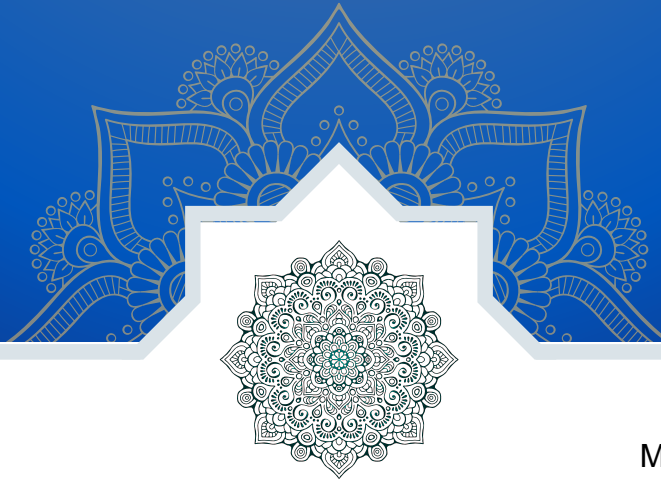




Edebali
İslamiyat
Dergisi

Edebali İslamiyat Dergisi
Edebali Islamic Journal
مجلة أدب بالي الإسلامية



EDEBALİ İSLAMİYAT DERGİSİ

Edebali Islamic Journal

Cilt/Volume: 3 Sayı/Issue: 5 Mayıs 2019/May 2019

E-ISSN: 2587-0955

Kapsam / Scope: İlahiyat (Dînî Araştırmalar ve İslam Araştırmaları) ve Sosyal Bilimler / Theology (Religious Researches and Islamic Researches) and Social Sciences

Periyot / Period: Yılda 2 Sayı (31 Mayıs & 30 Kasım) / Biannual (31 May & 30 November)

Yayın Dili / Language Publication: Türkçe & İngilizce & Arapça & Çince / Turkish & English & Arabic & Chinese

edebali islamiyat dergisi uluslararası bilimsel hakemli bir dergidir.

edebali islamic journal is a international peer-reviewed academic journal.

Dergide yayınlanan makalelerin telif hakları Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dekanlığına, hukuki sorumluluğu da yazarlarına aittir.

Copyrights of the articles, published in the journal belongs to the Dean of the Faculty of Islamic Sciences, Bilecik Seyh Edebali University; and the legal responsibility belongs to the authors.

EDEBALİ İSLAMİYAT DERGİSİ

Edebali Islamic Journal

Cilt/Volume: 3 Sayı/Issue: 5 Mayıs 2019/May 2019

E-ISSN: 2587-0955

Sahibi / Owner

İslami İlimler Fakültesi Adına / On behalf of Bilecik Şeyh Edebali Univ, Faculty of Islamic Sciences

Prof. Dr. İbrahim TAŞ (ibrahim.tas@bilecik.edu.tr)

Bilecik Şeyh Edebali Uni, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, Turkey

Yazı İşleri Müdürü / Responsible Manager

Özcan ÇINAR (ozcan.cinar@bilecik.edu.tr)

Bilecik Şeyh Edebali Uni, Faculty of Islamic Sciences

Editör / Editor in Chief

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Fatih YALÇIN (fatih.yalcin@bilecik.edu.tr)

Bilecik Şeyh Edebali Uni, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, Turkey

Editör Yardımcısı / Editorial Assistant

Dr. Öğr. Üyesi Avnullah Enes ATEŞ (enes.ates@bilecik.edu.tr)

Bilecik Şeyh Edebali Uni, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, Turkey

Yazı Takip / Secretary

Arş. Gör. Ülfer KARABULUT (ulfer.karabulut@bilecik.edu.tr)

Bilecik Şeyh Edebali Uni, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, Turkey

Yayın Kurulu / Editorial Board

Doç. Dr. Mustafa BAŞ (mustafa.bas@bilecik.edu.tr)

Bilecik Şeyh Edebali Uni, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, Turkey

Doç. Dr. Saim YILMAZ (saimy@sakarya.edu.tr)

Sakarya Uni, Faculty of Theology, Sakarya, Turkey

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet AYDIN (ahmet.aydin@bilecik.edu.tr)

Bilecik Şeyh Edebali Uni, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, Turkey

Dr. Öğr. Üyesi A. Enes ATEŞ (enes.ates@bilecik.edu.tr)

Bilecik Şeyh Edebali Uni, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, Turkey

Dr. Öğr. Üyesi Aybıçe TOSUN (aybicetosun@gmail.com)

Eskişehir Osmangazi Uni, Faculty of Theology, Eskişehir, Turkey

Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin MARAZ (huseyin.maraz@bilecik.edu.tr)

Bilecik Şeyh Edebali Uni, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, Turkey

Dr. Öğr. Üyesi M. Fatih YALÇIN (fatih.yalcin@bilecik.edu.tr)

Bilecik Şeyh Edebali Uni, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, Turkey

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet HABERLİ (mehmet.haberli@bilecik.edu.tr)

Bilecik Şeyh Edebali Uni, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, Turkey

Dr. Öğr. Üyesi Sezai ENGİN (sezaiengin52@hotmail.com)

Eskişehir Osmangazi Uni, Faculty of Theology, Eskişehir, Turkey

Redaktörler / Reductors

Dr. Öğr. Üyesi Avnullah Enes ATEŞ (enes.ates@bilecik.edu.tr)

Bilecik Şeyh Edebali Uni, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, Turkey

Öğr. Gör. Enes VELİ (enes.veli@bilecik.edu.tr)

Bilecik Şeyh Edebali Uni, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, Turkey

Arş. Gör. Muharrem TURAN (muharrem.turan@bilecik.edu.tr)

Bilecik Şeyh Edebali Uni, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, Turkey

Web Sayfası Sorumlusu / Web Page Responsible
Öğr. Gör. Abdullah AYDIN (abdullah.aydin@bilecik.edu.tr)
Bilecik Şeyh Edebali Uni, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, Turkey

İç Tasarım / Design
Öğr. Gör. Enes VELİ (enes.veli@bilecik.edu.tr)
Bilecik Şeyh Edebali Uni, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, Turkey
Arş. Gör. Ahmet ÖKDEM (ahmet.okdem@bilecik.edu.tr)
Bilecik Şeyh Edebali Uni, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, Turkey

Ön -Son Okuma / Pre-last Reading
Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Araştırma Görevlileri / Research Assistants at Bilecik
Şeyh Edebali Uni. Faculty of Islamic Sciences

Yazışma Adresi / Correspondence Address
Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Merkez /BİLECİK
Tel: 0 (228) 214 1273 **Faks:** 0 (228) 214 1272
web sayfası/web page: <http://dergipark.gov.tr/edid>
e-posta/ e-mail: jifdergi@bilecik.edu.tr

Danışma Kurulu/Advisory Board

- Prof. Dr. Abdurrahman ÖZDEMİR (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet Turan ARSLAN (Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali BULUT (Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi)
Prof. Dr. Cağfer KARADAŞ (Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Davut YAYLALI (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Eyüp BEKİRYAZICI (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Hacı Mehmet GÜNAY (Sakarya Üniversitesi)
Prof. Dr. Halil İbrahim KAÇAR (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Hüseyin AYDIN (Selçuk Üniversitesi)
Prof. Dr. Dursun HAZER (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)
Prof. Dr. İsmet EMRE (Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet Ali BÜYÜKKARA (Şehir Üniversitesi)
Prof. Dr. Mizra TOKPINAR (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)
Prof. Dr. Murat SÜLÜN (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Necdet TOSUN (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Ömer ÇELİK (Marmara Üniversitesi)
Doç. Dr. Ali KARATAŞ (Sakarya Üniversitesi)
Doç. Dr. Arapatiguli (Çin Kuzeybatı Milliyetler Üniversitesi)
Doç. Dr. Halit ÖZKAN (Şehir Üniversitesi)
Doç. Dr. Mehmet GÜNEŞ (Marmara Üniversitesi)
Doç. Dr. Necmeddin KIZILKAYA (İstanbul Üniversitesi)
Doç. Dr. Şahin GÜVEN (Erciyes Üniversitesi)
Doç. Dr. İsmail YALÇIN (Selçuk Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Harun ABACI (Pamukkale Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Muhammed TANDOĞAN (İstanbul Medeniyet Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ÖZTURAN (İstanbul Medeniyet Üniversitesi)

Sayı Hakemleri/Referee Board of the Issue

edebali islamiyat dergisi en az iki hakemin görev aldığı çift tarafı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır.

edebali islamic journal uses double - blind review fulfilled by at least two reviewers.

Açık Erişim Politikası | Open Access Policy

edebali islamiyat dergisi içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır.
edebali islamic journal provides immediate open access to its content.

Editör'den

Yoğun gayret ve özverilerinin semeresi neticesinde dergimizin 5. sayısı ile karşınıza çıkmanın mutluluğunu yaşamaktayız.

Elinizdeki sayımızda dört makale ile beş kitap değerlendirmesi bulunmaktadır. Dergimizi tercih ederek çalışmalarını dergimize gönderen bütün yazarlara, kıymetli katkılarından dolayı hakemlerimize, danışma ve yayın kurulu üyelerimize, yazı takip ekibine, iç tasarımı yapan ve yazıların ilk ve son okumasını gerçekleştiren bütün arkadaşlarıma cân-ı gönülden teşekkür ederim. Bu konudaki katkıları dolayısıyla Öğr. Gör. Enes Veli'yi özellikle zikretmek yerinde olacaktır.

Nihayet dergiyle ilgili teşviklerini esirgemeyen ve her türlü desteği veren Rektörümüz Prof. Dr. İbrahim Taş'a medyûn-i şükrânım. Uluslararası hakemli bir dergi olarak okuyucuların karşısına çıkmayı hedeflediğimiz yolda, okuyucuların takdirine çalışmalarını takdim ediyoruz.

Dr. Öğr. Üyesi M. Fatih YALÇIN

Yayım ve Yazım İlkeleri / Guidelines for Publication

EDEBALI İSLAMİYAT DERGİSİ'nin İsnad Atıf Sistemini kullanacağını ve yazarların <http://www.isnadsistemi.org/guide/> adresinden detaylı bir şekilde kılavuza ulaşabileceklerini belirtmek isteriz.

*Çalışmalar, Palatino Linotype karakteri ve 10 punto ile gönderilmelidir.

*Dipnotlar ile Öz/Abstract Palatino Linotype karakteri ve 8 punto ile gönderilmelidir.

* Yazarların, <https://dergipark.org.tr/edid> adresindeki 'Yazar Rehberi' kısmından makaleler için örnek Word şablonunu edinmeleri tavsiye edilir.

*Sayfa ölçüsü üst, alt, sağ ve soldan 4 cm olmalıdır.

*Satır aralığı: Tam, Değer 14 nk; Paragraf aralığı: önce: 0 nk; sonra: 3 nk ve paragraf başı 1 cm içeriden olmalıdır.

*Makalenin başında, konuyu kısa ve öz biçimde ifade eden ve en az 100, en fazla 300 kelimedenden oluşan Türkçe ve İngilizce özet bulunmalıdır.

*Öz/Abstract içinde, yararlanılan kaynaklara, şekil ve çizelge numaralarına değinilmemelidir.

*Özü takiben en az 5, en çok 8 sözcükten oluşan "Anahtar Kelimeler/ Keywords" verilmelidir.

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Makaleler /Articles

El-Mebsût Bağlamında Hadd Cezalarındaki Genel Prensipler / General Principles of Hadd Punishments in the Context of *al-Mabsûţ*

RECEP ÇEVİK

1-22

Emrin Cevabında Gelen Fiillerin Bazı Kur'ân Meallerindeki Hatalı Tercümesi / False Translation of the Verbs in Response to the Imperative Verbs in Some Interpretations of the Qur'an

YUNUS İNANÇ

23-52

Kur'ân-ı Kerîm'de Teceddüt ve Sübût Manası İçin Yapılan 'Udûl Çeşitleri / 'Udûl Types, Used in the Expression of Tajaddud (Renewal) and Thubût (Permanence) in the Holy Quran

HASAN DURAN- YUNUS İNANÇ

53-77

Malezya'da Dejiao Örgütü: Tarihçesi, Genel Özellikleri Ve Dini Uygulamaları (Üzerine Bir Analiz) / Dejiao Organization In Malaysia: History, General Features And Religious Practices (An Analysis)

AHMAD TARMIZI BIN MD ARIFFIN

79-95

Kitap Değerlendirme/Book Review

İhsan Oktay Anar. Amat. İstanbul: İletişim Yayıncılık 2005. / İhsan Oktay Anar. Amat. İstanbul: İletişim Publishing 2005.

FERHAT AKBABA

97-101

Kitap Değerlendirme/Book Review

H. Yunus APAYDIN. İslam Hukuk Usulü. Kayseri: Kimlik Yayınları 2016. / H. Yunus APAYDIN. Methodology of Islamic Law. Kayseri: Kimlik Publishing 2016.

KADİR DEMİROĞLU

103-109

Kitap Değerlendirme/Book Review

Fatma Çapcıoğlu. Osmanlı Son Dönemi Din Eğitimi Tartışmaları ve Cumhuriyete Yansımaları (Örgün ve Yaygın Eğitim Çerçevesinde). Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi 2018. / Fatma Çapcıoğlu. Debates on Religious Education in the Late Ottoman Period and Reflections on the Republic (within the Framework of Formal and Non-Formal Education). Phd Thesis, Ankara University 2018.

EMRE ALTINTAŞ

111-115

Kitap Değerlendirme/Book Review

Şemseddin Sivâsî. Zübdetü'l-esrar fî şerh-i Muhtasarü'l-menâr. Trc. Abdullah Kahraman. İstanbul: Kalkan Matbaacılık, 2017. / Shams al-Din Sivâsî. Zubdatu al-Asrâr fî Sharh-i Mukhtasar al-Manâr. Tr. Abdullah Kahraman. İstanbul: Kalkan Printing, 2017.

RAMAZAN ÇÖKLÜ

117-122

Kitap Değerlendirme/Book Review

Abdurrahman Çetin. Kur'an-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar. İstanbul: Ensar Yayınları, 2010. / Abdurrahman Çetin. Seven Letters of the Holy Quran as Revealed and the Qiraats. İstanbul: Ensar Publishing, 2010.

RESUL AKCAN

123-130

El-Mebsût Bağlamında Hadd Cezalarındaki Genel Prensipler

General Principles of Hadd Punishments in the Context of *al-Mabsût*

RECEP ÇEVİK

Yüksek Lisans Öğrencisi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri,
Bursa/Türkiye

Graduate Student, Uludağ University, Institute of Social Sciences, Basic Islamic Sciences, Bur-
sa/Turkey recep-cevik@hotmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3388-0345>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 26 Mart / March 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 10 Mayıs / May 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Mayıs / May 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Mayıs / May

Atıf / Citation: Çevik, Recep. "El-Mebsût Bağlamında Hadd Cezalarındaki Genel Prensipler". *edid: edebali islamiyat dergisi/ edebali islamic journal* 3/5 (Mayıs/May 2019): 1-22.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

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

Web: <http://dergipark.gov.tr/edid> | <mailto:iifdergi@bilecik.edu.tr>

Copyright © Published by Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi /
Bilecik Şeyh Edebali University, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, 11230 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz

Her toplum kendi düzenini korumaya yönelik, kanun koyucu tarafından vaz edilen cezaların uygulanmasına gereksinim duyar. Bu kanun koyucu beşeri sistemlerde akıl iken, İslam'ın ortaya koyduğu düzende ise Şâridir. Ancak İslam, akli pasifleştirmekten çizdiği sınırlar içinde manevra yapabilmesi için akla müsaade etmektedir. Bu sayede İslam Hukukçuları nasların özünü dikkate alarak güncel meselelere çözümler getirmiş, ilahî hitabın aktifliğini öteden beri diri tutmaya çalışmışlardır.

Bu bağlamda çalışmamızda, Hanefî akılcılığının ilk ve en tipik uygulamalarına rastlanılan Şem-süleimme es-Serahsî'nin (ö. 483/1090 [?]) *el-Mebsût* adlı eserindeki had cezalarının genel prensipleri ele alınmıştır. Giriş bölümünde insan ve toplum için hukukun gereksinimine dair açıklamalar özetle ifade edilmiş, birinci bölümde had cezalarıyla alakalı genel bilgi ve hükümlere yer verilmiş, ikinci bölümde Serahsî'nin had cezalarına dair genel prensipleri örnekleriyle beraber nasıl ele aldığı mercek altına alınmıştır. Sonuç bölümünde ise bu prensiplerin İslam Hukukuna göre, insan ve toplumun maslahatına en uygun hukuk sistemi olduğunun altı çizilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, es-Serahsî, *el-Mebsût*, *el-Uşûl*, Nas, Ukûbât, Hudûd,

Abstract

Every society needs to implement the punishments imposed by the legislator to protect its order. While this lawmaker is the intellect in human systems, it is *Shâri* in the order presented by Islam, However, while the mind is not passived, it allows the mind to maneuver within the boundaries it draws. In this way, Islamic jurists have taken solutions to the current issues by taking the essence of the *naşşes* into consideration and tried to keep the divine their activities alive for a long time.

In this context, the main theme of our study is the general principles in Islamic Criminal Law, including to *al-Mabsût*, which is the first and most typical application of Hanafî rationalism according to Şhams al-Aimma Abû Bakr Muḥammad b. Aḥmad b. Abî Sahl al-Sarakḥsî (d. 483/1090 [?]). In the introduction part, the explanations about the requirement of law for human and society are summarized. In the first chapter, general informations and provisions related to the *ḥadd* punishments are given. In the second chapter, it is examined how Serahsî handles the general principles of the *ḥadd* punishments with their examples. In the conclusion section, it is determined that these principles are the building blocks of Islamic Criminal Law, which is the most suitable legal system for the human and society.

Key Words: Fiqh, al-Sarakḥsî, *al-Mabsût*, *al-Uşûl*, Nas, 'Uqûbât, Ḥudûd.

GİRİŞ

İnsan, yapısı itibariyle sosyal bir varlıktır. İlk yaratıldığı andan itibaren muhatap olduğu kişi ya da kişilerle zorunlu olarak bağlantı kurmaktadır. Bu bağlantı neticesinde lehine ya da aleyhine tezahür eden bir takım sonuçlarla karşılaşır. Söz konusu sonuçların değerlendirilmesi, insanın içinde yaşadığı toplumca benimsenen bir takım kuralların varlığını gerekli kılmaktadır. Bağlayıcılık açısından değerlendirdiğimizde, kişinin iç dünyasıyla alakalı kurallar bütünü *Ahlâkî Kurallar*, dış dünyasına ve diğer canlılarla olan ilişkilerini disiplinize eden yazılı kurallar bütünü ise *Hukukî Kurallar* olarak tanımlayabiliriz.

Sosyal varlık olması yanında, düşünebilen, düşündüğünü yapabilen ve eylemlerinin sonuçlarını değerlendirebilen bir varlık olması hasebiyle insanın, yaşadığı toplum için ahlâkî kuralların yeterli olabileceği en baştan dü-

şünülse de, zamanla bu olgu yeterli olmamış, herkes için genel kabul gören, bağlayıcı ve yazılı bir hukuk sistemin varlığı artık bir ihtiyaç haline gelmiştir. Ancak son tahlilde bu iki disiplin hakkında; her ne kadar birbirinden ayrı gibi gözükse de aslında, birbirini besleyen, başka bir ifadeyle birbirinden ayrı düşünülmemesi gereken iki disiplin olduğunu söyleyebiliriz.

Toplumların varlıklarını idame ettirebilmeleri ve kendi asayişini sağlayabilmeleri için ihtiyaç duyduğu hukuk kurallarının tesisi ve uygulamalar farklı içeriklere sahip olmakla birlikte, temelde haksızlığa uğrayanın mağduriyetini gidermek ve suç işleyenlere karşı caydırıcı nitelikte cezalar vaz etmek şeklinde olmaktadır. Bu aynı zamanda, mağdurların ya da yakınlarının adaleti kendi elleriyle sağlamalarının önüne geçecek ve suçlunun da mağdur olmasıyla ikinci bir mağduriyete meydan verilmemiş olacak, neticede intikam duygusunun körükleyeceği mağduriyetler silsilesine başlamadan son verilmiş olacaktır. Hâsılı toplumda yerleşen, suçun işlenmesine karşı dikilen caydırıcılık prensibiyle insan hayatı teminat altına alındığından, hukuk kurallarının adil biçimde uygulandığı bir ülkede huzurun hâkimiyeti temin edilecektir.

İnsanın *zorunlu sosyalliği* ve toplumun bu sosyalliği denetim altında tutabilmesi için tabîi olarak hukuk kuralları ve yaptırımlardan muaf olmak ya da muaf tutulmak söz konusu değildir. Söz gelimi, sosyal hayattan kendini tamamen tecrit edip meskûn olmayan bir mahalle yerleşen bir insan, kendi ihtiyacı için bir çukur kazsa, o çukura başka birisi düşse ve yaralanma ya da hayatını kaybetme durumlarından birine maruz kalsa, hiç şüphesiz kuyuyu kazan kişi bu eyleminden sorumludur ve suçunu telafi etmekle mükelleftir. Dolayısıyla insan, kendi isteğiyle dahi olsa sosyalliğinden vazgeçemeyeceği gibi, sorumluluklarından veya neden olduğu zararların sonuçlarına katlanmaktan da kaçamaz.

Bahsettiğimiz ahlakî-hukukî ayırımının bir sorun olarak değerlendirilmesinin yanı sıra, yukarıda bahsedilen hukuk kurallarının evrensel manada kabul gören bir sistem olarak hayata geçirilmesine dair uzun süredir çalışmalar yapılmasına rağmen bunun bir ütopyadan ibaret olduğunu söyleyememiz yadsınamaz bir gerçektir. Zira her bireyin meselelere yaklaşımda kendine özgü bir bakış açısının bulunması gibi, her bir toplumun da hukuka yönelik farklı yaklaşımda bulunacağı realitesi önümüzde dururken, bu projenin müspet olarak değerlendirilmesi beklenmemelidir. Her ne kadar adam öldürme, hırsızlık gibi eylemler insan zihninde ve bütün toplumlarca suç olarak değerlendirilse de, evrensel olarak her toplumun birebir mutabık kalacağı bir hukuk sistemini tesis etmek zor gözükmektedir. Öte yandan ithal bir takım alımlarla hukuk edinimi, ilgili toplumun yarasına merhem

olmayacak, aksine fertlerin içlerinde biriktirdiği muhalif olma hali zamanla birikerek toplumsal kaos kaçınılmaz hale gelecektir.

Aslında İslam Hukuku insana, içine düştüğü bu girdaptan kurtarmayı vaad etmektedir. Zira İslam Hukuku, hüküm konularını değerlendirirken yetkili mercinin, mücerred beşerî aklın değil sadece *Şâri'* olduğunu kabul eden bir '*Hukuk Tasarısı*' ortaya atar. Bu tasarıda beşerî akıl yalnızca Şâri'in çizdiği sınırlar içinde hareket eder. Dolayısıyla ortaya çıkan ihtilaflar, delilleri anlayıştaki farklılıktan öteye geçmediği için, dayanak noktasındaki sıkıntı, yerini teferruat meselelerindeki farklı yaklaşımlara bırakmaktadır. Bu durum; Şâri'in hüküm kaynağı olarak tanınmadığı, dahası insan aklının yegâne hüküm kaynağı olarak kabul edildiği sistemlerdeki çetrefilli, tutarsız ve oyalayıcı durumdan insanı sıyrıp almaktadır.

Diğer yandan kaynak açısından tarihsel bir tarama yapıldığında hükümdar, parlamento, örf-adet, mahkeme kararlarıyla ortaya çıkan içtihadlar, uluslararası antlaşmalar ve hatta bilimsel görüşlerin dahi hukuka asıl ya da yardımcı kaynaklık teşkil ettiği görülmektedir.¹ Bütün bu kaynaklar, günümüzde de şahit olduğumuz bilhassa egemen güçlerin yaşattığı bazı dayatmalara da sebebiyet vermektedir.

Bu bağlamda, İslam Ceza Hukuku özelindeki genel ilkeleri tespit ederken dayanağımız ne bir hâkimin bağımsız içtihadı ne de başka bir toplumca benimsenmiş ithal ve monte edilen değerlerdir Zira İslam Hukuku'nun tesisindeki yegâne dayanak *Nas* olarak isimlendirilen Allah'ın ayetleri ve O'nun Peygamberinden nakledilen sahih hadislerdir. Başka bir ifadeyle, cezaî bir davada İslam Hukuku adına karar verecek olan bir hâkim, nasa rağmen başlı başına bağımsız bir icthadda bulunamayacağından, indî karar verme konumunda da olamaz. İşte İslam Hukukunun, hükümde yetkili mercii noktasındaki bu yönü, onu diğer beşerî hukuk sistemlerinden ayıran en belirgin özelliğidir.

İslam hukuku literatüründe *nas* kelimesiyle ifade edilen temel kaynaklar olan Kur'an ve Sünnet'te cezalar ile ilgili temel ilkeler ortaya konmuş ve İslam hukukçuları da tarihsel süreç içerisinde bu ilkeleri yorumlayıp kendi dönemlerindeki sorunları çözecek bir takım öneriler geliştirmişlerdir. Naslarda belirtilen cezalarda gözetilen değerler dikkate alındığında, genel hatları itibarıyla dinin ve hukuk sistemlerinin beş temel esas olan din, can, mal, akıl ve ırzı korumayı hedefledikleri görülür.²

Naslardaki hükümleri değerlendirmede akıl melekesini aktif olarak kullanmakla meşhur olan mezheplerden biri de Hanefilerdir. Onlar, bir tür akıl

¹ Anonim, "Büyük Larousse", *Hukuk*, İstanbul: Interpress Basın, 1986, c. 11, s. 5414.

² Ali Bardakoğlu, "Ceza", Ankara: TDV İslam Ansiklopedisi, 1993, c. 7, ss. 478-82.

yürütme işlemi olan *kıyas* deliliyle, nasların hükümlerinin kapsadıkları sahayı genişletirken, daha üst bir değeri gözeterek kıyastan vazgeçme işlemi olan *istihsân* deliliyle de adeta kıyas deliline evrim geçirtmişlerdir. Her ne kadar bu konuda çok sert eleştirilere maruz kalsalar da, bugünkü fıkıh birikiminin bu akıl yürütme ve üst değerleri gözetme işlemleriyle sağlandığını söylememiz yerinde olacaktır.

Bahsettiğimiz fikhî birikimin ilk mümtaz örneklerini verenler arasında Serahsî de bulunmaktadır. Kaleme aldığı eserlerde Hanefî akılcılığını özenle işleyen hukukçulardan biri olan Serahsî', *el-Mebsût* adlı eserlerinde fikhin adeta felsefesini yapmış, bu eserinde aynı zamanda ceza hukukuna dair genel prensiplere hem açıktan hem de satır aralarında yer verip bazı çıkarımlarda bulunarak fikhî melekelerini geliştirmek isteyenlere ışık tutmuştur. Söz konusu eserde ceza hukukuna dair verdiği açıklamalar kayda değer bir nitelik arz etmektedir. Biz de bu çalışmamızda O'nun İslam Ceza Hukukunda yer alan hadd cezasını gerektiren suçlara yönelik genel prensipleri nasıl etüt ettiği üzerinde duracağız.

1. HADD CEZALARI

1.1. Tanımı

İslam Hukukunun en belirgin özelliklerinden biri de, kamu ve özel hukuk ayrımı olmamasıdır. İslam Hukukunun diğer hukuk sistemlerinden farklı olarak kendine özel orijinal dörtlü tasnifi içinde, İbâdât, Münâkehât, Müamelât bölümlerinden sonraki dördüncü bölüm Ukûbât adını almaktadır. İslam Hukukuna dair yazılan bütün eserlerde Ceza hukuku kapsamındaki umûmî ve husûsî esaslar ile ilgili hükümler, ayrı ayrı bölümler halinde tafsilatlı bir şekilde ele alınmışlardır. Ayrıca Usûl'ül-fıkıh olarak da bilinen, İslam Nazarî Hukuk kitaplarında hakların taksimi yapılarak, çoğu cezalar Allah hakkı olarak kabul edilmiştir. Buradaki 'Allah hakları' kavramı ile kamu hakları kastedilmektedir.³ 'Hukûkullah' (Allah'ın hakları) olarak adlandırılmaları, bu suçların kamu menfaati ve toplum düzeni gibi değerleri korumak amacıyla icra edildiklerini ifade etmektedir. Bu açıdan bakıldığında, hadd suçlarının cezalarında aff ve sulh geçerli olmadığı gibi, söz konusu suçların cezalarının düşürülmeleri de söz konusu olamaz.⁴ Zina, yol kesme ve hırsızlık gibi suçlar bu tür hadd suçlarına örnektir. Adam öldürme, yaralama, kazf gibi 'Kişisel haklar' terimini karşılayan 'Hukuku'l-ibâd' kapsa-

³ Ahmed Akgündüz, *İslam ve Osmanlı Hukuku Külliyyâtı*, İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2011, c.1, 513.

⁴ Yaşar Yiğit, *İslam Ceza Hukuku: Hükümlerin Yürürlüğü*, Ankara: Sistem Ofset Yayıncılık, 2012, 37.

mündaki diğer suçlarda ise dava hakkı şahıslara ait olduğundan, mağdur şahsın ihlâl edilen hakkı telafi edilmedikçe, sorumluluk ortadan kalkmaz.⁵

Had cezaları Hanefilere göre; Allah hakkı olarak uygulanması gereken miktarı belli cezalardır.⁶ İslam Ceza Hukukunda had kapsamında değerlendirilen suçlar zina, zina iftirası (kazf), içki içme (haddi sekr ve haddi şirbi hamr), hırsızlık, yol kesme ve silahlı soygun (hirabe), ihtilaflı olmakla beraber meşru düzene karşı isyan suçlarına karşılık uygulanan cezalar olmak üzere altı çeşittir.⁷ Ancak aşağıda da belirtileceği üzere hadlerin kapsamı noktasında Hanefî mezhebi içinde dahi bir ittifak söz konusu değildir.

Öte yandan Hanefiler dışındaki Cumhur'a göre ise hadd, ister Allah hakkı ister kul hakkı ile ilgili olsun şer'an takdir ve tayin edilmiş bütün cezalardır. İstilahın böyle temellendirilmesine paralel olarak Cumhur Ulema, hadd cezaları kapsamına dinden çıkma (irtidat) ve kısas cezalarını da ekleyerek sayıyı yediye çıkarmaktadır. Hatta Mâlikî âlimlerden İbn Cüzeyy; yukarıda sayılanlara ek olarak Allahu Teâlâ'ya küfretme, namaz ve orucu terketme, sihir yapma, peygamber ve meleklerle sövme, zındıklık gibi suçları da sayarak hadd suçlarının on üç olduğunu kaydetmektedir.⁸

Kisas cezaları; insanın hayatına ya da vücut bütünlüğüne karşı işlenen suçun failinin, misli ile cezalandırılmasıdır.⁹ Tanımdan da hareketle, kişinin hayatına karşı işlenen kasten adam öldürme ve vücut bütünlüğüne karşı işlenen yaralama suçlarında aslî ceza, suçun failinin birebir cezalandırılmasıdır. İşlenen suçta kastın olup olmaması önemli bir husustur. Zira kasıt olmadan (taksirle) işlenen öldürme ya da yaralama suçlarında kısas değil diyet cezası verilmektedir. Dolayısıyla kasıt varsa aslî ceza kısas, kasıt yoksa aslî ceza diyettir.¹⁰ Keza öldürme veya müessir fiiller karşılığında uygulanacak kısas cezalarının uygulanabilmesi için, her biriyle alakalı şartlar kaynaklarda zikredilmektedir. Çalışmamızın kapsamı dışında olduğu için söz konusu şartlara yer vermiyoruz.

Ta'zir cezaları; yasaklıkları naslarla belirtmekle beraber ceza miktarı belirtilmemiş, takdir ve tayini yetkili merciye bırakılmış olan, kişi ya da kurum yararına uygulanması gereken, had ve kısas cezaları dışındaki cezalardır.¹¹ Suçun derecesine göre; bedeni cezalar, hürriyeti kısıtlayıcı cezalar, mali ceza-

⁵ Ekrem Buğra Ekinci, *İslam Hukuku: Umumî Esaslar*, İstanbul: Arı Sanat Yayınevi, 2006, 292.

⁶ Kemâlüddin Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamid es-Sivâsî el-İskenderî İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, Beyrut, t.y, c.5, 3.

⁷ Ebû Bekr b. Mes'ûd Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, Beyrut, 1986, c.7, 33.

⁸ Vehbe Zuhaylî, *İslam Fıkhı Ansiklopedisi*, İstanbul: Risale Basın Yayın Ltd., 1994, c.7, 320.

⁹ Abdulkâdir Üdeh, *et-Teşriü'l-cinâiyü'l-İslâmî*, Beyrut, t.y, c.2, 114.

¹⁰ Yiğit, *İslam Ceza Hukuku*, 101.

¹¹ Bardakoğlu, "Ceza", ss. 478-82.

lar, kınama ve mahrumiyet cezaları yetkili merciin takdir edebileceği ta'zir cezaları arasındadır. Her birinin meşruluğuna dair literatürde tartışma olmakla beraber bedeni cezalara ilişkin ölüm, celde, saç ve sakalın kazınması, yüzün siyaha boyanması gibi cezalar; hürriyeti kısıtlayıcı cezalara ilişkin hapis, sürgün, hapse atılmadan ip veya zincirle bağlamak, ev hapsi, kamu yararına verilen kürek cezası gibi cezalar; mali cezalara ilişkin itlâf, tağyir, temlik, garâmet, süreli ya da süresiz müsadere, para cezaları gibi cezalar; kınama ve mahrumiyet cezalarına ilişkin kamu veya özel iş yerlerinde uygulanan disiplin cezaları, işten çıkarma, kamu kurumlarında görev almaktan menetme, bir kısım fırsatlardan mahrum bırakma, yalancı şahitlikte suçluyu kamuya teşhir etme, sözlü kınama, ilişkileri kesme, şahitliğini kabul etmeme gibi cezalar ta'zir cezaları kapsamında değerlendirilen cezalardır.¹²

İslam Ceza Hukuku'nda hadd, ta'zir ve kısas suçları başlıklarıyla sınıflandırılan bu suçların aralarındaki farkı genel olarak şu şekilde maddeleştirebiliriz:

1) Had cezaları, miktarı hukuken kesin ve net bir biçimde açıklanmış olan cezalardır. Burada hâkimin azaltma veya artırmaya yönelik herhangi bir takdir hakkı bulunmamaktadır. Had suçu, tüm unsurlarıyla net bir şekilde sabit olduğunda, tayin edilmiş cezanın infazı gerekmektedir. Suç unsurlarından birinin eksik olması durumunda ise, artık had suçundan bahsedilemeyeceği için, ta'zir cezası devreye girmektedir. Ta'zir suçunda cezalandırma şekilleri farklı olup, hâkimin uygun gördüğü miktarlarda verilebilmektedir. Kısas suçlarında ise, duruma göre mağdur ya da velisinin cezayı seçme alternatifi hatta af yetkisi dahi bulunmaktadır. Zira kasten adam öldürme ve yaralamalarda, mağdurun kendisi ya da vârisleri, birebir cezalandırma mahiyetindeki kısas cezasını uygulatabildikleri gibi, suçluya yönelik uygulanacak olan diyet yaptırımıyla sulh sağlayabilirler.

2) Had, suçun unsurlarının tamamlanmasına engel olabilecek en küçük bir şüphe ile dahi olsa düşmektedir. Bu genel prensibin dayanağı ise, başta İmam Serahsî olmak üzere bütün fukahanın kullandığı "Hadleri şüphelerle düşürün" hadisidir. Meselâ, tarafların vaktiyle evli olmaları işlenen zina suçunda 'evliliğin devam edebileceğine dair' bir şüphe teşkil eder. Keza diğer had suçlarında da suçlu, şüpheden istifade etmektedir.

3) Çocuk had cezası ile muhatap olmazken ta'zir cezasına çarptırılmaktadır. Cinayetlerde ise çocuk malî tazminattan muaf tutulmamaktadır.

4) Had cezasını sadece yetkili merci vermektedir. Başka bir ifadeyle hadd cezası, suç işlendiği anda değil, hâkim karar verdikten sonra uygulanmak-

¹² Tuncay Başoğlu, "Ta'zir", Ankara: TDV İslam Ansiklopedisi, 2011, ss. 198-202.

tadır. Aynı durum cinayet suçlarında da geçerlidir. Ta'zir cezasında ise, söz konusu suçun işlendiğini görüp de sözlü olarak engelleyemeyen her kişi yapabilmektedir. Ancak bu tür cezaların da kanunen düzenlenmesine ihtiyaç vardır.

5) Had suçlarında mutlaka erkek şahit talep edilirken, kısas ve ta'zir cezalarında şahitler kadın da olabilmektedir.

6) Had ve kısas cezalarında suç şüphelisi, hâkim karar verinceye kadar gerek görülmesi halinde tedbiren hapsedilebilmektedir. Ancak ta'zir zanlısı hapsedilmez.

7) Had cezasına konu olan dava dosyası mahkemeye intikal ettikten sonra af söz konusu olamazken, kısas ve ta'zir suçlarında davanın her aşamasında af mekanizması işletilebilmektedir.

8) Had suçu zanlısının pişman olması, mahkemeye intikalden sonra muteber değildir. Aynı hüküm kısas suçunda da geçerlidir. Ta'zir suçlarında ise, mahkeme zanlının pişmanlığını dikkate alabilir.

