Ai Zot që është një Rrahim,
Edhe për ty u dëgjoftë
Kjo fjalë i mjeri Nezim.
Do të ju ap një emanet,
Të të shihni fushë e male,
Të ju faleni me shëndet,
Prej meje, me shumë halle.
T’u thoni: Nezimi po qan,
Ju ka rixha ashiqare,
Ta dinit t’i bëni meqan
Se do të bëhet avare.⁵

Gurbete doğru yola çıktık,
O, Allah bize derman olsun,
Bizi selamete çıkarsın,
Sen iyi kalasın, ey Gülistan!.
Hoş bulduk, ey İstanbul!,
Bize mekan inşa edesin,
Dar olmasın, bol olsun,
Biraz yaralı geldik.
Sizden bir ricamız var dostlar,
Bize merhamet ediniz,
Buradan-oradan bir dua ile,
Böyle olsun Devlet.
Ey arkadaş bizi unutmayınız,
Çünkü yabancı toprağa gideriz,
Bize bir selam gönderin,
Bari üç-dört ayda bir.
Muradınıza eresiniz,
O Allah ki Rahim’dir,
Sizin için de duyulsun,
Zavallı Nezim’in bu sözü.
Size bir emanet veriyorum,
Ova ve dağları göresiniz,
Sağlıklı olasınız,
Çok dertli benden.
Nezim ağlıyor dersiniz,
Sizden ricası budur,
Onu tanıyıp yer verin,
Yoksa avare olacak.

Şiirde ifade edildiği gibi yazar, güzel bulduğu İstanbul’da geniş bir mekân arayışındadır. Çünkü o, gülistan olarak adlandırılan Berat şehrini geride bırakmıştır. Anlaşıldığına göre Nezim’in bilimsel bilgi ve ufkunu genişletme ve derinleştirme arzusu vardı. Oysa Berat kültürel açıdan yeterince gelişmemişti ve şehir idaresi gönlünü

⁴ Abdulla Rexhepi, - Nuran Malta Muhaxheri, “The impact of Turkish Poet in Albanian poetry and folk culture”, *Folklor/Edebiyat*, 25/100 (Nisan 2019), 903.

⁵ Abdullah Hamiti, *Nezimi dhe Divani i tij Shqip* (Shkup: Logos A, 2008), 260-261.

daraltmaktaydı. Şiirden de anlaşıldığı gibi o gurbete gitmeyi çok istememişti ancak kendisinin entelektüel olarak gelişme koşullarını sağlayacak şehir İstanbul'du.

2. Arnavut Halk Edebiyatında İstanbul

En eski Arnavut Halk Edebiyatı üretilerinden biri Kreşnik olarak adlandırılan kahramanlara ait destanlardır. Bu destanlar kahramanlık ve bilinçli fedakârlık türkülerinden oluşur. Destanların en önemli unsuru epik ve tarihi olay iklimidir.⁶ Buradaki kahramanlıklar bireye, kabileye veya bölgeye ait olup tarihi açıdan kayıtlara geçmemiş niteliktedir. “Sözlü Arnavut epiğinin en eski tipini temsil ederler. Destanların mecaz sisteminde mübalağa öne çıkar. Bunlarda Muya ile Halil, Arnavut Osman, Ali Bayraktar gibi simaların olağanüstü çaba ve gayretleri de ortaya konulmuştur. Mitolojik mübalağa dışında, mitolojik simge, mitolojik metafor ve mitolojik karşılaştırma da göze çarpar.”⁷

Destanlar, Arnavutça sözlü epiğin en önemli ve sanatsal kısmını oluştururlar. Çok sayıda mitolojik varlığın tematik ve motif açısından eski bir dünyayı yansıttığı olayların gelişme hızı hakkında bilgi verirler. Tasvir şekli, metin yapısı, dil ve şiirsel mesajı açısından önem arz ederler. Bu türkülerin, yedi ve sekizinci asırda Tuna'nın güneyine geçen Slavlara karşı savaştan İilir veya Arnavut savaşçıların anılarını muhafaza ettikleri tahmin edilir. Arnavutlar, Türk idaresinin ilk dönemlerinde değişime uğrayıp daha sonra beş asır boyunca Müslüman karaktere sahip olmuşlardır. Buna rağmen, bu destanlar ve türküler tarihi gerçeklerle ilişkilendirilemezler. Kreşnik adı verilen Arnavut kahramanların olağanüstü güçlere sahip olup hayvanlar tarafından da yardım gördüklerine inanılır. Halil ve Muj (Muy) prens olan iki kardeştir. Bu destanların konusunu oluşturan komşu yerlere ait kumandan ve krallarla maceralı savaşlar yaparlar. Arnavut halk türkülerinde arasında Muj ve Halil'e atfedilmiş çok sayıda destan olup Osmanlı idaresi dönemiyle ilgisi olmamasına rağmen bu dönemin unsurları ile zenginleştirilmiştir.⁸ Destanda, kahramanların Müslüman isimlerinin yanında Osmanlı İmparatorluğunun başkenti olan İstanbul'a da yer verilmektedir. Öyle ki “Muy, Simon Jovan'ı Kesti” türküsünde bu unsurlar çok açık bir şekilde ortaya konmuştur. Türküler, genel olarak anımsatıcı dizelerle başlar. Bu dizelerde Tanrının izniyle türkünün atfedildiği savaşçılara vurgu yapılır. Devamında bu kahramanların kişilikleri tasvir edilir:

O ou, lum o për Ty, për Zotin-o t'lumin,
O o, ish kanë Muja me Halilin,
Të dy o trimat-o n'sabah çue ishin kanë,
Mir'o zjarmin, n'kull-o, e kan dhezë,
Mir'o ani xhezvet binake i kan ba.
Nana e tyne, lokja u kish thanë,
Pse more Mujë, n'Stamoll mos me dalë,
Shoktë ma t'mirë, n'Stamoll i ke pasë.⁹

Şükürler olsun sana, şükürler Tanrım,
Bir zamanlar Muy ve Halil vardı.
Her iki yiğit sabah uyanmışlar;
Konak içinde ateşi ne güzel yakmışlar,
Cezveleri ne güzel yan yana koymuşlar.
Yaşlı anneleri kendilerine demiş ki:
Ey Muy, İstanbul'a niye gitmeyesin;
En iyi arkadaşların İstanbul'daydı.

Muy'u ikna etmeye çalışan annesi ve Halil'in konuşmalarına yer verilir. Bu konuşmada Muy'un gözünün arkada kalmaması gerektiği, annesi ile Halil'in konağa bakacakları ve Muy'un atı hazırladığı anlatılır.

⁶ Shaban Sinani, *Etnos në Epos -Studim Monografik* (Tiranë: Sh. B. Naimi, 2011), 120.

⁷ Enver Mehmeti, *Studime në Fushën e Letërsisë Gojore* (Tetovë: Dija, 1996), 152-155.

⁸ Robert Elsie, *Albanian Folktales and Legends: Selected and translated from the Albanian* (London: CreateSpace Independent Publishing Platform, 2015), 34.

⁹ Salih Krasniqi - Feriz Krasniqi, *Këngë Popullore I* (Prishtinë: Faik Konica, 2007), 151.

Udha e marë, Mujë, loke i ka thanë:
Selam shokëve, t' Stamollit, m'u banë
Ishalla bir shnosh e mire i gjanë.¹⁰

Yolun açık olsun Muy! dedi annesi;
İstanbul'daki arkadaşlarına selam söyle.
İnşallah oğlum, hepsini afiyette bulursun.

Bundan sonra Muy'un İstanbul'a gittiğini ve iki haftadan önce dönemeyeceğini öğrenen Simon Yovan'ın entrikalarına yer verilir. Simon otuz kişiyi tebdil-i kıyafetle ağa kılığına sokarak Muy'un kız kardeşi Aykuna'yı kaçırmak üzere Büyük Kladaş'a yoluna koyulur. Hile ile İstanbul'dan arkadaş oldukları yönünde Halil'i kandırarak Muy'un, kız kardeşi Aykuna'yı kendisine eş olarak verdiğine ikna eder. Durumdan kuşkulanan annesi Aykuna'yı vereceğini, ancak hazırlanması için iki gün beklemesi gerektiğini söyler. Olayın devamında konağına otuz balyozun isabet ettiğini ve annesinin zincire vurulduğunu rüyasında gören Muy'un korku içinde uyandığı anlatılır. Rüyasını İstanbul'daki arkadaşlarına anlattıktan sonra izin isteyerek süratle evine doğru yola koyulur. Atıyla iki günde evine varan Muy, izni olmadan Aykuna'yı vermeye niyetlenen annesi ve Halil'e şöyle çıkışır:

O, ou t'lumt na t'lumt, jena myslimanë,
Hak pe dina Zotin tamam,
Ishalla Zoti, gjithmonë na nimon.¹¹

Çok şükür ki Müslüman'ız,
Tanrı'yı hak biliyoruz,
Tanrı daima yardımcımız olur inşallah.

Daha sonra davetsiz misafirleri, kapı önünü kapatarak yiğitliğiyle hepsinin kafalarını kesmiş, kan gövdeyi götürmüştür. İstanbul'la ve İstanbul'daki idare ile doğrudan ilgili olan ve 1389 Kosova Meydan muharebesinden günümüze kadar uzanan zaman dilimindeki toplumsal tarihi hareketler Arnavutların tarihsel epiğine konu olmuştur. Tarihi destansı sözlü ürünler, zamanın hedeflerini dile getiren manzumelerdir. Arnavut halkının tarihi, folklorla da şiirsel tarzda yansımış çaba ve savaşların tarihidir.¹²

Bu türküler, başkaldıran bireyleri, toplumun belli kesimlerini, Arnavutlarla meskûn bölgeleri, bazen de milli boyutlara ulaşmış faaliyetleri konu edinir. Bu tip olgular ayrıntılı anlatım ve türkü kahramanının savaşçı ve diğer faaliyetlerinin tasvirini karakterize eder. "Bu tür türküler, genç nesillerin vatan ve millet duygularının uyandırılması amacıyla tarihi olaylar ve bu olaylara mal olmuş kişiliklerle ilgili kimi anıların canlandırılması faaliyetleridir."

Arnavut tarihi türkülerinde, Arnavutların Osmanlı İmparatorluğu askeri ve sivil idaresine hızlı katıldıkları, Sırp, Yunan ve daha sonraki dönemlerde Bulgar isyanlarına karşı yapılan müdahalelerde Arnavutların gönüllü olarak Türk saflarına katılıp milli ve ekonomik çıkarlarını korumaları gibi konuların işlendiğini görüyoruz. Kavalalı İbrahim Paşa'ya¹³ atfen oluşturulan bir türküde, başlangıç kısmında İbrahim Paşa'nın Girit'te iskeleyi korumakla görevli olduğu anlatılır:

Brahim Pasha ni mjekërzi
Shikon detin pasha me dyrbi:
Zot çka doket, deti e fusha zi?
Vjen Junani plot me shtatë xhemi
I bërtet pasha t'madhe me buri

Siyah sakallı İbrahim Paşa
Denizi dürbünle gözlüyor.
Tanrım, gördüğüm deniz mi yoksa kara ova mı?
Yedi gemi dolusu Yunanlı geliyor.
Paşa boru ile seslenerek

¹⁰ Krasniqi - Krasniqi, *Këngë Popullore I*, 152.

¹¹ Krasniqi - Krasniqi, *Këngë Popullore I*, 153.

¹² Sadri Fetiu, *Këngët Popullore Historike I* (Prishtinë: Instituti Albanologjik i Prishtinës, 2007), 13.

¹³ Kavalalı İbrahim Paşa (1789, Kavala - 10 Kasım 1848, Kahire), Mısır ordusunda bir Osmanlı Arnavut generali ve Mısır valisi idi. Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın büyük oğludur.

Dur Junan, ti, ku po do me shkue?
Se n'Xhirit tybe s'muj me t'lshue,
M'ka qit mreti, skelen me ja rue.¹⁴

Dur ey Yunanlı, nereye gidiyorsun?
Tövbe, seni Girit'e alamam;
İskelesini korumak üzere padişah beni gönderdi.

Türküde daha sonra Yunanlıların ihtarları duymadıkları, bunun üzerine kızan İbrahim Paşa'nın kendi topçularına emir verdiğini öğreniyoruz:

Dymdhetë topa ni flakë, me m'jau lshue,
Shtatë xhemia n'det jau ka shafue.¹⁵

On iki top bir anda ateşlensin.
Yedi gemi bir anda alabora oldu.

Türkünün devamında Yunan kralının İbrahim Paşa'yı şikâyet ettiğini, gemilerin kendi yolunda olduklarını söylediğini öğreniyoruz. İbrahim Paşa açıklama yapmak üzere telgraf göndereceği zaman Taşnaklar¹⁶ telleri keser ve telgrafın İstanbul'a iletilmesini engellerler. Buna kızan İbrahim Paşa yedi kâtip çağırıp bir mazbata yazdırır. Mazbatayı sandık içine koyup İstanbul'daki Sultana gönderir:

Mirë sulltane, dertin kqyrma mue,
M'kini qit skelen me jau rue,
Junanlitë, n'shpinë mu kanë lshue.
Pak zullum n'shiptarë tuj marue,
Gratë me yzër krejt mi kanë coptue,
Duartë e thmive n'brryla tuj shkurtue,
N'robni çikat n'Junan tuj i çue".¹⁷

Sultanım, derdimi görün;
İskelenizi korumak üzere beni tayin ettiniz.
Yunanlılar peşime düştü.
Zaten bitkin olan Arnavutlara zulüm yetmezmiş gibi
Hamile kadınlarımı bile paramparça ettiler;
Çocuklarımin kollarımı dirsekten kestiler,
Kızlarımızı Yunana esir götürdüler.

Devamında mazbatayı Sultanın alıp okuduğu hikâye edilir. Dehşete düşen Sultan, Padişaha koşup durumu anlatır. Bundan etkilenen Padişah, yedi kralı bir günde İstanbul'a davet eder ve mazbatayı gösterir. Kralları uyarıp kendi ahalisine kötü muamele edildiğine ikna eder. Kralların yedisi de Padişaha hak vererek savaşma izni verirler. Bu anı halk şairi şöyle tasvir eder:

Ah, fort devleti, vllazën, koka gzue,
Oh, n'Shipni telin e ka çue:
"Oh, more shiptarë, a jeni me mue?
Oh, gjithsaherë ju, o m'kini nimue,
O tona luftat meju i kam fitue,
O, n'shpinë Junani, evladë, nau ka lshue,
Oh qe izet vjet, bre, boll e kena durue,
Oh se n'shiptarë ky keq ka punue (...)
O, pra, shiptarë, sin'kofshi me mue,
O, ni oxhaktar, more, prijs t'Shipnis jau

Kardeşlerim, devletimiz çok sevinmiş;
Teli Arnavutluk'a telgraf göndermiş:
"Ey Arnavutlar, benden yana mısınız?
Siz bana her zaman yardımcı oldunuz,
Tüm savaşları sizinle kazandım,
Evlatlarım, Yunan gözünü Arnavutluk'a dikmiş,
Yirmi yıldır yeterince tahammül ettik,
Arnavutlara kötü muamele etti. (...)
Ey Arnavutlar, benden yanaysanız,
Arnavutluktan bir önder istiyorum.

due.¹⁸

Türkünün devamında Arnavutların önderi olarak Cinoğlu'nun tayin edildiği, bunun sonucunda Arnavutları yaşadığı tüm bölgelerden gönüllülerin kendisine katıldığı ve eşsiz kahramanlık göstererek Yunanistan'ı fena halde mağlup ettiklerini öğreniyoruz.¹⁹

¹⁴ Krasniqi – Krasniqi, *Këngë Popullore I*, 14.

¹⁵ Xhevdet Bytyçi, *Përmbledhje – 1200 Tekste Këngësh Shqipe të Muzikës Popullore dhe Argëtuese* (Gjakovë: Litografia Yayınları, 2006), 134

¹⁶ Taşnak (Taşnaksutyun/Daşnaksutyun), 1890'da kurulan Ermeni Devrimci Federasyonu.

¹⁷ Fetiu, *Këngë Popullore Historike I*, 161-163.

¹⁸ Kozma Vasili, *Lirika Popullore 3* (Tiranë: Akademia e Shkencave e RPS të Shqipërisë, Instituti i Kulturës Popullore, 1981), 82.

II Mahmud döneminde Yeniçeri Ocağı kaldırılmış yerine Asakir-i Mansure-i Muhammediye ordusu kurulmuş, Tanzimat dönemine gelindiğinde merkezi yapıyı güçlendirmek için vergi ve askerlik sisteminde değişiklikler yapılmıştır. Bu süreçte zorunlu askerlik getirilmiş, özellikle Abdülaziz döneminde Nizâmiye Taburlarının (1864) kurulmasına karar verilmiştir. Bu askerlik sürecini uyum sağlamada Arnavut gençleri zorluk çekmiştir. Bu durum Arnavut halkı arasında “nizamiye” türkülerinin çıkmasına neden olmuştur. Bu türkülerde genellikle ayrılık, hasret duyguları dile getirilmiş bu durum şiirlere yansımıştır.

O Stamboll të djegtë zjarri, Ey İstanbul, seni ateş yaksın,
Pa të djegtë anembanë, Her yanını yaksın,
Se more njerëzit tanë, Çünkü aldın insanlarımızı
Ca redif e ca nizamë.²⁰ Kimi redif, kimi nizam.

19. asırda sosyal durumundan dolayı ailesini bırakıp hayatını kazanmaya giden Arnavut gençlerin gurbet türküleri de ortaya çıkmıştır. Bu türküler dönemin tarihini ve sosyal dokusunu yansıtır. Arnavut halk türkülerinde gurbet endişe, dert ve gözyaşı vardır. Bu durum başka çıkış yolu olmayan onurlu bir ruhsal durumun ifadesini içermektedir. Gurbetçilerin dilinden kinini dile getiren halk şairi bunu şöyle ifade etmiştir:

Nuk ikim nga qejfi, Keyiften değil,
Por ikim nga halli, Dertten kaçıyoruz;
O kurbet i shkretë Ey viran gurbet,
O të martë djalli!²¹ Seni şeytan götürsün!

Bu türküler gurbetçinin uğurlanması, aile efradından ayrılığın verdiği acıyı ifade eder. Genç gelinler, kocalarının İstanbul’a gitmemeleri için kaynaklarına feryat ederler.

Vish e zhvish këmishën, Bürümcük ince gömleğini
Byrynxhik të hollë, Giy ve çıkart;
Zemra po më digjet Kalbim yanıyor,
Kur kujtoj Stambollë.²² Seni düşününce İstanbul.

Bu türküler, o dönemler, muhacirlerin geçtiği yerler, kara ve denizde yolculukları sırasında onları tehdit eden tehlikelerle ilgili bilgiler sunar. Arnavutların gurbet hayatı İstanbul’la başlar, daha sonra Osmanlı İmparatorluğunun diğer bölgeleri olan Yunanistan, Bulgaristan, Mısır’a yayılır; en sonunda gurbet hayatı Amerika ve Avrupa’ya sızar. 19. asır, Tanzimat reformlarına karşı çıkma, 1878 Prizren Arnavut Cemiyetinin kurulması, 1912 Arnavutluk’un bağımsızlığının ilanı gibi Arnavutların çok sayıda isyanı ile nitelenir. Bu çerçevede İstanbul paşalarına karşı veya komşu güçler olan Sırp, Karadağlı ve Yunanlara karşı savaşan saygın kişilere atfen söylenen türküler vardır. Ancak komşu ülkelerin Arnavut topraklarını ele geçirme çabaları süresince acımasızca Arnavut kadın ve çocuklarına kıydıklarında ve Arnavutlara ait olan her şeyi yakıp yıktıklarında halk türküleri bunları da aktarır ve İstanbul’dan yardım talep eder. “Arnavutluk için tel(graf) çaldı” türküsünde Arnavutları öldürüp keserek, kiliseye gönderip dinini değiştirerek Karadağ, Sırbistan, Yunan

¹⁹ Adem Zejnullahu, “Drama e Nizamëve Shqiptarë në Këngët Popullore”, *Gjurmime Alabanologjike Seria Folklor dhe Etnologji*, 37 (2007), 121.

²⁰ Vasili, *Lirika Popullore* 3, 262.

²¹ Vasili, *Lirika Popullore* 3, 269.

²² Vasili, *Lirika Popullore* 3, 255.

ve Bulgaristan'ın uyguladıkları vahşi zulüm tasvir edilir. Türküdeki bu tasvir, Padişah'ı bilgilendirmek amacıyla yapılır:

O, i kryqojnë, babo haj medet,

O, allahi, babë, boftë me rahmet,

Zullumçarın ne qafesh na e hjek²³

Türkünün diğer kısmında Arnavutların İstanbul'daki "Padişah Baba"dan destek aldıklarını, onları kurtarmak için geleceğini vaat ettiğini görüyoruz:

Krali shkaut koka dalë po pvat:

A keni mret kun shqiptart e shkretë?

Kem n'Stamboll-o, po thonë, babën mret.

O haberi mretit-o po i shkon-e,

O shiptar, vllazën! – po m'ja bon-e;

Unë pa ardhë, tybe, n'kamë me lan-e,

Unë do të vij, do ta baj naj name;

Ja ja nxjerri Shipnis vatanin,

O, na e kallli, epo, gjithë xhihanin-e!²⁴

Vaftiz ediyorlar baba, ya medet!

Ey baba, Allah etsin merhamet,

Ensemizdeki bu zalimi çeksin.

Gavur kralı çıkmış, soruyor:

Ey garip Arnavutlar, sizin bir yerde

hükümdarınız var mı?

İstanbul'da, diyorlar, Padişah Babamız.

Haber padişaha ulaştı.

Ey Arnavutlar, kardeşlerim, diyerek

Ben mutlaka geleceğim,

Gelip ortalığı dağıtacağım,

Ya Arnavutluk'a vatanımı sağlayacağım.

Ya tüm cihanı ateşe vereceğim!

Çok bilinen ve adına çok sayıda türkü söylenmiş kahramanlardan birisi de Derviş İbrahim Paşanın²⁵ askerine karşı savaşıp direnen ve Arnavut yiğitlerinin esin kaynağı olmuş Miç Sokoli'dir.²⁶ Ona adanmış bir türküde vergi ve Nizâmiye alayları için asker vermemeye yönelik yaptığı çağrıyla öğreniyoruz:

Dervish Pasha pej Stambollit

Ka dhetmi asqer po i qet vapor.

Ku ika kullat Mic Sokoli

Ku i kakullat ku i ka t'part?

M'ka çu mreti me ja qartë,

Me ja qartë, mos me ja lanë,

Shah në veti don me u ba,

Kurgja mretit mos me i dhanë.

O, as haraç e as nizamë!²⁷

Derviş Paşa İstanbul'dan

Sahip olduğu on bin askeri vapura çıkartıyor

Miç Sokol'un kuleleri nerededir?

Perçemi nerde, ileri gelenleri nerde,

Kudurtup, hiç edeyim,

Başlı başına şah olmak istiyor,

Padişaha hiçbir şey vermek istemiyor.

Ne haraç ne nizam/asker!

Arnavut halk edebiyatı ürünlerinin hepsinin taranabilmesi durumunda, diğer türlerinde de İstanbul'un yer aldığını görmek mümkün olup bu konuyla ilgili daha kesin bir tablo ortaya konabilir. Fakat Arnavut halk türküleriyle sınırlı bu çalışmamız dahi Arnavutların İstanbul ile ilişkisini açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu türkü mısralarında açık bir şekilde Arnavutların sosyal, kültürel ve eğitim yaşamının yönetildiği yer olarak İstanbul, onların merkezi konumundaydı. Görüldüğü üzere bu türküler, Osmanlı idaresi altında Arnavutların tarihi ve etnopsikolojisi açısından önemli belge niteliğindedir. Güzel bir bütünlük olarak bu türküler ve buna bağlı halk şairleri, bizim kültürel geçmişimize ait böylesi kıymetli verileri

²³ Vasili, *Lirika Popullore 3*, 273.

²⁴ Fazli Syla, *Këngë Popullore Historike III* (Prishtinë: Instituti Albanologjik i Prishtinës, 2007), 61.

²⁵ Derviş İbrahim Paşa, (1817, Lofça - 21 Haziran 1896, İstanbul) Osmanlı komutanı ve devlet adamı idi. 1880 yılında Karadağ ile Osmanlı Devleti arasındaki sınır çatışmalarında önemli rol oynadı. Çatışmanın barış yoluyla çözülmesinde etkili oldu.

²⁶ Mic Sokoli (1839 – 20 April 1881), Kosova'da Yakova Dağlık Bölgesi'nden bir Arnavut milliyetçi figür ve gerilla savaşçısıydı. Prizren Birliği yıllarında Yakova'da Mehmet Ali Paşa'ya karşı verilen mücadelede ye aldı.

²⁷ Rrustem Berisha, *Këngë Popullore Historike II* (Prishtinë: Instituti Albanologjik i Prishtinës, 2007), 130.

kaydetmemiş olsaydı zamanla aşınıp unutulacak ve Arnavut milletinin kültürel, sosyal ve siyasi yaşamında İstanbul'un rolünün aydınlatılmasında eksiklerimiz olacaktı.

Yukarıdaki metinler İstanbul'un Arnavut entelektüel yapısının gerçekleştiği mekân rolünü oynadığını göstermektedir. Bunun sonucu olarak, Osmanlı İmparatorluğu'nun yayılmış olduğu tüm yerlerde var olmayı başarmış evrensel bilgi ve değerler yaratmıştır. Osmanlı'nın hakimiyet alanı çok genişti ve bu onun için çokça imkanlar ve ufuklar açma fırsatları ortaya çıkarıyordu. İstanbul medreselerinde ve okullarında eğitim-öğretim alan bir Arnavut'un, Balkanlardan Yemen'e kadar yöneticilik, askerlik, müderrislik ve kadılık görevlerinde bulunabilme yolları açılıyordu. Bunlar, o zamanlarda okumuş bir insan için olağanüstü bir imkândı.

Aynı zamanda İstanbul'un Arnavutlar için "Baba Sultan" (Padişah Baba)'ın da yaşadığı yer olduğu da anlaşılmaktadır. İnsan psikolojisinde Baba anlayışının diğerlerinin yanı sıra fiziki ve psikolojik güvene işaret ettiğini düşündüğümüzde, o zamanlar Arnavutlar için Osmanlı Sultan'ının bir idareciden çok onların güvenliğinin koruyucusu olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Yukarıdaki atfedilen dizelerde de görüldüğü gibi Balkanlarda yaşayan Arnavutlar, gayrimüslim komşuları Rumlar ve Sırlar tarafından her daim tehdit altında olmuşlar ve bu tehlikelerle yüzleşmede onlar için tek umut İstanbul'da yaşayan Sultan olmuştur. Bu yüzden İstanbul Arnavutlar için geleneksel bir şehirden çok daha fazla anlam ifade eden bir merkez hüviyetindedir.

Arnavut toplumunun yaratıcılarına göre İstanbul'un aynı zamanda Arnavut halkı için düzenli askerliğe geçiş süresinde ve Nizâmiye taburlarının oluşturulması döneminde olumsuz bir hava oluştuğunu görüyoruz. Bu yüzden nizamiye türküleri o dönemin karar merkezi olan İstanbul'a karşı kırgınlık ve kızgınlık ifadesi taşımaktadırlar.²⁸

1912 yılında Arnavut Devletinin kuruluşu ve Balkanların Osmanlı İmparatorluğu'ndan ayrılmasının ardından Arnavut toplumunun İstanbul ile fiziki bağı kopmaya başlamıştır. Bu durum Arnavut entelektüel elitlerini Paris, Viyana ve New York gibi batı merkezlerine doğru yönelmelerine neden olmuştur. Arnavutluk ve Yugoslavya'nın komünist sisteme geçmesinin ardından ise Osmanlı hakimiyetinde 500 yıl süren ve Arnavutların çoğunun ontolojik, epistemolojik ve kozmolojik durumunu yansıtan İslam kültürü ve edebiyatı, tümüyle reddedilmiş, düşman ve yabancı bir kültür gibi itibarsızlaştırılmış ve aynı zamanda eleştirel edebi ve felsefi çalışmaların nesnesi olmaktan çıkarılmıştır.

Komünist rejim, Arnavutların geçmişiyle bütün kültürel bağlarını koparmak zorunda bırakmıştır. Bu yeni rejim, Arnavutçuluğu yaratmak amacıyla Marksist-Leninist temelli yeni bir ideolojik söylem inşa edebilmek adına devletin tüm yapılarını kullandı. Bu girişimin sonucunda edebi, felsefi, dini ve kültürel birikimin unutulması gerekmektedir ve bu nedenle Arnavut halkı bugün hâlâ sonuçları görülen büyük bir ontolojik uyuşmazlık yaşamaktadır. Yeni eğitim sisteminin yerleşmesi yakın tarihlerini anlayamayan bilim adamları ve yeni bir söylem dili oluşturdu. Bütün bu olaylar Müslüman bölgelerdeki Arnavut şiirlerini de içeren İslam kültürünün yeteri kadar araştırılmamış, yorumlanmamış ve anlaşılammış olarak kalmasına sebep olmuştur.

²⁸ Stavro Skendi, *Balkan Cultural Studies (East European Monographs)* (Prishtina: Princeton University Press Yayınları, 1980), 45.

Yine de bu kültür, komünist Arnavutluk'ta tamamen yasaklanmasına ve eski Yugoslavya'nın eğitim ve akademik kurumlarından dışlanmasına rağmen çok az sayıda bile olsa oluşturulmaya ve okunmaya devam etmiştir. Tekkeler gibi mistik kurumlar aracılığıyla İslam kültürünün devam etmesi, çeşitli törenlerde mevlitlerin okunması, Yare (Jare) olarak bilinen halk türküleri ve de aşıkların halk türküleri gibi –hepsi öyle yada böyle Türk-İslam kültüründen etkilenmiş- bu şiirlerin devamlı okunması, bu kültürün Kosova, Makedonya, Karadağ ve Sırbistan'daki Arnavutlar arasındaki varlığının kanıtıdır.

Sonuç

İstanbul'un Arnavut Halk Edebiyatında zikredilmesinin çok sayıda nedeni bulunmaktadır. Bunların başında, Arnavutların İstanbul ile temasları 600 yıldan bu yana süregelmekte olup 500 yıl Osmanlı idaresi altında yaşamış olmalarıdır. Bunun sonucu olarak İstanbul, Arnavutların da başkenti olmuştur. Osmanlı İmparatorluğu içerisinde diğer milletlerle süren ortak yaşam, Arnavut Halk Edebiyatında diğer milletlerle ortak unsurların ortaya çıkmasında da etkilidir. Özellikle Türk Halk Edebiyatı ile çeşitli tür ve şekillerde benzerliklerin olması ortak paydanın İslam olması önemlidir. Bu yüzden karşılıklı etkileşimden söz edilebilir. İstanbul, Arnavutların da siyasi, sosyal, ekonomik ve kültürel yaşamının simgesi olmuş, Arnavutların çok sayıda tarihi ve kültürel olayları İstanbul'la ilgilidir. Bu yüzden de Arnavutça söylenen halk türkülerinde bu şehrin ismi kimi zaman olumlu kimi zaman olumsuz çeşitli bağlamlarda zikredilmiştir. Bunun yanında İstanbul şehrinin geçtiği türkülerde Arnavutların sosyal ve kültürel yaşamındaki rolüne heyecan, samimiyet ve hayranlıkla temas edilmektedir. Böylelikle Arnavutların İstanbul'a karşı tutumları ve Osmanlı İmparatorluğu döneminde Arnavutlar açısından İstanbul'un önemi halk türkülerinde daha açık bir şekilde ortaya çıkmış oldu. 20. yüzyıl başlarında Arnavut halkı ve aydınları, eğilimlerini İstanbul'dan Avrupa'ya doğru değiştirmiş olsalar bile, İstanbul onların zihinlerinde önemli bir mekân olarak kaldı. Arnavutların büyük bir bölümü tarafından hâlâ okunan, söylenen ve dinlenen Arnavut halk şiir ve şarkılarında İstanbul, eskiden kalma özellikleriyle birlikte hâlâ geçerliliğini korumaktadır.

Kaynakça

- Bytyçi, Xhevdet. *Përmbledhje – 1200 Tekste Këngësh Shqipe të Muzikës Popullore dhe Argëtuese*. Gjakovë: Litografia, 2006.
- Elsie, Robert. *Albanian Folktales and Legends: Selected and Translated from the Albanian*. London: CreateSpace Independent Publishing Platform, 3. Basım, 2015.
- Fetiu, Sadri. *Këngët popullore historike I*. Prishtinë: Instituti Albanologjik i Prishtinës, 2007.
- Hamiti, Abdullah. *Nezimi dhe Divani i tij Shqip*. Shkup: Logos A, 2008.
- Kaleshi, Hasan. “Arnavut öykülerinde doğunun etkileri”. *Çevren Dergisi*, 3 (1974), 10-25.
- Fetiu, Sadri. *Këngët Popullore Historike I*. Prishtinë: Instituti Albanologjik i Prishtinës, 2007.
- Berisha, Rrustem. *Këngë Popullore Historike II*. Prishtinë: Instituti Albanologjik i Prishtinës, 2007.
- Syla, Fazli. *Këngë Popullore Historike III*. Prishtinë: Instituti Albanologjik i Prishtinës, 2007.
- Levend, Âgâh Sırrı. *Türk Edebiyatında Şehrengizler ve Şehrengizlerde İstanbul*. İstanbul: Fethi Derneği İstanbul Enstitüsü Yayınları, 1958.

- Vasili, Kozma. *Lirika Popullore 3*. Tiranë: Akademia e Shkencave e RPS të Shqipërisë, Instituti i Kulturës Popullore, 1981.
- Mehmeti, Enver. *Studime në Fushën e Letërsisë Gojore*. Tetovë: Dija 1996.
- Krasniqi, Salih – Krasniqi, Feriz. *Këngë Popullore I*. Prishtinë: Faik Konica, 2007.
- Sinani, Shaban. *Etnos në Epos (Studim Monografik)*. Tiranë: Sh. B. Naimi, 2011.
- Skendi, Stavro. *Balkan Cultural Studies (East European Monographs)*. East European Monographs, Princeton University Press Yayınları, 1980.
- Rexhepi, Aabdulla - Muhaxheri, Nuran Malta. “The impact of Turkish poetics in Albanian poetry and folk culture”. *Folklor/Edebiyat*, 25/100 (2019), 899 – 910. DOI: 10.22559/folklor.1054
- Zejnullahu. Adem, “Drama e Nizamëve Shqiptarë në Këngët Popullore”, *Gjurmime Albanologjike, Seria Folklor dhe Etnologji*, 37-2007 (2008), 139-162.

Araştırma Makaleleri / Articles

İSVEÇLİ MİSYONER GUNNAR JARRİNG KOLEKSİYONUNDA YER ALAN BİR ANONİM UYGURCA KUR'ÂN TEFSİRİ ÜZERİNE

Geliş Tarihi : 24 Ocak 2023
Kabul Tarihi : 7 Mart 2023

Nur Ahmet KURBAN*

Özet

Doğu Türkistan, yakın döneme kadar İslam dininin kurallarının geçerli olduğu bir İslam beldesidir. Nitekim XX. yüzyılın başlarında dine dayalı düzenler bir bir yıkılırken 1933 yılında Kaşgar'da Doğu Türkistan İslam Cumhuriyeti kurulmuştur. Bölge halkı yaşanan bütün zorluklara rağmen daha sonraki süreçte de İslamî kimliğini muhafaza etme gayreti içerisinde olmuş; millî ve mânevî değerlerini yansıtan ve ayakta tutan eserler vermeye çalışmıştır.

Tarihi süreçte bölgede yazılmış eserlerin önemli bir kısmı kayıptır. Bunlardan bazıları, yabancı araştırmacılar tarafından götürülürken, bazıları Komünist Parti iktidarında ideolojilerine aykırı kabul edilerek imha edilmiştir. Az bir kısmı ise siyasi kargaşa ortamında kaybolmuştur. Bizim bu çalışmada ele alıp incelemeyi düşündüğümüz eser ise Doğu Türkistan bölgesinde geçtiğimiz yüzyılın başlarında yazılmış olan ve İsveçli bir misyoner tarafından ülkesine götürülen kıymetli eserlerden biridir. Eserin yazıldığı yıllarda dünya coğrafyasında gelişmekte olan düşünce akımlarının izlerini Doğu Türkistan topraklarında sürmek bize bölge halkını anlama imkânı verecektir. En azından İslami düşünce evrim sürecinde Doğu Türkistan toplumunun durduğu yeri tespit noktasında fayda sağlayacaktır. Bu noktadan hareketle ilgili eseri ilk bölümündeki kayıt bilgileri doğrultusunda inceleyeceğiz. Sonraki bölümde ise eserin bir tefsir olması dolayısıyla tefsir ilminin dikkate aldığı açılardan incelemeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: İslam, Uygur, tefsir, yazma eserler, Kur'ân

ON AN ANONYMOUS COMMENTARY OF THE QUR'ÂN IN THE UIGHUR LANGUAGE IN THE COLLECTION OF SWEDISH MISSIONARY GUNNAR JARRING

Abstract

The East Turkestan region is an Islamic area where Islamic religious rules are valid until recently. Indeed, while religious orders had been destroyed one by one at the beginning of the twentieth century, the East Turkestan Islamic Republic had been established in Kashgar in 1933. Despite all the difficulties which had been experienced by community, the people of the region had made an effort to preserve their Islamic identity in the later process. They had tried to produce works that had reflected and sustained their national and spiritual values.

In the historical process, a significant part of the works written in the region are lost. While some of them had been taken to their countries by foreign researchers, some of them had been destroyed during the communist party rule, as they had been considered contrary to their ideology. A few of them were lost in the political turmoil. The work that we are considering to examine in this study is one of the important works that had been written in the East Turkestan region at the beginning of the last century, but it had been taken by a Swedish missionary and brought to his country. Tracing the currents of thought that had developed in the world geography in the years when the work had been written, in the territory of the East Turkestan, will give us the

* Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Öğr. Üyesi, nkurban@comu.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-9459-0931, DOI: 10.53336/rumeli.1241610.

İntihal: Bu makale “iThenticate” intihal tarama programında taranmış ve intihal içermediği tespit edilmiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

Atıf / Citation: Kurban, Nur Ahmet, “İsveçli Misyoner Gunnar Jarring Koleksiyonunda Yer Alan Bir Anonim Uygurca Kur'ân Tefsiri Üzerine”, *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi* / 11 (Nisan 2023): 53-77. <https://doi.org/10.53336/rumeli.1241610>.

Copyright © CC BY-NC 4.0

opportunity to understand the people of the region. At least, it will be useful in determining the place where the East Turkestan society has stood in the progress of the evolution of Islamic thought. From this point, we will examine the related work in the first part in line with the registration information. In the next section, we will try to examine the work from the point of view of the science of tafsîr, since it is a book of tafsîr.

Keywords: Islam, Uighur, the Commentary of the Qur'ân, Manuscripts, the Qur'ân.

Giriş

Uygurların kullandıkları alfabeler benimseyip yaşadıkları dinleriyle doğrudan ilişkilidir. Bu bağlamda tarih boyunca çeşitli alfabeler kullanmışlardır. Kaşgarlı, Uygurların buldukları yurtlarda farklı ağızlarla sahip olmakla birlikte Öztürkçe bir dillerinin olduğundan bahseder. Aynı zamanda Uygur şehirlerinden İdil boylarına kadar olan halkların dilinin Türkçe olduğunu ifade eder.¹ Buradan hareketle bütün Türk boylarının kullandıkları ağız ve alfabelerin toplamının Türkçe olduğunu söyleyebiliriz. Uygurlar tarih boyunca kullandıkları alfabelerle kültürlerini, inançlarını ve yaşam öykülerini Türkçe olarak kayıt altına almışlardır. İslam'ı kabul ettikten sonra da aynı minvalde devam etmişlerdir. Kur'an tercümesi de böyledir. Doğudaki kardeşleri ile iyi ilişkileri sürdürürken diğer yandan İslam coğrafyası ile de sıkı alışveriş içinde olmuşlardır. Geliştirdikleri zengin dil ve edebî kültürü sayesinde orijinal eserler ortaya çıkarmış, hatta Kur'an'ı Kerim'i tercüme ederek Türkçeye yeni kavramlar kazandırmışlardır.²

Kur'an'ın Türkçe tercümesinin ne zaman ve nerede yapıldığına dair kesin bir bilgi bulunmama ile birlikte ilk tercüme Karahanlı Türkçesiyle hazırlandığını söylemek mümkündür.³ Karahanlı Türkçesi Köktürk ve Uygur Türkçesinin tabii bir devamı olduğuna göre⁴ bu tercüme aynı zamanda Uygurca Kur'an tercümesi olarak da isimlendirilebilir. Kutadgu Bilig ve Kaşgarlı'nın Divân'ı da bu dönemin eserlerinden olduğu kesindir. Kutadgu Bilig içerisinde çok sayıda ayet ve hadis tercümesi barındırır.⁵ Bu bağlamda Abdulkadir İnan şöyle bir ifade kullanır:

"Bize ulaşan bu eski Kur'ân tercümelerine esas olan en eski tercümenin XI. asrın hangi yıllarında yapıldığını kesin olarak bilmiyoruz. Farsçaya ilk tercümesinin yapıldığı 350-365/ 961- 976 yıllarında olduğuna göre Türkçeye tercümesi de bu sıralarda olabilir. Malûmdur ki, bu tarih ilk olarak Türk hakanlığının İslamiyet'i devlet dini olarak kabul ettiği zamana rastlar. Fakat bu tarihte Kur'ân'ın derhal Türkçeye tercüme edilmiş olması uzak ihtimaldir. Çünkü yeni Müslüman olan Türklerin, bilhassa dinî edebiyat geleneklerine malik olan Uygurlardan Müslüman olan Türklerin Kur'ân'ı tercüme edecek kadar İslâm kültürünü almış olmaları için zaman lazımdı"⁶

¹ Kaşgarlı Mahmud, *Divân-ü Lûgati't-Türk* trc. Besim Atalay (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1985) I/19-20.

² Necmettin Hacıeminoğlu, *Karahanlı Türkçesi Grameri* (Ankara: Dil Tarih Kurumu Yayınları, 1996), XIII-XXIII.

³ Aysu Ata, *Karahanlı Türkçesinde İlk Kur'an Tercümesi* (Ankara: Türk Dil Kurumu, 2013), XI.

⁴ Hacıeminoğlu, *Karahanlı Türkçesi Grameri*, 1.

⁵ M. Cemal Sofuoğlu, "Kur'ân ve Hadis Kültürünün Kutadgu Bilig'teki İzleri", Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1989, sayı: 5, s. 127-180; Halil Ersoylu, "Kutadgu Bilig'de Kur'an-ı Kerim Ayetlerinden İlhamlar", Türk Dünyası Araştırmaları, 1981, sayı: 15, s. 17-41; Mehmet Kara, "Kutadgu Bilig'de Kur'an ve Hadisin Tesiri", Türk Dünyası Araştırmaları, 1991, sayı: 72, s. 49-85.

⁶ Abdulkadir İnan, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Tercüme Üzerine Bir İnceleme* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1961), 13.

Biz bu görüşe katılmadığımızı belirtmek istiyoruz. Zira dinî metinlerin tercümelerini yapmaya alışkın olan Uygurların dil ve edebiyat sahasındaki başarıları bellidir. Diğer yandan Sultan Satuk Buğra Han, İslam'ı devlet dini olarak ilan edene kadar bölgede İslam dini çoktan yayılmış bulunmaktadır. Kısa süre zarfında Kutadgu Bilig, Divân-i Lütati't-Türk ve Atabetü'l-Hakâyik gibi eserleri ortaya çıkaran kültürün dinlerinin temel kitapları olan Kur'an'ın kendi dillerine tercüme edecek olgunlukta olduğunu düşünüyoruz.

Günümüze kadar Uygurların çoğunlukta bulunduğu Doğu Türkistan bölgesinde çok yaygın olmamakla birlikte Kur'an tercüme aralıksız devam etmiştir. Elimizdeki en eski tercüme birisi Rusya İlimler Akademisi Asya Müzesi'nde yer almaktadır. Araştırmacıların verdiği bilgilerde bu eserin dil ve üslup açısından baş tarafları her ne kadar eski Türkçe dönemini andırsa da sonlarına doğru tercümeden ziyade uzun açıklamalarla tefsire dönüştüğü ifade edilmiştir. Giderek Arapça ve Farsça kelimelerin çoğaldığı anlaşılmaktadır.⁷ Bu tercümenin XIV. yüzyıla tarihlendirilmesi mümkündür.

Bölgeye ait ikinci Kur'an tercümesi Türk İslam Eserleri Müze'sinde saklı olan tercümedir. Bu, Kur'an-ı Kerim'in kelime kelime tam tercümesidir. Zeki Velidî'ye göre bu tercüme İlhanlı devletinin son hükümdarı Ebu Sâid Bahadır Han (ö. 736/1335) döneminde Uygur ve Uyratlar için hazırlanmıştır. Bu tercümenin yapısı itibariyle Samânîler dönemindeki Taberî temelinde Farsçaya yapılan tercümeyle benzerdir. Bu bilgiye dayanarak mezkûr tercüme 764/1363 yılına tarihlendirilmiştir.⁸

İlerleyen süreçte Türkçe dini eserlerin sayısında bir azalma görülmektedir. İslam dininin toplumda geniş yer bulması, medrese eğitiminin Arapça ağırlıklı olması, her şeyden daha önemlisi dünya Müslümanları arasındaki iletişimin Arapça ile yapılmaya başlanmasıyla dini eserler de Arapça yazılmaya başlanmıştır. Bu nedenle Uygur yurtlarında Türkçe yazılan eserlerin genelde edebî konularda kaleme alınan, şiir, tezkire ve vaaz-u nasihat içerikli küçük çaplı eserler olduğu dikkat çekmektedir. Örneğin *Fezailul Kur'ân*, *Kıssa-i Yusuf*, *Kıssa-i Musa Aleyhisselam*, *Kıssasü'l-Enbiya* eserlerin yanı sıra Molla Fazıl'ın *Tefsir-i Kur'ân* ve müellifi meçhul bazı tefsirlerden bahsedebiliriz.⁹

XIX. yüzyılın sonlarından itibaren başlayan Ceditizm rüzgarıyla Tatar uleması tarafından Kur'an'ı birkaç tane tam tercümesi yapılmıştır.¹⁰ Yine bu düşünceden etkilenilerek Uygur bölgesinde XX. yüzyılın ilk çeyreğinde Kur'an'ın Uygur Türk lehçesine yapılmaya başlandığı görülmektedir. Tatar ulemasından Muhammed Remzi'nin (ö. 1934) Doğu Türkistan'ın Çöçek mevkiinde müderrislik yaptığı vakit bir Kur'an tercümesi hazırladığı bilirse de eser kayıptır.¹¹ Hüseyin Han Tecelle'nin (ö. 1927) de 1910 yıllarında yaptığı bir Kur'an tercüme ve tefsirinden bahsedilir.¹² Ardından Doğu Türkistan bölgesine göç edip farklı şehirlerde müderrislik yapan Ahmed Ferid'in (ö. 1939) Kur'an'ı başlangıçta Tatar

⁷ İnan, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Tercüme Üzerine Bir İnceleme*, 9-10

⁸ İnan, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Tercüme Üzerine Bir İnceleme*, 10-11.

⁹ Nur Ahmet Kurban, *Yirminci Yüzyılda Uygurca Kur'an Çalışmaları* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002), 19 vd.

¹⁰ Nur Ahmet Kurban, *Türkistan Coğrafyasında Çağdaş Dönem Kur'an Çalışmaları* (İstanbul: Siyer Yayanları, 2016), 20 vd.

¹¹ Ahmet Temir, "Doğumunun 130. ve Ölümünün 50. Yılı dolayısıyla kazanlı tarihçi Mehmet Remzi (1854-1934)", sayı: 197, Cilt: 50, *Belleten* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1986), 502.

¹² *Tecelli-Mücellî*, Hz. Abdulhakim Mahsum Hacım (Qeşqer: Qeşqer Uygur Neşriyatı, 1984), 15.

lehçesine ardından Doğu Türkistan'da yaşayan Uygur lehçesine tercüme ve tefsir ettiğini biliyoruz. Maalesef tefsirin bir kısmı elimizde mevcut değildir. Bunları Sâbit Dâmolla (ö. 1948), Muhammed Zarif (ö. 1958) ve en sonra Muhammed Salih Dâmolla'nın (ö. 2018) tercümeleri izlemiştir.

Uygurların en yoğun yaşadığı Doğu Türkistan'da uzun yıllar siyâsî istikrarsızlıklar sebebiyle alanında üretilmiş orijinal eserler nadirdir. Bazı eserler ise kaybolmuştur. Bazıları Çin Komünist Partisinin girişimleriyle imha edilmiştir. Bir kısım eserler XIX. yüzyılın sonları ve XX. yüzyılın başlarında çeşitli amaçlarla bölgeye gelen oryantalist ve misyonerler tarafından memleketlerine götürülmüştür. Doğu Türkistan ile ciddi bir şekilde ilgilenen ülkelerden biri İsveç olmuştur. Burada Lans Del önderliğindeki misyoner grubu,¹³ Gustaf Raquette (ö. 1945), talebesi Gunnar Valfrid Jarring (1907-2002) gibi isimler zikredilebilir. Özellikle Jarring'in topladığı klasik ve geç dönem Çağatay Türkçesine ait eserler hem konuları hem de içeriği bakımından çok zengindir.¹⁴

Biz bu çalışmada söz konusu koleksiyonda tespit ettiğimiz Anonim bir Uygurca Kur'an tefsirini ilim camiasına tanıtmak istiyoruz. Eserin çağımızda etnik açıdan olduğu gibi kültürel açıdan da yoğun bir asimile politikasıyla karşı karşıya kalan Uygur Türklerinin yakın tarihteki din anlayışı ve kullandıkları dilin özelliklerini anlamamız noktasında faydalı olacağına inanıyoruz. Eser Yasîn, Tebareke (Mülk), La Uksimu (Kıyame), Hel Etâ (İnsan), Murselât, Amme (Nebe') ve Nâziat'tan ibaret 7 sûreden oluşmaktadır. Burada görüldüğü üzere müellif bazı sureleri bizim aşına olduğumuz isimlerle almamıştır. Nitekim sûre isimleri birini diğerinden ayıran bazı özel anlamlar taşır. Bu bağlamda bazı surelerin birden fazla ismi vardır. Örneğin Fatiha suresinin yirmi küsur adının olduğundan bahsedilir. Dolayısıyla farklı eserlerde sure isimlerinin birden fazla isimle ifade edilmesi normal bir durumdur.

Biz bu çalışmada önce eserin kütüphane kayıtlarındaki durumu hakkında bilgi vermeye çalışacağız. Zira eserin kütüphane kayıtlarındaki vasıfları onun mekân ve dil aidiyeti hakkında oluşabilecek kapalılığı ortadan kaldıracaktır. Dolayısıyla çalışmaya buradan başlamayı düşünüyoruz. Ardından da eserin fiziki yapısından bahsedeceğiz. Daha sonraki bölümde eseri tefsir ilminin temel ilkeleri bağlamında incelemeye çalışacağız. Eserin muhafaza edildiği kütüphanedeki kayıt bilgileri şöyledir:

Adı	Kur'ân Tefsiri (Metin el yazmasıdır)
Dili	Uyguca
Menşei	Yarkent/Doğu Türkistan 1347/1929
Fiziksel Durumu	Yüksekliği: 235mm, genişliği: 150mm
Biçimi	Dijital olmayan, dijital ve dijitale dönüştürülmüş
Yaprak sayısı	Toplamından 64 yaprak çıkarılmıştır.
Destek	Beyaz kâğıt sulu mühür
Açıklama	Bu eser, İsveçli Gunnar Hermansson için Yarkent'te 29 Zilhicce

13 Turan, Adil Muhammed, "Hıristiyan Dinining Kedimki Keşker Rayunidiki Tesiri ve Şivitsiye Hıristiyan Dini Tarkıtış Cemiyitining Keşkerde Turuşluk Vakaletçisi". *Tarih Betlirini Varaqlıganda, II*, haz. Nur Muhammed Döliti (Beijing: Milletler Neşiryatı, 2014), 172-173.

14 Mehmet Turgut Berbercan, "İsveç Türkolojisinden İki Bilgin: Gustaf Raquette ve Gunnar Jarring", *Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi* 10 (2017), 43-47, erişim 27 Ağustos 2022; Gunilla Törnvall, "Hoten ve Kaşgar'dan: Gunnar Jarring ve Jarring Koleksiyonu", çev. Serkan Çakmak *Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi* 4 (2014), 108.

	1347/7 Haziran 1929 yılında 86 yaprak olarak kopya edilmiştir.
Durumu	Sağlam
Edinme	1982 yılında Lund Üniversitesi Kütüphanesine bağışlanan Doğu Türkistan el yazmalarından oluşan Jarring koleksiyonunun bir parçasıydı
Cilt bilgil	Kitap ciltli değil
Bulunduğu yer	Lund Üniversitesi Kütüphanesi Helgonabacken Box 3 221 00 Lund. Jarring Koleksiyonu
Raf No:	Jarring Prov. 15, Genel

1. Eserin Şekil Açısından Tanıtımı

Eserin, sülüs ve rika tarzı bir imla ile kaleme alındığı görülür. Yukarıdaki bilgilerden onu G. Jarring'ın Doğu Türkistan'ın güneyinde yer alan Kaşgar ilinin Yarkent ilçesinden alıp götürdüğü anlaşılmaktadır. Jarring tarafından verildiği anlaşılan rakamlar yanlıştır. Her sayfa genelde 14 satırdan oluşur. Metin içinde verilen ayetler harekelidir ve üstüne kırmızı çizgi çekilmiştir. Müellif bazen de vurgulamak istediği kelimelerin üstüne de aynı şekilde kırmızı çizgi çekmiştir. Bazı ayet metinleri özellikle kırmızı renkte yazılmıştır.¹⁵ Sure hakkındaki bilgiler kırmızı renkte vurgulu bir şekilde yazılmıştır. Bazıları istisnalar dışında tefsiri yapılacak sure, sonraki sayfanın başından başlatılmıştır. Ayet sonlarındaki durak işaretleri yine kırmızı renkte vurgulanmıştır.

Eserde kullanılan kelimeler, cümle yapısı ve Çağatay Uygur lehçesinin örnek metinlerinden biridir. Farsça ve Arapça kelime oldukça fazladır. İleride örnekleri geleceği üzere müellif Farsça kaynaklara sıkça atıfta bulunur ve Rumî'nin Mesnevî'sinden çok örnekler verir. Verdiği örneklerin dili Farsçadır. Tercümesini bile vermez. Eser, Allah'tan kendilerini gaflet uykusundan uyandırmasını ve bu eseri okuyanları güzelliklerden payidar kılmasını dileyerek sona ermiştir.