9) Had suçlarında hükmün verilmesi zamanaşımına bağlıdır. Zamanında ihbar edilebilecek olan suçlarda, üzerinden bir ay geçmişse bu suçun ihbarı kabul edilmez. Ancak bu hükümden kazf hadd hariç tutulmuştur. Öte yandan suçlunun ikrarı zaman aşımına tabi olmaksızın her zaman kabul edilir. Şarap içme suçundaki zamanaşımı ölçüsü kokunun ağızdan gitmesine kadardır. Keza şahıs haklarını ihlal eden cinayet suçlarında zaman aşımı dikkate alınmaz. Ta'zir suçlarında ise yetkili merci zaman aşımını dikkate alıp almamada muhayyerdir.

10) İçinde şahıs hakkı bulunmayan had suçlarında şahitlikte bulunmayıp bildiğini gizlemek teşvik edilmiş iken, kısas ve hakaret gibi kul hakkı karışmış suçlarında ise şahitlik yapmak ve bildiğini saklamamak dinî ve hukukî bir vazifedir.

11) Had suçlarında delilin kanunî olması prensibi benimsenmiştir. Buna göre belirgin ve muteber deliller bulunmadan suçun sabit olması düşünülmemeyeceği için, hâkimin mücerred bilgisi ile hüküm verilememektedir. Kısas ve ta'zir suçlarında ise hâkimin bilgisi ve hükme ulaşmada faydalandığı vicdanî delil muteberdir.

12) Kazf ve hırsızlık dışındaki had suçlarının takibi şikâyete bağlı olmayıp re'sen soruşturulur. Keza mağdurun talebi olmadan da halktan herhangi bir kimse suçu mahkemeye taşıyabilir. Kısas ve kul hakkına yönelik ta'zir suçlarındaki davaların açılması ise şikâyete bağlıdır.

13) Dava açılmadan önce şahitlerin dinlenmesi kazf ve hırsızlık dışındaki hadd suçlarında muteberdir. Ancak kısas için dava açılması şarttır. Ta'zir

kapsamındaki suçlarda ise dava açılması şart olmayıp; devletin temsilcisi olan yetkili merci veya suçun işlendiğine şahit olup da sözle engel olamayan her Müslüman ta'zir cezasını yerine getirebilir.

14) Had cezasının infaz edileceği yerde hâkimin ve şahitlerin hazır bulunmaları şarttır. Kısas ve ta'zir cezalarında ise bu şart aranmaz.

15) Hanefilere göre, had suçlarında şikâyet hakkı varislere geçmezken, kısas isteme hakkı varislere geçer. Öte yandan diğer üç mezhebe göre sadece kazf haddindeki şikâyet hakkı varislere geçer.

16) Dilsizlik gibi engellilik halinde olanların, işaret veya yazıyla dahi olsa had suçlarına yönelik şahitlikleri kabul edilmezken, kısas ve ta'zir suçlarında kabul edilir.

17) Had suçlarında şahitlikten veya ikrardan dönmek geçerliiyken, kısasta geçerli değildir.

18) Mücerred had cezasının infaz edilmesi, suçlunun uhrevî sorumluluğunu ortadan kaldırmayacağından, ayrıca tövbe etmesi de gerekmektedir. Ta'zir suçunda uhrevî sorumluluk, ceza infaz edilsin ya da edilmesin mücerred tövbeyle düşer. Cinayet suçlarında ise, ceza infaz edilip mağdur veya varisleri razı edilmedikçe, tövbe geçerli olmayıp; maktulün hakkı ahirete kalır.¹³

Geleneksel fıkıh literatüründeki *ukûbât* kavramı, bir kimsenin, başka birinin malına ve canına karşı işlemiş olduğu suçlar ve bunlarla ilgili cezaları içermektedir. Bu başlık altında, öngörülen suçlar ve karşılığında verilecek cezalar ayrıntılı bir şekilde işlenmektedir. Had cezaları da, kısas cezaları gibi *ukûbât* başlığının altında mütalaa edilmektedir.¹⁴

Serahsî Mebsût'ta, suç ve cezanın her birisi için de kullanılan 'Had' kavramının lugavî ve ıstılâhî anlamlarını açıklamakla 'Kitab'ul-Hudûd'a başlamaktadır. Buna göre; 'Had' kelimesinin sözlükteki 'engel olmak' anlamından dolayı, bir yere girmeye engel olan kapıcıya 'Haddad' denildiğini, ayrıca -Mantık ilminden de bildiğimiz, efrâdını câmi, ağıyarını mâni özelliğinden dolayı 'Tarif'e 'Had' denildiğini, netice olarak ceza nedenlerini yani suçları işlemeye engel oldukları için cezalara 'Hudûd' denildiğinin altını çizmektedir. İstilahta ise, '*Allah-u Teâlânın hakkı bağlamında vâcib olan, miktarı belli cezanın adıdır*' tarifine yer vererek; tarifte yer alan '*Allah-u Teâlânın hakkı...*' ifadeyle kısasın, '*...miktarı belli...*' ifadesiyle de ta'zir cezalarının tanım dışı olduğuna yer vermektedir.¹⁵

¹³ Ekinci, *İslâm hukuku*, 219.

¹⁴ Mehmet Erdoğan, *Fıkıh İlmine Giriş*, İstanbul, 2017, 16.

¹⁵ Ahmed b Ebî es-Sehl Es-Serahsî, *Kitabu'l-Mebsût*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, t.y., c.9, 36.

1.2. Türleri

İmam Serahsî'nin el-Usûl'ünde bildirdiğine göre; hükümlerin kısımları dörttür: Sırf Allah Hakkı Olanlar, Sırf Kul Hakkı Olanlar, Her İki Hakkı Kapsayıp Allah Hakkı Galip Olanlar ve Her İki Hakkı Kapsayıp Kul Hakkı Galip Olanlar. Sekiz neviye ayırdığı Sırf Allah Hakkı Olan Hükümler içinde hadd cezalarına, ibadetlerden sonra ikinci sırada yer vermiştir.¹⁶

Sırf Allah Hakkı olarak yer verdiği cezâî hükümler zina, hırsızlık, içki içme hadleridir.¹⁷ Kazf haddi, her iki hakkın bir araya gelip Allah hakkının galip olduğu hükümdür. Kazf haddinin bu şekilde değerlendirilmesi Hanefîlere göredir. Hirâbe haddi ise sırf Allah hakkı olan had kapsamında değerlendirilir.¹⁸ Zira Hanefîler, hırsızlığa 'Küçük Hırsızlık', hirabeye ise 'Büyük Hırsızlık' adını vermişlerdir. Kazf'de olduğu gibi yine sadece Hanefîlerin yaptığı bu kategorizelendirme işlemine Serahsî'nin *el-Mebsût* adlı eserinde de rastlamaktayız.¹⁹

Hadd'in türleri *el-Mebsût*'ta; 'Haddler' başlığı altında *Zina Haddi* ve *Zina İsnadı (kazf) Haddi* şeklinde yer alır. Ayrıca Yol Kesenler Babını *Hırsızlık Haddi* başlığı altında değerlendirmektedir. Keza Serahsî Mürted ve İsyancılarla alakalı hükümleri ise hadd kapsamında değil, *Siyer Kitabı* kapsamında değerlendirmiştir. Bu konuda Kâsânî ve Ebü'l-Berekât en-Nesefî de Serahsî'yle aynı tasnifi yapmıştır.²⁰ Ayrıca Serahsî, içki içme haddini 'Haddler Kitabı'nda değil, 'İçecekler Kitabı'nda ele almaktadır. Konuyla alakalı İmam'ın hükmü değerlendirirken yer verdiği 'İçkiyi az ve çok içene hadd gerekir'²¹ ifadesini kullanmasından, haddi şirb-i hamrı (şarap içme suçunu) haddler kapsamında değerlendirdiğini anlıyoruz.

Yukarıda belirttiğimiz hadlerin sayısının yedi olduğuna dair görüş serdedenlerin yanı sıra, Hanefî uleması had cezalarının kapsamıyla alakalı farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Genel kabul had cezalarının; zina, kazf, hırsızlık, hirâbe ve sarhoşluk haddi olmak üzere 5 çeşit olduğudur. Sarhoşluk haddini kapsamdan çıkaran Kâsânî'yle (ö. 587/1191) aynı görüşü paylaşan İbn Nüceym (ö. 1005/1596), aynı zamanda hirabeyi de kapsam dışı bırakarak hadlerin sayısının dört olduğunu kabul etmiştir. Öte yandan İbn

¹⁶ Es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, c.2, 290.

¹⁷ Es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, c.2, 294.

¹⁸ Es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, c.2, 296.

¹⁹ Ahmed b Ebî es-Sehl Es-Serahsî, *Kitabu'l-Mebsût*, Beyrut: Dâru'l-Marife, t.y, c:9, 133.

²⁰ Ali Bardakoğlu, "Had", Ankara: TDV İslam Ansiklopedisi, 1996, c.14, 547.

²¹ Es-Serahsî, *Kitabu'l-Mebsût*, c.24, 3.

Abidîn (ö. 1307/1889) sarhoşluk haddi ile şarap içme haddini iki ayrı suç olarak değerlendirdiğinden sayıyı altıya çıkarmaktadır.²²

1.3. Mahiyeti

Had suçları ikrar ya da şahitlikle sabit olduktan sonra verilecek olan had cezalarının mahiyeti aşağıdaki gibidir:

Zina suçunun cezası, bekâr için 100 sopa vurulması, evli için recm(taşlanarak öldürülme) cezasıdır.²³

Kazf (Zina iftirası) suçunun cezası 80 sopa vurulması ve şahitliğin ebediyen kabul edilmemesidir. (en-Nûr 24/4)

Hırsızlık suçunun cezası, ilk kez işlenmesi durumunda el kesmedir. Suçun tekrarlanması durumlarında, ikincisinde sol ayak topuktan kesilir. Üçüncüsünde ise tövbe edinceye kadar hapis cezası verilir. Çalınan mal tüketilmemişse iade edilir.²⁴

Hirâbe suçunun cezası; failerin işledikleri suçun büyüklüklerine göre değişir. Buna göre suçu işleyenler; sadece öldürmüş ve mal almamışlarsa öldürülürler. Sadece mal almış ve öldürmemişlerse sağ elleri ve sol ayakları çaprazlama kesilir. Hem mal almış hem de öldürmüşlerse; Ebû Hanîfe'ye (ö. 150/767) göre hâkimin dört ceza arasında tercih hakkı vardır: El ve ayakları çaprazlama kesme ve öldürme, çaprazlama kesme ve asma, sadece asma, sadece öldürme. İmameyn'e²⁵ göre çaprazlama kesilmeden asılır ve öldürülür. Suçlular, sadece korkutma eylemi yapmışlarsa, tövbe edene kadar hapsedilirler.²⁶

İçki içme ve sarhoşluğun cezası 80 sopadır.²⁷ Buradaki ayırım, Ebû Hanîfe'nin *Hadd-i Şürbi Hamr* ve *Hadd-i Sekr* ayırımından kaynaklanmaktadır. İlki, sarhoş etmese dahi hamr (şarab)ın içilmesi sonucu uygulanması gereken hadd cezası iken ikincisi hamr dışındaki sarhoş edici içkilerin içilmesi sonucu meydana gelen sarhoşluk durumunda uygulanması gereken hadd cezasıdır. Dolayısıyla, hamr (şarap) dışındaki içkilerin içilmesi sonucu sarhoş olunmamışsa, Ebû Hanîfe'ye göre had cezası gerekmez. Başta İmameyn olmak üzere Cumhur ulema ise, sarhoş etmese dahi kendisinde sarhoş edicilik özelliği bulunan bütün içkilerin içilmesiyle hadd cezasının uygu-

²² Prof. Dr. Cevat Akşit, *İslam Ceza Hukuku Ve İnsanı Esasları*, İstanbul: Gümüşev Yayıncılık, 2015, 74.

²³ Es-Serahsî, *Kitabu'l-Mebsût*, c.9, 36.

²⁴ Es-Serahsî, *Kitabu'l-Mebsût*, c.9, 166.

²⁵ İmameyn, İmam Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed için kullanılan tabirdir.

²⁶ Es-Serahsî, *Kitabu'l-Mebsût*, c.10, 98.

²⁷ Es-Serahsî, *Kitabu'l-Mebsût*, c.24, 30.

lanması gerektiğine kâil olmuşlardır. İmam Serahsî *el-Mebsû't*'ta konuya dair delilleri etraflıca etüt etmiştir.

Her bir had suçunun nasıl ve hangi şartlarda infaz edileceğine dair şartlar kaynaklarda detaylı bir şekilde yer alırken, bu konular çalışmamızın kapsamı dışında olduğundan dolayı burada yer vermeyi uygun görmemekteyiz.

2. SERAHSÎ'NİN HADD CEZALARINDAKİ GENEL PRENSİPLERİ ELE ALIŞI

2.1. Suçun Tespitinde Yakînin Elde Edilmesi

İslam Hukuku'na göre bir suç işlendiğinde, buna mukabil bir cezanın teettüp edebilmesi için o suçun tespiti noktasında ilk olarak delillere müracaat edilir. Söz konusu deliller, varlığında en ufak bir şüphe bulunmayacak derecede kesinlik ifade etmelidir. Öyle ki, delilde bulunacak en ufak bir şüphe davayı, infazın nitelik veya niceliğinin değişmesine, hatta uygulanmamasına dahi sürükleyebilir. Konuya dair 'Hadleri şüphelerle giderin'²⁸ hadisi bu meyanda kayda değerdir.

Ceza Hukuku kapsamında bir suçun sabit olması ikrar veya şahitliklerdir. Suçun ikrarla sabit olması durumunda haddin uygulanmasına dair bir ihtilaf bulunmamaktadır. Ancak suçun şahitlikle sabit olması durumunda, başta şahitlerin tezkiyesi olmak üzere bir takım ek şartlar getirilmiştir.²⁹ Keza şahitler tezkiye edilmiş olsa dahi, daha sonra şahitlikten dönülmesi de, haddin sebebinin ortadan kalkması, dolayısıyla sonuç olan infazın uygulanmasını da otomatik olarak ortadan kaldıracaktır. Örneğin zina haddinin uygulanabilmesi için istenen deliller, bir araya gelmeleri imkânsız kabul edilebilecek şekilde maddeler halinde hukuk kitaplarında sıralanır. Faraza 4 şahitten biri şehadetinden dönse zina edenlere hadd cezası uygulanmayacağı gibi şahitlerin tamamına kazf haddi uygulanır. Ancak İmam Züfer aynı kanaatte değildir. O'na göre yalnızca şahitlikten dönene kazf haddi uygulanır.³⁰

Şahitliğin özellikle dört kişiyle yapılması yoluyla suçun sabit olması, zina suçunu diğer hadlerden ayırmaktadır. Konuya dair gelen iki ayetin de delaletleri kat'î olmalarına rağmen, zorlama bir takım yorumlarla iki şahitlikle suçun sabit olacağını savunanların bu görüşlerini zayıf bulan Serahsî, Allah-

²⁸ Zeyleî, *Nasbu'r-râye*, 3/333.

²⁹ Necmettin Kızılkaya, "Serahsî'nin el-Mebsû't İsimli Eserindeki Ceza Bahislerine Hâkim Olan Fikhî Kaideler", *Diyanet İlmî Dergi*, c. 49, sy. 2 (2013), 160.

³⁰ Es-Serahsî, *Kitabu'l-Mebsû't*, c.9, 47.

u Teâlâ'nın kulların ayıplarını örtmek istediği için dört şahit şartı getirdiğini, böylece fuhşun yaygınlaşmasının önüne geçmeyi hedeflediğini belirtmiştir.³¹

Yargılama esnasında hâkimin şahitlikte bulunan dört kişiye; suçun ne demek olduğuna, nasıl, nerede ve ne zaman işlendiğine dair bir takım soruları sorması zorunludur. Çünkü '*Şüphelerle had cezalarını düşürün*' hadisi ve şüphelinin ikrarından dönmesine yönelik bazı telkinleri içeren hadisler, hâkimin cezayı düşürmenin yolunu aramaya teşvik edilmesine dair ipuçları vermektedir.³² Ayrıca telâfisi mümkün olmayan neticelerden kaçınmak için şahitlerin, suçun netleştirilmesi noktasında enine boyuna sorgulanması elzemdir.

Zina suçunun ne demek olduğunun sorulması, her türlü haram cinsel ilişkinin zina olduğuna inanan insanların bulunması ve Şâri'in cinsel organ haricinde kalan yerlerle yapılan eylemleri de zina olarak isimlendirmesi sebebiyledir. Oysa had cezasına konu olan zina, Hz. Peygamber'in Mâiz'e suçun bütün detaylarını sorduğu hadiste de görüldüğü gibi gerçek anlamda bir cinsel ilişkidir. Ayrıca, 'Zina' kelimesi 'sıklık' anlamındaki (الزنا) ez-Zena'dan türetildiği ve söz konusu anlamın da yalnızca cinsel ilişkiyle gerçekleşebileceğinden dolayı hakim nasıl sorusunu da sormalıdır.³³

Hâkim tarafından sorulması gereken bir diğer soru da suçun ne zaman işlendiğidir. Zira Hanefilere göre, suç zamaşımına uğradıktan sonra şahitlikle ispatlansa dahi hadd cezası tatbik edilememektedir. Ancak suç ikrarla sabit olursa hâkim zanlıya ne zaman zina ettiğini sormaz. Zira kişinin kendi aleyhine ikrarda bulunmasında zamaşımının bir tesiri yoktur³⁴. Hâkimin; suçun nerede işlendiğini sorması, suçun daru'l-harpte işlenmesi durumundan dolayıdır. Zira bu durumda suçun infazı, İslam ülkesindeki İmanın sorumluluğu dışındadır. Hakimin suçluya kiminle zina ettiğini sormasına dair, Hz. Peygamberin Mâiz'e '*...kiminle zina ettin?*' diye sorduğu hadis ile suçlunun zina ettiği kadınla arasında nikâh ya da nikâh şüphesinin tanıklar tarafından bilinemeyebileceği delil olarak sunulmuştur.³⁵

Sonuç itibariyle İslam hukukunda hiçbir fiil delil olmaksızın suç kapsamında değerlendirilmez. Gerek had, gerek kısas ve diyet gerekse ta'zir suçları nastan aldığı delillerle yargıya konu olmuşlardır. Bu tür suçlara uygulanan cezalar ise yine naslara dayandırılmıştır. İslam'da suç fiillerinin ve bunlara uygulanacak cezaların Şâri' tarafından önceden tespit, tayin ve takdir

³¹ Es-Serahsî, *Kitabu'l-Mebsût.*, c.9, 37.

³² Es-Serahsî, *Kitabu'l-Mebsût.*, c.9, 38.

³³ Es-Serahsî, *Kitabu'l-Mebsût.*, c.9, 39.

³⁴ Es-Serahsî, *Kitabu'l-Mebsût.*, c.9, 94.

³⁵ Es-Serahsî, *Kitabu'l-Mebsût.*, c.9, 38.

edilmiş olması, İslam hukukunda kanunsuz suç olmadığına işaret eden yani suçun kanuni unsurunun dikkate alındığını gösteren önemli bir esastır.

2.2. Suçun Bütün Unsurlarının Tamam Olması

Suçun işlenip delillerin yetersiz olması durumu, o suçu işleyenlerin cezasız bırakılacağı anlamına gelmez. Zira cezanın infazı için talep edilen deliller, hadd cezalarının uygulanması içindir. Suç işleme gerçeği ortada varken, hadd cezasının infazını zorlaştırmak, ondan daha düşük olan ta'zir cezasını uygulanabilirliğini ortadan kaldırmaz. Bu bağlamda, hâkimin takdirine göre suç işleyenlere ta'zir cezası verilir.

Örneğin, hırsızlık haddinin tatbik edilebilmesinin şartlarından biri nisap miktarına ulaşan değerdeki bir malın gizlice çalınmasıdır. Değerde nisap miktarından daha düşük olan bir mal çalınmışsa, el kesme cezası uygulanmaz³⁶ ancak, hâkim bu cezadan daha ağır olmamak şartıyla bir tazir cezası tatbik edebilir.

Hadd cezasının uygulanabilmesi için, ilgili suçun bütün unsurlarının tamamlanması gerektiğine sıkça atıfta bulunan İmam, özellikle malın hırsızlık altında olması gerektiğine dair ele aldığı örneklerden birinde, bir evin duvarını delip içeri giren ancak, henüz bir şey almadan suçüstü yakalanan kişiye hadd uygulanmayacağına Hanefilerce benimsendiğini aktarmaktadır. Bu hükmü vermelerindeki dayanak ise Hz. Ali'den nakledilen '*Bu kişiye hadd cezası yoktur*' sözüdür. Zira hırsızlık haddinin uygulanabilmesi için, malın korunduğu yerden gizlice çıkarılması gerekmektedir. Hırsızın asıl amacı da, malı korunduğu yerden çıkartarak onu kendi mülkiyetine geçirmektir. Eğer hırsız, bu amacı gerçekleştirilmeden suçüstü yakalanırsa, ona hadd cezası verilemez. Müellifin hırs şartına dair ele aldığı diğer örnekte ise; bir evin duvarını delip elini içeri sokarak malı dışarı çıkaran kişinin durumu hakkındadır. Ebu Yusuf haricindeki Hanefiler bu kişinin elinin kesilmeyeceği sonucuna, yine Hz. Ali'den nakledilen '*Zarif olduğu zaman hırsızın eli kesilmez*' sözüyle varmaktadır. Çünkü hırsızlık haddinin uygulanabilmesi için bütün şartların eksiksiz olarak yerine gelmesi gerekmektedir. Hırs şartının evlerde tam bir şekilde ihlali ise ancak içeri girmekle olur. Ebu Yusuf ise, söz konusu durumda koruma altındaki malın alınması sebebiyle hırsızın elinin kesileceğini söylemiştir. Zira hırsızlıkta amaç, malın bulunduğu yere girmek değil, malın alınmasıdır. Hükmü ise maksad üzere bina edilir.³⁷ Kanaatimizce Hanefiler, hükme sebep olan şartları göz önüne almada ısrarcı davranmışlar, Ebû Yusuf ise meseleye sonuç odaklı yaklaşarak söz konusu şartları kısmen de olsa dikkate almamıştır.

³⁶ Es-Serahsî, *Kitabu'l-Mebsût.*, c.9, 136.

³⁷ Es-Serahsî, *Kitabu'l-Mebsût.*, c.9, 147.

Özellikle had cezaları gibi ağır cezalar uygulanmadan önce suçun sabit olması için aranan şartlarda titiz bir yolun tutulması, suç sabit olduktan sonra bunlar için öngörülen cezaların uygulanmasının zorunlu oluşu ve yetkili merciye takdir yetkisi tanınmaması sebebiyledir. İşin aslına bakıldığında suçun sübutu için belirtilen şartların suçlu lehine koşulduğu ve en ufak bir şüphe durumunda suçlunun yararına olacak ilkeler benimsendiği anlaşılmaktadır.³⁸

2.3. Hadd Cezasının Tatbiki İçin Yasaklığı Bilmek Şarttır

Bir yasağın bilinmemesi, kanunun varlığından haberi olmamak veya yanlış bilmek anlamlarına gelir. Bir ülkede yaşayan insanların o ülke kanunlarını biliyor kabul edildikleri şeklinde yerleşmiş olan klasik hukuk anlayışı, İslam Ceza Hukukunda kabul görmezken, kanunun bilinmemesi fâil lehine mazeret sayılmıştır. Zira cezalandırmalarda farazî değil, kesin verilerden yararlanılarak hükme ulaşılır.³⁹

İçki yasağının bilinmemesinin, içen hakkında mazeret kabul edilip edilmemesi meselesine değinen Serahsî, konuyu harbî ve Müslüman açısından değerlendirmeye tabi tutmaktadır. Buna göre, harbî bir kimse Müslüman olarak İslam ülkesine gelse dahi, haram olduğunu bilmeden içki içse ona had uygulanmaz. Çünkü ilahi hitaptaki içki yasağı hükmü henüz ona ulaşmamıştır. İslam ülkesindeki Müslüman ise, hamr içtikten sonra haramlığı bilmediğine dair beyanda bulursa bu beyanı muteber değildir. Zira Müslümanlar arasında içkinin haramlığının yaygın olması, suçlunun beyanını tekzip etmektedir.⁴⁰ Kanaatimizce bu hükme ulaşmada, öğrenmemekle bilmemek arasında bir ayırım söz konusudur. Hârbî bir kimse, içki yasağına yönelik ilahî hitapla sorumlu olmadığı için yasağı bilmek zorunda değildir. Ancak Müslüman, yasağı bilmediğini dahi söylese, bu beyanı öğrenmek zorunluluğunu ortadan kaldıracak bir biçimde mazeret olmaz.

2.4. İkrardan Dönmek Sadece Allah Hakkı Olan Hadd Suçlarında Muteberdir

Suçun sabit olması için gereken ikrar eyleminden sonra, ikrardan dönlürse kazf suçu dışındaki diğer suçlarda had cezası düşer ve uygulanmaz. İkrardan dönme sözle olabileceği gibi ikrardan dönmeye delalet eden bir fiille de olabilir. Hatta haddin tatbik edilmesi esnasında suçlu kaçsa, bu da

³⁸ Anar GURBANOV, *Serahsî'nin El-Mebsût'unda Usûl ve Furu Kaideleri (Doktora Tezi)*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı İslâm Hukuku Bilim Dalı, 2018, 276.

³⁹ Prof. Dr. Cevat Akşit, *İslam Ceza Hukuku Ve İnsanî Esasları*, İstanbul: Gümüşev Yayıncılık, 2015, 120.

⁴⁰ Es-Serahsî, *Kitabu'l-Mebsût*, c.24, 32.

ikrardan dönüşe delalet ettiğinden, suçlu takip edilmez. Ancak bundan sonra hâkim ta'zîr cezası verme yetkisini kullanabilir. Şahsî bir hak söz konusu ise tazmin ettirilir.⁴¹

Örneğin; hâkim, bir kimsenin recm edilmesine dair hüküm verse, sonra suçlu, sözünden dönse, Hanefîler'e göre kendisinden had cezası düşürülür. Mesele hakkında İbn Ebû Leylâ ise "İkrarından dönmesiyle kendisinden had cezası kaldırılmaz" demiştir. Söz konusu ihtilaf Sırf Allah hakkı olan diğer had cezalarında da geçerlidir. O, sonuca ulaşırken bu ikrarı, şüphe olduğunda düşen ya da düşmeyen, kazf veya kısas suçları gibi diğer haklara kıyas etmiştir. Dolayısıyla ona göre, ikrardan dönmek bütün bu suçlarda kabul edilmez.

Konu hakkındaki Hanefîlerin ortaya attığı delil; Hz. Peygamberin, hırsızlık ettiğini ikrar eden birine ikrarından dönmesini telkin ettiği hadistir. Eğer hırsızın ikrarından dönmesi geçersiz olsaydı böyle bir telkinde bulunmazdı. Öte yandan Maiz zina haddinden kaçınca Müslümanlar onun peşine düşüp, onu recm etmişlerdi. Bunu duyan Hz. Peygamber "Onu bıraksaydınız ya!" demiştir.⁴² Ayrıca kul haklarını ilgilendiren hukuk davalarında ikrardan dönmek, onu ikrar ettiği suçu ispatlayan ve ikrardan dönmesinde onu yalanlayan bir davacı bulunduğundan dolayı muteber olmaz. Sırf Allah hakkı olan suçlarda ise böyle bir durum yoktur. Zira onun, biri ikrar diğeri de ikrardan dönüş olmak üzere söylediği iki söz birbiriyle çelişmektedir. Bunlardan her biri doğru ya da yanlış olabilir. Bahsedilen bu çelişki, şüphe meydana getirdiğinden hadd cezası düşürülür.⁴³

Kazf haddi kapsamında İmam Serahsî el-Mebsût'ta meseleyi 'Şahitlikten Dönme Bölümü' başlığı altında incelemiştir. Buna göre; dört şahidin varlığı zina suçunun sabit olma yollarından biridir. Eğer şahitler, şahitlikten dönerlerse, bu durumda terettüp eden müeyyideler noktasında, iftira atılan kişinin hadd cezası uygulanması sonucu ölü ya da sağ olmasına göre durum farklılık arz etmektedir. Buna göre; makzufun aleyh(İftiraya maruz kalan) sağ ise iftira atanlara sadece kazf haddi uygulanacaktır. Eğer recm hükmü dolayısıyla ölmüş ise iftira atanlara kazf haddi ile beraber diyet ödenmesi gerekecektir.⁴⁴

2.5. Şahitlerin Müslüman Olmaları Esastır

Had suçu işleyen bir Müslümanın aleyhine şahitlik yapacak olan kişinin Müslüman olması şarttır. Dolayısıyla gayri müslim birinin Müslüman aley-

⁴¹ Akşit, *İslam Ceza Hukuku Ve İnsanî Esasları*, 196.

⁴² Ebû Yûsuf, *el-Âsâr*, t.y, 157.

⁴³ Es-Serahsî, *Kitabu'l-Mebsût*, C.9, 94.

⁴⁴ Es-Serahsî, *Kitabu'l-Mebsût*, c.9, 104.

hine yaptığı şahitlik kabul edilmez. Zira gayrı müslimin Müslüman üzerine velayeti yoktur.⁴⁵

Şahitlerin Müslüman olması şartıyla alakalı olarak, cezalar konusunda Serahsî'nin ısrarla kullandığı ve hükme ulaşmada dikkate aldığı genel kuralardan olduğunu söyleyebiliriz. Serahsî örnek olarak şöyle bir misal vermiştir: Dört Hıristiyan, bir Hıristiyanın zina ettiğine dair şahitlikte bulunsa ve had cezası verilse, suçu işleyen daha sonra Müslüman olsa had cezası ondan düşürülür. Zira hâkim, had cezasını ancak bir delilin varlığıyla uygulayabilir. Oysa Hıristiyan'ın Müslüman aleyhindeki şahitliği delil olamaz. Had cezası uygulanmadan evvel ortaya çıkan bir engelin, cezanın sebebi olan suç işlendiği sırada var olduğu kabul edilir. Ayrıca, bu kişi had cezasının bir kısmı tatbik edildikten sonra Müslüman olsa aynı hüküm cârî olup, cezanın geri kalanın uygulanmasına devam edilmez. Aynı durum diğer haddler için de geçerlidir. Bu hüküm, had ve kısas cezalarıyla sınırlı olmakla beraber, istihsân deliliyle ulaşılan bir sonuçtur. Kıyasa göre, ceza, delil yoluyla karara bağlandığı için, Müslüman olmanın cezayı düşürmek gibi bir sonucu olamaz. İstihsânın dayanağı ise şudur: Ceza tamamlanmadan önce oluşan engel, suçun kendisine bitişik gibi kabul edilir. Cezalar şüpheyle düştüğüne göre, bu engel şüphe olarak değerlendirilerek hadd uygulanmaz.⁴⁶

2.6. Cezalandırmalarda Caydırıcılık Esastır

İslam Hukuku, suç işleyeni cezalandırırken onun üzerinden topluma, başka bir ifadeyle aynı suçu işleme potansiyelindeki fertlere mesaj vermeyi amaç edinir. Bu yüzden cezalandırmanın aleni yapılmasını ister. Bu sayede suçlu potansiyelindeki fertler, ömür boyu bu gerçekle yüzleşme külfetini göze alma durumuyla karşı karşıya kalacaklardır.

Örneğin, zina haddi uygulanırken müminlerden bir grubun bu işleme şahitlik etmesini ister. Öte yandan hırsızlık, kazf haddi gibi suçların tatbikinde böyle bir şahadet şart olmamasının yanı sıra bu suçlara karşılık verilen elin kesilmesi ya da şahitliklerinin ömür boyu kabul edilmemesi gibi cezalar, içerisinde uzun vadede bir teşhir ve toplumsal caydırıcılık barındırır.

Cezaların konuluş sebebi, toplumun menfaatinin ihlal edilmesi esasına dayandırılmaktadır. Burada fertlerin ıslahı, toplumun himayesi ve düzeninin korunması hedef olarak görülmektedir. Buna göre suçluya uygulanan ceza ile o suça teşebbüs etmek isteyenleri caydırma amacı da güdülmektedir. Cezaların alenen infazı da suçlunun cezalandırıldığını gören diğer insanlara

⁴⁵ Akşit, *İslam Ceza Hukuku Ve İnsani Esaslar*, 190.

⁴⁶ Es-Serahsî, *Kitabu'l-Mebsût*, c.9, 74.

suç işledikleri takdirde kendilerinin de aynı şekilde cezalandırılacakları korkusunu verdiği için caydırıcılık özelliğini taşımaktadır.

2.7. Cezanın İnfazının Devletçe Yapılması

İslam'da ibadetlerde bireysellik düşünülebiliyorken, işlenen suçlara karşı verilecek cezaların bireysel uygulanması kesinlikle söz konusu olamaz. Herkesin adaleti kendi eliyle sağlamaya çalıştığı bir ortamda toplumun huzuru temin edilemeyeceği gibi, anarşi ve terörün önu açılmış olur. Ve yeryüzünde fesat yaygınlaşır. Bu durumda cezalandırma, infaz şartlarına göre yapılmış olsa dahi İslam Hukuku'nun varlığından söz edilemez. Bu ilke aynı zamanda, intikam almak gibi daha da büyük husumetler doğurabilecek durumlara karşı ferdi teminat altına alır.

Had suçlarından bir suçu işlediği sabit olan şahıs için gereken cezanın infaz yetkisinin yalnızca devlet reisi ya da onun yetkili kıldığı şahıslara ait olduğu hususunda başta Serahsî olmak üzere bütün İslam Hukukçuları hem fikirdir.⁴⁷ Konuya dair naslar da bunu işaret eder. Hz. Peygamber'in özellikle devlet adamı yönü dikkate alındığında, asayişi ilgilendiren meselelerin kendisine arz edildiği ve bu vazifeyi icradan kaçınmadığı, hatta bazı hadd cezalarına bizzat iştirak ettiğine dair örnekler bulunmaktadır. Dahası, dava kendisine arz edilmeden, bireysel anlamda adaletin sağlanmaya çalışıldığı teşebbüslere asla müsaade etmemiş, aksi yönde hareket edenleri de azarlamıştır.⁴⁸

Hadler, Allah hakkı kapsamında mütalaa edilip kamunun menfaati için vaz edildiğinden, bu görevin kamu adına yetkili olan devlet reisine havale edilmesi gerekmektedir. Ayrıca hadd cezaları, miktar ve sınırları belli cezalar olduğuna göre, bu sınırın aşılması için özen gösterilmesi gerekir. Zira infaz edilecek olan cezada eksiklik olması durumunda mağdura, fazlalık olması durumunda ise suçluya haksızlık yapılmış olacaktır.⁴⁹ Bu dengeyi sağlayabilecek yegâne icra makamı da devlettir. Dolayısıyla ceza infazında bireysellik değil kurumsallık esastır.

İslam hukukunda belirli suçlar ve bunların cezaları kapsamlı şekilde açıklanmış olmasına rağmen, diğer birçoğu ise siyasi otoritenin ya da yargının takdirine bırakılmıştır. İslam hukukunun tüm zamanlarda uygulanabilirliği göz önünde bulundurulduğunda, zaten bütün suç ve cezaları en ince ayrıntısına kadar düzenlemesi düşünülemezdi. Bu sebeple İslam hukukun-

⁴⁷ Es-Serahsî, *Kitabu'l-Mebsûât*, c.9, 80.

⁴⁸ Konuyla ilgili hadisler için bkz. Celal Yıldırım, *Kaynaklarıyla Ahkam Hadisleri*, Konya: Uysal Kitapevi, 1993, 471-580.

⁴⁹ Yaşar Yiğit, *İslam Ceza Hukuku: Hükümlerin Yürürlüğü*, Ankara: Sistem Ofset Yayıncılık, 2012, 127.

da, her dönemde rastlanabilecek tipteki suçlar düzenlenmiş, bu düzenlemenin ortaya koyduğu esaslar ışığında değişik zamanlarda rastlanabilecek farklı suçların düzenlenmesi ise yine İslamî esaslara bağlı olan ve yasama organı vazifesi gören kurumlara bırakılmıştır.

2.8. Had Cezalarında Tedâhül Esastır

Kelime anlamı 'iç içe girmek' olan tedâhül kavramının had cezalarıyla alakalı olan yanı, birden fazla işlendiği tespit edilen mahkemeye intikal etmeyen hadd suçlarının bir hadd suçu olarak değerlendirilerek buna göre sadece bir ceza verilmesidir. Ancak işlenen bu suçlar aynı türden olmalıdır. Farklı türden suçlar işlenmişse, her bir suçun kapsamıyla alakalı cezalar ayrı ayrı infaz edilecektir. Örneğin bir şahıs, zamanaşımına uğramadan zina, kazf, hırsızlık ve şarap içme suçlarını işlese, her biri için ayrı hadd uygulanacaktır. Hadlerde tedâhül esasını, suçlunun lehine olan bir prensip olarak değerlendirmemiz mümkündür.

Serahsî, hadlerde tedâhül konusunu örnekleriyle incelemeye tabi tutmuştur. Yeri geldiğinde tedâhül konusuna değinen Serahsî'nin bildirdiğine göre; bir şahıs zina, kazf, hırsızlık veya şarap içme suçlarından birini defalarca işlese bile, ilgili suçla bağlantılı olarak ona bir hadd uygulanması yeterlidir. Zira hadd cezalarında tedâhül, dikkate alınan bir esastır. Ayrıca cezalandırmaktan maksat caydırıcılık olduğundan, bir kere ceza vermekle bu maksat hâsıl olur.⁵⁰

Kazf haddiyle alakalı olarak Serahsî, çarpıcı bir örneklemede bulunmaktadır. Buna göre kazf haddi vurulan kişi, yetmiş dokuzuncu sopadan sonra başka birine zina iftirasında bulursa, geriye kalan bir sopa vurulmasıyla her iki suçun cezası da tatbik edilmiş olur. Zira Hanefiler, kazf haddini, Allah'ın hakkının ağır bastığı cezalar arasında kabul etmişlerdir.⁵¹ Keza, bir topluluğa yapılan zina iftirasında da, sadece bir haddin vurulması yeterli olup, toplulukta yaşayan her bir kişi için had vurulması gerekmez.

Yine, hırsızlık suçunun birden fazla işlendiği tespit edilirse sadece bir el kesilir.⁵² Suçta sabıkalı olan kişiye uygulanan sol ayağın kesilmesi ve sonrasında uygulanan hapis cezası, bahsettiğimiz kişiye uygulanmaz.

2.9. Zamanaşımı, Cezayı Düşürücü Bir Sebeptir

İslam Ceza Hukukunda 'Murûr'u-zaman' ve 'Tekâdüm' gibi kavramlarla ifade edilen zamanaşımı, Hanefilere göre dikkate alınan ve cezayı düşürücü temel bir sebeptir. Hemen ifade edelim ki, zamanaşımı suçun şahitlikle sabit

⁵⁰ Es-Serahsî, *Kitabu'l-Mebsût*, c.9, 102.

⁵¹ Es-Serahsî, *Kitabu'l-Mebsût*, c.9, 72.

⁵² Es-Serahsî, *Kitabu'l-Mebsût*, c.9, 177.

olduğu durumlarda geçerlidir. Başta delillerin aşınması olmak üzere, duyulan bir takım kaygılar sonucu şahitlerin belirli bir zamandan sonra yaptıkları şahitlik kabul edilmemektedir. Suçun ikrarla sabit olması durumunda ve kişisel hakları ilgilendiren meselelerde ise zaman aşımı dikkate alınmaz.

Serahsî'nin değindiğine göre, zina suçuyla alakalı olarak yargılama esnasında hâkimin şahitlikte bulunan dört kişiye; suçun ne demek olduğuna, nasıl, nerede ve ne zaman işlendiğine dair bir takım soruları sorması zorunludur. Çünkü '*Şüphelerle had cezalarını düşürün*' hadisi ve şüphelinin ikrarından dönmesine yönelik bazı telkinleri içeren hadisler, hâkimin cezaı düşürmenin yolunu aramaya teşvik edilmesine dair ipuçları vermektedir. Ayrıca telâfisi mümkün olmayan neticelerden kaçınmak için şahitlerin, suçun netleştirilmesi noktasında enine boyuna sorgulanması elzemdir.

Hâkim tarafından şahitlere sorulması gereken suçun ne zaman işlendiği sorusu, Hanefilere göre zamanaşımına uğradıktan sonra şahitlikle ispatlansa dahi haddin uygulanamaması sebebiyledir.⁵³ Eğer suç ikrarla sabit olursa hâkim zanlıya ne zaman zina ettiğini sormaz.⁵⁴

Serahsî, zamanaşımı için İmam Muhammed'in belirli bir süre tayin etmediğini belirtmektedir. Öte yandan Ebû Yusuf'un, süre tayin etmede Ebû Hanife'yi sıkıştırdığını lakin bir sonuç elde edemediğine dair rivayette de bulunmaktadır. Zira zamanaşımı, hâkime yakınlık veya uzaklığa göre ve davayı incelemek için zaman belirlemeye göre değişebilmektedir. Neticede Ebû Hanife konuya dair nass olmadığı için süredeki tayini yetkili merciye bırakmıştır.⁵⁵ Ancak sarhoşluk haddinde, zamandan da öte, suçun etkisinin ortadan kalktığı şekliyle değerlendirebileceğimiz bir sınırlama söz konusudur.

Şarap haddindeki zaman aşımına dair görüşleri ele alan Serahsî, Şeyhayn'in⁵⁶ bu süreyi kokunun gitmesi anına kadar sınırladığını aktarmaktadır. Koku gittikten sonra aleyhine şahitlik edilse veya suçu ikrar etse dahi faille had cezası uygulanmaz. Dayanak olarak da; İbn Mes'ûd'un, huzuruna getirilen sarhoş bir kişi hakkında söylediği '*Onu silkeleyip ağzını koklayın. Eğer şarap kokusu bulursanız had uygulayın*' sözünü delil getirmişlerdir.⁵⁷

İmam Muhammed ise zamanaşımı noktasında diğer hadlerdeki duruşunu şarap haddinde de bozmazken, suçun ispatında kokunun varlığını şart koşmayı anlamsız bulmaktadır. O'na göre, nasıl ki zina ve hırsızlık suçların-

⁵³ Es-Serahsî, *Kitabu'l-Mebsût*, c.9, 38.

⁵⁴ Es-Serahsî, *Kitabu'l-Mebsût*, c.9, 93.

⁵⁵ Es-Serahsî, *Kitabu'l-Mebsût*, c.9, 70.

⁵⁶ Şeyhayn, Ebû Hanife ve Ebû Yusuf için kullanılan tabirdir.

⁵⁷ Es-Serahsî, *Kitabu'l-Mebsût*, c.9, 172.

da suçun eserinin devam etmesi şart koşulmayıp, nedenin varlığı muteberse, aynı durum şarap haddinde de geçerlidir. Öte yandan, şarap içildiği halde, kokuyu gidermeye yönelik tedbirler alınmış olabilir. Ayrıca ayva, elma gibi ürünlerin çok tüketilmesi sonucu de şarap kokusu alınabilmektedir.⁵⁸

Şarap haddindeki zamanaşımı ile alakalı Şeyhayn'ın suçlu lehine sonuca ulaştıkları, İmam Muhammed'in de, meseleye daha kuralcı yaklaşarak had cezalarındaki bütünlüğü bozmamaya gayret ettiğini söyleyebiliriz.

SONUÇ

İslam Hukuku insana değer veren, onu önemseyen ve ihtiyaçlarını dikkate alan bir yapıya sahiptir. *Zarûrât-ı hamse* olarak da adlandırılan can, akıl, mal, ırz ve nesil muhafazası gibi ana başlıklarla ortaya attığı hukuk tasarısı sayesinde insanın, yaşadığı toplum içinde hayatını idame ettirebilmesi için gereksinim duyduğu hakları teminat altına almaktadır. Bu haklara yapılan haksız saldırılara karşı da, suçun derecesine ve ağırlığına oranla bir takım cezalar öngörmektedir. Söz konusu cezalarla hedeflenen gaye, suçlunun sindirilmesi olmayıp aksine, ıslahı ve topluma faydası dokunan bir şahıs olmasını sağlamaktır. Öte yandan, vaz edilen bu caydırıcı cezalar sayesinde toplumda huzur ortamının sağlanmasını hedeflemektedir. Ayrıca bu değerleri sadece gözetmekle kalmaz, aleyhlerine yapılacak saldırılara karşı alınacak tedbirleri ve bu tedbirlerin icrasını da disiplinize ederek keyfî uygulamaların önüne set çekmektedir.

Dayanağın ilahî hitap olması noktasında İslam Hukuku'ndan ayrılan beşer hukukunda ise kısmen de olsa bahsedilen hakların korunmasına gayret sarf edilmektedir. Ancak, bunların bir tanesinden bile verilen taviz, beklenen sonucun elde edilmesine mani olmaktadır. Söz konusu değerler, birbirini tamamlayan zarûî değerler olduğundan, birinin gözetilmesinde gösterilen gevşeklik diğerlerine de sirayet edecek, ortaya ucube ve yamalı bir sistemin çıkması kaçınılmaz bir hal alacaktır. Her biri insanın medeni bir varlık olarak ayakta kalması adına temel değer olduğu için, biri göz ardı edildiğinde diğerlerinin sağlıklı bir biçimde idame ettirilmesi muhal olmaktadır. Dahası insan, probleme çare bulmaya çalıştıkça konu iyice sarpa sarmakta, kapıldığı girdaptan kurtulmak için sarf ettiği çabanın neden olduğu yorgunluktan başka bir şey elde edememektedir.

Ön yargılardan sıyrılıp salim bir akılla değerlendirildiğinde, insanlığın sorunları için orijinal fikirleri olan İslam Hukukunun ne kadar ideal bir sistem kurduğu anlaşılabilir olacaktır. Hükümlerin vaz edilmesine dayanak teşkil eden fikrî temellerin açıklanmasında epey mâhir olan Serahsî gibi İslam

⁵⁸ Es-Serahsî, *Kitabu'l-Mebsût*, c.9, 171.

Hukukçularının kaleme aldığı eserler incelendiğinde bu izlenim rahatlıkla edinilebilmektedir.

KAYNAKÇA

- AKGÜNDÜZ. Ahmed, *İslam ve Osmanlı Hukuku Külliyyâtı*, İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2011.
- AKŞİT. Cevat, *İslam Ceza Hukuku ve İnsanî Esasları*, İstanbul: Gümüşev Yayıncılık, 2015.
- ANONİM, "Büyük Larousse", *Hukuk*, İstanbul: Interpress Basın, 1986, c. 11, s. 5414.
- BARDAKOĞLU. Ali, "Ceza", Ankara: TDV İslam Ansiklopedisi, 1993, c. 7, ss. 478-82.
- BARDAKOĞLU. Ali, "Had", Ankara: TDV İslam Ansiklopedisi, 1996, c. 14, ss. 547-551.
- BAŞOĞLU. Tuncay, "Ta'zîr", Ankara: TDV İslam Ansiklopedisi, 2011, c. 40, ss. 198-202.
- EBÛ YÛSUF Yakup b. İbrahim b. Habib b. Sa'd b. Habbe el-Ensârî, *el-Âsâr*, Beyrut, t.y.
- EKİNCİ. Ekrem Buğra, *İslam Hukuku: Umumî Esaslar*, İstanbul: Arı Sanat Yayınevi, 2006.
- ERDOĞAN. Mehmet, *Fıkıh İlmîne Giriş*, İstanbul, 2017.
- ES-SERAHSÎ. Ahmed b Ebî es-Sehl, *Kitabu'l-Mebsût*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, t.y.
- ES-SERAHSÎ., *Usûlü's-Serahsî*, Lecnetü'l-Meârifi'l-Osmâniyye, t.y.
- GURBANOV. Anar, *Serahsî'nin El-Mebsût'unda Usûl ve Furu Kaideleri (Doktora Tezi)*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı İslâm Hukuku Bilim Dalı, 2018.
- İBNÛ'L-HÛMÂM. Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî, *Fethu'l-kadîr*, Beyrut, t.y.
- KÂSÂNÎ. Ebû Bekr b. Mes'ûd, *Bedâiu's-Sanâi'*, Beyrut, 1986.
- KIZILKAYA. Necmettin, "Serahsî'nin el-Mebsût İsimli Eserindeki Ceza Bahislerine Hâkim Olan Fikhî Kaideler", *Diyanet İlmî Dergi*, c. 49, sy. 2 (2013).
- ÛDEH. Abdulkâdir, *et-Teşrîu'l-cinâiyyü'l-İslâmî*, Beyrut, t.y.
- YILDIRIM. Celal, *Kaynaklarıyla Ahkam Hadisleri*, Konya: Uysal Kitapevi, 1993.
- YİĞİT. Yaşar, *İslam Ceza Hukuku: Hükümlerin Yürürlüğü*, Ankara: Sistem Ofset Yayıncılık, 2012.
- ZUHAYLÎ. Vehbe, *İslam Fıkı Ansiklopedisi*, İstanbul: Risale Basın Yayın Ltd., 1994.

Emrin Cevabında Gelen Fiillerin Bazı Kur'ân Meallerindeki Hatalı Tercümesi

False Translation of the Verbs in Response to the Imperative Verbs in Some
Interpretations of the Qur'an

YUNUS İNANÇ

Dr. Öğr. Üyesi, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve
Belagatı Anabilim Dalı, Karaman/Türkiye

Dr. Lecturer, Karamanoğlu Mehmetbey University, Faculty of Islamic Sciences, Department of
Arabic Language and Rhetoric, Karaman / Turkey yunus.inanc@gmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3659-1634>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 18 Mart / March 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 10 Mayıs / May 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Mayıs / May 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Mayıs / May

Atıf / Citation: İnanç, Yunus. "Emrin Cevabında Gelen Fiillerin Bazı Kur'ân Meallerindeki Hatalı Tercümesi". *edid: edebali islamiyat dergisi/ edebali islamic journal* 3/5 (Mayıs/May 2019): 23-52.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

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

Web: <http://dergipark.gov.tr/edid> | <mailto:ijfdergi@bilecik.edu.tr>

Copyright © Published by Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi /
Bilecik Seyh Edebali University, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, 11230 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz

Vahyin nâzil olduğu dönemden günümüze kadar Kur'ân mesajının bütün detaylarıyla anlaşılması gayesine yönelik olarak pek çok ilim dalı ortaya çıkmıştır. İslâm toplumları arasında Kur'ân'ın okunuşu, anlaşılması, yorumlanması, ayetlerin iniş sebepleri, dil kuralları bakımından tahlili ve benzeri alanlara yönelik geniş çaplı çalışmalar yer almıştır. Ana dili Arapça olmayan Müslüman milletler ise dili Arapça olanlara kıyasla Kur'ân'ı anlama konusunda daha çok çaba sarf etmek zorunda kalmışlardır. Bu milletler, dinleriyle olan irtibatlarını doğru kurmak ve kurdukları bu ilişkiyi sağlam bir zemine oturtmak istemişlerdir. Dinlerinin ana kaynağı Kur'ân ile doğrudan bir ilişki kurma isteği ve ihtiyacı onları ayrı bir çaba ve gayrete yönlendirmiştir. Onlar, Kur'ân ve ilgili metinlerin kendi dillerine çevrilmesi zorunluluğu ile karşı karşıya kalmışlardır. Çeşitli siyasi ve sosyolojik gelişmelere bağlı olarak daha önce fazlasıyla öne çıkmayan bu durum yirminci asra gelindiğinde kendini daha çok hissettirmiş ve üzerinde yaşadığımız Türk topraklarında da Kur'ân'ın tercümesi sayılabilecek mealler ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu çalışmada öncelikle nahiv kurallarından emir fiili ve emir fiilinin cevabında gelen muzâri fiilin durumu ele alınacak, söz konusu fiilin hangi şartlarda nasıl geldiğinden söz edilecektir. Daha sonra Kur'ân'ın hedef dil olan Türkçeye nakli esnasında ilgili dil kuralının dikkate alınıp alınmadığı çeşitli örnekleriyle irdelenecektir. Nahiv eserlerinde vurgulanan bu dil kuralının bazı Türkçe meallere yansıyor yansımadağına bakılacak ve gramer kuralı çerçevesinde doğru veya yanlış tercümelemeler incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Nahiv, Mealler, Emir Fiili, Tercüme.

Abstract

Throughout the history of Islam, many branches of disciplines have emerged in order to comprehend the message of the Qur'an in all its details. Among the Islamic societies, there have been extensive studies on the reading, comprehending and interpretation of the Qur'an; on the reasons of the revelation of the verses, their analysis in terms of language rules and so on. On the other hand, the Muslim nations using a different language other than Arabic have had to endeavor more to comprehend Quran. These nations have wanted to establish their connection with their religion correctly and on a sturdy base. The desire and the need to establish a direct relationship with the Qur'an, the main source of their religion, have led them to a great effort and endeavor. They have faced the necessity of translating the Qur'an and related texts into their own language. Due to the various political and sociological developments, this issue, which has not become prominent eminently before, has taken more attention since twentieth century and in Turkey, where we live, the interpretations which might be regarded as translations of the Qur'an have begun to be made. In this study, firstly, the nahw (Arabic grammar) rules; the imperative verb and the case of "the verb conjugated in present or future tense suffix" in reply to the imperative verb, and within which conditions the aforementioned verb is used are discussed. Afterwards, whether the relevant language rule is taken into consideration during the translation of the Qur'an into the target language Turkish is examined within various examples. How this language rule emphasized in nahw Works is reflected in some Turkish interpretations of the Holy book is viewed and finally the true and/or false translations with regards to the grammar rules are analyzed.

Keywords: Quran, Nahw, Interpretation of the Qur'an, Imperative Verbs, Translation.

GİRİŞ

Tarih boyunca Müslümanlar Kur'ân'ı anlama gayesi ile pek çok girişimlerde bulunmuş, adımlar atmışlardır. Vahyin nazil olduğu ortamdan zaman ve mekân bakımından uzaklaşıldıkça amaca ulaştıran yollar çeşitlenmiş ve kimi zaman bu yollardaki engeller artmıştır. Anadili Arapça olmayan milletler ise dil problemi nedeniyle Kur'ân'ı anlama konusunda daha büyük zorluklarla karşı karşıya kalmışlardır. Kur'ân'ı anlama ihtiyacının karşılanmasında daha

çok tefsirler ön plana çıkmıştır. İnsanlar daha çok kendi dillerinde yazılmış geniş açıklamalara yer veren tefsirlere yönelmişlerdir. İlmi açıdan belli bir birikime sahip olmayan kimselerin Kur'ân'la irtibatları doğrudan değil dolaylı yollarla olmuştur. Ancak yirminci yüzyılda meydana gelen siyasi ve sosyal gelişmeler dünyayı baştan sona etkilemiştir. İmparatorlukların sona ermesi, ulus devletlerin öne çıkması ve ümmet düşüncesinin kısmen zayıflaması insanların dinle olan irtibatlarının da şeklini değiştirmiştir. Bu çerçevede Müslümanların Kur'ân'la olan irtibatları da farklı bir boyut kazanmıştır. Üzerinde yaşadığımız topraklar dikkate alındığında “meal” olarak nitelenen Kur'ân tercümeleleri ortaya çıkmış ve bu durum insanların Kur'ân'la olan ilişkilerinin çerçevesini değiştirmiştir. Günümüze değin pek çok meal yazılmış, her biri farklı yönleriyle öne çıkmıştır.

Başlangıçta şu durumun hatırlatılmasında yarar olduğu kanaatindeyiz: Elbette ki her dil başka dillerle kıyaslanmayacak noktaları içinde barındırmakta olup kendi dil mantığı içerisinde anlamlı, tutarlı ve sistemli bir yapıya sahiptir. Her dilin kendine özgü yönleri, incelikleri, ifade biçimleri, deyimleri vardır. Bu yüzden diller arasındaki anlam aktarımı (tercüme) süreçlerinde gerek kaynak dilin ve gerekse hedef dilin bütün özellikleriyle korunması oldukça zordur.¹ Zira kaynak dilin özellikleri esas alındığında ifade edilmek istenen anlamın hedef dilde yansıtılması mümkün olmamakta, bütünüyle hedef dilin özellikleri dikkate alındığında da kaynak dildeki ifade edilmek istenen anlamın tam olarak nakli mümkün olmamaktadır. Anlam öncelendiğinde ise kaynak ve hedef dile özgü incelikler gözden kaçmaktadır. Başka bir deyişle, dillere özgü detaylar göz önünde bulundurulduğunda bir dilden diğerine nakledilmek istenen anlam istenen düzeyde olmamaktadır. Bu bakımdan hem ifade edilmek istenenin olduğu gibi nakledilmesi, hem de her iki dilin bütün özelliklerinin olduğu gibi muhafaza edilmesi çok zordur. Bu zorluk; metniyle ibadet edilen, sözleri ezberlenen, hükümleri hayatın akışını değiştiren, hayatın her alanına hâkim olan Kur'ân metni söz konusu olduğunda iyice artmaktadır.²

Edebi bir metin söz konusu olduğunda ifade edilen durumların dikkate alınmaması nihai olarak, beklenen edebi zevkin bütünüyle elde edilememesine yol açar. Gündelik hayatla ilgili bir anlam naklinde de aynı şekilde her iki dil ile ilgili detaylara dikkat edilmemesi telafi edilebilir sonuçlar doğurur. Ancak kaynak metnin Kur'ân ve kaynak dilin de Arapça olması halinde konunun hassasiyeti oldukça artmaktadır. Burada kaynak dilden hedef dile anlam naklini yapan mütercimim alabildiğince hassas olması, her iki dilin

¹ Sadrettin Gümüş, “Cumhuriyet Döneminde (1923-1960 Arası) Meâl Çalışmaları”, *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, 5 (30 Haziran 2015): 287.

² Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul: Bedir, 1993), Mukaddime.

inceliklerini bilmesi ve bunları olabildiğince anlama yansıtması gerekmektedir. Dil ve çeviri tecrübesi olanların çoğunun bildiği şu durumu da hatırd tutmakta yarar vardır: Diller arasındaki anlam naklinin yüzde yüz olması imkânsızdır. Maksat, ifade edilmek istenen anlamı, hem kaynak dilin hem de hedef dilin inceliklerini olabildiğince muhafaza ederek nakletmektir. Ancak, diller arasındaki farklılıklar kimi zaman birebir tercüme imkânsız kılmaktadır. Bu durumda hedef dilin öne çıkması gayet tabiidir. İşte meal-lerle ilgili tercüme eksiklik ve noksanlıklarının bu çerçeveden değerlendirilmesi gerekmektedir. Anlam nakli esnasında özellikle kaynak dile özgü kullanımların, deyimlerin, üslupların hedef dilde yer almaması durumunda kaynak dili önceleyip hedef dili ikinci plana atmak anlamın bütünüyle yok olmasına yol açabilir. Bu ve benzeri durumlarda anlam ve hedef dil esas alınmakla birlikte kaynak dilin özelliklerinin de hatırd tutulması doğru bir tutum olsa gerektir.

Söz gelimi Arap diline özgü bir kullanım olan ve vurgulu ifade biçimlerinden biri olan mef'ûl-u mutlak uygulamasının dilimizde doğrudan bir karşılığı yoktur. Sözü edilen ifadeyi kelimeye ve kaynak dile bağlı kalarak dilimize naklettiğimizde Türkçenin temel metinlerinde görmediğimiz, benzerini başka yerlerden duymadığımız ve bilmediğimiz ifadelerle karşı karşıya kalmaktayız. Oysa bu ve benzeri kullanımlarda anlamı ve hedef dildeki üslubu incelemek daha sağlıklı sonuçlara götürecektir. Öncelikle bu ifade edilmeli ve mesele bu çerçeveden değerlendirilmelidir. Ancak, tercüme esas metnin; gerek kaynak dilde ve gerekse hedef dilde üslup bakımından benzerlik göstermesi halinde, anlamı esas almakla birlikte kaynak dilin ifade ve üslup zenginliğinin hedef dile yansıtılması konusunda hassasiyet gösterilmesi, beklenen ve istenen bir durumdur. İfade edilmek istenen anlamdan uzaklaşmaması şartıyla diller arasındaki üslup birlikteliğinin sağlanmasına özen gösterilmesi özverili bir çalışmanın gereğidir. Bu çalışmada ele alınacak olan nahiv meselesi sadece Arap diline özgü bir kullanım olmayıp başka bir dile nakli esnasında mütercimi ara bağlantı edatlarına ve yardımcı unsurlara başvurmak zorunda bırakmayacak bir meseledir. Dolayısıyla kaynak dilden hedef dile nakil esnasında kaynak dilin özelliğinin korunması halinde anlam kaybı ortaya çıkmayacaktır. Bu nedenle mütercimin bu durumları dikkate alması gerekmektedir.

Çalışma esnasında bütün meallerin irdelenmesi mümkün olmamış, belli başlı meallerden örnekler alınmıştır. Meallerin ilk kullanıldıkları yerlerde dipnotlara künyeleri girilmiştir. Ancak daha sonraki kullanımlarında işaret edilen meallerle ilgili dipnotlara yer verilmemiştir. Meallerin örneklendirilmesi esnasında da alfabetik sıra gözetilmiştir. Şimdi öncelikle emir fiili ve emir fiilinin cevabı konusuna kısaca temas edilecek, daha sonra emrin cevab-

bı olduğu halde meallerde şart-cevap (koşul-sonuç) cümlesi olarak değerlendirilmeyen ayetler ile emrin cevabı olmadığı halde meallerde şart-cevap cümlesi olarak değerlendirilen ayetler iki başlık altında ele alınacaktır.

1. TALEP FİİLLERİNİN CEVABINDA GELEN FİİLLERİN DURUMU

Bilindiği üzere Arapçada fiiller; zamanları bakımından mâzi, muzâri ve emir fiil olmak üzere üç türdür. Sonlarının değişip değişmemesi bakımından da mebnî ve mu'rab olmak üzere iki türdür. Mâzi ve emir fiiller mebnî kabul edilirken muzâri fiil mu'rab kabul edilmiştir.³ Şimdiki zamana, geniş zamana ve gelecek zamana delaleti muhtemel olan ve başına gelen edatlarla sonu değişikliğe uğrayan muzâri fiil için merfûluk, mansûbluk ve meczûmluk olmak üzere üç durum vardır. Muzâri fiilin merfûluğu ve mansûbluğu çalışmamızın konusu dışında kaldığından meczûmluğu üzerinde durulacaktır. Muzâri fiil, iki durumda meczûm olur. Bunların ilki muzâri fiilin, cezm edatlarından sonra gelmesi durumudur. Bu edatlar iki türdür: Birinci kısmı bir muzâri fiili cezm eden edatlardır ki bunlar “ لا, لم, لَ” harfleridir. “ لا تَفْعَلْ, لَمْ يَفْعَلْ, لَمَا يَفْعَلْ, لِيَفْعَلْ ” şeklindeki kullanımlar buna örnektir. İkincisi ise iki muzâri fiili cezm eden edatlardır. Bunlar; “ إِنْ, إِذْمَا, مَنْ, مَا, مَهْمَا, مَتَى, أَيَّانَ, أَيْنَ, أَيْ, حَيْثَمَا, أَيْ ” olmak üzere on bir tanedir. Bu edatların cezm ettiği muzâri fiillerden ilkinde şart fiili, ikincisine ise şartın cevabı denmektedir. Muzâri fiilin cezm olduğu durumların ikincisi ise onun, talep bildiren ifadeler⁵ cevap olmak üzere gelmesi durumudur. Bu durumda da muzâri fiilin cezm olması söz konusudur. Buna göre emir, nehy, soru, temenni gibi talep bildiren durumlardan sonra başında ف harfi bulunmayan, karşılık ve sonuç (cezâ) ifade eden bir muzâri fiil geldiğinde söz konusu muzâri fiil de meczûm olur. Çünkü o cümlede şart ve cezâ anlamı bulunmaktadır. Bir diğer ifadeyle talep bildiren cümleden sonraki muzâri fiil, öncesindeki talebin karşılığı veya sonucudur.

Sîbeveyh (ö. 180/796), cevap cümlesinde yer alan muzâri fiilin meczûmluğu ile ilgili şu durumlara yer vermiştir: Muzâri fiil, “ ائنتي أنك ” cümlesinde olduğu gibi emrin cevabında gelebilir. “ لا تَفْعَلْ يَكُنْ خَيْرًا لَكَ ” cümlesinde olduğu gibi nehyin cevabında gelebilir. “ أَلَا تَأْتِينِ أَحَدْتِكْ؟ أَيْنَ تَكُونِ أَرْزُكْ؟ ” cümlelerinde olduğu gibi soru cümlesinin cevabında gelebilir. “ أَلَا مَاءُ أُشْرِيَّةَ! لَيْتَهُ ” cümlelerinde olduğu gibi temenni ifade eden cümlelere cevap olarak gelebilir. “ أَلَا تَنْزُلُ تَصِبُ خَيْرًا ” ifadesinde olduğu gibi muhatabın yapmasının kendi lehine olacağını belirten, teklif ve teşvik anlamı içeren (arz ve

³ هن ve انن zamirlerinin fiilleri bu kuralın dışındadır. Zira onlar mebnidirler.

⁴ Örneklerin tercümesi sırasıyla şu şekildedir: “Yapma! Yapmadı. Henüz yapmadı. Yapsın!”

⁵ Talep bildiren kelime grupları için bkz. Abbas Hasan, *en-Nahou'l-vâfi* (Kahire: Dâru'l-maârif bi Mısra, ts.), 4: 369.

tahzîz) cümlelerin karşılığında gelebilir. Sîbeveyh'in ifadesine göre Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî (ö. 175/791) yukarıda ifade edilen cümlelerin ilk kısımlarının şart anlamı (ن) içerdiğini iddia etmiştir. Cevap cümlesinin cezm olmasının sebebi budur.⁶

Talep ifade eden fiillerin cevabında gelen muzâri fiilin meczûmluğu konusu dilciler tarafından nahiv eserlerinde sıkça ele alınan konulardan biridir.⁷ Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Müberred (ö. 286/900) emir ve yasaklama (nehy) bildiren muzâri fiilin cevabında gelen muzâri fiilin de öncesinde geçen emir ve nehy fiili ile meczûm olduğunu ifade etmiştir. Emrin ve nehyin cevabının tıpkı şart cümlelerinin cevabında yer alan muzâri fiil gibi olduğunu belirterek bu durumu gerekçelendirmiştir.⁸ Nitekim { *قُلْ تَعَالَوْا* } "De ki: "Gelin Rabbinizin size haram kıldığı şeyleri okuyayım." (el-En'âm 6/151) ayetinde geçen "تعالوا" (geliniz) kelimesi talep ifade etmekte olup peşinden de başında ف harfi bulunmayan muzâri bir fiil gelmiştir. Üstelik bu muzâri fiilde bir de sonuç/karşılık (cezâ) kastedilmiştir. Böyle olunca anlam; "Geliniz. Eğer gelerseniz size Rabbinizin haram kıldığı şeyleri okurum." şeklinde olmuştur. Dolayısıyla onlara haram kılınan şeylerin okunması, gelmelerine karşılıktır. Gelmeleri bir sebep, haram kılınan şeylerin sayılıp okunması ise sonuçtur. Bu yüzden "أتل" fiili meczûm olmuştur. Talep türlerinden biri de yasaklanan veya yapılmaması istenen şeyler için kullanılan yasaklama (nehy) üslubudur. Nitekim "لا تكفر تدخل الجنة" (Küfre düşme ki cennete giresin.) cümlesinde yer alan "لا تكفر" ifadesi talep bildirmekte ve cevabında yer alan "تدخل" muzâri fiili başında ف harfi bulunmayıp sonuç ifade etmektedir. Bu yüzden meczûm olmuştur. Şart cümlesi şeklinde anlayacak olursak "Küfre düşmezsen cennete girersin." şeklinde anlaşılır.

⁶ Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanber Sîbeveyh, *el-Kitâb*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârun (Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1988), 3: 93 vd.

⁷ Bkz. Ebû Bekr Muhammed b. Sehl İbnü's-Serrâc, *el-Uşûl fi'n-nahv*, nşr. Abdülhüseyn el-Fetlî (Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1996), 2: 183; Hasan b. Abdullah b. Merzûbânî Ebû Saîd Sîrâfî, *Şerhu Kitâb'i Sîbeveyh*, nşr. Ali Seyyid Ali - Ahmed Hasan Mehdelî (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2008), 1: 408; 3: 299; Ebû'l-Hasan Muhammed b. Abdullah Verrâk, *İlelu'n-nahv*, nşr. Mahmud Câsim Muhammed Dervîş (Riyâd: Mektebetu'r-rüşd, 1999), 1: 441; Ebû'l-Hasan Ali b. İsa Rummânî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, nşr. Yusuf b. Abdurrahman b. Nâsır el-Arifî (B.y.: y.y., ts.), 876, 1035; Ebû'l-Bekâ Yaîş b. Ali İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufasssal li'z-Zemahşerî*, nşr. Emîl Bedî' Yakub (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2001), 4: 274; Cemâlüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah İbn Mâlik, *Şerhu't-teshîl li İbn Mâlik*, nşr. Abdurrahman Seyyid- (Kahire: Hicr li't-tubâa ve'neşr, 1990), 4: 40; *Şerhu'l-kâfiyeti's-şâfiyye*, nşr. Muhammed Osman, ed. Abdülmün'im Ahmed (Riyad: Dâru'l-me'mûn li't-turâs, 1982), 3: 1551; Muhammed b. Yusuf b. Ahmed Nâzîru'l-Ceyş, *Temhîdu'l-kavâid bi şerhi Teshîli'l-fevâid*, nşr. Ali Ahmed Fahir ve diğerleri (Kahire: Daru's-salam, 2007), 8: 4230; Muhammed İd, *en-Nahvu'l-musaffâ* (Kahire: Mektebetu's-şebâb, 1971), 1: 375, 376.

⁸ Ebû'l-Hasan Muhammed b. Yezîd Müberred, *el-Muktedab*, nşr. Muhammed Abdülhâlik Udayme (Kahire: Lecnetü ihyâi't-türâsi'l-islâmî, 1994), 2: 133-137.

Dolayısıyla meczûm olması zaruridir. İbn Mâlik et-Tâî el-Endelüsî'nin (ö. 672/1274) belirttiğine göre burada son derece hassas olan nokta şurasıdır: Talep ifadelerinden sonraki muzâri fiilden sonuç/karşılık (cezâ) anlamı kastedilmezse meczûm olması mümkün değildir.⁹

Buraya kadar ifade edilenlerden yola çıkarak varılan bazı sonuçları zikretmekte yarar olduğu kanaatindeyiz. Görüldüğü üzere talep ifade eden bir fiilden sonraki muzâri fiilin başında ف harfi olmayıp sonuç ve karşılık anlamı içerirse o fiil meczûm olur. Burada gerekli şartlar; fiilin talep ifade etmesi, sonrasındaki muzâri fiilin başında ف harfinin olmaması ve anlam olarak da sonuç (cezâ) ifade etmesidir. Bu şartlar sağlandığı takdirde söz konusu muzâri fiil meczûm olur. Bu sonuca göre tersten bir değerlendirme yapılacak olursa talep ifade eden fiilin sonrasındaki fiil, meczûm olur ve başında ف harfi olmazsa söz konusu fiil sonuç (cezâ) ifade eder. Eğer talep fiili ile sonrasındaki muzâri fiil arasında bir sebep-sonuç veya koşul-sonuç ilişkisi bulunmazsa muzâri fiilin merfûluğuna zaruridir. Aksi takdirde meczûmluğuna zaruridir.

Sonuç olarak talep bildiren fiillerden sonra gelen muzâri fiil için merfûluk ve meczûmluk olmak üzere iki ihtimal söz konusudur. Talep bildiren cümlelerin cevabında gelen muzâri fiil ile bir karşılık (cezâ) veya sonuç anlamı kastedilmezse o muzâri fiil merfû olur. Bu durumda söz konusu muzâri fiil ya {فهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا يَرْثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ} (Meryem 19/5, 6) "O halde bana katından, bana ve Yakub oğullarına mirasçı olacak olan bir çocuk ver." ayetinde olduğu gibi sıfattır. Ya {وَنذَرَهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ} (el-En'âm 6/110) "Kendilerini taşkınlıkları içinde bocalar halde bırakırsınız." ayetinde olduğu gibi hal'dir. Ya da "لَا تَذْهَبْ بِهِ تَغْلِبُ عَلَيْهِ" ve "قَمْ يَدْعُوكَ" cümlelerinde olduğu gibi önceki cümle ile bağlantısı kopmuş yeni bir cümledir.¹⁰ Ancak, karşılık veya sonuç anlamının kastedilmesi halinde söz konusu muzâri fiil meczûmdur. Nitekim şu ayetlerde bu çerçevede kullanımlar ve çevirilerle karşılaşmak mümkündür: {وَإِنْ تَعُوذُوا نَعُدْ} (el-Enfâl 8/19) "Yine (Peygambere düşmanlığa) dönerseniz, biz de (ona yardıma) döneriz." ayetinde olduğu gibi şart-cevap anlamı vardır. Bu anlama gelen kullanımlarda kimi zaman muzâri fiile ف harfinin bitişmesi söz konusu olabilir. {وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ} (el-En'âm 6/108) "(Onların) Allah'tan başka yalvardıklarına

⁹ Ebû Muhammed Abdullah Cemâlüddîn İbn Hişâm, *Şerhu Katri'n-nedâ ve belli's-sadâ*, nşr. Muhammed Muyhiddin Abdülhamid (Kahire: Mektebetü't-ticâriyyeti'l-kübârâ, 1963), 79-82.

¹⁰ Sibeveyh, *el-Kitâb*, 3: 98; Sîrâfi, *Şerhu Kitâb'i Sibeveyh*, 3: 302; İbn Yaîş, *Şerhu'l-mufasssal*, 4: 278 vd.

sövmeyin ki, onlar da bilmeyerek taşkınlıkla Allah'a sövmesinler!” ayeti buna örnektir.¹¹

Bazı meallerde ise bu durum dikkatlerden kaçmış olmalı ki emir fiilinden sonra gelen ve emrin cevabı niteliğinde olan meczûm muzâri fiile şart-cevap anlamı verilmesi gerektiği halde ya sıfat veya hal anlamı verilmiş ya da yeni bir cümle olarak değerlendirilmiştir. Öte yandan kimi zaman da emir fiilden sonra gelen merfû muzâri fiil şart-cevap anlamı taşımadığı halde şart-cevap anlamında değerlendirilmiş, asıl aktarılması gereken sıfat, hal veya yeni bir cümle anlamları tercümelere yansıtılmamıştır. Dolayısıyla, bazen şart-cevap anlamı taşımayan ifadeler şart-cevap anlamında tercüme edilmiş, bazen de şart-cevap anlamı taşıyan ifadeler bu anlamda çevrilmemiş, başka anlam arayışına gidilmiştir. Kısmen hatalı olarak nitelendirilebilecek tercümelerin farklı kıraatleri gündeme getirmek ve mütercimim ilgili ayetin farklı bir kıraatini tercümeğe yansıttığını ifade etmek suretiyle gerekçelendirilmesi mümkün görünmemektedir. Zira kaynak metin, eldeki metindir ve tercümede de asıl metin bu olmalıdır. Şimdi bu iki durumu ayrı başlıklar halinde, örneklerle ele alabiliriz.