Eser üzerinde çalışırken referans gösterilecek yerlerde tefsir diye bahsedeceğiz. Sayfa bilgisi için de Jarring'ın sonradan eklediği rakamlar değil, eserin asıl nüshasındaki rakamları esas alacağız.

2. Eserin Tefsir İlmi Açısından İncelenmesi

Yukarıda eserin şekli hakkında bilgi vermeye çalıştık. Burada eseri muhtevası ve tefsir ilmi açısından incelemeye çalışacağız. Nitekim XIX-XX. yüzyıllar, dünyada siyasî ve fikrî anlamda büyük gelişmelerin yaşandığı bir dönemdir. Doğu Türkistan 1757 yılından itibaren sürekli istikrarsızlık ve dış güçlerin sömürü odağında olmuştur. Bu zaman zarfında İslam kültürü ile özdeşleşmiş bir yaşam tarzı benimseyen Doğu Türkistan halkı, Tatar coğrafyasında doğup büyüyen Cedidizm, Hindistan'da doğup Mısır'da büyüyen reformcu yaklaşımın rüzgarlarını her fırsatta hissetmiştir. Bu ortamda yazılmış bir eserin incelenmesi, söz konusu dönemdeki bölge halkının düşünce tarzlarını çözümlemeye önemli ip uçları sunacaktır.

Bilindiği üzere bu eser sade bir tefsir çalışmasıdır. Tefsir ilmi metodolojik bazı temelleri olan bir ilim dalıdır. Bir yorumun geçerli olması için söz konusu metodoloji çerçevesinde gerçekleşmiş olması gerekir. Diğer yandan modern dönemde Kur'ân yorumu üzerinde gündemi meşgul eden bazı yaklaşımlar vardır. Biz burada üzerinde durduğumuz

¹⁵ Tefsir, 18.

eserin ilgili alandan etkilenip etkilenmediğini de tespit etmeye çalışacağız. Eserde tespit ettiğimiz sonuçları geleneksel tefsir araştırmalarında takip edilen rivayet ve dirayet tefsir yöntemlerine göre sınıflandıracamız. Eserin hacminin kısa, üslubu daha çok vaaz yöntemini andıran bir vaziyette olması sebebiyle vereceğimiz örneklerin sayısı az olacaktır. Müellifi belli olmadığından dipnotta esere *Tefsir* adıyla işaret edilecektir.

3. Rivayet Tefsirine İlişkin Konulara Yaklaşımı

Rivayete dayalı tefsir yönteminin ilk kaynağı Kur'ân-ı Kerim'dir. Sonra Hz. Peygamber'in açıklamaları gelir. Sahâbe ve tabiûn ulemâsının görüşleri de bu kapsamda değerlendirilir. Sahâbenden gelen bilgi bazen ayetin nüzul sebebiyle veya nüzul ortamıyla ilişkili olduğu gibi bazen de sahâbenin kendi yorumu da olabilir. Tabiûndan gelenler ise ya kendilerinden önceki dönemden yapılan bir nakil ya da onların kendi yorumları olabilir. Biz aşağıda müfessirin eserinde rivayet tefsiriyle ilişkili bilgileri derlemeye çalışacağız.

3.1. Kur'an'ı Kur'an'la Tefsir Etmesi

Rivayet tefsirlerinin öncelikli müracaat kaynağı Kur'ân ayetlerinin kendisidir. Kur'ân'da bir ayet ilk geçtiği yerde muhatabın durumuna göre daha özlü iken, sonra bu konuyla ilgili açıklayıcı, ya da onunla belli ölçülerde irtibatlı başka bir ayet gelebilmektedir. Müfessirler bu ilişkiyi önemserler. Ayetler arası ilişkinin tespiti Kur'ân'ın Kur'ânla tefsiri bağlamında değerlendirilen bir husustur. Üzerinde durduğumuz eserin müellifi Tebareke suresinin "*Rahman'ın yaratmasında bir aykırılık, uygunsuzluk görmezsin.*" mealindeki ayetini, Al-i İmran suresinin 191. ayetinde geçen "*Ve Rabbimiz! Sen bunu boş yere yaratmadın, Sen yücesin, bizi ateşin azabından koru, derler.*" ayetiyle açıklamıştır.¹⁶ Buna benzer örnekler az da olsa bir yöntem olarak kullanılmıştır.

3.2. Hz. Peygamberin Hadislerine Müracaat Etmesi

Tefsirci ayetler hakkındaki yorumunu delillendirmek için bazen hiç isim zikretmeden Hz. Peygamber'in sözlerinden iktibaslarda bulunur. "*Fakat Rablerini görmedikleri halde, O'na karşı saygılı davrananlara mağfiret ve büyük bir mükâfat vardır.*"¹⁷ ayetinin tefsirinde "Hadiste şöyle geçer" tabiriyle Hz. Peygamber'in şu sözünü delil olarak kullanır: " مَنْ قَالَ : لا إله إلا الله مخلصاً دخل الجنة وما إخلاصها ؟ قال : أن تحجزه عن محارم الله cennete girer. İhlaslı olması ne demek? sorusuna, "Allah'ın haram kıldığı şeylerden kaçınmasıdır."¹⁸ Taberânî'de geçtiği ifade edilen bu rivayet,¹⁹ hadis âlimi Elbânî tarafından zayıf hadisler kategorisinde değerlendirilmiştir.²⁰ Öyle anlaşılıyor ki amellerin faziletleriyle alakalı olduğu için ulemâ bunları alıp kullanmakta bir beis görmemiştir. Mesela müellif, "Ahireti bırakıyorsunuz."²¹ ayetinin tefsirinde kıyameti göz ardı edenler hakkında Hz. Peygamber'den "حب الدنيا رأس كل خطيئة/dünya sevgisi tüm yanlışların başıdır." şeklinde bir söz

¹⁶ *Tefsir*, 48.

¹⁷ Mülk, 67/12.

¹⁸ *Tefsir*, 57.

¹⁹ Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr* thk. Hamdî Abdulmecid es-Selefi (Kahire, Mektebutu İbn Teymiyye, t.y), 5/197. Hadis no: 5074.

²⁰ Muhammed Nasiruddîn Elbânî, *Silsiletu'l-Ahâdîsi'd-Da'îfa ve'l-Muvdu'a ve Eseruha es-Seyyiu fi'l-Ümmeh* (Riyad: Mektebetu'l-Ma'arif, 1425/2004), 1/460.

²¹ Kıyamet, 75/21.

nakleder.²² Bunun insanları dünya hayatından uzaklaştırmak için kullanılan sonraki döneme ait bir söz olduğu anlaşılmaktadır.

Müfessir genelde Hz. Peygamberin sözlerine yer verirken *Kale'n-Nebî Aleyhisselam* diye söze başlar. Bu şekilde aradaki kaynakları zikretmeden eserin birçok yerinde Hz. Peygamber'den görüş nakleder. Bazen hadislerin metninde tasarrufa gitmiş olduğundan ilgili kaynaklarda tespit edemedik. Örneğin İnsan suresi 20. ayetin tefsirinde Kale'n-Nebî Aleyhisselam diye zikrettiği " ادنى اهل الجنة منزلة من ان ينظر إلى ملكه ميرة ألف عام يرى كما أقصا كما يرى " إن أدنى أهل الجنة منزلة لمن ينظر " ifadenin kaynağına ulaşamadık.²³ Bu hadisin doğru metni " في ملكه مسيرة ألفي سنة ينظر إلى أقصاه كما ينظر إلى أدناه " şeklinde olmalı. Tirmizî ve İmam Ahmed'in rivayet ettiği bu hadise göre²⁴ cennetliklerin en alt mertebesinde olan kimse saltanatını iki bin yıllık mesafeye kadar uzanmış olarak görecektir. En uzağını en yakınına gördüğü gibi görecektir.

3.3. Sahâbe ve Sonraki Nesil Ulemâsına Müracaatları

Eserde sahâbeye dayandırılan birtakım görüşlere rastlamak mümkündür. Bunlar içerisinde adına en çok rastlanan İbn Abbas'tır. Örneğin İbn Abbas'ın bildirdiğine göre kıyamet günü Yüce Allah tarafından "Secde ediniz! diye bir ses gelecek. Bunun üzerine müminler hep birden secdeye kapanırlar. Ancak münafıklar ile kafirler hiç secde edemezler. Omurgaları kalas gibi oluverir ve bu sebeple önlerine eğilemezler. Bu durum Nûn suresinde mezkurdur."²⁵

Müellifin tespitine göre "Onlar, verdikleri sözü yerine getirirler ve dehşeti her yerde hissedilen bir günden korkarlar."²⁶ mealindeki ayeti *Keşşaf-ı Kevâşî*'de geçtiği üzere Hz. Ali ve onun ehli beyti hakkında nazil olmuştur.²⁷ Ancak kaynaklarda Kevâşî'nin *Keşşaf*'ı değil, *Keşfu'l-Hakaik* adında bir eserden bahsedilse de eserin tam olmadığı, aynı zamanda piyasada bulunmadığı anlaşılmaktadır. Buna karşın Kevâşî'ye nispet edilen *et-Telhîs fi Tefsiri'l-Kur'âni'l-Azîm* adındaki bir eser mevcuttur eseri yaygındır. Biz bu konuyu ilgili eserde aradık, ama böyle bir bilgiye rastlayamadık.

Müellif "Onlara: 'Rükû edin' denildiği zaman etmezler."²⁸ mealindeki ayetinin tefsirinde Mukatil'den bir görüş nakleder ve şöyle der: "Hz. Resulullah'a şakîk diyen tayfaya namaz kılmaları söylendiği zaman "iman da etmeyiz, namaz da kılmayız" diye karşı geldiler. Biz rükû ve secde etmeye utanırız, dediler."²⁹

Müellif, "... bölük bölük Allah'a gelirsiniz."³⁰ ayetinin tefsiri sadedinde *Keşşaf*'ı kaynak göstererek kıyamet günündeki toplanmayla alakalı olarak "... benim ümmetim, mahşer yerine on sınıf halinde gelecektir. Bunlardan bazısı maymun, bazısı domuz kılığında

²² *Tefsir*, 87.

²³ *Tefsir*, 107.

²⁴ Ahmet b. Hanbel, *Müsned* thk. Şu'âyyb el-Arnâvut (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1416/1996, 8/238. no: 4623; Ebu 'İsâ Muhammed b. 'İsâ et-Tirmizî, *el-Câmi'u'l-Kebîr* (Sünen), thk. Beşşar 'Avvel Maruf nşr. (b.y. Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1996), "Sıfatu'l-Cenne", 17 (No: 2553); Ebu Bekr Câbir el-Cezâirî, *Kitabu'l-Mescid ve Beyti'l-Muslim* (Suudi Arabistan: Mektebetu Leyyine, 1412/1992), 155.

²⁵ *Tefsir*, 125.

²⁶ İnsan, 76/7.

²⁷ *Tefsir*, 99-10.

²⁸ Murselât, 77/48.

²⁹ *Tefsir*, 125.

³⁰ Nebe', 78/18.

gelecektir. Bazısı ters yüz vaziyette yüzüstü sürünerek, bazısı kör, bazısı sağır ve dilsiz, bazısı dillerini çiğneyerek ve dilleri göğüsleri üzerinde sarkık vaziyette, mahşerde toplananların iğrenç bulacağı şekilde ağızlarından irin akar vaziyette gelecektir..." şeklinde bir görüş nakleder.³¹ Aştırdığımızda bunun Muaz (ö. 17/638) kanalıyla Hz. Peygamber'den nakledilen bir rivayet olduğu anlaşılmaktadır.³²

"Şüphesiz cehennem, bir gözetleme yeridir."³³ ayetin tefsirini yaparken gerek cehennem ehli olsun gerekse cennet ehli olsun herkesin sırat adında bir köprüden geçmesi gerektiğini bildirir ve vasfını açıklamak için Hasan el-Basrî'den bir görüş nakleder. Basrî'nin ifadesine göre bu, cehennem üzerindeki köprüdür. Bin yıl çıkışlı, bin yıl inişlidir, kıldan ince, kılıçtan keskindir. Fakat bu zorluk asiler ve kafirleredir. Müminlere gelince bu köprü düz ve geniş olur. Diğer insanların çektikleri sıkıntıları işitmezler, şimşek gibi yürürler. Bazıları bir saatte, bazıları, bir yılda, bazıları on yılda, bazıları yüz yılda geçer...³⁴ Bu konuda yapılan araştırmalar ortaya koymuştur ki "... bin yıl çıkışlı, bin yıl inişli..." ibarelerini barındıran hadislerin zayıf hatta asılsız olabileceği kanaatine varılmıştır.³⁵

İnsan suresinin ilk ayetini yorumlarken burada bahsedilen *insan*'ın Hz. Âdem olduğunu söyler. İmam Seyyidî (الإمام السعيد) adında bir kişiden yaptığı rivayete göre Hz. Âdem yaratıldıktan sonra Mekke ve Tâif arasında kırk yıl yatmıştır ve bu esnada onun başı Mekke, ayağı Tâif tarafına idi. Bu iki belde üzerinde bir buluttan otuz dokuz gün gam/sıkıntı yağmuru, son bir gün mutluluk yağmuru yağdı. Toprak balçık oldu. Üzerine güneş ışıdııkça Adem'in yaratılış evresi tamamlandı.³⁶

"O kullar adaklarını yerine getirirler. Kötülüğü her yanı kuşatmış bir günden korkarlar."³⁷ ayetini açıklarken bahsedilen kimselerin Allah'a karşı verdikleri sözlerini yerine getiren, ibadetlerinde kusurlu göstermeyen, farz ve sünnetleri istendiği gibi yerine getiren, ahiret azabından korkan kimseler olarak zikreder. Katade'den (ö. 117/735) bir rivayet nakleder. Buna göre o günün şiddetinden gök yüzü parçalanıp yere dökülecektir. Dağlar yerlerinden sökülecektir. Ay ve güneşin nuru kalamayacak, yerin güçlü sallanmasıyla üzerindeki su, dört yüz kırk dört gez (uzunluk birimi) altına inecektir.³⁸

3.4. Nüzül Sebeplerine ve Rivayet Kaynaklarına Atıflar

Nüzül sebepleri gerek klasik dönem ulemâsı tarafından olsun gerekse de modern dönem ulemâsı tarafından olsun göz ardı edilemeyen bir kaynaktır. Bu eserin müellifinin de bu kaynağı benimsediği görülür. O kimi yerlerde bu konu bağlamında değerlendirmek istediği rivayetleri asıl metnine sadık, rivayet tekniğine uygun ve kaynak belirterek zikrederken kimi zaman ayetin yorumu bağlamında kaynaklarda geçen rivayet veya rivayetlerin manasını icmalen zikretmeyi yeğler. Örneğin Yasîn suresi tefsirinde olduğu gibi hamd-ü sena ile giriş

³¹ *Tefsir*, 134-135; Ebü'l-Kasım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an Hakâ'iki Ğavâmizi 't-Tenzil ve 'Uyûni 'l-Ekâvil fi Vücûhi 't-Te'vil* (Beyrut: Dâru'l-Marife, t.y.), VI/298.

³² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV/208.

³³ Nebe', 78/23.

³⁴ *Tefsir*, 137.

³⁵ Abdulvahab Gözün, "Hadislere Göre Sırat Köprüsü ve Özellikleri", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2021), 204.

³⁶ *Tefsir*, 94.

³⁷ İnsan, 76/7.

³⁸ *Tefsir*, 98.

yapar. Ardından surenin nüzul sebebi hakkında kaynak belirtmeksizin birtakım bilgiler verir. Onun ifadesine göre kafirler Hz. Muhammed'e (s.a.v) şair demişler, Kur'an'ı da şiir diye inkâr etmişlerdi. Bu durum karşısında Yüce Allah, Hz. Peygamberin dağılan zihinlerini onarmak ve teselli etmek için Yasîn suresini indirmiştir.³⁹ Bu durum surenin ilk ayetlerinden açıkça anlaşılmaktadır.

Müellif, Yasîn suresi 8-9 ayetlerin tefsirinde "zincirlerle ellerinin boyunlarına bağlandığı kafirlerden" bahseden ayette ifade edilen durum hakkında iki çeşit yorum zikreder. İlkine göre bu kıyamet gününde gerçekleşecek bir durumdur. İkinci yorum ise ayet burada bir temsili anlatım ifade etmektedir. Zira boyunlarında bukağalar bulunan kimseler sağa sola bakamadıkları gibi, fazla cehalet ve sapıklıklarının hiçbir şekilde doğruya, hakka yüzlerini çevirmelerine müsaade etmediği kimselere benzetilmiştir. Bu yüzden onlar Allah ve elçisinin sözlerini, şerait ahkâmının doğruluğunu bilemezler. Sanki onların önlerinde bir engel, arkalarında da bir engel vardır. Onlar hak yolu görmezler. Müellif bu bilgilerden sonra ayetin nüzul sebebine ilişkin bir rivayet getirir. Ona göre Ebû Cehil, "Yemin ederim ki Muhammed'i namazda görürsem başını ezerim!" diye yemin eder. Bir gün Hz. Peygamberi namaz kılariken görür ve eline bir taşı alıp vurmak için kaldırır. Taş ise eline, eli boynuna yapışır ve hiçbir şekilde elini boynundan kurtaramaz. Aynı şekilde taşı da elinden ayıramaz. Ancak kavminin yardımıyla ellerini kurtarır. Bu durumu öğrenen Mahzum kabilesinden bir kişi taşla Hz. Peygamberi öldürmeye gider ve ona yaklaştığı sırada gözleri kararır. Nihayetinde o da hedefine ulaşamaz.⁴⁰ Ne var ki rivayet bir vaaz üslubunda anlatılmaktadır.

Müfessir eserinde İnsan suresinin 7. ayetinin tefsiri bağlamında ayetin nüzulüne ilişkin Kevâşî'nin *Keşşaf* adlı eserine atfen bu ayetin Hz. Ali ve onun ehli hakkında indiğini söyler. Rivayet oldukça uzundur. Bu görüşünü desteklemek için Hz. Peygamber'in Hz. Ali'yi dost edinen her mümini kendisine dost edineceğini bildiren bir rivayet aktarır.⁴¹ Ardından da Hz. Peygamberin ehl-i beyt ile alakalı olarak söylediği sözlerin gayet açık olduğunu ifade etmek için Rumî'den Farsça birkaç beyt nakleder. Fakat bunların tercümesini vermez.⁴²

3.5. Müellifin İsrailiyata Müracaatı

İsrâilî rivayetler çoğunlukla İsrâiloğulları'na gönderilen peygamberler ve bu peygamberlerin insanlara yaptıkları uyarılar çerçevesinde şekillenmiştir. Bunlar, İsrâiloğulları'na verilen cezaları, zâhidlerin söz ve davranışlarıyla birlikte onların mazhar oldukları manevî ikramları, peygamberlerin geçmişi ve geleceği, halifelerin, idarecilerin, saltanatlarının çöküşü, mehdi inancı, kıyamet alametleri gibi hususların yanı sıra sadece geçmiş olayları değil, gelecekteki olaylar ve gayba dair bilgilerleri, fiten ve melâhimi ilgilendiren rivayetleri de içerir. Geçmiş ümmetlerle ilgili folklorik bilgiler de bu kategoride değerlendirilir.⁴³ Tefsir kaynakları, özellikle rivayet tefsirleri bu alana duydukları ilgilerden dolayı zaman zaman eleştirilerin hedefinde olmuşlardır.

Üzerinde çalıştığımız eserin müellifinin isrâliyata ilişkin bilgilerden kendini uzak tutamadığına, çalışmasının birçok yerinde bu tür bilgilere başvurduğuna şahitlik etmekteyiz.

³⁹ *Tefsir*, 4.

⁴⁰ *Tefsir*, 4.

⁴¹ *Tefsir*, 98-99.

⁴² *Tefsir*, 99.

⁴³ İbrahim Hatiboğlu, "İsrâliyat", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), 23/195-199.

Örneğin, Yasîn suresinin 13. ayetinde bahsi geçen Kasaba (Karye) haklına gönderilen elçilerin üç kişi olduklarını ve onların Hz. İsa tarafından gönderildiklerini ifade eder. 14. ayette işaret edilen *iki elçi*'nin Hz. Yahya ve Hz. Yunus olduğunu, bunlar toplum tarafından yalanlanınca üçüncü olarak Hz. Şem'un'un gönderildiğini söyler. Kaynaklar bu üç elçiyle karşılaşan Habibu'n-Neccar'ın cüzzam hastalığına yakalanmış putperest biri olduğunu, yıllarca putlardan yardım istese de hastalığına şifa bulamadığını ve sonunda Hz. İsa'nın yukarıda bahsedilen elçileri ile görüştüktan sonra onların duasıyla hastalığının iyileştiğinden bahseder. Fakat üzerinde çalıştığımız bu eserde ifade edildiğine göre hastalanan Habibu'n-Neccar değil, onun kızı olduğu zikredilir. Burada çok ilginç bir riyaset bilgisine daha rastlanır. Müellife göre Habibu'n-Neccar, altı yüz yıl önce Hz. Muhammed'e iman etmiştir. Söz konusu iki elçinin bereketiyle de Antakya'da çok kişi hastalığına şifa bulmuştur, bu olaydan haberdar olan bölge kralı Eftinhiş (افطنحيش), putperestliğin batıl olduğunu söyleyip insanları İslam'a çağırınları zindana attırmış, onun bu davranışını öğrenen Hz. İsa, üçüncü bir elçi olarak Şem'un'u bölgeye davetçi olarak göndermiştir. Şem'un bölgeye gelince halkın batıl inancına karşı açık tavır koymamış, onlardan biri gibi davranmış, bu tutumuyla halkın beğenisini kazanmış, kralla tanışmış, hatta kralın has kişileri arasında yer almayı başarmıştır. Tefsirde uzunca anlatılan bu olayın sonunda Şem'un padişahın hak dine dönmesine vesile olmuştur.⁴⁴ Olayın akışından da anlaşıldığı üzere bunların tefsir literatüründe yer alan isrâliyat türünden bir bilgi olduğu açıktır.

3.6. Sûrelerin Fazileti Hakkındaki Rivayetlere Atıflar

Eser sahibi, Yasîn suresinin tefsiri sona ererken İbn Abbas'tan (ö. 68/687-88) surenin faziletine ilişkin şu rivayeti aktarır: "Her şeyin bir kalbi vardır. Kur'ân'ın kalbi ise Yasîn'dir. Kim onu sadece Allah rızası için okursa, onun tüm günahları bağışlanır. Ve ona Kur'ân'ı yirmi iki defa okumanın mükâfatı verilir. Ölüm anına ulaşmış herhangi bir Müslümanın yanında Yasîn suresi okunursa her harfinin sayısınca on melek hazır olur ve önünde sıralar oluşturup onun günahlarının bağışlanmasını dilerler. Onun cesedinin yıkanmasına tanıklık ederler. Cenaze namazına iştirak eder, ardından cenazenin defin işlerini takip ederler. Herhangi bir Müslümana ölüm geldiği vakit Yasîn suresi okunsa ona cennetten bir melek gelip müjdeleyene kadar, canını almak için ona Azrail gelmez..."⁴⁵ Bu hadisler tefsir kaynaklarında geçmiş olsa da hadis ulemâsı tarafından zayıf hadisler olarak değerlendirilmiştir.⁴⁶ Hadis ulemâsının böyle bir yaklaşımda olmasına rağmen bazı bilginler, amellerin fazileti bağlamında zayıf hadislerin kullanılmasında bir sakınca görmemişlerdir. Bu sebeple olsa gerek müellif burada daha müsamahakâr davranmış olmalıdır. Nitekim Mülk suresinin tefsirinin sonunda Hz. Peygamberden bir rivayet nakleder ve şöyle der: "Hz. Resul Aleyhisselam demiştir ki Kur'ân'da otuz ayetli bir sure vardır. Okuyan kişiye şefâat eder, sonuçta o kişi bağışlanır. O sure, Tebâreke suresidir."⁴⁷

4. Dirayet Tefsir Metoduna Yaklaşımı

Dirayet tefsir metodunu kullanan müfessirler çalışmalarında sadece kendilerine ulaşan rivayet bilgisiyle yetinmezler, naklî bilgilerin yanı sıra Arap dili ve edebiyatının çeşitli

⁴⁴ *Tefsir*, 9-11.

⁴⁵ *Tefsir*, 40-42.

⁴⁶ Nasiruddîn Elbânî, *Da'îfyu'-Tergîb ve 't-Terhib* (Riyad: Mektebetu'l-Maarif, 1421/2000), 12/791.

⁴⁷ *Tefsir*, 79.

dallarından, felsefeden, fen bilimlerinin verilerinden, sosyal bilimlerin çeşitli alanlarından da istifa ederler. Burada müfessirin ilgili alanlardaki görüşlerini tespit etmeye çalışacağız.

4.1. Sure Başlangıçları İle İlgili Bilgiler

Müellif esere başlarken mukaddimesinde Kur'ân-ı Kerim'i, bir padişahın tebaasına manalarını dikkate alarak kulluk vazifelerini yerine getirmeleri için özel kişilerinden biri aracılığıyla gönderdiği bir emre benzetir. Nitekim göklerin ve yerin padişahi olan Yüce Allah, kulluk yollarını öğrenmeleri, yanlışları bırakıp doğru yolu bulmaları için Kur'ân-ı Kerim'i Peygamber (s.a.v) aracılığıyla bütün insanlığa göndermiştir. İnsanoğlunun O'nun hükmüne inanmakla, rahmetine erişmesi beklenir. Bu sebeple alimler, Kur'ân'ın manalarını araştırma konusunda büyük çaba göstermişleridir.⁴⁸

Müfessir bazı surelerin başlarında surenin ayet sayısı ve indiği yer hakkında bilgi verir, bazılarında ise vermez. Mesela Yasîn suresinde böyle bir bilgiye yer vermezken Mülk suresinin tefsirinde ilk önce surenin ayet sayısını bildirir, ardından da indiği yeri zikreder. Müfessire göre bu sure otuz ayettir. Mekke'de inmiştir.⁴⁹ Ardından Kıyame suresi hakkında bilgi vermez, ancak Dehr (İnsan) suresinin ayet sayısının otuz olduğunu ve Medîne'de indiğini belirtir.⁵⁰ Ne var ki bu surenin ayet sayısı elimizdeki Mushaf'ta otuz birdir. İndiği yer olarak 1-24. ayetlerinin Medîne'de, geri kalan ayetlerinin ise Mekke'de inmiş olduğuna dair görüşler mevcut olsa da ulemâdan bazısına göre üslûbu, ayetlerinin nispeten kısa oluşu, temel konusunun ahiretle alakalı olması gibi özelliklerinden hareketle surenin tamamen Mekki olduğu kanaatine varılmıştır.⁵¹ Müfessirin ifadesine göre Nebe' suresi, Mekke'de inmiştir ve kırk ayettir.⁵² Bu bilgi kaynakların genel kanaatiyle uyumludur.

Kur'ân'da bazı surelerin başlarında gelen ve kesik kesik okunması tercih edilen terkipler vardır. Bunlara literatürde *Huruf-u mukattalar* denir. Tarih boyunca bunların yorumlanıp yorumlanmayacağı hususunda görüş ayrılıkları olmuştur. Kimisi yorum yapmaktan kaçınırken kimi ulemâ yorum yapmayı denemiştir. Fakat bu denemelerden de herkesin kabul edeceği ortak sonuca varılamamıştır. Üzerinde durduğumuz bu eserin müellifi sure başlarında geçen bu ifadelerin yorumlanmasından yana olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim müellif, Huruf-u mukattaalardan sayılan Yasîn kelimesini "Ey Seyyid-i alem!" manasında alır. Hz. Peygamber'e sıfat olan bu ifade, dolaylı olarak Hz. Muhammed'i de ifade eder. Bununla birlikte ona göre ilk dört ayetin manası, "Ey alemlerin efendisi! Yemin ediyorum ki Kur'ân-ı Kerim hakkı batıldan ayırıp hüküm verendir. Elbette sen hak yolu, din-i İslam'ı beyan etmek için gönderilen elçilerdensin. Şair değilsin. Bu Kur'ân benim sözümdür. Şiir değildir." demektir.⁵³

4.2. Kalam Mezheplerinin Görüşlerini Benimsemesi

Kalam mezhepleri genelde dinin inanç esasları ve bu konuya ilişkin nasların yorumlarıyla ilgilenirler. En önemli kaynakları da Kur'ân ayetleridir. Biz Allah'ı Kur'ân-ı

⁴⁸ *Tefsir*, 2.

⁴⁹ *Tefsir*, 43.

⁵⁰ *Tefsir*, 93.

⁵¹ M. Kamil Yaşaroğlu, "İnsan Suresi", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 22/331-332.

⁵² *Tefsir*, 124.

⁵³ *Tefsir*, 3.

Kerim’de bize tanımladığı isim ve sıfatları ölçüsünde tanırız. Ayetlerde geçen birçok sıfat ve fiil kelime itibariyle insanda olanlara benzetilir. İlk muhatap olan sahâbe bu Kur’ân’ın beyanlarını ihtiyaçları ölçüsünde anlamış, Kur’ân’ın günümüz kelimine ilişkin müteşâbihlerini lafzı itibariyle te’vile başvurmadan benimsemişlerdir. Sahabenin bu yaklaşımının tâbiûn döneminin ortalarına kadar devam ettiği görülür. Bu tarihlerden itibaren İslam kültür coğrafyasında doğup gelişen itikadi mezhepleri temel görüşleri itibariyle şu üç konuda özetlemek mümkündür. Bunlardan biri teşbih düşüncesidir. Bu görüş sahipleri Allah’ı mahlukata veya mahlukatı Allah’a benzetme gayreti içerisindeyler. İslâm tarihinde bu yaklaşım büyük çoğunluk tarafından kabul görmemiştir. İkinci ise tefvizi caiz gören düşüncedir. Bunlara göre Allah’ın zâtı ve sıfatlarının mahiyetine ilişkin bilgileri Allah’ın ilmine havale etmek gerekir. Bu, selef ulemâsının benimsediği görüştür. Bunlara göre ilgili nasları te’vile başvurmadan ve aralarında bir ayırım yapmadan zikredilen sıfatların tamamına iman etmek gerekir. Üçüncü grup te’vilci düşüncüyü benimseyenlerdir. Onlar ilk bakışta Allah’ın yaratılmışlara benzediği izlenimi veren nasları, dil bilim ve aklî bilgilerin ışığında yorumlamanın gerekliliği üzerinde dururlar. Aralarında farklılıklar olmakla birlikte felâsife başta olmak üzere birçok Sünnî ve Sünnî dışı mezhep uleması bu ilkeyi benimsemişlerdir.⁵⁴ Bu yaklaşım tefsir literatüründe etkileri günümüzde de devam eden büyük farklılıklara sebep olmuştur.

Üzerinde çalıştığımız eserin müellifi Tebâreke (Mülk) sûresinin ilk ayetini tefsir ederken ayette geçen *yed* (ﻱﺪ) kelimesinden maksadın *kudret* ve *tasarruf* olduğuna dikkat çeker.⁵⁵ Bu görüşü yukarıdaki bilgiler ışığında yorumladığımız zaman müellifin haberi sıfatları anlamlandırma konusunda halefin te’vilci yöntemini benimsediği anlaşılmaktadır. Tefsircinin ilahî sıfatların yorumu konusunda XIX. yüzyılın ortalarından itibaren yeniden canlanmaya başlayan Selefiyye mezhebinden farklı düşünceye sahip olduğunu söyleyebiliriz.

Cenab-ı Hakk’ın kıyamet gününde müminler tarafından görülüp görülemeyeceği konusu yine İslam mezhepleri tarihinde Hicri II/Miladi VIII. yüz yılda öne çıkan tartışmalı konulardan biridir. Müfessir burada "*Yüzler var ki o gün ışıl ışıl parlalar. Rabbine bakar.*"⁵⁶ ayetini yorumlarken, Yüce Allah’ın mümin kullarına yüzünü göstermesinin hak olduğunu söyler. Bazıları ise bu şerefe nail olamayacaklar.⁵⁷ Bu da müellifin kıyamet gününde inananların rablerinin cemalini müşahade edecekleri doğrultusundaki Ehl-i Sünnet ulemâsının görüşünü benimsediğini gösterir.

4.3. Şefaât ile İlgili Görüşü

Şefaât konusu Müslümanların tarihinde itikadi mezhepler arasında ayırıştırıcı noktalardan biri olmuştur. Hâricîler ile Mu‘tezile kelâmcıları şefaât vasıtasıyla insanların cehennemden kurtulacağını doğru bulmazken Ehl-i sünnet ulemâsı bunu mümkün görmüştür. Özellikle tasavvuf edebiyatındaki itibar edilen istigase, istimdad, tevessül gibi kavramların Ehl-i Sünnet mezhebi içerisinde de bazı tartışmalara kaynaklık ettiğini görmekteyiz. Araştırmamıza temel olan tefsirin müellifinin "... *Rahman olan Allah'ın izni olmadan kimse*

⁵⁴ İlyas Çelebi, "Sıfat", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 37/100 vd.

⁵⁵ *Tefsir*, 43.

⁵⁶ Kıyamet, 75/22-23.

⁵⁷ *Tefsir*, 88.

konuşamayacaktır. Konuştuğu zaman da doğruyu söyleyecektir."⁵⁸ mealindeki ayet bağlamında yaptığı yorumdan onun şefaatin imkanına inandığı anlaşılmaktadır. Nitekim ona göre bu ayette işaret edilen kimse, şahadet (لا إله إلا الله محمد رسول الله) kelimesini söyleyip şefaate mertebesine erişmiş, başkalarına şefaate edebilecek kişidir. Şefaate etmek mümin için haktır. Aynı şekilde, evliya, enbiya, ulemâ, şüheda ve kurtuluşa ermiş olanların da şefaati haktır. Şefaate etmek için Yüce Allah izin verir. Onun izni olmadan hiç kimse bir kelime dahi söyleyemez.⁵⁹ Görüldüğü üzere müellif şefaatin sınırlarını oldukça genişletmiştir.

4.4. Sebeplilik İlkesi

Sebeplilik ilkesi aslında eskiden beri felsefenin üzerinde durduğu en önemli konulardan biridir. Bazen illiyet kavramı ile ifade edilen sebep sonuç ilişkisi, var oluş ve hareketin ya da değişimin açıklanmasını amaçlar. Bu ilişkiyi kabul etmek, her hadisenin bir sebebi olduğunu kabul etme anlamına gelir. İbn Sinâ'nın anlayışına göre zorunlu varlık dışındakilerler mümkün varlıktır. Bunların hepsi de sebebe bağlı veya bir sebebin sonucunda ortaya çıkmış hadiselerin oluşturduğu bir bütündür. Sebepsiz olan sadece bizatihi zorunlu varlık olan Allah'tır. Ve esasen O, sebeplerin ilkesi veya ilk sebeptir. Filozoflarda durum böyleyken, İslam kelamının konuya ilişkin yaklaşımı özetle üç grupta değerlendirilir. Birinci gruba göre varlık ve olaylar üzerinde etkili olan hiçbir maddi sebep bulunmaz. Hiçbir varlık ve hadise başka bir varlık ve hadisenin sebebi değildir. Evrendeki bütün varlık ve hadiseleri meydana getiren direkt olarak ilâhî kudret ve iradedir. İkinci görüşe göre varlık ve hadiseler üzerinde açıkça etkili gibi görünen sebeplerin var olduğu söylenebilir de varlık ve hadiseler arasındaki sebep-sonuç ilişkisi zorunlu değildir. Görünürde bir sebep var olduğu halde sonuç meydana gelmeyebileceği gibi görünen bir sebep bulunmadan da sonuç oluşabilmektedir. Üçüncü bir görüş olarak varlık ve hadiseler meydana gelişinde zorunlu bir sebep sonuç ilişkisi bulunmakla birlikte sebeplere, belli sonuçları doğuracak etki gücünü ve tabiatını veren Allah'tır. Bundan ötürü Allah bütün varlık ve olayların asıl yaratıcısıdır. Ancak Allah dilerse insanların gözlem ve deneylerine konu teşkil etmeyen ve dolayısıyla onlar tarafından bilinmeyen bir şekilde sebeplerin zorunlu etki gücünde veya tabiatında değişiklik yapabilir. Böylece bütün varlık ve olayları yaratıp yöneten asıl sebebin kendisi olduğunu insanların bilmesi gerektiğine dikkat çeker.⁶⁰ Dirayet tefsir kaynakları büyük ölçüde konuyla alakalı görüşlerini beyan etmişlerdir. İncelediğimiz eserde bu konuyla alakalı ip uçlarına rastlamak mümkündür.

Tefsirde müellif, Yasîn suresinin "*Kendisinden sonra kavmi üzerine (onları cezalandırmak için) gökten hiçbir ordu indirmedik. İndirecek de değildik.*" mealindeki 28. ayetinin tefsiri bağlamında Yüce Allah'ın onlara ordu göndermeye gerek duymadığından, zira buna ihtiyaç olmadığından bahseder. Allah katındaki bir sesin heybetinden helak olanlar vardır. Aynı şekilde bu ayette Yüce Allah şöyle demektedir: "... benim hikmetimin iktizası öyle ki ben her şeye bir sebep belirlemişimdir. Ey Muhammed! orduyu seni desteklemek ve sana yardım etmek için tayin etmişimdir."⁶¹ Buradan anlaşıldığı üzere Allah onların helak edilmesi için bir sebep belirlemiş, Allah tarafından gönderilen ordu, Hz. Peygamberin şanını

⁵⁸ Nebe', 78/38.

⁵⁹ Tefsir, 144.

⁶⁰ İlhan Kutluer, "İlliyet", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 22/120 vd.

⁶¹ Tefsir, 18.

yüceltmek ve yalnız olmadığını ona hissettirmek içindir. Dolayısıyla burada Allah tarafından müminlere yardım için ordu gönderilmesinin anlamının, ikinci grup kelamcılarının yaklaşımlarıyla örtüşüğünü söyleyebiliriz.

Kelâm edebiyatında Allah'ın ilim sıfatıyla ilgili daha çok ilâhî ilmin ezeli oluşu ve bütün varlık ve olayları kapsamı üzerinde durulduğu anlaşılmaktadır. Ulemanın geneli ilâhî bilginin ezeli olduğunu ve bütün varlık olaylarını kapsadığını kabul ederken, bu görüşü kabul etmeyenler de olmuştur.⁶² Müellif, Tebareke suresinin 2. ayetinde söz konusu olan *Allah'ın sınaması*'nın ne olduğunu açıklarken, Yüce Allah'ın insanları yaratmadan evvel onların iyileriyle kötülerini ilm-i ezelisinde bildiğini ifade eder ve şöyle der: "Sizlerin iyi olanıyla kötü olanını yaratmadan evvel ilm-i kadîmesinde bilmektedir."⁶³ Buradan müellifin Allah'ın ilim sıfatını, ezeli sıfatlardan kabul ettiği anlaşılmaktadır.

4.5. Tasavvufi Kaynaklara Atıflarda Bulunması

Bilindiği üzere Türkistan ve Hint alt kıtası tasavvuf edebiyatına kaynaklık etmesi bakımından oldukça zengin bir coğrafyadır. Doğu Türkistan'da bu düşünce akımının etkisi gözle görülür derecede yoğun olmuştur. Üzerinde durduğumuz eserin müellifinin de bu ekolün temel kavramlarına yer yer atıfta bulunduğu görülür. Örneğin müellif müminlerin ölümden sonraki hayata odaklanması, bu dünyadan ibaret kibir ve aldatma sarayından kaçınması gerektiğini söylerken Şeyh Nizameddîn'in her gün kırk kere kabristana gidip kendi nefisini hesaba çektiğinden bahseder.⁶⁴ Burada bahsettiği kişinin Moğol istilâsı esnasında Buhara'dan Hindistan'a göç eden ve gittiği bölgede Çiştî tarikatının gelişmesine büyük katkılar sağlamış olan Nizâmeddin Evliya (ö. 725/1325) olması muhtemeldir.

Tefsirin yazarı, kişinin günah işlediği takdirde rahmet-i ilahiyeden yardım dilemesi konusunda Azîz Gaznevî'den (عزيز غزنوي) Farsça bir dörtlük nakleder.⁶⁵ Tahminimize göre burada sözü edilen kişi, Fars edebiyatının meşhur simalarından ve aynı zamanda Türkistan bölgesinde de tanınmış tasavvuf şairlerinden Ebu'l-Mecd Hakîm Mecdûd b. Âdem Senâi-yi Gaznevî (ö. 525/1131) olabilir.

Müellif birkaç yerde dervişlikten nasiplenmiş kişilerin dini hayatlarına atıfta bulunur. Tebareke suresinin son ayetini tefsir ederken yaptığı açıklamanın devamında şu ifadeyi kullanır: "... dervişlikten nasiplenmiş kişi o dur ki halk tarafından kabul görüp görmemenin Hak Subhanehu ve Teâlâ tarafından olduğunu, saygı ve hürmetin sebebinin Allah'a itaat ve ibadet ile olacağını bilecek. Üzüntü ve kederin sebebinin Allah'ın emrine uymak olduğunu bilecektir."⁶⁶ Sûfiyane bir yaşam tarzı benimseyen kişileri tanımlamak için kullanılan bu ifade müellifin tasavvufa bakış açısını ortaya koymasından önemlidir.

Müellif Kıyâme sûresinin ilk ayetinde geçen *nefs-i levvame/kendini kınayan nefis*'in açıklamasını yaparken Hasan al-Basrî'den (ö. 110/728) bir rivayet nakleder. Rivayet şöyledir: "Burada sözü edilen nefis müminin nefsidir. Şüphesiz bu mümin öyle kimsedir ki sürekli olarak nefisini kınamakta olduğunu görürsün. Onlar, Allah için yaptıkları çokça itaatlerini az

⁶² Yusuf Şevki Yavuz, "İlim", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 22/108-109.

⁶³ *Tefsir*, 44.

⁶⁴ *Tefsir*, 45.

⁶⁵ *Tefsir*, 45.

⁶⁶ *Tefsir*, 79.

diye hayıflanırlar.⁶⁷ Tabii burada hadisin tamamının alınmadığı, alınan kısmının da yorumlanarak alındığı anlaşılmaktadır. Yoksa bu rivayet kaynaklarda kendini kınayan nefsi daha detaylı betimlemektedir.⁶⁸

Müfessir bu eserde, büyük olarak kabul ettiği kişilerin keramet/dinî tecrübelerine de yer verir. Anlattığına göre onlardan bir kişi ölüm döşeğinde olan yakınının yanında kalmış, geceleyin ölüm melekleri eve gelmiş, canı alınması gereken kişinin ruhlarını kimin kabzedeceği konusunda aralarında konuşmuşlar. Uzunca devam eden bu hikâye tefsirde bir hayli yekûn tutmaktadır. Nihayetinde bahsi geçen şahsın canının alınması rahmet meleği tarafından gerçekleşmiş ve cennetle ödüllendirilmiş. Çünkü bu kişi dünyadaki yaşamında şu duayı okumuştur:

لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ يُحْيِي وَيُمِيتُ وَهُوَ حَيٌّ لَا يَمُوتُ بِيَدِهِ الْخَيْرُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَاللَّهُ الْمَصِيرُ
Allah'tan başka hiçbir ilâh yoktur. O birdir ve hiçbir şeriki yoktur. Mülkün tamamı O'nundur. Hamd bütünüyle O'na aittir. Hayatı veren de ölümü veren de Odur. O her zaman diridir. O'na ölüm ârız olmaz. Bütün hayır O'nun elindedir. O'nun kudreti her şeye yeter. Herkesin ve her şeyin dönüşü de O'nadır." Keramet sahibi, meleklerin kendi aralarındaki konuşmalarını dinlemiştir. Müellif bu olayın kaynağını *Nevâdiru'l-Usûl* olarak belirtir (Tefsir, 89-90). Ebû Abdullah et-Tirmizî'ye (ö. 320/932) ait bu eseri incelediğimizde, yukarıdaki duanın tefsirde anlatılan bağlamda değil, farklı bir bağlamda geçtiğini tespit ettik.⁶⁹ Müfessirin burada tasavvuf edebiyatının önemli ayaklarından biri olan evliyanın kerametine de itibar ettiği görülmüştür.

Naziât sûresinin "... şüphesiz cennet, yegâne barınaktır."⁷⁰ mealindeki ayetini tefsir ederken nefesine hâkim olan, ilahî emirlere itaat gösteren kişinin varacağı yerin cennet olacağını belirtir. Onlar oradan asla çıkarılmayacaktır. Bu bağlamda müellif, Hoca Ebu Bekir Varrak'tan (ö. 280/893) Yüce Allah'ın heva ve hevesten daha kötü bir şey yaratmadığına dair bir ifade nakleder. Ona göre Allah'ın şeytanî nefis ile heva ve hevesi düşman olarak görmesinin tarikat ehlinin mezhebinde de son derece yaygın olduğunu söyler. Ardından bu görüşü desteklemek için Rumi'nin Mesnevî'sinden " خلق اطفال اند جز مست خدا ** نيست بالغ جز /Tanrı sarhoşundan başka bütün halk çocuktur. Heva ve hevesinden kurtulmuş kişiden başka baliğ yoktur." şeklinde bir şiir getirir. Eserde ifade edildiğine göre ayet iki kardeş hakkında nazil olmuştur. Bunlardan biri Mus'ab b. Umeyr, diğeri onun kardeşi Amr b. Umeyr'dir. Bunlardan biri mümin, diğeri kafir idi. Talihsiz Amr b. Umeyr, Bedr savaşında ölmüştür. Bu ayet onun hakkında nazil olmuştur.⁷¹

Müfessirin nefis terbiyesi konusunda Tirmizî'den naklen anlattığına göre kişiyi hevasının yoldan çıkarması demek, Allah Teâlâ'yı terk etmek demektir. Bu iktibastan sonra müfessir yaşadığı bir tecrübeyi anlatır. Söylediğine göre o ibadete devam ederken gönlünün karardığını düşünür, sonra bu sıkıntılarının az da olsa dağılması için oruç tutmaya başlar. Sıkıntıları geçmeyince, bir şeyhin hizmetlerinde bulunmaya gider. Şeyh ona orucu bozmasını,

⁶⁷ Tefsir, 82.

⁶⁸ Hazin, Alaüddin Ali b. Muhammed b. İbrahim, *Lübabu't-Te'vil fi Meani't-Tenzil* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1425/2004), 4/369.

⁶⁹ Muhammed b. Ali b. Hasan Ebu Abdillah el-Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-Usul* thk. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Mektebetu't-Turas, 1412/1992), 2/159.

⁷⁰ Naziât, 79/41.

⁷¹ Tefsir, 164-165.

nafile ibadetin heva ve hevesten kurtulmuş kişiler için daha güzel olacağını söyler. Bunların tecrübeye dayandığını belirtir. Şeyh kendi görüşünü desteklemek için Mesnevî'den "Hiçbir üzüm tekrar dönüp koruk olmaz. Hiçbir olmuş meyve tekrar turfanda haline gelmez." manasında bir beyt nakleder. Bütün bunlardan sonra müfessir şeyhine: "Ey şeyhim! Bu tür heva ve hevesten kurtulmuş kişiyi bulamazsa ne yapmalı?" diye sorar, şeyh ona: "Eğer onu bulamazsa her namazdan sonra "أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ الْعَظِيمَ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ، الْحَيُّ الْقَيُّومُ، وَأَتُوبُ إِلَيْهِ" istiğfar duasını yirmi defa okuyacak. Bu istiğfarla senin gönlündeki keder ve hüznün kaybolacak." der.⁷² Tefsirde uzunca anlatılan bu hikâyeden anlıyoruz ki müfessir tasavvufa intisap etmiş, tarikat ehli bir kişidir.

4.6. Astronomi Bilimi Alanına İlişkin Yorum

Gökyüzü tarih boyunca insanların ilgi odağı olmuştur. Her çağın ilim adamları kendi çağında açık olduğu kadar gizemli olan kâinat üzerinde düşünmüş ve incelemeleri sonucu elde ettikleri bilgilerini topluma aktarmışlardır. Kur'ân-ı Kerim'de evrenle alakalı çok sayıda ayet olması ister istemez din adamlarını bu konuda kafa yormaya itmiştir. Onlar da kendi döneminin ilim anlayışı temelinde ilgili ayetleri yorumlamaya çalışmışlardır. XX. yüzyılın başlarında fen bilimleri alanında meydana gelen büyük keşiflerden astronomi ilmi de nasiplenmiştir.⁷³ Dolayısıyla tefsir kaynaklarında geçen konu ile alakalı ayetlerin önceki dönemlere ait yorumların güncellenmesinde fayda vardır. Biz bu noktada eğer tefsir çağdaş döneme ait ise klasik kaynaklara olduğu gibi bilimin ortaya koyduğu verilere de müracaat edilmesinin bir zaruret olduğuna inanıyoruz.

Müfessir eserinde kendince semanın sayısını tespit etmeye çalışır ve şöyle der: "İlim ehli galaksinin sayısının dokuz olduğunu söylediler. Ama Kur'ân-ı Mecîd'te yedi gök ziredilir. Yani semanın yedi olduğu söylenmiştir. Bunlardan biri Arş, diğeri Kürsi'dir. Kevâkib- seyyare yedidir. Her biri bir semayı temsil eder. Bunlar Satürn, Güneş, Ay, Mars, Merkür, Jüpiter, Venüs'ten ibarettir. Her biri bir semadadır. Bu tertiple sema yedi kattır. Dokuz olduğunu söyleyen müneccimlerin sözleri batıldır. Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın ifadesine göre galaksi (felek), semanın çırağıdır. Yıldızlar bütün galaksilerde hareket ederler. Bu doğru bir sözdür. Delili, Yasîn suresinin "*Hepsi bir felekte (yörüngede) yürümektedirler.*"⁷⁴ mealindeki ayetidir. Halk içinde yıldız kayması diye bir söz vardır. Aslında yıldızlar kaymaz. Aksine yıldızlardan kopan alevdir. Her yıldız yerinde durmaktadır.⁷⁵ Görüldüğü gibi müfessirin taraf olduğu bu yorumlar, Sokrates öncesi Yunan filozoflarından Anaksimandros'un (M.Ö. 610-546) rotaya koyduğu astronomik varsayımlarla paralellik arz eder. Bilim sürekli yeni keşifler ortaya koymaktadır ve güneş sisteminin dışında birçok gezegenin varlığı artık bilinen bir husustur. Müfessir burada İmam Katade'den de bir rivayet nakleder. Katade'ye göre Allah'ın yıldızları yaratmasının amacı, semayı süslemek ve ayrıca Recîm adlı Şeytan'ı vurmaktır. (Tefsir, 50-51). Görüldüğü üzere bu rivayetin bilimsel açıdan birçok problemi beraberinde getirdiği açıktır.

⁷² Tesir, 166-168.

⁷³ Celal Kırıcı, *Kur'ân ve Fen Bilimleri* (İstanbul: Marifet Yayınları, t.y.), 130.

⁷⁴ Yasîn, 36/40.

⁷⁵ Tefsir, 50.

Müfessir, "Yığılıp sıkışan bulutlardan şarıl şarıl akan sular indirdik."⁷⁶ mealindeki ayetin tefsiri bağlamında *Keşşaf*'tan naklen yağmurun semadan indiğini belirtir.⁷⁷ Fakat incelediğimizde bu görüşün Zemahşerî'nin kendi görüşü değil, Hasan el-Basrî ve Katade'den naklettiği bir görüş olduğu anlaşılmaktadır. Bu görüşü yorumlayan Zemahşerî'ye göre su semadan bulutlara iner, gökler adeta bulutları sıkar.⁷⁸ Müfessir, aynı ayetin tefsirini yaparken İbn Abbas'ın "Yağmur Arş'ın direk altından gelir. O bütün canlıların rızkıdır." dediğini aktarır. Sonra Hoca Muhammed Ali Tirmizî'nin (ö. 320/923) "Yağmuru Hak Subhanehu ve Teâlâ'nın kudretiyle melekler getirip bırakırlar. Bu su hayat denizinden (بحر الحياة) gelir. Arş'tan Kürsi'ye, Kürsi'den Semaya, Sema'dan dünyaya geldiğinde bulutlara emir verilir. Bulutlar verilen emir doğrultusunda yere gönderir. Her bir tanesini bir melek getirip yerine koyar." Müellife göre bu söz ile müneccim ve kahinlerin sözleri batıl olmuştur ve yığılıp sıkışan (المعصرات)'dan maksat semalardır.⁷⁹ Elbette tefsir kaynaklarında söz konusu kelime ile ilgili farklı yorumlar da mevcuttur. Burada ravilerin görüşlerinin, yaşadıkları dönemin ilim anlayışı doğrultusunda şekillenmiş görüşler olduğunu kabul etmek gerekir. Yoksa günümüz biliminin vardığı sonuçlarla bu rivayetlerde zikredilen görüşlerinin çelişmekte olduğunu biliyoruz.

Müellif, "Ardından yeri düzenleyip döşedi."⁸⁰ mealindeki ayeti açıklarken sözü edilen yer'i suyun üzerine döşediğinden bahseder ve bu görüşü desteklemek için İbn Abbas'tan bir rivayet nakleder: Yeri alçak olarak yarattı. Ardından da gökleri yarattı." Bu bağlamda İbn Ömer'den de bir rivayet nakleder: Allah yerin yaratılmasından evvel Ka'be'nin yerini yarattı. Ka'be'nin temeli de suyun üstüne kuruludur.⁸¹

Müfessir aynı konuda "O, yedi göğü, birbiri üzerinde tabaka, tabaka yarattı"⁸² ayetinin tefsiri mahiyetinde Ka'bu'l-Ahbâr'dan şu rivayeti nakleder: "Gördüğün bu sema dünyadaki suların buharından meydana gelir. İkinci sema beyaz mermerden, üçüncü sema demirden, dördüncü sema bakırdan, beşince sema gümüşten, altında sema altından yedinci sema, yakuttan yaratılmıştır. Her semanın kalınlığı beş yüz yıllıktır. Her iki semanın arası beş yüz yıllıktır (Tefsir, 46). Görüldüğü gibi bunun isrâliyat türünden bir bilgi olduğu her yönüyle açıktır. Bilimsellikle hiç alakası olamayan hayal ürünü bir yorumdur.

4.7. Tefsirde Şiire Müracaat

İncelemekte olduğumuz eserin müellifi ayetleri tefsir ederken kelamı daha çık hale getirmek için şiiirlerden istifa etmiştir. Ancak onun kullandığı şiiirler tamamen Farsçadır. Bazen şiiirin niteliği ve yazarın adından bahsederken, bazen de bu hususta hiç bilgi vermeden "nazm" der ve ardından şiiirden mısralar sıralar. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu şiiirlerin büyük bir kısmı Celaleddin Rumî'nin Mesnevî'sinden alınmıştır. Bazılarının ise kaynağını tespit edemedik.

⁷⁶ Nebe', 78/14.

⁷⁷ Tefsir, 131.

⁷⁸ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, IV/207-208.

⁷⁹ Tefsir, 132.

⁸⁰ Naziât, 79/30.

⁸¹ Tefsir, 161.

⁸² Mülk, 67/3.

Tesirde müellif "*De ki: "Sizi yaratan, size işitme (duyusu), gözler ve gönüller veren O'dur. Ne kadar az şükrediyorsunuz?"*"⁸³ mealindeki ayetin tefsiri bağlamında Mesnevî'den şu beytleri getirir:

جوئیم علم از ترک علم از کجا جوئیم علم از ترک علم
Bilgiyi nerede arayalım? Bilgiyi terk etmede. Barışı nerede arayalım? Barışı terk etmede
از کجا جوئیم هست از ترک هست از کجا جوئیم سبب از ترک دست
Varlığı nerede arayalım? Varlığı terk etmede. Elmayı nerede arayalım? Eli terk etmede!

Sadece *Mesnevî* ismini vererek zikrettiği mısraları araştırdığımızda onların da Celaleddin Rumî'nin *Mesnevî*'sinden alındığını görmüş olduk. Bazen de *Mesnevî* adını verip atıfta bulunduğu şiiirler Rumî'nin eserinde bulunmamaktadır. Demek burada ya bir imla hatası olmuş ya da Farsça başka mesnevîlerden de istifade ettiği anlaşılmaktadır. Müellif iktibas ettiği şiiirlerin tercümesini vermez.

Rumî'den aldığı şiiirlerde bazen tasarrufa gidildiği anlaşılmaktadır. Örneğin "*Şüphesiz bunda Allah'tan sakınıp korkan kimseler için büyük bir ibret vardır.*"⁸⁴ tefsiri bağlamında asıl metinde "این رسولا نسی خمیر راست گوی" beyti, "این رسولا ضمیر رازگو" olarak almıştır. Devamındaki mısra aynıdır.

مستمع خواهند اسرافیل خو این رسولا ضمیر رازگو
Bu sıra söylenen gönül elçileri, İsrail huyulu dinleyici ister
نخوتی دارند و کبری چون شهان چاکری خواهند از اهل جهان
Padişahlar gibi azamet sahibidir bunlar. Cihan halkından kulluk ister.
تا ادبها شان بجگاه ناوری از رسالت شان چگونه بر خوری
Huzurlarında edebe riayet etmedikçe elçiliklerinden nasıl faydalanabilirsin?
کی رسانند ای امانت را بتو تا نباشی پیششان راع دوتو
Önlerinde iki büklüm eğildikçe o emaneti sana verirler mi hiç

Son beytin başındaki "هر ادبشان" ifadesi müellif tarafından "هر پریشان" şeklinde yazılmıştır. Diğer yandan tefsirde sıralanan şiiirlerin Rumî'nin nüshasında aynı sırayla gelmediği görülmüştür.

4.8. Fikhî Konularla İlgili Görüşleri

Tefsire konu olan surelerin tamamen tevhid temelli Mekkî surelerden oluşu, hem de eserin çok kısa oluşu müellifin fikhî konulardaki görüşlerini net olarak ortaya koymaya pek elverişli değildir. "*Sabah akşam Rabbinin adını an.*"⁸⁵ ayetinin tefsirinde tefsirciler farklı görüşlere sahiptirler. Neseî'ye göre burada *bukre*'den kastedilen sabah, *asîla*'dan kastedilen öğlen ve ikinci namazıdır.⁸⁶ Beydâvî'ye göre ise sabah ve öğlen ile ikindedir. Zira asîl öğlen ve ikinci için beraber birden de kullanılır,⁸⁷ Zemahşerî'ye göre *bukre* ve *asîla*'dan anlaşılan

⁸³ Mülk, 67/23.

⁸⁴ Nâziât, 79/26.

⁸⁵ İnsan, 76/25.

⁸⁶ Ebü'l-Berekât en-Neseî, *Medârikü't-Tenzîl ve Hakaiku't-Te'vil* (Beirut: Dâru'n-Nefâis, 1430/2009), IV/469-470.

⁸⁷ Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî. *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vil* (İstanbul: Dersaadet, t.y.), II/554.

sabah ve ikinci namazlarıdır.⁸⁸ Bazı tefsircilere göre burada bukre (بكرة) ve asîl (أصيل) kelimeleri gündüzün anları için kullanılan genel bir ifadedir.⁸⁹ Fakat Hanefi mezhebi müfessirlerinden Ebussuud'a gör *bukre* ve *asîl* kelimeleri "Bütün zaman dilimlerinde rabbini zikretmeye devam et veya sabah, öğlen ve ikinci namazlarına devam et" gibi iki manada tefsir edilir.⁹⁰ Üzerinde çalıştığımız eserin müellifine göre bu ayetin manası sabah, öğlen, ikinci, akşam ve yatsı olmak üzere bütün farz namazlardır.⁹¹

"Gecenin bir kısmında O'na secde et; geceleyin de O'nu uzun uzadıya tespih et." mealindeki 26. ayetin manası, akşam ve yatsı namazıyla birlikte uzun gecelerde ibadet etmek ve namaz kılmak, Allah'ı zikretmek ve tesbihte bulunmaktır.⁹² Bazı Hanefi müfessirlerine göre ayet sadece akşam ve yatsı namazlarını ifade eder.⁹³ Zemahşeri'ye göre " Gecenin bir kısmında O'na secde et." ayetinden anlaşılması gereken "Gecenin bir kısmında namaz kıl ya da akşam ve yatsı namazlarını eda et" demektir.⁹⁴ Üzerinde çalıştığımız eserin başka yerlerinde konuyla alakalı başka örneklere rastlayamadık. Burada temel tefsir kaynaklarının yorumları ile karşılaştırdığımızda da müellifin mezhebini yansıtacak orijinal bir bilgi olmadığı ortaya çıkmaktadır.

Sonuç

Misyoner Gunnar Jarring koleksiyonunda yer alan bilgilerden anladığımız kadarıyla eser Uygur Türk lehçesiyle Doğu Türkistan'da yazılmıştır. Ferağ kaydından 1929 yılında yazıldığı anlaşılmaktadır. Biz burada Uygurca demekten kaçınıyoruz. Zira henüz yakın tarihe kadar bölgede Arap harfleriyle eser yazan müelliflerden hiçbiri kullandıkları dilin Uygurca olduğunu söylememiş, aksine Türkçe olduğunu özellikle ifade etmişlerdir. Dolayısıyla Uygurları ayrı bir millet gibi gösterip onlara yeni bir dil icad etmek yerine, onların Türk boylarından bir boy, dillerinin de Türkçenin bir lehçesi olduğunu söylemek daha isabetli yaklaşım olacaktır. Eserin Uygurca olduğunu söyleyen Gunnar Jarring'dir. Yazarın böyle bir ifadesi yoktur. Eser el yazmasıdır ve Çağatay Türk imlasının son evrelerini temsil ettiğini söyleyebiliriz.

Uygur toplumunun yakın tarihi konusunda araştırma yapanların görüşlerini temellendirirken delil bulmakta zorlandığını biliyoruz. Bu sebeple ilim camiasını varlığından haberdar etmek ve eserin muhtevası hakkında mümkün olduğunca ayrıntılı olarak bilgi vermek istedik. Böyle olunca diğer çalışmalarımızda da ifade ettiğimiz Doğu Türkistan bölgesinde yazılan Kur'ân tercüme ve tefsirlere bir yenisi daha eklenmiş olacaktır. Müellifi meçhul bu eseri çeşitli yönlerden incelemeye çalıştık. Bu bağlamda yazarın eserde Kur'ân ayetlerini tefsir ederken yine Kur'ân ayetlerinden istifade etmeye önem verdiğine az da olsa birkaç örnekte rastlayabildik. Hz. Peygamberin sözlerine bolca müracaat edildiğini gördük. Fakat nakledilen rivayetlerin çoğu terhib ve terğib babından senedleri sağlam olmayan rivayetler olduğu tespit edildi. Eserde sahâbe ve tabiûn rivayetlerine de sık rastlanmıştır.

⁸⁸ Zemahşeri, *el-Keşşâf*, VI/200.

⁸⁹ Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr mine't-Tefsîr* (Tunus: Dâru's-Sahnûn, 1997), XIX/405.

⁹⁰ Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-'Akli's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm* (Kahire: Dâru'l-Mustafa, t.y.), VI/365.

⁹¹ *Tefsir*, 111.

⁹² *Tefsir*, 111.

⁹³ Nesefî, *Medârik*, IV/470; Ebüssuûd, *İrşâdü'l-'Akli's-Selîm*, VI/365

⁹⁴ Zemahşeri, *el-Keşşâf*, VI/200.

Araştırmamız esnasında tefsircinin sahih kaynaklarda yer almayan isrâliyat kökenli rivayetlerden oldukça yoğun olarak istifade ettiği sonucuna varılmıştır. Çoğu yerde kaynak zikretmeden ayetin nüzul sebebi ve ayetin nüzul ortamına ilişkin rivayetler zikredilmiştir. Bazı ayet ve surelerin faziletlerine ilişkin rivayetlerin sayısı fazla değildir.

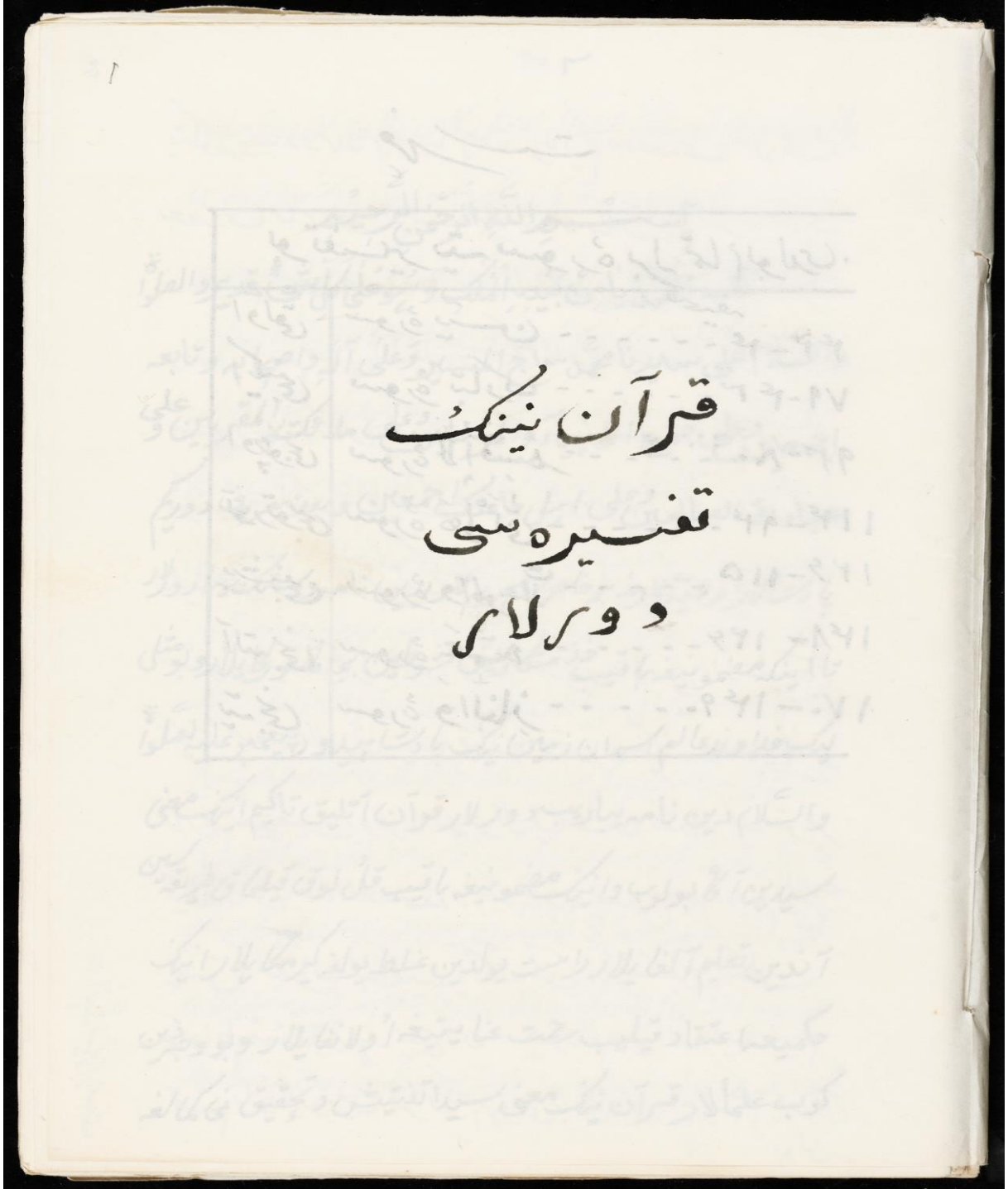
Tefsiri dirayet yöntemi açısından incelediğimizde de önemli ipuçları elde ettik. Dirayet yöntemi nakli bilgilere değil, akla ve mantığa dayalı çıkarımlar yapar. Biz burada kavramın teorik çerçevesi üzerinde durmadık, sadece yazarın dirayet tefsir metodunun hangi alt konularına müracaatta bulunduğunu tespit etmeye çalıştık. Örneğin kelimelerin ilmine dair tartışmalara konu olan ayetler çerçevesinde müellifin Sünnî ve halef ulemâsının mezhebini benimseyen yorumlar yaptığına şahit olduk. Herhangi ilhâdî veya XIX. yüzyılda yeniden itibar görmeye başlayan selefi ekole yakınlığına dair herhangi bir görüşe rastlamadık. Müellif eserinde dilbilim sarf, nahiv ve lügavî alanlarındaki tartışmalara neredeyse hiç girmemiştir. Buradan anlıyoruz ki müellif eserini tamamen genel halk kitlesi için yazmıştır. İlmî üsluptan daha ziyade, vaaz üslubunu tercih ettiğini söyleyebiliriz. Celaleddin Rumî'nin Mesnevî'si başta olmak üzere Farsça şiirlerden bolca istişhadda bulunmuştur. Fıkhî konularda bir iki örnek dışında müellifin görüşlerini yansıtan örnekler rastlayamadık. Karşılaştığımız örnekler de onun mezhebini ortaya koyacak nitelikteki örnekler değildi. Tasavvufa olan bakışı tamamen geleneksel Türk toplumun bakış açısıyla aynıdır. Sufî kaynaklardan bolca bilgi nakleder. Netice itibarıyla eserde müellifin yaşadığı dönemde revaçta olan reformcu veya Ceditçi bakış açısını yansıtacak bir belirti tespit edemedik.

Kaynakça

- Ahmet b. Hanbel. Müsned. thk. Şu'âyib el-Arnâvut. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1416/1996.
- Berbercan, Mehmet Turgut. "İsveç Türkoloji'sinden İki Bilgin: Gustaf Raquette ve Gunnar Jarring". *Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi* 10 (2017): 43-47. Erişim 27 Ağustos 2022.
- Beyzâvî Nâsırüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*. İstanbul: Dersaadet, t.y.
- Beyhakî, Ebi Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. *el-Câmi' li Şu'abi'l-İmân*. thk. Muhtar Ahmed en-Nedevî. Riyad: Mektebetur'-Rüşd, 1423/2003.
- Cezâirî, Ebu Bekr Câbir. *Kitabu'l-Mescid ve Beyti'l-Muslim*. Suudi Arabistan: Mektebetu leyyine, 1412/1992.
- Çelebi, İlyas. "Sıfat". *İslam Ansiklopedisi*. 37: 100-106. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- Ebüsuûd, Muhammed b. Muhammed b. Mustafa el-İskilîbî el-İmâdî. *İrşâdü'l-'Akli's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. thk. Muhammed Afîfi ve Hayrî Saîd. (Kahire: Dâru'l-Mustafa, t.y.
- Elbânî, Muhammed Nasiruddîn. *Silsiletü'l-Ahâdîsi'd-Da'îfa ve'l-Muvdu'a ve Eseruha es-Seyyiu fi'l-Ümmeh*. Riyad: Mektebetu'l-Ma'arif, 1425/2004.
- Elbânî, Nasiruddîn. *Da'iyü'l-Tergîb ve't-Terhîb*. Riyad: Mektebetu'l-Ma'arif, 1421/2000.
- Eraslan, Kemal. "Yusuf Hâs Hâcıb". *İslam Ansiklopedisi*. 13/438-439. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1986.

- Gözün, Abdulvahab. "Hadislere Göre Sırat Köprüsü ve Özellikleri". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2021): 204.
- Hatiboğlu, İbrahim. "İsrâliyat". *İslam Ansiklopedisi*. 23/195-199. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.
- Hâzin, Alauddîn Ali b. Muhammed b. İbrahim. *Lübabu't-Te'vil fi Meani't-Tenzil* Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1425/2004), 4: 369.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *Tefsiru't-Tahrîr ve't-Tenvîr mine't-Tefsîr*. Tunus: Dâru's-Sahnûn, 1997.
- Kırıcı, Celal. *Kur'ân ve Fen Bilimleri*. İstanbul: Marifet Yayınları, t.y.
- Kutluer, İlhan. "İllyet". *İslam Ansiklopedisi*. 22/121-123. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât. *Medârikü't-Tenzil ve Hakaiku't-Te'vil*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1430/2009.
- et-Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-Kebîr*. thk. Hamdî Abdulmecid es-Selefî. Kahire, Mektebutu İbn Teymiyye, t.y.
- Tirmizî, Ebu 'İsâ Muhammed b. 'İsâ. *el-Câmi'u'l-Kebîr (Sünen)*. thk. Beşşar 'Avvel Maruf. nşr. (b.y. Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1996.
- Tirmizî, Muhammed b. Ali b. Hasan Ebu Abdillâh el-Hakîm. *Nevâdiru'l-Usul*. thk. Abdurrahman Umeyre. Beyrut: Mektebetu't-Turas, 1412/1992.
- Yaşaroğlu, M. Kâmil. "İnsan Suresi". *İslam Ansiklopedisi*. 22/331-332. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İlim". *İslam Ansiklopedisi*. 22/108-109. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kasım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an Haka'iki Ğavâmizi't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvil fi Vücûhi't-Te'vil*. Beyrut: Dâru'l-Marife, t.y.

Ekler:



1. Eserin ilk sayfası

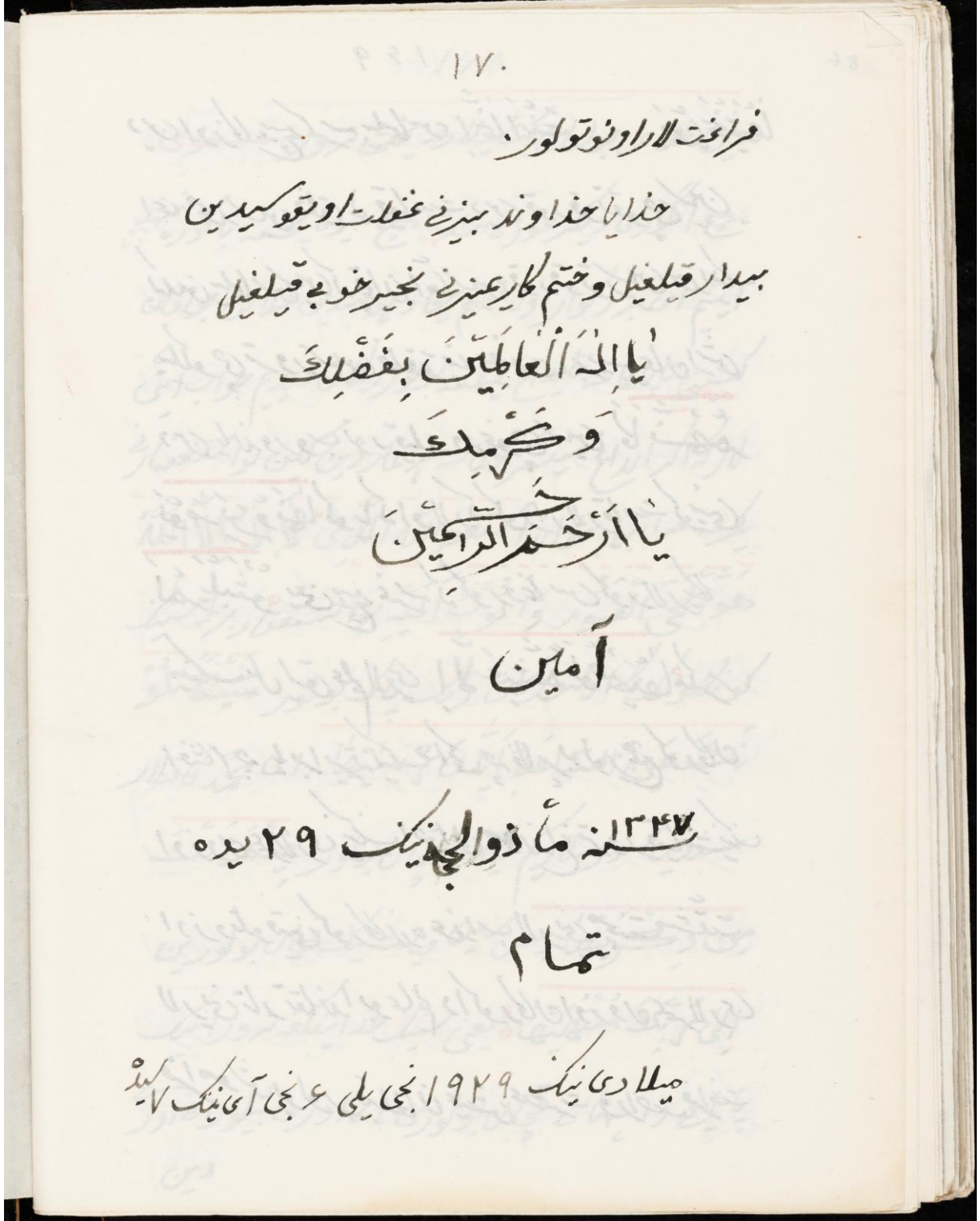
فہرست

بو تفہیریتہ سورہ برلہ تمام بولدی.	
اولقی	سورہ یسن - - - - - صحیفہ ۴۲-۴۶
ایکنبی	سورہ تبارک - - - - - ۷۹-۴۳
اوچونبی	سورہ لا اقسید - - - - - ۹۳-۸۰
تورتونبی	سورہ هل ائی - - - - - ۱۱۴-۹۴
بشنبی	سورہ والمرسلات - - - - - ۱۲۶-۱۱۵
آلہنجی	سورہ عمہ - - - - - ۱۴۱-۱۲۶
یتہنجی	سورہ والنار - - - - - ۱۷۰-۱۴۹

2. Eserin İçindekiler Bölümü

دين غايانه تورقه ويمان ايشدين اوزيني يغمه وانينك
رحمتيما وكرميكما مغرور بولما وحق تعالي الكرمه رحمن ورحيم
دور يعني بخشنده وامنزلكار دور منتقم وقيهار دور يعني عيان
ايش قيلغوجي غانتقام وجزاتما تورعوجي دور قهر بر اعذاب
قيلغوجيدور وحق تعالي دين تورقوب فرمان توتقانلارغوش
خبر ايتقيل كيم انينك رحمتيغله سزاوار قيليبكنا لارينى كوچور و بخش ابر
و اولوع باقى دولت لاره مشرق قيلور انا بخش و نجي الموتى وكتب
ما قد اموا و انما هممى من البتة تيركوز و من قياست كوني
اولكانلارن وانكاجزا اولسا ابرورن و قيلعان ايشلارنى خوا
بخشى و خوا عيان خوا ايلكارى خوا كين بجه پتوب قويا من بخش
اشرلارنى عم خطه كا آلور من انداغلكم قيلعان و حق لارنى و
اوركانلارن علم لارنى و كوبروك لنگر مسجد و مدرس لارنى و باطل
ايشلارنى و پيدا قيلگان كلام لارنى و بنياد قيلعان فتنه لارنى
نامه اعاليغه التايين و باستعان ايشلارنى پتوكايين و انكاجزا
ولسا

3. Eserin 8. Sayfasından bir parça metin



4. Eserin son sayfası

Araştırma Makaleleri / Articles

ENDERUN SCHOOL: IDENTIFICATION AND EDUCATION OF GIFTED AND TALENTED CHILDREN

Geliş Tarihi: 5 Mart 2023
Kabul Tarihi: 30 Mart 2023

Fatih DERELİ*

ENDERUN OKULU: ÜSTÜN YETENEKLİ ÇOCUKLARIN BELİRLENMESİ VE EĞİTİMİ

Özet

Osmanlı Devleti'nde II. Murad döneminde kurularak tam kimliğine Fatih Sultan Mehmet zamanında kavuşan Enderun Mektebi, idari ve askeri kadronun yetiştirilmesi amacıyla tasarlanmış, hayata geçirilmiş bir saray eğitim kurumudur. Enderun Mektebi, Osmanlı Devleti'ne yaklaşık dört yüz yıl boyunca hizmet vererek birçok nitelikli insanı yetiştiren bir eğitim kurumu olmuştur. Osmanlı'nın içinde bulunduğu dönemde ortaya koyduğu birçok başarısının altında yatan temel faktörlerden birisinin de eğitim olduğu ifade edilebilir. Özellikle Osmanlı'nın üst düzey devlet yöneticilerinin ve idarecilerinin yetiştirilmesine yönelik hayata geçirilen Enderun Mektebi, Osmanlı'nın başarısına birçok katkıda bulunan, öncülük ve rehberlik eden insanları yetiştirmiştir. Enderun Mektebi, dönemini etkilemiş ve birçok başarıya katkı sunmuş kişilerin adeta kaynağı olarak ön plana çıkmıştır. Dolayısıyla Osmanlı Devleti'nin başarısının anlaşılması için Enderun Mektebi'nin de ayrıntılı incelenmesi faydalı olacaktır. Enderun'a yönelik tasarlanarak hayata geçirilen eğitim sisteminin kendine özgü birtakım özellikleri bulunmaktadır. Bu eğitim sistemiyle de başarılı sonuçlar alındığı ortadadır. Tasarlanan eğitim sistemine yönelik alınacak öğrenci seçim kriterleri de başarıyı getiren unsurlar arasında yer almaktadır. Bu özellikleri ile Enderun Mektebi, Osmanlı Devleti'nin idari ve siyasi hedeflerinin belirlenmesinde ve devletin temel kurumlarının işleyişinde hayati bir işlevi yerine getirmiştir.

Enderun Mektebi'nin uzun yıllar başarılı sonuçlar veren eğitim sisteminin temelinde öncelikle geniş bir coğrafyadan ve aday grubundan ihtiyaç duyulan ve bazı meziyetlere sahip yetenekli çocukları seçme işlemi yer almaktadır. Bu seçim işleminde çok titiz davranılarak isabetli seçimler yapmaya çalışılmıştır. Enderun'a öğrenci alımında özellikle farklı kişiler tarafından uzun süren gözlem ve değerlendirmeler yapılarak tamamlanan bir süreç izlenmiştir. Enderun Mektebi için en isabetli öğrencinin alımından sonra ise bu mektebin başarısını getiren diğer unsur olarak verilen eğitimin niteliği bulunmaktadır. Enderun Mektebi dönemi içerisinde diğer eğitim kurumlarına ve yerlerine nazaran en teşkilatlı ve en gelişmiş olanı olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla kendisine ait birçok kaide ve usulleri mevcuttur. Bunlarla birlikte Enderun Mektebi'nin padişahın bulunduğu saray içerisinde yer alması da bünyesine birçok güçlü özelliğin eklenmesine fırsat oluşturmuştur.

Enderun Mektebi'nin temel amaçlarından birinin devletin üst düzey yöneticilerini yetiştirmek olduğu açıktır. Bununla birlikte bir diğer amaç ise Enderun'da bulunanların bizzat padişahın huzurunda yer alarak ve görev yaparak onun hizmetlerini yerine getirmek olduğu ifade edilebilir. Bu amaçlardan dolayı Enderun öğrencileri özellikle sıkı bir davranış ve ahlak eğitiminden geçirilmiştir. Buraya seçilen öğrenciler de eğitimin niteliğini etkileyen bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Bundan dolayı Enderun Mektebi'ne seçilecek olan kişilere yönelik özel kanunnameler ve süreçler planlanarak uygulanmıştır. Mektebe alınacak öğrenciler birçok kişi tarafından birçok elemenden geçirilmiştir. Bu elemelerde kullanılan yöntemlerden birisi de "ilm-i kıyafe" olarak adlandırılan ilme sahip kişiler tarafından yapılan değerlendirmelerdir. Bu ilimde amaç, insanın yüzünden ve dış görünüşünden hareketle huyu, ahlaki ve iç dünyası ile ilgili fikir sahibi olmaktır.

Enderun Mektebi, öğrenci seçiminde adeta üstün zekâ ve niteliklere sahip çocukları belirlemeye çalıştığından ve bu çocukların eğitimi için süreçler planladığından dolayı üstün yetenekli çocukların eğitimleri

* Dr. Öğr. Üyesi, Trakya Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, fatihdereli@trakya.edu.tr, **ORCID ID:** 0000-0002-4102-1997, **DOI:** 10.53336/rumeli.1260526.

İntihal: Bu makale "iThenticate" intihal tarama programında taranmış ve intihal içermediği tespit edilmiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

Atıf / Citation: Dereli, Fatih, "Enderun Okulu: Üstün Yetenekli Çocukların Belirlenmesi Ve Eğitimi", *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi* / 11 (Nisan 2023): 78-92. <https://doi.org/10.53336/rumeli.1260526>.

Copyright © CC BY-NC 4.0

tarihinde önemli bir yer tutmaktadır. Öğrenci seçiminden başlayarak öğrencinin eğitimini tamamlayıp belli konulara gelmesine kadar gerçekleştirilen süreçler üstün yeteneklilerin tanınması ve desteklenmesi açısından anlaşılması gereken basamaklardır. Enderun'a öğrenci alımı için uygulanan belirleme işlemlerini ve Enderun'da hayata geçirilen eğitim süreçlerini yakından tanımının günümüz üstün yetenekli çocukların eğitimleri için de faydalı sonuçlar ortaya çıkaracağı düşünülmektedir. Gerçekleştirilecek bu çalışma ile özellikle Osmanlı dönemi en önemli kaynaklardan biri olan ve kendisi de bir Enderun Mektebi öğrencisi olan Tayyazade Atâ'nın *Târih-i Atâ* adlı eserinin temel alınmasıyla Enderun Mektebi ayrıntılı olarak incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Enderun, üstün yetenek, tanılama, ilm-i kıyafe (kıyafet ilmi)

Abstract

Enderun School was a palace educational institution designed for the training of administrative and military staff in the Ottomans. The Enderun School had an important role in the success of the Ottoman Empire. Enderun, a school where especially civil and military administrators were trained, was established to create the necessary manpower resource for the Ottoman central and provincial bureaucracy. Enderun formed the basic education unit where students were taught and raised through the official Ottoman ideology or mentality. In addition, it had an important role in the determination of administrative and political goals and the functioning of the main institutions of the state. Enderun School was an educational institution that served the Ottoman Empire for centuries. The basis of Enderun's success was the process and quality of the education given to the students admitted here, as well as selecting the talents that were needed and with the necessary virtues from a wide candidate base at various levels and stages. When Ottoman educational institutions are examined in terms of educational function, Enderun School is seen as the most critical educational institution for the state tradition as Enderun Schools was mainly constructed for the training of Ottoman senior managers. Enderun School was the most organized and the most developed among the palace schools of the Ottoman period. It had many organizations and regulations of its own. The administrators of this school were people who were directly related to the Sultan. Enderun School had an important role in the history of the education of gifted children, as it selected and educated children with gifted intelligence and qualifications. It is believed that understanding and familiarizing oneself with the educational practices applied in the past can have a positive impact on the education of gifted children today. With this study, the Enderun School will be examined in detail, based on the work *-Târih-i Atâ-* of Tayyazade Ata, who was one of the most important sources of the Ottoman period and was also a student of the Enderun School.

Key words: Enderun, gifted and talented, identification, ilm-i kıyafe (kıyafet ilmi)

Introduction

There have been debates over when the Enderun School was established, with two primary theories. The first suggests that the school was founded during the reign of II. Murad, as evidenced by its mention in the Edirne Palace.¹ The second theory posits that Enderun School was established during the Fatih period, along with the Topkapı Palace. With Akkutay's² works, it has been clearly demonstrated that Enderun was founded in the II. Murad period. As a matter of fact, the enactment of the devshirme method, which is the human resource of the school, took place during the reign of II Murad.³ On the other hand, considering the laws and organizational principles, Enderun School attained its real identity during the Fatih period.⁴

When Ottoman educational institutions are examined in terms of educational function, Enderun School is seen as the most critical educational institution for the state tradition

¹ Abdülkadir Özcan, "Devşirme", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1994), 254-257.

² Ülker Akkutay, *Enderûn Mektebi* (Ankara: Gazi Üniversitesi, 1984), 25-26.

³ Ülker Akkutay, "Osmanlı Eğitim Sisteminde Enderun Mektebi", *Osmanlı*, ed. Güler Eren (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999), 187-193.

⁴ Ziya Kazıcı, *Osmanlı'da Eğitim Öğretim* (Bilge Yayınları, 2004), 150.

because Enderun School was designed to train Ottoman senior staff.⁵ Enderun School was the most organized and the most developed among the palace schools of the Ottoman period. It had many rules of its own. The administrators of this school were people who were in direct contact with the Sultan. Enderun School was located inside the structure of the Ottoman Palace. Another of the main differences of Enderun School from other educational institutions in the Ottoman period is that its students were chosen according to certain rules. One of the biggest advantages of these is that the human resource was qualified and under the auspices of the Sultan.⁶ Enderun has also been the subject of many studies on gifted and talented children due to this human resource selection and education.⁷

Enderun-i Hümayun is the place where Ottoman sultans spent their daily lives in the classical period. This section housed various wards, educational areas that can be expressed as classrooms, a library, a treasury, a bath, a mosque and gardens.⁸ Therefore, there was an important bond between Enderun and the Sultan. There was also a school in the Enderun-i Hümayun, which housed the education units mentioned above. This place was called Enderun School. Enderun School was a management academy developed by the Ottoman Empire to train palace officials and to train qualified people who would manage the state's central and provincial organizations.⁹ It was an institution where people who would later become senior administrators in the state were educated. Due to this precious duty, great care was given to the students who would be admitted to the school.¹⁰

The Ottomans named the palace officials in the Enderun-ı Hümayun and the students of the Enderun School as *ıçoğlan* (page). The term *ıçoğlan* refers to a young man who served in the palace, received training during his service, lived in the palace and grew up there.¹¹ Most importantly, any *ıçoğlan*, thanks to his loyalty and ability, completed his education in Enderun and left the palace to become a senior administrator. Therefore, choosing an *ıçoğlan* was as important as training him and finding the most suitable person to Enderun was such a sensitive and important issue.¹²

1. Human Resources of Enderun School (Devshirmeh)

One of the basic structures of the Ottoman state administration was the system called *Gulam* (Ghulâm).¹³ In this system, young people selected from among the slaves were trained to be employed in the palace and state service.¹⁴ In the Ottomans, slaves who served in the

⁵ M. Enes Simit, *Klasik Bir Eğitim Kurumu Olarak Enderun Mektebi ve Yenileşme Bağlamında Kapatılış Süreci* (Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 29.

⁶ Cihan Kılıç, *Enderun Mektebi Örneğinde Günümüz Üstün Yetenekli Çocukların Eğitiminin Değerlendirilmesi* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 57-58.

⁷ Cihan Kılıç, *Enderun Mektebi ve Üstün Zekalı Çocukların Eğitimi*, *Akademisyen Kitap Portalı* (Vadi Matbaacılık, 2021), 51-55.

⁸ Necdet Sakaoğlu, "Enderun", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* (İstanbul, 1994), 39.

⁹ Tayyâr-zadâ Aḥmad 'Atâ, *Osmanlı saray tarihi: Tarih-i Enderûn / Tayyâr-Zâde Atâ; hazırlayan, Mehmet Arslan*. (İstanbul: Kitabevi, 2010), 1/39.

¹⁰ Simit, *Klasik Bir Eğitim Kurumu Olarak Enderun Mektebi ve Yenileşme Bağlamında Kapatılış Süreci*, 34.

¹¹ Halil İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*, çev. Ruşen Sezer (Yapı Kredi Yayınları, 2018), 83-93.

¹² Simit, *Klasik Bir Eğitim Kurumu Olarak Enderun Mektebi ve Yenileşme Bağlamında Kapatılış Süreci*, 35.

¹³ Mustafa Zeki Terzi, "Gulâm", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1996), 178-180.

¹⁴ Bülent Arı, "Osmanlı Devleti'nde Yüksek Bürokrasi İçin Üstün Yeteneklilerin Tespiti ve Sarayda Özel Eğitim Süreci", *I. Türkiye Üstün Yetenekli Çocuklar Kongresi Bildiriler Kitabı* (I. Türkiye Üstün Yetenekli Çocuklar Kongresi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi, 2004), 21-30.

state or belonged to private individuals were not regarded as an inferior element in society. In some cases, the title of servant would be a means of influence and prestige. One of the innovations that the Ottomans brought to the slave system was devshirme.¹⁵ The Ottomans developed the method of collecting children from their Christian subjects for the training of administrative and military staff.¹⁶ These children, called devshirme boys, were not considered captives.¹⁷ These devshirme boys formed the human resource of the Enderun School. With the devshirme system, the mercenary professional military class, which was not present in the armies of European states at that time, was formed under the name of Janissaries.¹⁸ Instead of a sultanate dominated by only the nobility and excluding minorities, an order was established that allowed the intelligent and talented children of even ordinary peasants to rise to the second level of government, the grand vizier.¹⁹

The devshirme method was started to be applied from the period of Yıldırım Bayezid and was developed during the period of Fatih.²⁰ By the order of the Sultan, a group of special authorities would go to Rumelia and collect children from the Christian people according to the methods determined before.²¹ The devshirme process was carried out by a team consisting of the head of the Janissaries, experienced Devshirme Aghas, clerks, and conscripted boys who were selected based on specific qualities and characteristics. These people would perform the devshirme with the order of an agha and the sultan's edict. The beglerbeg, banner lord, kadi and cavalrymans in the devshirme region should have assisted the devshirme aghas.²²

Many conditions were included in the Devshirme Law, which was created to make devshirme from non-Muslims.²³ The ages of those who would be spolia had to be between 8 and 18 years. Children should have beautiful faces, suitable body structures and full health. Devshirme was made so that there would be one child from 40 households from each village or neighborhood. Children of families with only one son were not included in the devshirme. Motherless or fatherless children, known to be greedy, bald, bigheaded and married, very short and tall were not chosen. Those who knew Turkish, those who came to Istanbul, those who performed arts were not accepted. Albanian, Serbian, Bosnian, Bulgarian and Croatian children were preferred for devshirme.²⁴ In addition, the children of county families were chosen in the conquered areas. No devshirme was made from Turkish, Kurdish, Jewish, Persian, Russian, Georgian and Gypsy children. Devshirme was on no account taken from a

¹⁵ Halil İnalçık, *Osmanlı Tarihinde İslamiyet ve Devlet* (Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019), 69.

¹⁶ Özcan, "Devşirme", 254-257.

¹⁷ İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*, 83-93.

¹⁸ Özcan, "Devşirme", 256.

¹⁹ Kılıç, *Enderun Mektebi Örneğinde Günümüz Üstün Yetenekli Çocukların Eğitiminin Değerlendirilmesi*, 42.

²⁰ Fusun Akarsu, "Enderun: Üstün Yetenekliler İçin Saray Okulu", *Türkiye Üstün Yetenekli Çocuklar Kongresi Seçilmiş Makaleler Kitabı* 63/1 (2004), 97-101.

²¹ Mehmet Ali Ünal, *Osmanlı müesseseleri tarihi*. (1997), 21.

²² Mücteba İlgürel, "Acemi Oğlanı", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1988), 324-325; Tuncay Abdulkadir, *Enderun Mektebi ile Bilim ve Sanat Merkezlerindeki Üstün Yetenekli Öğrencilere Verilen Fen Bilimleri Eğitiminin Karşılaştırılması* (Hatay: Mustafa Kemal Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 26.

²³ Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri* (İstanbul: Fey Vakfı, 1990), 123-125.

²⁴ Akkutay, *Enderun Mektebi*, 41-44.

Muslim child. In addition, circumcised children were not taken because they were suspicious. In the 16th century, the total number of slaves collected from the people in the Ottoman state was 7-8 thousand per year. About 3 thousand of them were devshirme.²⁵ These children were gathered to be trained as soldiers. The Ottomans also implemented a new practice in the devshirme system. Accordingly, in addition to those who were chosen to be soldiers from Rumelia; Young people who would be sent to the Enderun School, who would be trained to be senior administrators or to work as civil servants at various levels of the state, also began to be selected.²⁶

In the classical period of the Ottoman Empire, the people who would be senior administrators and were brought to the critical positions of the state were educated in the Enderun School. The students (içoğlan) of the school were selected as a result of careful processes and eliminations. Students who were brought to Istanbul after the first election, as the second stage, went through a more special election for the palace. In this election, one of the criteria was that people with knowledge called "ilm-i kıyafe" were in the election.²⁷ Today, this science called "physiognomy" gives information about the future or personality traits of a person, based on the connection between the appearance of people and their inner world.²⁸ In the Ottoman Empire, handsomeness was an important criterion, with the thought that a person with good looks would also have good morals.²⁹ This belief and practice was very strong during the Ottoman period and its roots were actually quite old. There are warnings about the beautiful face of the administrators in the *Siyasetname* and *Kutadgu Bilig*.³⁰ It is given with various examples that a person with a beautiful face will be beautiful inside. This method was applied during the Fatih period. The faces and bodies of the devshirme were examined by scholars. These scholars were the palace tutors who understood the knowledge of ilm-i kıyafe. They apparently chose boys who they felt were likely to be a ball of fire in appearance. When the devshirme boys were brought to Istanbul, the best ones in terms of body and character were chosen, sometimes the sultans made the choice themselves.³¹ After these elections, those who were deemed suitable would be accepted into the palace as içoğlan. Others were sent to Anatolia to join Turkish villagers to become janissaries in the future.³² Among the students who passed the second stage in Istanbul, those selected for the Palace were first sent to the palaces of Galatasaray (Galata Palace) and İbrahim Pasha (Horse Square) in Istanbul, and to the palaces of Edirne and Manisa in the countryside.³³

²⁵ İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*, 83-93.

²⁶ Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri*, 123-125; Özcan, "Devşirme", 254-257.

²⁷ Arı, "Osmanlı Devleti'nde Yüksek Bürokrasi İçin Üstün Yeteneklilerin Tespiti ve Sarayda Özel Eğitim Süreci", 21-30.

²⁸ Paul Ricaud vd., *Osmanlı imparatorluğu'nun hâlihazırının tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2012), 40.

²⁹ M. Sencer Corlu vd., "The Ottoman Palace School Enderun and the Man with Multiple Talents, Matrakçı Nasuh", *Research in Mathematical Education* 14/1 (2010), 19-31.

³⁰ Yusuf Has Hacib - Reşit Rahmeti Arat, *Kutadgu Bilig* (Flnara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu, 1988), 2213-2215.

³¹ İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*, 83-93.

³² Özcan, "Devşirme", 254-257.

³³ İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*, 83-93; Simit, *Klasik Bir Eğitim Kurumu Olarak Enderun Mektebi ve Yenileşme Bağlamında Kapatılış Süreci*, 40-42.

2. The Science of Recognition (İlm-i Kıyafe / Kıyafet İlmî)

The knowledge of making judgments about a person's behavior, morals and inner world based on his face and appearance is called the ilm-i kıyafe.³⁴ According to another definition, it can be defined as the science that gives information about people's ancestry, personality, beliefs, tendencies, diseases and fortunes based on their limbs, face and body.³⁵ This science tries to give information about a person's moral and character traits based on the parts of his external structure such as hair, eyes, ears, eyebrows, nose, chin, cheeks, hands and feet.³⁶ İlm-i kıyafe is a system for recognizing people. The aim of this science is to predict human behavior and reveal the character of that person by making use of the external appearance of the person. The concept of physiognomy has been used for this science in Europe.³⁷ Aristoteles, Sokrates, Polemon, Muhyiddin Arâbî, er-Râzî, Dımaşkî es-Sûfî, Seyyid Ali Hemedanî, Hamdullah Hamdi, Sivrihisarlı Şaban, Charles Bell, Johann Caspar Lavater are among important names who worked in this field.³⁸ The works written on this subject in the Ottoman Period were named as "kıyafetname"(typology).³⁹ According to this science, a person's character is learned looking at whether a person is happy, pessimistic or smiling; having a white, pink, brown or different face; or whether the limbs are small or large.⁴⁰ According to today's data, the first Turkish kıyafetname was written by Akşemseddinzade Hamdullah Hamdi in the 15th century. According to Kâtip Çelebi, on the other hand, Hamdullah Hamdi and after him Şeyh Ömer el-Halvetî edited İmam Şâfiî's el-Kıyâfe as verse and brought it to the world of literature.⁴¹

The authors and names of kıyafetname written and published in the Ottoman period are as follows: Akşemseddin-zâde Hamdullâh Hamdi *Kıyâfet-nâme*, Firdevsi-i Rumî *Firâset-nâme*, Şaban-i Sivrihisârî *Kıyâfet-nâme*, Balizade Mustafa *Kıyâfet-nâme*, İlyas İbn-i İsa-yı Saruhânî *Kıyâfet-nâme*, Abdülmecit b. Şeyh Nasuh *Kıyâfet-nâme*, Mustafa İbni Evranos *Kıyâfet-nâme*, Nesîmî *Kıyâfetu'l-Firâse*, Niğdeli Visâlî *Vesiletü'l-İrfân*, Seyyid Lokman *Kıyâfetu'l-İnsaniye fi Şemâli'l-Osmaniyye*, Şeyh Ömer el-Halvetî *Kıyâfet-nâme*, Ömer Fânî *Kıyâfet-nâme*, Erzurumlu İbrahim Hakkı *Mârifet-nâme*, Gevrek-zâde Hafız Hasan *Kıyâfet-nâme*, A'vanzâde Mehmed Süleymân *Musavver ve Mükemmel Kıyâfet-nâme*, Hüseyin Şakir *Firâsetü'l-Hikemiyye fi Kıyâfeti'l-İnsâniyye*, Tahir Ömerzâde Yûsuf *Kıyâfet-nâme-i Cedîde*.⁴²

³⁴ Ferit Devellioğlu (ed.), *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat* (Ankara: Aydın Kitabevi, 2013), 619.

³⁵ Kenan Bozkurt, *Kıyâfet ilmi, Türk edebiyatında kıyâfet-nâmeler ve Şa'bân-ı Sivrihisârî'nin Kıyâfet-nâmesi (Transkripsiyonlu metin inceleme)* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 25.

³⁶ Cevat Yerdelen, *Türk Edebiyatındaki Kıyâfetnameler ve Niğdeli Visâlî'nin Vesiletü'l-İrfân Adlı Kıyâfetnamesi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1988), 43.

³⁷ Ernst Kretschmer, *Beden Yapısı ve Karakter*, çev. Mümtaz Turhan (Ankara: Maarif Matbaası, 1942), 16.

³⁸ Şenol Aydın, *Seyyid Salih'in Terceme-İ Kıyâfet Nâme'si İnceleme-Metin-Dizin* (Kırşehir: Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 8.

³⁹ Ali Çavuşoğlu, *Kıyâfet-nâmeler*. (Ankara: Akçağ Basım Yayım Pazarlama A.Ş., 2004), 26; Müjgân Çakır, "Kıyâfet-Nâme'ler Hakkında Bir Bibliyografya Denemesi", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 5/9 (2007), 333-350.

⁴⁰ Çavuşoğlu, *Kıyâfet-nâmeler*, 33-34.

⁴¹ Amil Çelebioğlu, *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları* (İstanbul: M.E.B. Yayınları, 1998), 231; Yerdelen, *Türk Edebiyatındaki Kıyâfetnameler ve Niğdeli Visâlî'nin Vesiletü'l-İrfân Adlı Kıyâfetnamesi*, 31.

⁴² Aydın, *Seyyid Salih'in Terceme-i Kıyâfet Nâme'si İnceleme-Metin-Dizin*, 1-113; Bozkurt, *Kıyâfet ilmi, Türk edebiyatında kıyâfet-nâmeler ve Şa'bân-ı Sivrihisârî'nin Kıyâfet-nâmesi (Transkripsiyonlu metin inceleme)*, 1-271; Çakır, "Kıyâfet-Nâme'ler Hakkında Bir Bibliyografya Denemesi", 333-350; Çetin Can, *Muhammed Bin*

In the Kıyafetnames, the authors ascribed different meanings to each organ of the human being, and even different names were given to this science according to the organs and features of the organs discussed. Examples of these are: **İlm-i Sima** (science of face reading), it gives information about the characters and morals of people based on their facial features such as eyes, eyebrows, nose, chin, ears, cheeks, and glances. **İlm-i Hutût** (science of human face marks) gives information about the personality, troubles and age of the person by looking at these traces since the sufferings, troubles and difficulties of living conditions are reflected on people's faces and leave traces on the face. **İlm-i Kef** (science of hand and palm), providing information about people's personality, future and fortunes by looking at the lines on the hands and palms, nails and fingers, and the dots on the nails. **İlmü'l- Akdem** (science of feet) giving information about a person's personality, lineage, fortune, and health status by looking at the lines on his feet. **İlm-i İhtilac** (science of twitch), giving information about twitches in the human body, especially about the meanings of twitches in the eye. **İlmü's-Şamat ve'l Hayalân** (science of bodymark and mole), providing information about people's personalities, inner worlds and fortunes by looking at the moles and bodymarks on people's bodies and their characteristics and shapes.⁴³

3. Enderun School

The palaces that train students (içoğlan) for the Enderun School are as follows; Edirne Palace, Galata Palace (Galatasaray) and İbrahim Pasha (Horse Square) Palace. These were schools that prepared students for the Enderun School located in Topkapı Palace.⁴⁴ Among the students here, those whose abilities and loyalty were approved could go to Topkapı Palace.⁴⁵ At the beginning of the 16th century, there were 300 children in Galata Palace and 300 in Edirne Palace, which was one of the palaces that prepared students for the Enderun school in Topkapı Palace.⁴⁶ These boys were educated under strict discipline in these palaces for 2 to 7 years.⁴⁷ The training provided here included practice as well as knowledge.⁴⁸ Here, particular emphasis was placed on religious education and learning Turkish well. Military training was also among the trainings given here as well.⁴⁹ The training given in the preparatory palaces aimed at increasing general knowledge and skills. The purpose of the education here was not only to train students, but also to identify those who were qualified to go to the next level: The Enderun School. After this preparatory training, the students went through a second elimination called “çıkma (going out)” (in the sense of getting promoted), and by choosing the

Ayas Kıyâfet-Name (İnceleme-metin-dizin) (Bingöl: Bingöl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 1-85; Ana Patarkalashvili, *Kitâb-ı Kıyâfet-nâme* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 1-67.

⁴³ Aydın, *Seyyid Salih'in Terceme-i Kıyâfet Nâme'si İnceleme-Metin-Dizin*; Bozkurt, *Kıyâfet ilmi, Türk edebiyatında kıyâfet-nâmeler ve Şa'bân-ı Sivrihisârî'nin Kıyâfet-nâmesi (Transkripsiyonlu metin inceleme)*, 27-31; Çakır, “Kıyâfet-Nâme'ler Hakkında Bir Bibliyografya Denemesi”; Can, *Muhammed Bin Ayas Kıyâfet-Name (İnceleme-metin-dizin)*; Patarkalashvili, *Kitâb-ı Kıyâfet-nâme*, 1-3.

⁴⁴ Akarsu, “Enderun: Üstün Yetenekliler İçin Saray Okulu”, 97-101; İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*, 83-93.

⁴⁵ Akkutay, *Enderûn Mektebi*, 81-82.

⁴⁶ İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*, 83-93.

⁴⁷ İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*, 83-93.

⁴⁸ Arı, “Osmanlı Devleti'nde Yüksek Bürokrasi İçin Üstün Yeteneklilerin Tespiti ve Sarayda Özel Eğitim Süreci”, 21-30.

⁴⁹ Akkutay, *Enderûn Mektebi*, 125-126.

most suitable ones, they were taken to the wards called the Big Room and the Small Room located in the Enderun School within the Topkapı Palace, the palace where the Sultan lived.⁵⁰ Those who were not accepted into the palace were sent to the military units. According to Yunus Bey in 1537, there were 700 students between the ages of 8 and 20 in Enderun.⁵¹

Enderun School was a place that could be reached through very sensitive choices and had a very strict discipline.⁵² Enderun was an institution that had some professional activities performed and developed military and artistic skills at the same time while giving education. Here, along with the education life of the students, the career life continued. Each student had a room or ward, to which he belonged. These rooms or wards were a class, as well as a professional organization that provided any service to the palace.⁵³ The salaries, clothing and food of the students in these rooms were covered by the Palace. Each member of the room had a personal record, which included their name and a salary book showing the daily wages they received.⁵⁴ Enderun's hierarchy consisted of wards. According to the Enderun's attendance, a student who was transferred from the preparatory palaces to Enderun could pass through these rooms one by one and reach the Privy Chamber (Has Oda), which was at the last point in the hierarchy. Each room functioned like a classroom but not every student in Enderun could rise up to the Privy Chamber. Only the most deserving students could go up to this room and be promoted from there. Students who couldn't reach the Privy Chamber were given various senior management duties. Therefore, there were different education periods for each student in Enderun.⁵⁵

There are varying opinions about the length of education at Enderun. There are sources stating that it took 6 to 15 years.⁵⁶ Education in the school and Enderun's life were tied to very strict rules.⁵⁷ Absolute discipline was practiced in the rooms. Rooms or wards had regulations and they were strictly enforced. The time period to go to bed, to get up, to have breaks and rest were determined. Students could not talk whenever they wanted, they could not interact with the outside and their families.⁵⁸ They lived a monastic life until they left the palace, and they did not see women's faces.⁵⁹ A Lâla (male servant in charge of a boy) was assigned to the head of the small groups formed for the purpose of training in Enderun. These people were responsible for discipline among their fellow students. However, the main supervision of the rooms was given to the Kapıoğlanı Kethüda. At the head of this group (Kapıoğlanı Kethüda) is the Kapı Ağası (chief white eunuch).⁶⁰ This person fulfilled this task

⁵⁰ İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*, 83-93.