1. Emrin Cevabı Olduğu Halde Meallerde Şart-Cevap Cümlesi Olarak Değerlendirilmeyen Bazı Ayetler

Bazı meal yazarları ayetlerde yer alan emir fiillerin cevabı olarak gelen muzâri fiilleri yukarıda zikredilen şartları sağladığı halde cevap cümlesi olarak değerlendirmemişlerdir. Aşağıda bununla ilgili örnekler yer almaktadır:

1.1. {ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِيَنَّكَ سَعْيًا} (Bakara 2/260)

Bu ayetlerin ilki Bakara sûresinin 260. ayetidir. Bakara sûresinin { قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَى الْإِيكِ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِيَنَّكَ سَعْيًا مِمَّا يَرْفَعْنَ كُنُوفَهُنَّ لِلرِّبَاذِ وَتَعْتَبَرنَّ السَّيِّئَاتِ أَنْ يَسْحَبَنَّ مِنْهَا لَمُتَّكِنَاتٍ خَبَأَ بِهَا وَجْهَهُنَّ وَأَنَّ يَأْتِيَنَّكَنَّ سَكِينًا يَوْمَ يُنْفَخُ الْكُفُوفُ } ayetinde yer alan “ادْعُهُنَّ” muzâri fiili “يَأْتِيَنَّكَ” emir fiiline cevap olarak gelmiştir. Kaynaklarda “يَأْتِيَنَّكَ” kelimesinin i’râbından söz edilirken öncelikle bu duruma işaret edilmiştir. Bu i’râba göre ayette “إِنَّ يَأْتِيَنَّكَ” (Eğer çağırırsan sana gelirler...) şeklinde bir anlam öne çıkmıştır.¹² Ele alınan meallerin sadece ikisinde bu durumun dikkate alındığı gö-

¹¹ Burada ف harfinin bitiştirğine dair verilen örnek çalışmamıza konu olan cevap fiillerinin dışındadır. Zira çalışmada ف harfi bitişmediği halde cevap fiili olarak gelmesi konusu irdelenmektedir.

¹² Ebû'l-Bekâ Muhibbüddîn Abdullah Ukberî, *et-Tibyân fî i'râbi'l-Kur'ân* (Ammân: Beytü'l-efkâr ed-devliyye, 1998), 66; el-Munteceb Hemedâni, *el-Kitâbu'l-ferîd fî i'râbi'l-Kur'âni'l-Mecîd*, nşr. Muhammed Nizâmüddin el-Füteyyih (Medine: Dâru'z-zamân, 1427), 1: 572; Mahmûd Sâfi, *el-Cedvelu fî i'râbi'l-Kur'ân ve sarfihi ve beyanihi maa fevâide nahviyye hâmm*, 3. Bs (Dimaşk & Beyrut: Dâru'r-Reşid & Müessesetu'l-yemân, 1995), 2: 41; Muhyiddin Derviş,

rülmüştür ki o da “Sonra da **çağır** onları sana koşa koşa **gelsinler.**” (Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Meali) ve “Sonra da onları **çağır** ki sana koşarak **gelsinler.**”¹³ (Salih Akdemir) şeklindeki tercümedir. Bunun dışındaki meal-lerde koşul-sonuç (şart-cevap) anlamı dikkatlerden kaçmıştır.

Abdülbaki Gölpınarlı: Sonra da onları **çağır**, koşarak sana **gelecekler.**¹⁴

Ahmet Varol: Sonra da onları kendine **çağır**, hızla yanına **geleceklerdir.**¹⁵

Ali Fikri Yavuz: Sonra onları **çağır**; koşarak sana **geleceklerdir.**¹⁶

Bayraktar Bayraklı: Sonra da onları **çağır**. Uçarak sana **gelecekler.**¹⁷

Diyanet İşleri Başkanlığı Meali: Sonra onları **çağır**. Koşarak sana **gelecek-ler.**¹⁸

Edip Yüksel: Daha sonra onları **çağır**. Sana hemen **gelecekler.**¹⁹

Hasan Basri Çantay: Sonra da onları **çağır**. Koşarak sana **geleceklerdir.**²⁰

Hayrat Neşriyat: Sonra da onları **çağır**, (bak nasıl) koşarak sana **gelecek-lerdir!**²¹

Heyet Meali (Diyânet): Sonra da onları kendine **çağır**; koşarak sana **gelir-ler.**²²

Muhammed Esed: Sonra da **çağır**: uçarak sana **gelecekler.**²³

Mustafa İslamoğlu: ... ve onları **çağır**; uçarak sana **gelecekler.**²⁴

Mustafa Öztürk: Daha sonra onları **çağır**. Göreceksin ki sana çarçabuk **gelecekler.**²⁵

İ'râbu'l-Kur'âni'l-kerîm ve beyânuhu (Dimaşk-Beyrut: Dâru'l-yemâme-Dâru İbn Kesîr, 1999), 1: 348; Ahmed b. Muhammed el-Harrât, *el-Muctebâ min muşkili i'râbi'l-Kur'ân* (Medine: Mecmau'l-Melik Fehd li tibâati'l-Mushafî'ş-şerîf, 1426), 1: 96; Ahmed Abîd Da'âs v.dğr., *İ'râbi'l-Kur'ân* (Dimaşk: Dâru'n-nemîr, 1425), 1: 111.

¹³ Salih Akdemir, *Son Çağrı Kur'an* (Ankara: Ankara Okulu, 2015), 43.

¹⁴ Abdülbaki Gölpınarlı, *Kur'ân-ı Kerîm ve Meâli* (İstanbul: Elif Kitabevi, 2007), 43.

¹⁵ Ahmet Varol, *Kur'an Meali* (İstanbul: Ozan Yayıncılık, 1995), 43.

¹⁶ Ali Fikri Yavuz, *Kur'ân-ı Kerîm ve İzahlı Meâl-i Âlisi* (Ankara: Alperen Yayınları, 2002), 45.

¹⁷ Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an'ı Kerim Meali* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2017).

¹⁸ Hayrettin Karaman v.dğr., *Kur'ân-ı Kerîm Meâli* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015), 41.

¹⁹ Edip Yüksel, *Mesaj Kuran Çevirisi* (İstanbul: Ozan Yayıncılık, 2016), 61.

²⁰ Hasan Basri Çantay, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm* (İstanbul: Elif Ofset, 1980), 74.

²¹ Hayrat Neşriyat İlimi Araştırma Heyeti, *Kur'an-ı Kerim ve Muhtasar Meali* (İstanbul: Hayrat Neşriyat, 2004), 43.

²² Ali Özek v.dğr., *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Açıklamalı Meâli* (Medine: Kral Fehd Mushaf-ı Şefîf Basım Kurumu, 1992), 43.

²³ Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1999), 80.

²⁴ Mustafa İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'ân, Gerekçeli Meal-Tefsir* (İstanbul: Düşün, 2008), 87.

²⁵ Mustafa Öztürk, *Kur'ân-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri* (Ankara: Ankara Okulu, 2015), 79.

Ömer Nasuhi Bilmen: Sonra da onları **çağır**, sana koşarak **gelirler**.²⁶

Süleyman Ateş: Sonra onları kendine **çağır**; koşarak sana **gelecekler**.²⁷

Şaban Piriş: Sonra da onları **çağır**. Sana koşarak **gelirler**.²⁸

Talat Koçyiğit: Sonra da onları **çağır**. Koşarak sana **geleceklerdir**.²⁹

Yaşar Nuri Öztürk: Sonra da onları **çağır**. Koşarak sana **geleceklerdir**.³⁰

Yusuf Işıcık: Sonra da onları **çağır**. Bak nasıl uçarak/koşarak sana **geleceklerdir**.³¹

1.2. { فَقُلْتُ اسْتَعْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا وَيُمْدِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَيَأْتِي قَوْمٌ اسْتَعْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُؤْبَأُ إِلَيْهِ يُرْسِلِ } { وَبَيْنَ يَدَيْكُمْ جَنَّاتٌ وَجَعَلْنَا لَكُمْ نُجُورًا } (Nûh 71/10-12)

Ayette yer alan “يُرْسِلِ” müdd ve “يَجْعَلُ” muzâri fiilleri “اسْتَعْفِرُوا” emir fiilinin cevabı olarak i’râb edilmiştir.³² Nahiv kuralları gereği emir fiilinin cevabı olarak gelen muzâri fiiller şart-cevap cümlesi şeklinde anlaşılmalıdır. Buna göre doğru tercümede “istiğfâr edin, bağışlanma dileyin, af dileyin ki...” “size yağmurlar göndersin, su yağdırsın...”, “mallar ve çocuklar versin, mallar ve çocuklarla yardım etsin...”, “size bahçeler, ırmaklar versin, sizin için bahçeler, ırmaklar var etsin...” şeklindeki ibarelerin yer alması gerekmektedir. Bu durum, meallerin çoğuna doğru yansımıştır. Ancak bazı meal-lerde emir fiilinin cevabı olarak gelen muzâri fiillere şart-cevap anlamı verilmemiş, cevap olarak aktarılması gereken fiiller geniş zaman ve gelecek zaman kipleriyle tercüme edilmiştir. Bu da asıl aktarılması gereken anlamın doğru yansıtılmamasına yol açmıştır. { وَيَأْتِي قَوْمٌ اسْتَعْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُؤْبَأُ إِلَيْهِ يُرْسِلِ } { وَبَيْنَ يَدَيْكُمْ جَنَّاتٌ وَجَعَلْنَا لَكُمْ نُجُورًا } (Hûd 11/52) ayetinde de benzer ifadeler yer almış, ancak buradaki tercümelerde söz konusu durum görülmemiştir. Söz konusu ayetin şart-cevap anlamı gözetilerek yapılan mealleri şu şekildedir:

Ahmet Varol: Dedim ki: Rabbinizden **bağışlanma dileyin**. Çünkü O, çok bağışlayıcıdır. Böylece, üzerinize gökten bolca yağmur **göndersin**. Size mallarla ve oğullarla yardım **etsin**; size bahçeler versin, ırmaklar **versin**.

²⁶ Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur’ân-ı Kerîm’in Türkçe Meâli Âlisi* (İstanbul: Akçağ, 2002).

²⁷ Süleyman Ateş, *Kur’ân-ı Kerîm ve Cümle Meâli* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, t.y.), 74.

²⁸ Şaban Piriş, *Kur’ân-ı Kerîm Türkçe Anlamı* (Kayseri: Okyanus Yayınları, t.y.).

²⁹ Talat Koçyiğit, *Kur’ân-ı Kerîm’in Türkçe Meâli* (Ankara: Kılıç Kitabevi, t.y.), 43.

³⁰ Yaşar Nuri Öztürk, *Kur’ân-ı Kerîm (Türkçe Çeviri)* (İstanbul, 1994).

³¹ Yusuf Işıcık, *Kur’an Meâli* (Konya: Konya İlahiyat Derneği Yayınları, 2008), 38.

³² Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. İsmail Nehhâs, *İ’rabu’l-Kur’ân*, nşr. Halit Ali (Beyrut: Dâru’l-ma’rife, 2008), 420, 1203; Sâfi, *el-Ceduelu fi i’râbi’l-Kur’ân*, 15: 99; Derviş, *İ’rabu’l-Kur’âni’l-kerîm ve beyânuhu*, 3: 444; 8: 80.

Bayraktar Bayraklı: Dedim ki: Rabbinizden **af dileyiniz**. Çünkü O, çok bağışlayıcıdır. Size gökten bol bol yağmur **yağdırsın**. Sizi, mal ve çocuklarla **desteklesin**; size bahçeler lütfetsin ve nehirler **akıtsın**.

Diyanet İşleri Başkanlığı Meali: Dedim ki: Rabbinizden **bağışlamanızı dileyin**; O, çok bağışlayıcıdır. (Dileyin ki,) üzerinize gökten bol bol yağmur **indirsin**. Mallar ve oğullar vererek sizi **desteklesin**, size bahçeler **versin** ve sizin için ırmaklar **akıtsın**.

Edip Yüksel: Dedim ki, "Rabbinizden **bağışlanma dileyin**; O çok Bağışlayandır. Size gökten bol yağmur **göndersin**. Size bol para ve çocuklarla **desteklesin**, size bahçeler ve ırmaklar **versin**."

Elmalı Meali: Gelin dedim: Rabbinizin **mağfiretini isteyin**, çünkü o, mağfireti çok bir gaffardır. Bol hayır ile üzerinize semayı **salsın**. Ve size mallar ve oğullarla imdad **eylesin** ve sizin için Cennetler **yapsın**, sizin için ırmaklar **yapsın**.

Hayrat Neşriyat: Hem "Rabbinize istiğfâr edin (O'ndan **mağfiret dileyin**); çünkü O, Gaffâr (çok bağışlayıcı)dır!' dedim. (Hem onlara dedim ki:) (O'ndan **mağfiret dileyin** ki) üzerinize semâyı (gökten yağmuru), bol bol **göndersin!** Size mallar ve oğullar ile yardım **etsin**, sizin için (yeryüzünde) nice bahçeler **kılsın** ve size nice ırmaklar meydana **getirsin!**"

Heyet Meali (Diyânet): Dedim ki: Rabbinizden **mağfiret dileyin**; çünkü O çok bağışlayıcıdır. (**Mağfiret dileyin** ki,) üzerinize gökten bol bol yağmur **indirsin**. Mallarınızı ve oğullarınızı **çoğaltsın**, size bahçeler ihsan **etsin**, sizin için ırmaklar **akıtsın**.

Mustafa Öztürk: Onlara şöyle dedim: "Gelin, artık rabbinizden **bağışlanma dileyin**. Çünkü O çok bağışlayıcıdır." Yine onlara hep şöyle dedim: "(Evet, Allah'a ortak koşmaktan vazgeçip O'ndan **bağışlanma dileyin** ki) O da size gökten bolluk ve bereket kaynağı yağmurlar **yağdırsın**. Malınızı-mülkünüzü, çoluk-çocuğunuzu **artırsın**. Size daha nice bağlar-bahçeler, ekinlerinizi sulamanız için çaylar-dereler **lütfetsin**."

Salih Akdemir: (Onlara) dedim ki, Rabbinizden **bağışlanma dileyin** ki, - çünkü O, çok bağışlayandır!- O üzerinize gökten bol bol yağmur **indirsin**, mallarınızı ve oğullarınızı **çoğaltsın**, sizin için bahçeler ve ırmaklar **var etsin**.

Süleyman Ateş: 'Rabbinizden **mağfiret dileyin**, çünkü O çok bağışlayandır' dedim. (O'ndan **mağfiret dileyin**) Ki üzerinize gökten bol yağmur **göndersin**. Ve size mallarla, oğullarla yardım **etsin**, size bahçeler **versin**, ırmaklar **versin**.

Talat Koçyiğit: Ve dedim ki: Rabbinizden **mağfiret dileyin**; zira O, çok bağışlayıcıdır. **Mağfiret dileyin ki**, size gökten birbiri ardınca yağmur **göndersin**. Malınızı ve oğullarınızı **çoğaltsın**; size bahçeler **versin**; size ırmaklar **versin**.

Yusuf Işıcık: Dedim ki onlara: "Gelin Rabbinizden **af dileyin**; çünkü O çok affedendir. **Affetsin sizi de** üzerinize göğün bereketini **indirsin**. Size çok mal ve evlat **versin**, akarsular **versin**.

Şart-cevap anlamının gözetilmediği mealler de şu şekildedir:

Abdulkaki Gölpınarlı: Dedim ki: Rabbinizden **yarlıganma dileyin**, şüphe yok ki o, bütün suçları, tamamıyla **örter**. Size gökten faydalı ve bol yağmurlar **yollar**. Ve size, mallar, oğullar vererek yardım **eder** ve size bağlar, bahçeler halk eder ve ırmaklar **yaratır**.

Ali Fikri Yavuz: Dedim ki: Gelin, Rabbinizin **mağfiretini isteyin**; çünkü O, Gaffâr'dır -mağfireti çok boldur-. (Rabbinizin mağfiretini dilediğiniz takdirde, Allah) üzerine bol bol yağmur **salıverir**. Hem mallarınızı, hem de oğullarınızı **çoğaltır** ve size bahçeler **yaratır**, size ırmaklar **akıtır**.

Hasan Basri Çantay: Artık, dedim, Rabbinizden **mağfiret dileyin**. Çünkü O, çok yarlıgayıcıdır. (O sayede) O, üstünüze bol yağmur **salıverir**. Sizin mallarınızı, oğullarınızı da **çoğaltır**, size bağlar, bostanlar **verir**, size ırmaklar **akıtır**.

Muhammed Esed: Ve dedim ki: Rabbinizden günahlarınızın **bağışlanmasını dileyin**, çünkü O, kuşkusuz bağışlayıcıdır! Size, hesapsız semavî nimetler **yağdıracaktır**. Dünyevî servet ve evlat vermek suretiyle size yardım **edecek** ve size bağlar bahçeler ihsan **edecek** ve akıp giden sular **bağışlayacaktır**.

Mustafa İslamoğlu: Nihayet dedim ki: Rabbinizden **bağışlanma dileyin**; unutmayın ki O sürekli bağışlayandır. Göğü üzerinize cömertçe **boşaltacaktır**. Mal ve evlat vererek dünyevî refahınızı **artıracak**; dahası sizin için tarifsiz cennetler var **edecek** ve nehirlere **bahşedecektir**.

Ömer Nasuhi Bilmen: Artık dedim ki, Rabbinizden **mağfiret dileyiniz**, şüphe yok ki O, çok mağfiret buyurucudur. Üzerinize semayı bol yağmurlar ile **gönderir**. Ve size mallar ile ve oğullar ile imdat **eder** ve sizin için bağlar, bostanlar **kılar** ve sizin için ırmaklar vucûda **getirir**.

Şaban Piriş: Onlara dedim ki:-Rabbinizden **bağışlanma dileyin**, çünkü o çok bağışlayıcıdır. Gökten size bol yağmurlar **yağdırır**. Mallarınızı ve çocuklarınızı **çoğaltır**, sizin için bahçeler **yaratır**, nehirlere **yaratır**.

Yaşar Nuri Öztürk: Ve şöyle dedim: "Rabbinizden **af dileyin**! O, bağışlamayı çok sevendir. Göğü üzerinize bol bol yağmur taşıyıcı olarak **gönde-**

rir. Sizi, mallar ve oğullarla **güçlendirir**, size yeşil bahçeler **lütfeder**. Ve sizin için nehirler **akıtır**.

1.3. { قَالَ قَانِلْ مِنْهُمُ لَا تَقْتُلُوا يُوسُفَ وَالْقَوَهُ فِي عِيَابَتِ الْجَبِّ يَنْتَقِطُهُ بَعْضُ السِّيَارَةِ إِنْ كُنْتُمْ } (Yusuf 12/10) **فَاعْلِينِ**

Ayette yer alan “يَنْتَقِطُهُ” fiili “الْقَوَهُ” fiilinin cevabı olarak meczûm bir halde gelmiştir.³³ Buna göre “onu atın ki/atın da alsınlar, alan olsun, bulup götürsün/bulsun...” şeklinde şart ve cevap anlamını çağrıştıran ifadelerin yer aldığı tercümelerde ifade edilmek istenen anlam doğru aktarılmış olmaktadır. Ancak “atın. Alan olacaktır, alır, alabilir...” şeklindeki ifadeler ise anlamı doğru yansıtmaktan uzak görünmektedirler. İlk kısımda yer alan gramer kuralı çerçevesinde yapılan mealler şu şekildedir:

Abdülbaki Gölpınarlı: İçlerinden biri Yusuf'u öldürmeyin demişti, mutlaka bir şey yapacaksınız bir kuyuya **atın bari de** gelip geçenlerden onu bulup **alan olsun**.

Ahmet Varol: İçlerinden bir söz sahibi dedi ki: "Yusuf'u öldürmeyin. Eğer bir şey yaparsanız, onu kuyunun derinliklerine **atın**; yolcu kabilelerinden biri kendisini **bulsun**."

Ali Fikri Yavuz: İçlerinden bir söz sahibi de şöyle dedi: - Yûsuf'u öldürmeyin de, bir kuyu dibine **bırakın ki**, bir yolcu kâfilesi onu yitik mal olarak **alsın**. Eğer yaparsanız böyle yapın.

Bayraktar Bayraklı: Onlardan biri, “Yûsuf'u öldürmeyiniz; eğer mutlaka yaparsanız onu kuyunun dibine **atın da**, geçen kervanlardan biri onu **alsın**” dedi.

Elmalılı Hamdi Yazır: İçlerinden bir söz sahibi, Yusüfü, dedi öldürmeyin de bir kuyu dibinde **bırakın ki** kafilenin biri onu lekît olarak **alsın**, eğer yaparsanız böyle yapın.

Hasan Basri Çantay: İçlerinden bir sözcü: «Yuusufu öldürmeyin, onu bir kuyunun dibine **bırakın da** bir yolcu kafilesinden biri onu (yetik olarak) **alsın**. Eğer (mutlakaa) yaparsanız (bari böyle yapın)» dedi.

Hayrat Neşriyat: İçlerinden söz sâhibi olan biri (Yehûda ise): Yûsuf'u öldürmeyin; onu kuyunun dibine **bırakın da**, geçen kafilenin biri onu (bulup) **alsın**; eğer (gerçekten ona bir şey)yapacak kimseler iseniz (bâri böyle yapın!)” dedi.

³³ Nehhâs, *Îrabu'l-Kur'ân*, 441; Sâfi, *el-Cedvelu fi i'râbi'l-Kur'ân*, 6: 387; Dervîş, *Îrabu'l-Kur'âni'l-kerîm ve beyânuhu*, 3: 507; el-Harrât, *el-Muctebâ min muşkili i'râbi'l-Kur'ân*, 2: 493.

Heyet Meali (Diyânet): Onlardan biri: Yusuf'u öldürmeyin, eğer mutlaka yapacaksanız onu kuyunun dibine **atın da** geçen kervanlardan biri onu **alsın (götürsün)**, dedi.

Salih Akdemir: Bunun üzerine içlerinden bir başkası da diğerlerine; "Hayır! Yusuf'u öldürmeyelim; ama onunla ilgili olarak illa d a bir şey yapacak isek, o takdirde, onu, bir kuyunun dibine **atalım ki**, [oradan geçen] kervanlardan biri onu oradan **alabilsin!**" diyerek karşılık vermişti.

Süleyman Ateş: İçlerinden bir sözcü: "Yusuf'u öldürmeyin, onu kuyunun dibine **atın**, kervanlardan biri onu (**görüp**) **alsın**; eğer yapacaksanız (böyle yapın)," dedi.

Şaban Piriş: İçlerinden biri:-Yusuf'u öldürmeyin, onu bir kuyunun derinliklerine **bırakın**. Yolculardan biri **alıp götürsün**. Yapacaksanız böyle yapın, dedi.

Talat Koçyiğit: İçlerinden biri ise, şöyle demişti: "Yûsuf'u öldürmeyin. Eğer herhalde bir şey yapacak iseniz, onu bir kuyunun dibine **atın ki**, bir yolcu kafilesi onu **bulup alsın**.

Yusuf Işıcık: İçlerinden biri dedi ki: "Yûsuf'u öldürmeyin; eğer bir şey yapacaksanız, bari O'nu (şu) kuyunun dibine **atın da**, gelip geçen kervanlardan biri O'nu **bulup alsın**.

Şart-cevap anlamının uygulanmadığı tercümelemler de şu şekildedir:

Edip Yüksel: Onlardan birisi şöyle dedi: "Yusuf'u öldürmeyin, onu kuyunun dibine **atın**. Böyle yaparsanız kervanlardan biri onu **bulup götürebilir**.

Muhammed Esed: Bir diğeri: Hayır, Yusuf'u öldürmeyin!" diye söze karıştı, "Eğer mutlaka bir şey yapmanız gerekiyorsa, o'nu bir kuyunun dibine **atın**; (nasıl olsa) o'nu [orada] bir kervan **bulup yanına alır**.

Mustafa İslamoğlu: Bir diğeri ileri atılarak "Yusuf'u öldürmeyin!" dedi ve ekledi: İlle de bir şey yapacaksanız, onu bir kuyunun derinliklerine **bırakın**; nasıl olsa bir kervan **gelip ona el koyacaktır**.

Mustafa Öztürk: İçlerinden daha insafı olanı da şöyle dedi: "Bence Yûsuf'u öldürmeyelim. Eğer ille de bir şey yapacaksak onu derin bir kuyunun dibine **atalım**. Oradan gelip geçen kervanlardan biri onu **bulur ve uzak diyarlara götürür**.

Ömer Nasuhi Bilmen: Onlardan bir söyleyici dedi ki: «Yusuf'u öldürmeyin ve O'nu kuyunun dibine **atıverin**, O'nu kâfilelerden biri **alıverir**, eğer siz yapacak kimselerden iseniz» (böyle yapınız).

Yaşar Nuri Öztürk: İçlerinden söz alan biri şöyle konuştu: "Yûsuf'u öldürmeyin. Onu bir kuyunun dibine **bırakın**; gelip geçen kafilerden biri onu **bulup alır**. Yapacaksınız böyle yapın!"

2. Emrin Cevabı Olmadığı Halde Meallerde Şart-Cevap Cümlesi Olarak Değerlendirilen Bazı Ayetler

Yukarıda ifade edildiği üzere bazı ayetlerde yer alan emir fiilinden sonraki muzâri fiiller, emrin cevabı olmadığı halde emrin cevabıymış gibi şart-cevap cümlesi gözetilerek tercüme edilmiştir. Bu çerçevedeki tercüme hatalarında genellikle sıfat anlamı gözden kaçmıştır. Örnekleri aşağıdadır:

2.1. “ رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ” (Bakara 2/129)

Bakara sûresinin 129. ayetinde geçen “ابْعَثْ” fiili emir fiili olup cevabında “يتلو”, “يعلمهم” ve “يزكيهم” fiilleri gelmiştir. Emir fiili kural gereği meczûm gelmiş, ancak cevabında gelen muzâri fiiller ise merfû gelmiştir. Söz konusu cevap fiillerinin merfû gelmesine bakarak bu fiillerin koşul-sonuç, neden-sonuç anlamı içermediğini söyleyebiliriz. Dolayısıyla bu ayetteki ilgili cevap fiilleri, ya öncesinde geçen “رسولاً” kelimesinin sıfatı olarak anlaşılmalıdır veya aynı kelimenin durumunu bildirmek üzere gelen zarf cümlesi (hâl) olarak anlaşılmalıdır. Nehhâs, sıfat olduğunu belirtmiş³⁴, Ukberî öncelikle sıfat olduğunu ifade etmiş, ancak hal olmasının da mümkün olduğunu söylemiştir.³⁵ Ancak her ikisinin mümkün olduğu da söylenmiştir.³⁶

Meallere bakıldığında iki tür tercüme dikkat çekmektedir. İlki daha çok sıfat anlamını dikkate alan ancak kısmen hal anlamını da hissettiren tercüme iken ikincisi koşul-sonuç anlamına göre yapılan tercümedir. Sıfat veya hal anlamına göre yapılan tercümelerin yer aldığı mealler şunlardır:

Ahmet Varol: Ey Rabbimiz! Onların içinden kendilerine senin ayetlerini **okuyacak**, onlara Kitab'ı ve hikmeti **öğretecek** ve onları **arındıracak** bir peygamber gönder.

Bayraktar Bayraklı: Ey Rabbimiz! Onlara, içlerinden senin âyetlerini **okuyacak**, kitap ve hikmet **öğretecek**, onların ruhlarını **arındıracak** bir peygamber gönder.

Heyet Meali (Diyânet): Ey Rabbimiz! Onlara, içlerinden senin âyetlerini kendilerine **okuyacak**, onlara kitap ve hikmeti **öğretecek**, onları **temizleyecek** bir peygamber gönder.

³⁴ Nehhâs, *Îrabu'l-Kur'ân*, 64.

³⁵ Ukberî, *et-Tibyân fi i'râbi'l-Kur'ân*, 40.

³⁶ Dervîş, *Îrabu'l-Kur'âni'l-kerîm ve beyânuhu*, 1: 173, 174..

Edip Yüksel: Rabbimiz, onların arasından, ayetlerini onlara **okuyacak**, onlara kitabı ve bilgeliği **öğretecek** ve onları **temizleyecek** bir elçi gönder.

Hasan Basri Çantay: Ey Rabbimiz, onların (müslim olan o soyumuzun) içinden onlara Senin âyetlerini **okuyacak**, onlara Kitabı (Kur'anı), hikmeti (ondan hükümleri) **öğretecek**, onları (şirkden) iyice **temizleyecek** bir peygamber gönder.

Muhammed Esed: Ey Rabbimiz! Soyumuz içinden onlara Senin mesajlarını **iletecek**, vahyi ve hikmeti **öğretecek** ve onları arındırıp **tertemiz kılacak** bir elçi çıkar.

Mustafa İslamoğlu: Rabbimiz! Onlar arasından kendilerine senin mesajını **okuyacak**, ilâhî kelâmı ve hakikate mutabık hüküm vermeyi **öğretecek** ve onları **arındıracak** bir elçi gönder.

Süleyman Ateş: Rabbimiz, onlara kendi içlerinden, senin ayetlerini kendilerine **okuyacak**, onlara Kitabı ve hikmeti **öğretecek**, onları **temizleyecek** bir elçi gönder.

Şaban Piriş: Rabbimiz onlara içlerinden senin ayetlerini onlara **okuyan**, kitap ve hikmeti **öğreten** ve onları (şirkten) **arındıran** bir resul gönder.

Yaşar Nuri Öztürk: Rabbimiz! İçlerinden onlara, senin ayetlerini **okuyacak**, kendilerine Kitab'ı ve hikmeti **öğretecek**, onları temizleyip **arındıracak** bir resul gönder.

Talat Koçyiğit: Rabbimiz! Onlara kendi içlerinden, kendilerine senin ayetlerini **okuyan**, kitap ve hikmeti **öğreten** ve onları (şirkten) **arındıran** bir peygamber gönder.

Salih Akdemir: Ey Rabbimiz! Onlara, içlerinden, kendilerine Senin ayetlerini **okuyacak**, onlara kitabı ve hikmeti **öğretecek** ve onları **arındıracak** olan bir elçi gönder.

Mustafa Öztürk: Rabbimiz! Yine bizim soyumuzdan insanlara senin ayetlerinin hem mana ve mesajını hem de bu mesajın hayata nasıl taşınacağını **öğretecek**, böylece onları şirkten ve günahlardan **arındıracak** bir peygamber gönder.

Yusuf Işıcık: Ve ey Rabbimiz! Bizim soyumuz'a senin ayetlerini **okuyacak**, onlara Kitab'ı ve onun uygulanışı olan Hikmet'i (sünnet'i) **öğretecek** ve onları tertemiz **kılacak** içlerinden bir elçi gönder.

Koşul-sonuç anlamına göre yapılan yanlış tercümelerin yer aldığı mealler de şu şekildedir:

Abdülbaki Gölpınarlı: Rabbimiz, onların içinden bir peygamber **gönder de** onlara, senin ayetlerini **okusun**, kitabı, hikmeti **öğretsin**, onları tertemiz bir hale **getirsin**.

Ali Fikri Yavuz: Ey Rabbimiz, soyumuzdan gelen Müslüman ümmet içinden bir peygamber **gönder ki**, onlara (Kur'an) âyetlerini **okusun**, kitabı (Kur'an'ı) ve hükümlerini **öğretsin**, onları günahlardan **temizlesin**.

Elmalılı: Ey bizim Rabbimiz hem de onlara içlerinden öyle bir peygamber gönder ki üzerlerine ayatını **tilâvet eylesin** ve kendilerine kitabı ve hikmeti **ta'lim etsin** ve içlerini dışlarını temiz **paklesin**.

Hayrat Neşriyat: Rabbimiz! Onlara (neslimize) de içlerinden bir peygamber **gönder ki**, kendilerine senin âyetlerini **okusun** ve kendilerine Kitâb'ı ve hikmeti (Kitabdaki hükümleri) **öğretsin** ve onları (günahlardan) **temizlesin!**"

Ömer Nasuhi Bilmen: Ey Rabbimiz! Onların arasında onlardan bir resûl gönder ki, onlara âyetlerini **okusun**. Onlara kitap ve hikmet **talim etsin**. Ve onları nezih bir hale **getirsin**.

Yukarıda ifade edildiğine göre söz konusu ayetteki emir fiilinin cevabında gelen "يتلو", "يعلمهم" ve "يزكيهم" kelimeleri merfû olduklarından cümlede yer alan bir şartın cevabı niteliğinde değildir. Dolayısıyla "bir peygamber gönder de (gönder ki) okusun, öğretsin ve arındırsın." şeklinde tercüme etmek mümkün değildir. Gerek gramer kuralları ve gerekse ayetle ilgili yukarıda belirtilen *İ'râbu'l-Kur'ân* tarzı eserlerde yer alan bilgiler ışında söz konusu fiillerin "şayet gönderirsen okurlar, gönder de okusunlar, öğretsinler ve arındırırlar." şeklindeki tercümesi yerine daha çok öne çıkan sıfat anlamına göre veya kısmen mümkün görülen hal anlamına göre tercüme etmek daha doğru olacaktır. Buna göre "okuyan, öğreten, arındıran bir peygamber gönder." veya "okuyacak, öğretecek, arındıracak bir peygamber gönder." şeklindeki tercüme daha isabetli olacaktır.

2.2. { خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا } (Tevbe 9/103)

Bu husustaki en dikkat çekici ayetlerden biri de Tevbe sûresinin 103. ayetidir. Ayette geçen "خُذْ" emrinden sonra gelen "تَطَهِّرُهُمْ" ve "تُزَكِّيهِمْ" kelimeleri merfû gelmiştir. Söz konusu kelimelerin i'râbı ile ilgili olarak iki ihtimale yer verilmiştir. Bunlardan öncelikle vurgulanan görüş, bunların "خُذْ" emrinin faili olan "أَنْتَ" kelimesine hal olarak geldiği yönündedir.³⁷ Buna göre anlam "onları temizlemek ve arındırmak üzere mallarından sadaka al." şeklinde olmalıdır. İkinci ihtimal ise öncesinde geçen "صَدَقَةً" kelimesinin sıfatı

³⁷ Derviş, *İ'râbu'l-Kur'âni'l-kerîm ve beyânuhu*, 3: 272.

olmasıdır.³⁸ Bu durumda anlam; “mallarından onları temizleyen/temizleyecek ve arındıran/arındıracak bir sadaka al.” şeklinde olacaktır. Meallere bakıldığında çoğunlukla emrin cevabında gelen fiillerin cezm halindeki karşılık (cezâ) anlamının öne çıktığı ve “sadaka al ki temizleyesin, arındırasın, temizlemiş ve arındırmış olursun...” gibi koşul-sonuç kalıplarına başvurulduğu görülmektedir.

Sıfat veya hal olarak değerlendirilen tercümelemler şu şekildedir:

Salih Akdemir: O halde, sen, onların mallarından, onları **temizleyecek**, onları **arındıracak** bir **sadaka al**.

Yusuf Işıcık: Sen onları temizlemek ve arındırmak üzere mallarından sadaka/zekât al.

Edip Yüksel: Onları **temizlemek ve yüceltmek** için paralarından bir **sadaka al** ve onları özendir/destekle.

Süleyman Ateş: Onların mallarından, kendilerini **temizleyeceğin, yücelteceğin bir sadaka al**.

Şaban Piriş: Mallarının bir kısmını kendilerini temizleyip, arındıracak sadaka olarak al.

Koşul-sonuç kalıbına başvurulmuş tercümelemler de şu şekildedir:

Abdülbaki Gölpınarlı: Mallarından **sadaka al da temizle, arıt** onları.

Ahmet Varol: Onların mallarından **sadaka al ki** onunla kendilerini **temizleyesin** ve **arındırasın**.

Ali Fikri Yavuz: Onların mallarından bir **zekât al ki**, onunla **kendilerini temize çıkarmış** (günahlarından kurtarmış), mallarına **bereket vermiş olursun**.

Bayraktar Bayraklı: Onların mallarından **sadaka al**; bununla onları günahlardan **temizlersin**, onları arındırıp **yüceltirsin**.

Heyet Meali (Diyânet): Onların mallarından **sadaka al**; bununla onları (günahlardan) **temizlersin**, onları arıtıp **yüceltirsin**.

Elmalılı: Bunların mallarından bir **sadaka al ki** onunla kendilerini hem **tathir edersin hem tezkiye**.

³⁸ Ebû Muhammed Mekki b. Ebû Tâlib, *Kitâbu muşkil'i i'râbi'l-Kur'ân*, nşr. Yasin Muhammed (Dimaşk: Daru'l-me'mûn li't-turâs, t.y.), 1: 39, 370; Ebû'l-Berekât Abdurrahman İbnü'l-Enbârî, *el-Beyân fi garîbi i'râbi'l-Kur'ân*, nşr. Taha Abdülhamid, Mustafa Saka (Kahire: el-Hey'etul Mısıriyyeti'l-âmmeti li'l-kuttâb, 1980), 1: 405; Ukberî, *et-Tibyân fi i'râbi'l-Kur'ân*, 189; Nehhâs, *i'râbu'l-Kur'ân*, 381.

Hasan Basri Çantay: Onların mallarından **sadaka al ki** bununla kendilerini (günâhlarından) **temizlemiş**, bununla onları (n hasenatını) **bereketlendirmiş**, (kendilerini muhlisler mertebesine yükseltmiş) **olasın**.