⁵¹ İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*, 83-93.

⁵² İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin Saray Teşkilatı* (Türk Tarih Kurumu, 2014), 331.

⁵³ İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*, 83-93; Simit, *Klasik Bir Eğitim Kurumu Olarak Enderun Mektebi ve Yenileşme Bağlamında Kapatılış Süreci*, 48.

⁵⁴ Akkutay, *Enderun Mektebi*, 65.

⁵⁵ Akarsu, "Enderun: Üstün Yetenekliler İçin Saray Okulu", 97-101; İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*, 83-93; Simit, *Klasik Bir Eğitim Kurumu Olarak Enderun Mektebi ve Yenileşme Bağlamında Kapatılış Süreci*, 42-43.

⁵⁶ Fethi İsmail İsfendiyaroğlu, *Galatasaray tarihi* (İstanbul: Doğan Kardeş Yayınları, 1952), 90.

⁵⁷ Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin Saray Teşkilatı*, 331.

⁵⁸ Tayyârzadâ Aḥmad 'Atâ, *Osmanlı saray tarihi*, 1/241-252.

⁵⁹ İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*, 83-93.

⁶⁰ Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin Saray Teşkilatı*, 354.

with the eunuchs under his command (they ranged from 16 to 40).⁶¹ They were castrated for this purpose. They were the people who maintained discipline and disciplined the boys. The eunuchs slept among the disciples, observing their every move day and night. In the rooms, the boys were divided into groups of ten, and at the head of each group, an adult boy was responsible for the discipline among his friends with the title of lâla. The Lâlas ate, drank, and slept in the same room as the students, but not necessarily with them (since they were responsible for maintaining discipline).⁶² They were taught how to dress and how to care for their clothes. While Lâlas taught the boys the Qur'an, various sciences and sciences, and calligraphy in their wards, they also accustomed them to sitting in good manners.⁶³ In this respect, we can say that Lâlas worked as a counselor, addressing the worldly and spiritual feelings of their fellow students.⁶⁴

Enderun School consists of seven rooms or wards, consisting of six different levels. There are two rooms on the first level. These rooms are called the Big Room and the Small Room. This is the stage where general education was given, everyone was given the same education and the general functioning of the school was taught. After these rooms, it is seen that individual differences come to the fore. In each room after that, different tasks and different trainings were given. Undoubtedly, the talent of the person was kept in the foreground while these trainings were given. The hierarchically designed Enderun School consists of seven rooms or wards, respectively, the Big and Small Room, Doğanç Ward, Seferli Ward, Cellar Room, Treasure Room and Privy Chamber (Privy Room). Those who successfully completed these levels were assigned to the top positions of the state, and those who left without completing these levels were sent to various military and administrative units.⁶⁵

In the rooms, the boys were given the opportunity to develop their physical fitness and acquire skills in horse riding and gunslinging.⁶⁶ The main sports were weight training, wrestling, archery, equitation, sword drill, tomak games and javelin games.⁶⁷ Many masters in miniature, embroidery, bookbinding and calligraphy were taught in Enderun. Besides these necessary knowledge and skills, the most important purpose of the upbringing in the palace was to instill feelings of absolute devotion and obedience in the service of the Sultan.⁶⁸

Enderun students normally went through a new elimination after four years of education and training in the Big Room and the Small Room. This was called "çıkma (going out)". This system included the promotion and transfer processes that were carried out at certain intervals, at the end of every 2-7 years or in the enthronement of each Sultan. At the "going out", the most suitable boys in the Big and Small Rooms were taken to the Doğanç

⁶¹ İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*, 83-93.

⁶² İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*, 83-93.

⁶³ Akkutay, *Enderûn Mektebi*, 127-128.

⁶⁴ Simit, *Klasik Bir Eğitim Kurumu Olarak Enderun Mektebi ve Yenileşme Bağlamında Kapatılış Süreci*, 48; Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin Saray Teşkilatı*, 331.

⁶⁵ Salim Aydın, "Medrese ve Tekke Dışındaki Eğitim Müesseseleri Tarihi Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12 (2008), 141-142; İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*, 83-93; Kılıç, *Enderun Mektebi Örneğinde Günümüz Üstün Yetenekli Çocukların Eğitiminin Değerlendirilmesi*, 32.

⁶⁶ Tayyârzadâ Aḥmad 'Atâ, *Osmanlı saray tarihi*, 1/236-252.

⁶⁷ Tayyârzadâ Aḥmad 'Atâ, *Osmanlı saray tarihi*, 1/236-252.

⁶⁸ İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*, 83-93.

Ward, Seferli Ward, Cellar Room and Treasure Room, and the rest were given to the Sultan's Household Troops.⁶⁹

Doğancı ward is a place where hunting comes to the fore. The duties of those in the Doğancılar Ward were to feed the Sultan's animals such as hawks and falcons, and to teach them how to fly. In addition, raising palace birds and providing hunting and hunting services were among the duties of this ward.⁷⁰

The people in Seferli Ward were in charge of the ruler's laundry services and the laundry and cleaning of the students in Enderun.⁷¹ Later, this ward turned to artistic activities and became a vocational training center where hand skills training was provided.⁷² Seferli Ward, was opened for some special services. Here, barbers, bath attendants, jesters, wrestlers, musicians and poets gathered. The number of people here was 149 in 1686.⁷³ Enderun's mehter company was also in this room. In the Seferli room, importance was given to various arts, and science, and many valuable craftsmen were trained here.⁷⁴

The Cellar Room was the place where the meals of the sultan and the people of the palace were prepared. In case of poisoning, the head of the cellar would taste the food intended for the Sultan's consumption; then take it to the Sultan's table, put the food in front of him and open the lid. In this room, besides table services, activities such as making mesir paste (to give energy) and preparing medicine for patients were also carried out. From this point of view, the Cellar Room served as a school that provided vocational training in areas such as cooking, sherbet, paste making and medicine making, each of which required a separate expertise.⁷⁵

The Treasury Room was the place where transactions such as keeping the notebook of valuable personal belongings of the sultan, monitoring the entrances and exits, and maintaining the goods were carried out.⁷⁶ They were in charge of cleaning and protecting the gold, silver, jewellery, diamonds, fur and precious fabrics in the Enderun treasury.⁷⁷

The highest of the upper rooms is the Privy Chamber, which overlooked the personal security and personal services of the Sultan. According to the Fatih's code, there were 32 chamber boys and a silâhdâr (carries the sultan's weapon), a rikâbdâr (takes care of the sultan's shoes), a çokadâr (takes care of the sultan's outer clothes), and a dülbendoğlanı (takes care of the sultan's underwear) at Privy Chamber.⁷⁸

All of the work of the Enderun students, such as promotion and transfer, was done by the order of the Sultan himself, upon the request of the Kapı Ağası (Chief White Eunuch) or the head of the Privy Chamber.⁷⁹ The Sultans would visit the rooms from time to time, attend

⁶⁹ İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*, 83-93; Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin Saray Teşkilatı*, 302.

⁷⁰ İsmail H. Baykal, *Enderun Mektebi tarihi* (İstanbul: İstanbul Fethi Derneği, 1953), 65.

⁷¹ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı tarihi / İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Enver Ziya Karal*. (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1988), 477.

⁷² Mehmet İpşirli, "Enderun", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 1995, 186.

⁷³ İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*, 83-93.

⁷⁴ İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*, 83-93.

⁷⁵ Akkutay, *Enderun Mektebi*, 94-97; İpşirli, "Enderun", 186.

⁷⁶ İpşirli, "Enderun", 186; Uzunçarşılı, *Osmanlı tarihi / İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Enver Ziya Karal*, 477.

⁷⁷ Uzunçarşılı, *Osmanlı tarihi / İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Enver Ziya Karal*, 477.

⁷⁸ İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*, 83-93.

⁷⁹ İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*, 83-93.

the competitions and reward the students.⁸⁰ When the Sultan went on a campaign, the people of Enderun would go with him, and they would be given horses and weapons.⁸¹

4. The Closure of Enderun School

The closure of the Enderun School should be sought through the transformation and innovation movements that the state experienced together with all its institutions. The developments in the world caused a great break in two fundamental issues. The first of these was the change in the financial systems of the states. The second was the change in the functions and definitions of states.⁸² Especially with the enlightenment movement, new definitions of the functions of the state and even new duties were brought to the state.⁸³ These changes and new definitions in Europe naturally affected the Ottoman Empire, one of the actors of the period. While classical institutions were able to meet the needs of their age until the reign of Sultan Süleyman, these institutions could not meet the needs in the face of developments in the world.⁸⁴ It is necessary to explain the closure of Enderun School from this perspective. Until the beginning of the 19th century, the Enderun School gradually decreased in density and brought out senior managers.⁸⁵ However, it could not meet the needs arising from the reform movements because at the beginning of the 19th century, the world consisted of state structures with completely different definitions, both bureaucratic and diplomatic. It was very difficult for Enderun School to respond to this complicated new structure.⁸⁶

One of the main reasons for the system's deterioration is the increasing difficulty of practicing devshirme among the Christian population since the 17th century.⁸⁷ During the 17th century, devshirme could only gather two or three thousand boys.⁸⁸ Former members of Enderun and dignitaries were given the opportunity to enroll their children in palace schools and Enderun rooms.⁸⁹ Student admission was disrupted with the devshirme system. The selection of students in Enderun School was as important as their education. The entire system was designed based on specific rules for selecting Christian children carefully. The entrance of illegal students who were not spolia into Enderun accelerated the system's deterioration.

The Tanzimat Reform Era caused the Enderun School to lose two important features that had sustained it for four hundred years. The first was its proximity to the Sultan, as Enderun students lived in the same palace as the Sultan. This connection was lost in 1856 under Sultan Abdülmecid. The second was its role in training senior managers, which was transferred to other institutions during the Tanzimat period. As modern schools were established, Enderun's role in training officers, senior managers, and bureaucrats was

⁸⁰ İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*, 83-93.

⁸¹ İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*, 83-93.

⁸² Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev. Babür Turna (Arkadaş Yayınları, 2015), 52.

⁸³ Simit, *Klasik Bir Eğitim Kurumu Olarak Enderun Mektebi ve Yenileşme Bağlamında Kapatılış Süreci*, 146-147.

⁸⁴ İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*, 83-93.

⁸⁵ Tayyârzadâ Aḥmad 'Aṭâ, *Osmanlı saray tarihi*, 1/37-53.

⁸⁶ Simit, *Klasik Bir Eğitim Kurumu Olarak Enderun Mektebi ve Yenileşme Bağlamında Kapatılış Süreci*, 146-148.

⁸⁷ Mustafa Akdağ, "Yeniçeri Ocak Nizamının Bozuluşu", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 5/3 (01 Ocak 1947), 292.

⁸⁸ İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*, 83-93.

⁸⁹ İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*, 83-93.

gradually transferred to other institutions. Starting from 1850, Enderun turned the last turning point leading to its closure.⁹⁰ Enderun School was closed with an order dated July 15, 1909 issued after the Tensikat Law on July 1, 1909.⁹¹

Conclusion

Since the aim of the Enderun education system was to train higher-up administrators of the state and to perform his services in the presence of the Sultan himself, the students were provided a strict behavioral training. The basis of the success of Enderun School was primarily to select the talents that were needed and had the necessary ability from a wide candidate base, at various levels and stages. Afterwards, the process and quality of the education given to the students admitted here had an important share in success.

The Ottoman Empire did not use the devshirme system as the only element to determine the gifted and talented, but it accepted it only one of these elements and its first step. Some of the items specified in the devshirme law are shown among the characteristics (body structure, being healthy, facial beauty, giving priority to the children of distinguished families etc.) of gifted children, according to the results of today's research.⁹² Devshirme system can be compared to task of identifying gifted students according to the opinions of families, teachers and peers, one of today's efforts to identify gifted children. Just as not all the nominated children are gifted, not all those selected by the devshirme system were gifted. For this reason, the Ottoman state repeatedly subjected it to the election process. Ottoman Empire subjected the students to the selection process over and over again while choosing them to the enderun school. The children who passed all the elections and completed the preparation palaces were sent to the Enderun. With these practices, the Ottoman State applied many of the methods applied today in identifying gifted children.⁹³ The Ottomans used process-based and multi-personal assessments.

The understanding applied in the Enderun System that not everyone has the same ability and at the same level has been accepted in the modern education system and in the education models of gifted children.⁹⁴ In this system, where individual differences are taken into account, education programs are created by taking into account that students may be talented at different levels and in different fields, even if they are considered to be gifted.⁹⁵ In

⁹⁰ Simit, *Klasik Bir Eğitim Kurumu Olarak Enderun Mektebi ve Yenileşme Bağlamında Kapatılış Süreci*, 146-148.

⁹¹ Simit, *Klasik Bir Eğitim Kurumu Olarak Enderun Mektebi ve Yenileşme Bağlamında Kapatılış Süreci*, 146-148.

⁹² Barbara Clark, *Growing Up Gifted: Developing the Potential of Children at School and at Home* (Boston: Pearson, 2012), 63-120; Oktay Kılıç vd. (ed.), *Beni anlayın özel yetenekli çocuğum var* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Özel Eğitim ve Rehberlik Hizmetleri Genel Müdürlüğü, 2017), 16-47; "Marland Report", 1972; Steven I. Pfeiffer, *Essentials of Gifted Assessment* (Hoboken, New Jersey: Wiley, 2015), 1-16; Joseph S. Renzulli vd., *Scales for Rating the Behavioral Characteristics of Superior Students: Renzulli Scales: Technical and Administration Manual* (New York: Routledge, 2021), 1-15.

⁹³ Pfeiffer, *Essentials of Gifted Assessment*, 44-62.

⁹⁴ Gary A. Davis - Sylvia B. Rimm, *Education of the Gifted and Talented* (Boston: Allyn & Bacon, 2003), 145-174.

⁹⁵ Sally M. Reis - Joseph S. Renzulli, "Myth 1: The Gifted and Talented Constitute One Single Homogeneous Group and Giftedness Is a Way of Being That Stays in the Person Over Time and Experiences", *Gifted Child Quarterly* 53/4 (Ekim 2009), 233-235; Thomas S. Hays vd., *The Multiple Menu Model: A Practical Guide for Developing Differentiated Curriculum*, ed. Joseph S. Renzulli Ph.D (Mansfield Center: Routledge, 2000), 1-129.

this respect, Enderun school is in parallel with the modern understanding of gifted education. Students were given the opportunity to develop in the field in which they showed superior talent in the program.

In the Enderun system, importance was given to religion, science, art and physical education. Therefore, it did not waste talents in these fields, but evaluated them. Another positive aspect of the school is that it gave priority to hand skills and art education throughout the entire program, and that emphasis was placed on character and personality education at all levels.

References

- Abdulkadir, Tuncay. *Enderun Mektebi ile Bilim ve Sanat Merkezlerindeki Üstün Yetenekli Öğrencilere Verilen Fen Bilimleri Eğitiminin Karşılaştırması*. Hatay: Mustafa Kemal Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Akarsu, Füsün. “Enderun: Üstün Yetenekliler İçin Saray Okulu”. *Türkiye Üstün Yetenekli Çocuklar Kongresi Seçilmiş Makaleler Kitabı* 63/1 (2004), 97-101.
- Akdağ, Mustafa. “Yeniçeri Ocak Nizamının Bozuluşu”. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 5/3 (01 Ocak 1947), 291-309. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dtcfdergisi/issue/66703/1043394>
- Akgündüz, Ahmet. *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri*. İstanbul: Fey Vakfı, 1990.
- Akkutay, Ülker. *Enderûn Mektebi*. Ankara: Gazi Üniversitesi, 1984.
- Akkutay, Ülker. “Osmanlı Eğitim Sisteminde Enderun Mektebi”. *Osmanlı*. ed. Güler Eren. 5/187-193. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999.
- Arı, Bülent. “Osmanlı Devleti’nde Yüksek Bürokrasi İçin Üstün Yeteneklilerin Tespiti ve Sarayda Özel Eğitim Süreci”. *I. Türkiye Üstün Yetenekli Çocuklar Kongresi Bildiriler Kitabı*. 21-30. İstanbul: Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi, 2004.
- Aydın, Şenol. *Seyyid Salih’in Terceme-İ Kiyâfet Nâme’si İnceleme-Metin-Dizin*. Kırşehir: Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Aydüz, Salim. “Medrese ve Tekke Dışındaki Eğitim Müesseseleri Tarihi Literatürü”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12 (2008), 139-180.
- Baykal, İsmail H. *Enderun Mektebi tarihi*. İstanbul: İstanbul Fethi Derneği, 1953.
- Bozkurt, Kenan. *Kıyâfet ilmi, Türk edebiyatında kıyâfet-nâmeler ve Şa’bân-ı Sivrihisârî’nin Kıyâfet-nâmesi (Transkripsiyonlu metin inceleme)*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Can, Çetin. *Muhammed Bin Ayas Kıyâfet-Name (İnceleme-metin-dizin)*. Bingöl: Bingöl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Clark, Barbara. *Growing Up Gifted: Developing the Potential of Children at School and at Home*. Boston: Pearson, 8th edition., 2012.
- Corlu, M. Sencer vd. “The Ottoman Palace School Enderun and the Man with Multiple Talents, Matrakçı Nasuh”. *Research in Mathematical Education* 14/1 (2010), 19-31.
- Çakır, Müjgân. “‘Kıyâfet-Nâme’ler Hakkında Bir Bibliyografya Denemesi”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 5/9 (2007), 333-350.
- Çavuşoğlu, Ali. *Kıyâfet-nameler*. Ankara: Akçağ Basım Yayım Pazarlama A.Ş., 2004. <http://ktp2.isam.org.tr/detayzt.php?navdil=tr&idno=200608&tarama=K%C4%B1y%C3%A2fet+n%C3%A2meler>

- Çelebioğlu, Amil. *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları*. İstanbul: M.E.B. Yayınları, 1998.
<https://www.nadirkitap.com/eski-turk-edebiyati-arastirmalari-amil-celebioglu-kitap7319818.html>
- Davis, Gary A. - Rimm, Sylvia B. *Education of the Gifted and Talented*. Boston: Allyn & Bacon, 5th edition., 2003.
- Devellioğlu, Ferit (ed.). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat*. Ankara: Aydın Kitabevi, 2013.
- Hays, Thomas S. vd. *The Multiple Menu Model: A Practical Guide for Developing Differentiated Curriculum*. ed. Joseph S. Renzulli Ph.D. Mansfield Center: Routledge, 1st edition., 2000.
- İlgürel, Mücteba. “Acemi Oğlanı”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 1/324-325. İstanbul, 1988.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/acemi-oglani>
- İnalçık, Halil. *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*. çev. Ruşen Sezer. Yapı Kredi Yayınları, 2018.
- İnalçık, Halil. *Osmanlı Tarihinde İslamiyet ve Devlet*. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.
- İpşirli, Mehmet. “Enderun”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 11/185-187, 1995.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/enderun>
- İsfendiyaroğlu, Fethi İsmail. *Galatasaray tarihi*. İstanbul: Doğan Kardeş Yayınları, 1952.
- Kazıcı, Ziya. *Osmanlı'da Eğitim Öğretim*. Bilge Yayınları, 2004.
- Kılıç, Cihan. *Enderun Mektebi Örneğinde Günümüz Üstün Yetenekli Çocukların Eğitiminin Değerlendirilmesi*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Kılıç, Cihan. *Enderun Mektebi ve Üstün Zekalı Çocukların Eğitimi*. *Akademisyen Kitap Portalı*. Vadi Matbaacılık, 2021. <https://doi.org/10.37609/akya.283>
- Kılıç, Oktay vd. (ed.). *Beni anlayın özel yetenekli çocuğum var*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Özel Eğitim ve Rehberlik Hizmetleri Genel Müdürlüğü, 2017.
- Kretschmer, Ernst. *Beden Yapısı ve Karakter*. çev. Mümtaz Turhan. Ankara: Maarif Matbaası, 1942.
- Lewis, Bernard. *Modern Türkiye'nin Doğuşu*. çev. Babür Turna. Arkadaş Yayınları, 2015.
- Özcan, Abdülkadir. “Devşirme”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 9/254-257. İstanbul, 1994.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/devsirme>
- Patarkalashvili, Ana. *Kitâb-ı Kıyâfet-nâme*. Hacettepe Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- Pfeiffer, Steven I. *Essentials of Gifted Assessment*. Hoboken, New Jersey: Wiley, 1st edition., 2015.
- Reis, Sally M. - Renzulli, Joseph S. “Myth 1: The Gifted and Talented Constitute One Single Homogeneous Group and Giftedness Is a Way of Being That Stays in the Person Over Time and Experiences”. *Gifted Child Quarterly* 53/4 (Ekim 2009), 233-235.
<https://doi.org/10.1177/0016986209346824>
- Renzulli, Joseph S. vd. *Scales for Rating the Behavioral Characteristics of Superior Students: Renzulli Scales: Technical and Administration Manual*. New York: Routledge, 3. Basım, 2021. <https://doi.org/10.4324/9781003237808>
- Ricaut, Paul vd. *Osmanlı imparatorluğu'nun hâlihazırının tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2012.

- Sakaoğlu, Necdet. “Enderun”. *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*. 3/172-175. İstanbul, 1994.
- Simit, M. Enes. *Klasik Bir Eğitim Kurumu Olarak Enderun Mektebi ve Yenileşme Bağlamında Kapatılış Süreci*. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Tayyârzadâ Ağmad ‘Atâ. *Osmanlı saray tarihi: Tarîh-i Enderûn / Tayyâr-Zâde Atâ ; hazırlayan, Mehmet Arslan*. 5 Cilt. İstanbul: Kitabevi, 1. baskı., 2010.
- Terzi, Mustafa Zeki. “Gulâm”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 14/178-180. İstanbul, 1996. <https://islamansiklopedisi.org.tr/gulam>
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı tarihi / İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Enver Ziya Karal*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 5. baskı., 1988.
- Uzunçarşılı, Ord İsmail Hakkı. *Osmanlı Devleti'nin Saray Teşkilatı*. Türk Tarih Kurumu, 2014.
- Ünal, Mehmet Ali. *Osmanlı müesseseleri tarihi*. :, 1997. <http://ktp2.isam.org.tr/detayzt.php?navdil=tr&idno=127568&tarama=Osmanl%C4%B1+M%C3%BCesseseleri+Tarihi>
- Yerdelen, Cevat. *Türk Edebiyatındaki Kıyafetnameler ve Niğdeli Visali'nin Vesiletü'l-İrfan Adlı Kıyafetnamesi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1988.
- Yusuf Has Hacib - Arat, Reşit Rahmeti. *Kutadgu Bilig*. Flnara: Atatürk Kültür,Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu, 4.bsk., 1988.
- “Marland Report”, 1972. <https://files.eric.ed.gov/fulltext/ED056243.pdf>

Araştırma Makaleleri / Articles

الاتجاه التقليدي في التفاسير التركية ما بين (1995-2020م)

Geliş Tarihi: 16 Mart 2023

Kabul Tarihi: 5 Nisan 2023

Abdulkerim SEYDAOĞLU*

TÜRKÇE TEFSİRLERDE GELENEKSEL EĞİLİM (1995-2020)

Özet

Türkiye’de Cumhuriyetin ilanıyla beraber birçok alanda gözlemlenebilen devrim niteliğinde yenilikler hissedilmiş ve harf inkılâbıyla bilimsel yapı tamamen yeni bir form kazanmıştır. Dinin millileştirilmesine dayalı olan bu düşünce tarzı, reformist ve yenilikçi bir bakış açısıyla yeni tarz düşüncelerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu değişimin izleri Tefsir alanında da doğrudan hissedilmiş ve Osmanlı ilim geleneğinde kısmen var olan Türkçe tefsir yazma geleneği Cumhuriyet döneminde de hızla artmıştır. Türkçe tefsirler daha önceki tefsirler gibi genel itibarla iki şekilde kaleme alınmıştır. İlki Kur'an'ın topluma dokunan yönünü ortaya çıkaran, bireysel ve toplumsal hayatı şekillendiren ve aynı zamanda insanlar tarafından anlaşılması mümkün olan, genel halka yönelik tefsirlerdir. İkincisi ise Zemâhşerî ve Beydâvî gibi dilbilim vb. alanlara ağırlık veren alana hâkimiyet gerektiren bilimsel bir bakış açısına sahip olan tefsirlerdir. Bu araştırma, genel olarak son dönemde (1995-2020) Türkçe kaleme alınmış tefsirlerden örnekleme yaparak Türkiye’de var olan geleneksel tefsir yaklaşımına dikkat çekecek ve son çeyrekte Türkiye’de var olan klasik tefsir yaklaşımının boyutunu ortaya koymaya çalışacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Geleneksel tefsir, Cumhûr tefsiri, Türkçe Tefsirler

TRADITIONALIST APPROACH IN THE SCIENCE OF TAFSIR IN TURKEY BETWEEN (1995-2020 AD)

Abstract

The alphabet reform of Latin emerged with revolutionary innovations, which can be observed in many areas since the founding of the Republic of Turkey and afterwards the scientific structure acquired its completely new form. This newly-established nationalist way of thinking led to the emergence of new Turkish products with a reformist and innovative perspective. This change was directly felt in the field of Tafsir and usually appeared in the writing of Turkish tafsir books. Turkish tafsir books were written in two ways as they have been previously. The first one is a way that aims to be understood by the people besides touching society and shaping individual and social life from the perspective of the Qur’an. The second way has a scientific perspective which puts emphasize on linguistics and so on which was the case in the traditional tafsirs like Zamakhshari and Baydawi etc. This research draws attention to the place of the traditional approach in Turkey by mentioning some examples of tafsir works written in the Turkish language in general and it aims at the end to reveal this movement in Tafsir in the last quarter century.

Keywords: Tafsir, Traditional tafsir, Cumhûr Tafsir, Turkish Tafsir

المخلص

ظهر الانقلاب اللغوي اللاتيني مع الابتكارات الثورية التي ظهرت في العديد من المجالات منذ تأسيس الجمهورية، واكتسبت البنية العلمية بعدها شكلها الجديد تمامًا. وقد أدى هذا الفهم الوطني إلى ظهور منتجات تركية جديدة بمنظور إصلاحي وابتكاري، وكان هذا التغيير قد حدث بكل مباشر في مجال التفسير، وظهر عادة في كتابة التفاسير التركية.

* Ürdün Uluslararası İslami İlimler Üniversitesi Doktora öğrencisi, a.kerm_016@hotmail.com, **ORCID ID:** 0000-0002-6382-6067,

DOI: 10.53336/rumeli.1266478.

İntihal: Bu makale “iThenticate” intihal tarama programında taranmış ve intihal içermediği tespit edilmiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

Atf / Citation: Seydaoğlu, Abdülkerim, “Türkçe Tefsirlerde Geleneksel Eğilim (1995-2020)”, *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi* / 11 (Nisan 2023): 93-108. <https://doi.org/10.53336/rumeli.1266478>.

Copyright © CC BY-NC 4.0

تمت كتابة التفاسير التركية بطريقتين كما هي عليه التفاسير سابقاً، الأولى: هي طريقة يفهمها الشعب بهدف لمس المجتمع، وبهدف تشكيل الحياة الفردية والاجتماعية من منظور القرآن، والثاني: هي التفاسير المكتوبة وفق المنظور العلمي الذي له ضوابط بحسب اللغة وغير ذلك كما كان الأمر في التفاسير التقليدية، مثل تفسير الزمخشري والبيضاوي وغير ذلك. يلفت هذا البحث الانتباه إلى مكان الاتجاه التقليدي في تركيا بذكر بعض الأمثلة من التفاسير المكتوبة باللغة التركية بشكل عام، ويهدف في النهاية إلى الكشف عن هذه الحركة في التفسير في ربع القرن الماضي.

كلمات مفتاحية: تفسير، التفسير التقليدي، تفسير الجمهور، التفاسير التركي

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسولنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين. أما بعد: فقد خلق الله تعالى الإنسان في أحسن تقويم، ثم أرسل إلى الناس الأنبياء والرسل؛ حيث أنزل عليهم الكتب المقدسة، وكان آخرها القرآن الكريم؛ فبذل المفسرون جهودهم وسعيهم لفهمه فهماً صحيحاً، وألّفوا خلال العصور كثيراً من كتب التفاسير بتدبير ونظر دقيق.

وكان من المعلوم أن العثمانيين قد اهتموا بالدراسات الإسلامية، ومن ضمن اهتمامهم كان الاهتمام بعلم التفسير، وقد ظهر هذا الاهتمام في هذا المجال في كثرة المؤلفات، واستمر التأليف فيه إلى ما بعد انتقال نظام الحكم في تركيا إلى النظام الجمهوري سنة (1924م)، ولكن بالمقارنة نجد أن حركة التأليف أقل مما هي عليه قبل التحول إلى النظام الجمهوري. فمنذ بداية التحول توقفت الدراسات الإسلامية، وتوقف التأليف في تفسير القرآن إلا قليلاً.

ومنذ عام 1923م إلى 1970م كُتبت عدد من تفاسير القرآن الكريم، وكل هذه التفاسير كُتبت باللغة التركية، وكذلك قد كان التركيز في هذا الفترة على عملية ترجمة المصادر العربية إلى التركية، وقد بذل علماء الأتراك في هذه الفترة جهوداً حثيثة في هذا المجال، وليس في التأليف المستقل. ومنذ سنة 1970م زاد عدد كليات الشريعة والمدارس الثانوية المتخصصة في إعداد الأئمة والخطباء، وزاد الاهتمام بدراسة العلوم الإسلامية، ومنذ ذلك الوقت بدأت حركة التأليف في تفسير القرآن بصورة كبيرة، ولا وجه للمقارنة بينها وبين ما سلف من السنوات السابقة منذ بداية النظام الجمهوري.

وهذه الحركة النشطة في تفسير القرآن في البقعة التركية تحتاج إلى دراسة تبين الجهود المبذولة بياناً منهجياً علمياً خاصة فيما بين 1995-2020م، وتظهر حقيقة هذه المؤلفات واتجاهاتها بحسب المعالم التي مشى عليها المفسرون.

وسنبين في هذا البحث الاتجاه التقليدي الذي مشى عليه المفسرون العثمانيون في الجمهورية التركية ما بين عامي 1995-2020م، ونعطي في النهاية نظرة عامة حول ذلك.

1. تعريف الاتجاه

دُرس التفسير منذ عصر النبي صلى الله عليه وسلم في مجالين: أولها: تفسير الرواية، وهو تفسير القرآن في إطار الروايات مع إضافة المفسر لاجتهاده ورأيه. وثانيها: منهج الدراية، وهو تفسير القرآن بالتأويل في إطار المبادئ التي وضعها المفسرون. وبعض المفسرين سار على هذين المنهجين الذي نسميهما المنهج التقليدي، ومنهم من خرج عن هذين غير مبالٍ بشذوذ آرائه.

التفاسير المكتوبة في نطاق المنهج التقليدي تفيد الشمولية والاعتدال أكثر، على عكس الأفكار المبالغة في الإفراط والتفريط؛ بسبب تبنيها قواعد التفسير وتماشيتها على آراء جمهور المفسرين. وهذا الفهم يستند غالباً على آراء المذهب الأشعري أو الماتريدي في الاعتقاد، كما يستند العمل على المذاهب الأربعة (الشافعية، والمالكية، والحنفية، والحنبلية). لقد كُتبت معظم التفاسير في تركيا بهذا المنهج، وتتفاوت هذه التفاسير في التزام السير على هذا المنهج، وهذا ما نسميه بالاتجاه التقليدي في التفسير.

وتوجد تفاسير مكتوبة في عهد الجمهورية بناءً على الأفكار الحدائرية أيضاً التي تخالف رأي جمهور المفسرين، وهذه الأفكار نابعة من فهم مخالف للماضي. مع ذلك فإن عدد التفاسير المكتوبة في هذا الإطار قليل جداً بالنسبة إلى التفاسير الملزمة بالمنهج التقليدي. وفي هذا العنوان سنتناول التفاسير المكتوبة الملزمة بالمنهج التقليدي، التزاماً قوياً أو ضعيفاً. وستظهر أمثلة من التفاسير حول هذا الاتجاه، مع بيان مظاهره في أي من القضايا. وفي النهاية سيتم تحديد مقدار هذا الاتجاه في تركيا، وتقييمه بناءً على التفاسير التركية المكتوبة مؤخراً.

2. نماذج من التفاسير التركية

ومن أوائل التفاسير التي تتبع الخط التقليدي في العهد الجمهوري هو تفسير "مصطلح التفسير"، وهو تفسير موسوعي وموضوعي يناقش فيه مؤلفه أحمد كالكان الكلمات والمصطلحات القرآنية، كما التزم المؤلف في تفسير آيات كثيرة الخط التقليدي، وقدم حلولاً للمشاكل المعاصرة والحديثة.

وفي هذا الصدد ذكر المؤلف عند تفسير قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا) [59: سورة النساء] تحت عنوان "أولي الأمر"، وهي المناقشات حول طبيعة مؤسسة الخلافة، وبعض الأدلة على أهمية الخلافة ومكانتها:

"لا توجد مؤسسة إسلامية يمكن أن تعيش في أوقات معينة ولا تعود إلى الحياة أبدًا. ولا يمكن قبول أي أساس إسلامي على أنه فلسفة تأخذ الناس في رحلة عبر عالم الأفكار والخيال. الإسلام نظام حياة مع كل شيء. إنه عالمي في هيكل يمكن تطبيقه في كل جغرافيا، وفي أي وقت. ومن قال، "مهما كانت الخلافة رائعة وجذابة كمؤسسة تاريخية، فلا تصلح في هذا العصر ولا المستقبل"، فإنه لم يفهم من الإسلام شيء. النبوة ومؤسسة الخلافة (بعد خاتم الأنبياء)، هي التي أنقذت المظلوم من سيطرة الجهل مرات عديدة في التاريخ، وهي البديل الوحيد للعالم الذي يعاني من اضطهاد الجهل الحديث. وسيسقط قناع الساحرة القديمة المسماة بالحضارة الغربية، ويمكن رؤية وجهها القبيح خلف مكياجها المبتسم حتى من قبل عشاقها....."¹.

يظهر مما سبق، أن المؤلف أشار إلى أهمية موقع الخلافة، وأكد أن هذه فكرة لا غنى عنها للمسلمين في عالم اليوم. ونرى أن المؤلف في كثير من مواضع التفسير يدافع عن فكرة أهل السنة. ومع ذلك فللمؤلف بعض الآراء التي تتعارض مع فهم التفسير السني التقليدي في بعض القضايا وإن كانت قليلة، فعلى سبيل المثال ما قاله في تفسير آية النسخ من سورة البقرة، فقد قدم المؤلف أدلة تردّ على مؤيدي النسخ.² ورجح أنه لا يوجد نسخ في القرآن، وهذا الرأي مخالف لفهم القرآن التقليدي.

وهناك تفسير آخر مشى على المنهج التقليدي، وهو تفسير "روح الفرقان" الذي أعده فريق برئاسة محمود أوستا عثمان أغلو. ويشرح المؤلف في تفسير هذه الآية أولاً مفهوم "أولي الأمر"، ويسرد الآراء حول ذلك، ومن ثم يرجح الرأي القائل بأن الغرض من أولي الأمر يمكن أن يكون "السلطين والعلماء". وكذلك ذكر أنه من المعقول أن يكون المراد من أولي الأمر أيضاً "الخلفاء والسلطين"، لكون الآية مرتبطة بخالد بن وليد وعمار بن ياسر.³

ويذكر المؤلف العديد من الأحاديث بشأن وجوب طاعة السلطين، الذين يعدون من أولي الأمر، ثم يسرد المسائل التي يجب الطاعة فيها في سبعة عناصر اقتبسها من تفسير عبد الله التستري. ويشير إلى أن هذه الآية تحتوي على معلومات مهمة من حيث احتواؤها على مصادر الأدلة الشرعية عند علماء الفقه.⁴ وفي النهاية يركز المفسر على قضايا مثل عدالة الحكام وطاعة الشعب للحكام، ويلفت الانتباه إلى شخصية الحكام والمجتمع، ويدافع عن ضرورة طاعته. وأخيراً نقلاً عن "تاويلات النجمية" لنجم الدين الكيري، يشير المؤلف إلى أن المقصود في الأصل بأولي الأمر هو المشايخ الصوفية، وفي هذا الصدد يؤكد المفسر على إطاعة المرید لشيخه.⁵

تفسير "روح الفرقان" ما زال يُعدّ في تركيا من أوائل التفاسير التي تدافع عن آراء أهل السنة. ويظهر اهتمامه بآراء التقليدي في معظم صفحاته، وعدّ التفسير الآراء الواردة في معارضة أهل السنة بأنها منحرفة. وفي هذا الصدد، يمكن النظر إلى هذا التفسير باعتباره المدافع الأهم عن آراء أهل السنة في عهد الجمهورية التركية.

وفيما يلي أمثلة من التفاسير التركية تظهر الاتجاه التقليدي في التفسير:

المثال الأول

قوله تعالى:

{سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا}

[الإسراء/1]

¹ أحمد كالكان، تفسير المصطلحات (د. ن، د. ت)، مفهوم أول الأمر، ج، 9، ص 5706

² أحمد كالكان، تفسير المصطلحات، آيات البقرة 106-123 مصطلح النسخ، ج 3، ص 1745-1760

³ محمود أوستا عثمان أغلو، روح الفرقان (اسطنبول: مكتبة سراج، 1997)، ج 5، ص 265-267

⁴ للحصول على معلومات مفصلة أنظر محمود أوستا عثمان أغلو، روح الفرقان، ج 5، ص 269-278

⁵ محمود أوستا عثمان أغلو، روح الفرقان، ج 5، ص 284-285

فالإسراء هو رحلة النبي - صلى الله عليه وسلم- من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى. والمعراج هو صعوده من المسجد الأقصى إلى السماوات السبع، وهما معجزة بإجماع العلماء، بدلالة النص الصريح في القرآن على الإسراء وبالذلة غير الصريحة على المعراج.

وفي تفسير "طريقة القرآن" لرئاسة الشؤون الدينية التركية يظهر الاتجاه التقليدي في القضايا كلها تقريباً، ويؤكد المؤلفون في التفسير على أن معجزة الإسراء والمعراج قد تحققت بلا شك، وبلغت المؤلف الانتباه إلى ماهية الإسراء والمعراج، ثم يذكر كثيراً من الأحاديث المتعلقة بالموضوع، ويذكر الخلاف حول حدوث الإسراء والمعراج هل كان في النوم أو هو حالة روحانية. وبحسب تفسير طريقة القرآن، فإن حادثة الإسراء والمعراج كانت بمثابة معجزة من الله تعالى وتسليية لرسول الله صلى الله عليه وسلم، وقد تم التأكيد على أهمية هذه المعجزة سواء تحققت روحياً أو في الرويا. وكذلك ذكر المؤلفون بعض الأحاديث من مصادر مختلفة حول طبيعة الإسراء والمعراج، وذكروا أن حادثة الإسراء والمعراج وقعت تسليية لسيدنا رسول الله لأسباب، منها: وفاة زوجته وعمه، وما لقيه من صد وأذى من أهل مكة وأهل الطائف، وغير ذلك من الأسباب.⁶

وكذلك الأمر في تفسير علي كوجوك المسمى بـ"بصائر القرآن"، فقد أكد على أن الإسراء والمعراج معجزة ثابتة:

"نعم، الإسراء يعني السفر ليلاً. أخذ ربنا نبيه محمد -صلى الله عليه وسلم- من المسجد الحرام في مكة ذات ليلة وأخذه إلى المسجد الأقصى في القدس. فأخذه إلى أرض مباركة. وهكذا أراد أن يريه بعض آياته، ويريح سيدنا رسول الله الذي طغى عليه وعلى من أتباعه ظلم قومه في هذه الفترة؛ ليرحبه ويوصله إلى حالة الشرف والكرامة. وبهذه الطريقة فقد أظهر ربنا آياته السامية...."⁷

ويؤكد متين ساروها في تفسيره "عصر السعادة"، الذي يتبع الاتجاه التقليدي في الغالب، أن الإسراء والمعراج قد حدثا بالفعل، ويقدم معلومات شاملة ومفصلة حول هذا الموضوع. كما تحدث عن الأنبياء الذين التقى بهم رسول الله - صلى الله عليه وسلم- في السماوات العلا. ويقول أخيراً: إن النبي - صلى الله عليه وسلم- تحدث مع الله تعالى عند سدرة المنتهى، وأن المقصود من الآيات هو ما واجهه صلى الله عليه وسلم في السماوات العلا.⁸ وبحسب "تفسير الرواية والدراية" لحسين تاشجي فإن الإسراء والمعراج قد وقعا حقاً، ويرى أن إنكار المعراج ليس فسقاً، بل هو كفر، كما أن إنكار الإسراء كفر. ويستدل المؤلف في تأييد رأيه بالآيات والأحاديث. وينتقد المؤلف بلغة قاسية ومتطرفة من يقول إن المسجد الأقصى ليس هو المسجد الحالي في القدس، ويؤكد أن المراد من الآية هو معبد سليمان الذي في القدس، حتى لو كان خراباً.⁹ وبالتالي نرى أن هذا التفسير يمشي في الغالب على طريق الاتجاه التقليدي الذي اجتمع عليه جمهور المفسرين.

وكذلك الأمر في تفسير "دعوة الحق" لعمر جليك، فقد ذكر المؤلف في هذه الآية أن حادثة الإسراء والمعراج قد وقعت بالفعل، وأن الإيمان بها واجب. وبعد أن عرف المؤلف الإسراء والمعراج، ذكر أن هذه الحادثة كانت تسليية لرسول الله -صلى الله عليه وسلم- بعدما حصل له من الشدائد والمحن. ويرى أن القصد من "الآيات" الإخبار عن رؤية النبي الأنبياء والجنة في السماوات العلا، ورؤية النبي الذات الإلهية في سدرة المنتهى. ومع ذلك ذكر المؤلف أن الرسول -صلى الله عليه وسلم- قد عاد من المعراج بثلاثة أشياء، أي: الصلوات الخمس، وبعض الآيات من سورة البقرة، والغفران لمن لم يشرك بالله. وكذلك استعان المؤلف بالعديد من المصادر الصوفية في دراسة حادثة الإسراء والمعراج.¹⁰ ونفهم من ذلك، أن هذا التفسير كسائر التفاسير المذكورة، فقد مشى على طريقة التفسير التقليدي.

وكذلك الأمر في تفسير "أصول البيان" لجلال الدين جكيش وتفسير "طريقة القرآن حسب ترتيب النزول" لشعبان بيرييش، ففي هذين التفسيرين تم التأكيد على وقوع الإسراء والمعراج لرسول الله -صلى الله عليه وسلم- بالفعل، وبهذا المعنى نستطيع أن نصنف هذين التفسيرين في ضمن هذه الطريقة أيضاً.¹¹

مصطفى جرجي، خير الدين كرمان، إبراهيم كافي دونمز، صدر الدين جموش، طريقة القرآن ترجمته وتفسيره بالتركية (أنقرة: دار رئاسة الشؤون الدينية، 2006)، ج 3، ص 457-458.

علي كوجوك، بصائر القرآن (قونية: مطبعة أفتت آدم، 2016)، ص 73135.

متين ساروخان، عصر السعادة ترجمة القرآن الكريم وتفسيره (اسطنبول: منشورات أركان، 2005)، ج 4، ص 1697-1698.

حسين تاشجي، تفسير الرواية والدراية للقرآن الكريم (اسطنبول: منشورات روض، 2015)، ج 3، ص 156-157.

عمر جليك، دعوة الحق، ترجمة القرآن وتفسيره (اسطنبول: منشورات أركان، 2013)، ج 3، ص 113-116.

شعبان بيرييش، طريقة القرآن وتفسيره حسب ترتيب النزول (قبرصي: دار الأرض للنشر، د.ب.س)، ج 1، ص 494-495؛ جلال الدين جكيش،

تفسير القرآن أصول البيان (اسطنبول: منشورات جينوس، 2017)، ج 3، ص 174.

وأما في تفسير "أحكام القرآن" لحمدي دوندرن، فقد أثبت فيه مؤلفه بشكل مباشر حادثة الإسراء، وهو انتقال النبي من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى. وذكر أن هذه الآية تشير بشكل غير مباشر وأوانل سورة النجم والأحاديث المنقولة عن الصحابة إلى وقوع المعراج، ثم فيما بعد قدم المؤلف معلومات مختلفة حول حدوث المعراج والإسراء روحياً أو جسدياً.¹² ففهم من هذا العرض أن هذا التفسير بشكل عام يقع ضمن تفاسير الاتجاه التقليدي.

يفهم من التفاسير السابقة أن الإسراء والمعراج معجزة عاشها الرسول بطريقة مؤكدة، وتم تبني هذا الفهم، ولم يتم تجاوزه إلا القليل من المفسرين. ويُعدّ تفسير طريقة القرآن في مقدمة التفاسير ذات المنهج التقليدي، ومثله تفسير روح الفرقان ودعوة الحق وتفسير بصائر القرآن، وتفسير الرواية والدراية.

ويوجد بعض التفاسير التي تتبنى الاتجاه التقليدي على الأغلب، ومن بين هذه التفاسير تفسير "دروس القرآن" لعلي بولاج، فقد انتبه المؤلف في تفسير هذه الآية إلى وجود بعض الخلافات حول كيفية وزمان حدوث الإسراء والمعراج، وفي الخلاصة يقول: "إن معجزة الإسراء والمعراج كانت بمثابة معجزة من الله وتسلياً لنبينا صلى الله عليه وسلم"، وبَرّر المؤلف إمكانية وقوع هذا الحادث، في حين أن كل شيء يتم بإمكانات التكنولوجيا في هذا اليوم.¹³

ومن التفاسير التي مشّت في هذا الاتجاه -ولو كان قليلاً- تفسير "بيان الحق" الذي كتبه زكي دومان، وقد رتبته على حسب نزول الآيات، وهو يعتبر في إطار هذا الاتجاه، ولو كان له بعض الآراء الاستثنائية، وقد أشياء المؤلف في تفسيره إلى أن معجزة الإسراء والمعراج ليستا بدرجة واحدة من الثبوت، فإن من ينكر معجزة الإسراء يكون كافراً؛ لأن ثبوتها قطعي، ولكن إنكار معجزة المعراج يجعل الإنسان مذنباً؛ لظنية ثبوتها.

ويرى المؤلف أن المقصود بكلمة "الآيات": الحوادث التي واجهها نبينا في حادثة الإسراء والمعراج.¹⁴ ويُفهم من أقوال المؤلف هذه أنه يعتمد منهج عليه جمهور المفسرين باعتماده على السنة النبوية كمصدر في استمداد التعاليم الدينية.

يعتبر تفسير طلعت كوجيجيت المسمى "ترجمة القرآن وتفسيره" أيضاً من بين التفاسير الذي تتبع جزئياً الخط التقليدي، وقد تم إعداد المجلدين الأول والثاني من التفسير مع إسماعيل جراح أوغلو، وتم كتابة الأجزاء الأخرى من قبل طلعت كوجيجيت فقط، وقد بدأ الاعتماد على الاتجاه التقليدي في هذين المجلدين أخف مقارنة بالمجلدات الأخرى.

ويصف المؤلف طلعت كوجيجيت حادثة الإسراء بأنها معجزة من الله تعالى، وبعد الإشارة إلى تعريف المعجزة يذكر المؤلف أن المعراج لا يمكن فهمه مباشرة من الآية، وذكر أيضاً أنه يفهم من الآيات (13-16) من سورة النجم. وحاول المؤلف إثبات حادثة الإسراء والمعراج من مصادر عديدة لا سيما مصادر الحديث التي تتعلق بهذا الموضوع. ثم ذكر الحوادث التي عاشها نبينا في حادثة المعراج على التوالي، ويشير إلى أن الصلوات الخمس أصبحت إلزامية هناك، وقد اتبع خطأً كلاسيكياً في هذا الصدد، وادعى أن حادثة الإسراء والمعراج تمت تسلياً لنبينا من عند الله تعالى، وقد لفت الانتباه إلى أن هذه معجزة.¹⁵

التفسير الآخر الذي مشى بشكل جزئي في دائر المنهج التقليدي، أي الذي يوافق أحياناً آراء الجمهور وأحياناً لا يوافق، هو تفسير مصدر الحياة لسعيد شمشك، وفي تفسير هذه الآية يقول المؤلف:

"حسب قول معظم المفسرين، أخذ النبي في رحلة ليلية من مكة إلى القدس، ورفّع من هناك إلى السماء. رحلته الليلية من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى تسمى: إسراء، وصعوده إلى السماء من هناك يسمى: معراجاً. على الرغم من أن الإسراء موجود في القرآن، إلا أن قضية المعراج لم تذكر بوضوح في القرآن. ومما يثير الجدل ما هو المقصود بالآيات التي يقال إنها تشير إلى المعراج. ومع ذلك، فمن الحقائق أن المعراج ورد ذكره في العديد من الروايات. وتعدد الروايات يدل على وقوع مثل هذه الحادثة. على الرغم من أنه يمكن الاستشهاد بها على حدوثه، فمن الصعب للغاية التمييز بين صحيح الروايات وضعيفها. بالرغم من وجود بعض التناقضات المهمة بين الروايات، إلا أن الله قادر على أن يأخذ عبده إلى القدس، وإلى مكان أبعد، وحتى إلى قمة السماوات. ولا يوجد مسلم لديه شك في هذا."¹⁶

. حمدي دوندرن، -أحكام القرآن- التفسير الفقهي للقرآن الكريم (إسطنبول: منشورات أركام، 2020)، ج 1، ص 492-493¹²

. علي بولاج، دراسات القرآن (إسطنبول: منشورات جبراء، 2016)، ج 4، ص 367-370¹³

. زكي دومان، بيان الحق (تفسير القرآن حسب ترتيب نزوله) (أنقرة: منشورات الفجر، 2006)، ج 1، ص 460¹⁴

. طلعت كوجيجيت، ترجمة القرآن وتفسيره (أنقرة: منشورات وقف الديانة، 2016)، ج 4، ص 308-310¹⁵

. محمد سعيد شمشك، مصدر الحياة تفسير القرآن (إسطنبول: منشورات بيان، 2016)، ج 3، ص 198¹⁶

يُفهم من المعلومات السابقة أن تفسير سعيد شمشك وزكي دمان وعلي بلاج يُعدان من التفاسير التي تقع ضمن التفاسير التقليدية ولكن ليس كلياً، وإن حادثة الإسراء والمعراج - كما ذكر في هذه التفاسير- تعد معجزة من عند الله تعالى. ولكن كما سيُذكر لاحقاً تحت عناوين الاتجاهات الأخرى لا يمكن القول إن هذه التفاسير اتبعت تماماً آثار التيار التقليدي؛ لأنها لم تكن مكتوبة مع اهتمامات الروايات وجمهور المفسرين فقط. ويحملون آثار هذه الاتجاه ولو كانت قليلاً فذلك قيمنا هذه التفاسير بشكل جزئي تحت هذه الاتجاه.

هناك بعض التفاسير التركيبية التي تشتمل على آراء التي يختارها مؤلفوها شخصياً، وتختلف عن الاتجاه التقليدي في كثير من النواحي. حيث يتم فيها تفسير القصص أو الآيات المعجزة بطرق مختلفة في هذه التفاسير، ويتم تفسيرها بشكل مختلف عن أساليب التفسير التقليدية من حيث الطبيعة.

وبأتي في مقدمة هذه التفاسير تفسير بيرادكار بيراكلي. ومما ذكره المؤلف في تفسير هذه الآية ما يلي:

يلي:

"وقد تم التعريف والتعيين من قبل العلماء السابقين على كونه قضية الإسراء، أي "المسيرة الليلية" المذكورة في هذه الآية، وقد شغلت أفكارهم وظهرت آراء مختلفة، وبقيت القضايا التي أتى به النبي في هذه الليلة للإنسانية. إن المسيرة التي تحققت في هذه الليلة، التي يمكن أن نسميها الإسراء، تم التأكيد عليها من حيث الشكل دائماً منذ القديم، وأهم بيان السبب والغرض منها، ولم يتم التأكيد عليها كثيراً. الآن، من خلال تحليل هذه الآية، سنشرح ماهية الإسراء والمعراج والحكمة منها. ظاهرة الإسراء التي نسميها مسيرة الليل قد تحققت في المسجد الحرام (بيت الله) التي يُعد أول مسجد وأول جامعة للبشرية، وهذه الجامعة مصدر هداية وبركة كما ذكر الله تعالى في سورة آل عمران في الآية رقم 93.... وعموماً فإن حادثة المعراج تُذكر مع حادثة الإسراء في التفاسير، ولكن الله تعالى لم يذكر حادثة المعراج في هذه الآية، فلا نجد من المناسب ذكرها."¹⁷

وبناءً على هذه التوضيحات نلاحظ: أن المؤلف يرى المسجد الحرام كمنطقة تسمى جامعة، ويركز المؤلف في تفسيره على تحقيق هذه المسألة من حيث الغرض بدلاً من كيفية إدراك حادثة الإسراء والمعراج.

وكذلك من التفاسير التي تخالف الاتجاه التقليدي في العديد من الأماكن هو "التفسير العايش" الذي كتبه إحسان ألي أجيك. ولم يخض المؤلف في الحديث عن حادثة الإسراء والمعراج في تفسيره بالصراحة. وبدلاً من ذلك، فقد حاول لفت الانتباه إلى أن أصل السَّير يستخدم للدلالة على المشي مع الله. وبما أن المسجد الحرام والمسجد الأقصى قد شهدا العديد من الحضارات على مر العصور والعديد من الذكريات الإلهية، فقد أظهرهما الله تعالى لنبيه كما ورد في الآية¹⁸. فالمؤلف يخالف الجمهور في كثير من النواحي، إلا أنه يشعر في هذه الآية بأنه يميل إلى قبول حادثة الإسراء والمعراج - وإن كان بعبارات غير واضحة- بدون ذكر كفيته.

ومن هذه التفاسير أيضاً التفسير المسمى "برسالة التوحيد"، والذي يهدف إلى توضيح الآيات في إطار الفترة التي نزلت فيها. فالمؤلف يدعي في هذه الآية عدم وجود الإسراء والمعراج. ويصف الإسراء والمعراج بالحالة الروحية للنبي في تلقي الوحي. بالإضافة إلى ذلك يرى المؤلف الروايات التي حول هذه الحادثة محدودة، ويذكر أنها نقلت عن بعض الصحابة فقط مثل عائشة رضي الله عنها.¹⁹

بالإضافة إلى ذلك، فإن المؤلف ذهب إلى أن المسجد الأقصى - في ذلك الوقت- ليس هو المسجد الذي في القدس، لأن هذا المسجد قد بني بعد ذلك عدة مرات. وهذه الآراء كافية أن تعطي فكرة عن المؤلف بأنه لا يلتزم بالمنهج التقليدية.

ومن بين هذه التفاسير أيضاً تفسير (تبيين البيان هذا هو القرآن) لحكي يلماز، الذي كتب تفسيره دون أي اعتبار لقواعد التفسير والجمهور، ويرفض المؤلف في تفسيره حادثة الإسراء والمعراج، ويزعم أن المسجد الأقصى ليس هو المسجد الذي في القدس، ويدعي أنه مسجد كان على بعد ميل من مكة المكرمة. ويدعي أن حادثة الإسراء والمعراج لم تذكر في القرآن. وعدَّ من فسّر الآيات لإثبات الإسراء والمعراج محرّفاً للقرآن.²⁰

17. بيرادكار بيراكلي، تفسير القرآن في ضوء فهم جديد (إسطنبول: دار الإشارة، 2001)، ج 11، ص 163-170.

18. رجب إحسان ألي أجيك، القرآن الحي ترجمة القرآن وتفسيره- (إسطنبول: منشورات إنشا، 20)، ص 564.

19. محمد كوشكون، حسن أليك، رسالة التوحيد تفسير موجز للقرآن- (إسطنبول: وقف جامعة مرمره الإلهية، د.ت.)، ص 659.

20. حكي يلماز، تبيين البيان هذا هو القرآن تفسير القرآن حسب ترتيب النزول (إسطنبول: دار الإشارة، 2007)، ج 4، ص 279.

وفي ضوء هذه التفسيرات المذكورة أخيراً، نلاحظ أن معجزة الإسراء والمعراج رُفضت من طرف بعض المفسرين خلافاً للاتجاه التقليدي، وزُعم أن المقصود في الآية ليس المعجزات التي عاشها نبينا في الإسراء والمعراج كما في تفسير حقي يلماز وتفسير رسالة التوحيد.

ويرى بعض المفسرين كبير اكاردار بيراكللي وإحسان ألي آجك أن المقصود من الإسراء والمعراج ليس كما فهمه جمهور المفسرين من قبل، وان كانت حادثة معجزة من الله للنبي صلى الله عليه وسلم.

المثال الثاني:

الآية الثانية التي تظهر فيها آثار الاتجاه التقليدي هي الآية الثالثة والسبعون من سورة الأحزاب.

فقال تعالى:

(وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ ۗ فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا ۗ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا) [سورة الأحزاب 37]

وفي هذه الآية وردت روايات كثيرة حول زواج النبي صلى الله عليه وسلم من زينب رضي الله عنها. وقد انتقد جمهور المفسرين الروايات التي تعبر عن زواج النبي بسبب حبه لزينب وحبها له، ويعدّها العلماء هذه الروايات ضعيفة مرفوضة رفضاً قاطعاً. ويرى الجمهور أن هذا الزواج كان بأمر الله تعالى لإبطال عادة التبني الموجودة في زمن الجاهلية.

وفيما يلي تحليل هذه الآية في التفسيرات التركيبية من حيث الاتجاه التقليدي.

ففي تفسير "طريقة القرآن" يقول المؤلف في تفسير هذه الآية:

"وفي بعض كتب التفسير، هناك العديد من الروايات التي لا يمكن تصورها حول موضوع زواج النبي صلى الله عليه وسلم بزينب. وبحسبهم: أن النبي صلى الله عليه وسلم رأى زينب من الباب المفتوح ذات يوم، وقد أصابه جمالها، وقال: "يا ربي، ويا من بيده القلوب، سمعت زينب هذه الكلام وأخبرت زوجها زيّداً، فاستنتج زوجها زيد من هذا البيان أن النبي قد أعجبته زينب ويريد الزواج منها. ولم يقبل الرسول طلاق زيد، ومع ذلك لم يستمع زيد إليه وطلق زوجته، فتزوجها النبي صلى الله عليه وسلم بعده. والقصة الحقيقية وفقاً لنص القرآن والروايات الصحيحة والمبادئ العامة على النحو التالي: أرادت زينب أن تتزوج النبي وعرضت أن تكون زوجته دون أن تطلب المهر. ولأنهم كانوا من الأقارب المقربين، فقد رأى النبي زينباً كثيراً، وكان يعرفها تمام المعرفة، رغم أنها كانت امرأة جذابة، إلا أن النبي لم يقبل هذا الزواج. مر الوقت على الحال وحين وقت التغيير الاجتماعي لمبدأ العلاقة النسبية في التبني، وكمثال مناسب لهذه الأمر أمر الله تعالى رسوله صلى الله عليه وسلم أن يزوج زيّداً بزينب، وأطاعت زينب رغم عدم رغبتها الشديدة وتزوجت بزيد. واستمر هذا الزواج أكثر من عام بقليل. وبما أن القيم الاجتماعية والمشاعر العرفية لم تتغير في وقت قصير، احتقرت زينب زوجها وتصرفت بقسوة أحياناً اتجاهه. فكان زيد يفكر أيضاً في طلاقها، لكنه لم يستطع أن يفعل ذلك؛ لأن الرسول قد زوجه إياها. وفي هذا الوقت، أخبر الله نبيه أن زينبا ستطلق وتصبح زوجته. وقبل فترة طويلة، جاء زيد إلى الرسول وسأل واشتكى من زينب، وأعلن أنه يريد الطلاق. ونصحه الرسول بعدم تطليق زوجته، مراعاة للقواعد العامة للعرف والأخلاق التي في ذلك الوقت، بينما كان يخشى أن يسبب الناس عليه وعلى دينه ولا سيما المنافقون. ورغم ذلك طلق زيد زوجته وتحقق ما قصده الله وأمره وتزوج النبي بزينب." 21

نلاحظ من هذه العبارات، أن في تفسير طريقة القرآن بما يتعلق بزواج النبي بزينب تم تبني طريقة

الاتجاه التقليدي.

وكذلك الأمر في تفسير طلعت كوجيجيت، وبحسب المؤلف: فقد تحقق هذا الزواج بأمر من الله. فلما اشتكى زيد للنبي من عدم التوافق بينهما، نصحه النبي بعدم تطليقها والإمسك بزوجه والإحسان إليها؛ لأن النبي يعلم أنه سيتزوج بزينب من بأمر الله، وبسبب ذلك قلق من أن يحصل رد فعل خاطئ في المجتمع. ولكن الله تعالى أراد إطفاء التقليد الخاطئ. ولكن لم يذكر المؤلف أي رواية عن اهتمام النبي بزينب كما ذكر بأن هذه الروايات ليست صحيحة، ويذكر أن هذا الأمر قد تحقق بأمر من الله. 22

وفي تفسير "بصائر القرآن" لعلي كوجوك، والذي تمت كتابته مؤخراً، فقد قال في هذه الآية:

. خير الدين كرمان، إبراهيم كافي دونمز، صدر الدين جموش، طريقة القرآن ترجمته وتفسيره بالتركية، ج 4، ص 388-389 21

. طلعت كوجيجيت، ترجمة القرآن وتفسيره، ج 5، ص 339-340 22

" إن زواج زيد وزينب كان من قبيل نبينا، ولكن عندما كان هناك خلاف حاد بينهما بسبب عدم المساواة، زوجها الله تعالى بنبينا، وأراد أن يثبت بهذه الطريقة بعدم العلاقة بين الأنبياء والذين تم تبنيهم وأزواجهم المطلقات. في الواقع لم يرد النبي أن يتزوج زينباً بسبب مخالفة العرف الذي كان سائداً، الأمر الذي سيؤدي إلى سوء فهم المجتمع، ولكن هذا الشيء أصبح ضرورياً بسبب أمر الله في هذا الزواج. وبهذا ثبت أن أمر الله وقراره أعلى من جميع العادات والعرف. من هذه الوجهة، فقد تجلت بشكل كامل قضية طلاق زوجة زيد وزواج النبي منها في محور الأمر الإلهي.²³

وفي تفسير علي بولاج المسمى "يدروس القرآن" تم التأكيد على وجوبية حب متبادل بين الزوجين. وذكر المؤلف: أن طلاق زيد لزينب ضرورية على عكس الحدائين والمستشرقين، أما فيما يتعلق بزواج رسول - صلى الله عليه وسلم- لزينب، فقد تم هذا الزواج حتى لا يترك النبي زينب مطلقة ومعرضة للازدراء في المجتمع.²⁴ ومن التفاسير التركية التي تمشي على الطريقة التقليدية تفسير "بيان الحق" لذكي دمان، فقد قال المؤلف في تفسير هذه الآية:

"على الرغم من أن النبي لم يرغب في الزواج من زينب إلا أن الله أراد أن يثبت هذا الحكم فعلياً لإزالة هذه العادة السيئة؛ لأنه في ذلك الوقت كانت هناك عادة سيئة تحرم الزواج من زوجة ابنه بالتبني، وكان لا بد من تغييرها، ونتيجة لذلك فقد تجلى هذا الزواج بأمر من الله.²⁵

وانتقد المؤلف الروايات التي تتعلق بحب النبي لزينب.²⁶

وكذلك الأمر في التفسير المسمى "تفسير الرواية والدراية للقرآن الكريم" لحسين تشجي، إذ يقول المؤلف في تفسير هذه الآية:

"زواج النبي زيداً وزينباً من أجل القضاء على الفروق الطبقيّة في المجتمع، ونتيجة للاختلافات بينهما، طلق زيد زينب، ثم لم يكتف رسول الله صلى الله عليه وسلم بحقيقة أن زينباً تزلت وكانت مطلقة وتزوجها."²⁷

وبعد أن سرد المؤلف هذه الأمور انتقد الروايات التي جاءت في ميل الرسول إلى زينب وانتقد المدعين لها.²⁷ وفي تفسير عمر جليك وإسماعيل كاراجوز الذي جاء على وفق التفسير التقليدي، ذكراً أن هذا الزواج تحقق بأمر إلهي من عند الله، كما فسره المفسرون السابقون، ولا يوجد في هذين التفسيرين رواية أو تصريح حول ميل الرسول الله صلى الله عليه وسلم لزينب واشتياقه لها.²⁸ وقال متين صاروخان في تفسيره "عصر السعادة":

"إنه لو رغب النبي بالزواج من زينب، لكان أقام الزواج من قبل؛ لأنها ابنة خالته، فإن سبب طلاق زيد زينباً، هو عدم التوافق بينهما، وقد أمر الله تعالى النبي بهذا الزواج من أجل تدمير تقاليد الجهل، وكان الرسول على علم بذلك، ولكن التزم الصمت تحت ضغط المجتمع والثقافة ونصح زيداً بعدم ترك زوجته. وبهذا المعنى نبهت الآية النبي ليراعي بأمر الله.²⁹

وكذلك الأمر في "التفسير المختصر" الذي كتبه علي أونال، حيث يقول المؤلف في تفسير هذه الآية:

"أخبر الله تعالى نبينا صلى الله عليه وسلم وأمره بالزواج من زينب، وكان من الصعب فعلاً على رسول الله أن ينفذ هذا؛ لأن العادات الحالية تأبى زواجه من زينب، بالإضافة إلى ذلك أن مثل هذا الزواج قد يؤدي إلى فتن مختلفة بين الناس، وقد يخطر ببال بعض الناس مشاعر تؤدي إلى إفساد إيمانهم برسول الله صلى الله عليه وسلم. بالإضافة إلى ذلك، كان المنافقون دائماً يبحثون عن الفرص، ومع ذلك فإن العادة التي ليس لها شرعية بيولوجية وقانونية لا يمكن أن تبقى في مكانها. وفي النهاية أراد الله تعالى إلغاء عادة الجهل الراسخة لأول مرة من خلال رسول الله صلى الله عليه وسلم.³⁰ وتفسير "أحكام القرآن" لحمدي دوندرن أيضاً من التفاسير التي مشى فيها المفسر بشكل صريح على منهج الجمهور في تفسير هذه الآية، حيث يقول المؤلف: القضية التي أخفاها الرسول في نفسه، وهي أنه سيتزوج زينباً بأمر من الله في المستقبل.

²³ علي كوجوك، بصائر القرآن، ص 4625.

²⁴ علي بولاج، دراسات القرآن، ج 5، ص 466-469.

²⁵ زكي دومان، بيان الحق (تفسير القرآن حسب ترتيب نزوله)، ج 3، ص 318.

²⁶ زكي دومان، بيان الحق (تفسير القرآن حسب ترتيب نزوله)، ج 3، ص 318-319.

²⁷ حسين تاشجي، تفسير الرواية والدراية للقرآن الكريم، ج 3، ص 193-194.

²⁸ عمر جليك، دعوة الحق، ترجمة القرآن وتفسيره، ج 6، ص 56-2860.

²⁹ متين ساروخان، عصر السعادة ترجمة القرآن الكريم وتفسيره، ج 6، ص 2655.

³⁰ علي أونال، كلام الله القرآن ترجمته التفسيرية باختصار (إزم: دار الجليان، 2006)، ص، 924.

إضافة إلى ذلك، فقد أورد المؤلف الروايات الموقوفة على ابن عباس عن ميل الرسول وإعجابه بزینب، ولكنه أشار في النهاية أنه لا يتبنى هذا القول.³¹

ومن ناحية أخرى يقول سعيد شمشك في تفسيره المسمى "مصدر الحياة":

"كان للنبي مسؤولية أخلاقية تجاه ابنة خالته التي زوجها من شخص لا تريده، ومن ناحية أخرى، كان هناك عرف جاهلي بين العرب بعدم قيام الزواج من مطلقة زوجة الابن بالتبني. فكان لابد من كسر هذا التقليد. فلهذه الأسباب تزوج الرسول صلى الله عليه وسلم بزینب. وكان النبي يعلم بأنه سيتزوج من زینب في حال طلقها زيد، وعلم النبي أنه إذا طلق زيد زوجته، فإن زواجه من زوجته المطلقة سيقابل بالنميمة والمعارضة من الناس، فذلك كان قلقاً. ولهذا السبب كان النبي صلى الله عليه وسلم يأمر زيداً بالأبلا يطلق زینباً."³²

كما يفهم من الآراء المذكورة أعلاه، فإن العديد من التفاسير المكتوبة مؤخراً في تركيا تحمل آثار الميول التقليدية في تفسير هذه القضية. وفي حين أن بعضها وقع تحت تأثير هذا الطريق تماماً ويدافعون عنه، نجد أن بعضها يسيرون في هذا المنهج ولكن غير مدافعين عنه، مثل تفسير سعيد شمشك وتفسير على بولاج، سواء كان مدافعاً عن هذا الاتجاه أو مجرد مؤيد لهذا له، فإن هذا الاتجاه التقليدي هو الأكثر قبولاً في تركيا، والأكثر احتراماً واعتماداً في علم التفسير في تركيا.

وفي تفسير "رسالة التوحيد" يقول المؤلف: "تحقق مثل هذا الزواج لإثبات أنه كان مطلوباً من قبل النبي للدلالة على عدم وجود مشكلة في الزواج من مطلقات زوجات المتبنين، وبحسب التفسير فإنه لا توجد مشكلة في القول: إن هذا الزواج تحقق حسب إرادة الله، وذكره الله في الآية للإشارة إلى عدم المشكلة في زواج النبي بزینب."³³ وكذلك يقول شعبان بريس في تفسيره "طريقة القرآن حسب ترتيب نزول القرآن" إن زواج النبي من زینب ينبع من حب النبي، ويشير المؤلف إلى أن النبي كان يحب زینباً، وبسبب كل السلبيات التي تنبع من المجتمع فقد نصح الرسول زيداً أن يستمر في زواجه.³⁴

ولا يختلف الأمر في تفسير إحسان ألي آجيك، حيث لم يذكر المؤلف حول زواج النبي على الإطلاق، بل ذكر القضايا والمواضيع التي يمكن استنتاجها من هذا الآية. ومن المفهوم من تصريحاته، أن هذه المناقشات مثل زواج النبي بزینب غير ضروري، والشيء الرئيسي عند المفسر هي النقاط والمبادئ التي يمكن تنفيذها في الحياة الاجتماعية من خلال هذه القضية.³⁵

وأما في تفسير بيرقدار بيرقلي، فلم يتحدث المؤلف عن الغرض من هذا الزواج سواء أكان للنبي ميل في زینب أم لا؟ ولم يتحدث عن هذه القضايا إطلاقاً، بل شرح البعد الاجتماعي للآية فقط.³⁶ وكما لوحظ من هذه، أن بعض المفسرين لم يمشوا في هذا الطريق في تفسير هذه الآية أو ما اهتموا بهذه القضية؛ لأنها غير مهمة في ظنونهم، بل سردوا آراءهم الشخصية.

المثال الثالث

الآية الثالثة التي يظهر فيها آثار الاتجاه التقليدي هي الآية 56 من سورة الأحزاب. قوله تعالى: إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا [سُورَةُ الْأَحْزَابِ:

].⁵⁶

على الرغم من أن مفسري الفترة الأخيرة قد قدموا تفسيرات مختلفة حول طبيعة مفهوم الصلاة في الآية، إلا أن العديد من التفاسير ذات الاتجاه التقليدي ذكرت أن معنى الصلاة على النبي هو أدائها لفظياً أو فعلياً.

تم تفسير مفهوم الصلاة على النحو التالي في التفاسير التركيبية الأخيرة.

ففي تفسير "طريقة القرآن" يفسر مصطلح الصلاة في هذه الآية على ما يلي:

"الصلاة كمصطلح ديني له معنيان: أولهما الدعاء؛ لأن الصلاة هي توجيه العبد روحه وقلبه إلى الله. وثانياً: هي الصلاة المعلومة التي تتم خمس مرات في اليوم. وهذه العبادة هي أجمل وسائل الاستسلام لله وتقديم النفس إليه، فذلك سمي بهذا الاسم. وصلاة المؤمنين على النبي: هي ذكره بالحمد والخير. ولما سأل الصحابة النبي صلى الله عليه

. حمدي دوندرن، أحكام القرآن - التفسير الفقهي للقرآن الكريم، ج7، ص 31458

. محمد سعيد شمشك، مصدر الحياة تفسير القرآن، ج4، ص 191

. محمد كوشكون، حسن أليك، رسالة التوحيد - تفسير موجز للقرآن، ص 758

. شعبان بريس، طريقة القرآن وتفسيره حسب ترتيب النزول، ج 3، ص 7458

. رجب إحسان ألي آجيك، القرآن الحي - ترجمة القرآن وتفسيره، ص 957-958

. بيرادكار بيركلي، تفسير القرآن في ضوء فهم جديد، ج15، ص 305-307

وسلم: نحن نعلم كيف نسلم عليك، ولكن لا نعرف كيف سنصلي عليك؟ فعلم رسول الله صلى الله عليه وسلم الصحابة "الصلوات" التي نقرأها في جلوس الصلاة، فقال: هكذا تصلي علي".³⁷ وكذلك الأمر في تفسير طلعت كوج يجبت، فقد فسر المؤلف الصلاة من الله بأنها مدح النبي، من الملائكة بأنها طلب الرحمة والمغفرة للنبي. وقد ذكر المؤلف أحاديث كثيرة على أهمية الصلاة وثوابها، وقد ورد أنها تفتح سبيل الخير والخلص للإنسان، وتدخله الجنة وتجعل الناس يخرجون من الحزن والأسى.³⁸ ونلاحظ مما سبق أن المؤلفين يمثلون الخط التقليدي بالحديث عن حقيقة الصلاة على النبي وأهميتها قولاً أو فعلاً.

ومن ناحية أخرى نرى أن سليمان آتش يتبنى الطريقة التقليدية حول هذا الموضوع، فيقول عن تفسير الصلاة في كتابه "موسوعة القرآن" ما يلي:

"والصلاة على النبي من الله رحمته ومدحه عند الملائكة، والصلاة عند الملائكة الدعاء له والاستغفار ونصره. وطبعاً لا بد من احترام الإنسان الذي يرحمه الله ويحمده حتى لا يؤذيه، ويصلي عليه ويسلم أي: بأن يطلب رحمة الله عليه. وفي الواقع، الغرض من الآية هو منع أولئك الذين يسيئون للنبي بالنميمة والسلوكيات السلبية. والمعنى الحقيقي لها: أن الله وملائكته يشفقون على النبي ويحفظونه. فإيا أيها المؤمنون، ارحموه، وتمنوا له الخير، وتجنبوا إيذاه. وبحسب حكم هذه الآية، فإنه يجب على كل مسلم أن يصلي على رسول الله صلى الله عليه وسلم مرة واحدة في العمر. وذكر بعض العلماء أنه لا بد من الصلاة والسلام في كل مرة يذكر اسم النبي. ورأى بعضهم أنه إذا ذكر اسمه يكفي السلام والتحية مرة واحدة فقط، ولا حاجة إلى الصلاة والسلام في كل مرة. كما يصلي على النبي في أول الدعاء وفي نهايته.³⁹ وكذلك الأمر عند علي كجوك، حيث يشرح هذه الآية في تفسيره المسمى "ببصائر القرآن" على النحو التالي: "إنَّ الله حدّد هذه الشُّرَائع، والله وَملائكته الَّذِينَ يطيعون الله ولا يعصونه أبداً، يَصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ. والصلاة بمعنى الرحمة من الله، ودعاء الملائكة كي تكون رحمة الله على رسول الله صلى الله عليه وسلم. ولذلك، أيها المؤمنون، صلوا على النبي أيضاً. يقول ربنا: "افعلوا ما عمل ربكم وملائكته".⁴⁰

وأما في تفسير ذكي دمان، فقد لفت الانتباه في تفسير هذا المصطلح إلى جهة اللفظ والمعنى، ويرى إجراء الصلاة نتيجة لحب رسول الله واتباع سنته. إلى جانب ذلك، كان المؤلف يذكر الروايات عن كيفية أداء الصلاة عن كعب بن عجرة، وبلغت الانتباه إلى كيفية أداء الصلاة شفوياً.⁴¹

وكذلك الأمر في كتاب "تفسير الرواية والدراية للقرآن" لحسين تاشجي. ففي هذا التفسير الذي يتبع فيه المؤلف الطريقة التقليدية يشير إلى أن الصلاة على النبي واجبة، ويذكر إلى معانيها. ويتحدث عن خلاف العلماء حول إجراء الصلاة في كل مرة أو مرة في العمر. ويذكر أخيراً آراء المجتهدين من المذهب الحنفي ويحاول شرح هذه الآراء.⁴² كما ذكر إسماعيل كراكو ز تفسير معنى كلمة الصلاة، ثم أورد أن الصلاة هي مدح الرسول ونحوه من وجهة نظر المؤمنين. ويشير المؤلف الذي قدم أمثلة من الأحاديث عن أهمية الصلاة وكيفية أدائها إلى أن الصلاة على النبي واجبة على المؤمنين ولو مرة واحدة في العمر.⁴³

وكذلك يشرح حمدي دندرن معاني مصطلح "الصلاة" في تفسيره أحكام القرآن، وقدم بعض معلومات حول كيفية الصلاة على النبي شفوياً. وحاول المؤلف في تفسيره أن يبين الأهمية اللفظية والفعلية للصلاة على الرسول في إطار الأحاديث المذكورة في هذا الخصوص. وفي الخلاصة قدم حكم الصلاة والسلام على النبي.⁴⁴

وأما في تفسير "دعوة الحق" لعمر جليك، فقد شرح المؤلف مفهوم الصلاة بأنها من الله رحمة، وأنها من الملائكة دعاء، ومن الناس طلب للشفاعة من النبي. بالإضافة إلى أهمية التحية والسلام الذي فيها ذكر النبي، وذكر المؤلف الأحاديث عن فضيلة الصلاة على النبي والحث عليها.⁴⁵

. خير الدين كرماني، إبراهيم كافي دونمز، صدر الدين جموش، طريقة القرآن ترجمته وتفسيره بالتركيبية، ج 4، ص 397-398³⁷

. طلعت كوج يجبت، ترجمة القرآن وتفسيره، ج 5، ص 349³⁸

. سليمان آتش، موسوعة القرآن (اسطنبول: مؤسسة بحوث علوم القرآن، 1998)، مادة الصلاة والسلام³⁹

. علي كجوك، بصائر القرآن، ص 4679⁴⁰

. زكي دومان، بيان الحق (تفسير القرآن حسب ترتيب نزوله)، ج 3، ص 1330⁴¹

. حسين تاشجي، تفسير الرواية والدراية للقرآن الكريم، ج 4، ص 209⁴²

. إسماعيل كراغوز، معنى القرآن وتفسيره (أنقرة: منشورات كار، 2022)، ج 6 ص 86-89⁴³

. حمدي دندرن، أحكام القرآن -التفسير الفقهي للقرآن الكريم، ج 7، ص 486-487⁴⁴

. عمر جليك، دعوة الحق، ترجمة القرآن وتفسيره، ج 4، ص 102-103⁴⁵

ويلخص علي بولاج في تفسيره بعد إعطاء معلومات حول الصلاة من الناحية الاصطلاحية أن للصلاة ثلاثة

معان:

أولها: أن الصلاة عندما تنسب إلى الله وملانكته تكون بمعنى الرحمة والاستغفار. ثانياً: في وقت نزل القرآن كانت بمعنى نصره المؤمنين للرسول والوقوف إلى جانبه ودعمه. وأخيراً، فإن الصلاة والسلام على النبي أينما كان الانسان وفي كل قرن تفيد التعبير عن انتماء الناس إلى الدين الذي يمثله واستمرار إخلاصه له. لأن الصلاة والسلام تذكرنا بانتماننا لأمة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وإخلاصنا له أينما كنا في العالم.⁴⁶

وفي التفسير المسمى "أسلوب البيان" لجلال الدين جكيچ، الذي كتبه بأسلوب الخطبة، يذكر أن الصلاة رحمة في نظر الله، واستغفار في نظر الملانكة، وإخلاص في أعين الناس.⁴⁷

وأما المفسر علي أونال فيفسر ضرورة الصلاة والسلام على النبي في تفسيره "ملخص التفسير" على النحو

التالي:

"يجب على كل مؤمن أن يصلي على رسول الله مرة واحدة على الأقل في حياته. والقيام بذلك في كل مرة مع ذكر اسمه سنة مؤكدة. وعند الإمام الشافعي وأحمد بن حنبل: الصلاة على النبي وعلى آل بيته بعد التحية في الجلسة الثانية من أركان الصلاة. ومع ذلك فهي سنة في المذهبين: الحنفي والمالكي، والصلاة على رسول الله صلى الله عليه وسلم رابطة بينه وبين المؤمنين."⁴⁸

وكذلك الأمر في تفسير متين صاروخان، فقد ذكر المؤلف في تفسيره المسمى "عصر السعادة" مفهوم الصلاة كما ذكر في التفاسير السابقة، ثم يقدم زيادة بعض المعلومات عن كيفية الصلاة وطبيعتها مع ذكر أهمية الصلاة والسلام. ويقول: إن الصلاة هي تعظيم للنبي.⁴⁹

وأما سعيد شمشك فيفسر الآية في تفسيره "مصدر الحياة" مع ذكر وبيان الصلاة على النحو التالي بعد التحليلات اللفظي للكلمة:

"الخلاصة، صلاة الله على النبي هي الثناء عليه، ومسامحته، ودعمه، وتهنئته، ورحمته. وصلاة الملانكة استغفار له ودعاء. وصلاة المؤمنين: هي مدحه، والدعاء له، والنصرة. وتقليد الصلاة على النبي أصبحت عادة فيما بعد، كما قال ابن عاشور."⁵⁰

ومن ناحية أخرى، يذكر شعبان بربيش في تفسيره "طريقة القرآن حسب ترتيب النزول": "أن معنى كلمة الصلاة في هذه الآية هي الرحمة والشفقة وليس الأذى. وأن من أساء للنبي بدلاً من الرحمة به ملعون في الدنيا والآخرة، وينتظره عذاب مهين."⁵¹

وفي تفسير بيراكدار بيراكلي، تم تفسير مفهوم الصلاة في سياق هذه الآية بمعنى "النصرة" له. ويذكر المؤلف في هذا الصدد: إذا أخذنا هذه الآية على أنها استمرار لآيات سورة الأحزاب، أي حول معركة الخندق، فسيكون من الممكن إعطاء معنى "الدعم" في الحرب.⁵²

وفي تفسير رسالة التوحيد، التي يحاول تفسير آيات القرآن بناءً على بيئة نزولها، فقد فسرت الآية على النحو

التالي:

"يا من آمن برسولنا! ترى أن الله شديد الرعاية لنبيه، ولا يوافق على معاناته بأي شكل من الأشكال. كما تحترمه الملانكة وتكرمه وتدعو له، في هذه الحالة ما عليك القيام به هو نصره النبي في جميع الأوقات، وتجنب الكلمات والسلوكيات التي من شأنها أن تزعجه أو تؤذيه، والامتثال بأوامره."⁵³

وحسب تفسير إحسان ألي أجيك يذكر حول ماهية الصلاة ما يلي:

علي بولاج، دراسات القرآن، ج4، ص477-478.

جلال الدين جكيچ، تفسير القرآن أصول البيان، ج4، ص47307.

علي أونال، كلام الله القرآن ترجمته التفسيرية باختصار، ص، 48930.

متين ساروخان، عصر السعادة ترجمة القرآن الكريم وتفسيره، ج6، ص492671.

محمد سعيد شمشك، مصدر الحياة تفسير القرآن، ج4، ص50201-200.

شعبان بربيش، طريقة القرآن وتفسيره حسب ترتيب النزول، ج3، ص511487.

بيراكدار بيراكلي، تفسير القرآن في ضوء فهم جديد، ج15، ص52340.

محمد كوشكون، حسن أليك، رسالة التوحيد-تفسير موجز للقرآن-، ص53963.

"يتم استخدامه الصلاة بمعنى إعلان ونقل حب المرء لشخص يحبه وينصره. يستخدم من أجل إنزال الله على عباده المحبوبين الرحمة على مر الزمان وللتعبير عن حب المسلمين للأنبياء مثل إبراهيم ومحمد عليهما السلام، ونصرتهم⁵⁴."

وقال حقي يلماز في تفسيره "تبيين البيان":

"في هذه الآية عيّنت واجبات المؤمنين تجاه رسول الله صلى الله عليه وسلم، على المؤمنين أن ينصروا رسول الله ويؤمنوا سلامته كما أيد الله بنصره وبملائكته. بصرف النظر عن ذلك، فقد ورد ذكر صلاة نبينا في العديد من الآيات التي فسرناها تحت عنوان "صلاة النبي". ولكن مع الأسف بالرغم من كل هذه الآيات فقد ساد فهم يجعل "الصلاة" كلام متداول بين المسلمين حتى يومنا هذا.⁵⁵

وفي إطار كل التفاسير المذكورة حول تفسير مصطلح الصلاة، يمكننا أن نرى تفسير الصلاة في التفاسير التركية بطريقتين:

أولها: أن الصلاة مفهوم يفيد نصرة المؤمنين للنبي، وتمجيده وإعلان انتمائهم إليه، وذكره باللسان يفيد العبادة والثواب، ويلزم أداء الصلاة على النبي ولو مرة واحدة في العمر، وهذا هو الاتجاه التقليدي التي تبناه جمهور المفسرين. وثانياً: أن الصلاة، انعكاس لنصرة النبي، مصطلح يقوله الصحابة في إطار الفترة التي نزل فيها القرآن وليس غيرها.

كما شاهدنا في معظم التفاسير التركية، تم تبني فهم الصلاة بالمعنى التقليدي. وهذا يشير إلى وجود آراء الجمهور التي اتفق عليه في التفاسير التركية بشكل كبير.

3. التقييم النقدي

على الرغم من أن العديد من الاتجاهات المختلفة لتفسير القرآن قد ظهرت في تركيا بعد الجمهورية، إلا أن الاتجاه التقليدي في التفسير، والذي يعد إلى حد كبير استمراراً للخط العثماني لم يفقد أهميته أبداً في المجتمع العلمي التركي، لدرجة أن أول تفسير مكتوب بالتركية الذي قامت الدولة بدعم كتابته من قبل العلامة محمد حمدي يازار باسم "دين الحق ولسان القرآن" يحمل آثار الاتجاه التقليدي إلى حد كبير.

هذا الاتجاه هو اتجاه يوجد في تركيا المؤيدين والمهمين لها بسبب شموليته وعدم إفراطه وتفريطه، والتفاسير التركية التي كتبت في الجزء الأخير من هذا القرن تتبع الاتجاه التقليدي بشكل كلي أو جزئي. عند نظرنا إلى التفاسير المكتوبة مؤخراً، يتبين لنا أن هناك تفاسير تمشي على هذه الطريق بالشكل التي يدافع عن هذه الاتجاه، وكذلك هناك بعض التفاسير تمشي في شكل متعادل وتهدف تبني الأفكار المتعادلة في هذه الاتجاه بدون الإفراط والتفريط.

والقسم الثاني: هي تفاسير تحتوي أفكار الجمهور بشكل جزئي وتقدم تفسيرات حديثة أو اجتماعية عند الحاجة سواء أكانت وفق جمهور المفسرين أو مخالفة له. وفي هذا العنوان يمكن تقييم تفسير زكي دمان وتفسير بيراكدار بيركلي وسعيد شمشك وعلي بلاج.

وفي بداية الشق الأول من التفاسير، يأتي تفسير "روح الفرقان" الذي يدافع عن هذا الاتجاه، وتظهر هذه الهوية في كل جانب من هذا التفسير. ويدافع عن آراء الجمهور باسم أهل السنة في كثير من القضايا الاعتقادية، وينتقد الآراء المخالفة لأهل السنة بعبارة مثل الفاسدة والسنيّة. بالإضافة إلى ذلك، تتم تغذيته من العديد من المصادر الصوفية، ويقدم وجهة نظر صوفية تحت كل آية تقريباً.

والتفسير التركي الآخر الذي يرى في خط التقليدي تماماً هو "تفسير القرآن بالرواية والدراسة"، الذي كتبه حسين تاشجي. رغم أن المؤلف ذكر في مقدمة تفسيره أنه سينتقد بعض المفسرين وأنه سيقدم بعض الأفكار الخاصة به، إلا أن التفسير قد تولى بالكامل دور المدافعة لهذه الاتجاه. والمؤلف في كثير من المواضيع ينتقد أولئك الذين يخرجون عن طريقة أهل السنة بأسلوب قاسٍ ويمكن أن يقال إنه كتب في إطار طريقة تسمى التقليديّة.

والتفسير الآخر الذي شعر بالميل التقليدي في كثير من المسائل في تفسيره هو تفسير "أحكام القرآن" لحمدي دندورن. وقد مشى المؤلف في تفسيره على خط معتدل في مسألة المعجزات التي وردت في القرآن، ويظهر موقفاً مبنياً على السنة في تفسير بعض الآيات المثار حولها الجدل. هذا التفسير من بين التفاسير الهامة التي لوحظ فيها هذه الاتجاه التقليدي مباشرة.

54 رجب إحسان ألي آجيك، القرآن الحي - ترجمة القرآن وتفسيره -، ص 54960.

55 حكي يلماز، تبيين البيان هذا هو القرآن تفسير القرآن حسب ترتيب النزول، ج 10، ص 305-306.

والتفسير الآخر الذي تتبع الهيكل التقليدي وكتب بعيداً عن تأثير اتجاه الحداثة والمعاصرة هو "تفسير القرآن ومعناه" لإسماعيل كراكوز. وفي هذا التفسير فسرت الآيات التي تشير إلى الحقائق العلمية في إطار التحليل العلمي دون الخروج عن البنية التقليدية. وبصرف النظر عن ذلك، فهو تفسير يمشی على خط تقليدي من خلال أسلوبه الشعبي في الخطاب.

ويمكن تقييم تفسير سعيد شمشك "مصدر الحياة" وتفسير علي بولاش "دروس القرآن" وتفسير عمر جليك "دعوة الحق" وما أشبهها من التفاسير مثل تفسير ذكي دمان وغير ذلك من التفاسير التي تصنف ضمن الاتجاه الاجتماعي والعلمي والملتزمة جزئياً بالاتجاه التقليدي. على الرغم من أن المؤلفين قد أشاروا هذا الخط في العديد من الأماكن، إلا أنه يلاحظ أن الآيات تتم تفسيرها بطريقة تخص لهم في كثير من المواضيع.

بالإضافة إلى هذه التفاسير، تفسير علي كوجوك "بصائر القرآن"، وتفسير عمر جليك "دعوة الحق"، وتفسير رئاسة الشئون الدينية "طريقة القرآن - ترجمة القرآن وتفسيره"، وتفسير متين صاروخان "عصر السعادة"، وتفسير سمري جكمجيل "القرآن الحي"، وتفسير أحمد ساروهان "مصطلحات القرآن"، وتفسير جلال دين جكيش "أصول البيان"، وهذه من التفاسير التي تذكر تحت هذا الاتجاه.

الخلاصة، يمكن القول بأن الاتجاه السائد والشائع في تركيا بشكل عام هو الاتجاه التقليدي أيضاً. وأنه حظي باحترام وتأييد من قبل أكثر الناس. وأكثر المدافعين عن هذا الاتجاه هم الكتاب والباحثون الذين لم يكونوا موظفين في الجامعات. وعلى عكس هذا الاتجاه، هناك بعض المفسرين موظفون في الجامعات يكتبون تفاسيرهم وفق اتجاه الحداثة، وهناك أيضاً بعض المفسرين الذين يسيرون وفق منهج الاتجاه التقليدي في الغالب.

الخاتمة

- وفي نهاية البحث لا بد من ذكر أهم النتائج التي توصل إليها الباحث:
- 1- مع الانقلاب اللغوي في الجمهورية التركية، انقضت عادة كتابة التفسير باللغة العربية، وبدلاً من ذلك بدأت طريقة كتابة التفسير باللغة التركية.
 - 2- كانت التفسير بين عام 1923-1950 أحياناً موضوعية مثل أحكام القرآن، وأحياناً مستقلة مثل تفسير ألمالي حمدي يازر.
 - 3- إن كتابة التفسير بدأت تتطور بعد الخمسينيات، وأن هذا التطور أصبح أكثر وضوحاً بعد الثمانينات.
 - 4- بعد السبعينات بشكل خاص، بدأ التطور بسرعة أكثر في فهم القرآن، بسبب الوعي والفهم الإسلامي الذي بدأ يهيمن على المجتمع من خلال التفسير والترجمات، مثل تفسير سيد قطب ومحمد أسد.
 - 5- في حين أن آثار حركة التفسير والتقليدية كانت محسوسة في السبعينات وما قبلها، وبعد ذلك الوقت بدأت الاتجاهات الجديدة والحداثية وتظهر في تركيا بداية مع سليمان آتش.
 - 6- بعد عام 1995م، ازدادت سرعة كتابة التفسير كمنهج مستقل، وشهدت ذروتها عام 2015م. على الرغم من التراخي في كتابة التفسير بعد عام 2015م، إلا أن كتابة التفسير باللغة التركية لا تزال مستمرة في تركيا، وهناك ستة وعشرون تفسيراً تركيا كتب بين عام 1995-2020م.
 - 7- تتكون التفسير المكتوبة في الفترة الأخيرة من التفسير التي كتبت بالأسلوب التقليدي والأسلوب الحداثي، بالإضافة إلى ذلك، يوجد في هذه التفسير قضايا معاصرة وتأويلات علمية وغير ذلك.
 - 8- كان معظم التفسير قد كتبت على ترتيب المصحف وهي الأساس في كتابة التفسير، بينما كتب بعض المفسرين مثل زكي دمان وشعبان بيريش تفسيرهم على أساس ترتيب النزول.
 - 9- يمكن تقييم التفسير في تركيا بشكل عام في فئتين، ففي الفئة الأولى تفسير مكتوبة بأسلوب يخاطب المجتمع ويمكن أن يفهمه المجتمع، وفي الفئة الثانية تفسير مكتوبة بأسلوب علمي، ويوجد فيها تأويلات وآراء مختلفة ومناقشات حول علم التفسير، ومعظم التفسير التي كتبها الباحثون تقع في الفئة الأولى، فإن الفئة الثانية تشمل تفسير الأكاديميين، والتي كتبها في الغالب أساتذة الجامعات.
 - 10- باستثناء التفسيرين اللذين يدافعان بقوة عن أهل السنة، مثل "روح الفرقان" و"تفسير القرآن بالرواية والدراية"، لا يكاد يوجد أي تفسير مكتوب بالتعصب الطائفي والمذهبي في تركيا.
 - 11- تتكون حركات التفسير في تركيا من عدة اتجاهات، علمية، واجتماعية وتقليدية حداثية، والاتجاه التقليدي هو الأكثر شيوعاً بين هذه الاتجاهات، ويلمس وجوده محسوساً في جميع التفسير تقريباً، ويعتبر هذه التوجه هي التوجه المشترك لجميع التفسير.
 - 12- ويوجد بعض التفسير المكتوبة بأسلوب الحداثة من بين التفسير التركية، في حين أن البعض منها يفتقر إلى الطابع العلمي ولم يحقق الاتساق، وإن البعض منها يرسم إطاراً مختلفاً في كثير من النواحي؛ لأنهم يضعون الأولوية للعقل بشكل منهجي، وفي الواقع أن المدافعين عن هذا الاتجاه في تركيا ليسوا على مستوى قليل.
 - 13- لا تتركز التفسير في تركيا بشكل عام حول اتجاه واحد، بل تظهر في موقف يجمع بين العديد من التوجهات.

المصادر بالعربية

- أحمد كالكان. تفسير المصطلحات. د. ن، د. ت..
- إسماعيل كاراغوز. معنى القرآن وتفسيره. أنقرة: منشورات كار، 1 الطبعة، 2022.
- بيراكدار بيرالكلي. تفسير القرآن في ضوء فهم جديد. إسطنبول: دار الإشارة، 1 الطبعة، 2001.
- جلال الدين جكيچ. تفسير القرآن أصول البيان. إسطنبول: منشورات جينوس، 1 الطبعة، 2017.
- حسين تاشجي. تفسير الرواية والدراية للقرآن الكريم. إسطنبول: منشورات روض، 2015.
- حكي يلماز. تبين البيان هذا هو القرآن تفسير القرآن حسب ترتيب النزول. إسطنبول: دار الإشارة، 2007.
- حمدي دوندرن. -أحكام القرآن -التفسير الفقهي للقرآن الكريم. إسطنبول: منشورات أركام، 2020.
- خير الدين كرمان، إبراهيم كافي دونمز، صدر الدين جموش، مصطفى جرجي. طريقة القرآن ترجمته وتفسيره بالتركية. أنقرة: دار رئاسة الشؤون الدينية، 1 الطبعة، 2006.
- رجب إحسان ألي آجيك. القرآن الحي -ترجمة القرآن وتفسيره-. إسطنبول: منشورات إنشا، 20.
- زكي دومان. بيان الحق (تفسير القرآن حسب ترتيب نزوله). أنقرة: منشورات الفجر، 2006.
- سليمان آتش. موسوعة القرآن. إسطنبول: مؤسسة بحوث علوم القرآن، 1 الطبعة، 1998.

- شعبان بيريش. طريقة القرآن وتفسيره حسب ترتيب النزول. قيصري: دار الأرض للنشر، د.س.
طلعت كوج يجيت. ترجمة القرآن وتفسيره. أنقرة: منشورات وقف الديانة، 1 الطبعة، 2016.
علي أونال. كلام الله القرآن ترجمته التفسيرية باختصار. إزم: دار الجفليان، 1 الطبعة، 2006.
علي بولاج. دراسات القرآن. إسطنبول: منشورات جيراء، 2016.
علي كوجوك. بصائر القرآن. قونية: مطبعة أفست آدم، 2016.
عمر جليك. دعوة الحق، ترجمة القرآن وتفسيره. إسطنبول: منشورات أركام، 2013.
متين ساروخان. عصر السعادة ترجمة القرآن الكريم وتفسيره. إسطنبول: منشورات أركان، 1 الطبعة، 2005.
محمد سعيد شمشك. مصدر الحياة تفسير القرآن. إسطنبول: منشورات بيان، 1 الطبعة، 2016.
محمد كوشكون، حسن أليك. رسالة التوحيد - تفسير موجز للقرآن-. إسطنبول: وقف جامعة مرمره الالهية، 3 الطبعة، د.ت.
محمود أوستا عثمان أغلو. روح الفرقان. إسطنبول: مكتبة سراج، 1 الطبعة، 1997.

المصادر والمراجع باللغة التركية

Kaynakça

- Kalkan, Ahmet, *Kavram Tefsiri*, İstanbul: Davut Emre Yayınevi, 2014.
Bulaç, Ali, *Kur'ân Dersleri (Dirâsâtu'l-Kur'ân)*, İstanbul: Çıra Yayınları, 2016.
Küçük, Ali, *Besâiru'l-Kur'an*, Konya: Adım Matbaacılık ve Ofset, 2016.
Ünal, Ali, *Allah Kelâmî Kur'ân-ı Kerîm Ve Açıklamalı Meali Tefsir Özeti*, İzmir: Çağlayan Matbaası, 2006.
Bayraklı, Bayraktar, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kuran Tefsiri*, İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2013.
Çekiç, Celalettin, *Tefsiri "l-Kur"ân ve Usulu "l-Beyan*, İstanbul: Cinius Yayınları, 2017.
Yılmaz, Hakkı, *Nüzül Sırasına Göre Tebyinnu'l-Kurân*, İstanbul: İşaret Yayınları, 2007.
Döndüren, Hamdi, *Ahkamul kur'ân "Kurani Kerim'in Fikhi Tefsiri"*, İstanbul: Erkam Yayınları, 2020.
Elik, Hasan, *Tevhit Mesajı (Özlu Kur'an Tefsiri)*, İstanbul: Marmara ilahiyat Vakfı Yayınları, 2015.
Taşcı, Hüseyin, *Kur'ân-ı Kerim'in Rivayet ve Dirayet Tefsiri*, İstanbul: Ravza Yayıncılık ve Matbaacılık, 2015.
Karagöz, İsmail, *Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri*, Ankara: Kar Yayınları, 2020.
Sait Şimşek, M., *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, İstanbul: Beyan Yayınları, 2012.
Duman, M. Zeki, *Kur'ân-ı Kerim'in Nüzül Sırasına Göre Tefsiri*, Ankara: Fecir Yayınları, 2006.

- Ustaosmanoğlu, Mahmud, *Ruhu'l-Furkan Tefsiri*, İstanbul: Sıraç Kitapevi, 1991.
- Çelik, Ömer, *Hakkın Daveti Kur'an-ı Kerim Meali ve Tefsiri*, İstanbul: Erkam Yayınları, 1. Basım, 2013.
- Eliaçık, Recep İhsan, *Yaşayan Kur'an, Nüzul Sırasına Göre Türkçe Meal-Tefsir*, İstanbul: İnşâ Yayınları, 2011.
- Gümüş, Sadreddin; Çağrııcı, Mustafa; Karaman, Hayreddin; Dönmez, İbrahim Kâfi, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, Ankara: DİB Yayınları, 2006.
- Saruhan, A. Metin. *Asr-ı Saadet Kur'an'ı Kerim Türkçe Meali ve Tefsiri*, My kitap, 2010.
- Ateş, Süleyman, *Kur'an Ansiklopedisi*, İstanbul: Kur'an Bilimleri Araştırma Vakfı, 1998.
- Piriş, Şaban, *Kur'an Yolu İniş Sırasına Göre Anlam ve Tefsiri*, Kayseri: Arz Yayıncılık, ts.
- Koçyiğit, Talat, *Kur'ân'ı Kerim Meal ve Tefsiri*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016.

Araştırma Makaleleri / Articles

ARAP DİLİNDE TENBİH EDATLARININ İŞLEVLERİ VE MEÂLLERE YANSIMASI

Geliş Tarihi: 20 Aralık 2022

Kabul Tarihi: 10 Nisan 2023

Muhammed Emin YILDIRIM*

Özet

Arap dilinde manayı ifade etmeye yardımcı birçok edat bulunmaktadır. Edatların özelliklerini, türlerini ve işlevlerini ortaya koymak amacıyla genel çalışmalar yapılmıştır. Son dönemlerde edatların belli bir türü ile ilgili akademik çalışmalar da yapılmaya başlanmıştır. Kur'an-ı Kerim'de de bir uyarı üslubu olarak çokça kullanılan tenbîh edatlarını ele alan müstakil Türkçe bir çalışmanın bulunmaması ve bunların meâllerde tam olarak yansıtılmaması sebebiyle akademiye katkı sunmak için çalışmamızda, Arap dilindeki tenbîh edatlarının tespiti ve ayetler çerçevesinde uyarı anlamının meâle tam olarak yansıtılması amaçlanmıştır. Tenbîh edatının bulunduğu cümle kurgulanırken daha düzgün ifade kullanmak mümkündür. Fakat edatı yansıtılabilmek için şiirin tercümesi ve ayetlerin meâlinde bazen bu durum göz ardı edilmiştir. Araştırma sürecinde tenbîh edatları, Arapça klasik kaynaklar, ayetler çerçevesinde incelenmiş ve bulunduğu bazı ayetlerdeki anlamları da göz önünde tutulmuştur. Arap dilindeki klasik kaynakların ve ayetlerin incelenmesi neticesinde asıl tenbîh edatlarının üç tane olup "elâ", "emâ" ve "hâ" olduğu, münâdası olmadığına "yâ" edatının da tenbîh anlamında olduğunun bazı âlimler tarafından kabul edildiği, Kur'an'da "emâ"nın kullanılmadığı, "yâ"nın tenbîh anlamında bulunmadığı görülmüştür. Mana olarak birbirine yakın olmakla birlikte kelâma uyarı, te'kit, tahakkuk gibi farklı anlamlar da katan bu edatların bilinmesi, Arap dilini daha iyi anlayabilme ve ayetlerin anlamını daha iyi ortaya koyabilme açısından gereklidir. Her kelâm veya ayette aynı anlamı katmamakta, bazı yerlerde sadece uyarı, bazılarında uyarı, te'kit veya tahakkuk, bazılarında da bunların birkaç tanesini katmaktadır. Türkçede uyarı edat/bağlaçları gibi bir edat türü bulunmamaktadır. Bu edatların çevirisinde bazen "işte", bazen de "uyarı, dikkat, dikkat edin, bilin" gibi anlamların verilmesi uygundur.

Anahtar kelimeler: Arap Dili, Belâgat, Edat, Tenbîh, Kur'an, Meâl.

THE FUNCTIONS OF THE TENBİH PREPOSITONS IN ARABIC LANGUAGE AND THEIR REFLECTIONS IN THE MEÂLS

Abstract

There are many prepositions in the Arabic language that help to express meaning. General studies have been conducted to reveal the properties, types and functions of these prepositions. Recently, academic studies on a certain type of prepositions have also begun to be conducted. Due to the lack of a independent Turkish study on the prepositions of tenbîh, which are widely used as a warning style in the Holy Qur'an, and the fact that they cannot be fully reflected in the meâls, in order to contribute to the academy, our study aims to identify the prepositions of tenbîh in the Arabic language and to fully reflect the meaning of warning within the framework of the verses in

* Öğr. Gör., Kırklareli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı, muhammedeminyildirim@klu.edu.tr, **ORCID ID:** 0000-0002-6824-9887, **DOI:** 10.53336/rumeli.1221825.

İntihal: Bu makale "iThenticate" intihal tarama programında taranmış ve intihal içermediği tespit edilmiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

Atıf / Citation: Yıldırım, Muhammed Emin, "Arap Dilinde Tenbîh Edatlarının İşlevleri Ve Meâllere Yansımaları", *Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi* / 11 (Nisan 2023): 109-128. <https://doi.org/10.53336/rumeli.1221825>.

Copyright © CC BY-NC 4.0

the meâl. It is possible to use more proper wording when constructing a sentence with the preposition tenbîh. However, in order to reflect the preposition, this has sometimes been ignored in the translation of the poem and the translation of the verses. In the research process, the prepositions of tenbîh were analyzed within the framework of classical sources and verses and their meanings in some verses were also taken into consideration. As a result of the examination of classical sources and verses in the Arabic language, it was seen that there are three main prepositions of reproof, namely “ela”, “ema” and “hâ”, it is accepted by some scholars that the preposition “yâ” also has the meaning of admonition when there is no munâdâ, that the “yâ” is not in the sense of an admonition and “ema” is not used in the Qur’an. It is necessary to know these prepositions, which are close to each other in meaning but add different meanings to the word such as warning, ta’kit, and tahakkuk, in order to better understand the Arabic language and to better reveal the meaning of the verses. These prepositions do not have the same meaning in every word or verse; in some places they have the meaning of warning, in others of warning, ta’kit or tahaquq, and in others of several of them. There is no preposition type such as warning prepositions/conjunctions in Turkish. In this sense, it is sometimes appropriate to give the meaning of prepositions as “here” and sometimes as “warning, caution, pay attention, know”.

Keywords: Arabic Language, Rhetoric, Preposition, Tenbîh, Qur’an, Meâl.

Giriş

Yüce Allah Kur’an’ı tüm insanlara hidayet rehberi olarak göndermiştir. Bu yüzden asırlar boyunca Müslümanlar Kur’an’ı anlamaya ve onunla ilgili ilimlerle uğraşmaya çalışmışlardır. Kur’an dili olması sebebiyle de Arap dili çalışmaları hicri birinci asırdan itibaren başlamış, daha sonraki dönemlerde gerek müstakil kitaplarla gerekse de tefsir, hadis, fıkıh vb. ilimlerle ilgili telif edilmiş eserlerde varlığını sürdürmüş, nihayet günümüze kadar gelmiştir.

Bilindiği üzere Arap dili kelimelerden oluşmaktadır.¹ Arap dilinde kelime, türü açısından isim, fiil ve harf/edat olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır. Son dönemlerde gerek edatların tamamıyla ilgili genel, gerekse de edatların belli bir türü hakkında çalışmalar ortaya konulmuştur. Her dilin kendisine ait belli kurallarının olduğu muhakkaktır. Bu yüzden bir dilin diğer dile çevrilmesi noktasında bazı zorluklar ortaya çıkmaktadır. Özellikle bu durum, belâgat ve fesâhat noktasında zirve olan Kur’an ayetlerinin çevirisi olduğunda olay daha da karmaşık ve zor bir hal almaktadır. Bu bağlamda tenbîh edatlarıyla ilgili müstakil Türkçe bir çalışma bulunmaması² ve bu edatların da Kur’an’da çok kullanılması sebebiyle bunların anlamlarının tespit edilip bazı meâllere nasıl yansıtıldığını ortaya koymak için bu makale kaleme alınmıştır. Arap dilinde bir uyarı üslûbu olmasına rağmen bu edatların hangi farklı anlamları içerebileceği de ayet ve şiirler çerçevesinde gösterilecektir. Bu bağlamda öncelikle tenbîh, iftitâh kavramları ve Türkçede bunların yerine kullanılabilecek kelimelerle ilgili kısa

¹ Ebû Ali el-Hasan b. Ahmed b. Abdillâh b. Abdilgaffâr en-Nahvî el-Fârisî, *Kitâbu'l-Îzâh*, thk. Kâzım Bahr el-Cürmân, (Beyrût: ‘Alemü'l-Kutub, 1416/1996), 71; Ebu'l-Feth Osman b. Cinnî, *el-Luma' fi'l-'Arabiyye*, thk. Semîh Ebû Muğlî, (Uman: Dâru Mecdlâvî, 1988), 15; Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer Zemahşerî, *el-Mufasssal fi 'İlmi'l-'Arabiyye*, (Beyrût: Daru'l-Ceyl, II. baskı, t.y.), 6; Ali b. Mü'min b. 'Usfûr, *el-Mukarrib*, thk. Ahmed Abdussettâr el-Cevârî ve Abdullah el-Cebûrî, (Beyrût: y.y. 1392/1972), 46; Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik el-Endelüsî, nşr. Muhammed Mahfûz b. Ahmed, (Beyrût: y.y. 1424/2003), 14.