Hayrat Neşriyat: Onların mallarından bir **sadaka al ki**, onunla kendilerini (günahlardan) **temizleyesin** ve onları **arındırasın**.

Muhammed Esed: Bunun içindir ki, [ey Peygamber, bundan sonra artık] onların mallarından Allah için sundukları şeyleri **kabul et ki** belki bunu yapmakla onların **salah bulmalarına, arınmalarına** önyak olursun.

Mustafa İslamoğlu: Onların (Allah'a sadâkatlerini ifade için) mallarından bir miktar **sadaka al**; bu sayede, onların **temizlenmelerine ve inkişafına yol açmış olursun**.

Ömer Nasuhi Bilmen: Onların mallarından bir **sadaka al**, onunla kendilerini **temizlemiş, tezkiye etmiş olursun**.

Yaşar Nuri Öztürk: Bunların mallarından bir **sadaka al ki**, onunla kendilerini iyice **temizleyip artasın**.

Talat Koçyiğit: (Ey Muhammedi) Müslümanların mallarından (belirli miktarda) bir **sadaka al ki**, bununla onları **temizleyesin** ve (nefislerini) **yükseltesin**.

Mustafa Öztürk: (Ey Peygamber!) Sen onların mallarından bir kısmını (günahlarına kefaret olmak üzere) **sadaka/zekât olarak al**, böylece onları manen **temizlemiş ve arındırmış ol**.

Görüldüğü üzere meallerde çoğunlukla emrin cevabı olarak değerlendirilen fiiller, merfû olmalarına rağmen meczûm cevap fiilleri gibi tercüme edilmiştir. Oysa nahiv eserlerinde yer aldığına göre emrin cevabındaki muzâri fiillerde karşılık, sonuç (cezâ) anlamı varsa meczûm, yoksa merfûdur. O halde mefhumu muhalifinden hareket ederek ayette geçen söz konusu fiillerin merfû olmasından cümlede şart-cevap anlamına imkân kalmadığını söyleyebiliriz. Bu bakımdan birinci grupta yer alan tercüme örneklerinin daha isabetli olduğu görülmektedir.

2.3. “**وَأَعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ**” (el-Enfâl 8/60)

Doğru tercümeden kısmen uzaklaşılın ayetlerden biri de el-Enfâl sûresinin 60. ayetidir. Meallerin çoğunluğunda ayete geçen “**تُرْهَبُونَ**” fiili “**أَعِدُوا**” emrine cevap olarak değerlendirilmiştir. Oysa bu fiilin, ayetin başında geçen emir fiiline veya emir fiilinin failine hal olarak geldiği belirtilmiştir.³⁹ Hal

³⁹ Ukberî, *et-Tibyân fi i'râbi'l-Kur'ân*, 180; Dervîş, *Îrâbu'l-Kur'âni'l-kerîm ve beyânuhu*, 3: 163; Sâfi, *el-Cedvelu fi i'râbi'l-Kur'ân*, 10: 254.

manası verildiğinde yaklaşık tercümenin "...Allah'ın düşmanlarını korkutmak üzere/korkutmak için onlara karşı gücünüzün yettiğince kuvvet ve (cihad için) bağlanıp beslenen atlar hazırlayınız." şeklinde olması daha uygun görünmektedir. Ancak meallerin büyük bir kısmında "... hazırlayın ki korkutasınız" şeklinde tercüme edilmiştir. Bir kısmında da söz konusu muzâri fiil ile başlayan cümle önceki cümleden bağımsız olarak, yeni bir cümlemiş gibi (isti'nâf) tercüme edilmiştir. *İ'râbu'l-Kur'ân* eserlerinde yer alan ve "ترهبون" fiilinin hal konumunda geldiğini belirten ifadeler ışığında yapılan tercümelelerin yer aldığı mealler aşağıdaki şekildedir:

Abdulkaki Gölpınarlı: Allah düşmanlarıyla size düşman olanları ve bunlardan başka sizin bilmediğiniz, fakat Allah'ın bildiği düşmanları **korkutmak için** onlara karşı kullanmak üzere gücünüz yettiği kadar kuvvet ve besili at **hazırlayın**.

Diyanet İşleri Başkanlığı Meali: Allah'ın ve sizin düşmanlarınızı ve onların gerisinde olup sizin bilmediğiniz, ama Allah'ın bildiklerini **korkutup caydırmak üzere**, onlara karşı elinizden geldiği kadar güç ve savaş atları **hazırlayın**.

Mustafa Öztürk: Allah'ın düşmanlarını ve aynı zamanda sizin düşmanlarınız, ayrıca sizin bilmediğiniz, ama Allah'ın bildiği diğer düşmanları **korkutup caydırmanız için** elinizden geldiğince güç-kuvvet ve savaş atları **hazırlayın**.

Kimi meallerde ise "ترهبون" ile başlayan cümle önceki cümleden bağımsız olarak değerlendirilmiştir. Bunlar da şu şekildedir:

Bayraktar Bayraklı: Onlara karşı gücünüzün yettiğince kuvvet **hazırlayınız**. Orduğâhlarda atlar besleyiniz. Böylece hem Allah'ın düşmanını, hem kendi düşmanınızı, hem de onlardan başka sizin bilmediğiniz, Allah'ın bildiği düşman kimseleri **korkutursunuz**.

Edip Yüksel: Onlar için elinizden gelen kuvvet ve atlı birlikler (savaş araçları) **hazırlayıp seferber edin**. Böylece onlarla Allah'ın düşmanlarını, düşmanlarınızı ve onlardan başka bilmediğiniz, ancak Allah'ın bildiği kimseleri **caydırırsınız**.

Elmalılı: Siz de onlara karşı gücünüzün yettiği her kuvvetten ve cihad için beslenen atlardan **hazırlık yapın**, onunla hem Allah düşmanını **korkutursunuz...**

Hayrat Neşriyat: Onlara karşı gücünüzün yettiği her kuvvetten ve (cihâd için) bağlanıp beslenen atlardan (sürekli bakımı yapılan savaş vâsıtalarından) **hazırlayın**; bununla Allah'ın düşmanını, sizin düşmanınızı ve onlardan

başka sizin kendilerini bilmediğiniz, Allah'ın onları bildiği diğer (düşman) kimseleri **korkutursunuz**.

Heyet Meali (Diyânet): Onlara (düşmanlara) karşı gücünüz yettiği kadar kuvvet ve cihad için bağlanıp beslenen atlar **hazırlayın**, onunla Allah'ın düşmanını, sizin düşmanınızı ve onlardan başka sizin bilmediğiniz, Allah'ın bildiği (düşman) kimseleri **korkutursunuz**.

Ömer Nasuhi Bilmen: Ve onlara karşı gücünüzün yettiği her kuvvetten ve bazı atlardan **hazırlayınız**. Bununla Allah Teâlâ'nın düşmanını ve sizin düşmanınızı ve onlardan başkalarını, (ki bunları siz bilmezsiniz, Allah Teâlâ bilir) **korkutursunuz**.

Salih Akdemir: Onlara karşı gücünüz yettiğince kuvvet ve savaş atları **hazırlayın**; çünkü, [böyle hareket etmekle, hem Allah'ın düşmanını hem de sizin düşmanınızı ve onların dışındaki sizin bilmediğiniz, ama Allah'ın ise [çok iyi] bildiği diğerlerini [size saldırmaları konusunda] **korkutup caydırmış olursunuz**.

Süleyman Ateş: Onlara karşı gücünüz yettiği kadar kuvvet ve cihad için bağlanıp beslenen atlar **hazırlayın**. Bununla Allah'ın düşmanını, sizin düşmanınızı ve onlardan başka sizin bilmediğiniz, Allah'ın bildiği (düşman) kimseleri **korkutursunuz**.

Talat Koçyiğit: Onlara karşı gücünüzün yettiği kadar kuvvet ve bağlanıp beslenen atlar **hazırlayın**. Bununla hem Allah düşmanını, hem kendi düşmanınızı hem de bunlar dışında sizin bilmediğiniz, fakat Allah'ın bildiği diğer düşmanları **korkutursunuz**.

Yaşar Nuri Öztürk: Onlara karşı, gücünüz yettiğince kuvvet **hazırlayın**. Ordugâhlarda atlar **besleyin**. Böylece hem Allah'ın düşmanını hem kendi düşmanınızı hem de bunlardan başkalarını **korkutabilirsiniz**.

Yusuf Işıck: Düşmanlarınıza karşı her türlü kuvvet **hazırlayın** ve atlar **bağlayın**. Böylece, Allah'ın ve sizin düşmanlarınızı ve Allah'ın bilip de sizin bilmediğiniz daha nicelerini **korkutup yıldırırsınız!**

Aşağıdaki meallerde ise koşul-sonuç anlamına göre yapılmış tercüme dikkat çekmektedir. Ancak yukarıda da ifade edildiği üzere tercümede koşul-sonuç anlamının öne çıkartılabilmesi için söz konusu muzâri fiilin meczûm olması gerekmektedir. Merfû olduğuna göre böyle bir anlamı çıkarmak mümkün değildir.

Ahmet Varol: Onlara karşı gücünüzün yettiğince kuvvet ve (cihad için) bağlanıp beslenen atlar **hazırlayın ki**, bunlarla Allah'ın düşmanını, sizin düşmanınızı ve bunlardan ayrı sizin bilmediğiniz ama Allah'ın bildiği daha başkalarını **korkutasınız**.

Ali Fikri Yavuz: Siz de düşmanlara karşı gücünüzün yettiği kadar her türlü kuvvet ve cihad için, bağlanıp beslenen atlar **hazırlayın ki**, bununla Allah düşmanını, kendi düşmanınızı ve bunlardan başka sizin bilmeyip de Allah'ın bildiği diğer düşmanları **korkutasınız**.

Hasan Basri Çantay: Siz de onlara (düşmanlara) karşı gücünüzün yettiği kadar kuvvet ve (cihâd için) bağlanıp beslenen atlar **hazırlayın ki** bununla (bu hazırlanma ile) Allah'ın düşmanı ve sizin düşmanınız (olanlar)ı ve bunlardan başka sizin bilemeyip de Allah'ın bildiği diğerlerini **korkutasınız**.

Muhammed Esed: O halde, onlara karşı toplayabildiğiniz kadar kuvvet ve binek hayvanı **hazır edin ki** bununla hem Allah'ın, hem sizin düşmanınız olan bu insanları, hem de sizin bilmediğiniz ama Allah'ın bildiği başkalarını yıldırıp **caydırabilesiniz**.

Mustafa İslamoğlu: Siz de onlara karşı gücünüz oranında kuvvet ve atlı birlik **hazırlayın**, bu yolla hem Allah düşmanlarını, hem kendi düşmanlarınızı, hem de bunlar dışında sizin bilmeyip Allah'ın bildiği daha başkalarını yıldırıp **caydırabilesiniz**.

Şaban Piriş: Siz de onlara karşı gücünüzün yettiği kadar kuvvet ve savaş atları **hazırlayın ki** bununla Allah'ın düşmanlarını, sizin düşmanlarınızı ve sizin bilmeyip Allah'ın bildiği bundan başka düşmanları **korkutasınız**.

2.4. “ وَأَخِي هَارُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا فَأَرْسَلْهُ مَعِيَ رِدْءًا يُصَدِّقُنِي إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُكَذِّبُون ” (Kasas 28/34)

Bu ayette tartışmaya konu olan ve farklı tercümelere yol açan kelimeler “أَرْسَلْهُ” emri ve ardından gelen “يُصَدِّقُنِي” muzâri fiilidir. Burada meallerde dikkat çekilecek olan “يُصَدِّقُنِي” fiili için tercih edilen anlamdır. Söz konusu fiile verilecek anlam durumu belirlemektedir. Meallerde iki tercüme dikkat çekmiştir. Kimileri “Onu benimle beraber yardımcı olarak gönder ki/gönder de beni tasdik etsin/doğrulasın...” şeklinde koşul-sonuç anlamında tercüme etmişlerdir. Kimileri de “Onu, beni destekleyen bir yardımcı olarak benimle gönder.” şeklinde tercüme etmişlerdir. İlk gurubun tercümesine göre “أَرْسَلْهُ” emir fiili olup ardından gelen “يُصَدِّقُنِي” muzâri fiili de emrin cevabında gelen, karşılık ve sonuç bildiren (cezâ) fiildir. Buna göre anlam “gönder de tasdiklesin” olmalıdır. İkinci gurubun tercümesine göre ise “أَرْسَلْهُ” fiili emir olsa da ardından gelen “يُصَدِّقُنِي” fiili cevap fiili değildir. Kendisinden önce gelen “رِدْءًا” kelimesinin sıfatıdır. Kaynaklarda ilgili fiilin “رِدْءًا” kelimesinin sıfatı olduğuna dair görüşler ağırlıktadır. Ancak hal olduğu ile ilgili görüşler de yer almaktadır.⁴⁰ Ayette geçen “يُصَدِّقُنِي” kelimesi ile ilgili bu kıraat dışın-

⁴⁰ Ebu İshâk İbrahim b. es-Serî Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbühu*, nşr. Abdülcelil Abdüh Şelebi (Beyrut: Âlemu'l-kütüb, 1988), 4: 144; Nehhâs, *İ'rabu'l-Kur'ân*, 3: 162; Ukberî, *et-Tibyân fi*

da “يصدقني” şeklindeki bir kıraatten daha söz edilmiştir. İkinci kıraate göre yukarıda zikredilen birinci grup mealler doğrudur. Ancak tabii olduğumuz Hamza kıraatine göre söz konusu kelime “يصدقني” şeklinde olup tercümesi de buna göre yapılmalıdır.⁴¹ Dolayısıyla söz konusu fiilin öncelikle sıfat olması evla görülmüş, hal olması da uzak görülmemiş, ancak “يصدقني” kıraati için cevap anlamına rastlanmamıştır. Bu bakımdan “gönder ki/gönder de tasdik etsin” anlamındaki tercüme içerdiği tam anlamıyla yansıtmaktan uzaktırlar. Kaynaklarda yer alan kelime çözümlerinde hareketle aşağıdaki tercümelerin daha isabetli olduğunu söylemek mümkündür.

Ali Fikri Yavuz: Kardeşim Hârûn, lisan bakımından benden daha düzgündür o. Bunun için, beni **tasdik eder bir yardımcı olmak üzere** beraberimde onu peygamber **gönder**.

Bayraktar Bayraklı: Kardeşim Hârûn'un dili benimkinden daha düzgündür. Onu, beni **destekleyen bir yardımcı olarak** benimle **gönder**.

Diyanet İşleri Başkanlığı Meali: Kardeşim Hârûn benden daha açık ve düzgün konuşur. Onu da **beni onaylayan bir yardımcı olarak** yanımda **gönder**.

Edip Yüksel: Ayrıca, kardeşim Harun benden daha iyi konuşur. Onu benimle birlikte, **beni destekleyen bir yardımcı olarak gönder**.

Elmalılı: Biraderim Harûn ise lisanca benden fesahatlidir. Beni **tasdik eder** bir muavin olmak üzere maıyyetimde ona da **risalet ver**.

Hayrat Neşriyat: “Kardeşim Hârûn ise, o benden lisân cihetiyle daha düzgündür; onu da beni **tasdik eden bir yardımcı olarak** benimle berâber **gönder**.”

Heyet Meali (Diyânet): Kardeşim Harun'un dili benimkinden daha düzgündür. Onu da beni **doğrulayan bir yardımcı olarak** benimle birlikte **gönder**.

Muhammed Esed: Ayrıca, kardeşim Harun'un konuşma tarzı benimkinden daha açık, daha düzgündür; öyleyse benim söylediklerimi [daha akıcı bir şekilde] **doğrulayan bir yardımcı olarak** o'nu da benimle birlikte **gönder**.

Mustafa İslamoğlu: İşte kardeşim Harun! Onun dili benden daha açık, daha düzgün: beni **destekleyip doğrulayan bir yardımcı olarak** onu da benimle birlikte **gönder!**”

i'râbi'l-Kur'ân, 298; İbnü'l-Enbârî, *el-Beyân*, 2: 233; Derviş, *İ'râbu'l-Kur'âni'l-kerîm ve beyânuhu*, 5: 610.

⁴¹ Kıraat ile ilgili olarak bk. Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*, 4: 144.

Ömer Nasuhi Bilmen: Ve kardeşim Harun ise o lisanen benden daha fasihdir. İmdi onu da benimle beraber **beni tasdik eder bir muin olarak gönder.**

Salih Akdemir: Kardeşim Harun, benden daha iyi konuşur. Bu nedenle, onu da beni **doğrulayan bir yardımcı olarak** benimle birlikte **gönder.**

Süleyman Ateş: Kardeşim Harun, o, dil bakımından benden daha güzel konuşur. Onu da benimle beraber, **beni doğrulayan bir yardımcı olarak gönder.**

Talat Koçyiğit: Kardeşim Harun dil yönünden benden daha açık konuşur. Onu, beni **doğrulayan bir yardımcı olarak** benimle birlikte **gönder.**

Yusuf Işıcık: Kardeşim Harun'un konuşması benden daha düzgün/daha etkilidir. **Yardımcı ve destekçi olmak üzere** O'nu da benimle beraber peygamber olarak **gönder.**

Şart-cevap anlamının öne çıktığı tercümelemler de şu şekildedir:

Abdülbaki Gölpınarlı: Ve kardeşim Harun, dil bakımından benden daha fasih, onu da benimle beraber **gönder de bana yardım etsin, gerçekleşsin beni.**

Ahmet Varol: Kardeşim Harun'un dili benimkinden daha düzgündür. Onu benimle beraber yardımcı olarak **gönder beni doğrulasın.**

Hasan Basri Çantay: Biraderim Harun, o, lisan bakımından benden daha fasihdir. Binâen'aleyh onu da benimle beraber **yardımcı (bir peygamber) olarak gönder ki beni tasdiyk etsin.**

Mustafa Öztürk: Öte yandan kardeşim Harun benden daha etkili konuşur. Bu yüzden, onu da benimle birlikte peygamber olarak **görevlendir;** bana destek **olsun.**

Şaban Piriş: Kardeşim Harun'un dili benden daha açık. Onu da benimle **gönder bana destek ve tasdik edici olsun.**

Yaşar Nuri Öztürk: Kardeşim Hârûn var ya, o benden lisanca daha etkilidir/benden daha güzel konuşur. Onu da benimle yardımcı olarak **gönder ki beni tasdiklesin.**

2.5. {فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا يَرْثُنِي وَيَرِّثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ} (Meryem 19/5, 6)

Bu çerçevede en dikkat çekici ayetlerden biri de Meryem sûresinin 5 ve 6. ayetleridir. Ayette geçen “هَبْ” emri ve sonrasındaki “يَرْثُنِي” muzâri fiili emir fiilinin cevabı olacak şekilde tercüme edilmiştir. Ele aldığımız meallerden bir tanesi hariç tamamında “ihsan et/bağışla/ver ki ... mirasçı/vâris olsun.” şeklindeki koşul-sonuç anlamının öncelendiği tercüme tercih edilmiştir. Tercümedeki sorunun konusu olan “يَرْثُنِي” fiili ile ilgili “يَرْثُنِي” şeklindeki bir kıra-

atten de söz edilmiştir.⁴² Ancak Mushaflarımızda yer alan kıraate göre bu kelime merfû şekildedir. Meal yazarları ise merfû kıraatin tercümesinde kelimenin cümle içerisindeki i'râb bakımından konumunu yanlış değerlendirmiş olmalı ki meczûm kıraatin içeriğini anlama yansıtmışlardır. Oysa kaynaklarda merfû kıraate göre okunduğu zaman bu kelimenin “وَلِيًّا” kelimesinin sıfatı olduğu belirtilmiş, merfû okunuşta başka bir ihtimale yer verilmemiştir.⁴³ Buna göre hem i'râb açısından hem de kaynaklarda yer alan rivayetler açısından en isabetli tercüme şudur: “O halde bana katından, bana ve Yakub oğullarına **mirasçı olacak** olan bir çocuk **ver.**” (Salih Akdemir) Bunun dışındaki diğer tercüme anlamı ifade etmek açısından yeterli olsa da dil kuralları açısından yetersiz sayılabilir.

Abdülbaki Gölpınarlı: Sen bana katından bir oğul **ihsan et de**. Bana da **mirasçı olsun**, Yakup soyuna da **mirasçı olsun**.

Ahmet Varol: Bana tarafından bir veli **bağışla**. Bana da Yakuboğullarına da **mirasçı olsun**.

Ali Fikri Yavuz: Onun için bana bir çocuk ihsan **buyur ki** bana da **mirasçı olsun**, Yâkub ailesine de **mîrasçı olsun**.

Bayraktar Bayraklı: Tarafından bana şahsiyetli/velî bir çocuk **ver ki** bana ve Ya'kub oğullarına **mirasçı olsun**.

Diyanet İşleri Başkanlığı Meali: Tarafından bana bir halef **ver**; o Ya'kûb hanedanına da **vâris olsun**.

Edip Yüksel: Katından bana bir kalıtçı **bağışla**. Bana ve Yakup boyuna **varis olsun**.

Elmalılı: Onun için bana bir veliy **ihsan eyle**. **Ki** hem benim **mirasımı**, hem Ya'kub hanedanının **mirasını ala**.

Hasan Basri Çantay: Binâen'aleyh bana tarafından (ve kendi sulbümden) bir velî, oğul **ihsan et**. **Ki** bana da **mîrasçı olsun**, Ya'kub hanedanına da **mîrasçı olsun**.

Hayrat Neşriyat: Artık (sen) kendi katından bana bir halef (bir oğul) **ihsân eyle! Ki** (ilim ve nübüvvette) hem bana **vâris olsun**, hem de Ya'kub âilesine **vâris olsun!**"

Heyet Meali (Diyânet): Tarafından bana bir veli (oğul) **ver**. **Ki** o bana **vâris olsun**; Ya'kub hanedanına da **vâris olsun**.

⁴² Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*, 3: 320; Nehhâs, *Î'rabu'l-Kur'ân*, 3: 5, 6; Ukberî, *et-Tibyân fi i'râbi'l-Kur'ân*, 250.

⁴³ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*, 3: 320; Nehhâs, *Î'rabu'l-Kur'ân*, 3: 5, 6; Mekki b. Ebû Tâlib, *Kitâbu muşkil'i i'râbi'l-Kur'ân*, 2: 50, 51; Ukberî, *et-Tibyân fi i'râbi'l-Kur'ân*, 250; Sâfi, *el-Cedvelu fi i'râbi'l-Kur'ân*, 16: 271; Dervîş, *Î'rabu'l-Kur'âni'l-kerîm ve beyânuhu*, 4: 567; el-Harrât, *el-Muctebâ min muşkili i'râbi'l-Kur'ân*, 2: 664.

Muhammed Esed: Öyleyse, bana katından, benim yerimi alacak bir yardımcı **bahşet ki** bana ve Yakub'un Evi'ne **mirasçı olsun**.

Mustafa İslamoğlu: Öyleyse, bana kendi katından yerimi dolduracak ehil bir **takipçi ver**; hem bana, hem Yakub oğullarına **vâris olsun**.

Mustafa Öztürk: Rabbim! Sen bana (yakınlarımdan) halef **lütfeyle**. Bu öyle bir halef olsun ki hem benim hem de Yakub ailesinin manevi mirasına **sahip çıksın**.

Ömer Nasuhi Bilmen: Artık bana sen kendi tarafından bir oğul bağışla. Hem bana **vâris olsun** hem de Yakub hânedanına **vâris olsun**.

Süleyman Ateş: (Ne olur) katından bana yerime geçecek bir veli **lutfet. Ki, (o),** bana ve Ya'kub oğullarına **mirasçı olsun**.

Şaban Piriş: Bana bir evlat bağışla katından. Bana ve Yakup oğullarına **mirasçı olsun**.

Talat Koçyiğit: Sen kendi katından bana (yerime geçecek) bir oğul **ver**. O, hem bana, hem de Yakub oğullarına **mirasçı olsun**.

Yaşar Nuri Öztürk: O halde, katından bana bir dost **bağışla ki** hem bana **mirasçı olsun** hem de Yakub hanedanına **mirasçı olsun**.

Yusuf Işıcık: Bana katından bir yardımcı/halef/veli **ver!** Bana ve (dedem) Yâkub Ailesine (peygamberlik ve bilgide) **mirasçı olsun**.

2.6. { تَمَّ ذَرَهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ } (el-En'âm 6/91)

Aynı hususun dikkat çektiği ayetlerden biri de “تَمَّ ذَرَهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ” (el-En'âm 6/91) ayetidir. Bu ayetteki tercüme hatalarının yer aldığı kelime “يَلْعَبُونَ” kelimesidir. Şayet bu kelime öncesinde geçen “ذَرَهُمْ” fiiline cevap olarak değerlendirilecek olsaydı aşağıdaki tercümelerin çoğu doğru olurdu. Ancak ifade edilen gramer kuralı gereği bu kelimenin cevap olması mümkün değildir. Ayetin bir benzeri { فَذَرَهُمْ يَخَوْضُوا وَيَلْعَبُونَ حَتَّىٰ يُلَاقُوا يَوْمَهُمُ الَّذِي فِيهِ يُرْعَدُونَ } (Meâric 70/42) şeklinde olup aynı kelime burada da geçmiştir. Ancak buradaki “يَخَوْضُوا وَيَلْعَبُونَ” kelimelerinin şart-cevap anlamı içerdiğini belirten Nehhâs, ele aldığımız ayetteki “يَلْعَبُونَ” kelimesinin cevap olmadığını belirtmiştir.⁴⁴ O halde ilgili ayetin “bırak da oynasınlar/oynamaya devam etsinler...” şeklindeki şart-cevap anlamı içeren tercüme doğru görünmemektedir. Dolayısıyla şart-cevap anlamı dışındaki diğer ihtimaller üzerinde durmak daha doğru olacaktır. Nitekim kaynaklarda da söz konusu fiilin hal cümlesi olduğu söylenmiştir.⁴⁵ Bu çerçevede ifade edilenlere göre en yakın tercüme “Sonra onları bataklıklarında **oynamaya bırak.**” (Şaban Piriş) ve

⁴⁴ Nehhâs, *İ'rabu'l-Kur'ân*, 1201.

⁴⁵ Ukberî, *et-Tibyân fi i'râbi'l-Kur'ân*, 149; Derviş, *İ'râbu'l-Kur'âni'l-kerim ve beyânuhu*, 2: 408; el-Harrât, *el-Muctebâ min muşkili i'râbi'l-Kur'ân*, 1: 282.

“Sonra da onları kendi bataklıklarında **oynamaya bırak.**” (Talat Koçyiğit) şeklinde yapılan tercüme­lerdir. Diğer tercümelerin tamamı şart-cevap/cezâ anlamını çağrıştıracak ifadelerle başvurduklarından kısmen anlam eksikliğine yol açmıştır denebilir. Söz konusu mealler de şu şekildedir:

Abdülbaki Gölpınarlı: Sonra da **bırak** onları, düştükleri boş iddialarla **oyalanıp dursunlar.**

Ahmet Varol: Sonra **bırak** onları daldıkları şeyde **oynayadursunlar.**

Ali Fikri Yavuz: Sonra onları **bırak**, batıl dedikodularında **oynaya dursunlar.**

Bayraktar Bayraklı: Sonra onları **bırak**, daldıkları bataklıkta **debelenip dursunlar!**

Diyanet İşleri Başkanlığı Meali: ...sonra onları **bırak**, daldıkları bataklıkta **oyalanadursunlar!**

Edip Yüksel: Onları daldıkları sapıklıkta **bırak, oynayadursunlar.**

Elmalılı: Sonra **bırak** onları daldıkları bataklıkta **oynaya dursunlar.**

Hasan Basri Çantay: Sonra onları **bırak ki** daldıkları bataklıkta **oynaya dursunlar!**

Hayrat Neşriyat: Sonra onları **bırak**, daldıkları (bâtıl) içinde **oynasınlar!**

Heyet Meali (Diyânet): Sonra onları **bırak**, daldıkları bataklıkta **oynaya dursunlar!**

Muhammed Esed: Sonra da **bırak**, onlar boş laflarla **oyalanıp dursunlar.**

Mustafa İslamoğlu: Sonra da **bırak**, daldıkları boş laflarla **oyalanıp dursunlar.**

Mustafa Öztürk: Artık onları kendi hallerine **bırak**, varsınlar asılsız iddia ve itirazlarıyla **oyalanıp dursunlar.**

Ömer Nasuhi Bilmen: Sonra onları **bırak**, daldıkları bataklıkta **oynayıp dursunlar.**

Salih Akdemir: Sonra da onları kendi başlarına **bırak ki**, boş konuşmalarında **oyalanıp dursunlar!**

Süleyman Ateş: Sonra **bırak** onları, daldıkları bataklıkta **oynayadursunlar.**

Yaşar Nuri Öztürk: Sonra **bırak** onları saplandıkları bataklıkta **oynayadursunlar.**

Yusuf Işıcık: Sonra da **bırak** onları, içine daldıkları bataklıklarında **oyalanadursunlar.**

Örnekleri çoğaltmak mümkündür. Ancak maksadı ifade etmek açısından yeterli olduğu kanaatindeyiz.⁴⁶

SONUÇ

Türkçe mealler modern dönem Türkiye'sinde Müslümanların Kur'an'la irtibatlarına yeni bir boyut kazandırmıştır. Birbirinden farklı özelliklere sahip olan mealler farklı noktalara odaklanmışlar ve farklı tercüme yöntemleri kullanmışlardır. Her biri kendine özgü üstünlük ve noksanlıklara sahip Türkçe meallerin ne kadar gerekli olduğu, insanların dinle irtibatını sağlıklı bir düzeyde kurma konusunda ne derece faydalı olduğu, Kur'an'ın anlaşılmasında sonuca götürmede ne düzeyde başarılı olduğu konularının çalışmamızı aşan bir tartışma konusu olduğu hatırdta tutulmalıdır. Ancak ifade edilen hususlardaki cevapların olumlu veya olumsuz olması vakıayı değiştirmeyecektir. Zira vakıaya bakıldığında meallerin oldukça yaygınlık kazanması en azından böyle bir ihtiyacın olduğu sonucunu pekiştirmiştir. Bu çalışmada bir nahiv kuralının Türkçe meallere yansması ele alınmıştır. Bazı meallerde, ele aldığımız nahiv kuralındaki inceliğin dikkate alındığı, bazılarında ise gözden kaçtığı görülmüştür. Söz konusu durum çeşitli örnekler üzerinden irdelenmiştir.

KAYNAKÇA

- Akdemir, Salih. *Son Çağrı Kur'an*. Ankara: Ankara Okulu, 2015.
- Ateş, Süleyman. *Kur'an-ı Kerim ve Cümle Meâli*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, t.y.
- Bayraklı, Bayraktar. *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an'ı Kerim Meali*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2017.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi*. İstanbul: Akçağ, 2002.
- Çantay, Hasan Basri. *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*. İstanbul: Elif Ofset, 1980.
- Da'âs, Ahmed Abîd - Humeydân, Ahmed Muhammed - Kâsım, İsmail Mahmud el-. *İ'râbi'l-Kur'an*. 3 Cilt. Dimaşk: Dâru'n-nemîr, 1425.
- Dervîş, Muhyiddin. *İ'râbu'l-Kur'âni'l-kerîm ve beyânuhu*. 9 Cilt. Dimaşk-Beyrut: Dâru'l-yemâme-Dâru İbn Kesîr, 1999.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1999.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Kur'an-ı Kerim ve Meâli*. İstanbul: Elif Kitabevi, 2007.
- Gümüş, Sadrettin. "Cumhuriyet Döneminde (1923-1960 Arası) Meâl Çalışmaları". *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*. 5 (30 Haziran 2015): 285-331. <https://doi.org/10.16947/fsmiad.05457>.
- Harrât, Ahmed b. Muhammed el-. *el-Muctebâ min müşkili i'râbi'l-Kur'an*. 4 Cilt. Medine: Mecmau'l-Melik Fehd li tbâati'l-Mushafi'ş-şerîf, 1426.
- Hasan, Abbas. *en-Nahvu'l-vâfi*. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-maârif bi Mısra, ts.

⁴⁶ Söz gelimi benzer durumlar için {إِنَّا أَنْتَ الْوَهَّابُ} (Sâd 38/35) ayeti ve meallerine bakınız.

- Hayrat Neşriyat İlmî Araştırma Heyeti. *Kur'an-ı Kerim ve Muhtasar Meali*. İstanbul: Hayrat Neşriyat, 2004.
- Hemedâni, el-Munteceb. *el-Kitâbu'l-ferîd fi i'râbi'l-Kur'âni'l-Mecîd*. Nşr. Muhammed Nizâmüddin el-Füteyyih. 6 Cilt. Medine: Dâru'z-zamân, 1427.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdullah Cemâlüddîn. *Şerhu Katri'n-nedâ ve belli's-sadâ*. Nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid. Kahire: Mektebetu't-ticâriyyeti'l-kübrâ, 1963.
- İbn Mâlik, Cemâlüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah. *Şerhu'l-kâfiyeti's-şâfiye*. Nşr. Muhammed OsmanEd. Abdülmün'im Ahmed. Riyad: Dâru'l-me'mûn li't-turâs, 1982.
- İbn Mâlik, Cemâlüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah. *Şerhu't-teshîl li İbn Mâlik*. Nşr. Abdurrahman Seyyid-. 4 Cilt. Kahire: Hicr li't-tibâa ve neşr, 1990.
- İbn Yaîş, Ebû'l-Bekâ Yaîş b. Ali. *Şerhu'l-Mufassal li'z-Zemahşerî*. Nşr. Emîl Bedî' Yakub. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2001.
- İbnu's-Serrâc, Ebû Bekr Muhammed b. Sehl. *el-Uşûl fi'n-nahv*. Nşr. Abdülhüseyn el-Fetlî. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1996.
- İbnü'l-Enbârî, Ebû'l-Berekât Abdurrahman. *el-Beyân fi garîbi i'râbi'l-Kur'ân*. Nşr. Taha Abdülhamid, Mustafa Saka. Kahire: el-Hey'etul Mısıriyyeti'l-âmmeti li'l-kuttâb, 1980.
- İd, Muhammed. *en-Nahvu'l-musaffâ*. Kahire: Mektebetu's-şebâb, 1971.
- İslamoğlu, Mustafa. *Hayat Kitabı Kur'ân, Gerekçeli Meal-Tefsir*. İstanbul: Düşün, 2008.
- Işıcık, Yusuf. *Kur'an Meâli*. Konya: Konya İlahiyat Derneği Yayınları, 2008.
- Karaman, Hayrettin - Çağrı, Mustafa - Dönmez, İbrahim Kâfi - Gümüş, Sadrettin. *Kur'ân-ı Kerim Meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Koçyiğit, Talat. *Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Meâli*. Ankara: Kılıç Kitabevi, t.y.
- Mekkî b. Ebû Tâlib, Ebû Muhammed. *Kitâbu muşkil'i i'râbi'l-Kur'ân*. Nşr. Yasin Muhammed. Dımaşk: Daru'l-me'mûn li't-turâs, t.y.
- Müberred, Ebû'l-Hasan Muhammed b. Yezîd. *el-Muktedab*. Nşr. Muhammed Abdülhâlik Udayme. 4 Cilt. Kahire: Lecnetü ihyâi't-türâsi'l-islâmî, 1994.
- Nâzıru'l-Ceyş, Muhammed b. Yusuf b. Ahmed. *Temhîdu'l-kavâid bi şerhi Teshîli'l-fevâid*. Nşr. Ali Ahmed Fahir ve diğerleri. 11 Cilt. Kahire: Daru's-selam, 2007.
- Nehhâs, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. İsmail. *İ'rabu'l-Kur'ân*. Nşr. Halit Ali. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 2008.
- Özek, Ali - Karaman, Hayrettin - Turgut, Ali - Çağrı, Mustafa - Dönmez, İbrahim Kâfi - Gümüş, Sadrettin. *Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Meâli*. Medine: Kral Fehd Mushaf-ı Şefîf Basım Kurumu, 1992.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*. Ankara: Ankara Okulu, 2015.
- Öztürk, Yaşar Nuri. *Kur'ân-ı Kerim (Türkçe Çeviri)*. İstanbul, 1994.
- Piriş, Şaban. *Kur'ân-ı Kerim Türkçe Anlamı*. Kayseri: Okyanus Yayınları, t.y.
- Rummânî, Ebû'l-Hasen Ali b. İsa. *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*. Nşr. Yusuf b. Abdurrahman b. Nâsır el-Arîfî. B.y.: y.y., ts.
- Sâfi, Mahmûd. *el-Cedvelu fi i'râbi'l-Kur'ân ve sarfihi ve beyanihi maa fevâide nahviyye hâmm*. 3. Bs, 16 Cilt. Dımaşk & Beyrut: Dâru'r-Reşîd & Müessesetu'l-yemân, 1995.
- Sîbeveyh, Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanber. *el-Kitâb*. Nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 5 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1988.

- Sîrâfî, Hasan b. Abdullah b. Merzûbânî Ebû Saîd. *Şerhu Kitâb'i Sibeveyh*. Nşr. Ali Seyyid Ali - Ahmed Hasan Mehdîf. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2008.
- Ukberî, Ebû'l-Bekâ Muhibbüddîn Abdullah. *et-Tibyân fî i'râbi'l-Kur'ân*. Ammân: Beytû'l-efkâr ed-devliyye, 1998.
- Varol, Ahmet. *Kur'an Meali*. İstanbul: Ozan Yayıncılık, 1995.
- Verrâk, Ebû'l-Hasan Muhammed b. Abdullah. *İlelu'n-nahv*. Nşr. Mahmud Câsim Muhammed Dervîş. Riyâd: Mektebetu'r-rüşd, 1999.
- Yavuz, Ali Fikri. *Kur'ân-ı Kerîm ve İzahlı Meâl-i Âlisi*. Ankara: Alperen Yayınları, 2002.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dîni Kur'ân Dili*. 8 Cilt. İstanbul: Bedir, 1993.
- Yüksel, Edip. *Mesaj Kuran Çevirisi*. İstanbul: Ozan Yayıncılık, 2016.
- Zeccâc, Ebu İshâk İbrahim b. es-Serî. *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*. Nşr. Abdülcelil Abdüh Şelebî. Beyrut: Âlemu'l-kütüb, 1988.

Kur'ân-ı Kerîm'de Teceddüt ve Sübût Manası İçin Yapılan 'Udûl Çeşitleri

'Udûl Types, Used in the Expression of Tajaddud (Renewal) and Thubût
(Permanence) in the Holy Quran

HASAN DURAN

Yüksek Lisans Öğrencisi, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel
İslam Bilimleri Anabilim Dalı Arap Dili ve Belagatı Bilim Dalı, Karaman/Türkiye

Graduate student, Karamanoğlu Mehmetbey University, Faculty of Islamic Sciences, Di-
vision of Basic Islamic Sciences, Department of Arabic Language and Rhetoric, Karaman / Turkey
hd102@hotmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4377-7429>

YUNUS İNANÇ

Dr. Öğr. Üyesi, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,
Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, Karaman/Türkiye

Dr. Lecturer, Karamanoğlu Mehmetbey University, Faculty of Islamic Sciences,
Department of Arabic Language and Rhetoric, Karaman / Turkey
yunus.inanc@gmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3659-1634>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 04 Nisan / April 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 10 Mayıs / May 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Mayıs / May 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Mayıs / May

Atıf / Citation: Duran, Hasan - İnanç, Yunus. "Kur'ân-ı Kerîm'de Te-
ceddüt ve Sübût Manası İçin Yapılan 'Udûl Çeşitleri". *edid: edebali islamiyat
dergisi / edebali islamic journal* 3/5 (Mayıs/May 2019): 53-77.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

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

Web: <http://dergipark.gov.tr/edid> | mailto: iifdergi@bilecik.edu.tr

Copyright © Published by Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi /

Bilecik Seyh Edebali University, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, 11230 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz*

Arap dilinde ismin kalıcılık ve devam anlamlarına; fiilin ise yeni olma, değişim, yenilenme anlamlara delâlet ettiği kabul edilmektedir. Bu sebeple durağanlığın olduğu, değişimin olmadığı, sabit ve kalıcı olan durumların ifadesinde isim kalıbı kullanılmaktadır. Değişim, oluş, yenilik gibi hareket içeren durumların ifadesinde de fiil kalıbı kullanılmaktadır. Bazen anlatımda hareket veya kalıcılığı ifade eden cümleden tam zıddı durumu ifade eden başka bir cümleye geçişler olmaktadır. Böyle geçişlerde, kullanılan kalıplar da değişmekte ve bağlama uygun kalıp kullanılmaktadır. Bu çalışmada öncelikle çalışma içerisinde yer alan kavramlar ele alınacaktır. Kavramlar incelenirken delâlet ettikleri anlamı bulunduran unsurlara da yer verilecektir. Bu unsurlardan ismin kalıcılık, fiilin yenilenme anlamlarına delâletlerinden söz edildikten sonra iki anlam arasındaki farktan dolayı kalıplar arasında meydana gelen geçişler söz konusu edilecektir. Bu durumun neticesinde doğal olarak sübût ve devam; hudûs ve teceddüt anlamı için isim ve fiil kalıpları arasında yapılan geçişler incelenecektir. İsim veya fiil kalıbından diğerine yapılan geçişlerden teceddüt veya devam anlamını içermeyen geçişlere yer verilmeyecektir. Bu tip geçiş ve yönelmeler konu dışıdır. Bununla beraber teceddüt ve devam anlamı için yapılan geçişler kalıplar bakımından gruplandırılacaktır. Netice olarak çalışmada isim ve fiilin delâlet ettikleri anlamlar ele alınacak ve bu anlamlar için kalıplar arasındaki geçişler Kur'an-ı Kerim'den örnek âyetlerle desteklenecektir.

Anahtar kelimeler: Hudûs, Teceddüt, Sübût, İstimrâr, 'Udûl.

Abstract

It is accepted that it denotes the mean of persistence and continuity of the name and mean of change and renewal of the verb in Arabic language. For this reason, the name pattern is used in the expression of fixed and permanent situations where there is no change, where there is stability. And the verb pattern is used in the expression of situations involving movements such as change, formation and innovation. Sometimes there are transitions to another sentence that expresses the exact opposite of the sentence expressing movement or persistence in the narration. In such transitions, the molds used are also changed and the appropriate mold is used. In this work firstly the concepts which will be used in the work will be taken over. When the concepts are examined, the elements that have the meaning they mean will also be included. After mentioning the meaning of the persistence of the name and the meaning of the regeneration of the verb, it will be talked about that transitions between the molds due to the difference between the two meanings. As a result of this situation, the transitions between the noun and verb forms will be examined for the meaning of stability and continuity; occurrence and renewal. Transitions from name or verb pattern to another shall not include transitions without renewal or continuation. Such permanents and orientations are irrelevant. At the same time, transitions for renewal and continuity will be grouped in terms of patterns. As a result, in the study the meanings of the name and verb will be discussed and the transitions between the patterns for these meanings will be supported by the verses from the Quran.

Keywords: Huduth, Tajaddud, Permanence, Continuity, Deviation.

GİRİŞ

İsim ve fiil, Arap dilinde önemli iki unsur olarak kabul edilmektedir. İsim ve fiilin delâlet ettikleri anlamlar birbirinden farklıdır. İsim kalıbı kullanılan bazı cümlelerde o kalıp yerine fiil kalıbı kullanmak dilsel olarak hoş karşılanmazken bazı cümlelerde ise hata kabul edilmektedir. İçerisinde hareket ve değişim olan bağlamda bu anlamlara delâlet eden fiil kalıbı kullanılmakta iken sakin ve durağanlığın bulunduğu bağlamda ise isim kalıbı kullanılmaktadır. Bazen cümlelerin bağlamına göre uygun olan kalıbın kullanılması ve

* Bu çalışma, aynı isimle hazırlanan yüksek lisans tezinden yararlanılarak hazırlanmıştır.

yeri geldiğinde diğer bağlama geçiş yapılması fasih ve belîğ olmanın göstergesi sayıldığından anlam akışı gereği bu iki bağlamın birinden diğerine geçişler kaçınılmaz olmuştur.

Bu çalışmada ilk olarak fiil ve ismin delâlet ettiği anlamları ifade eden kavramlardan söz edilecek, isim ve fiilin bu anlamlara delâletinin hangi şartlarda değiştiği ele alınacaktır. Daha sonra bu iki anlamdan birine delâlet eden kalıplardan diğerine delâlet eden kalıplara geçişi içeren âyetlerden deliller getirilecek ve anlama yaptığı katkıdan söz edilecektir. Kimi kavramlara delâlet eden kalıpların kullanımında ortaya çıkan anlam zenginliğini ifade etme amaçlandığından önce bu kavramlar ele alınacaktır.

1. KAVRAMLAR

Hudûs (değişim); eski ve kadim olanın zitti, yeni olan manasına gelen " fiilin mastarıdır.¹ Bir kimsede bulunan sıfatın devamlı olarak حدث bulunmamasını ve geçen zaman ile sıfatın değişmesini ifade eden hudûs kavramı ile ilgili olarak birçok tanıma yer verilmiştir. Bunlara göre hudûs; zatta bulunan mananın (araz) zamanın değişmesiyle yenilenmesi², bir şeyin geçmişinde yokluk bulunurken var olması, öncesinde yok iken sonra meydana gelmesi, fâilde bulunan fiilin, önceleri yok iken sözün söylendiği zamanda fâilde meydana gelmesi³, üç zamandan birisiyle sınırları çizilen olayın (hades) fâil tarafından yapılması ve yenilenmesi⁴ şeklinde tanımlanmıştır. Fiil, sabit kalarak değişime uğramayan zatın zamana bağlı olduğu için değişen hallerine delâlet etmektedir. Fiilin hudûse delâlet etmesinden anlaşılan fiilin zamana ve o zaman içinde meydana gelen olaylara delâlet etmesidir. Zaman ise birbirini takip eden parçalardan oluşmakta, bu parça ve anların her birinde bir olay meydana gelmektedir. Dolayısıyla hudûs manasının bulunduğu her yerde zaman ve olay olguları bulunmaktadır. Bu bakımdan hudûs, zamanın değişmesiyle değişime girmektedir.

Teceddüt (yenilenme) ise büyük olma, ciddi olma, yok iken meydana " kökünün ج gelme, kesme, yenilenme gibi manaları içinde bulunduran " babının mastarıdır. Bir şeyin yenilenmesi, yeniden meydana gelmesi تفعل

¹ İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mukerrem, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1414), 2: 131; Mustafa İbrahim v.dğr., *el-Mu'cemu'l-Vesit* (Kahire: Mektebetü'ş-Şuruku'd-Devliye, 2004), 159.

² Galâyînî, Mustafa, *Câmi'u'd-Durûsi'l-'Arabiyye*, nşr. Ali Süleyman (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2010), 162.

³ Davud Karsî (ö. 1169/1756), *Şerhu'l -Emsileti'l-Muhtelifi fi's-Sarf* (İstanbul: Arif Efendi Matbaası, t.y.), 10.

⁴ Molla Câmi, Nurüddin Abdurrahman b. Nizamiddin Ahmed b. Muhammed, *el-Fevaidü'z-Zıyâyye*, nşr. Ali Muhammed Mustafa (Beyrut: Daru İhyai't-Turasî'l-Arabi, 2009), 2: 190.

anlamlarına gelen⁵ teceddüt kavramı; bir şeyin, öncesinde yokluk bulunurken sonra meydana gelmesi, bir oluşun kesik kesik gün yüzüne çıkması anlamında olmak üzere iki şekilde kullanılmaktadır. Öte yandan teceddüt zaman mefhumunda bulunmaktadır. Çünkü zamanın parçaları olan her bir anın bir araya getirilmesi mümkün değildir. Bu sebeple zamanın her anında meydana gelen fiil değişerek yenilenmektedir. Şu beyit teceddüde örnek olmak bakımından kaynaklarda yer almıştır:⁶

"أَوْ كَلَّمَا وَرَدَتْ عُكَاظَ قَبِيلُهُ
بَعَثُوا إِلَيَّ عَرِيفَهُمْ يَتَوَسَّمُ"

"Ukaz'a ne zaman bir topluluk gelse beni aramak üzere öncülerini gönderirler"⁷

Araplar belirli zamanlarda panayır denilen büyük pazar kurarlar, o günlerde şiirler büyük şairlere okunur, onlar da şiiri edebi yönüyle eleştirirlerdi. Herhangi birine haksızlık yapanlar veya cinayet işleyenler panayırdaki tanınmamak için yüzlerini örtecek maske kullanırlardı. Ukaz panayırını haram aylarda kurulduğundan dolayı biraz da olsa güvenli ve emniyetli idi. Beytin sahibi şair Tarîf b. Temimi, Şerahil eş-Şeybani'yi öldürmüş olmasına rağmen cesaretinden dolayı yüzünü gizlememişti. Şerahil'in oğlu Hasisa (Husaysa) Ukaz panayırına gelince "Bana Tarîf'i gösterin!" demiş, gösterilen adamı iyi tanıyabilmek için dönüp dönüp bakmıştı. Kendisine dikkatli şekilde bakıldığını anlayan Tarîf, Hasisa'ya tekrar tekrar kendisine niye baktığını sormuştu. Hasisa "Seni tanımak için iyice inceliyorum. Sözüm olsun ki, ilk fırsatta ya sen beni öldürürsün ya da ben seni öldürürüm" demişti. Bu olay üzerine şair Tarîf bu beyti de içeren " kelimesinin kattığı anlam; şairi öldürmek *şiiirini* söylemiştir.⁸ Şiire " için arayan topluluğun panayıra her gelişinde şairi aradığı ve şairin devamlı takip edildiği, şairin bulunması için insanlara tekrar eden bakışlar atıldığının ifadesini sağlamaktır. Kavmin öncüsü, şair Tarîf'i ararken her gördüğü kişiyi gözlemlemekte, şüphelendiği bir kimse olduğunda o kişinin şair Tarîf mi yoksa başka birisi mi olduğunu anlamak için aynı adama tekrar tekrar bakmaktadır.

Mâzi ve muzâri fiilin hudûs ve teceddüt anlamlarını ifade etmesi hususunda şunlar söylenebilir: Mâzi fiil; geçmiş zamanda bir olayın olup bittiğini bildiren fiildir.⁹ Her fiilde olduğu gibi mâzi fiilde de oluş ve harekete delâlet bulunmaktadır. Bu nedenle mâzi fiil önceden yok iken

⁵ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 3: 107; İbrahim v.dğr., *el-Mu'cemu'l-Vesit*, 111.

⁶ Desûki, Şemsüddin Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafе (ö.1230 / 1815) *Haşiyetü Desuki alâ Muhtasarü'l-Maâni* (Mektebetü Reşidiyye, t.y.), 1: 477."

⁷ el-Asmaî, Ebû Saîd Abdülmelik b. Kureyb el-Bâhilî (ö. 216/831) *el-Asmâiyât*, nşr. Ahmet Muhammed Şakir, Abdüsselam Harun, 5. Bs (Beyrut, t.y.), 127.

⁸ Ebu'l- Feth Abbâsi, Abdurrahim b. Ahmet, (1462-1555) *Me'âhid-üt-Tensîs fi Şerhu Sevâhid-it-Telhîs*, (Beyrut: 'Alemlü'l-Kutub, t.y.), 1: 205.

⁹ Hasan Abbas, *en-Nahvu'l-Vâfi* (Kahire: Dâru'l-Maârif bi Mısra, ts.), 1: 51.

sonradan var olma anlamındaki hudûse delâlet etmektedir. Mâzi fiilin teceddüt anlamına delâleti ise bir şeyin meydana gelmesi anlamındadır.¹⁰ " fiili, mastar كتبMâzi fiilin teceddüt ifade etmesi şu şekildedir. Örneğin " anlamına (yazmaya) ve yazma işinin zamanına (geçmiş zamana) delâlet etmektedir. Öyle ise önceden olmayan bir fiilin geçmiş zamanda yeni oluşunu beyan etmektedir.

Muzâri fiilin hudûs ve teceddüt anlamlarına delâletine gelince muzâri fiil de aynen mâzi fiil gibi kökünden anlaşılan oluşa delâlet etme anlamında hudûsü ifade etmektedir. Bu oluştan anlaşılan ise öncesinde yokluk bulunan fiilin daha sonra meydana gelmesidir. Muzâri fiilin ifade ettiği teceddüt, fiilin mastarı olan oluşun meydana geldikten sonra tekrar etmesi şeklindedir.¹¹ Muzâri fiilin delâlet ettiği zaman herhangi bir edatla üç zamandan birisiyle sınırlanmamışsa ve geçmiş zamana delâlet etmiyorsa ister olumlu ister olumsuz olsun muzari fiil teceddüde delâlet etmektedir.¹²

Sübût (kalıcılık), bir yere yerleşmek ve ikamet etmek manasına olan " fiilinin mastarıdır.¹³ Sübût kavramı; ismin türediği mastar anlamının ثَبَّتْ kalıcı olması,¹⁴ hudûsün zıttı,¹⁵ süreklilik ve lüzum olarak tanımlandığı gibi¹⁶ herhangi bir zaman ile sınırlandırmadan kelamın fiil, iş (müsned) ve işi yapandan (müsned-i ileyh) meydana geldiğinin anlaşılması şeklinde de tanımlanmıştır.¹⁷ Bir başka tanımlamaya göre sübût, söz söylenirken zatta " زيد كَرِيم bulunan sıfatın sözden önce de bulunmasıdır.¹⁸ Örnek olarak " kelimesinin yani cömert olma كَرِيمdenildiği zaman sıfat-ı müşebbehe olan " sıfatının, Zeyd'e nispet edilmeden önce de nispet edildikten sonra da Zeyd'de olmasını ifade etmektedir ki bu da bir sübüttür.¹⁹

¹⁰ Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî, *el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kuran*, nşr. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahîm (Suud: Vizâratü's-Şuûni'l-İslamiyye, t.y.), 2: 317.

¹¹ Sübkî, Ebü Hâmid Bahâüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâfi el-Mısrî, *Arûsu'l-Efrâh fi Telhisi'l-Miftah*, nşr. Abdulhamîd el-Hindâvî (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2003), 1: 316.

¹² Meydânî, Abdurrahman Hasan Habenneke, *el-Belâgatü'l-Arabiyye* (Dımuşk: Daru'l-Kalem, 1996), 1: 217.

¹³ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 2: 19; İbrahim v.dğr., *el-Mu'cemu'l-Vesit*, 93.

¹⁴ Sübkî, *Arûsu'l-Efrâh fi Telhisi'l-Miftah*, 1: 319.

¹⁵ Câmî, *el-Fevaidü'z-Zıyâiyye*, 2: 203.

¹⁶ Esterâbâdî, Radî Necmü'l-Eimme Radiyyüddîn Muhammed b. el-Hasen el-Garavî es-Semnâkî (es-Semnâî) (ö. 688/1289'dan sonra), *Şerhu'r-Radiyy 'ala'l-Kâfiyye*, nşr. Yusuf Hasan Ömer (Bingazi: Camiatü Karyunis, 1996), 3: 431; Fazıl Salih Samerraî, *Maa'ni'l-Ebniyye fi'l-Arabiyye* (Amman: Daru Ammar, 2007), 65.

¹⁷ Desûki, *Haşiyetü Desuki alâ Muhtasaru'l-Maâni*, 1: 469.

¹⁸ Karsî (ö. 1169/1756), *Şerhu'l-Emsiletü'l-Muhtelifi fi's-Sarf*, 10.

¹⁹ Lebdi, Muhammed Semir Necib, *Mu'cemü'l-Mustalahâtü'n-Nahviyye ve's-Sarfiyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1985), 36; Bedî', Yakub İmil, *Mevsuatü 'Ulumu'l-Lugatu'l-Arabiyye* (Beyrut: Daru'l-Fikr, 2006), 5: 7.

” Devam ise ikamet etmek, durmak, hareket etmek manalarına gelen “ fiilinin mastarı, işçinin mesaisi anlamlarına gelmektedir.²⁰ Devam, kalıcılık ve hareketsizliğin sürmesi, sıfatın zatta bulunmasının kalıcı ve sürekli olmasıdır. Arapçada isim kalıpları karineler ile devam ifade etmektedir. Bu karinelerin en önemlileri sözün kullanıldığı ortam (muktaza-ı hal) ve cümlede önce fiil kalıbı kullanıp sonra isim kalıbına geçiş yapmaktır.²¹

Kalıcılık anlamına delâlette şu beyit öne çıkmıştır.

”إِنَّا إِذَا اجْتَمَعْتَ يَوْمًا دَرَاهِمَنَا
ظَلَّتْ إِلَى طُرُقِ الْمَعْرُوفِ تَسْتَبِقُ“
”لَا يَأْلَفُ الدَّرْهَمُ الْمَضْرُوبُ خِرْقَتَنَا
لَكِنَّ يَمُرُّ عَلَيْهَا وَهُوَ مُنْطَلِقُ“

”Bir gün dirhemlerimizi (gümüş para) biriktirsek iyilik yollarında yarışırız. Dirhem, bizim kesemizle tanışıp dost olmaz, geçerken kesemize uğrar”²² Şair, şiirde paranın kesede birikmeme sebebini iyilikte harcama olarak beyan etmiştir. Para, iyilik yarışında devamlı harcandığı için kesede para toplanmamaktadır. Bu sebeple şairin şiirde zenginlik ve cömertlikle kıvanç duymakta olduğu anlaşılmaktadır. Şairin müsnedi, isim kalıbıyla “ olarak kullanmasının anlama katkısı şudur: Paranın keseden منطلق çıkması zamanla sınırlı değildir; geçmiş zaman, gelecek zaman ve şimdiki zamanda para keseden devamlı olarak çıkmaktadır. Kelamın övgü (medih) için olması karinesiyle paranın keseden gitmesinin cömertlikten dolayı sabit ve devamlı olduğu anlaşılmaktadır.²³

Sübût ve devam kavramlarının tanımından sonra bu anlamlara delâlet eden isimlerin en önemlilerinden olan ism-i fâil ve sıfat-ı müşebbeheyi delâlet açısından zikretmek gerekmektedir. İsmi fâil, fiilden türeyen ve işi yapanı gösteren isimdir.²⁴ Fiilinin zamanla sınırlı olmayan köküne ve işi yapana delâlet etmektedir. Bu delâleti fiilin işi yapanda (fâil) sürekli olması anlamında olmayıp genellikle yeni meydana gelme anlamındadır. Buna “ مستمر ” gibi ism-i fâiller kendi kök anlamlarından doğan sübûta delâlet etmektedirler.²⁵ İsm-i fâilden hudûs manası istendiği takdirde sülâsi fiilin mazisinin çekimli olması ve mastarda sübût manası olmaması şartıyla ism-i “ vezninde getirilmektedir.²⁶ İsm-i fâil, nahiv âlimlerinin tarifine فاعل “

²⁰ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 12: 413; İbrahim v.dğr., *el-Mu'cemu'l-Vesit*, 305.

²¹ Desûki, *Haşiyetü Desuki alâ Muhtasarü'l-Maâni*, 1: 469.

²² Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbü'rî (ö. 468/1076), *Şerhu Divânü'l-Müitenebbî*, t.y., 1: 81.

²³ Hâşimî, Ahmed b. İbrâhîm b. Mustafâ es-Seyyid (1878-1943). *Cevâhirü'l-Belâga*. (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, t.y.) 67. Merâğî, Ahmet Mustafa, Beyrut: 'Ulûmu'l-Belâga, (Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993.), 56.

²⁴ Abduh Ali İbrâhîm Râcihi, *et-Tatbîku's-Sarfî* (Beyrut: Dâru'n-Nahzati'l-Arabiyye, 1999), 75.

²⁵ Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, 3: 239.

²⁶ Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, 3: 241.

göre hades, hudûs ve fâile delâlet etmektedir. Burada hadesten anlaşılan kök anlamıdır. Hudûsten anlaşılan ise sübûtun karşılığı olan değişimdir. Misal " kelimesi hades olan ayakta olmaya, hudûs olan ayakta قائم olarak " durmanın değişime müsait olup sahibinde kalıcı olmadığına delâlet etmektedir. Ayakta olmak insana devamlı gerekli olmayan ve ondan ayrılan bir özelliktir.²⁷ İsm-i fâilin asıl vaz'ında değişim ve yeni olmaya delâlet etmek bulunmakla beraber bu delâletinde fiilden aşağı bir mertebededir.

Bazı durumlarda ism-i fâilden sübût manasına delâleti kastedilmektedir.

" kalıbı, sübût manasına فاعل Sübût manasına delâleti amaçlandığı zaman " kalıbına "كريم" kalıbından "كارم" delâlet eden bir kalıba değiştirilmektedir. " " geçiş bu değişime örnektir. Önceden cömertliği bilinmeyen kimseye " " denilmektedir. İsm-i كريم denilirken, cömertliğin karakter olduğu kimseye " fâilden sübût manasına delâlet kastetmenin ikinci yolu, kalıbı değiştirmeden " طاهر القلب lafzi veya manevi bir karine koymaktır. Lafzi karineye " izafetinde olduğu gibi sülâsi lazım fiilden olan ism-i fâilin, fâiline muzaf " gibi, bizatihi sübûta delâlet مثبت olması örnektir. Yine ism-i fâilin kökünün " etmesi lafzi karinedir. Manevi karine, ism-i fâilin asıl vaz'ında hudûs manası " kelimesi طالق varken kullanım ile sübût manası kazanmasıdır. Söz gelimi, " boşamanın yeni olduğunu ifade ederken boşanmış anlamında devamlı kullanılmasıyla sübût manasına delâlet eder hale gelmesi buna örnektir.²⁸

İsm-i fâilin mutlak olarak sübût ifade etmesi fiile kıyasladır. Sübûta delâlet etme hususunda fiil ile sıfat-ı müşebbehe arasında yer almaktadır. Fiil, hudûs ve teceddüt manalarına delâlet etmektedir. Hudûse delâlet eden mâzi fiilde kökün manası olan oluş (fiil) geçmiş zamanda olmuş bitmiştir. Muzâri fiilde ise iş olmakta veya olacaktır. İsm-i fâil, doğal olarak fiilden daha çok sübût ve devam manasına delâlet etmektedir. Ancak bu delâletin sıfat-ı müşebbehede bulunan delâlet kadar kuvvetli olması beklenemez. " يقوم veya "قام" kelimesinden anlaşılan ayakta olma (kıyam) anlamı "قام" " kelimesinden anlaşılan kıyamdan daha kalıcıdır. Buna rağmen " kelimesinin bulundurduğu kalıcılık manası kadar kuvvetli olamaz. Çünkü örnekteki ism-i fâilin oluşu (mastar) olan kıyama terk edip oturmak, yatmak gibi ayakta olmaya karşıt durumlara geçmek mümkünken sıfat-ı müşebbehinin anlamı olan uzunluktan ayrılmak mümkün gözükmemektedir. Sıfat-ı müşebbehede bulunan bu kalıcılık anlamına " gibi bazı sıfat-ı müşebbehe kalıplarında kalıcılıktan عطشان rağmen " ayrılmak mümkündür.²⁹

²⁷ Samerraî, *Maa'ni'l-Ebniye fi'l- Arabiyye*, 41.

²⁸ Esterâbâdî, *Şerhu'r-Radiyy 'ala'l-Kâfiyye*, 3: 414; Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, 3: 242.

²⁹ Samerraî, *Maa'ni'l-Ebniye fi'l- Arabiyye*, 41.

Sıfat-ı müşebbehenin bu anlamlara delâletine gelince, sıfat-ı müşebbehenin ism-i fâilden farklı olduğu noktalardan birisi sübûta delâlet etmesidir. Sıfat-ı müşebbehe sübût manasıyla sıfat ve sahibine delâlet eden müştak isimdir. Sıfatın sahibinde sübûtu ya sürekli ya da sürekliliğe " kelimesi güzellik vasfına ve vasfın sahibine delâlet جميل yakındır. Mesela " etmektedir. Aynı zamanda güzellik vasfının, sahibinde sübûtuna ve bu sübûtun devamlılığına delâlet etmektedir. Sahibindeki bu sıfatın sübûtu geçmiş, şimdiki ve gelecek zamanı içine alan bir devamlılıktır.³⁰ Dolayısıyla sıfat-ı müşebbehe sahibinde bulunan vasfın üç zamandan biri ile kayıtlanmadan kalıcılık ve devamını ifade etmektedir. Sıfat-ı müşebbehe sübût ve devamın ara ara kesilmesi sıfat-ı müşebbeheyi sıfat-ı müşebbehe olmaktan çıkarmamaktadır. Çünkü sıfat, sahibinden ara sıra soyulmuş olsa da onun âdeti ve huyu gibi olduğu için devam niteliğinde kabul edilmekte, ara ara meydana gelen ayrılmaya itibar edilmemektedir.³¹

Sıfat-ı müşebbehenin hudûs manasına delâletine gelince, sıfat-ı müşebbehe, sahibinde sabit, kalıcı ve devamlı olan bir sığata delâlet " etmektedir. Örneğin, güzellik kendisinde devamlı olana " denilmektedir. Güzelliği geçici olan veya yeni güzelleşen hakkında ise " denilmektedir. Çünkü güzellik " حَاسِنٌ " denilmeyip ism-i fâil kalıbı ile " حَسَنٌ " onda sabit ve devamlı olan bir sıfat halini almamıştır. Kısacası sıfat-ı müşebbehe hudûs anlamı için kalıbın ism-i fâil kalıbına çevrilmesi gerekmektedir.³² Bununla birlikte ism-i fâilde sübût anlamı için yeterli olan karine sıfat-ı müşebbehe hudûs anlamı için yeterli değildir.³³

Hûd sûresinin " أَنْزَلَ عَلَيْهِ كَنْزًا أَوْ جَاءَ مَعَهُ مَلَكٌ إِنَّمَا أَنْتَ نَذِيرٌ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ (Ey Muhammed!) Belki de sen, (müşriklerin) "Ona bir hazine indirilseydi veya beraberinde bir melek gelseydi ya!" demelerinden dolayı sana vahyolunanlardan bir kısmını göz ardı edeceksin ve o yüzden göğsün daralacak. Fakat sen, ancak bir " ضَائِقٌ uyarıcısın. Allah ise her şeye vekildir" (Hûd 11/12) âyetinde yer alan " kelimesini bu çerçeveden değerlendirecek olursak şöyle denebilir: Burada " kalıbı kullanılmamış, ism-i fâil kalıbında ضَائِقٌ sıfat-ı müşebbehe olan " kelimesi kullanılmıştır. İç sıkıntısı olarak anladığımız göğüs ضَائِقٌ gelen " daralmasını anlatan bu kelime, peygamberimize verilen sıkıntılar sonucunda peygamberimizin bile göğüs daralması yaşadığını ifade

³⁰ Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, 3: 283.

³¹ Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, 3: 306; Galâyîni, *Câmi'u'd-Durûsi'l-'Arabiyye*, 172.

³² Esterâbâdî, *Şerhu'r-Radiyy 'ala'l-Kâfiye*, 3:431; Ebu'l-Bekâ, Eyyub b. Musa el-Hüseynî el-Kefevî, *el-Kulliyât*, nşr. Adnan Derviş, Muhammet el-Mısri (Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1998), 1026.

³³ Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, 3: 314; Galâyîni, *Câmi'u'd-Durûsi'l-'Arabiyye*, 172.

etmektedir. Hâlbuki Allah (cc) onu İnşirâh süresinin ilk âyetinde göğsünün genişletilmesiyle müjdelemiştir. Bu âyette ise göğüs darlığından söz edilmektedir. Âyette bu inceliğe işaret etmek için sübût ve kararlılık ifade eden sıfat-ı müşebbehe kalıbı kullanılmamış, hudûs manasına delâlet eden ism-i fâil kalıbı kullanılmıştır. Allah (cc) tarafından iç âlemi genişletilmiş olan peygamberimiz geçici olarak bir süre göğüs daralması yaşamıştır. İsm-i fâil kalıbının kullanılmasının anlama etkisi; müşriklerin verdiği sıkıntılar ile peygamberimizin göğsünün daralmasının kalıcı olmayıp, geçici olduğunu ifade etmektir. Bu ifadeyi sağlamak için sıfat-ı müşebbehe kalıbı kullanılmamış, ism-i fâil kalıbı kullanılmıştır.

Hangi kalıbın ism-i fâil olduğu, hangisinin sıfat-ı müşebbehe olduğu hakkında dil bilginlerinin görüşleri farklıdır. Bazıları ism-i fâil ile sıfat-ı müşebbeheyi tek kalıp (ism-i fâil) kabul etmektedirler.³⁴ Kimileri, fâiline (merfu) isim tamlaması olabilen kalıbı sıfat-ı müşebbehe kabul ederken fâiline tamlanan (muzaf) olamayan kalıbı ism-i fâil kabul etmektedirler.³⁵ Bir kısmı ise kelimenin ifade ettiği anlama bakmaktadırlar. Bunlara göre, hudûs anlamına delâlet eden kalıp ism-i fâil, sübût manasına delâlet eden kalıp sıfat-ı müşebbehedir. Bu sebeple karineyle sübût manasına delâlet eden ism-i fâil kalıbı, sıfat-ı müşebbehe kabul edilmektedir.³⁶

“ عدل ” fiilinin mastarıdır. “ عدل ”, “ عدول ” Udûl (geçiş) kavramına gelince, “ kelimesi sözüne ve hükmüne güvenilen kimse,³⁷ iki şey arasını eşitlemek, erkek devenin dişi deveden yüz çevirmesi, bir şeyi kuvvetlendirmek ” kökü; sözlükte sapma, çıkma, bir şeyden عدل anlamlarına gelmektedir.³⁸ “ bir başka şeye dönme, değişim, bir şeye meyletme anlamlarını bulundurmaktadır. Aynı zamanda zulmün zıttı, bir şeyden dönmek, sapmak, ayrılmak anlamlarına da gelmektedir.³⁹ ‘Udûlü oluşturan dört unsur vardır ki bu unsurlardan birisi eksik olursa ‘udûl meydana gelmez. Bunlar: ma‘dulun anı, ma‘dulun ileyh, ‘udûlün yönü, ‘udûlü ortaya çıkaran karinedir.⁴⁰ Ma‘dulun anı; ‘udûl meydana gelen kelamdaki takdir edilen

³⁴ İbrahim b. Muhammed Ebu Abdurrahman, ‘Avnu’l-Ma’bud fi Şerhi Nazmi’l-Maksud (Mısır: Daru Ömer b. Hattab, 2007), 44.

³⁵ İbn Cemâa, Ebû Abdillâh İzzüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilaziz el-Kinânî el-Hamevî, Şerhu Kafiyeti İbnü’l-Hacib, nşr. Muhammed Muhammed Davud (Kahire: Daru’l-Menar, 2000), 262.

³⁶ Ezheri, Ebü’l-Velîd Zeynüddîn Hâlid b. Abdillâh b. Ebî Bekr el-Vakkad, et-Tasrih bi-Mazmûni’t-Tavzih, nşr. Muhammed Basel (Beyrut: Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2000), 2: 41.

³⁷ Ferâhidî, Halîl bin Ahmed, Kitâbu’l-‘Ayn, nşr. Abdulhamîd el-Hindâvî (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2003), 2: 38-40.

³⁸ Cevherî, İsmail b. Hammâd, es-Sihâh Tâcu’l-Luga ve Sihâhi’l-‘Arabiyye, nşr. Ahmed Abdulğafûr Attâr (Beyrut: Dâru’l-İlmi li’l-Melâyîn, 1990), 5: 1761.

³⁹ İbn Manzûr, Lisânu’l-Arab, 11: 434.

⁴⁰ Tala, Murat, Sarf ve Nahiv Açısından Kur’an’da ‘Udûl (Necmettin Erbakan, 2016), 10.

asıl, ince bir ayırım sebebiyle kelimada meydana gelen 'udûlün başlangıcıdır.⁴¹ Ma'dulun ileyh ise bir 'udûlda asıl olan ma'dulun anh'ı terkedip onun yerine getirilen unsur,⁴² 'udûlün ulaştığı yerdir. Ma'dulun anh'ın bulunduğu durum ile ma'dulun ileyh'in bulunduğu durum 'udûlün yönünü belirler. Örnek olarak ma'dulun anh isim iken, ma'dulun ileyh fiil ise 'udûlün yönü isim kalıbından fiil kalıbıdır. Bir sözde 'udûlün olduğunu ortaya çıkaran karine, neyin 'udûl kabul edileceğini tespit eden durumdur.⁴³ 'Udûlün karinesi ise siyak, sibak, lihâk, dil kuralları, kıyas gibi etkenlerdir.

Kur'an'da çeşitli 'udûl örnekleri göze çarpmaktadır. Burada ma'dûlun 'anh ve ma'dûlun ileyh'in durumu önemli olmaktadır. Kur'an'ın dil ve üslûp özelliklerinde görülen 'udûller genel olarak sarf, nahiv, belâgat, savt ve delâlet 'udûlleri şeklinde olmaktadır. Sarf 'udûlleri; genel olarak kelimelerin alışılmış kalıplarından farklı bir şekilde kullanılmaları durumunda ortaya çıkmaktadır. Kelimenin hey'et ve manalarında ortaya çıkan 'udûllerin en Nahiv 'udûllerine gelince, her lisanın çok kullanılanı sarf 'udûlleridir.⁴⁴ kendine özgü, gramer kuralları bulunmaktadır. Nahiv 'udûlü, konuşan kimsenin bir kelime, üslup veya kuralı, Arapçaya özgü kurallara uymadan kullanmasıdır. Arap dilini, yerleşik dil kurallarına zıt olarak kullanmak nahiv 'udûlüdür. Belâgat 'udûllerine gelince bu türden 'udûllerin meânî ve beyân ilimleriyle alakalı olan konularda meydana geldiği görülmektedir. 'Udûllerin meydana geldiği konular ise iltifât, üslûbu'l-hakîm, kalb, takdîm-tehîr, mecâz, îcâz gibi konulardır. Sesbilimsel 'udûller (savt 'udûlleri) ise sözcüklerin telaffuzlarında meydana gelen 'udûllerdir.⁴⁵ Anlamsal 'udûllere (delâlet 'udûlleri) gelince bunu da bir kelimenin vazedildiği asıl manasından başka bir manada kullanılmasından doğan 'udûller olarak izah etmek mümkündür.

Dikkat çekici üsluplar arasında yer alan 'udûlün sebep ve amaçlarından Bir anlamı kaldırıp yerine bazılarını şu şekilde sıralamak mümkündür.⁴⁶ başka bir anlam koymak, ⁴⁷ konuşma esnasında dikkat tazelemek ve

⁴¹ Tala, *Sarf ve Nahiv Açısından Kur'an'da 'Udûl*, 11.

⁴² Tala, *Sarf ve Nahiv Açısından Kur'an'da 'Udûl*, 11.

⁴³ Tala, *Sarf ve Nahiv Açısından Kur'an'da 'Udûl*, 16.

⁴⁴ Temmâm, Hassan (1918-2011), *el-Beyân fî Ravâi'i'l-Kur'ân* (Kahire: 'Alemlü'l-Kutub, 1993), 346.

⁴⁵ Temmâm, *el-Beyân fî Ravâi'i'l-Kur'ân*, 346.

⁴⁶ Tala, *Sarf ve Nahiv Açısından Kur'an'da 'Udûl*, 26.