² Konuyla ilgili Arap dünyasında yapılmış bazı çalışmalar şunlardır: Abdulhamid Hamûdî 'Alvân, *et-Tenbîh Edâtu ve Esâlîbuh Dirasetun Nahviyyetun Delâliyye*, (Bağdat Üniversitesi, Külliyyetül-'Adâb Kısmu'l-Luğatî'l-'Arabiyye, Yüksek Lisans Tezi, 2005); Habîbullâh Abdurrahmân Muhammed Sâlih, *Ahrufu't-Tenbîh fi'l-'Kur'an'i'l-'Kerim Dirasetun Nahviyyetun ve Sarfiyyetun Tahliliyye*, (Omdurman: İslâmî Omdurman Üniversitesi, Külliyyetü'd-Dirâsâtî'l-'Ulyâ Külliyyetü'l-Luğatî'l-'Arabiyye Kısmu'l-Dirâsâtî'n-Nahviyye's-Sarfiyye, 2009); Sa'd Abdurrahmân el-Hamdânî, “Elâ't-Tenbihiyye ve 'Alâkâtuhâ bi's-Siyâki'l-'Kur'ânî”, *Mecelletü Câmî'ati Kerkük li'd-Dirâsâtî'l-İnsâniyye*, 10/2, (Kerkük 2015).

bir açıklamanın ardından tespit edilmiş olan tenbîh edatları ve işlevleri, örneklerle şiir ve ayetler içerisinde gösterilerek kelâma ve ayetlere kattığı anlam üzerinde durulacak ve meâllere yansımaları işlenecektir. Meâllerin yüzden fazla oluşu, çalışmanın ise sınırlı olması sebebiyle birçok meâl incelenmesine rağmen bunlar arasında sadece Elmalılı, Bilmen, Diyanet Vakıf, Kur'an Yolu ve Çantay meâllerini örnek olarak vereceğiz. Zira Osmanlı'nın son âlimlerinden olup Cumhuriyet döneminde de yaşamış olan Elmalılı ve Bilmen'in meâlleri özelinde Osmanlı âlimlerinin meâlleri hakkında da bir öngörüye sahip olunacağını düşünmekteyiz. Aynı şekilde resmî kurum destekli olmaları hasebiyle Diyanet Vakıf ve Kur'an Yolu meâlleri de tercih edilmiştir. Türk toplumu tarafından çok kullanılan ve önemli gördüğümüz Çantay meâli de araştırmamıza konu olacaktır.

Ayetin Arapçasında ilgili meâllerin çevirilerini vermeden önce bu edatların anlamlarını daha iyi yansıttığını düşündüğümüz alternatif çeviriyi de sunmaya çalışacağız.

1. Tenbîh ve İftitâh Kavramları

Tenbîh kelime olarak tef'îl babından olup تَنَبَّهَ fiilinin masdarıdır. “Uyandırmak, uyanmak, uyarmak” anlamlarına gelmektedir. Sülâsî mücerred de تَنَبَّهَ olup “(uykudan) uyanmak, kalkmak” anlamındadır.³ Bir kimseyi bir nesneye vâkıf etmeye de tenbîh derler.⁴

Mücerred ve mezid anlamı birbirine yakın anlam ifade etmektedir. Böyle durumlarda mezidin mücerredten daha fazla te'kit ifade ettiğini söylemek mümkündür. Zira Arap dilinde harflerin artmasıyla mananın da arttığı bilinen bir gerçektir. Bu edatların kullanılmasından amaç, muhatabın asıl sözü kaçırmasını önlemek, kelâma kulak vermesini sağlamak ve muhatabı uyarmaktır. Bu yüzden tenbîh (uyarma) edatları diye isimlendirilmektedir.⁵

İftitâh, kelamı başlatma demektir. Bazıları bu edatlara istiftâh/iftitâh harfleri de denilebildiğini ifade etmektedir.⁶ Zira kelâmın bu edatlar ile başlatılması mümkündür. İftitâh (kelâmı başlatma), tenbîh edatlarının ismi olduğu gibi ayrıca bir özelliğidir.

Türkçede bu kelime galat-ı meşhûr olarak tembîh (تَمْبِيه) şeklinde bir kullanıma da sahiptir. “Hatırlatma, uyarma, uyarı, aklını başına getirme, uyarım” gibi anlamlara gelmektedir.⁷

2. Tenbîh Edatlarının Tespiti

Asıl tenbîh edatlarının sayısı konusunda ciddi bir ihtilafa rastlanmamıştır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla âlimlerin çoğunluğuna göre tenbîh edatları üç tane olup هَا، أَلَا، أَمَا

³ Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr vd (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ty), 4331-4332; Mütercim Âsım Efendi, “Tenbîh”, *el-Okyanusu'l-Basît fi Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît - Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*, Yay. Haz. Mustafa Koç-Eyyüp Tanrıverdi, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), VI, 5606.

⁴ Vankulu Mehmet Efendi, “Nebih-Tenbîh”, *Vankulu Lügati*, Yay. Haz. Mustafa Koç-Eyyüp Tanrıverdi, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), II, 2376.

⁵ Cemâluddîn Muhammed b. Abdülğani Erdebîlî, *Şerhu'l-Enmûzec fi'n-Nahv*, thk. Hüsnî Abdulcelîl Yusuûf, (Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, t.y.), 192.

⁶ Ali Bulut, *Belâgat-i Miyyesserâ Meânî-Beyân-Bedî'*, (İstanbul: İFAV Yayınları, III. baskı, 2015), 59.

⁷ İlhan Ayverdi, “Tembih-Tenbih”, *Asırlar Boyu Târihi Seyri İçinde Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, II. baskı, 2006), II, 3104; Şükrü Haluk Akalın vd. “Tembih”, *Türkçe Sözlük*, (Ankara: Türk Dil Kurumu, 11. Baskı, 2011), 2316; Yaşar Çağbayır, “Tembih”, *Orhun Yazıtlarından Günümüze Türkiye Türkçesinin Söz Varlığı Ötügen Türkçe Sözlük*, (İstanbul: Ötügen Neşriyet, 2007), V, 5703.

edatlarıdır.⁸ Zeccâcî (v. 337/949), ilk ikisini zikretmiş, üçüncüsüne tenbîh edatı olarak değinmemiştir.⁹

Asıl anlamı nidâ olan يَا edatının tenbîh anlamında olup olmamasında ise ihtilaf bulunmaktadır. Tüm kaynaklarda يَا edatının asıl anlamı nidâdır. Fakat bazen sonrasında uygun münâdâ bulunmamakta, şu beş şeyden biri yer almaktadır: Emir, duâ, أَيْتٌ، رَبُّ، أَيْتٌ veya حَبْدًا. Münâdâsı olmayan bu يَا edatının tenbîh ya da nidâ olması hususunda klasik kaynaklarda üç görüş aktarılmaktadır.¹⁰

Birinci görüş, bu beş yerde de tenbîh edatı olmasıdır. Zeccâcî gibi bazı âlimler münâdânın olmadığı bu yerlerde tenbîh edatı olduğunu kabul etmektedirler.¹¹

İkincisi, bazen nidâ bazen tenbîh için olmasıdır. İbn Mâlik'in (v. 672/1274) görüşü bu şekildedir. Emir ve duâdan önce gelen يَا edatının nidâ olduğunu, münâdânın çokça hazfedilmesinden dolayı buralarda da hazfedildiğini, diğer üç edattan önce gelen يَا'nın ise tenbîh için olabileceğini belirtmiştir.¹²

Üçüncüsü, bu beş yerde de nidâ edatı olmasıdır. Zemahşerî (v. 538/1144) gibi bazı âlimler يَا'yı tenbîh edatları arasında zikretmemekte, dolayısıyla bu beş yerde de nidâ için olduğunu ve münâdânın hazfedildiğini kabul etmektedirler.¹³ Bu görüşe göre يَا edatının tenbîh anlamı yoktur.

Her ne kadar İbn Abdünnûr (v. 702/1302) üçüncü görüşü zayıf görse¹⁴ de bu görüşün daha doğru olduğunu düşünmekteyiz. Zira İbn Mâlik'in de dediği gibi emir ve duâdan önce münâdânın atılması oldukça fazladır.¹⁵ Dolayısıyla uygun münâdânın olmadığı durumlarda da atılmış olması muhtemeldir. Ayrıca يَا şeklinde ifadeler bulunmaktadır. Örneğin;

أَلَا يَا اسْقِيَانِي قَبْلَ غَارَةِ سِنْجَالٍ وَقَبْلَ مَنَائِيَا غَادِرَاتٍ وَأَوْجَالٍ

“Sizi uyarıyorum, ey (iki arkadaşımla)! Sincal baskını olmadan ve sabah gelen ölümler, korkular olmadan önce bana sabah vakti su verin.”¹⁶ Münâdânın atıldığı bu kelâmın aslı şöyledir: أَلَا يَا صَاحِبِي. Bu örnekte olduğu gibi يَا edatı أَلَا edatıyla birlikte çokça kullanılmaktadır. يَا tenbîh edatı olsaydı öncesinde, tenbîh olmasında şüphe olmayan أَلَا edatı bulunmazdı. Zira iki tenbîh edatı peş peşe gelmez. Örneğin أَلَا أَمَا زَيْدٌ قَائِمٌ denilemez. O halde أَلَا'nın tenbîh, يَا'nın da asıl anlamı olan nidâ olup münâdâsının atılmış olması daha uygundur.

⁸ Örneğin bk. Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. İshâk ez-Zeccâcî, *Kitâbu Hurûfi'l-Me'ânî*, thk. Ali Tevfik el-Hamad, (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle-Dâru'l-Emel, 1404/1984), 11; Zemahşerî, *el-Mufasssal*, 307; *el-Enmûzec*, thk. Sâmî b. Hamed el-Mansûr, (y.y. 1420/1999), 32, Ebu'l-Bekâ Ya'îş b. Ali b. Ya'îş el-Mûsilî, *Şerhu'l-Mufasssal li'z-Zemahşerî*, thk. İmil Bedî' Yakup, (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422/2001), 42-43; Erdebîlî, *Şerhu'l-Enmûzec*, 192; Şeyh Seyyid Fahrettin Yıldız el-'Arnâsî el-Batmânî, *Dürretu'l-Sadaf fi Beyâni Asnâfi'l-Harf*, thk. Seyyid Abdurrahmân b. Şeyh Fahrettin el-'Arnâsî, (İstanbul: Hanifiyye Yayıncılık, 2008), 66.

⁹ Zeccâcî, *Kitâbu Hurûfi'l-Me'ânî*, 11 ve 73.

¹⁰ Ayrıntılı bilgi ve örnekler için bk. Ahmed b. Abdünnûr el-Mâlekî, *Rasfu'l-Mebânî fi Şerhi Hurûfi'l-Me'ânî*, thk. Ahmed Muhammed el-Hurad, (Dımaşk: Matbû'atu Mecme'i'l-Luğati'l-'Arabiyye, 1394/1974), 452-453; Ebu Muhammed Bedruddin Hasan b. Kâsım b. Abdillâh b. Ali b. Ummi Kâsım el-Murâdî el-Mısri, *el-Cene'd-Dânî fi Hurûfi'l-Me'ânî*, thk. Fahreddin Kabave, Muhammed Nedîm Fâdıl, (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1413/1992), 357-358; Ebu Muhammed Cemâluddîn Abdullah b. Yusuf el-Ensârî el-Mısri İbn Hişâm en-Nahvî, *Muğni'l-Lebîb 'an Kutubi'l-E'ârib*, thk. Abdullatif Muhammed el-Hatîp, (Kuveyt: es-Silsiletu't-Turâsiyye, 2000/1421), 4/449-452.

¹¹ Zeccâcî, *Kitâbu Hurûfi'l-Me'ânî*, 19.

¹² İbn Mâlik, *Elfiyye*, 163.

¹³ Zemahşerî, *el-Mufasssal*, 307; *el-Enmûzec*, 32.

¹⁴ İbn Abdünnûr, *Rasfu'l-Mebânî*, 453.

¹⁵ İbn Hişâm, *Muğni*, 4/451.

¹⁶ İbn Hişâm, *Muğni*, 4/449.

رُبَّ ve حَبْدًا'den önce يَا'nın geldiği örnekler de az olduğu için bunlara kıyas edilmesinin uygun olmadığını düşünmekteyiz. Örneğin Kur'an'da يَا رَبَّ veya يَا حَبْدًا şeklinde kullanımlar bulunmamaktadır. O halde bunların ya az ya da zayıf kullanımlar olduğunu söyleyebiliriz.

Kur'an'da bu beş yerden sadece يَا لَيْتَ şeklinde kullanımlar mevcuttur. Bunlar çoğunlukla mütekellim yâ'sı (يَا لَيْتِي)¹⁷ veya mütekellim نَا'sı (يَا لَيْتِنَا)¹⁸ ile birlikte kullanılmıştır. Bunların çoğunda da kâfirler kıyametteki pişmanlık veya hayıflanmalarını dile getirmektedirler. Buralarda يَا edatının tenbîh anlamında olması anlam açısından uygun değildir. Zira kâfirlerin kıyametteki konuşmalarında muhatabı uyardıklarının bir anlamı yoktur. Çünkü muhatap ya Allah ya da meleklerdir. Dolayısıyla bir seslenme olması daha muhtemeldir. Bu açıdan يَا لَيْتَ ifadesindeki يَا'nın nidâ edatı olması ve “ah, vah, yazık” gibi nidânın bir çeşidi olan nüdbe (üzüntü) anlamını içermesi daha doğru görünmektedir. Kur'an'da aynı anlama gelen يَا وَيْلَنَا¹⁹ veya يَا وَيْلَتَا²⁰ veya يَا وَيْلَتَا²¹ şeklindeki ifadelerde münâdânın mansûb olması da يَا'nın nidâ/nüdbe edatı olmasını güçlendirmektedir. Zira tenbîh edatının nasb etme görevi yoktur. Her ne kadar يَا لَيْتَ konusunda sadece Kur'an bağlamında bir kanıya varmak yeterli olmasa da bunun inkâr edilemeyecek derecede önemli olduğunu düşünüyoruz. Sonuç olarak يَا edatının tenbîh edatları arasında saymak mümkün olsa da yukarıda söylediğimiz sebeplerden dolayı nidâ olmasını tercih etmekte, bu yüzden bununla ilgili ayetleri meâller açısından değerlendirmeye almamayı daha uygun bulmaktayız.

Bazı araştırmacılar يَا edatını arz ve tahdîd (تَحْضِيز) ifade eden bir edat olarak ifade etmiş, tenbîhi de bunun bir anlamı gibi sunmuştur.²² Hâlbuki tenbîh ifade eden edat ile arz ve tahdîd anlamı içeren edatın farklı edatlar olduğu anlaşılmaktadır.²³

Kimi araştırmacılar da يَا لَيْتَ أَنْ تَجُوبُونَ أَنْ يَعْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ “Allah'ın sizi bağışlamasını istemez misiniz?”²⁴ ve “Hani Rabbin, Musa'ya şöyle seslenmişti: Zalimler topluluğuna, Firavun kavmine git! Hala sakınmayacaklar mı?”²⁵ ayetlerinde bulunan يَا edatını da tenbîh edatı olarak ifade etmiştir.²⁶ Fakat tenbîh edatının kelâma arz ve tahdîd anlamı katma özelliği yoktur. Klasik dönem dil âlimleri arasında buna değinen bir kaynağa rastlanmamıştır. Bu ayetlerdeki يَا edatı istifhâm ile nefy edatından oluşmuş, bu şekilde arz ve tahdîd anlamı kazanmış mürekkep iki edattır. Dolayısıyla tenbîh edatı değildir. İbn Hişâm (v. 761/1360) da bunları farklı edatlar olarak zikretmiştir. Ayrıca tenbîh edatının isim ve fiil cümlesine, bu edatın ise sadece fiil cümlesine gelebilmesi²⁷ de bu edatların farklı olduğunun diğer bir kanıtıdır. Yine meşhur tefsîr, kıraat ve nahiv âlimi İbn Ümmü Kâsım el-Murâdî (v. 749/1348) de İbn Mâlik'ten arz için olan يَا edatının nefy ve

¹⁷ en-Nisâ 4/73; el-Kehf 18/42; el-Hâkka 69/25; en-Nebe 78/40; el-Fecr 89/24.

¹⁸ el-En'âm 6/27; el-Ahzâb 33/66.

¹⁹ el-Enbiyâ 21/14, 46, 97; Yâsîn 36/52; es-Saffât 37/20; el-Kalem 68/31.

²⁰ el-Furkân 25/28.

²¹ el-Kehf 18/49.

²² Hüseyin Ersönmez, “Arap Dilinde Tahdîd Üslûbu ve Türkçeye Çeviri Problemi”, *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, (2021), 12, 306.

²³ Bk. İbn Hişâm, *Muğnî*, 1/439-448.

²⁴ Nûr 24/22.

²⁵ Şu'arâ 26/11.

²⁶ Harun Çelik, “Kur'an-ı Kerim'de Edatlar”, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001), 26-27.

²⁷ İbn Abdünnûr, *Rasfu'l-Mebânî*, 79; İbn Ümmü Kâsım, *el-Cene'd-Dânî*, 382; İbn Hişâm, *Muğnî*, 1/448-449.

istifhâm edatından oluştuğunu, istifhâm için olanın ise mürekkep olmadığını aktarmaktadır.²⁸ Buradan da iki edatın farklı edatlar olduğu anlaşılmaktadır. Sonuç olarak لا edatının üç farklı türü olduğu ortaya çıkmaktadır: Tenbîh, tahdîd ve istifhâm+nefy. Burada konumuz tenbîh için kullanılanıdır.

Görüldüğü üzere farklı anlamlar ifade eden لا ile tenbîh edatının aynı olduğu zannedilebilmiştir. Hâlbuki aşağıda zikredeceğimiz üzere doğru kabul edilen görüş tenbîh anlamındaki لا edatının başka edatlardan türemediğidir (basit edat).

3. Türkçede Tenbîh Anlamını Yansıtan Bazı Kelimeler

Arapçada tenbîh üslûbu ile tenbîh edatları farklıdır. Şöyle ki; uyarı üslûbu edat veya bu anlamdaki özel kelime, ifade vb. birkaç yol ile yapılmaktadır. Fakat Türkçede Arapçadaki gibi tenbîh edatları bulunmamaktadır. Bu yüzden uyarı üslûbu sadece isim, fiil gibi ünlem sözü kabul edilen²⁹ kelimelerle sağlanmaktadır. Meâllerde de bu edatlar belli kelimeler ile ifade edilmiştir. Şimdi bu kelimelerden bazılarını Türkçe sözlük ve kaynaklardan incelemek yerinde olacaktır.

1. Âgâh olmak: Aslen Farsça bir kelime olmakla birlikte “haberdar olmak, öğrenmek, vâkıf olmak, uyanık bulunmak” anlamlarına gelmektedir.³⁰ Örneğin “Âgâh olun ey erenler! (Pîr Sultan Abdal (v. 1590)” ifadesinde “uyanık olun”³¹ şeklinde tenbîh anlamını ifade ettiğini söyleyebiliriz.

2. Bilmek (Bilin): Geçişli bir fiil olup “bir şeyi öğrenmiş, kavramış bulunmak, hatırlamak, tanımak, muhatap tutmak, kabul etmek, saymak” gibi anlamlara gelmektedir.³² Aynı şekilde “Görerek öğrenmek, deneyerek, yaşayarak, okuyarak öğrenmiş olmak”³³ da bu kelimenin anlamıdır. Bu açıdan “bilin” şeklindeki emir kipinin genel bir ifade olduğunu ve “kavramış olun” tarzında tenbîh anlamını yansıtabileceğini söylemek mümkündür.

3. Dikkat: İsim olarak “Dikkat!”, fiil olarak da “dikkat etmek” şeklinde gelebilmektedir. “Uyanık ol, iyi bak, iyi düşün” anlamında uyarı sözüdür. Örnek: Aman dikkat! Âzamî dikkat âzizim. (Peyami Safa (v. 1961)³⁴ Bu kelime “Duygularla düşünceyi bir şey üzerine toplama”³⁵ anlamını da ifade etmektedir. “Dikkat ediniz!” anlamında ünlem sözüdür.³⁶ İşte bu anlam, tenbîh edatlarıyla tam olarak yapılmak istenen şeydir. Bu yüzden dikkat kelimesinin tenbîh anlamını en iyi yansıtan kelime olduğunu belirtebiliriz.

4. Haberi olmak: “(Bir şeyi) duymuş, işitmiş olmak, bildirmek”³⁷ ve “bilgisi olmak, bilmek”³⁸ gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Tenbîh anlamını ifade etmede biraz kapalıdır. Daha çok bir şeyi bildirme anlamı taşımaktadır. Fakat kelâmın akışından uyarı anlamının anlaşılması mümkündür. “Haberin olsun!” “Bil ki” gibi uyarı sözü olarak kullanılmaktadır.³⁹

²⁸ İbn Ümmü Kâsım, *el-Cene'd-Dâni*, 383.

²⁹ Örneğin bkz. Çağbayır, “Dikkat”, *Ötüken Türkçe Sözlük*, II, 1505.

³⁰ Ayverdi, “Âgâh”, *Büyük Türkçe Sözlük*, I, 36; Akalın, “Agâh”, *Türkçe Sözlük*, I, 36.

³¹ Çağbayır, “Agâh”, *Ötüken Türkçe Sözlük*, I, 36.

³² Ayverdi, “Bilmek”, *Büyük Türkçe Sözlük*, I, 371-372; Akalın, “Bilmek”, *Türkçe Sözlük*, 344.

³³ Çağbayır, “Bilmek”, *Ötüken Türkçe Sözlük*, I, 737.

³⁴ Ayverdi, “Dikkat”, *Büyük Türkçe Sözlük*, I, 702.

³⁵ Akalın, “Dikkat”, *Türkçe Sözlük*, 660; Çağbayır, “Dikkat”, *Ötüken Türkçe Sözlük*, II, 1505.

³⁶ Çağbayır, “Dikkat”, *Ötüken Türkçe Sözlük*, II, 1505.

³⁷ Ayverdi, “Haberî olmak”, *Büyük Türkçe Sözlük*, II, 1129.

³⁸ Akalın, “Haberî olmak”, *Türkçe Sözlük*, 1020.

³⁹ Çağbayır, “Haberî olmak”, *Ötüken Türkçe Sözlük*, II, 2308.

Aşağıda zikredeceğimiz üzere meâllerde “Haberiniz olsun” şeklinde emir kipinin kullanıldığı görülecektir.

5. İşte: Bu kelime işaret etmek için kullanıldığı gibi dikkati çekmek için de kullanılmaktadır. Örnek: İşte, bak gidiyor.⁴⁰ Bilindiği üzere bir şeye işaret etmek için Arapçada إِشْتِهَ، تَا vb. gibi işaret isimleri kullanılmaktadır. Bu yüzden tenbîh edatı için kullanılan “işte” kelimesinin sadece dikkat çekme anlamında kabul edilmesi gerekmektedir.

Burada bir hususu dile getirmek yararlı olacaktır: Türkçede işaret ismi ve tenbîhi karşılamak için “işte” kelimesi kullanılırken; Arapçada tenbîh için ayrı edat, işaret ismi için ayrı edat kullanılmaktadır. Dolayısıyla هَذَا iki edattan oluşmaktadır. Bu yüzden bunu sadece “işte” ile tercüme etmek de aslında eksik tercüme olacaktır. Tek kelimeden iki farklı anlamın kastedilmesi de ayrı bir sorundur. İki farklı anlamı aynı anda kastetmek kinâyede caizdir. Fakat burada kinayeden de söz etmek zordur.

6. Uyanık olmak: Gerçek anlamı “uyku durumunda olmayan, uyumayan”dır. Mecâz anlamı olarak “Etrafında olup bitenden haberdar olup ona göre dikkatli davranmak, gafil olmamak”tır.⁴¹ Tenbîh edatlarının bu kelimeyle çevrildiği yerlerde mecâz anlamının kastedildiği aşikârdır. Fiili de “uyanmak”tır.⁴²

7. Uyarı: “Tehlikeli ve yanlış bir eylem ya da davranıştan vazgeçmesi için bir kimsenin dikkatini çekme, ikaz, ihtar” anlamındadır.⁴³

4. Tenbîh Edatlarının İşlevleri ve Meâllere Yansımaları

Arapça ve Türkçedeki tenbîhle ilgili bu bilgileri aktardıktan sonra tenbîh edatlarının işlev ve özelliklerini tek tek kaynaklar çerçevesinde ele alacak, bunlara ayet örnekleri verecek ve bunların meâllere yansımaları ele alacağız. Bu anlamda birçok meâli inceleyerek yukarıda zikrettiğimiz kriterler bağlamında tercih ettiğimiz beş tanesi üzerinden değerlendirme yapacağız. Ayetlerin Arapçasını zikrederken önce bu edatların anlamını yansıttığını düşündüğümüz çeviriyi verip daha sonra örnek meâlleri aktaracak,⁴⁴ meâl sıralamasında edatın anlamını yansıtmasını esas alacağız.

4.1. “Elâ” Edatı

Tenbîh edatlarında asıl olarak kabul edilen اَلْاْ edatıdır. Hemzesi meftûh ve lâ’sı şeddesizdir. Bu edatın özellik ve işlevlerini şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Te’kit ve tenbîh anlamı katmak üzere kelâmın iftitâhı (başlatılması) için kullanılmaktadır. “اَلْاْ اِنْ غَادَا كَفَرُوا رَبَّهُمْ اَلَا بُعْدًا لِعَادِ قَوْمِ هُوْدٍ” *“Dikkat edin, gerçekten Âd (kavmi) Rablerini inkâr ettiler. Biliniz ki, Hûd’un kavmi Âd’e (Allah’ın rahmetinden) uzaklık (verildi).”*⁴⁵ ayeti buna örnek olarak verilmiştir.⁴⁶ Sonrasında ibtidâyı gerektiren اِنْ edatının bulunması da bu edatın iftitâh için olduğuna dair bir işarettir. Zira اِنْ edatı sadece cümle

⁴⁰ Ayverdî, “İşte”, *Büyük Türkçe Sözlük*, II, 1468; Akalın, “İşte”, *Türkçe Sözlük*, 1228-1229; Çağbayır, “İşte”, *Ötüken Türkçe Sözlük*, III, 2845.

⁴¹ Ayverdî, “Uyanık”, *Büyük Türkçe Sözlük*, II, 3249; Akalın, “İşte”, *Türkçe Sözlük*, 2424; Çağbayır, “Uyanık”, *Ötüken Türkçe Sözlük*, IV, 6033.

⁴² Ayverdî, “Oyan-Uyan”, *Büyük Türkçe Sözlük*, II, 2410.

⁴³ Çağbayır, “Uyarı”, *Ötüken Türkçe Sözlük*, IV, 6034.

⁴⁴ Ayetlerin Türkçe meâlleri <https://www.kuranmeali.com/index.php> adlı sitede verilen yaklaşık 40 meâl üzerinden de incelenmiştir (Erişim tarihi: 09.12.2022).

⁴⁵ Hûd 11/60.

⁴⁶ Zeccâcî, *Kitâbu Hurûfi'l-Me'ânî*, 11; el-Herevî, *el-Uzhiyye*, 165; İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufasssal*, 43.

başında gelmektedir. Burada çeviride “dikkat edin” anlamı verilerek tenbîh anlamına da vurgu yapılmıştır.

Bazıları *أَلَا* edatının cümleye tenbîh anlamı kattığını ifade etmekte, fakat te’kide değinmemektedir.⁴⁷ Biz de bunun daha isabetli bir görüş olduğunu düşünmekteyiz. Zira te’kit anlamı cümlenin akışından kaynaklanabilmektedir. Örneğin yukarıdaki ayette te’kidin, tenbîh edatından değil, *إِنَّ* edatından da anlaşılması mümkündür. İhtimalin olduğu yerde de delil düşer. Söz gelimi *أَلَا زَيْدٌ قَائِمٌ* “Dikkat et, Zeyd ayaktadır.” örneğinde başka bir delil olmadan te’kitin var olduğunu söylemek zordur. Bu yüzden te’kit edatının olmadığı ayetlerin alternatif olarak sunduğumuz meâlinde sadece tenbîhin anlamını vereceğiz.

Örnek 1: *أَلَا إِنَّ عَادًا كَفَرُوا رَبَّهُمْ أَلَا بُعْدًا لِعَادِ قَوْمِ هُودٍ* “*Dikkat edin, gerçekten Âd (kavmi) Rablerini inkâr ettiler. Biliniz ki, Hûd’un kavmi Âd’e (Allah’ın rahmetinden) uzaklık (verildi).*”⁴⁸ (4. Başlıkta ifade ettiğimiz gibi bu bizim alternatif olarak verdiğimiz çeviridir.) Meâllerdeki ifadeler şöyledir:

Elmalılı Meâli (Orijinal): “Bak Âd, Rablarına hakikaten küfrettiler, bak def’ oldu gitti o Hûd kavmi Âd.”⁴⁹ Bu meâlde *أَلَا* edatı “bak” şeklinde tercüme edilmiştir. Tenbîhin kelime anlamının dikkat çekme, uyarma olduğu göz önüne alındığında bu tercümenin doğru olduğunu söyleyebiliriz. “*إِنَّ*” edatının da “hakikaten” ifadesi ile tahkîk anlamına dikkat çekilerek çevrildiği görülmektedir. Bu açıdan Elmalılı meâlinin edatları yansıttığını söylemek mümkündür.

Ömer Nasuhi Bilmen Meâli: “Haberiniz olsun, şüphe yok ki Âd, Rablerine kâfir oldular. Agâh olunuz ki, Hûd kavmi olan Âd için bir uzaklık olsun.”⁵⁰ Burada tenbîh edatları “haberiniz olsun, agâh olun” ifadeleri ile çevrilmiş, “*إِنَّ*” edatı da “şüphe yok ki” şeklinde tercüme edilmiştir. Bu açıdan bu meâlin de tenbîh anlamını yansıttığı anlaşılmaktadır.

Hasan Basri Çantay Meâli: “Haberiniz olsun ki Âd (kavmi) Rablerine küfrettiler. Gözünüzü açın ki Hûd’un kavmi olan Âd’e (rahmet-i ilâhiyyeden ebedi) uzaklık (verildi).”⁵¹

Diyanet Vakfı Meâli: “Biliniz ki, Âd (kavmi) Rablerini inkâr ettiler. (Şunu da) biliniz ki Hûd’un kavmi Âd, Allah’ın rahmetinden uzaklaştı.”⁵²

Bu iki meâlde tenbîh edatları “haberiniz olsun”, “gözünüzü açın” ve “biliniz” şeklinde dikkati çekme anlamı taşıyan ifadeler ile belirtilmiştir. Bu açıdan tenbîh anlamı yansıtılmış, fakat “*إِنَّ*” edatının anlamının eksik olduğu görülmektedir.

Kur’an Yolu (Diyanet İşleri) Meâli: “Evet, Âd rabbini inkâr etti. Hûd’un kavmi Âd’ın canı cehenneme!”⁵³ Bu meâlde üç eksiklik göze çarpmaktadır. Birinci tenbîh edatı “evet” ile tercüme edilmiş, ikincisine ise hiç yer verilmemiş, “*إِنَّ*” edatının anlamına da değinilmemiştir.

⁴⁷ Herevî, *el-Uzhiyye*, 165; İbn Ya’iş, *Şerhu’l-Mufasssal*, 43.

⁴⁸ Hûd 11/60.

⁴⁹ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili I-X*, (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, III. baskı, 1979), IV, 2789.

⁵⁰ Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur’anı Kerimin Türkçe Meali Alisi ve Tefsiri*, nşr. Serdar Bilmen, (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985), III, 1487.

⁵¹ Hasan Basri Çantay, *Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, nşr. Mürşid Çantay, (İstanbul: Elif Ofset, 15. baskı, 1990), I, 334-335.

⁵² Hayrettin Karaman, İbrahim Kafi Dönmez vd, *Kur’an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 33. baskı, 2018), 227.

⁵³ Hayrettin Karaman, Sadrettin Gümüş vd, *Kur’an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 8. baskı, 2020), III, 177.

Tenbîh edatının da “evet” anlamında olabileceği Arapça klasik kaynaklarda yer almamaktadır. “Evet”in Arapça karşılığı نَعَمْ، أَجَلْ vb. tasdîk ve îcâb edatlarıdır.⁵⁴ Ayrıca bu ifadenin uyarı anlamı belirtmediği de açıktır. Bu açıdan bu meâlin edatın anlamını yansıttığını söylemek zordur.

Bu beş meâl özelinde sadece ilk ikisinin tam, diğer üçünün ise eksik olduğu söylenebilir. Bu edatın tenbîh anlamının Türkçe meâllerin birçoğunda da yansıtılmadığını görmekteyiz.⁵⁵

Örnek 2: أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ “Bilin ki; kalpler ancak Allah’ı anmakla huzur bulur.”⁵⁶ Meâllerdeki ifadeler şu şekildedir:

H. B. Çantay: “Haberiniz olsun ki, kalbler ancak zikrullah ile oturaklaşır (olgunlaşır).”⁵⁷

Kur’an Yolu: “Bilesiniz ki, gönüller ancak Allah’ı zikrederek huzura kavuşur.”⁵⁸

Diyanet Vakfı: “Bilesiniz ki, kalpler ancak Allah’ı anmakla huzur bulur.”⁵⁹

Bilmen: “Haberiniz olsun ki, Allah’ın zikriyle kalpler mutmain olur.”⁶⁰

Elmalılı (Orijinal): “Evet, Allah’ın zikriyledir ki kalbler yatıştır.”⁶¹

İlk dört meâlde tenbîh anlamı “haberiniz olsun” veya “bilesiniz” ifadeleri ile yansıtılmıştır. Aynı şekilde câr ile mecrûrun takdiminden ortaya çıkan hasır/kasr anlamı⁶² “ancak” kelimesi ile yansıtılmışken; Bilmen’de göz ardı edilmiştir. Elmalılı meâlinde ise أَلَا edatı “evet” şeklinde tercüme edilmiştir. Fakat bu ifadenin uyarı, dikkat anlamını yansıtmadığı yukarıda belirtilmiştir. Aynı şekilde bu meâlde kasr anlamı da yansıtılmamıştır.

2. أَلَا edatı, kendi başına yeterli olan tam kelâma gelmektedir. Örneğin أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ “Bilin ki; gerçekten Allah’ın dostları üzerine ne korku vardır. Onlar üzülmemeler ve korkmamaları” ifadesinde bir bozulma olmaz.⁶⁴ Yukarıdaki verdiğimiz ayetler de buna örnektir. Burada zikrettiğimiz ayet meâllerde şu şekildedir:

Bilmen: “Haberiniz olsun ki, muhakkak Allah Teâlâ’nın velîleri için bir korku yoktur ve onlar mahzun da olmayacaklardır.”⁶⁵

H. B. Çantay: “Haberiniz olsun ki Allah’ın velî (kul)ları için hiç bir korku yoktur. Onlar mahzun da olacak değillerdir.”⁶⁶

⁵⁴ “Evet” için bkz. Ebu Bişr Amr b. Osman b. Kanber Sibeveyh, *el-Kitâb Kitâbu Sibeveyh*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn, (Kahire: Mektebetü’l-Hâncî, III. Baskı, 1408/1988), IV, 234; Zemahşerî, *el-Mufasssal*, 310; Ebû Ali Muhammed b. Ömer b. Abdillâh el-İşbilî eş-Şevbîn, *et-Tevdîe*, thk. Yusuf Ahmed el-Mutavvî, (Kahire: y.y. 1401/1981), 355-356; Muhammed b. Abdurrahîm el-Ömerî el-Meylânî, *Şerhu’l-Muğni*, (İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, t.y.), 102; Erdebîlî, *Şerhu’l-Enmûzec*, 194; ‘Arnâsî, *Dürretü’s-Sadaf*, 69.

⁵⁵ Ayetlerin meâlleri için bk. <https://www.kuranmeali.com/index.php> (Erişim tarihi: 09.12.2022).

⁵⁶ Ra’d 13/28.

⁵⁷ Çantay, *Meâl-i Kerîm*, I, 372.

⁵⁸ Heyet, *Kur’an Yolu*, III, 288.

⁵⁹ Heyet, *Açıklamalı Meâl*, 251.

⁶⁰ Bilmen, *Meali Ali*, III, 543.

⁶¹ Elmalılı, *Hak Dini*, IV, 2991.

⁶² Ebu Yakup Yusuf b. Muhammed b. Ali es-Sekkâkî, *Miftâhu’l-’Ulûm*, thk. Abdulhamid Hindâvî, (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1420/2000), 372; Celâluddîn Muhammed b. Abdurrahman el-Hatip el-Kazvîni, *el-İzâh fî ‘Ulûmi’l-Belâğa*, thk. İbrahim Şemdüddin, (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-’İlmiyye, 1424/2003), 124.

⁶³ Yunûs 10/62.

⁶⁴ Herevî, *el-Uzhiyye*, 165; İbn Abdünnûr, *Rasfu’l-Mebânî*, 78; İbn Ümmü Kâsım, *el-Cene’d-Dânî*, 381.

⁶⁵ Bilmen, *Meali Ali*, III, 1407.

Kur'an Yolu: “Bilesiniz ki, Allah dostlarına asla korku yoktur; onlar üzüntü de çekmeyecekler.”⁶⁷

Elmalılı (Orijinal): Uyan ki, Allah'ın evliyası ne üzerlerine korku vardır ne de onlar mahzun olurlar.⁶⁸

Diyanet Vakfı: “Bilesiniz ki, Allah'ın dostlarına korku yoktur; onlar üzülmecekler de.”⁶⁹ Bu meâllerde tenbîh anlamının “haberiniz olsun”, “bilesiniz” ve “uyan” ifadeleri ile yansıtıldığı görülmektedir. Fakat Bilmen ve Kur'an Yolu meâlleri hariç diğerlerinde إِنَّ edatının te'kit anlamı ihmal edilmiştir.

3. أَلَا edatı, cümlelerin tahakkukunu (gerçekleştiğini) ve tahkîkini (gerçek olduğunu, mecâz olmadığını) ifade etmektedir.⁷⁰ Tahakkuk anlamını ifade etmesini Zemahşerî şöyle delillendirir: İstifhâm hemzesi nefy edatına geldiğinde tahkîk ifade etmektedir. Örneğin; أَلَيْسَ ذَلِكَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَىٰ “Şimdi bunları yapan (Allah)'ın ölüleri dirilmeye gücü yetmez mi?”⁷¹ ayeti de “هُوَ قَادِرٌ”: Evet, (hakikaten, yani mecazen değil) gücü yeter.” şeklinde tahkîk anlamındadır.⁷² Tabi bu görüş bu edatın mürekkep olduğunu kabul etme durumunda söz konusudur. İbn Yâ'îş (v. 643/1245) de أَلَا edatının hemze ve nefy lâ'sından mürekkep olup yeni bir anlam kazandığını, eski anlamının değişip tenbîhe dönüştüğünü, bu yüzden de nefy edatına gelmesinin caiz olduğunu ifade etmekte, buna şu şiiri örnek vermektedir:

أَلَا لَا يَجْهَلُنَّ أَحَدٌ عَلَيْنَا فَجْهَلُ فَوْقَ جَهْلِ الْجَاهِلِينَ

“Kimse bizi görmemezlikten gelemez. Biz görmemezlikten gelenleri öyle bir görmemezlikten geliriz ki...!”⁷³ Yukarıda belirttiğimiz üzere Zemahşerî de bu görüşte olup bunun delillendirmektedir. Fakat edatlarda aslolan edatın basit olması, yani mürekkep olmamasıdır. Ayrıca أَلَا edatı، رَبِّ، إِنَّ ve nidâ edatlarından önce gelebilmektedir. Hâlbuki nefy edatı bunlardan önce gelmez.⁷⁴

Örnek 1: أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ “Dikkat edin, muhakkak ki onlar asıl bozanlar olmuşlardır.”⁷⁵ ayeti tahakkuk (gerçekleşme) ve tahkîk anlamına örnek verilmiştir.⁷⁶ Yani onların bozgunculuk yapması gerçekleşmiştir ve mecazen değil gerçekten bozgunculuk yapmışlardır. Her ne kadar أَلَا edatının tahkîk anlamı ifade etmesi kesin olmasa bile bu ayet özelinde tahkîk anlamı إِنَّ edatıyla da sağlanmış olabileceği için meâllerde mutlaka tahkîk anlamının yansıtılması gerektiğini düşünmekteyiz. Meâllerde bu ayet şu şekilde çevrilmiştir:

Kur'an Yolu: “Biline ki, gerçekten bozanlar onların ta kendileridir.”⁷⁷

H. B. Çantay: “Gözünü aç, onlar muhakkak ki fesadcıların ta kendileridir.”⁷⁸

⁶⁶ Çantay, *Meâl-i Kerîm*, I, 317.

⁶⁷ Heyet, *Kur'an Yolu*, III, 117.

⁶⁸ Elmalılı, *Hak Dini*, IV, 2730.

⁶⁹ Heyet, *Açıklamalı Meâl*, 215.

⁷⁰ İbn Hişâm, *Muğni*, 1/439; Abdullah el-Beytûşî, *Kifâyetu'l-Mu'âni fi 'İlmi'l-Me'âni*, thk. Şefî' Burhânî, (Dimaşk: Dâru İkra', 1426/2005), 143.

⁷¹ Kıyâmet 75/40.

⁷² Cârullah Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an Hakâik-i Ğavâmidî't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Akâvîl fi Vucûhi't-Te'vîl*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcud ve Ali Muhammed Muavvad, (Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998/1418), 1/38.

⁷³ İbn Yâ'îş, *Şerhu'l-Mufasssal*, 43.

⁷⁴ İbn Ümmü Kâsim, *el-Cene'd-Dâni*, 381.

⁷⁵ el-Bakara 2/12.

⁷⁶ İbn Hişâm, *Muğni*, 1/439; Beytûşî, *Kifâyetu'l-Mu'âni*, 143.

⁷⁷ Heyet, *Kur'an Yolu*, I, 78.

Elmalılı (Orijinal): “Uyanık durunuz! Doğrusu bunlar ortalığı ifsat edenlerdir.”⁷⁹

Diyanet Vakfı: “Şunu bilin ki, onlar bozguncuların ta kendileridir.”⁸⁰

Bilmen: “Haberiniz olsun ki, müfsid olan şahıslar, onların kendileridir.”⁸¹

Bu meâllerde tenbîh anlamı “bilene, bilin, uyanık durunuz, gözünü aç, haberiniz olsun” ifadeleri ile, tahkîk anlamı da “gerçekten, muhakkak, doğrusu” kelimeleriyle yansıtılmıştır. Son iki meâlde ise tahakkuk veya tahkîk anlamı yoktur. Birçok meâlde de bu anlamın yansıtılmadığı gözlenmiştir.⁸²

Örnek 2: *أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَكِنْ لَا يَعْلَمُونَ* “İyi bilin ki, hiç şüphesiz asıl beyinsizler onların ta kendileri olmuştur. Fakat bilmezler.”⁸³ ayetinde tahakkuk anlamının olduğu aşikardır. Ayetin öncesinde iman etmeyenlere Müslümanlar gibi iman etmeleri söylendiğinde Müslümanları beyinsizler şeklinde niteleyip iman etmeyeceklerini belirtmişlerdir. Bu şekilde asıl beyinsizler kendileri olmuştur. Zira başka bir ayette de iman etmeyecekler, kıyamet gününde cehennem ehli oldukları için akıllarını kullanmadıklarını itiraf etmişlerdir.⁸⁴ Bu açıdan ayette hem tahakkuk yani gerçekleşme anlamı hem de tahkîk yani bu anlamın gerçek olması dolayısıyla mecaz olmaması vardır. Meâllerdeki çeviriler ise şu şekildedir:

Diyanet Vakfı: “Biliniz ki, sefihler ancak kendileridir, fakat bunu bilmezler (veya bilmezlikten gelirler).”⁸⁵

H. B. Çantay: “Dikkat et ki (asıl) beyinsizler hiç şüphesiz kendileridir. Fakat bilmezler.”⁸⁶

Bilmen: “Muhakkak biliniz ki sefih olan ancak kendileridir. Fakat bilmezler.”⁸⁷

Elmalılı (Orijinal): “Şunu muhakkak biliniz ki, doğrusu süfaha kendileridir ve lâkin bilmezler.”⁸⁸

Kur’an Yolu: “Bilene ki, asıl akılsızlar onlardır, fakat bilmezler.”⁸⁹

Bu meâllerde olduğu gibi çoğu meâlde tenbîh edatının anlamı “biliniz, bilene, biliniz, dikkat et” vb. ifadeler ile yansıtılmıştır.⁹⁰ *إِنَّ* anlamı da “ancak, şüphesiz, muhakkak, doğrusu” ifadeleri ile belirtilmiştir. Fakat tahakkuk anlamının yansıtıldığı çok net bir şekilde görülmemektedir. Çevirilerin yanlış olduğunu söylememekle birlikte bizim çevirdiğimiz gibi “asıl beyinsizler onların ta kendileri olmuştur” şeklinde anlam verilirse te’kit ve tahakkuk anlamının daha net ortaya çıktığını düşünmekteyiz.

4. *أَلَا* edatı yukarıdaki örneklerde de görüldüğü gibi hem isim hem de fiil cümlesine gelebilmektedir.⁹¹

⁷⁸ Çantay, *Meâl-i Kerîm*, I, 15.

⁷⁹ Elmalılı, *Hak Dini*, I, 233.

⁸⁰ Heyet, *Açıklamalı Meâl*, 2.

⁸¹ Bilmen, *Meali Ali*, I, 19.

⁸² Başka meâller için bk. <https://www.kuranmeali.com/index.php> (Erişim tarihi: 14.12.2022).

⁸³ el-Bakara 2/13.

⁸⁴ el-Mülk 67/10.

⁸⁵ Heyet, *Açıklamalı Meâl*, 2.

⁸⁶ Çantay, *Meâl-i Kerîm*, I, 15.

⁸⁷ Bilmen, *Meali Ali*, I, 19.

⁸⁸ Elmalılı, *Hak Dini*, I, 236.

⁸⁹ Heyet, *Kur’an Yolu*, I, 78.

⁹⁰ Meâller için bk. <https://www.kuranmeali.com/index.php> (Erişim tarihi: 15.12.2022).

⁹¹ İbn Abdünnûr, *Rasfu'l-Mebânî*, 78; İbn Ümmü Kâsım, *el-Cene'd-Dânî*, 381; İbn Hişâm, *Muğnî*, 1/439.

5. Bu edatın örneğin أَلَا يَا زَيْدُ şeklinde nidâ edatından önce kullanılması yaygındır. Şair şöyle demektedir:

أَلَا يَا زَيْدُ وَالضَّحَّاكَ سِيرًا فَقَدْ جَاوَزْنَا خَمَرَ الطَّرِيقِ

“Dikkat! Ey Zeyd ve Dahhâk! Devam edin (yürüyün), kurtların gizlendiği (zor) yolu aşınız.”⁹² Burada da tenbîh edatı kelâmın başında gelme özelliğini kaybetmemektedir.

4.2. “Emâ” Edatı

Tenbîh edatlarının ikincisi أما edatıdır. Hemzesi meftûh ve mâ harfî şeddesizdir. Bu edat أما Kur’an-ı Kerim’de kullanılmamıştır. Dolayısıyla meâllere yansımaları bulunmamaktadır. Lakin konuyu tamamlama açısından ve Kur’an’da kullanılan أَلَا edatı ile arasındaki farkları anlama bağlamında bu edatın da genel işlev ve özelliklerine değinmenin yerinde olacağı kanaatindeyiz. Bu edatın genel işlevleri ve أَلَا’dan ayrıldığı bazı noktalar şunlardır:

1. Bu edat da bir önceki edat gibi tenbîh anlamı katmak üzere kelâmın iftitâhı için kullanılmaktadır. Fakat أَلَا nidâ ile çok kullanılırken; bunun yemin ile beraber kullanılması çoktur.⁹³ Bazılarına göre yemin bu edatın kullanımında gereklidir.⁹⁴ Zemahşeri, *el-Mufasssal* adlı eserinde bu edatın örneğini yeminli kullanmışken,⁹⁵ *el-Enmûzec* adlı eserinde ise yemin olmadan kullanmıştır.⁹⁶ Dolayısıyla onun, verdiği örneklerden ve yemin şartını açıkça belirtmemesinden أما için böyle bir şart koşmadığını anlayabilmekteyiz.

أَمَا وَالَّذِي لَا يَعْلَمُ الْعَيْبَ غَيْرُهُ وَيُحْيِي الْعِظَامَ الْبَيْضَ وَهِيَ رَمِيمٌ

“Dikkat edin! Kendisi dışında gaybı bilmeyen ve çürüdüğü halde beyaz kemiği diriltene (Allah’a) yemin olsun ki...”⁹⁷ ve

أَمَا وَالَّذِي أَبْكَى وَأَضْحَكَ وَالَّذِي أَمَاتَ وَأَحْيَى وَالَّذِي أَمَرَهُ الْأَمْرُ

“Dikkat edin! Ağlatan, güldüren, öldüren, dirilten ve tüm emrin elinde bulunduğuna yemin olsun ki...” şiirinde de أما yeminden önce kullanılmıştır.⁹⁸ أَلَا edatında ise yemin ile kullanılma yaygınlığı veya gerekliliği yoktur.

2. أما edatı, kelâmı tahkik etmek üzere kullanılmaktadır. “Dikkat et! Zeyd akıllıdır.” denildiğinde Zeyd’in mecazen değil hakikaten akıllı olduğu ifade edilmiş olmaktadır. İbn Yâ’iş أما edatının şimdiki zamanın, أَلَا’nın ise gelecek zamanın tahkiki için olduğunu belirtmiştir.⁹⁹ Fakat başka kaynaklarda buna dair bir bilgiye rastlanılmamıştır. Bu yüzden bunun kabul edilen görüş olduğunu söylemek zordur.

3. أما edatı da kendi başına yeterli olan tam kelâma gelmektedir. Bu husus أَلَا edatında anlatılmıştır.

4. Bu edat da أَلَا gibi hem isim hem de fiil cümlesine gelebilmektedir.¹⁰⁰

4.3. “Hâ” Edatı

Tenbîh edatlarının üçüncüsü هَا edatıdır. Bu edatın kullanıldığı yerler şunlardır:

⁹² Herevî, *el-Uzhiyye*, 165; İbn Cinnî, *el-Luma’*, 82.

⁹³ İbn Ümmü Kâsım, *el-Cene’d-Dânî*, 390.

⁹⁴ Zeccâcî, *Kitâbu Hurûfi’l-Me’ânî*, 11.

⁹⁵ Zemahşerî, *el-Mufasssal*, 307.

⁹⁶ Zemahşerî, *el-Enmûzec*, 32.

⁹⁷ İbn Hişâm, *Muğni’l-Lebîb*, 1/442.

⁹⁸ Zemahşerî, *el-Mufasssal*, 307; İbn Yâ’iş, *Şerhu’l-Mufasssal*, 44; İbn Abdünnûr, *Rasfu’l-Mebâni*, 97; İbn Hişâm, *Muğni’l-Lebîb*, 1/343.

⁹⁹ İbn Yâ’iş, *Şerhu’l-Mufasssal*, 44.

¹⁰⁰ İbn Abdünnûr, *Rasfu’l-Mebâni*, 97; İbn Hişâm, *Muğni’l-Lebîb*, 1/441.

4.3.1. İsm-i İşaret İle Kullanılması

Uzaklık bildirmeyen ism-i işarete dâhil olması yaygındır. هَذَا، هَذِهِ، هُوَ لِأَنَّ ve buna benzer şekilde kullanılmaktadır.¹⁰¹ هَا tenbîh edatı، ذَا، ذِهِ، لِأَنَّ ifadeleri işaret isimleridir. هَذَا عَبْدُ اللَّهِ denildiğinde anlamı şudur: “Dikkat et (bil ki, işte)! Bu Abdullah’tır.” Fakat çok kullanıldığından dolayı olacak ki bu şekilde anlam verilmesi terk edilmektedir. Ayet ve şiiirde de bu şekildedir.

Bu edatın ism-i işarete çok kullanılmasının sebebi şudur: İsm-i işaretler mübhem (kapalı) ifadelerdir. Zira insan, hayvan, cansız varlık vb. birçok şey için kullanılmaktadır. Bu açıdan muhatabın zihnini canlı tutmak için uyarılmasına ihtiyaç duyulmaktadır. Bu yüzden önce هَا ile uyarılmakta, daha sonra “bu”, “şu” diye işaret edilerek kapalılık biraz azaltılmaya çalışılmaktadır. Zamirlerin ise ism-i işaretlere göre mübhemliği daha azdır. Örneğin أَنْتَ sadece muhatap içindir. Bu sebeple tenbîh edatı ile kullanılması daha azdır.¹⁰²

4.3.1.1. Cümle Başındaki İsm-i İşaret

Özelliklerinde belirteceğimiz üzere tenbîh edatlarının kelâmın başında gelmesi gerekmektedir. Fakat ism-i işarete gelen هَا edatının bazen cümle başında bazen de cümle ortasında geldiği görülmektedir. Cümle başında gelen هَا edatının birçok örneği bulunmaktadır. Bunlardan birkaç ayeti vermekle yetineceğiz:

Örnek 1: هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ “*Bilin ki bu (Kur’an), insanlar için bir beyân, sakınanlar için de bir hidayet ve bir öğüttür.*”¹⁰³

Elmalılı (Orijinal): “Bu işte umum insanlar için bir beyan ve bilhassa korunacak muttakiler için bir va‘z-ü irşaddır.”¹⁰⁴

Bilmen: “İşte bu nâs için bir beyândır ve muttakiler için de bir hidâyettir, bir nasihatir.”¹⁰⁵

Diyanet Vakfı: “Bu (Kur’an), bütün insanlığa bir açıklamadır; takvâ sahipleri için de bir hidayet ve bir öğüttür.”¹⁰⁶

Kur’an Yolu: “Bu Kur’an insanlara bir açıklama, takvâ sahipleri için de bir hidayet ve bir öğüttür.”¹⁰⁷

Çantay: “Bu (Kuran) insanlar için bir beyandır, (fenâlıktan) sakınanlar için de bir hidâyet bir öğüddür.”¹⁰⁸

Elmalılı ve Bilmen meâllerinde هَا edatı “işte” ifadesi ile tercüme edilmiştir. Yukarıda zikrettiğimiz ve birçok meâlde ise bu ifadenin de bulunmadığı dolayısıyla bu edatın anlamının yansıtılmadığını görmekteyiz.¹⁰⁹ “İşte” ifadesinin tenbîh, dikkat çekme anlamı taşıması tam ve kesin olmamakla birlikte az da olsa tenbîhi yansıttığını söylemek mümkündür. Fakat başta

¹⁰¹ Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-Cumel fi'n-Nahv*, thk. Fahreddin Kabave, (Beyrût: Muessetu'r-Risâle, 1405/1985), 266-267; Zemahşerî, *el-Mufasssal*, 309; *el-Enmûzec*, 32; İbn Abdünnûr, *Rasfu'l-Mebânî*, 404-405; İbn Ümmü Kâsım, *el-Cene'd-Dânî*, 346; İbn Hişâm, *Muğnî*, 4/317; Beytüşî, *Kifâyetu'l-Mu'ânî*, 130; el-'Arnâsî, *Dürretü's-Sadaf*, 66.