⁴⁷ 'Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl, *el-Furûku el-Luğaviyye*, nşr. Muhammed İbrahim Selîm (Kahire: Dâru'l-İlmi ve's-Sekâfe, t.y.), 196.

muhâtabı uyanık tutmak,⁴⁸ söylenen şeyi muhatabın zihnine yerleştirmek,⁴⁹ muhatabı şaşırtmak,⁵⁰ anlatılanı dinleyiciye tasvir ederek olayı onun gözü önüne getirmek,⁵¹ önceki cümlelerin delâlet farkına dikkat çekmektir.⁵²

2. KUR'ÂN-I KERÎM'DE 'UDÛL ÇEŞİTLERİ

Kur'ân-ı Kerîm'de isim ve fiil kalıpları en güzel biçimde kullanılmıştır. Yenilenerek tekrar eden durumları ifadede fiil kalıbı kullanılmışken tekrar etmeyen, sabit durumların ifadesinde ise isim kalıbı kullanılmıştır. Söz gelimi infak olgusu Kur'ân-ı Kerîm'de hem fiil hem de isim kalıbıyla ifade edilmiştir. " *يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ* " "*Mallarını gece gündüz; gizli ve açık Allah yolunda* *يُنْفِقُونَ* *harçayanlar var ya, onların Rableri katında mükâfatları vardır. Onlara korku yoktur. Onlar mahzun da olacak değildir*" (el-Bakara 2/274) âyetinde ve " *يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكَاطِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ* " "*Onlar bollukta ve darlıkta Allah yolunda harçayanlar, öfkelerini yenenler, insanları affedenlerdir. Allah, iyilik edenleri sever*" (Âli imran 3/134) âyetinde " *عَدَابَ النَّارِ الصَّابِرِينَ وَالصَّادِقِينَ وَالْقَانِتِينَ وَالْمُنْفِقِينَ وَالْمُسْتَغْفِرِينَ بِالْأَسْحَارِ* " "*(Bunlar), Rabbiniz, biz iman ettik. Bizim günahlarımızı bağışla. Bizi ateş azabından koru*" diyenler, sabredenler, doğru olanlar, huzurunda gönülden boyun büküp divan duranlar, Allah yolunda harçayanlar ve seherlerde (Allah'tan) bağışlanma " şeklinde isim kalıbıyla *الْمُنْفِقِينَ* *dileyenlerdir*" (Âli İmran 3/16-17) âyetinde ise " kullanılmıştır. İnfak, herhangi bir malı elden çıkarmaktır. İnfak, Kur'ân-ı Kerîm'de genellikle fiil kalıbıyla ifade edilmiş, sadece bir yerde isim kalıbıyla kullanılmıştır.⁵³ İnfak, değişen ve tekrar eden bir olaydır. Değişmeyen sabit bir olay olmadığı için fiil kalıbı kullanılmıştır. İsim kalıbının kullanıldığı yer ise müminlerin sabit ve kalıcı olması gereken

⁴⁸ Zemahşerî, Ebü'l-Kasım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmi'zî't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fi Vucûhi'Te'vîl*, nşr. Adil Ahmet, Ali Muhammed (Riyad: Mektebetu Ubeykan, 1998), 1: 120; Kazvîni, Ebü'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdirrahmân b. Ömer b. Ahmed eş-Şâfiî (ö. 739/1338) Kazvîni, *Telhisu'l- Miftah* (Karaşi: Mektebetu Büşra, 2010), 32.

⁴⁹ Kazvîni, *Telhisu'l- Miftah*, 31.

⁵⁰ Kazvîni, *Telhisu'l- Miftah*, 33.

⁵¹ Kazvîni, *Telhisu'l- Miftah*, 40.

⁵² Kazvîni, Ebü'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdirrahmân b. Ömer b. Ahmed eş-Şâfiî (ö. 739/1338) Kazvîni, *el-İzâh fi Ulumi'l-Belağa* (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 130.

⁵³ Abdülbaki, Muhammed Fuad, *el-Mu'cemu'l-Müfehres li Elfâz'l-Kur'ân* (Kahire: Matbaat-ü Dâri'l-Kütübî'l-Misriyye, 1944), 716.

vasıflarının sayıldığı âyettir. O siyak ve sibakın içeriği müminlere övgü olduğundan kullanılması uygun düşen kalıp, isim kalıbıdır.⁵⁴

Fiil ve isim kalıpları arasındaki farkı göstermek açısından şunları söylemek uygundur: Fiil ve isim kalıbı arasındaki fark ilk olarak anlam yükleme (vaz') zamanından itibaren ortaya çıkmaktadır. Anlam koyucu, isme hem işi yapana hem de işe delâlet edecek şekilde anlam yüklemiştir. Çünkü isme anlam yüklerken önce fâili düşünmekte sonra olayı ona bağlamaktadır. Bu nedenle isim, hem işe hem de o işi yapana delâlet etmektedir. Anlam koyucu, fiile anlam yüklerken ise önce zaman diliminde meydana gelen olay ve hareketi düşünmekte daha sonra fiilin kendi delâletinde olmayan bir fâile fiili bağlamaktır. Çünkü fiil, bir zaman diliminde meydana gelen olay için vaz edilmiştir. Fiilin işi yapana delâlet etmesi aslından (vaz) değil, yapılan bir işin mutlaka bir yaparı olması gerektiğindedir.⁵⁵ İsim ve fiil arasındaki bu anlam koyma farklarından dolayı delâlet ettikleri anlam da değişmektedir. Bu durumun doğal neticesi olarak kelimada bağlama uygun olan kalıp kullanılmaktadır. Bağlam değiştiği takdirde cümlelerin kalıpları da ona uygun olarak değişmeli, diğer kalıba geçiş yapılmalıdır. Bağlamda ismin delâlet ettiği durağanlıktan fiilin delâlet ettiği değişime yönelik bulunuyorsa teceddüt anlamı için isimden fiile geçiş yapılmalıdır. Hareket bulunan bağlamdan durgunluk bulunan bağlama yönelik varsa o takdirde de sübût anlamını cümlede göstermek için fiilden isme geçiş yapılmalıdır. Çalışmada bu çeşit geçişler Kur'an-ı Kerim'den âyetlerle örneklendirilirken önce teceddüt anlamı için yapılan geçiş çeşitleri daha sonra ise sübût anlamı için yapılan geçiş çeşitleri zikredilecektir.

2.1. Teceddüt Manası İçin Yapılan 'Udûller

Değişimin olmadığı durgun bir durumun anlatımından hareket ve değişimin olduğu durumun anlatımına geçiş bulunan yerlerde teceddüt anlamını cümleye yansıtmak için isimden fiile geçiş yapılmaktadır. Bu geçişlerde ma'dulun anh ile ma'dulun ileyhın kalıplarının kökleri aynı veya farklı olabilmektedir. Bazı durumlarda ise hudûs ve teceddüt anlamlarını içeren kelime mahzûf olduğu yani lafızda gözükmediği için var kabul edilmektedir.

Ma'dulun anh ve ma'dulun ileyhi aynı kökten olan kalıplardan isimden fiile geçiş örneklerinden birisi şu âyette bulunmaktadır. Âyette önceden gönderilmiş bir hükmü yaratılmışların iyiliği için daha iyisi ile değiştiren âyetlerin vahiy olarak gelmesiyle müşriklerin Allah Resulü (as) hakkında

⁵⁴ Samerraî, Fazıl Salih, *et-Ta'biru'l-Kur'ani* (Amman: Daru Ammar, t.y.), 29.

⁵⁵ Anter, Abdülhamid, *İlmü'l-Vaz'* (Kuveyt: Daru'z-Zahiriyye, 2017), 60.

âyetleri uyduruyor iddiasında bulunmalarına işaret edilmektedir. İşte bu durum ve iddiayla beraber Allah'ın (cc) tarafından verilen cevabı içeren âyetler, isimden fiile 'udûlü barındırmaktadır. Âyet tertibinde önce müşriklerin iddiasını içeren şu âyet gelmektedir. “ *بِمَا يُنزَّلُوا قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ* ” “Biz bir âyeti değiştirip yerine başka *مُفْتَرٍ* ” derler. Hayır, onların çoğu bilmezler” kelimesi isim kalıbıyla gelmişken birkaç “ *مُفْتَرٍ* (en-Nahl, 16/101). Bu âyette “ *إِنَّمَا يُفْتَرِي الْكُذِبَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ* ” “Yalanı, ancak Allah'ın âyetlerine inanmayanlar uydurur. İşte onlar, yalancılardan kendileridir” (en-Nahl, 16/105.) âyeti müşriklerin iddiasına cevap “ *يُنزَّلُوا* ” şeklinde fiil formatında gelmiştir. *يُنزَّلُوا* niteliğinde olup “

Yukarıda ele aldığımız âyetin bağlamında Kur'ân okuma istendiği zaman Şeytan'dan Allah'a (cc) sığınılması emri yer almaktadır. Kendisinden Allah'a (cc) sığınılması emredilen şeytanın kimleri hâkimiyeti altına aldığı, kimleri hâkimiyeti altına alamadığı beyan edilmektedir. Bu beyandan sonra şeytanın hâkimiyeti altına aldıklarının sözlerine yer verilmektedir. Onların sözleri ve yaptıkları şudur: Hz. Peygamber, eski bir hükmü yürürlükten kaldıran bir âyeti Mekkeli müşriklere iletildiğinde, Hz. Peygamber'i zor durumda bırakmak için fırsat arayan putperestler, “eğer Peygamber'in bildirdikleri Allah'tan olsaydı bunlar değişmezdi” demişlerdir.⁵⁶ Daha da ileri giderek “Bütün bunları sen uyduruyorsun, işine geldiği gibi değiştiriyorsun”⁵⁷ ithamlarıyla Hz. Peygamberin âyet uydurduğunu söylemişlerdir. Bu ve buna benzer iddialar aynı bağlamda yer almakta ve bu iddialara Allah (cc) tarafından cevap verilmektedir. Âyetlerin uydurma olduğu iddiasına da “yalanı ancak inanmayanlar uydurur” diye cevap verilmiştir. Hz. Peygamberi âyet uydurmakla itham eden müşriklerin ithamları dile getirilirken isim kalıbı kullanılmıştır. İsim kalıbı kalıcılık anlamına delâlet etmektedir. Bu kullanım Hz. Peygamberi sabit bir sıfatla âyet uydurmakla suçladıklarının göstergesidir. Bu iddiayı dile getirdikleri sözlerinde buna ek olarak kasır üslubu kullanıldığı için anlam “sende huy halini almış yalancılıkla uyduruyorsun” şeklinde olmaktadır. Allah, (cc) bütün iddialardan Resulünü temize çıkarmıştır. Yalancılık iddiasından temize çıkardığı âyette muzâri fiili kullanılmıştır. Âyetin onu ifade eden kısmının tercümesi “yalanı ancak Allah'ın âyetlerine inanmayanlar uydurur” şeklindedir. Muzâri fiilin katkısı ile anlam şu şekli almaktadır:

⁵⁶ İbn Atıyye el-Endelûsî, Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib b. Abdurrahmân b. Galib el-Muhâribî el-Gırnâtî (ö. 541/1147), *el-Muharrerü'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, nşr. Abdüsselâm Abdüşşâfî Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001), 3: 420.

⁵⁷ İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, 3: 420.

"Ancak Allah'ın âyetlerine inanmayanlar tekrar tekrar yenileyerek yalanı uydururlar" Bu ifadede âyetleri uyduruyorsun diyenler ile başkasından öğreniyor diyenlerin her ikisine de ret vardır. Kalıcılık ifade eden isimden teceddüt ifade eden fiile 'udûl edilmiştir.⁵⁸

" kelimesi de ma'dulun *يُنْفِرِي* kelimesi ma'dulun anı, " *مُنْفِرٍ* Âyetteki " ileyhtir. 'Udûlün yönü isimden fiiledir. 'Udûlün sebebi, isim kalıbının kararlılık ve kalıcılık manasına delâlet etmesi, fiil kalıbının ise hudûs ve teceddüt manalarına delâlet etmesinden kaynaklanan delâlet farkıdır. Fiilin delâlet ettiği teceddüt anlamı için fiil kalıbına 'udûl edilmiştir. 'Udûle delâlet eden karineye gelince; ma'dulun anı'ı barındıran ifadeler kâfirlerin iddiası olup ma'dülü ileyh'i içeren âyet ise bu iddiaya cevap mahiyetindedir. Kelamın akışı bakımından önce iddia sahibinin sözü, daha sonra iddiaya cevap verenin sözü gelmektedir. Ancak iddia ile ona cevap niteliğindeki cümlelerde üslup farkı bulunmaktadır. Cevapta fiil kalıbı kullanılmışken, iddiada isim kalıbı kullanılmıştır. Bu iddia ve iddianın cevabındaki kullanım farkı 'udûlün karinesidir.

Teceddüt için yapılan 'udûlu barındıran âyetlerden bazılarında ma'dulun anı ile ma'dulun ileyh'in kalıpları farklı harflerden meydana gelmektedir. Böyle 'udûllerde önce farklı kökten olan isim kalıpları kullanılmışken daha sonra fiil kalıbına dönülmüştür. Söz gelimi yaşadıkları bir olay üzerine Hz. Musa'nın kavminden gelen dua isteği ve bu duanın neticesinde Allah'ın (cc) emir ve beyanlarını bulunduran şu âyet isimden *ادْعُوا* fiile geçiş en güzel örneklerden birisidir. " *إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاءٌ فَاقِعٌ لَوْنُهَا تَسُرُّ النَّاطِرِينَ* " "Onlar, 'Bizim için Rabbine dua et *ادْعُوا* fiile geçiş en güzel örneklerden birisidir. " *إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاءٌ فَاقِعٌ لَوْنُهَا تَسُرُّ النَّاطِرِينَ* " "Onlar, 'Bizim için Rabbine dua et *ادْعُوا* fiile geçiş en güzel örneklerden birisidir. " *إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاءٌ فَاقِعٌ لَوْنُهَا تَسُرُّ النَّاطِرِينَ* " *de rengi neymiş? Açıklasın!* dediler. *Mûsâ şöyle dedi: 'Rabbim diyor ki, o, sarı; rengi, bakanların içini açan bir sığırdır.'* dedi" (el-Bakara, 2/69) Âyetin öncesinde Allah'ın (cc) İsrailoğullarından aldığı söz ve onların verdikleri sözde durmamaları ile başlarına gelen musibetler anlatılmaktadır. Allah (cc) önce genel olarak İsrailoğulları'nın başına gelen felaketleri haber vermektedir. Konumuzla alakalı âyetlerde ise İsrailoğulları arasında işlenen bir cinayetin aydınlatılması için bir sığır kesmelerini Allah'ın emrettiği ama onların kesilecek sığır hakkında olur olmaz sorular sormak suretiyle işi ağırdan aldıkları beyan edilmektedir. Zikredilen âyette de İsrailoğulları'nın sorduğu sorulardan birisi olan sığırın renginin ne olacağı ve onun cevabı bulunmaktadır. Âyette, Allah'ın kesilmesini emrettiği sığırın rengi anlatılmıştır.

⁵⁸ İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî (1879-1973), *et-Tahrîr ve't-Tevîr* (Tunus: ed-Daru't-Tunusiyye, 1984), 14: 294.

Ancak bu anlatımda dikkat çeken nokta, kesilmesi emredilen sığırın renginin ne olacağı ifade edilirken anlatımda kullanılan üsluptur. O üslupta sığırın rengi beyan edilirken bir isim, bir de fiil kalıbı kullanılmıştır. İsim kalıbı önce kullanılmışken daha sonra fiil kalıbına ‘udûl edilmiştir. İsim “şeklinde sığırın rengi ifade *فَاعٍ لَوْنَهَا* kalıbının kullanıldığı yerde “edilmektedir. İsim kalıbı sübût ve devam ifade etmektedir. Renginin parlak ve sapsarı olması sığırdaki değişip teceddüt etmeyen, devamlı bulunan ve sabit olan bir özelliktir. Değişim ve teceddüt olmadığı için isim kalıbı “şeklindeki fiil kalıbı, *النَّاطِرِينَ* kullanılmıştır. Âyetin devamındaki “görenlerin içini açma sıfatını ifade etmektedir. Bakanların içini açma durumu ise değişen ve yenilenen bir durumdur. Çünkü o sığır, her zaman insanların gözü önünde değildir. İnsanların önüne geldiğinde bakanların içini açmaktadır. Sığırın insanların önüne çıkması ara ara meydana gelen ve ortaya çıkan bir durum olduğu için teceddüt ifade eden fiil kalıbı tercih edilmiştir. Sığırın insanların önüne gelmesiyle görenlerin içini açma durumunda bulunan yenilenme manasına delâlet için isimden fiile ‘udûl edilmiştir. Ayrıca bu sıfatların sıralamasında da bir nükte bulunmaktadır. “birinci sıfat sapsarı olma *النَّاطِرِينَ* İkinci sıfat görenlerin içini açmanın “*صَفْرَاءُ فَاعٍ*” sıfatından sonra gelmesindeki incelik ikinci sıfatın birinci sıfattan doğması ve ondan meydana gelmesidir. Kısacası birinci sıfat ikinci sıfatın kaynağıdır. Sığırın parlak ve sarı rengini görenlerin içi açıldığı için “sıfatı daha sonra gelmiştir.⁵⁹ Burada ‘udûlün yönü isimden fiiledir. *تَسْر*” kelimesidir. ‘Udûle *تَسْر*”, ma‘dulun ileyh fiil *سَارَ*” Ma‘dulun anı isim “delâlet eden karine fiil kalıbından önce isim kalıbının bulunması ve her iki kalıbın sıfat olmasıdır. ‘Udûlün sebebi; ma‘dulun ileyh olan fiil kalıbında bulunan yenilenme anlamını gerektiren durum ortaya çıkmasıdır.

2.2. Sübût Manası İçin Yapılan ‘Udûller

Sübût manası için yapılan ‘udûlleri içeren âyetlerde önce değişkenlik, hareket ve oluşun bulunduğu cümleler bulunurken daha sonra kalıcı, değişmeyen, hareket ve olayın yenilenmesini gerektirmeyen cümlelere geçişler bulunmaktadır. Bu kısımda, kelimelerde önce hareket, oluş ve iş bildiren kalıplar kullanılırken daha sonra kalıcılık ifade eden, hareket bildirmeyen kalıplara geçilen âyetlerden bazıları zikredeceğiz. Teceddüt anlamı için yapılan ‘udûllerde olduğu gibi burada da ma‘dulun anı ile ma‘dulun ileyh kalıpları bazen aynı kökten veya farklı kökten meydana gelmekte bazen de sübût ve devam anlamlarını ifade eden kelime lafızda olmayıp takdir edilmektedir.

⁵⁹ Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahru'l-Muhît*, nşr. Adil Ahmet, Ali Muhammed (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993), 1: 418.

İçlerinde buldukları toplumu hidayet için gönderilmiş olan peygamberlerden ikisinin kendi topluluklarına söyledikleri sözleri içeren şu âyetler, kökleri aynı olan fiilden isme 'udûlu barındırmaktadır. Sözleri ele alınan bu iki peygamber Hz. Nûh ve Hz. Hud'dur. Hz. Nûh'un kavmine *لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ فَقَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ* (59) *قَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِهِ إِنَّا لَنَرَاكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ* (60) *قَالَ يَا قَوْمِ لَيْسَ بِي ضَلَالَةٌ وَلَكِنِّي رَسُولٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ* (61) *أُبَلِّغُكُمْ رِسَالَاتِ رَبِّي وَأَنْصَحُ لَكُمْ وَأَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ* " "Andolsun ki Nûh'u elçi olarak kavmine gönderdik. Dedi ki: "Ey kavimim! (62) Allah'a kulluk edin; sizin O'ndan başka tanrınız yoktur. Doğrusu ben, üzerinize gelecek büyük bir günün azabından korkuyorum." (59) Kavminden ileri gelenler, "Biz seni gerçekten apaçık bir sapkınlık içinde görüyoruz!" dediler. (60) Nûh şöyle cevap verdi: "Ey kavimim! Bende hiçbir sapkınlık yoktur; şu var ki ben âlemlerin rabbi tarafından gönderilmiş bir elçiyim. (61) Size rabbimin vahyeticilerini duyuruyorum, size öğüt veriyorum ve ben sizin bilmediklerinizi Allah'tan (gelen vahiy ile) biliyorum. (62)" (el-Â'raf, 7/59-62) Hz. Hûd ise aynı cümleyi başka *وَالَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ إِنَّا لَنَرَاكَ فِي سَفَاهَةٍ وَإِنَّا لَنَظُنُّكَ مِنَ الْكَاذِبِينَ* (66) *قَالَ يَا قَوْمِ لَيْسَ بِي سَفَاهَةٌ وَلَكِنِّي رَسُولٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ* (67) *أُبَلِّغُكُمْ رِسَالَاتِ رَبِّي وَأَنَا لَكُمْ نَاصِحٌ أَمِينٌ* " "Âd kavmine de kardeşleri Hûd'u (gönderdik). O dedi ki: "Ey kavimim! Allah'a kulluk edin; sizin O'ndan başka tanrınız yoktur. Hâlâ sakınmayacak mısınız? (65) Kavminden ileri gelen kâfirler, "Biz seni kesinlikle bir akılsızlık içinde görüyoruz ve gerçekten senin yalancılardan olduğunu düşünüyoruz" dediler. (66) "Ey kavimim!" dedi, "Ben akılsız değilim, ama âlemlerin rabbinin gönderdiği bir elçiyim." (67) Size rabbimin vahyettiklerini duyuruyorum ve ben size iyi niyetle öğüt veren güvenilir biriyim" (el-Â'raf, 7/68)

Bu âyetleri barındıran surede önceki peygamberlerin yaşantılarından anlatımla Allah Resulü (as) teselli edilmektedir. Peygamberlerin yaşantılarından anlatıma ilk peygamber Hz. Âdem'in yaşantısı ile başlanmıştır. Devamında ondan sonra gelen peygamberlerin hayatlarından kesitler mevcuttur. Konu ile ilgili âyetlerde ise Hz. Nûh ile Hz. Hûd'un topluluklarına ilettikleri mesajlar vardır. Hz. Nûh, kavmine büyük günün azabından korkmalarını ve tek yaratıcıya yönelmelerini telkin ederek kavmini tek tanrı inancına davet etmiştir. Bu davete karşılık topluluğun önderleri, onu sapkın olduğu iddiasıyla suçlamışlardır. Hz. Nûh, kendisinin sapıtarak doğrudan uzaklaştığını iddia edenlere samimi bir tavırla, sapıtarak yoldan çıkanlardan olmadığını, bir peygamber olarak onlara Allah'ın emir ve yasaklarını ilettiğini, nasihatler verdiğini ve bildiği her şeyin bilgisinin Allah tarafından verildiğini ifade etmiştir. Hz. Nûh'un

durumu anlatılırken; nasihat vermesi ve bilgisinin Allah tarafından verildiği ifade edilirken fiil kalıbı kullanılmıştır. Hz. Hûd hakkında da aynı ifadeler yer almaktadır. Hz. Hûd, kavmine “Allah’tan başka ibadet ve kulluk edilecek kimse yoktur. Ona kulluk edin!” demiştir. Bunu duyan kavmin önderleri ve ileri gelen kâfirleri Hz. Hûd’u kıt akıllı olma ve yalan söyleme ile suçlamışlardır. Hz. Hûd, kendisini akılsızlık ve yalancılıkla suçlayanlara karşı derin ve samimi bir duygu ile kendisinin yalancı olmadığını, bir peygamber olarak onlara Allah’ın emir ve yasaklarını duyurduğunu, öğütler verdiğini söylemiştir. Yalancı olmadığını ve onları ikaz eden bir peygamber olduğunun söylendiği yerde isim kalıbı kullanılmıştır.

Allah’ın insanları hidayet için gönderdiği iki peygamber ve davet metotları bu âyetlerde anlatılmıştır. Hz. Nûh ile Hz. Hûd tarafından hidayete davet edilen her iki kâfir topluluğun davete karşı verdikleri sözlü tepki birbirine oldukça yakındır. Kullandıkları itham dili de aynı şekildedir. Toplulukları tarafından yapılan bu ithamlardan, haktan ve doğrudan sapma kısmı Hz. Nûh’un, yalancılık ve kıt akıllı olma Hz. Hûd’un hissesine düşmüştür. Her iki peygamber de bu ithamları cevaplamıştır. Ancak Hz. Nûh, ithamlara karşı fiil kalıbı kullanarak cevap verip ithamları kabul etmezken Hz. Hûd, isim kalıbı ile cevap vermiş ve ithamları bu kalıp ile reddetmiştir. İki cevap arasındaki fark şudur: Hz. Nûh’u kavmi haktan sapmakla suçlamıştır. Haktan sapmak fiili bir sıfattır ve sebebi de cahilliktir. Kavmi Hz. Nûh’u fiili olan bir sıfatla suçladığı ve sebebi de cahillik olduğu için Nûh (as) onları fiil kalıbıyla reddetmiştir. Nûh (as) hem sapıtma olarak kabul ettikleri nasihatini hem de sapkınlığın kaynağı olan cehaleti kendinden soyutlarken fiil kalıbı kullanmıştır.⁶⁰ Nûh (as), kavminin iddia ettiği bu sapkınlık ithamını onların sözünün bir üst perdesi ile reddetmiştir. Şöyle ki; “ kelimesini ضلال onlar Hz. Nûh’a sapkınlık suçlamasında bulunurken “ kullanmışlardır. Nûh (as), onlara sapkın olmadığını ifade ederken ise “ kelimesi ile cevap vermiş ve kendisinin bir kere bile olsa sapkınlığa ضلالة “ düşmediğini ifade etmiştir. Bu iki kelime arasındaki fark “ kelimesinin, ifade edilen fiilin bir kere yapıldığını ifade eden mastar (mastar-ı merre) türünden gelmesidir.⁶¹ Hz. Hûd (as) da kavmi tarafından akılsızlık ve yalancılıkla itham edilmiştir. Akılsızlık ve yalancılık, insanın kendi benliğinde bulunan bir sıfat olup fiili bir sıfat değildir. İnsanda sabit

⁶⁰ Bikâî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer b. Hasen er-Rubât el-Hırbevî, *Nazmiü'd-Dürer fi Tenâsübi'l-Âyât ve's-Süver* (Kahire: Dâru'l-Kitabi'l-İslami, t.y.), 7: 430.

⁶¹ İbnü'l-Esrîr, Ebü'l-Feth Ziyâüddîn Nasrullah b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî (ö. 637/1239), *el-Meseli'ü's-Sâir fi Edebi'l-Kâtib ve's-Şâir*, nşr. Ahmet el-Hufi (Kahire: Daru Nahzati Mısır, t.y.), 2: 205.

ve kalıcı olan bir sıfattır. Bu sıfatları nefyetmek ise aynı anlama delâlet eden isim kalıbıyla olmalıdır.⁶²

Her iki peygamber de suçlama ve ithamları kavimlerinin suçlama metodu ile reddetmiş ve kavimlerine cevap vermişlerdir. Nûh (as) cevabında fiil kalıbı kullanmıştır. Çünkü hakkında fiili bir sıfatla ithamda " şeklinde hudûse delâlet eden **وَأَنْصَحُ** bulunulmuştur. O sebeple ithamları, " şeklinde isim kalıbı **نَاصِحٌ** fiil kalıbı ile reddetmiştir. Hûd (as) ise " kullanarak ithamı reddetmiştir. Zira kendisine, zatında kalıcı olan sıfatla bir itham yöneltilmiştir. Bu yüzden söz konusu itham, kalıcılık anlamına delâlet eden isim kalıbıyla reddedilmiştir. Nûh (as) hakkındaki âyette bağlam, fiil kalıbı gerektirmekte iken Hûd (as) hakkındaki âyetin bağlamı isim kalıbını gerektirmektedir. Ayrıca Nûh (as) uzun ömründe gece gündüz, açık açık, gizli gizli, tekrar tekrar kavmini imana davet etmiştir.⁶³ Bu nedenle onun hakkında fiil kalıbı çok uygun düşmektedir. Hem bağlamın gerektirmesi hem de Hz. Nûh'un uzun bir ömürde her türlü davet çeşidi ile imana daveti sebebiyle, davetteki bu çeşitliliğe uygun olması için fiil kalıbı kullanılmıştır. Bu iki davetteki ayrıma dikkat çekmek için Hz. Hud'un ifadesinde fiilden " **نَاصِحٌ** " kelimesi ma'dulun anı, " **وَأَنْصَحُ** " isme 'udûl edilmiştir. Âyetteki " kelimesi ise ma'dulun ileyhtir. 'Udûlün yönü fiilden ismedir. 'Udûlün sebebi, kelimada teceddüt ifade eden fiil kalıbından sonra sübût manasının istenmesidir. 'Udûlü ortaya çıkaran karine ise, aynı bağlamda Hz. Hud'un sözlerini içine alan ve âyette ma'dulun ileyh olan isim kalıbının kullanılması, Hz. Nûh'un sözlerini içeren âyetlerde de aynı anlamdaki cümlede fiil kalıbının kullanılmasıdır.

Sübût anlamı için yapılan 'udûlü barındıran âyetlerin bazılarında ma'dulun anı ile ma'dulun ileyh'in kalıpları farklı köklerden meydana gelmektedir. Böyle 'udûllerde önce farklı kökten olan fiil kalıpları kullanılmışken daha sonra isim kalıbına geçiş yapılmıştır. Böyle 'udûlü barındıran âyetlerden birisi de Hüd'ün getirdiği haber karşısında **كُنْتُ مِنَ الْكَاذِبِينَ** " **سَنَنْظُرُ أَصَدَقْتَ أَمْ** " **شَاقِصًا** Hz. Süleyman'ın (as) sözlerini anlatan şu âyettir. " *Süleyman da, "Doğru mu söylüyorsun yoksa yalancılardan biri "* " *misin, göreceğiz"* (en- Neml, 27/27) Âyetin hemen öncesinde Davut (as) ile oğlu Hz. Süleyman'a (as) verilen ilim ve nimetler sayılmaktadır. Hz. Süleyman'ın (as) emrine insan, cin ve kuşlardan oluşan ordular verilmiştir.

⁶² Bikâi, *Nazmü'd-Dürer fi Tenâsübi'l-Âyât ve's-Süver*, 7: 436; İskâfî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hatîb (ö. 420/1029), *Dürretü't-Tenzîl ve Gurretü't-Tevil* (Beyrut: Daru'l-Afak, 1981), 153.

⁶³ Nisâbü'rî, Nizâmüddîn Hasen b. Muhammed b. Hüseyin el-A'rec, *Garâibü'l-Kurân ve Regaibü'l-Furkan* (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1996), 3: 269; Muhyiddin Derviş, *İ'rabu'l-Kur'ani'l-Kerim ve Beyanuhu* (Humus: Daru'l-İrşad, 1992), 3: 381.

Gizli işlerde cinleri, ülke savunmasında ve düşmana karşı savaşta insanları, haberleşme, su bulma ve benzeri görevlerde kuşları kullanmaktaydı. Susuz bir çölde ordusuyla konaklamış ve kuşları teftişe çıkmıştı. Su bulmak için göndereceği Hüdüh'ün ortalarda gözükmediğini anlayınca kızmış ve mazeretini gösteren bir delil getirmediği takdirde onu ağır şekilde cezalandıracağını söylemişti. Hüdüh, çok geçmeden gelerek Sebe' yöresindeki halkın kraliçenin yönetimi altında güneşe ibadet ettiğini haber vermiştir. Süleyman (as) kendisinden başkasında hükümdarlık olmadığını zannettiğinden bu haberi, Hüdüh'ün dilinde şekillenmiş şeytanın vesvesesi kabul ederek gerçekliğini öğrenmek üzere mektup göndermiştir. Hüdüh'ün mazeret olarak sunduğu bu haberi alan Süleyman (as) Hüdüh'e "doğru mu söylüyorsun yoksa yalancılardan mısın göreceğiz" şeklinde mukabelede bulunmuştur. Süleyman (as) bu cümlede Hüdüh'ün " şeklinde fiil kalıbıyla, yalan söyleme *أَصَدَقْتَ* doğru söyleme olasılığını " " şeklinde isim kalıbıyla ifade etmiştir. Fiil kalıbının *الْكَاذِبِينَ* olasılığını ise " anlama katkısıyla cümle şöyle şekillenmektedir: Hz. Süleyman'a verilen büyük saltanat hiç kimseye verilmemiştir. Hüdüh'ün haberi Hz. Süleyman'ın gözünde yalandır. Bu anlamı ifade için Süleyman (as) cümlede hudûs manasına delâlet eden fiil kalıbını kullanmıştır. Hz. Süleyman'ın gözünde yalan olan bu haberde Hüdüh'ün doğruluğu ortaya çıkarsa bu fiilin hudûsüdür. Cümlenin ikinci tarafında kullanılan isim kalıbının anlama yaptığı etki de şudur: İsim kalıbı, ortaya çıkarılan işin yapanda yerleşik ve kalıcı olduğuna delâlet etmektedir. O takdirde Hüdüh daha önce de yalan söylemiş, yalanı büyük saltanat sahibi hükümdar ve peygamber huzurunda da tekrar etmeye cesaret göstermiştir. Bu anlam ile beraber Hüdüh'ün daha önceki haberlerinde de yalan söylediği anlaşılmıştır. Hüdüh'ün yalancı olduğunu ifade etmekte isim kalıbı fiil kalıbından daha abartılıdır.⁶⁴ Bu mübalağa manasını anlama katmak için fiilden isme 'udûl edilmiştir.

" kelimesi de ma'dulun *الْكَاذِبِينَ* " kelimesi ma'dulun anı, " *كذبت* " ileyhtir. 'Udûlün yönü fiilden ismedir. 'Udûlün sebebi fiil kalıbının hudûs ve teceddüt, isim kalıbının ise sübût ve kalıcılık manalarına delâlet etmesidir. Anlamda kalıcılık manasının etkisi istendiği için fiilden isme 'udûl edilmiştir. 'Udûlün karinesi, ma'dulun ileyh olan isim kalıbının kullanımından hemen önce cümlede fiil kalıbının kullanılmasıdır. Cümlenin

⁶⁴ Ebüssuûd, Muhammed, *İrşâdü'l-Aklî's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm* (Beyrut: Daru l'Hyâi't-Turâsi'l-Arabi, t.y.), 6: 282; Neseî, Ebû'l-Berekât Hâfîzüddîn Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd (ö. 710/1310), *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Tevîl* (Beyrut: Daru'l-Kelîmî't-tayyib, 1998), 2: 602; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-Muhîd*, 7: 68; Âlûsî, Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî, *Rûhu'l-Meânî fi Tefsîri'l-Kurânî'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî* (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994), 10: 188; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 19: 256.

“ den sonra da bir cümle ” den önce bir cümle, “hükümünü ikiye bölen “
 “ bulunmaktadı. Birbirine karşıt olan iki hükmü içeren bu iki cümleden “
 den önceki cümlede fiil kalıbı kullanılmıştır. Bu cümlelerin karşıt anlamını
 “ den sonra gelen cümlede ise fiil kalıbı yerine isim kalıbı ifade eden ve “
 kullanılmıştır.

Sübût ve teceddüt anlamlarına delâlet eden kelimenin lafızda gözükmediği ancak anlamın doğru anlaşılması için gizli olduğunu kabul etmek (takdir) zorunda olduğumuz ‘udûle şu âyet örnektir: “
 “ ضَيْفِ إِبْرَاهِيمَ الْمُكْرَمِينَ (24) إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ فَقَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ قَوْمٌ مُنْكَرُونَ (Ey Muhammed!) İbrahim’in ağırılanan misafirlerinin haberi sana geldi mi? Hani onlar, İbrahim’in yanına varmışlar ve “Selâm olsun sana!” demişlerdi. O da “Size de selâm olsun.” demiş, “Bunlar tanınmamış (yabancı) kimseler” (diye düşünmüştü.)” (Zâriyât, 51/24-25.) Âyetin bağlamında hem kendisi hem hanımı yaşlı olan Hz. İbrâhim’e oğul müjdeleyen meleklerin insan kılığında gelmesi, görevlerinin birisinin de Hz. Lût’un kavmini cezalandırmak olduğunu açıklamaları ve kâfir kavmin ibretlik acı sonu yer almaktadır.⁶⁵ Ele alınan âyetlerde Hz. İbrahim’in ve ona müjde getiren meleklerin selamı aynı kelimelerle ifade edilmiştir. Her iki tarafın selamını ifade eden kelimelerden “ fiilleri kullanılmıştır. Fiillerden “قَالَ” ve “قَالُوا” önce aynı kök ve baptan olan “ hemen sonra gelen selam kelimelerinde ise i‘râb yönünden fark “ şeklinde nasb ile bulunmaktadı. İlk selam veren melekler “ “ şeklinde merfû olarak kullanmışlar, Hz. İbrahim selamı iade ederken “ kullanmıştır. Aynı anlamı ifade etmekte olan iki kelimedede i‘râb farkı ortaya konulmuş, aynı i‘râbla getirilmemiştir.