¹⁰² İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufasssal*, 45; Erdebîlî, *Şerhu'l-Enmûzec*, 192.

¹⁰³ Âli İmrân 3/138.

¹⁰⁴ Elmalılı, *Hak Dini*, II, 1179.

¹⁰⁵ Bilmen, *Meali Ali*, 461.

¹⁰⁶ Heyet, *Açıklamalı Meâl*, 66.

¹⁰⁷ Heyet, *Kur'an Yolu*, I, 675.

¹⁰⁸ Çantay, *Meâl-i Kerîm*, I, 106.

¹⁰⁹ Başka meâller için bk. <https://www.kuranmeali.com/index.php> (Erişim tarihi: 10.12.2022).

bizim çevirdiğimiz gibi “Bilin ki” ifadesiyle tercüme edilmesinin bu anlamı yansıtmaya açısından daha net olacağı kanaatindeyiz.

Örnek 2: هَذَا نَذِيرٌ مِنَ النَّذْرِ الْأُولَى “*Dikkat! Bu da uyarıcılardan bir uyarıcıdır.*”¹¹⁰ Meâller şu şekildedir:

Elmalılı (Orişinal): “Bu işte o evvelki inzarlardan bir inzar.”¹¹¹

Bilmen: “İşte bu da evvelki korkutuculardan bir korkutucudur.”¹¹²

Çantay: “İşte bu (zât) de (Allah’ın azabından) korkutan evvelki (peygamber)lerden (sonuncusu olmak üzere aynı şeyle) korkutucu (bir peygamber)dir.”¹¹³

Diyanet Vakfı: “İşte bu ilk uyarıcılardan bir uyarıcıdır.”¹¹⁴

Kur’an Yolu: “Bu (Kur’an) da önceki uyarıcılar gibi bir uyarıcıdır.”¹¹⁵

Son meâl hariç diğerlerinde tenbîh anlamının “işte” ifadesiyle aktarıldığı görülmektedir. Birçok meâlde “Bu uyarıcıdır.” şeklinde meâl verilerek هَا edatının anlamı ihmal edilmiştir.¹¹⁶

4.3.1.2. Cümle Ortasındaki İsm-i İşaret

İsm-i işarete gelip cümle ortasında gelen هَا edatı, cümle başında kullanılan ism-i işarete göre daha fazladır. Buna şu birkaç ayeti örnek vermek yeterli olacaktır:

Örnek 1: وَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ “*Yemin olsun ki gerçekten işte bu Kur’an’da insanlar için her türlü misali çeşit çeşit getirdik.*”¹¹⁷ Meâller şu şekildedir:

Elmalılı (Orişinal): “Celâlim hakkı için biz bu Kur’an’da dillere dasitan olacak her manâda türlü türlü ifadeler yaptık.”¹¹⁸

Diyanet Vakfı: “Muhakkak ki biz, bu Kur’an’da insanlara her türlü misali çeşitli şekillerde anlattık.”¹¹⁹

Çantay: “Şânıma andolsun ki biz bu Kur’an’da insanlar için her manâdan nice türlü türlü açıklamışızdır.”¹²⁰

Kur’an Yolu: “Muhakkak ki biz bu Kur’an’da insanlara (gerçekleri anlatmak için) her türlü misali denedik.”¹²¹

Bilmen: “Zât-ı akdesim hakkı için ki, bu Kur’an’da nâs için her bir meselden muhtelif vecihler beyan ettik.”¹²²

Hem yukarıda bazı örneklerini verdiğimiz meâllerde hem de bunların dışında hiçbir meâlde هَا edatının anlamına değinilmemiştir. Hâlbuki cümlenin başında geldiğinde bazı meâllerde “işte” anlamı verilerek bu edatın anlamının olduğu kabul edilmiş olmaktadır. Fakat cümle ortasında geldiğinde ise edatın ihmal edildiği görülmektedir. Elbette cümle içerisinde geldiğinde “dikkat edin, bilin” şeklinde anlam vermek hoş değildir. Fakat en azından bizim

¹¹⁰ en-Necm 53/56.

¹¹¹ Elmalılı, *Hak Dini*, VII, 4607.

¹¹² Bilmen, *Meali Ali*, VII, 3541.

¹¹³ Çantay, *Meâl-i Kerim*, III, 978.

¹¹⁴ Heyet, *Açıklamalı Meâl*, 527.

¹¹⁵ Heyet, *Kur’an Yolu*, V, 174

¹¹⁶ Meâller için bk. <https://www.kuranmeali.com/index.php> (Erişim tarihi: 11.12.2022).

¹¹⁷ el-İsrâ 17/89.

¹¹⁸ Elmalılı, *Hak Dini*, V, 3207.

¹¹⁹ Heyet, *Açıklamalı Meâl*, 290.

¹²⁰ Çantay, *Meâl-i Kerim*, II, 528.

¹²¹ Heyet, *Kur’an Yolu*, III, 519.

¹²² Bilmen, *Meali Ali*, IV, 1911.

çevirisini yaptığımız gibi “işte” anlamının verilmesinin daha doğru olacağı kanaatindeyiz. Zira bu edat zâit bir edat değildir. Kaldı ki zâit edatlar bile te’kit ifade etmektedir. Bu türden ayetlerin meâlinde ise bu edat hiç yokmuş gibi davranılmaktadır.

Örnek 2: *إِنَّ عِنْدَكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ بِهَذَا* “*Yanınızda işte buna dair bir kanıt da yoktur.*”¹²³

Elmalılı (Orijinal): “Bu hususta elinizde hiç bir delil yoktur.”¹²⁴

Çantay: “Nezdinizde buna (o iddianıza) âid hiç bir delil de yoktur.”¹²⁵

Bilmen: “Sizin yanınızda buna dair hiçbir hüccet yoktur.”¹²⁶

Kur’an Yolu: “Yanınızda bu iddianızı kanıtlayacak bir deliliniz asla yoktur.”¹²⁷

Diyanet Vakıf: “Bu hususta yanınızda herhangi bir delil yoktur.”¹²⁸

Bu ayetlerin örneğini çoğaltabiliriz. Fakat hiçbirinin meâlinde bu edatın çevirisini görememekteyiz.

4.3.2. Zamir ile Kullanılması

Haber-i ism-i işaret olan merfû‘ munfasıl zamire de dâhil olması çoktur.¹²⁹ Bazıları merfû‘ zamiri şart koşmayıp uyarılması amaçlanan her yere bu edatın gelebileceğini belirtmiştir.¹³⁰ Zemahşerî’nin verdiği örnekten de bu anlaşılmaktadır.¹³¹ Buna göre *ها أنا أفعل* “Dikkat! Ben yapacağım.” ve *ها إنَّ عمرًا بالباب* “Dikkat! Muhakkak Ömer kapıdadır.” denilebilmektedir. Kur’an’da bu edatın zamirle iki tür kullanımı vardır.

Birinci kullanım şudur: Önce *ها* edatı, sonra bir zamir, daha sonra da *ها* edatı almış bir ism-i işaret gelir. Bu kullanım Kur’an’da üç defa bulunmaktadır: *ها أنتم هؤلاء* “*Uyarı! Siz işte böylesiniz!*”¹³²

Kur’an Yolu: “İşte siz böylesiniz”¹³³

Diyanet Vakıf: “İşte siz böyle kimselersiniz!”¹³⁴

Elmalılı (Orijinal): “İşte siz öylesiniz”¹³⁵

Çantay: “İşte sizler onlarsınız”¹³⁶

Bilmen: “İşte siz o kimselersiniz”¹³⁷

Görüldüğü gibi bu ve diğer incelediğimiz bütün meâllerde cümle başındaki *ها* edatına “işte” anlamı verilmişken, *هؤلاء* ifadesine üç ayette de hiçbir anlam verilmeyip göz ardı edilmiştir.¹³⁸

İkinci kullanım şudur: Önce *ها* edatı, sonra bir zamir, daha sonra da bir ism-i işaret gelir. Bu yüzden İbn Mâlik *ها* edatının aslında yine ism-i işarete geldiğini sadece zamirin

¹²³ Yûnus 10/68.

¹²⁴ Elmalılı, *Hak Dini*, IV, 2735.

¹²⁵ Çantay, *Meâl-i Kerîm*, I, 318.

¹²⁶ Bilmen, *Meali Ali*, III, 1411

¹²⁷ Heyet, *Kur’an Yolu*, III, 120.

¹²⁸ Heyet, *Açıklamalı Meâl*, 215.

¹²⁹ İbn Ümmü Kâsım, *el-Cene’d-Dânî*, 347; İbn Hişâm, *Muğni*, 4/317.

¹³⁰ İbn Abdünnûr, *Rasfu’l-Mebânî*, 406.

¹³¹ Zemahşerî, *el-Enmûzec*, 32.

¹³² Âli İmrân 3/66, en-Nisâ 4/109 ve Muhammed 47/38.

¹³³ Heyet, *Kur’an Yolu*, I, 592.

¹³⁴ Heyet, *Açıklamalı Meâl*, 57.

¹³⁵ Elmalılı, *Hak Dini*, II, 1133.

¹³⁶ Çantay, *Meâl-i Kerîm*, I, 94.

¹³⁷ Bilmen, *Meali Ali*, I, 390.

¹³⁸ Diğer meâller için bk. <https://www.kuranmeali.com/index.php> (Erişim tarihi: 11.12.2022).

araya girdiğini ifade etmektedir.¹³⁹ Bu durumda yukarıda zikrettiğimiz birinci kullanımı te'vil etmesi gerekmektedir. Çünkü orada zamir iki tane tenbîh edatı arasında gelmiştir. Bunun örneği şu ayettir: هَا أَنْتُمْ أَوْلَاءُ “Siz işte böylesiniz!”¹⁴⁰

Elmalılı (Orijinal): “Ha, sizler öyle kimselersinizdir”¹⁴¹

Kur'an Yolu: “Size gelince, işte siz...”¹⁴²

Diyanet Vakfı: “İşte siz öyle kimselersiniz”¹⁴³

Çantay: “İşte siz o kimselersiniz”¹⁴⁴

Bilmen: “İşte siz öyle kimselersiniz”¹⁴⁵

Bu kullanımda bir tenbîh edatı varken; yukarıda zikrettiğimiz birinci kullanımda iki tenbîh edatı vardır Hâlbuki meâllerde ikisi de aynı şekilde çevrilmiştir. Bu da mutlaka bir tanesinin tam, diğerinin eksik olduğuna işaret etmektedir. Bu yüzden (birinci kullanımda olduğu gibi) iki tenbîh edatı olduğunda “Dikkat (Uyarı)! Siz işte öyle kimselersiniz ki...” şeklinde, (ikinci kullanımda olduğu gibi) bir tenbîh edatı olduğunda da “İşte (dikkat, uyarı)! Siz öyle kimselersiniz ki...” tarzında çevrilmesinin ayeti tam yansıtma açısından daha doğru olacağı kanaatindeyiz.

4.3.3. Nidâ Edatı ile Kullanması

يا أَيُّهَا النَّاسُ “Ey İnsanlar!” ve يَا أَيُّهَا النَّفْسُ “Ey nefis!” gibi nidâda أَيُّ için sıfat olan هَا'nın da tenbîh edatı olduğu belirtilmiştir.¹⁴⁶ Fakat bu durumda tenbîh edatının iftitâh özelliği kaybolmaktadır. Hâlbuki yukarıda da belirttiğimiz gibi iftitâh özelliği kaybolmasın diye أَلَا ve أَمَا edatlarında nidâ edatı geldiğinde bunlar cümle başında kullanılmaya devam etmekte ve örneğin أَلَا يَا زَيْدُ denilmektedir. Bu açıdan nidâda kullanılan هَا'nın sadece anlam olarak uyarı taşıdığını, yukarıdaki tenbîh هَا'sı gibi olmamasının muhtemel olduğunu düşünmekteyiz. Türkçeye tercüme ederken de “Ey işte insanlar, ey işte nefis!” tarzında ifade etmek kulağa hoş gelmemektedir. “İşte ey insanlar, işte ey nefis!” denilmesi belki mümkündür. Fakat bu durumda da Arapçasında ortada olan edatı zorlama yaparak başa alma sıkıntısı ortaya çıkmaktadır. Hâlbuki hiçbir âlim bunun ortada bulunmasına itiraz etmemiştir. Dolayısıyla hem kullanım olarak hem de tercüme noktasında sorun bulunduğu için meâllerin bunu yansıtmasını doğru bulmaktayız. Tabi bu durumda da var olan bir edatın tercüme edilmemesi problemi ortaya çıkmaktadır. Bu noktada da bir dilin diğer dile tam bir şekilde çevrilmesi her zaman mümkün değildir, kuralının arkasına saklanmaktayız.

4.3.4. Yemin ile Kullanılması

ها edatı, yemin harfinin atıldığı اللهُ lafzı ile birlikte kullanılmakta, هَا اللهُ لَأَفْعَلَنَّ “Allah'a yemin olsun ki, yapacağım” denilmektedir.¹⁴⁷ Fakat bunun örneğine ne ayette ne de şiiirde rastlanılmamıştır. Bu yüzden bu kullanımın yaygın olmadığını, sadece klasik kaynakların bazılarında geçtiğini söylemek mümkündür.

¹³⁹ İbn Ümmü Kâsım, *el-Cene'd-Dânî*, 347.

¹⁴⁰ Âli İmrân 3/119.

¹⁴¹ Elmalılı, *Hak Dini*, II, 1162.

¹⁴² Heyet, *Kur'an Yolu*, I, 658.

¹⁴³ Heyet, *Açıklamalı Meâl*, 64.

¹⁴⁴ Çantay, *Meâl-i Kerîm*, I, 103.

¹⁴⁵ Bilmen, *Meali Ali*, I, 443.

¹⁴⁶ İbn Abdünnûr, *Rasfu'l-Mebânî*, 406; İbn Ümmü Kâsım, *el-Cene'd-Dânî*, 347; İbn Hişâm, *Muğni*, 4/319.

¹⁴⁷ İbn Abdünnûr, *Rasfu'l-Mebânî*, 405; İbn Ümmü Kâsım, *el-Cene'd-Dânî*, 349; İbn Hişâm, *Muğni*, 4/322.

5. Tenbîh Edatlarının Ortak Özellikleri

Bu edatların her birisinin yukarıda zikrettiğimiz işlevleri, kullanım yerleri ve özellikleri olduğu gibi ortak özellikleri de bulunmaktadır: En dikkat çekenler şunlardır:

1. Tenbîh edatlarının genelde kelâmın başında gelme özelliği bulunmaktadır. Buna iftitâh denir. İftitâh ile sadru'l-kelâm birbirinden farklıdır. Sadru'l-kelâm özelliği bulunan edatlar da cümle başında geldiği halde bazı durumlarda öncesinde atıf harfi vb. de bulunabilmektedir. Örneğin şart edatları da sadru'l-kelâm özelliği taşımasına rağmen **وَإِنْ** veya **فَإِنْ** şeklinde kendisinden önce bir harf getirilerek kullanılmaktadır. Tenbîh edatlarında ise iftitâh şartı vardır. Buna göre edatın öncesinde harf/edat ya da yemin bile gelmemektedir.¹⁴⁸ Yukarıda örnek verdiğimiz **أَمَّا وَالَّذِي** diye başlayan şiirlerde bu durum açıkça görülmektedir.

2. Tenbîh edatlarında muhatabı söylenecek kelâma karşı dikkatli olması konusunda uyarma özelliği mevcuttur.¹⁴⁹ Bu yüzden bu edatların bulunduğu çoğu ayetin meâlinde “dikkat edin, bilin, bakın, işte” şeklinde uyarı veya dikkat taşıyan kelimelere yer verilmektedir.

3. Tenbîh edatlarının âmîl olma özelliği yoktur. Herhangi bir i‘rab ameli yapmazlar.

Sonuç

Arap dili, Kur’an-ı Kerim’in dili olup onun ifadesiyle apaçık bir dildir. Bilindiği üzere Arap dili cümlelerden, cümleler de kelimelerden oluşmaktadır. Kelime de isim, fiil ve edat/harf olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Edatların birçok çeşidi bulunmaktadır. Kur’an’ın anlamını daha iyi ortaya koyabilmek için bunların tespit edilip kelâmda kullanıldığı anlamların belirlenmesi ve buna uygun tercüme edilmesi gerekir. Biz de bu çalışmada tenbîh edatlarını tespit edip işlevlerini, özelliklerini, kullanıldığı yerleri klasik kaynaklar bağlamında inceleyerek bunların meâllere yansımalarını ele almaya çalıştık.

Arapça, muktezay-ı hâle önem veren bir dildir. Bu yüzden şart, istifhâm, nefy, nehy, temennî, nidâ, arz, tahdîd gibi kelâmın çeşitlerini ifade eden edatların tümünün kelâmın başında getirilmesi gerekli görülmüştür. Zira bunlar ile söze ilk başlanıldığında kelâmın hangi tür olacağı hususunda muhataba ipucu verilmiş olmakta, muhâtab karşılaşacağı anlama hazırlanmaktadır. Tenbîh edatlarında da bu özelliğin bulunduğu tespit edilmiştir. Şöyle ki; tenbîh edatı kullanılarak muhatap, karşılaşacağı kelâm için uyarılır, o da kendisini buna hazırlar. Zira bazen kelâma direkt girildiğinde muhatap asıl kısmı kaçırdığı için mütekellimden kelâmı tekrarlamasını ister. Mütekellim de sözünü tekrar etmek zorunda kalır. Bu edatlar sayesinde bu durum da bir nebze ortadan kaldırılmaktadır. Tenbîh edatı kullanılıp muhatap uyarıldığında muhatabın kelâmın asıl kısmını kaçırmaması sağlanmış olur. Bu yüzden edatlarla yapılan tenbîhin de belâgatte nidâ, istifhâm gibi bir üslup olduğunu söylemek mümkündür.

Asıl tenbîh edatlarının üç tane olup bunların **أَمَّا**, **أَلَا** ve **هَآ** edatları olduğu, anlamları açısından bazı farklılıkların bulunduğu görülmüştür. Uygun münâdâsı bulunmadığında bazı âlimler tarafından **بِآ** edatının tenbîh anlamında olabileceği kabul edilmiş, fakat ayetlerde asıl anlamı olan nidâ veya nüdbe anlamında sayılmasının daha doğru olduğu anlaşılmıştır. **أَلَا** ve

¹⁴⁸ Zeccâcî, *Kitâbu Hurûfi'l-Me'ânî*, 11; İbn Abdünnûr, *Rasfu'l-Mebânî*, 78; İbn Ümmü Kâsım, *el-Cene'd-Dânî*, 381; İbn Hişâm, *Muğnî*, 1/440; Erdebîlî, *Şerhu'l-Enmûzec*, 192.

¹⁴⁹ İbn Ümmü Kâsım, *el-Cene'd-Dânî*, 381; Erdebîlî, *Şerhu'l-Enmûzec*, 192.

أما edatlarının kullanıldığı cümleler, tenbîhin dışında ifade ettikleri anlamlar gibi birçok özellikte benzer olduğu, ها edatının ise hem kullanım hem de özellik olarak bunlardan biraz daha farklı olduğu tespit edilmiştir. Tenbîh edatlarının iftitâh özelliğinden dolayı yemin dâhil hiçbir şeyden sonra gelmediği, ها edatı hariç her zaman kelâmın başında geldiği anlaşılmıştır. Bu edatların herhangi bir i'râb ameli de bulunmamaktadır.

Her dilin diğer dile çevrilmesinde bazı problemler olmaktadır. Bu, bazen olağan bir durumdur. Fakat tenbîh edatlarının Türkçeye çevrilmesindeki temel sorun bu edatların işlev, özellik ve kullanımlarının göz ardı edilmesi yatmaktadır. Ayrıca her edatın olduğu gibi bu edatın da mutlaka bir faydasının olmasından habersiz bir şekilde meâllerin ortaya konulması da bu problemin başka bir nedeni olarak gösterilebilir.

Bu bağlamda çalışmada tenbîh edatlarını meâller üzerinden Türkçeye nasıl yansıtıldığını incelemeye çalıştık. Bu anlamda toplumda yaygın ve meşhur olan beş meâlî örnek olarak göstermeye çalışmakla birlikte, diğer meâllere de değinmeye çalıştık. Kur'an-ı Kerim'de tenbîh edatlarından أأ ve ها edatlarının çok kullanıldığı, أما'nın ise hiç kullanılmadığı gözlemlenmiştir. Meâllere yansımaları açısından bazı meâllerin أأ edatına kısmen dikkat edip "dikkat edin, bilin, işte" gibi anlamlar yüklediği, bazı meâllerin bunun anlamını karşılayacak herhangi bir ifadeye yer vermediği tespit edilmiştir. Cümle başında tek başına veya ism-i işaretle beraber kullanıldığında ها edatına da çoğunlukla "işte" anlamı verildiği, diğer yerlerde ise bütün meâllerde anlamının ihmal edilip hiçbir anlam yüklenmediği, hâlbuki bu yerlerin çoğunda da "işte" anlamının verilmesinin mümkün olduğu tespit edilmiştir. Bununla birlikte Türkçede işaret ismi ve tenbîhi karşılamak için "işte" kelimesi kullanılırken; Arapçada tenbîh için ayrı edat, işaret ismi için ayrı edat kullanılmaktadır. Yani هذا iki edattan oluşmaktadır. Bu yüzden bunu sadece "işte" ile çevirmek dahi aslında eksik kalacaktır.

Kaynakça

- Abdullah el-Beytûşî, *Kifâyetu'l-Muânî fî 'İlmi'l-Me'ânî*, thk. Şefî' Burhânî, Dimaşk: Dâru İkra', 1426/2005.
- Ali b. Mü'min b. 'Usfûr, *el-Mukarrib*, thk. Ahmed Abdusettâr el-Cevârî ve Abdullah el-Cebûrî, Beyrût: y.y. 1392/1972.
- 'Arnâsî, Şeyh Seyyid Fahrettin Yıldız el-Batmânî, *Dürretu'-Sadaf fî Beyânî Asnâmi'l-Harf*, thk. Seyyid Abdurrahmân b. Şeyh Fahrettin el-'Arnâsî, İstanbul: Hanifiyye Yayıncılık, 2008.
- Akalın, Şükrü Haluk vd. *Türkçe Sözlük*, Ankara: Türk Dil Kurumu, 11. Baskı, 2011.
- Akdağ, Hasan, *Arap Dilinde Edatlar*, Konya: Tekin Kitabevi, 1981.
- Akdemir, Hikmet, *Belagat Terimleri Ansiklopedisi*, İzmir: Nil Yayınları, 1999.
- Ayverdi, İlhan, *Asırlar Boyu Târihi Seyri İçinde Misalli Büyük Türkçe Sözlük I-III*, İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, II. baskı, 2006.
- Beyzâvî, Nâsiruddin Ebu'l-Hayr Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şirâzî eş-Şâfî, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil*, nşr. Muhammed Abdurrahman Mar'aşlı, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyy ve Müessesetü't-Târîhi'l-Arabiyy, t.y.
- Bolelli, Nusrettin, *Belagat Arap Edebiyatı*, İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfi Yayınları, 2015.
- Bulut, Ali, *Belâgat Meânî-Beyân-Bedî'*, İstanbul: İfav Yayınevi, III. Baskı, 2015.

- Bulut, Ali, *Belâgat-i Müyesserâ Meânî-Beyân-Bedî'*, İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, III. baskı, 2015.
- Cârim, Ali - Emin, Mustafa, *el-Belâgâtu'l-Vâdiha*. Mısır: Daru'l-Ma'ârif, 1959.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd, *es-Sihâh*. nşr. Muhammed Tâmir. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2009.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed eş-Şerif, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, Beyrût: Mektebetü Lübnân, 1985.
- Çağbayır, Yaşar, "Tembih", *Orhun Yazıtlarından Günümüze Türkiye Türkçesinin Söz Varlığı Ötüken Türkçe Sözlük I-V*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2007.
- Çantay, Hasan Basri, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, nşr. Mürşid Çantay, İstanbul: Elif Ofset, 15. baskı, 1990.
- Çögenli, M. Sadi – Selami Bakırcı, *Arapça Edatlar Sözlüğü*, İstanbul: Cantaş Yayınları, 2013.
- Durmuş, İsmail, "Harf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 16/350, İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Ebû Ali el-Hasan b. Ahmed b. Abdillâh b. Abdilgaffâr en-Nahvî el-Fârisî, *Kitâbu'l-İzâh*, thk. Kâzım Bahr el-Cürmân, Beyrût: 'Alemü'l-Kütub, 1416/1996.
- Ebû Ali Muhammed b. Ömer b. Abdillâh el-İşbîlî eş-Şelebîn, *et-Tevdie*, thk. Yusuf Ahmed el-Mutavvî', Kahire: y.y. 1401/1981.
- Ebu Bişr Amr b. Osman b. Kanber Sibeveyh, *el-Kitâb Kitâbu Sibeveyh*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn, Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, III. Baskı, 1408/1988.
- Ebu Muhammed Bedruddin Hasan b. Kâsım b. Abdillâh b. Ali b. Ümmi Kâsım el-Murâdî el-Mısırî, *el-Cene'd-Dânî fi Hurûfi'l-Me'ânî*, thk. Fahreddin Kabave, Muhammed Nedîm Fâdıl, Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1413/1992.
- Ebu'l-Feth Osman b. Cinnî, *el-Luma' fi'l-'Arabiyye*, thk. Semîh Ebû Muğlî, Umman: Dâru Mecdlâvî, 1988.
- Elmalılı, M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili I-X*, İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, III. baskı, 1979.
- Elmalılı, M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili Tefsiri*, sad. Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, Atalay Orman, Ankara: Akçağ Yay. III. baskı, 2010.
- Erdebîlî, Cemâluddîn Muhammed b. Abdulğani, *Şerhu'l-Enmûzec fi'n-Nahv*, thk. Hüsnî Abdulcelîl Yusûf, Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, t.y.
- Ersönmez, Hüseyin, "Arap Dilinde Tahdîd Üslûbu ve Türkçeye Çeviri Problemi", *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, (2021), 12, 301-316.
- Hacıbekiroğlu, Abdullah, "Arap Dilinde Edatların Yapı ve Fonksiyonları", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2015), 14/28, 129-140.
- Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-Cumel fi'n-Nahv*, thk. Fahreddin Kabave, Beyrût: Muessetu'r-Risâle, 1405/1985.
- Harun Çelik, "*Kur'an-ı Kerim'de Edatlar*", Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- Herevî, Ali b. Muhammed en-Nahvî, *Kitabu'l-Uzhiyye fi 'İlmi'l-Hurûf*, thk. 'Abdulmu'în el-Mellûhî, (Dımaşk: Matbû'âtu Mecme'î'l-Luğati'l-'Arabiyye, II. baskı, 1401/1981.
- <https://www.kuranmeali.com>
- İbn Abdünnûr, Ahmed el-Mâlekî, *Rasfu'l-Mebânî fi Şerhi Hurûfi'l-Me'ânî*, thk. Ahmed Muhammed el-Hurad, Dımaşk: Matbû'atu Mecme'î'l-Luğati'l-'Arabiyye, 1394/1974.
- İbn Hişâm, Ebu Muhammed Cemâluddin Abdullah b. Yusuf el-Ensârî el-Mısırî en-Nahvî, *Muğni'l-Lebîb 'an Kutubi'l-E'ârib*, thk. Abdullatif Muhammed el-Hatîp, Kuveyt: es-Silsiletu't-Turâsiyye, 2000/1421.

- İbn Mâlik, Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik el-Endelüsî, *Elfiyetü İbn Mâlik*, nşr. Muhammed Mahfûz b. Ahmed, Beyrût: y.y. 1424/2003.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mûkerrem b. Ali el-Ensârî, *Lisânu'l-'Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr vd. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, tek cilt, t.y.
- İbn Ya'îş, Ebu'l-Bekâ Ya'îş b. Ali b. Ya'îş el-Mûsilî, *Şerhu'l-Mufasssal li'z-Zemahşerî*, thk. İmil Bedî' Yakup, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422/2001.
- Karaman, Hayrettin, Sadrettin Gümüş vd, *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 33. baskı, 2018.
- Karaman, Hayrettin, Sadrettin Gümüş vd, *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 8. baskı, 2020.
- Kazvîni, Ebü'l-Me'âlî Celâluddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdirrahmân b. Ömer b. Ahmed eş-Şâfiî, *el-İzâh fî Ulûmi'l-Belâga el-Meânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî'*, Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Muhammed b. Abdurrahîm el-Ömerî el-Meylânî, *Şerhu'l-Muğni*, İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, t.y.
- Mütercim Âsım Efendi, "Tenbîh", *el-Okyanusu'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît - Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi I-VI*, Yay. Haz. Mustafa Koç-Eyyüp Tanrıverdi, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Sekkâkî, İbn Ya'kûb Yûsuf b. Ebî Bekr Muhammed b. Alî, *Miftâhu'l-ulûm*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1407/1987.
- Taftâzânî, Sa'duddîn Mes'ud b. Ömer, *Muhtasarü'l-Meânî*, İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, 1977.
- Vankulu, Mehmet Efendi, "Nebih-Tenbîh", *Vankulu Lügati I-II*, Yay. Haz. Mustafa Koç-Eyyüp Tanrıverdi, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Zeccâcî, Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. İshâk, *Kitâbu Hurûfi'l-Me'ânî*, thk. Ali Tefvik el-Hamad, Beyrût: Müessesetü'r-Risâle-Dâru'l-Emel, 1404/1984.
- Zemahşerî, Cârullah Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf 'an Hakâik-i Ğavâmidi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Akâvil fî Vucûhi't-Te'vîl*, thk. 'Âdil Ahmed Abdulmevcud ve Ali Muhammed Muavvad, Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998/1418.
- Zemahşerî, Cârullah Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer, *el-Mufasssal fî 'İlmi'l-'Arabiyye*, (Beyrût: Daru'l-Ceyl, II. baskı, t.y.
- Zemahşerî, Cârullah Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer, *Enmûzec*, thk. Sâmi b. Hamed el-Mansûr, y.y. 1420/1999.

Araştırma Makaleleri / Articles

NECM SÛRESİNE ÖZGÜ KELİME VE KALIPLARIN ARAP DİLİ AÇISINDAN TAHLİLİ*

Geliş Tarihi: 6 Aralık 2022
Kabul Tarihi: 4 Şubat 2023

Hatice MIZRAK**

Özet

İslam dünyasında öteden beri Kur'an eksenli birçok çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalar bazen fıkıh bazen inanç bazen de dil odaklı olmuştur. Dil odaklı yapılan çalışmalardan bazıları Kur'an'ın tümünü bazıları ise belli sûreleri konu edinmiştir. Dil eksenli yaptığımız bu çalışmamızda hem anlam hem de sözel olarak mekkî sûrelerin özelliklerini barındıran Necm sûresi incelenmiştir. Necm sûresi özellikle nübüvvet, ahiret ve Allah'ın vahdaniyeti gibi konuları kapsamaktadır. Sûre yeminle başlamakta ardından da vahyin indiriliş şekline ve Hz. Muhammed'in Cebrâil ile olan diyalogundan bahsetmekle devam etmektedir. Çalışmamızda Necm sûresine özgü kelimelerin Arap dili ve belâgatı açısından incelenmesi ve örnekler ışığında tüm yönleriyle ortaya konulması hedeflenmiştir. Bu hedef doğrultusunda yapılan çalışmamızda öncelikle Necm sûresi hakkında genel bilgiler verilmiş, ardından da sûreye özgü kelimeler derlenmiştir. Bu kelimeler hem semantik hem de etimolojik açıdan tahlil edilmiş ve kullanım şekillerine dair örnekler verilmiştir. Son olarak söz konusu kelimelerin belâgî yönlerine de gerekli yerlerde atıfta bulunulmuştur. Çalışma neticesinde Necm sûresine özgü birçok kelime ve kavramın olduğu ortaya çıkarılmış ve elde edilen bulgular sonuç kısmında açıklanmıştır.

Anahtar kelimeler: Arap Dili Belâgatı, Necm Sûresi, Kur'an İ'câzı, Semantik Tahlil, Filoloji.

ANALYZING THE WORDS AND PATTERNS SPECIFIC TO SURAH OF NAJM FROM THE ARABIC LINGUISTIC

Abstract

For a long time, many studies have been conducted on the basis of the Qur'an in the Islamic world, focusing on topics such as fiqh, faith, and language. Some studies on language have examined the entire Quran, while others have focused on specific surahs.

In one such language study, the Surah An-Najm has been analyzed for its characteristics of Makki surahs, both in meaning and language. Surah An-Najm covers topics such as prophecy, the afterlife, and the oneness of Allah. The surah starts with an oath and then talks about the revelation and Muhammad's dialogue with Gabriel.

Our study aims to examine the specific words used in Surah An-Najm in terms of Arabic language and rhetoric, presenting them with examples and analyzing them both semantically and etymologically. We also refer to the rhetorical aspects of these words where necessary.

To achieve this goal, our study first provides general information about Surah An-Najm and then compiles the words specific to the surah. The findings reveal that there are many words and concepts unique to Surah An-Najm, which are explained in the conclusion.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Necm Surah, Qur'anic I'jaz, Semantic Analysis, Philology.

* Bu makale Çanakkale Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü bünyesinde sürdürülen “Necm Sûresinin Arap Dili ve Belâgatı Açısından İncelenmesi” başlıklı yüksek lisans çalışması esas alınarak hazırlanmıştır.

** Yüksek Lisans Öğrencisi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Çanakkale/Türkiye, haticemizrak.HMz@gmail.com, **ORCID ID:** 0000-0002-6858-8117.

DOI: 10.53336/rumeli.1215419.

İntihal: Bu makale “iThenticate” intihal tarama programında taranmış ve intihal içermediği tespit edilmiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

Atıf / Citation: Mızrak, Hatice, “Necm Sûresine Özgü Kelime Ve Kalıpların Arap Dili Açısından Tahlili”, *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi* / 11 (Nisan 2023): 129-143. <https://doi.org/0000-0002-6858-8117>.

Copyright © CC BY-NC 4.0

Giriş

İnsanlık tarihi boyunca nübüvvet müessesesi ve nebiler gündem olmuştur. Özetle “Yüce Allah ile insanlar arasındaki iletişimi sağlayan olgu” olarak tanımlanabilecek nübüvvet ve nebilerin ispatı ve kabulü, dönemden döneme farklılık gösterdiği gibi toplumdan topluma da farklılık göstermiştir. Şu bir gerçektir ki her nebi tebliğ ettiği emir ve yasakların semavi olduğunu ispat etmek için mucize ile desteklenmiştir. Nitekim tarihsel olarak da kabul gördüğü üzere Hz. Musa ve Hz. İsa gibi nebiler, gönderildikleri toplumlarına mucizeler göstermiş ve kendi adlarına konuşmadıklarını, tebliğ ettikleri emir ve yasakların kaynağının ilahî olduğunu bu mucizelerle ispat etmeye çalışmışlardır.

Hz. Muhammed de Yüce Allah’tan aldığı vahyi toplumuna iletirken dönemin ruhuna uygun şekilde en büyük mucize olarak Kur’ân’ın erişilmez i‘câzını göstermiştir. Zira Arap toplumu o dönemde edebiyat ve şiir alanında bariz bir ilerleme kaydetmiş ve edebi söz toplumda en önemli etkileşim aracı olmuştur. Kur’ân sahip olduğu eşsiz anlatım gücüyle edebiyatta en parlak dönemlerini yaşayan Araplara en kısa bir süre ölçüsünde dahi bir benzerini getirmeleri konusunda meydan okumuştur. Kur’ân’ın bu mu‘ciz yönü ve inkârcılara karşı korkusuz meydan okuyuşu, etkisini tarih boyunca göstermiştir.

Kur’ân’ın sahip olduğu i‘câzın ortaya konulması ve daha da anlaşılır hale gelmesi Kur’ân’ın beşer kelamı olmayıp Yüce Allah’ın mukaddes kelamı olduğunun ispatında en güçlü argüman konumundadır. Bu durum çalışmamızın da önemini ortaya koyan temel gerekçedir. Bu hedef doğrultusunda öteden beri İslam dünyasında Kur’ân eksenli belâgat çalışmaları yapılmıştır. Ancak yapılan bu çalışmalar yaygın olarak tefsir kitaplarıyla iç içe geçmiş, sistematik olmayan yazım şekline sahiptir.

Kur’ân’ın belâgat yönünü ele alan ve sadece bu yöne yoğunlaşan çalışmaların alana daha belirgin katkı sağlayacağı kanaatinden hareketle çalışmamızda mekkî sûrelerin karakteristik özelliği olan belâği anlatımın tipik örneğini barındıran Necm sûresi tercih edilmiştir. Elbetteki Necm sûresi hakkında bizden önce de yapılan çalışmalar bulunmaktadır. Ancak çalışmamız Necm sûresine özgü olan kelimelerin tahliline odaklanmış olması yönüyle özgündür. Necm sûresi hakkında yapılan bazı çalışmalar şunlardır:

Kitap çalışması olarak İbrâhîm ‘İvad’ın “*Sûretü’n-Necm: Dirâse üslûbiyye belâgiyye madmûniyye*, Tâif: 1414/1994.” adlı eseri, tez çalışması olarak ise Lütfi Can’ın “*Necm Sûresinin Eğitim Açısından Yorumu*”, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: 1999.” ve Hatice Meraklı’nın “*Ana Konuları Ekseninde Necm Sûresinin Tefsiri*”, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.” adlı çalışmaları örnek gösterilebilir. Makale çalışmalarına ise Mehmet Akif Koç’un “Necm Suresinin Tefsirinde Bazı Tarihi Sorunlar Üzerine, *İslâmiyât*, 2003, cilt: VI, sayı: 1 [Siyaset ve Ahlak özel sayısı], s. 165-171”, İsrail Balcı’nın “Siyer Okumalarında Kur’ân’ın Rolü ve Belirleyiciliği: Necm Sûresi Örneğinde Bazı Siyer Konularının Kritiği, *İSTEM: İslâm San’at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi*, 2010, cilt: VIII, sayı: 16, s. 35-60”, Mehmet Mahfuz Söylemez’in “Kur’ân’ın Anlaşılmasına Tarihin Etkisi: Kureyş ve Fil Sureleri ile Necm Suresi 19-23. Âyetleri Örneği, *Kur’an ve İslam İlimlerinin Anlaşılmasında Tarihin Önemi*, 2013, s. 69-81” Ferit Dinçer’in “Necm Sûresi ve İhtiva Ettiği Belâği Sanatlar, *Dergiabant: Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Abant İzzet Baysal*

Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi], 2020, cilt: VIII, sayı: 2, s. 488-517” Fatih Ercanlı’nın “Kıraat İlminde Taklil Kavramının Tahlili -Necm Suresi Bağlamında- Analyzing the Concept of Taqlil in the Science of Qiraat in the Context of the Najm Verse, *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2021, cilt: V, sayı: 2, s. 224-233” isimli çalışmalar örnek gösterilebilir. Ancak başta da belirtildiği üzere bu çalışmaların odaklandığı konular sûrenin farklı açılarıdır. Sûreye özgü kelimeleri ele alan çalışmamız bu açıdan özgün bir bakış açısına sahip görülebilir.

1. Necm Sûresinin Muhtevası

Necm sûresi Mekke’de nâzil olmuştur. 62 âyettir. İsmi 1. âyette geçen ve “yıldız” mânasına gelen “النَّجْمُ en-Necm” kelimesinden alır. Mushaf tertibine göre 53., iniş sırasına göre ise 23. sırada yer alır. İçinde secde âyeti bulunan sûrelerden biridir.¹ İslâm akaidinin üç temel ilkesini oluşturan -sûredeki sıraya göre- nübüvvet, tevhid ve ahiret hayatını konu edinen Necm sûresinin muhtevasını bu çerçevede incelemek mümkündür. Hz. Muhammed’in hak peygamber, Kur’an’ın da vahiy ürünü olduğunu bildiren birinci bölüm, -verilecek mesaja dikkat çekmek amacıyla- hem Kur’an’ın ilk muhatapları olan Araplar hem de sonraki insanlar için önemli bir gök cismi sayılan yıldızla yemin etmekle başlar. Ardından yakınlık ve ülfet vesilesi olması için “arkadaşınız” diye nitelendirilen Hz. Peygamber’in müşriklerin iddiasının aksine doğru yoldan sapmadığı belirtilir. Onun tebliğ ettiği hususların kendi duygu ve düşüncelerinin ürünü değil Cebrâil vasıtasıyla gönderilen ilâhî vahiy olduğu vurgulanır. Resûlullah’ın Cebrâil ile olan ilişkisine temas edilerek bu konuda tartışmaya girmenin gereksizliği belirtilir.²

İkinci bölümde şirk inancı ele alınarak o dönemde tapınılan ve Allah’ın kızları kabul edilen putlardan Lât, Uzzâ ve Menât’ın adı zikredilir.³ Daha sonra, kız babası olmayı kendilerine yakıştıramayan putperestlerin dışı tanrılara ibadet etmelerinin mantıksızlığına değinilir ve onların insanlara hiçbir fayda sağlayamayacağı ifade edilir.⁴

Sûrenin üçüncü bölümü dünya hayatından başka hiçbir emeli olmayan, kesin bilgidен yoksun olup sadece zan ve tahmine dayanarak ahireti inkâr edenlerin melekleri dışı kabul edip bu vasıfta gördükleri putlara tapındıklarının tespitiyle başlar. Ardından bütün kâinatın mülkiyet ve tasarrufunun Allah’a ait olduğu, insan türünü yaratan, üreme kanununu koyan Cenâb-ı Hakk’ın kişileri dünyada yaptıkları davranışlardan sorumlu tutacağı ifade edilir ve bunun Hz. İbrâhim’den beri tebliğ edilen ilâhî bir hüküm olduğu hatırlatılır. Hz. Nûh’tan itibaren Allah elçilerinin mesajlarına karşı çıkanların helâke mâruz bırakıldığı anlatılır ve bunun herkes için bir uyarı ve ibret vesilesi olduğu vurgulanır. Aslında kıyamet gününün yaklaştığı, fakat zamanını Allah’tan başka kimsenin bilmediği ifade edilir.⁵ Sûrenin son âyetlerinde Kur’an’ın vahiy ürünü olduğunu ortaya koyan başlangıçtaki konuya vurgu yapılarak müşriklere hitap edilir, onların bu ilâhî kelâm karşısında şaşkınlık veya lâubalilik

¹ Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *Esâsu’l-belâğa*, thk. Muhammed Basıl (Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1998), 4/181.

² en-Necm, 53/1-18.

³ Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr b. Gâlib Ebû Cafer et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân ‘an tefsiri âyi’l-Kur’ân Tefsîru’t-Taberî*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrût: Dâru Hecer li’t-Tibâe ve’n-Neşr, 2001), 22/46-47.

⁴ en-Necm, 53/19-26.

⁵ en-Necm, 53/27-58.

göstermemeleri gerektiği anlatılır; müşrikler artık putlara değil Allah'a secde etmeye ve O'na tapınmaya çağırılır.⁶

2. Sûreye Özgü Kelimeler

Necm sûresinde özgün bazı kavram ve kelimeler bulunmaktadır. Bu kelimeler sadece Necm sûresinde kullanılmıştır. Bazı kelimeler de kullanıldıkları kalıp olarak Necm sûresine özgüdür. Diğer yandan bazı kelimeler de kazandıkları yeni anlam ile Necm sûresine özgü olarak görülebilir. Bu kelime ve kavramlar şunlardır:

2.1 قَابِ قَوْسَيْنِ (Kâbe Kavseyn)

قَابِ قَوْسَيْنِ ifadesinin hem bileşenleri hem de birleşik hali Kur'ân'da sadece Necm sûresinde geçmektedir. Sûrenin akışına uygun olarak “yakınlığı” ifade etmek için kullanılan bir metafordur.⁷ Cahiliye şiirlerinde ve toplumunda kullanılan bir ifadedir. İfadenin daha iyi anlaşılması için bileşenlerinin tek tek irdelenmesi daha uygun olacaktır:

قَابِ ifadesi sözlükte “miktar, oran ve ölçü” anlamında isimdir.⁸ Kök olarak “ق و ب / k v b” harflerinden oluşmaktadır.⁹ قَوْسٍ “yay” kelimesi ile kullanıldığında “yayın tutulan yeri ile ucu arasındaki mesafe” anlamını ifade eder.¹⁰ قَوْسَيْنِ ifadesi de “yay” anlamındaki قَوْسٍ kelimesinin tesniye/ikil halidir. Muzâf mahzûftur. Açılımı: قَابٍ قَوْسَيْنِ: “onun yakınlığının mesafesi yayın iki ucu gibi oldu.” şeklinde kabul edilmiştir.¹¹ أَوْ harftir. Atıf için kullanılır. Sözlük anlamı olarak iki şey arasında tercih imkanı verir. Ancak burada bazı rivâyetlerde atıf harfi olan و anlamında, bazı görüşlere göre ise بِلْ “bilakis/belki” anlamındadır.¹² أَدْنَى ifadesi “yakın” anlamını ifade eden و ن د maddesinden türetilmiş, ziyadelik ve üstünlük bildiren ef'alu't-tafdîl formunda kullanılan müzekker bir kelimedir. Müennesi دُنْيَا şeklinde türetilir. Dolayısıyla أَدْنَى ifadesi “daha yakın” anlamını ifade eder. Bileşenleri tek tek ele alınan bu ifade, bir bütün olarak “Yayın iki tarafı kadar, belki de daha yakın oldu.” anlamını ifade eder.¹³

Âyette yakınlaşmanın bu ifadelerle yapılması dönemin kültürel bir âdetine işaret taşımaktadır. Zira rivâyete göre dönemin Arapları birine yakınlık duyduğunda veya onu kendisine yakın gördüğünde yaylarını yakınlaştırırlardı. Bu yakınlığa işaret amacıyla kinâyeli şekilde bu ifade kullanılmıştır.¹⁴ Sûredeki kullanımda da bu anlamı görmek mümkündür. Zira “Kâbe kavseyn” ifadesi ile Hz. Cibril ile Hz. Peygamber'in yakınlaşması temsil edilmiştir.¹⁵ Aşağıda verilen şiirde buna dair örnek bulunmaktadır.

إِلَى حَاجِبِيهَا صَارَ قَلْبِي صَبَابَةً... وَقَلْبِي مِنْهَا قَابِ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى

⁶ en-Necm, 53/59-62.

⁷ Ebû İshâk İbrahim b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuh*, thk. Abdülcelil Abduh Şilbî (Beyrût: 'Âlemu'l-Kutub, 1988), 5/71.

⁸ Ebu'l-'Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Yûsuf b. 'Abdüddâim es-Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-mesûn fî 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*, 1-11, thk. Ahmed Muhammed el-Hurât (Dımaşk: Dâru'l-Kalem), 10/87.

⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 27/96.

¹⁰ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 1/693.

¹¹ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/420.

¹² Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 3/220.

¹³ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 4/160; Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr* (Kâhire: Dâru's-Sâbûnî li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1997), 3/255.

¹⁴ Arap Dil Kurumu (Mecmaul Lugatil Arabiyye) *el-Mu'cemu'l-vasît* (Kâhire: ts.), 765.

¹⁵ Mehmet Hadin Turabi, “Necm Suresinde İ'câzü'l-Kur'an”, *Batman Akademik Dergisi Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, Yıl: 5, Cilt: 5, Sayı:2 Aralık-2021, 443.

*Kaşlarına vuruldu kalbim. Kalbimin ona yakınlığı iki yayın yakınlığı veya daha fazlasıydı.*¹⁶

2.2 أَجَنَّةٌ /Ecinne

أَجَنَّةٌ kelimesi kullanıldığı kip ve anlam açısından Necm sûresine özgüdür. ج ن ن /c n n harflerinden türetilmiş çoğul bir kelime olup “gizli saklı, duyulardan saklanan, gizlenen vb.” anlamları ifade eder. Tekili (جَنِين/cenîn)’dir.¹⁷ Ana rahminde bulunan canlıya “cenîn” denir. Aynı kökten türeyen bu kelimenin isim ve fiil türevlerinin de söz konusu anlamı barındırdıklarını görmek mümkündür. Buna örnek olarak söz konusu maddeden türetilmiş şu fiilleri göstermek mümkündür:

جَنَّنَهُ /جَنَّنَ عَلَيْهِ (Onu sakladı, gizledi, üzerini örttü ya da kapladı) gibi anlamları ifade eder. فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا. Gece, üstünü örtüp bürüyünce bir yıldız görmüştü.¹⁸) âyetinde bu anlamda kullanılmıştır. Aynı kökün if’âl kalıbından türetilen أَجَنَّ (birini saklamak, saklanma imkanı vermek) fiili de geçişlilik anlamıyla beraber sülâsî fiile benzer anlam ifade eder.¹⁹

Köken olarak aynı olan isimler de fiile benzer anlamlar ifade eder. Nitekim جَنَّ kelimesinin isim türevleri de “gizli, gözden uzak, gayb, örtülü” gibi anlamlar taşır. Bu meyanda bakıldığında جَنَّةٌ kelimesinin, “ağaçlarıyla yeri örten veya gizleyen, ağacı bulunan her tür bahçe” için kullanıldığı görülür.²⁰ Aynı kökten türetilen جَنَّ جَنَّةً kelimesi de ahiret yurdunda inananlara vadedilen ve gayb aleminde olan mekanı ifade eder.²¹ جَنَّ جَانُّ (cin) insanın göz yetisinden saklanmış, görünmeyen varlıkları ifade eder. Aynı kökten türeyen جَنَّ جَنَّةً kelimesi de savaşta askerini kendini kamufle etmek ve korumak için kullandığı kalkan anlamında kullanılmıştır.²² جَنَّةً kelimesi aşağıda verilen âyette de bu anlamda kullanılmıştır:

أَتَّخَذُوا أَيْمَانَهُمْ جُنَّةً فَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ “Onlar yeminlerini kalkan yapıp Allah’ın dininden alıkoydular.”²³

Son olarak da Arapçada bu kökten türetilmiş bir isim olan الْجَنُّ kelimesi örnek verilebilir. Bu kelime lügatte “kabir” anlamında kullanılmıştır.²⁴ Nitekim kabir de cesedi örter ve gizler. Bu kelimenin Necm sûresindeki kullanımında da söz konusu anlamı görmek mümkündür. Zira anne karnındaki cenin de gizli olup saklanmış ve gözden setredilmiş bir haldedir.

2.3 ذُو مِرَّةٍ /Zû Mirra

Bu ifade de قَابَ قَوْسَيْنِ ifadesi gibi Necm sûresine özgü bir kullanımdır. Aşağıdaki cahiliye şiirlerinde de bu kullanımı görmek mümkündür:

قَدْ كُنْتُ عِنْدَ لِقَائِكُمْ ذُو مِرَّةٍ عِنْدِي لِكُلِّ مُخَاصِمٍ مِيزَانُهُ

¹⁶ Cemâlüddîn b. Nebâtete el-Mısırî el-Fârûkî, *Dîvânü İbn Nebâtete*, (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsî’l-Arabiyyi, ts.), 525.

¹⁷ Ebû Ubeyde Ma’mer b. Müsennâ, *Mecâzü’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Fuad Sezgin (Kâhire: Mektebetü’l-Hâncî, 1381), 2/238.

¹⁸ el-En’âm, 6/76.

¹⁹ İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, 13/92-100; Zebîdî, *Tâcu’l-‘arûs*, 34/364; Cevherî, *es-Sihâh*, 5/2094.

²⁰ el-Ezherî, *Tehzîbu’l-luga*, 10/268.

²¹ Muhammed ‘Alî et-Tehânevî, *Keşşâfu istilâhâti’l-funûni ve’l-‘ulûm*, thk. Ali Dahrîc, (Beyrût: Mektebetü Lübnan Nâşirûn, 1996), 1/594.

²² Cevherî, *es-Sihâh*, 5/2094.

²³ el-Mücâdele, 58/16.

²⁴ İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, 13/92-95; Zebîdî, *Tâcu’l-‘arûs*, 13/92-95; Cevherî, *es-Sihâh*, 2095.

*Sizinle karşılaştığımda güç sahibiydim. Benim yanımda her rakibe uygun bir ölçü vardır.*²⁵

ذُو مِرَّة ifadesinin lügat açısından özelliklerine ve detayına değinmeden önce söz konusu bu kelimenin tamlama/izafet yoluyla iki kelimeden oluşan mürekkebe bir ifade olduğunu belirtmekte fayda vardır. Birinci kelime muzâf olarak kullanılan ve “sahip” anlamına gelen ذُو kelimesidir. ذُو kelimesi Arapçada gramer açısından harfle i‘râb alması nedeniyle özel bir konuma ve uygulamaya sahip olan esma-i sitteden biridir.²⁶ Bu isimler içerisinde de ذُو kelimesi tek başına kullanılmaması ve sürekli zahir isimlere muzâf olarak kullanılması özelliğiyle diğer isimlerden ayrılmaktadır. Ayrıca bu kelime Arap dilinde çoğulu kendi maddesinden olmayan nadir kelimelerdendir. Zira ذُو kelimesinin çoğulu olarak أُذُو kelimesi kullanılmaktadır.²⁷

مِرَّة kelimesi ise sözlükle “güç, kuvvet, akli selim, bedensel güzellik, üstün nitelikli, kemal, asalet ve yerinde davranma yetisi” gibi anlamlara gelmektedir.²⁸ Bu kelime tek başına kullanıldığında “kararsız ve değişken olma huyu”nu ifade eder. Ancak ذُو مِرَّة şeklindeki tamlamalı kullanımda “güç, kuvvet, asalet, güzel yaratılış, huy vb.” anlamları ifade eder.²⁹ Necm sûresindeki anlamına baktığımızda “güç ve kuvvet” anlamını ifade etmesi uzak düşmektedir. Zira ondan önceki vasıfta “شديد القوى çok güçlü” olduğu zaten vurgulanmıştır.³⁰

2.4 استوى/İstevâ

Necm sûresinde dikkat çeken kelimelerden biri de استوى ifadesidir. Bu ifade İslam dini ile yeni bir anlam ve farklı bir boyut kazanmıştır. Özellikle de kalamî açıdan tartışmaların odak noktası olması hasebiyle dinî bir kavram hüviyetine bürünmüştür.

Sözlük olarak bakıldığında bu kelime hakkında kısaca şunları söylemek mümkündür: استوى fiili, sülâsî mezîd bir fiildir. Sözlük açısından “eşit, eşdeğer” anlamına gelen سَوَى kökünden üretilmiştir.³¹ Yakın anlam ifade eden سَوَاءٌ، لا سِيَّما، سَوَى kelimeleri de aynı kökenin türevleridir. استوى fiili “Ateş ve cennet ehli eşit değildir.”³² âyetinde görüldüğü gibi yalın kullanıldığında “denk, eşit ve benzer” anlamlarını ifade eder. Ancak “الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى”³³ “Rahmân olan Allah arşa istivâ etmiştir.” âyetinde olduğu gibi cer harflerinden على ile kullanıldığında “yerleşmek, hakim olmak, kontrol etmek” gibi anlamlar ifade eder.

²⁵ ; Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdillâh eş-Şevkânî el-Yemenî, *Fethü'l-kadir el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr* (Beyrût: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1414/1994), 5/127.

²⁶ Esmâ-i sittede hakkında geniş bilgi için bk. Ebû Muhammed Cemâluddîn 'Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. 'Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî el-Mısrî, *Şerhu Katri'n-nedâ ve belli's-sedâ* (ys., ts.), 46.

²⁷ Ebü'l-Bekâ Ya'îş b. Ali b. Yaiş, *Şerhu'l-Mufasssal*, 1-6, thk, İmîl Bedî Yakub (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001), 2/146.

²⁸ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 5/168; Ebü'l-Haccâc Mücâhid b. Cebr el-Mekkî el-Mahzûmî, *Tefsîru Mucâhid*, thk. Muhammed Abdüsselâm Ebu'n-Neyl (Mısır: Dâru'l-fikri'l-İslâmî, 1989), 625; Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Ömer b. Kesîr el-Kureşî el-Basrî, *Tefsîru'l-Kur'ân'il-Azîm*, 1-8, thk. Samî b. Muhammed es-Selâme (Beyrût: Daru taybe li'n-neşri ve't-tevzi', 1999), 7/444; es-Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-mesûn*, 10/84; Ebü Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî Âlusî, *Ruhu'l-Me'ânî*, 1-16, thk. Ali Abdülbâri Atiyye (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415), 14/47; Sâbünî, *Safvetü't-tefâsîr*, 3/254.

²⁹ et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 22/10; Ebü Cafer en-Nehhâs Ahmed b. Muhammed b. İsmâil b. Yûnus el-Murâdî, *İ'râbu'l-Kur'ân*, thk. Abdülmunim Halil İbrahim (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421), 4/179.

³⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 27/95.

³¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 14/410.

³² el-Haşr, 59/20.

³³ Tâhâ, 5.

Necm sûresindeki kullanımda fiilin faili hakkında farklı yaklaşımlar olduğundan kesin bir şey söylemek mümkün değildir. Ancak âyetteki استوى fiilinin gizli zamirinin Yüce Allah'ı işaret ettiği varsayılırsa bu durumda câr ve mecrûrun hazfedildiği ve cümlelerin asıl açılımının فاستوى الله على العرش şeklinde olduğu kabul edilir.³⁴ Eğer zamirin Cibril'i gösterdiği kabul edilirse bu durumda fiil artık dini kavrama bürünen istiva anlamından çok “doğrulamak, dik durmak” anlamlarını ifade eden bir fiil olarak görülmelidir. Âyetin anlamı da “Hz. Cibril ve Hz. Muhammed İsra gecesi yüce ufukta durdular.” şeklinde kabul edilir.³⁵

2.5 ضيزى/Dîzî

ضيزى kelimesi de sadece Necm sûresinde bulunan kelimelerdendir. Kökü و ز ض/d v z harflerinden oluşur. Lâzım fiillerden türeyen sıfat-ı müşebbehedir. İsm-i tafdil olduğunu öne süren dilciler de olmuştur.³⁶ Her halükarda müennes kipi olup müzekkeri أفعُل veznindedir. Dolayısıyla müennes olan ضيزى kelimesi normal şartlarda فَعْلَى vezninde olduğundan ضُوزَى formunda kullanılmalıydı.³⁷ ضيزى kelimesinin esre ile kullanılması Arap dilindeki i'lâl kurallarının bir sonucudur.³⁸ Zira Arap dilinde tercih daima fonetik uyum ve kolaylıktan yana yapılmıştır. ضوزى kelimesinde و harfinin makabli esre yapılması nedeniyle ي (yâ) harfine dönüşmüştür. Bu durum fonetik uyum açısından gerekmiştir.³⁹

Arap dilinde ضيزى kelimesinin türevlerinden fiil olarak sadece sülâsî mücerred kalıbının فَعْل يَفْعُل formunda ضاز يَضِيرُ şeklindeki kullanımı söz konusudur.⁴⁰ Mezîd veya diğer bablardan ise kullanımı bulunmamaktadır.

ضيزى kelimesi lügatte “zulmetmek, yamuk olmak” anlamına gelmektedir.⁴¹ قِسْمَةٌ kelimesi ile kullanılınca “eşitlik gözetilmemiş, haksız, yersiz ve adil olmayan paylaşım” anlamını ifade eder.⁴² Bazı lehçelerde orta harfi elif yerine hemze ile okunarak ضازُ şeklinde de kullanılmıştır.⁴³

2.6 أكدى/Ekdâ

أكدى kelimesi, ك د ي/k d y kökünün başına hemze eklenmek suretiyle if'âl kalıbına çevrilerek elde edilmiş mâzî fiildir. Bu fiil ve türediği kök Necm sûresine özgüdür. Anlamı sülâsî mücerred formu olan كدى ile aynı olup, sözlükte “pinti, cimri, az veren, verince de devamını getirmeyen” anlamını ifade eder.⁴⁴ Aynı anlamı ifade etmesine rağmen Necm

³⁴ es-Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-mesûn*, 10/85.

³⁵ Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Ahmed el-Berdûn, İbrahim Atfîş (Kâhire: Dâru'l-kutubi'l-Misriyye, 1964), 17/88.

³⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 27/107.

³⁷ Abdullah b. Hüseyin b. Abdullah el-Ukberî Ebû'l-Bekâ, *et-Tibyân fi i'râbi'l-Kur'an*, 2 cilt., thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Haleb: İsa el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâuh, 1431), 2/1188.

³⁸ Âlusî, *Ruhu'l-Me'ânî*, 14/57.

³⁹ ez-Zeccâc, *Me'ânî'l-Kur'an*, 5/73.

⁴⁰ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 5/367.

⁴¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrahim b. el-Muğîre el-Buhârî el-Ca'fî, *Sahihu'l-Buhârî*, (Mısır/Bulak: el-Matbaatu'l-Kubrâ el-Emîriyye, 1311), 6/217.

⁴² Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Ömer b. Kesîr el-Kureşî el-Basrî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 1-8, Thk. Sami b. Muhammed es-Selâme (Beyrût: Daru Taybe li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1999), 7/458; es-Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr*, 3/254.

⁴³ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 15/216-220; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 15/193; Cevherî, *es-Sihâh*, 3/883.

⁴⁴ Ebû'l-Haccâc Mücâhid, *Tefsîru Mucâhid*, 628; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrahim b. el-Muğîre el-Buhârî el-Ca'fî, *Sahihu'l-Buhârî*, 1-9 (Mısır/Bulak: el-Matbaatu'l-Kubrâ el-Emîriyye, 1311), 6/140; en-Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'an*, 4/186; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/420; el-Ferrâ, *Me'ânî'l-Kur'an*, 3/101; Âlusî, *Ruhu'l-me'ânî*, 14/64.

sûresinde sülâsî mücerred yerine mezîd kipin kullanılması, hem mübalağa anlamını ifade etmesi hem de âyetlerin fasılları arasında uyumun sağlanması nedeniyledir.

أَكْدَى kelimesi kendisinden önceki قَلِيلًا ifadesi ile düşünüldüğünde tekrar olmaması adına “pinti ve cimri” anlamı yerine “yaptığı iyiliğin devamını getiremeyen ve az iyiliği bile sürdüremeyen” olarak anlamak daha uygun görünmektedir.⁴⁵ Zira âyetin devamındaki âyette yerilen bu tutuma karşın Hz. İbrahim “Tastamam veren, sonuca ulaştıran, hakkını eda eden ve işi bitiren” anlamındaki وَفَى ifadesi ile övülmüştür. Aşağıdaki şiirde de benzer kullanımı görmek mümkündür:

أَخَا الْجُودِ وَالْمَجْدِ وَالْمُعْضَلَاتِ / إِذَا انْقَطَعَ الدَّرُّ بَعْدَ الْحَلْبِ / وَأَكْدَى الْمَسَامِيحِ وَالْمُنْعِمُونَ / مِنْ أَهْلِ الْفِعَالِ وَأَهْلِ الْحَسَبِ

Ey sağımdan sonra sütün kesildiği, şan şöret sahibi cömertlerin cimri davrandığı günlerde şeref, cömertlik ve zor zamanların kardeşi...⁴⁶

2. 7 أَزَفَ/Ezifeti'l-âzife

أَزَفَ fiili Kur'ân'da sadece Necm sûresinde kullanılan kelimelerdendir. Sözlükte genel olarak “vaktin yaklaşmasını” ve “bir şeyin zamanın geldiğini” ifade eder.⁴⁷ أَزَفَ/ezife” kelimesi أَزَفَ الْوَقْتُ “vakit geldi.” ve أَزَفَ التَّرْحُلُ “yolculuk/sefer yaklaştı.” örneklerinde yakınlık anlamını ifade etmiştir. Cümle tahlil edildiğinde أَزَفَ التَّرْحُلُ ifadesinin أَزَفَ olduğu görülür. Arap şiirinde bu fiil genel olarak ayrılığı işaret eden yolculuk ifadesi ile kullanılmıştır. Aşağıdaki şiirde bunu görmek mümkündür:

أَزَفَ التَّرْحُلُ غَيْرَ أَنْ رَكَابَنَا لَمَّا تَرْنَا بِرِحَالِنَا وَكَأَنَّ قَدْ

Yolculuk/sefer vakti yaklaştı. Kervanımız yükümüzü hâlâ yüklenmemişse de nerdeyse hazırdır.⁴⁸

أَزَفَ kelimesi ise aynı kökten türetilmiş ism-i faildir. Sözlük anlamı “yakın olan, yaklaşan” demektir. Kıyamet gününü ifade eder.⁴⁹ Bu kelimenin kıyamet günü anlamında kullanılması İslam'ın etkisiyle olmuştur. Kıyamet gününe الأزفة denilmesi iki yönlü izah edilebilir. Birincisi Hz. Peygamberin son peygamber olması hasebiyle gerçekten de geçmiş ümmetlere nazaran kıyametin bizim ümmete yakın olmuş olması şeklindeki izahıdır. İkinci izah ise Arap kültüründe genel kabul görmüş bir ilke olan ve “كل أت قريب” *Gelecek olan her şey yakındır.*” sözüyle ifade edilen prensibe dayanarak kıyamet de geleceği kesin olduğundan الأزفة kelimesi ile isimlendirilmiştir. Bu kelime lügatte mecâz olarak “gönlü dar, huyu kötü, mizacı sert kişi” anlamını da ifade eder.⁵⁰

Fiil kullanımı ve formları hakkında şunları söylemek mümkündür: Sülâsî mücerredin فَعَلَ يَفْعُلْ kalıbında “yaklaşmak” anlamında kullanılmıştır. Sülâsî mezîd olarak ise mufâale babından “acele ettirmek” anlamında geçişli fiil olarak kullanılmıştır. Sülâsî mezidin tefâul

⁴⁵ Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrahim es-Sa'lebî, *el-Keşfu ve'l-beyân 'an tefsiri'l-Kur'ân*, 1-10, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabiyyi, 2002), 9/151; Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Ömer b. Kesîr el-Kureşî el-Basrî, *Tefsîru'l-Kur'ân'il-Azîm*, 8 ciilt, thk. Sami b. Muhammed es-Selâme (Beyrût: Daru Taybe li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1999), 7/463.

⁴⁶ Ebu'l-Fadl Ahmed b. Tâhir b. Tayfûr, *Belâgâtu'n-nisâ'*, thk. Ahmed el-Elfî (Kâhire: Matbaatu Medreseti Vâlideti'l-Abbâs el-Evvel), 187.

⁴⁷ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 9/4-6; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 23/12; Cevherî, *es-Sihâh*, 4/1330.

⁴⁸ Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz el-Kinânî, *el-Beyân ve't-tebyîn* (Beyrût: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1423), 2/192.

⁴⁹ et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 22/94.

⁵⁰ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 9/5.

babından da kullanılmıştır. Ancak ifade ettiği anlam “yakınlaşmak ve kaynaşmak” anlamıdır.⁵¹

İsim kullanımlarına bakıldığında yaygın olarak kıyamet anlamında *الآزفة* kelimesinin kullanıldığını görmekteyiz. Ayrıca darlık ve geçim sıkıntısı anlamında *الأزف* kelimesinin de isim olarak kullanıldığını görmek mümkündür. Arap kültüründe genel olarak zamansal yaklaşımı ifade eden bu kelime Kur’ân’da kıyamet anlamında kullanılarak dini bir kimliğe bürünmüştür.⁵²

2.8 سامدون/Sâmidûn

Sarf açısından ism-i fail olan bu kelime *س م د* / *s m d* harflerinden müteşekkildir. Bu fiilin masdarı *سُمِد* şeklinde gelir. Lügat anlamı açısından “yükselmek, dik tutmak, hayrete düşmek” anlamını ifade eder.⁵³ *سامد الرأس* demek “başı dik olan-kendine güvenen” demektir.⁵⁴ Bu fiil, harf-i cer olan *ل* ya da *عَنْ* ile kullanıldığında “gafil olmak, yüz çevirmek, ilgilenmemek, görmezden gelmek” gibi anlamlar ifade eder.⁵⁵ Bazı alimler bu kelimenin Himyer lehçesinde aynı zamanda “teganni etmek, şarkı söylemek” anlamında da kullanıldığını belirtmişlerdir.⁵⁶

Hz. Peygamberin dedesi Abdülmuttalib’in şu sözünde de *سامدون* kelimesi, “gafil olmak” anlamında kullanılmıştır:

بَاتَ الْقَوْمُ سَامِدِينَ فَأَصْبَحُوا نِيَامًا

*Gafil gecelediler ama uyanık olarak sabahladılar.*⁵⁷

Arapçada bu kelime “toprağın verimini arttırmak amacıyla gübrenmesi” anlamında da kullanılmıştır.⁵⁸ Kanaatimizce kelimenin ortak anlamıyla olan bağlantı, gübrenin ekinlerin güçlenip başını dik tutmasına vesile olmasıdır.

Lügat açısından bakıldığında bu fiilin yaygın bir kullanım alanına sahip olmadığı ve Arapça fiil kalıplarının sadece bazı versiyonlarında kullanıldığı görülür. Nitekim yaygın olarak sülâsî mücerred formların *فَعْلٌ يَفْعُلُ*, sülâsî mezidin ise tef’îl ve if’îlâl formlarının kullanıldığını görmekteyiz. Bu kullanımları ve anlamlarını şu şekilde açıklamak mümkündür:

Sülâsî mücerred kullanımlar:

سَمَدٌ يَسْمُدُ الرَّجُلَ Büyüklendi, yükseldi/dili tutuldu, ne diyeceğini bilemedi, şaşırıp kaldı.⁵⁹

سَمَدٌ يَسْمُدُ الْفَحْلَ Teke kızıştı, çifileşme arzusu kabardı.⁶⁰

سَمَدٌ يَسْمُدُ الرَّجُلَ عَنِ الْكَلَامِ Adam sözden yüz çevirdi, sözü dinlemedi, sözle alay etti.⁶¹

Sülâsî mezîd kullanımlar:

⁵¹ Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ, *Mekâyîsu'l-luga*, 1-6, thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1979), 1/95.

⁵² Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ, *Mecâzü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Fuad Sezgin (Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1381), 2/239.

⁵³ el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, 13/75.

⁵⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 27/100.

⁵⁵ Cevherî, *es-Sihâh*, 2/489.

⁵⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrahim b. el-Muğîre el-Buhârî el-Ca'fî, *Sahîhu'l-Buhârî*, (Mısır/Bulak: el-Matbaatu'l-Kubrâ el-Emîriyye, 1311), 6/140.

⁵⁷ Mukatil b. Süleyman el-Ezdî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmud Şehhâne (Beyrût: Müessesetü't-Târihi'l-Arabiyyi, 1423/2002), 4/852.

⁵⁸ Cevherî, *es-Sihâh*, 2/489.

⁵⁹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 3/219.

⁶⁰ Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 8/211.

⁶¹ Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 8/211.

سَمَدٌ يُسَمِّدُ الرَّجُلَ فُلَانًا *Adam falanca ile eğlendi, onu meşgul etti, alıkoydu.*⁶²

سَمَدٌ يُسَمِّدُ الرَّجُلَ الْأَرْضَ *Adam toprağı gübreledi.*⁶³

إِسْمَدٌ الرَّجُلَ *Öfkeden aşırı şekilde şışti.*⁶⁴

Fiil olarak kullanımları yukarıda örnekleri verilen kullanımlardan ibarettir. Bu kökten türeyen isim şeklindeki kullanımlar da söz konusudur. Bunlara örnek olarak aşağıdaki kelimeleri göstermek mümkündür:

السَّمَاد: Toprağın verimini arttırmak için kullanılan hayvan dışkısı vb. gübre mahiyetindeki şeyler. Çoğulu *أَسْمَدَةٌ* gelir.⁶⁵

السَّمَدُ süreklilik arz eden, daimi olan. Aynı anlamı ifade eden *سَرْمَدٌ* kelimesi de bu kökten elde edilmiştir.⁶⁶

Necm sûresi bağlamında bakıldığında bu kökten elde edilen kelimelerden Kur'ân'da sadece *سامدون* kelimesinin geçtiğı ve bu kullanımın da Necm sûresine özgü olduğı görülür. Bu açıdan bakıldığında Arap toplumunda nadir kullanılan bu tür kelimelerin Kur'ân'da kullanılmış olmasıyla söz konusu kelimelerin yok olmaktan korunması fonksiyonunun da icra edildiğı söylenebilir.

Bu kelime anlam olarak sûrede karakteristik anlamını korumuş ve insanın tanrının âyetlerine karşın gönderilen vahyi umursamayıp geçiştirmesi ve onlara yönelik başkaldırıda bulunmasını vurgulamıştır.

2.9 أَقْنَى / *Eknâ*

Genel olarak “elde etmek, kazanmak, razı olmak, yetinmek, tedarik etmek, edinmek” vb. anlamları ifade eden⁶⁷ ve “ق ن ي / k n y” veya “ق ن و / k n v” kök harflerinden oluşan bu kelime, Kur'ân'da Necm sûresine özgü kelimelerden biridir. Bu kelimenin fiil türevleri Kur'ân'da başka âyetlerde kullanılmamıştır. Arap dilinde de yaygın kullanılan bir kelime değildir. Kanaatimizce bu kelimenin eş anlamlılarının fazla olması, kullanım alanının daralmasına neden olmuştur. Bu kökün lügavî anlamı ve kullanıldığı fiil ve isim formları hakkında kısaca şunları söylemek mümkündür:

Fiil formundaki kullanımları şunlardan ibarettir: Sülâsî mücerredin *فَعَلَ يَفْعُلُ* vezninde bazen lâzım bazen de müteaddî olarak kullanılır. Cümle içerisindeki kullanımlara şu örneği vermek mümkündür:

قَنَى/يَقْتُونُ الشَّيْءَ *Rengi kırmızılaştı.*⁶⁸

Lâzım olarak kullanıldığında masdarı *قَنُوا* şeklinde gelir. Bu örnekte fiilin lâzım fiil olarak kullanıldığı görülmektedir. Aşağıda verilen örneklerde söz konusu fiil geçişli kullanılmış ve mefulü açıktan almıştır.

قَنَى عَلَيَّ الْمَالِ *Ali mal edindi/topladı.*⁶⁹

قَنَى عَلَيَّ بَكْرًا *Ali, Bekr'e yetineceğı kadar azık verdi.*⁷⁰

قَنَى اللَّهُ الْأَرْضَ *Allah yeri yarattı.*⁷¹

⁶² Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 8/212.

⁶³ Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 8/212.

⁶⁴ Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 8/213.

⁶⁵ Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 8/211.

⁶⁶ Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 8/211.

⁶⁷ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 15/201-202; Cevherî, *es-Sihâh*, 6/2467.

⁶⁸ Ferâhidî, *Kitâbu'l-'ayn*, 5/217.

⁶⁹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 15/202.

⁷⁰ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 15/202

Bu kökün sülâsî mücerredin **فَعَلَ يَفْعُلُ** vezninde kullanımı da vardır. Bu kullanımda **فَعَلَ** babıyla yakın anlamlar ifade etse de farklı anlamları vardır. Bu kullanımda müteaddî kullanım esas olup masdarı ise diğerlerinden farklı olarak **فَعْلًا** şeklinde kullanılır. Aşağıda farklı anlamlarıyla verilen örnekleri görmek mümkündür:

فَعَلَ عَلِيٌّ الْمَالَ. *Ali mal edindi/kazandı.*⁷²

فَعَلَ عَلِيٌّ الْغَنَمَ. *Ali ev için koyun edindi.*⁷³

فَعَلَ عَلِيٌّ بَكْرًا. *Ali Bekr'i razı etti.*⁷⁴

فَعَلَ عَلِيٌّ الْحَيَاءَ عَلِيًّا مِنَ الذَّنْبِ. *Utanna duygusu Ali'yi günahattan alıkoydu.*⁷⁵

Lügatte bu kökün sülâsî mücerredin **فَعَلَ يَفْعُلُ** vezninde de kullanımı da söz konusudur. Ancak bu bapta kullanım anlam açısından sadece lâzım fiil şeklindeki kullanıma sahiptir. Bu durumda masdarı **فَعْلًا** olarak kullanılır. Söz konusu fiilin cümle içerisindeki kullanımlara şöyle örnek vermek mümkündür:

فَعَلَ عَلِيٌّ. *Ali razı oldu.*⁷⁶

فَعَلَ الْأَنْفُ. *Burun kemerli oldu.*⁷⁷

Sülâsî mücerredin yukarıda verilen lügavî kullanımlarına bakıldığında bu formun Kur'an'da bulunmadığı görülür. Ancak aşağıda örnekleri verileceği üzere bu fiilin Necm sûresindeki mezîd hali bu sûreye özgü bir kullanım olarak karşımıza çıkmaktadır. Sülâsî mezîd formundaki bamlar hakkında şunları söylemek mümkündür:

Mezîd fiillerin if'âl babı kullanımı lügat olarak hem lâzım hem de müteaddî anlamda kullanılmıştır. Bu kullanıma şu örnekleri vermek mümkündür:

أَفْنَى السَّمَاءَ الْمَطَرَ. *Gök, yağmuru yaydı.*

أَفْنَى عَلِيٌّ بَكْرًا. *Ali, Bekr'i razı etti.*

Bu kökün mezîd fiillerin **مُفَاعَلٌ تَفْعِيلٌ اِفْتِعَالٌ اِسْتِفْعَالٌ** kalıpları nadir şekilde kullanılmışsa da hem yaygın değil hem de söz konusu anlamların ötesinde farklı bir anlam ifade etmemektedirler.

Necm sûresi bağlamında bu fiile bakıldığında ise yukarıda verilen “razı etmek vb.” anlamları ifade ettiği söylenece de⁷⁸ fiilin esas anlamının zıddı olan “fakirleştiren” anlamını vermek de mümkündür.⁷⁹ Hatta “وَأَنَّهُ هُوَ أَمَاتٌ وَأَحْيَا” *Güldüren de odur ağlatan da. Öldüren de yaşatan da.*⁸⁰” âyetleriyle uyumu açısından ve söz konusu kelime ile yakın anlam ifade eden **أَغْنَى** fiili nedeniyle tekrara düşmeme adına bu anlamın sûrenin bağlamıyla uygun düştüğünü söylemek daha doğrudur. Bu anlamı elde etmek için de söz konusu kökün **اِفْعَالٌ** kalıbının selb ve izale anlamında kullanıldığını kabul etmek gerekir. Nitekim Arapçada (**أَعْجَمْتُ الْكِتَابَ**)

⁷¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 15/201-202.

⁷² İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 15/201-201.

⁷³ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 15/201-201.

⁷⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 15/201-201.

⁷⁵ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 15/201-201.

⁷⁶ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 15/201-201.

⁷⁷ Ferâhidî, *Kitâbu'l-'ayn*, 5/217.

⁷⁸ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 4/166; Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Ömer b. Kesîr el-Kureşî el-Basrî, *Tefsîru'l-Kur'an'il-Azîm*, 1-8, thk. Samî b. Muhammed es-Selâme (Beyrût: Daru Taybe li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1999), 7/467.

⁷⁹ et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 22/5.

⁸⁰ en-Necm, 53/45.

hatasını yanlışını izale ettim ortadan kaldırdım.) örneğinde olduğu gibi lügavî olarak bu kalıp bazen “yok etme, ortadan kaldırma” anlamında kullanılmaktadır.⁸¹

2.10 أَطْعَى/ Etğâ

Kullanıldığı form açısından Necm sûresine özgü bir kullanıma sahip olan bu kelimenin kökü طعى harflerinden müteşekkil olup ziyade ve üstünlük anlamını ifade eden ism-i tafdil formunda kullanılmıştır. Bu kökün türevi olan bazı kelimeler özellikle de طاغوت kelimesi Kur’ân ile yeni bir kavramsal anlam kazanmış kelimelerdendir. Arap dilinde lügavî olarak “mutat sınırın aşımı, olağanın ötesinde her türlü artış ve fazlalığı” anlamını ifade eden⁸² bu kök, hem Kur’ân’da hem de Arap toplumunda yaygın kullanılan bir kelimedir. Kur’ân’da hem lügavî anlamıyla hem de terim anlamıyla fiil ve isim formundaki kullanımlarını görmek mümkündür. Kelimenin etimolojik tahlili yapıldığında şu bilgileri vermek mümkündür:

Fiil kullanımı şu bablardan oluşmaktadır: Sülâsî mücerred olarak فَعَلَ يَفْعَلُ vezninde kullanıldığı gibi فَعَلَ يَفْعَلُ vezninde kullanılmaktadır. Her iki vezinde de müzari kipi يَطْعَى şeklinde kullanılır. Bu iki fiil aynı anlamı ifade ederler. Masdarları da طُعْيَانًا / طُعْيًا (tağyen tuğyânen) olmak üzere iki vezinde kullanılır. Lügavî olarak içinde kullanıldıkları cümleye göre değişiklik gösterse de temel anlamları “sınırı aşmak, olağanın dışına çıkmak ve aşırıya kaçmak”tır.⁸³ Örneğin طغى البحر “denizin kabarması” anlamında, taşkınlığı ifade etmek için kullanılmıştır. طغى الدم aynı şekilde “suyun taşması” طغى الدم “kanın kaynaması” anlamında kullanılmıştır. الطغية “dağın zirvesi, yüksek yerler” anlamında الطاغية “yıldırım, helâk edici düzeyde yüksek ses ve “zorba liderler” anlamında kullanılmıştır.⁸⁴

Bu kelimenin mezîd kalıbından da kullanımı mevcuttur. Bu kullanımda da yine kök mana sülâsî mücerredin anlamıyla eşdeğer olmakla birlikte şu âyette olduğu gibi kullanımın kelimeye kattığı müteaddîlik anlamı da bulunmaktadır.

قَالَ قَرِينُهُ رَبَّنَا مَا أَطْعَيْتُهُ وَلَكِنْ كَانَ فِي ضَلَالٍ بَعِيدٍ “Arkadaşı der ki: “Ey Rabbimiz! Onu ben azdırmadım, fakat kendisi derin bir sapıklık içinde idi.”⁸⁵”

Kur’ân’da lügavî anlamların yanı sıra Allah’a isyan anlamında kullanılarak dinî hüviyete sahip bir kelimeye de dönüştüğü görülmektedir. Aşağıda verilen âyetlerde hem dinî hem de lügavî anlamdaki kullanımları görmek mümkündür:

أَذْهَبَ إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى “Firavun’a git, çünkü o azmıştır.”⁸⁶”

إِنَّ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَادًا لِلطَّاغِينَ مَابًا “Muhakkak ki cehennem azgın kafirler için gözetleme ve dönüş yeridir.”⁸⁷”

فَأَمَّا تَمُودُ فَأَهْلَكُوا بِالتَّطَاغِيَةِ “Semûd kavmi azgın bir ses ile helâk edildi.”⁸⁸”

مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى “Göz şaşmadı ve haddi aşmadı.”⁸⁹”

إِنَّا لَمَّا طَغَا الْمَاءُ حَمَلْنَاكُمْ فِي الْجَارِيَةِ “Kuşkusuz, sular kabarcınca sizi gemide biz taşıdık.”⁹⁰”

⁸¹ et-Teftâzânî, Şerhu Sa‘iddîn, 25.

⁸² İbn Manzûr, Lisânu’l-‘Arab, 15/7-18; Zebîdî, Tâcu’l-‘arûs, 38/492.

⁸³ Âlusî, Ruhû’l-me‘ânî, 14/54.

⁸⁴ Cevherî, es-Sihâh, 6/2412.

⁸⁵ Kâf, 50/27.

⁸⁶ Tâhâ, 20/24.

⁸⁷ en-Nebe’, 78/21-22.

⁸⁸ el-Hâkke, 69/5.

⁸⁹ en-Necm, 53/17.

⁹⁰ el-Hâkke, 69/11.

Bu kökten türeyen bazı isim kalıpları da vardır. Bunların en yaygını ve kelim ilminde tartışmaya konu olanı ise الطاغوت kelimesidir. Çoğulu olan طواغيت kelimesi ise cahiliye döneminde Arapların Kâbe dışında kutsal saydıkları mabetlerine denilirdi.⁹¹ Bu da aslında söz konusu kavramın dinî hüviyetindeki kullanımının İslam dini öncesinde de bulunduğunu, ancak İslam dini ile Kâbe yerine Yüce Allah dışındaki tüm mabutları kapsayacak şekilde anlam değişimine uğradığını göstermektedir.

الطاغوت (et-Tâğût) kelimesi, جبروت (ceberût) ve ملكوت (melekût) örneklerinde olduğu gibi فعلوت (fe‘alût) veznindedir. Kelimenin aslı طغيوت (tağayût) olup ya (ي) harfinin ğayn (غ) harfinin önüne geçmesiyle طيغوت (tayağût) daha sonra ya (ي)’nin elif (ل)’e dönüşmesiyle de طاغوت (tâğût) olmuştur.⁹² الطغيان ve الطغوى kelimeleri ise masdar olup aynı anlamı ifade ederler. Ancak الطغوى kelimesinde sıfat ile masdar ayrımının sağlanması amacıyla Arap dilinin bir kuralı gereği vav, yâ harfine çevrilmiştir.⁹³

Dolayısıyla olması gereken الطغيا şeklinde kullanılmasıydı. “*Semûd kavmi, hak tanımazlığı yüzünden yalanladı.*”⁹⁴ âyetinde الطغوى masdarı yerine الطغوى masdarının kullanılması tamamen diğer âyetlerle cinâs uyumunun sağlanmasına dönüktür.⁹⁵

Sonuç

Yüce Allah, uygun gördüğü zaman ve mekânda insanlığa rehber olması için tarih boyunca vahiy göndermiştir. Bu vahyi gönderirken de yine insanlar içinden fitratı ve yaşamı temiz olan bir kişi seçilmiş ve peygamber olarak toplumuna ilahi mesajı iletmıştır. Peygamberler ilettikleri mesajın semavi olduğuna diğer insanları ikna etmek için Yüce Allah tarafından kendisine verilen olağanüstü güç ve yetilerini kullanmışlardır.

Son peygamber Hz. Muhammed de nübüvvetinin en büyük mucizesini yine getirdiği mesajla ispatlamıştır. Zira Kur’ân’da kalpleri mest eden, akıllara durgunluk veren ve beşer takatının fevkinde olduğunu ispatlayan bir ahenk ve üstün ifade biçimi mevcuttu. Öyle ki tarihlerinde edebiyat anlamında zirve noktayı yaşayan Araplar dahi bu mucizevi kelim karşısında çaresiz kalmış, inkâr edenler sözlü meydana davet eden Kur’ân’a karşı savaş meydanlarını tercih etmek zorunda kalmıştır. İslam dünyasında Hz. Peygamberin risaletinin hakkaniyeti ve Kur’ân’ın ilahi mesaj olduğunun gerçekliğini ispat mahiyetinde olan eşsiz anlatımının ortaya konulması gayesiyle öteden beri çalışmalar yapılmıştır. Bu amaçla yapılan çalışmamızda Necm sûresine özgü kelimeler ele alınmıştır. Arap dili ve belâgatı açısından örnekler ışığında tahlil edilmiştir. Çalışma neticesinde elde edilen sonuçları şu şekilde özetlemek mümkündür. Kur’ân’ın 53. sûresi olarak mushafta yer edinen Necm sûresi mekkî bir sûredir. Mekkî sûrelerin karakteristik özelliklerinden kısa ve veciz ifadeler, vahdaniyetin ispatı, imana davet, küfür ve iman muvazenesi, geçmiş dönemlerdeki inkârcı toplumlar ile nebilerinin mücadelesi ve bu mücadelede iman edenlerin kazanımlarının yanı sıra inkârcıların hüsrân dolu sonları gibi konuları barındırmaktadır.

⁹¹ Muhammed b. İshâk b. Yesâr, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, thk. Ahmed Ferîd el-Yezîdî, (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004), 63.

⁹² ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/296; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 15/9.

⁹³ Muhyiddîn b. Ahmed Mustafa Dervîş, *İ'râbu'l-Kur'ân ve beyânuhu*, 1-10 (Suriye: Dâru'l-İrşâd li'ş-Şuûni'l-Câmiyye, 1415), 10/497.

⁹⁴ eş-Şems, 91/11.

⁹⁵ Muhyiddîn b. Ahmed Mustafa Dervîş, *İ'râbu'l-Kur'ân*, 5/75; 10/497.

İslam dininin gelişi ile Arap kültüründe yeni kavramlar oluşmuştur. Bu kavramların çoğu dinî bir hüviyet kazanan kelimelerdir. Bu anlamda Necm sûresi “سِدْرَةُ الْمُنْتَهَى Sidretü'l-muntehâ”, “قَاب قَوْسَيْنِ Kâbe kavseyn” gibi önemli bazı özgün kullanımlara sahiptir. Ayrıca “أَقْنَى” ve “أَطْنَى” örneklerinde olduğu gibi sözlük anlamlarına bağlı kalarak anlam değişimine uğrayan kullanımlar da bulunmaktadır. Bunun yanı sıra أفرايم gibi mekkî sûrelere özgü bazı ifade biçimleri de Necm sûresinde bulunmaktadır.

Necm sûresi muhteva olarak da mekkî sûrelerin özelliklerini barındırmakta, özellikle nübüvvet, ahiret ve Allah'ın vahdaniyeti gibi konuları kapsamaktadır. Sûre yeminle başlamakta ardından da vahyin indiriliş şekline ve Hz. Muhammed'in Cebrâil ile olan diyalogundan bahsetmekle devam etmektedir. Sûre devamında müşriklerin melekler hakkındaki yanlış inanışlarını yermekte ve ahiret gününe inanmayanların karşılaşacağı duruma dikkat çekmektedir. İnananların ise karşılaşacağı mükâfata yer vermiştir. Sonuç olarak Necm sûresi örneğinden hareketle Kur'an'ın tüm âyetlerinin aslında gerek muhteva gerekse de üslup açısından beşer kelamının çok ötesinde olup Hz. Muhammed'in risâletini ispat eden mucize konumunda olduğu ortaya çıkmıştır.

Kaynakça

- Ahmed b. Fâris b. Zekeriyya. *Mekâyîsu'l-luga*. 6 Cilt. thk. Abdüsselam Muhammed Hârun. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1979.
- Âlusî. Ebû Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî. *Ruhu'l-Me'ânî*. 16 Cilt. thk. Ali Abdülbâri Atiyye. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye. 1415.
- Arap Dil Kurumu. *el-Mu'cemu'l-vasîf*. Kâhire: ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrahim b. el-Muğîre el-Ca'fî. *Sahîhu'l-Buhârî*. 9 Cilt. Mısır/Bulak: el-Matbaatu'l-Kubrâ el-Emîriyye. 1311.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî. *el-Beyân ve't-tebyîn*. Beyrût: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1423.
- Dervîş, Muhyiddîn b. Ahmed Mustafa. *İ'râbu'l-Kur'ân ve beyânuhu*. 10 Cilt. Suriye: Dâru'l-İrşâd li'ş-Şuûni'l-Câmiyye, 1415.
- Ebû İshâk İbrahim b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc. *Me'ânî'l-Kur'ân ve i'râbuh*. thk. Abdülcelil Abduh Şilbî. Beyrût: 'Âlemu'l-Kutub, 1988.
- Ebû Ubeyde, Ma'mer b. Müsennâ. *Mecâzü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Fuad Sezgin. Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1381.
- Ebu'l-Fadl, Ahmed b. Tâhir b. Tayfûr. *Belâgâtu'n-nisâ'*. thk. Ahmed el-Elfî, Kâhire: Matbaatu Medreseti Vâlideti'l-Abbâs el-Evvel. ts.
- Ebû'l-Bekâ Ukberî, Abdullah b. Hüseyin b. Abdullah. *et-Tibyân fî i'râbi'l-Kur'ân*, 2 Cilt. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. Haleb: İsa el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâuh, 1431.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 30 Cilt, Tunus: ed-Dâru't-Tunûsiyye li'n-Neşri, 1984.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn 'Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. 'Abdillâh el-Ensârî el-Misrî. *Şerhu Katri'n-nedâ ve belli's-sedâ*. ys. ts.
- İbn İshâk, Muhammed b. Yesâr. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. thk. Ahmed Ferîd el-Yezîdî. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004.

- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Ömer el-Kureşî el-Basrî. *Tefsîru'l-Kur'an'il-Azîm*. 8 Cilt. thk. Sami b. Muhammed es-Selâme. Beyrût: Daru taybe li'n-neşri ve't-tevzî'. 1999.
- İbn Nebâtete el-Mısırî, Cemâlüddîn el-Fârûkî. *Dîvânu İbn Nebâtete*. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabiyyi. ts.
- İbn Yaîş, Ebü'l-Bekâ Ya'îş b. Ali. *Şerhu'l-Mufasssal*. 6 Cilt. thk, İmîl Bedî Yakub. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*. thk. Ahmed el-Berdûn, İbrahim Atfîş. Kâhire: Dâru'l-kutubi'l-Mısriyye, 1964.
- Ma'mer b. Müsennâ, Ebû Ubeyde. *Mecâzü'l-Kur'an*. thk. Muhammed Fuad Sezgin. Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1381.
- Muhammed Ahmed Kâsım. *'Ulümü'l-belâğa*. Trablus, Lübnân: el-Müessesetü'l-Hadîse li'l-Kitâb, 2003.
- Mukatil b. Süleyman el-Ezdî. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. thk. Abdullah Mahmud Şehhâne. Beyrût: Müessesetü't-Târihi'l-Arabiyyi, 1423/2002.
- Mücâhid, Ebü'l-Haccâc b. Cebr el-Mekkî el-Mahzûmî. *Tefsîru Mucâhid*. thk. Muhammed Abdüsselâm Ebu'n-Neyl. Mısır: Dâru'l-fikri'l-İslâmî, 1989.
- Nehhâs, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil b. Yûnus el-Murâdî. *Î'râbu'l-Kur'an*. thk. Abdülmunim Halil İbrahim. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421.
- Nüveyrî, Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb el-Bekrî et-Teymî el-Kureşî. *Nihâyetü'l-ereb fi fûnüni'l-edeb*, thk. Müfid Kumayha v.dğr. 31 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrahim. *el-Keşfu ve'l-beyân 'an tefsiri'l-Kur'an*, 10 Cilt. thk. Ebû Muhammed b. Âşûr. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabiyyi. 2002.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't-tefâsîr*. Kâhire: Dârü's-Sâbûnî li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1997.
- Semîn el-Halebî, Ebu'l-'Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. 'Abdüddâim. *ed-Dürrü'l-mesûn fi 'ulümi'l-kitâbi'l-meknûn*. 11 Cilt. thk. Ahmed Muhammed el-Hurât. Dimaşk: Dâru'l-Kalem.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdillâh el-Yemenî, *Fethü'l-kadîr el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min'ilmî't-tefsîr*. Beyrût: Dârü'l-Kelimü't-Tayyib, 1414/1994.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr b. Gâlib Ebû Cafer. *Câmi'u'l-beyân 'an tefsiri âyi'l-Kur'an Tefsîru't-Taberî*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Beyrût: Dâru Hecer li't-Tibâe ve'n-Neşr. 2001.
- Tehânevî, Muhammed 'Ali. *Keşşâfu istilâhâti'l-funûni ve'l-'ulûm*, thk. Ali Dahrüc. Beyrût: Mektebetü Lübnan Nâşirûn. 1996.
- Turabi, Mehmet Hadin. "Necm Suresinde İ'câzü'l-Kur'an". *Batman Akademi Dergisi Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*. Yıl: 5, Cilt: 5, Sayı:2 Aralık-2021, 443.
- Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer. *Esâsu'l-belâğa*. thk. Muhammed Basıl. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.

RUMELİ İSLÂM ARAşTIRMALARI DERĐİSİ
مجلة روم ايلي للبحوث الإسلامية / Rumeli Journal of Islamic Studies
Yayım ve Yazım İlkeleri / Writing and Publishing Principles

GENEL İLKELER	GENERAL PRINCIPLES
<ul style="list-style-type: none">- Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi, Trakya Üniversiteler Birliği'ne (TÜB) mensup Trakya Üniversitesi, Kırklareli Üniversitesi, Namık Kemal Üniversitesi ve Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakülteleri tarafından, Trakya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öncülüğünde çıkarılır.- Hakemli ve uluslararası bir İslâm araştırmaları alan dergisidir.- Nisan ve Ekim aylarında (İlkbahar-Sonbahar) olmak üzere yılda iki defa yayımlanır.- Türkçe, Arapça, İngilizce ve Balkan dillerinde makale yayımlanır. Yabancı dilde yayımlanacak makalelerden uzun Türkçe özet istenir.- Dergi bilimsel makale, araştırma notları ve raporları, çeviri makale, kitap ve sempozyum tanıtım vb. yazıları içerir.- Gönderilen bütün makaleler hakem, yayın ve danışma kurullarından geçtikten sonra yayımlanır.- Yazısı yayımlanan yazarlar, telif hakkının <i>Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi</i>'ne ait olduğunu kabul etmiş sayılır.- Yazıların bilimsel, dil ve hukûki sorumluluğu yazarına aittir.- Yazılar kaynak gösterilmeden yayımlanamaz, çoğaltılamaz.- Yazarlar, gönderecekleri Word belgesinde ad, soyad, kurum ilişkisi, cep telefonu ve e-posta adreslerini bildirip yazıların takibini rumelislam@trakya.edu.tr veya <i>dergipark</i> web adresinden yapabilirler.- Makale ve çeviri makaleleri yayımlanan araştırmacılar derginin ilgili sayısına ait PDF formatındaki basımını derginin sitesinden ve/ya <i>dergipark</i> web adresinden indirebilirler.	<ul style="list-style-type: none">- Rumeli Journal of Islamic Studies published under the leadership of Trakya University Faculty of Theology with the cooperation of the Faculties of Theology of Kırklareli University, Namık Kemal University and Çanakkale Onsekiz Mart University, all of which are the members of Trakya Universities Association (TUB).- It is an international, peer-reviewed journal dedicated to the field of Islamic Studies.- It is published twice a year in April and October (Spring-Autumn).- Rumeli Journal of Islamic Studies publishes articles in Turkish, Arabic, English and in Balkan languages. A long Turkish summary is required from authors of the articles will be published in foreign languages.- The journal consists of scholarly articles, research notes, reports and translations as well as book and symposium reviews.- The submissions are published subsequent to being reviewed by the peer reviewers, the editorial and the publication boards.- The authors who published their articles are deemed to have accepted that the copyright belongs to Rumeli Journal of Islamic Studies.- The authors are scientifically, linguistically and legally responsible for their works.- The articles cannot be published or copied without showing their source.- Authors can follow the publication of their submitted manuscripts through rumelislam@trakya.edu.tr or <i>dergipark</i> by providing name, surname, information about his-her institution, phone number and e-mail address.- Contributors will download PDF format copy from <i>our web site</i> or <i>dergipark</i> web address after published.

YAYIM İLKELERİ	PUBLISHING PRINCIPLES
<ul style="list-style-type: none"> - <i>Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi</i>'de yayımlanması istenen araştırmalar bilimsel, özgün ve alana katkı yapma özelliklerine sahip olmalıdır. Gönderilen yazılar daha önce yayımlanmamış, yayımlanmak üzere başka dergiye gönderilmemiş veya yayım için kabul edilmemiş olmalıdır. Ayrıca yayımlanmış bir araştırmayla büyük oranda benzerlik gösteren yazılar da değerlendirmeye alınmaz. Herhangi bir bilimsel toplantıda sunulmuş ve yayımlanmamış olan yazılarda, toplantının adı, yeri ve tarihi dipnot olarak belirtilmelidir. - <i>Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi</i>, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır. Hakemler bilimsel ve teknik açıdan yaptıkları objektiflik esasına dayalı değerlendirmeyi “Hakem Değerlendirme Raporu”yla editörler kuruluna bildirir. - Bir araştırmancının yayımlanıp yayımlanmaması, hakemlerin belirttikleri “Yayımlanabilir”, “Düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir” ve “Yayımlanamaz” seçenekleriyle sunulan görüşlerle karara bağlanır. - Bir araştırmancının yayımlanabilmesi için en az iki hakemin olumlu olması gerekir. - İki hakem tarafından “yayımlanamaz” görüşü bildirilen yazılar yayımlanmaz. - Bir olumlu bir olumsuz rapor durumunda üçüncü hakeme başvurulur. - “Düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir” seçenekli durumlarda araştırma müellifin tashihine sunulur, tashih edilmiş nüshanın yayımlanmasına editörler kurulu karar verir. - Düzeltilmelerden sonra yeniden görmek isteyen hakemlere araştırma tekrar sunulur. - Bütün makaleler, intihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla intihal kontrolünden geçirilir. - Bir makalenin yayımlanıp yayımlanmaması konusundaki nihai kararı editörler kurulu verir. 	<ul style="list-style-type: none"> - Articles submitted for the consideration of publication in <i>Rumeli Journal of Islam Studies</i> must be scientific and original and written according to the commonly accepted academic standards. They should also contribute to the area concerned. Articles published elsewhere in any form, partial or whole, will receive no consideration at all. If a paper is submitted to a conference but not published, the conference name, place and date has to be stated as a footnote. - <i>Rumeli Journal of Islam Studies</i> uses double-blind review fulfilled by at least three reviewers. Referee names are kept strictly confidential. Referee identities may only be disclosed to journal Editorial Board members, who are also instructed to maintain confidentiality. The referees send their reports to the editorial board via the Article Evaluation Form. - Upon their decision, the article will either be published in the journal or sent to the author for modification/correction or rejected. - The article can only be published if the two referees agree in their decision on its publication. - If the two referees disapprove the article, it cannot be published. - If one referee approves and the other disapproves, the editorial board may send it to a third referee for the final decision. - If the referee(s) requested corrections before publication, the article is sent to the author for correction, the corrected manuscript is published upon the decision of editorial board. - If the referee wants to see the corrected article again, it is sent back to him. - All articles are checked by means of a program in order to confirm they are not published before and avoid plagiarism. - The editorial board gives the final decision weather a article to be published or not.

YAZIM İLKELERİ	WRITING PRINCIPLES
<ul style="list-style-type: none"> - Yazılar, Microsoft Word’de yazılmış olarak e-posta ile (çeviriler orijinal metinleri ile birlikte, resim, şema ve tablolar dâhil) editöre gönderilmelidir. - Gövde metinleri, (kaynakça, resim, şekil, harita, vb. ekler dâhil) en fazla otuz (30) sayfa, Microsoft Office Word (2007-2016) programında Times New Roman fontu ile 12 punto büyüklüğünde, 1,5 satır aralıklı, iki yana yaslı ve hecelenmiş yazılmalı ve docx olarak kaydedilmiş olmalıdır. Sayfa kenar boşlukları; üst 2,5, sağ 2,5, sol 2,5 ve alt 2,5 cm ayarlanmalıdır. - Dipnotlar, 10 punto Times New Roman, 1 satır aralıklı, iki yana yaslı ve hecelenmiş olmalıdır. - Makale başlıkları Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır. Alt başlıklarda otomatik numaralandırma yapılmamalı, elle yapılmalıdır. - Makalelerin 150 kelimelik Türkçe özü ve bu özün (abstract) İngilizce çevirisi, yabancı dildeki makalelerin ise geniş (1.5-2 sayfa kadar) Türkçe ve kısa (150 kelimelik) İngilizce özlere verilmelidir. - Yedi (7) kelimelik anahtar kelimeler (Keywords), İngilizce ve Türkçe olarak verilmelidir. - Tercüme edilen bir makalenin orijinal başlığı ve bibliyografik bilgileri, Türkçe metinde başlığın sağ üst kenarına eklenecek bir simge vasıtasıyla dipnotlar alanında belirtilmelidir. Tercüme edilen makalenin <i>Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi</i>’de yayımlanabilmesi için çevirmenin makale sahibinden veya yayınevinden aldığı izni gösterir belgeyi sunması gerekmektedir. - Editör, yazıların imlâ vs. ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir. İmlâ ve noktalama açısından, makalenin ya da konunun zorunlu kıldığı özel durumlar dışında, Türk Dil Kurumu’nun İmlâ Kılavuzu esas alınmalıdır. - İmlâda, şapkalı ve transkriptli kelimelerin yazılışında birliktelik kontrolü yapılmalıdır. - Metin içinde vefat tarihi verilecekse (ö. 425/1033) şeklinde olmalıdır. - Makalenin sonunda “tam kaynakça” verilmelidir. - Özler, derginin https://ilahiyat.trakya.edu.tr/ ve http://dergipark.gov.tr/ siteleri aracılığıyla uluslararası 	<ul style="list-style-type: none"> - Manuscripts must be submitted to the editor via e-mail (translations with their original texts, pictures, drawings and tables) containing the text in Microsoft Word (2007-2016). - The article (including appendix of pictures, drawings, maps etc.) should not be longer than thirty (30) pages (Times New Roman 12, interspaces 1,5, margins 2,5). - Turkish abstracts for English and non-Turkish articles, English abstracts for Turkish articles, should be submitted English in 150 words. Turkish and English keywords 7 (seven pieces) also should be submitted. - Footnotes, should Times New Roman 10, interspaces 1, justified and spelled. - The title of the articles should be given in Turkish and English. Subtitles shouldn’t be numbered automatically; it should be typed manually. - Around 150-words abstract of the articles and English translation of the abstract should be submitted for the Turkish articles. Turkish and English abstracts should be submitted for foreign language articles. - There should be Keywords consisting of five both in Turkish and English. - Original title of a translated article and its bibliographic information should be stated with a footnote attached to the main title. In order the translated article to be published in the Rumeli Journal of Islamic Studies, the translator has to submit the document showing the permission received from the author or the publisher. - Editor has got the right to do minor changes in terms of spelling etc. Spelling book of the Turkish Language Council should be the main reference for spelling and punctuation unless there are special situations of the article. - Author should be consistent in using diacritical letters and words with transcripts. - If the dates of death are to be included, they should be as follows: (d. 425/1033) - Each article should include a “bibliography” at the end. - Abstracts of articles are also published in the web site of the journal: https://ilahiyat.trakya.edu.tr/ ve http://dergipark.gov.tr/ websites accessible by the

bilim dnyasına sunulmaktadır.	international academic community.
ATIF SİSTEMİ	FOOTNOTE WRITING PRINCIPLES
<ul style="list-style-type: none"> - <i>Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi</i>'nde atıf yöntemi olarak İSNAD Atıf Sistemi kullanılmaktadır. Bkz. http://www.isnadsistemi.org/ - a.g.e., a.g.m., a.yer. gibi kısaltmaları kullanılmamalıdır. - Aynı dipnottaki atıfların arası virgöl ile ayrılarak virgöl, öncesine birleştirilip sonrasında boşluk bırakılmalıdır. Kaynaklar arası noktalı virgöl ile ayrılmalıdır. - Kaynakça, metnin sonunda yazarların soyadına veya meşhur adına göre alfabetik olarak yazılmalıdır. - Kaynakçada, Arap isimleri çok uzatılmamalıdır. - Kaynakçada, varsa iki, üç veya daha çok yazar, açık olarak zikredilmelidir. - Kaynakçada, müelliflerin vefat tarihi verilmemelidir. - Kaynakçada bir yazarın birden fazla yayını olması halinde eserlerin alfabetik sırasına göre sıralanmalıdır. 	<ul style="list-style-type: none"> - ISNAD should be used as the reference system in the articles. http://www.isnadsistemi.org/ - There shouldn't be abbreviations such as idem, ibid etc. - References to the same footnote should be separated with commas, there should be a space after the commas. There should be a semi-colon between the references. - The bibliography should be written at the end of the text, listed in the order of the surnames of authors. - Arabic names of the authors in the bibliography should not be too long and the prefix "al" before the names of the authors should not be written. - If there are more than one authors, all of them should be included without abbreviation. - Dates of death of the authors should not be included in the bibliography. - If there are more than one works of an author, they should be ordered according to the alphabetic book.

Rumeli
RUMELİ İSLÂM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
مجلة روم ايلي للبحوث الإسلامية | Rumeli Journal of Islamic Studies

 **TRAKYA**
ÜNİVERSİTELER BİRLİĞİ
İLAHİYAT FAKÜLTELERİ

ISSN : 2564 - 7903