İki farklı şekilde kullanılan i‘râbın delâlet ettiği anlamda bir nüktenin olması gerekmektedir. O nükte ise farklı i‘râbla kullanılan aynı kelimenin “ başına takdir edilen kelimelerdedir. Meleklerin selamını ifade eden “ kelimesinin mansûb olması fiil kalıbının takdir edilmesini gerektirmektedir. “ olmaktadır. Diğer taraftan Hz. İbrahim’e selâm Takdir edilen fiil kalıbıyla cümle “ “ kelimesinin merfû olması, kelimenin İbrahim’in selamını ifade eden “ başına isim kalıbının takdirini gerekli kılmaktadır. Takdir edilen isim “ olmaktadır. Her iki tarafın selamını ifade eden “ kelimesinin başına takdir edilen iki kalıp arasındaki ince ayırım ise fiil kalıbının hudûs ve teceddüt ifade etmesi, isim kalıbının ise sübût ve istikrar ifade etmesidir. Bu delâlet farkından dolayı Hz. İbrahim’in selamı selameti ifade etmede meleklerin selamından bir üst düzeydedir.⁶⁶ Sübût manası için teceddüt ifade eden fiil takdirinden ‘udûl edilmiştir.

⁶⁵ Karaman, Hayrettin v.dğr., *Kur'an Yolu* (Ankara: DİB yayınları, 2006), 5: 129.

⁶⁶ Samerraî, *et-Ta'biru'l-Kur'ani*, 33; Süyûtî, *el-İtkân*, 2: 318.

” kelimesi iken, ma‘dulun ileyh merfû **سَلَامًا**Ma‘dulun anı mansûb “
 ” kelimesidir. ‘Udûlün yönü nasb i‘râbtan raf i‘râbadır. ‘Udûlün sebebi, **سَلَامٌ**
 sübut manasına delâlet eden isim takdiri ile teceddüde delâlet eden fiil
 takdirinden dönmek istenmesidir. ‘Udûlü ortaya çıkaran karine, muhatabı
 vermiş olduğu selamın dengi veya ondan daha güzeli ile selamlamanın
 tavsiye edilmesidir.

Âyetler örneğinde görüldüğü gibi isim ve fiilin delâlet ettikleri
 anlamlar birbirinden farklıdır. Bazen bir anlatım içinde olayların farklı
 olması nedeniyle cümlenin yapısı değişmektedir. Bu yapının değişmesinin
 sebebi sadece söz ile ilgili nedenler değildir, genellikle muktaza-ı hal denilen
 durumun gerektirdikleridir. Buna mukabil isim ve fiilin delâletlerinin
 cümleye yansımaları için de sözlü olması şart değildir. Sözde olmayıp var
 kabul edilen (takdir) kelimeler de aynen sözde bulunan kelimeler gibi aynı
 anlamı ifade etmektedir. İster lafızda gözüksün isterse takdir edilerek var
 kabul edilsin, âyetlerde isim ve fiil kalıpları yerli yerinde en güzel şekilde
 kullanılmıştır.

SONUÇ

Bu çalışmada isim ve fiil kalıpları arasında birinden diğerine geçiş
 nedenleri incelenmiştir. Önce çalışma içinde sıkça kullanılan kavramlar
 anlatılmış, sonra sübût, devam, hudûs, teceddüt anlamları için yapılan ‘udûl
 çeşitleri örneklendirilmiştir. Çalışmada şu sonuçlara ulaşılmıştır: İsim ve fiil
 kalıplarının ilk farkı anlam koyucunun bu kalıplara anlam yüklerken
 tasarladığı olay ve kalıp arasındaki bağdan kaynaklanmaktadır. İsim,
 zamana delâlet olmaksızın bir gerçeklik üzerine delâlet etmekte, fiil hem işe
 hem de işin zamanına delâlet etmektedir. Fiilde zamanın değişmesiyle iş,
 oluş ve hareket de değişmekte ve bu değişimden dolayı da fiilin hudûs ve
 teceddüt anlamlarına delâleti bulunmaktadır. İsmi delâlet ettiği sübût
 kavramı değişim ve yenilenmenin (teceddüt) olmaması anlamında iken
 devam kavramı kalıcılık ve durgunluğun sürekli olması anlamında
 kullanılmıştır. Hudûs kavramı sonradan olma ve öncesinde yokluk olma
 anlamlarında kullanılıyorken teceddüt kavramı yeni olma ve yenilenme
 anlamlarında kullanılmıştır.

Sübût ve devam anlamlarına delâlette isim kalıplarının hepsinin aynı
 seviyede olmadığı ve hudûs ve teceddüt anlamlarına delâlette de fiil
 kalıplarının hepsinin aynı düzeyde olmadığı görülmüştür. Zira hudûs ve
 sübût manalarını tespit etmekte asıl olan, kelimenin kök ve vezni olmayıp

kullanıldığı bağlam ve şartlardır. Cümlede fiil kalıbının kullanılmasının nedeni fiilde, yapılan işin zamanla sınırlı olması, zamanın değişimiyle fiilin değişmesi veya yenilenmesi, vurgunun fiile olması, hareket ve değişimin bulunması, geçmişinde yokluk olması gibi incelikleri cümleye aktarmaktadır. İsim kalıbının kullanılmasındaki amaç ise ismin özelliği olan zamanla sınırlanmaması, değişimin olmaması, vurgunun işi yapana olması, durgunluk ve kalıcılık ifade etmesi ve geçmişinde yokluğun şart olmaması gibi incelikleri cümleye yansıtmaktadır.

Birbirine bağlı ve peş peşe gelen iki cümle arasında bazen cümlelerin yapısı korunmamış ve kalıp bakımından öncekine uyumlu hale getirilmiştir. Bunun yerine önceki cümledesine uygun olmayan bir kalıba geçiş yapılmıştır. Bu geçiş ve yönelme sebeplerinden birisi, isim ve fiilin delâlet ettikleri sübût ve teceddüt anlamlarının cümleye yansıtılmasıdır. Tefsir kitaplarında ismin sübût, fiilin teceddüt anlamlarına dikkat çekilen âyetlerin başında isim ve fiil kalıplarının birinden diğerine doğru olan 'udûl olgusunun yer aldığı âyetler gelmektedir. 'Udûlün birçok sebebi bulunurken çalışmada isim ve fiil kalıplarının delâlet farkından ortaya çıkan anlam incelenmiştir. Bu sebeple çalışma; sübût ve hudûs anlamları içeren kalıpların yanında âyetlerde sübût ve teceddüt anlamları için yapılan 'udûlü içerecek şekilde daraltılmış ve bu çerçevede çeşitleri ele alınmıştır.

KAYNAKÇA

- Abdulkaki, Muhammed Fuad. *el-Mu'cemu'l-Müfehres li Elfâz'l-Kur'ân*. Kahire: Matbaat-ü Dâri'l-Kütübî'l-Misriyye, 1944.
- Âlûsî, Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî. *Rûhu'l-Meânî fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Sebi'l-Mesânî*. 15 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994.
- Anter, Abdülhamid. *İlmü'l-Vaz'*. Kuveyt: Daru'z-Zahiriyye, 2017.
- 'Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl. *el-Furûku el-Luğaviyye*. Nşr. Muhammed İbrahim Selîm. Kahire: Dâru'l-İlmi ve's-Sekâfe, t.y.
- Asmaî, Ebû Saîd Abdülmelik b. Kureyb el-Bâhilî (ö. 216/831) el-. *el-Asmâiyât*. Nşr. Ahmet Muhammed Şakir, Abdusselam Harun. 5. Bs. Beyrut, t.y.
- Bikâî, Ebû'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer b. Hasen er-Rubât el-Hurbevî. *Nazmü'd-Dürer fi Tenâsübi'l-Âyât ve's-Süver*. 22 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kitabî'l-İslami, t.y.
- Câmi, Nurüddin Abdurrahman b. Nizamiddin Ahmed b. Muhammed. *el-Fevaidü'z-Zıyaiyye*. Nşr. Ali Muhammed Mustafa. 2 Cilt. Beyrut: Daru İhyai't-Turasî'l-Arabi, 2009.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh Tâcu'l-Luga ve Sihâhi'l-'Arabiyye*. Nşr. Ahmed Abdulğafûr Attâr. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1990.
- Derviş, Muhyiddin. *İ'rabu'l-Kur'âni'l-Kerim ve Beyanuhu*. 9 Cilt. Humus: Daru'l-İrşad, 1992.

- Desûki, Şemsüddin Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafê (ö.1230 / 1815). *Haşiyetü Desuki alâ Muhtasarü'l-Maâni*. Mektebetü Reşidiyye, t.y.
- Ebu Abdurrahman, İbrahim b. Muhammed. 'Avnu'l-Ma'bud fi Şerhi Nazmi'l-Maksud. Mısır: Daru Ömer b. Hattab, 2007.
- Ebü Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî. *el-Bahru'l-Muhît*. Nşr. Adil Ahmet, Ali Muhammed. 8 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993.
- Ebu'l-Bekâ, Eyyub b. Musa el-Hüseynî el-Kefevî. *el-Kulliyât*. Nşr. Adnan Derviş, Muhammed el-Mısri. Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1998.
- Ebu'l- Feth Abbâsi, Abdurrahim b. Ahmet (1462-1555). *Me'âhid-üt-Tensîs fi Şerhi Sevâhid-it-Telhîs*. Beyrut: 'Alemlü'l-Kutub, t.y.
- Ebüsuûd, Muhammed. *İrşâdü'l-'Aklî's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. 9 Cilt. Beyrut: Daru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, t.y.
- Esterâbâdî, Radî, Necmü'l-Eimme Radiyyüddîn Muhammed b. el-Hasen el-Garavî es-Semnâkî (es-Semnâî) (ö. 688/1289'dan sonra). *Şerhu'r-Radiyy 'ala'l-Kâfiye*. Nşr. Yusuf Hasan Ömer. 4 Cilt. Bingazi: Camiatü Karyunis, 1996.
- Ezheri, Ebü'l-Velîd Zeynüddîn Hâlid b. Abdillâh b. Ebî Bekr el-Vakkad. *et-Tasrih bi-mazmûni't-Tavzih*. Nşr. Muhammed Basel. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000.
- Ferâhîdî, Halîl bin Ahmed. *Kitâbu'l-'Ayn*. Nşr. Abdulhamîd el-Hindâvî. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2003.
- Galâyînî, Mustafa. *Câmi'u'd-Durûsi'l-'Arabîyye*. Nşr. Ali Süleyman. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2010.
- Hasan, Abbas. *en-Nahvu'l-Vâfi*. 4 Cilt. Kahire: Dârü'l-Maârif bi Mısra, ts.
- Hâşimî, Ahmed b. İbrâhîm b. Mustafâ es-Seyyid (1878-1943). *Cevâhirü'l-Belâga*. Beyrut: Mektebetü'l- asriyye, t.y.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî (1879-1973). *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Daru't-Tunusiyye, 1984.
- İbn Atıyye el-Endelüsî, Ebü Muhammed Abdülhak b. Galib b. Abdirrahmân b. Galib el-Muhâribî el-Gırnâtî el-Endelüsî (ö. 541/1147). *el-Muharrerü'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*. Nşr. Abdusselâm Abdüşşâfi' Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Cemâa, Ebü Abdillâh İzzüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilazîz el-Kinânî el-Hamevî. *Şerhu Kafiyeti İbnü'l-Hacib*. Nşr. Muhammed Muhammed Davud. Kahire: Daru'l-Menar, 2000.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mukerrem. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dârü Sâdir, 1414.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Feth Ziyâüddîn Nasrullah b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî (ö. 637/1239). *el-Meselü's-Sâir fi Edebi'l-Kâtib ve's-Şâir*. Nşr. Ahmet el-Hufi. 4 Cilt. Kahire: Daru Nahzati Mısır, t.y.
- İbrahim, Mustafa - Hamid, Abdulkadir - Muhammed Ali, en-Neccar - Ahmet Hasan, ez-Ziyat. *el-Mu'cemu'l-Vesit*. Kahire: Mektebetü's-şuruku'd-devliye, 2004.
- İmil Bedî', Yakub. *Mevsuatü 'Ulumu'l-Lugatu'l-Arabîyye*. 10 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 2006.
- İskâfî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hatîb (ö. 420/1029). *Dürretü't-Tenzîl ve Gurretü't-Tevîl*. Beyrut: Daru'l-Afak, 1981.

- Karsî (ö. 1169/1756), Davud. *Şerhu'l -Emsileti'l-Muhtelifi fi's-Sarf*. İstanbul: Arif Efendi Matbaası, t.y.
- Kazvîni, Ebü'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdirrahmân b. Ömer b. Ahmed el-Kazvîni eş-Şâfiî (ö. 739/1338). *el-Îzâh fi Ulumi'l-Belağa*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Kazvîni, Ebü'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdirrahmân b. Ömer b. Ahmed el-Kazvîni eş-Şâfiî (ö. 739/1338). *Telhisu'l- Miftah*. Karâşi: Mektebetu Büşra, 2010.
- Lebdi, Muhammed Semir Necib. *Mu'cemü'l-Mustalahâtü'n-Nahviyye ve's-Sarfıyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1985.
- Merâğî, Ahmet Mustafa. *'Ulûmu'l- Belâga*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993.
- Meydânî, Abdurrahman Hasan Habenneke. *el-Belâgatü'l-Arabiyye*. Dımeşk: Daru'l-Kalem, 1996.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd (ö. 710/1310). *Medârikü't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vil*. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kelimi't-tayyib, 1998.
- Nîsâbü'rî, Nizâmüddîn Hasen b. Muhammed b. Hüseyin el-A'rec. *Garâibü'l-Kurân ve Rega'ibü'l-Furkan*. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1996.
- Râcihî, Abduh Alî İbrâhîm. *et-Tatbîku's-Sarfî*. Beyrut: Dâru'n -Nahzatü'l- Arabiyye, 1999.
- Samerraî, Fazıl Salih. *et-Ta'biru'l-Kur'ani*. Amman: Daru Ammar, t.y.
- Samerraî, Fazıl Salih. *Maa'ni'l-Ebniyye fi'l- Arabiyye*. Amman: Daru Ammar, 2007.
- Sübkî, Ebû Hâmid Bahâüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâfi el-Mısrî. *Arûsu'l- Efrâh fi Telhisi'l- Miftah*. Nşr. Abdulhamîd el-Hindâvî. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l- Asriyye, 2003.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî. *el-İtkân fi 'Ulûmi'l- Kuran*. Nşr. Muhammed Ebu'l- Fazl İbrâhîm. 4 Cilt. Suud: Vizâratü's- Şuûni'l İslamiyye, t.y.
- Tala, Murat. *Sarf ve Nahiv Açısından Kur'an'da 'Udûl*. Necmettin Erbakan, 2016.
- Temmâm, Hassan (1918-2011). *el-Beyân fi Ravâi'i'l-Kur'ân*. Kahire: 'Alemlü'l-Kutub, 1993.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbü'rî (ö. 468/1076). *Şerhu Divânu'l-Mütenebbî*. 3 Cilt. t.y.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kasım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fi Vucûhi'Te'vil*. Nşr. Adil Ahmet, Ali Muhammed. 6 Cilt. Riyad: Mektebetu Ubeykan, 1998.

Malezya’da Dejiao Örgütü: Tarihçesi, Genel Özellikleri ve Dini Uygulamaları (Üzerine Bir Analiz)

Dejiao Organization In Malaysia: History, General Features and Religious Practices (an Analysis)

AHMAD TARMIZI BIN MD ARIFFIN

Yüksek Lisans Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Dinler Tarihi Anabilim Dalı, Sakarya/Türkiye

Graduate student, Sakarya University, Institute of Social Sciences, Philosophy and Religious Studies, Department of Religious Studies, Sakarya / Turkey
malibagir@sakarya.edu.tr

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7733-1532>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 19 Nisan / April 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 10 Mayıs / May 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Mayıs / May 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Mayıs / May

Atıf / Citation: Ahmad Tarmizi bin Md Ariffin. “Malezya’da Dejiao Örgütü: Tarihçesi, Genel Özellikleri ve Dini Uygulamaları (Üzerine Bir Analiz)”. *edid: edebali islamiyat dergisi/ edebali islamic journal* 3/5 (Mayıs/May 2019): 79-95.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

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

Web: <http://dergipark.gov.tr/edid> | <mailto:ijfdergi@bilecik.edu.tr>

Copyright © Published by Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Bilecik Seyh Edebali University, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, 11230 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz

Bu çalışmada Malezya'da bulunan Dejjiao örgütünün tarihsel gelişimi ele alınmaktadır. Dejjiao, bir grup Teoçev'li tüccarın 1930'lu yıllarda Çin-Japonya savaşının en şiddetli zamanlarında bir nevi zihinsel kehanet olan *fuji* aracılığıyla oluşturulmuştur. Bu tüccarlar, Liu Chunfang (Teo. Liu Chinwong) ve Yang Junsong (Teo. Lang Hunsong) isimli Tang Hanedanlığı'nın Taoist ustaları ile iletişim kurmuşlar, 1939 yılında Güney Çin'de bulunan Chaozhou bölgesinin, Guangdong eyaletinde költür bir oluşum olarak başlamıştır. İkinci Dünya Savaşı'nın sona ermesi ile birlikte Teoçev'li tüccarlar Tayland, Singapur ve Malezya gibi Güneydoğu Asya bölgelerinde Dejjiao'nun yayılması için dini propaganda yapmaya başlamışlardır. En fazla sayıda destekçiyi ise Malezya'da bulmuşlardır. Dejjiao, aynı zamanda Malezya'da Çin'in bir yardımlaşma örgütü olarak da görev yapmaktadır. Bu sebeple örgütün temel özellikleri ve etkinlikleri tanrılara tapınma, tanrılarla iletişim kurma (*planchette divination*), hayır işleri ve yardım etkinlikleri olarak ele alınabilir.

Anahtar Kelimeler: Dejjiao, Fuji, Teoçev, Örgüt, Shantang, Kurtarıcı Topluluklar

Abstract

This paper will examine the historical development of Dejjiao organization in Malaysia. Dejjiao originated as a cult in 1939 in Chaozhou prefecture, Guangdong province in Southern China when a group of Teochew traders started communicating with Daoist masters of the Tang Dynasty named Liu Chunfang (Teo. Liu Chinwong) and Yang Junsong (Teo. Lang Hunsong) through *fuji* during the harsh days of the China-Japan War in 1930s. By the end of World War II, Teochew traders have begun proselytizing Dejjiao to the Southeast Asian region such as Thailand, Singapore and Malaysia. However, the largest numbers of adherents can be found in Malaysia. The main characteristics and activities of the Dejjiao organization will be discussed such as worshipping the deities, planchette divination and charitable activities as Dejjiao organization also act as an aid society of Chinese in Malaysia.

Keywords: Dejjiao, Fuji, Teochew, organization, Shantang, Redemptive Societies

GİRİŞ

'Dejjiao' kelime olarak 'Erdem Öğretimi' anlamına gelmektedir. Çince 'de' kelimesi erdemler ve iyi işler kavramlarıyla bağlantılı olarak kullanılmaktadır. 'Jiao' kelimesi ise Çince'den 'öğretme' olarak çevrilebilir. Dejjiao örgütü 'Dejjiao Hui' olarak adlandırılmaktadır. Dejjiao aynı zamanda dinsel bir topluluk, aslında bir tapınaktır. Her Dejjiao tapınağının kendine özgü bir ismi vardır. Örneğin, Malacca'da bulunan Dejjiao tapınağı *Che Chiang Khor Moral Uplifting Society* (Ahlakı Artırma Topluluğu) olarak adlandırılmaktadır. Dejjiao tapınakları için 'çardak' anlamına gelen 'ge' kelimesi de kullanılmaktadır. Malezya'da Dejjiao takipçilerinin büyük bir kısmını Teoçev Çinlileri oluşturduğundan bu ülkedeki tapınaklara *khor*, *kor* ya da *kok*¹ adları verilmektedir.

¹ Chee-beng Tan, *The Development and Distribution of Dejjiao Associations in Malaysia and Singapore: A Study on a Chinese Religious Organization* (Institute of Southeast Asian Studies, Pasir Panjang: Singapore, 1985), 5.

Dejjiao örgütü, Prasenjit Duara’nın 2001 tarihli *“The Discourse of Civilization and Pan-Asianism”* (Medeniyet ve Pan-Asyacılık Söylemi) adlı makalesinde belirttiği üzere, dünyayı açgözlülük, açlık ve savaştan kurtarmayı amaç edinmiş olan Çin Cumhuriyetindeki dini hareketlere atıfta bulunan “Kurtarıcı Topluluklar”ın bir parçasıdır. Bu dini hareketler, ahlâki geliştirmeyi hedefleyen yardım kurumlarından zaman zaman şiddete meyilli ya da gizli topluluklara kadar uzanan geniş bir aralıkta yer almaktadır². Kurtarıcı topluluklar, bilim, medeniyet, hayırseverlik, hümanizm söylemlerini sahiplenen bunları yeniden oluşturarak Çin geleneklerini yenilemeye çalışan modern sosyal değişikliklere adapte olarak büyük başarılar sergileyen Çin’in geç İmparatorluk döneminin bin yıllık geleneği *“White Lotus”*³ (Beyaz Nilüfer) hareketlerinin varisleriydi⁴.

Dejjiao, 1939 yılında II. Dünya Savaşı’nın patlak vermesi ile ortaya çıkmıştır. Bu zaman diliminde Chaozhou bölgesinde Teoçev tüccarları Chaozhou halkını Çin-Japon Savaşından kaynaklanan kaos, hastalık ve felaketten kurtarmak için kutsal bir destek aramışlardır⁵. Bu savaştan hemen sonra Yang Ruide, Ma Desan ve Wang Dezao isimli üç kişi bir ay boyunca kendilerini arındırarak Tanrılardan bir kehanet beklemiş iki Taoist Tanrı olarak bilinen, Liu Chunfang⁶ ve Yang Yunsong⁷, tüccarlar tarafından yapılan nekromantik ayine cevap vermiştir. Tanrılar aynı zamanda bu üç adamın Dejjiao’yu sadece Çin’de değil aynı zamanda dünyanın her yerinde kurmaları gerektiğini hastalık ve fakirlik sıkıntısı çeken kişilere tıbbi yardım sağlamalarını bildir-

² Prasenjit Duara, “The Discourse of Civilization and Pan-Asianism”, *Journal of World History* 12/1 (2001): 117.

³ White Lotus hareketleri Song Hanedanlığı (1127-1279) döneminde var olan dini bir Budist tarikatıdır. 17. yüzyılda Manchuria, Çin’i fethedip Qing Hanedanlığını kurduğu zaman bu hareket kendilerini Qing Hanedanlığını devirmeye ve daha önceki Ming Hanedanlığını (1368-1644) yaşatmaya adanmıştır. 18. Yüzyılda kıtlık, kalabalıklaşma ve düşük dereceli memurların verdikleri rahatsızlıklara bir tepki olarak isyan çıkarmışlar çekilen sıkıntılıların son bulacağına ve Buda’nın geri döneceğine söz vermişlerdir. Dolayısıyla bu hareketler meditasyonaya yönelik olmaktan çıkıp dini bir içerik kazanmıştır. (Elizabeth J. Perry, “Worshippers and Warriors: White Lotus Influence on Nian Rebellion”, *Modern China* 2/1 (1976): 4-22).

⁴ David A. Palmer et. al., “Redemptive Societies as Confucian NRMs?”, *Journal of Chinese Theatre, Ritual and Folklore* 172 (2011): 2.

⁵ Bernard Formoso, “Dejjiao, a Chinese Religious Movement in the Age of Globalization”, *Journal of Chinese Religions* 38/1 (2010): 37-38.

⁶ Liu Chunfang, Zhen Yuan (785-805) hükümdarlığı zamanında Saray Danışmanı olarak görev yapmaktaydı. 72 yaşındayken Yaşlı Lu Dong Bin onu meditasyon için çağırması ve yıllar süren teslimiyetten sonra ölümsüzlüğe ulaştığı iddia edilmiştir.

⁷ Yang Yunsong, coğrafi özelliklere göre fal bakan bir kişiydi ve yaşlılığında riyazet (kişisel zevklerden arınma) için Jiangxi bölgesinin uzak bir kısmında inzivaya çekildi. Kendisi, topoğrafyaya vurgu yapan Luan Tou Pai Okulunun öncüsü olarak kabul edilir.

miştir⁸. Bu sebeple, 1939 yılında Chaoyang, Guangdong eyaletinde *Zi Xiang Ge* (Pavilion of Purple Fragrance – Mor Koku Çardağı) olarak bilinen yardımlaşma merkezi ya da yardım örgütü (phoenix hall) kurulmuştur⁹. Chaoyang bölgesinde bulunan ve Güneydoğu Asya’ya gitmek isteyen Çinli göçmenler için önemli bir liman şehri olan Shantou, Dejiao hareketlerinin Güneydoğu Asya’da yayılmasını sağlamıştır.

Örgütün Malezya’da Yerleşmesi

Dejiao’nun kuruluşunda anahtar kişi olan Li Huaide, 1946 yılında, Dejiao’yu Güneydoğu Asya’ya götürmesine dair örgütün karar almada kullandığı bir nevi zihinsel kehanet olan *fuji*¹⁰ yoluyla kendisine bir işaret geldiğini iddia etmiştir. Bu işaret üzerine, Singapur’a gitmiş, 1952 yılında Güneydoğu Asya’nın ilk Dejiao örgütü olarak Singapur’da¹¹ *Zi Xin Ge*’yi (Pavilion of Purple Renovation – Mor Yenilenme Çardağı) kurmuştur. Singapur’daki kurulan bir örgüt, doğrudan Hong Kong’daki¹² Zi grubu ile ilişkili olarak var olmuştur. 1954 yılında ise yeni Dejiao grupları Malacca, Johor, Penang ve Perak’daki Malay bölgelerinde birbiri ardına ortaya çıkmaya başlamıştır. 1960 yıllarında yeni açılan sekiz grupla birlikte 1981 yılına gelindiğinde Malay bölgesinde en az otuz Dejiao örgütü kurulmuştur¹³.

2004 yılında ise Malezya’da Dejiao örgütü 100’den fazla sayıya ulaşmıştır. Bu örgütlerin büyük bir kısmı Çin asıllıların yoğun olarak yaşadığı Malezya Yarımadası’nın batı kıyısındaki eyaletlerdeki Perak’da 29, Penang’da 10, Kedah’da 10 ve Johor’da 10 gibi sayılarla yoğunlaşmıştır. Dayanışmayı desteklemek ve dünyanın her yerinde var olan Dejiao örgütlerinin etkinliklerini koordine etmek için kurulan “Birleşik Malezya Ahlaki Değerleri Yükseltme Topluluğu” ve “Ahlaki Değerleri Yükseltme Toplulukları Federasyonu”¹⁴ olmak üzere iki birleşik Dejiao topluluk oluşturulmuştur. Aşağıdaki tablodan da anlaşılacağı üzere 2011’de toplulukların sayısı istikrarlı bir şekilde artmıştır.

⁸ Kazuo Yoshihara, “Dejiao: A Chinese Religion in Southeast Asia”, Japanese Journal of Religious Studies 15 (1988): 199-200.

⁹ Yong Chen, “Conceptualizing “Popular Confucianism”: The Cases of Ruzong Shenjiao, Yiguan Dao and De Jiao”, Journal of Chinese Religions 45/1 (2017): 76.

¹⁰ “Fuji” ya da “planchette divination” Tanrılarla iletişim kurabilmek için taraftarların ya da aracı kişinin kullandığı bir tür ruh yazısıdır.

¹¹ 1952 yılında Singapur hâlâ Malaya’nın (Malezya’nın eski ismi) bir parçasıydı. 9 Ağustos 1965’de Malezya’dan ayrılarak bağımsız bir devlet olmuştur.

¹² Chen, Conceptualizing Popular Confucianism, 76.

¹³ Yoshihara, “Dejiao: A Chinese Religion in Southeast Asia”, 203.

¹⁴ Yun Huang, “Reconstructing Religion: An Anthropological Study on the Development of Dejiao Organization in Contemporary Malaysia”, Journal of East Asian Cultural Interaction Study 5 (2012): 41-42.

	Dexun (2011) Listesi	Tan (1985) Listesi
Perak	30	20
Johor	18	7
Kedah	12	8
Penang	11	10
Kuala Lumpur ve Selangor	7	3
Negeri Sembilan	5	4
Melaka	4	1
Pahang	4	1
Terengganu	2	1
Kelantan	1	1
Perlis	1	1
Sarawak	12	2
Sabah	8	3
Toplam	115	62

Tablo 1: Dexun 2011 ve Tan 1985'de rapor edilen Malezya'da bulunan Dejiao Topluluklarının sayısı¹⁵

Malezya'nın Borneo bölgesinde Sarawak'ın başkenti Kuching'de ilk Dejiao örgütü 1961 yılında kuruldu. 1960 yılının yaz döneminde Dejiao örgütünün onursal danışmanı Chen Zhinshan, Singapur'da bulunan Zi Xi Ge'yi ziyaret etti ve burada *fuji* törenine katıldı. Chaozhou ve Lu Zu halkı tarafından tapılan Budist bir keşiş ve halk Tanrısı olan Song Dafeng da bu zamanda geldi. Bu Tanrıların, Chen Zhinshan'a Dejiao'yu yaymak için Zi Xia Ge'nin Sarawak'da kurulması gerektiğine dair bir mesaj yolladıkları kabul edilerek, 1961 yılının Nisan ayında on bir Chaozhou'lu iş adamı gerekli hazırlıkları yapmak için bir araya geldiler. Yerel takipçiler ve Malay bölgesin-

¹⁵ Chee-beng Tan, *Chinese Religion in Malaysia: Temples and Communities* (Leiden: Boston, Brill, 2018), 106.

deki Dejiao örgütleri mali yönden destek sağlayarak Sarawak'daki Dejiao örgütünün genel merkezi olacak binanın satın alınmasını sağladılar¹⁶.

Malezya ve Singapur'da bulunan Dejiao popüleritesi topluluklar içerisinde bir kaç grubun oluşmasına sebep olmuştur. Bu grupların her birinin kendine ait ana ilahları ve tanrılarının yanında farklı *fuji* uygulamaları da vardı. Ana akım Zi Grup için örgütlerinin Konfüçyüs öğretilerini takip etmelerinin, ilah ve tanrılarına tapınırken bağdaştırıcı unsurlara bağlı kalmalarının altı çizilmiştir. Grup üyelerinin çoğunluğu köken olarak Chaozhou'dan gelmiştir¹⁷. Perak'da bulunan Ji De Ge adlı grup, ana tanrıları Jigong Huofo'ya atıfta bulunmuş ve 'Ji' ön eki kullanarak isimlendirilen kendi Dejiao örgütlerini oluşturmuşlardır¹⁸. Bu Ji gruplarının kökleri Çin topraklarına dayanmamakla birlikte, kurucularını ana kıtadan kişiler oluşturmuştur. Bu grup, ritüellerinin merkezine *fuji* uygulamasını yerleştirmiştir¹⁹. Daha sonraki zamanlarda, ana tanrısı Lu Dongbin olan Zan Hua grubu kurulmuştur²⁰. 1957 yılında kurulan ve Penang'daki Zan Hua Ge'ye bağlı on farklı örgüt bulunuyorken, 1966 yılında kurulan başka bir grup Zhen Yi Ge ile ilişkilendirilen on bir örgüt daha ortaya çıkmıştır²¹. Zhen grup ve Dejiao tabanlı gruplar, kendilerini Ming Hanedanlığı'nın (1368-1644) Teoçev Taoist ustası olan Songchan'ın kültü etrafında örgütlemişlerdir²².

Malezya'daki Dejiao Örgütü'nün Özellikleri

Malezya'daki Dejiao örgütünün temel özelliği takipçilerinin tapınmalarında görülen bağdaştırıcı unsurlardır. Dejiao örgütleri, üyelerinin *Shizun* (Onurlu Öğreticiler) olarak tanımladıkları Taoist ve Konfüçyüsçü tanrılar da dâhil olmak üzere bütün Çin tanrılarını tanımaktadır. Dejiao tarafından tanınan bütün tanrılar, Xuanmin Gao Shangdi Yuhuang Da Tianzun (En Yüce Tanrı Jade imparatoru, Kutsal Onurlu Kişi) başkanlığında "Dede She" olarak isimlendirilen ilahi bir topluluğu meydana getirmektedir. Dejiao örgütünde beş dinin kurucusu olarak ele alınan Konfüçyüs, Buda, Lao Tzu, Hazret-i Muhammed ve İsa olmak üzere beş öğretisi bulunmaktadır²³.

Konfüçyüs, Konfüçyüsçülük'ün kurucusudur. Konfüçyüs, Doğu Çin'de bulunan küçük bir eyalet olan Lu'da aristokrat bir ailenin çocuğu olarak

¹⁶ Yoshihara, "Dejiao: A Chinese Religion in Southeast Asia", 212.

¹⁷ Yoshihara, "Dejiao: A Chinese Religion in Southeast Asia", 203.

¹⁸ Yoshihara, "Dejiao: A Chinese Religion in Southeast Asia", 203.

¹⁹ Yoshihara, "Dejiao: A Chinese Religion in Southeast Asia", 203.

²⁰ Formoso, "Dejiao, A Chinese Religious Movement", 44.

²¹ Yoshihara, "Dejiao: A Chinese Religion in Southeast Asia", 203.

²² Formoso, "Dejiao: A Chinese Religious Movement", 44.

²³ Tan, "The Development and Distribution of Dejiao Associations in Malaysia and Singapore", 7.

dünyaya gelmiştir. Ahlâki erdemlerin insanlara hakikat ve güven vereceği inancı ile kendi döneminde ahlâki erdemlere bağlı kalarak hakkaniyetli bir hükümet kurmayı amaçlamıştır. Konfüçyüs, feodalizmin ülkede hakim olduğu ve sonrasında da bu sistemin zayıflamasından dolayı yönetim sisteminin çöktüğü bir dönemde dünyaya geldi. Eyaletlerin yöneticileri emre itaat etmedikleri için askeri bir karmaşa çıkmış ve bu karmaşa sonucunda da pek çok insan acı çekmiştir²⁴.

Buda, kuzey Hindistan bölgesindeki Kapilavastu'da doğmuştur. Kapilavastu, günümüzde Nepal'de bulunur. Buda'nın babası yönetici sınıfından olduğu için Buda, Kşatriya kastına mensuptur.²⁵ Budizm'in kurucusu Buda, bir keşiş, geçimini kiliseye yapılan bağışlarla sağlayan bir din görevlisi, bir filozof ve öğretmendi ve öğretileri kişinin bireysel ihtiyaçları dışında kalan her türlü duruma duyulan arzulardan kaynaklanan acı çekme (dukkha) kavramına dayanmaktaydı. Buda'ya göre kişinin kendisini ihtiraslarından ve dünyaya bağlanma duygularından arındırmasının pratik yolu doğru anlama, düşünce, konuşma, davranış, geçim, çaba, dikkatli olma ve konsantrasyon olarak sıralanan sekiz aşamalı kutsal yolu takip etmektir. Bu sekiz aşamalı kutsal yol takip edildiğinde insanlar yeniden doğmalardan kurtulup Nirvana'ya ulaşabilir (samsara)²⁶.

Diğer taraftan, Taoizm'in kurucusu olan Lao Tzu, Çin'li bir filozof ve yazardı. Taoizm, insanlık boyutlarından ziyade evrenin semavi boyutlarına odaklanmaktadır. Örnek vermek gerekirse, Taoizm herşeyin iyi ve kötü tarafı olduğunun altını çizen ikilik (dualite) kavramına inanır. 'Tao', Taoist felsefenin ana kavramıdır. Tao, kelime olarak "yol" anlamındadır ve Tao'nun dünya ve kozmosu (evreni) anlamak için bir yol olduğuna atıfta bulunulur. Taoist düşünürler var oluşun devam eden bir süreç olduğuna ve dünyanın kendisini kendi potansiyel varlığından yarattığına inanır²⁷.

Hz. Muhammed (s.a.v.), putlara tapınan asil bir Arap kabilesinde milattan sonra 29 Ağustos 570 tarihinde doğdu. Doğduğunda, Kabe'nin içinde 360'dan fazla put vardı. Ayrıca, o dönemde putlara tapmayan ve hanifler olarak adlandırılan kişiler de vardı.²⁸ 40 yaşındayken kendisine Tanrı'dan

²⁴ Xinzhong Yao, *An Introduction to Confucianism* (United Kingdom: Cambridge University Press, 2000), 22.

²⁵ Peter Harvey, *An Introduction to Buddhism: Teachings, History and Practices* (UK: Cambridge University Press, 2013), 14.

²⁶ Emma Tomalin, "Buddhism and Development: A Background Paper", *Religions and Development Working Paper 18* (2016): 4-11.

²⁷ Tatyana Danylova, "Born Out of Nothingness: A Few Words on Taoism", *International Journal of Social Science & Management* 3/1 (2014): 1-3.

²⁸ Tariq Ramadan, *In the Footsteps of The Prophet: Lessons from the Life of Muhammad* (New York: Oxford University Press, 2007), 9.

vahiy geldi. Sonrasında, Tanrı ona yapması gerekenleri bildirdi ve onu insanlara mesajlarını iletcek elçi olarak seçtiğini belirtti. Yaratıcı'nın istediği Arap kabilelerinin putlara tapınmaktan vazgeçip tek bir Yaratıcıya ibadet etmesiydi. Müslümanlar, Hz. Muhammed'i (s.a.v.), hem dini bir elçi hem de politik bir lider ve reform yapan yenilikçi bir önder olarak kabul ettiği için Kur'ân-ı Kerim'de yer alan kurallardan Peygamberin kendi uygulamalarına kadar herşeye itaat ettiler²⁹.

Araştırmacıların çoğuna göre, Hz. İsa, milattan önce dört yıllarında Filistin'de bulunan Beytlehem şehrinde doğmuştur. Hıristiyanlar için İsa, insanlığın günahlarını kefaret olmak üzere çarmıhta ölen ve sonrasında dirilen Tanrı oğlunun yeryüzündeki vücut bulmuş halidir³⁰. Hıristiyanların büyük bir kısmı temel dini ilke olarak Teslis / Üçleme (Trinity) kavramına inanırlar. Hıristiyanlık'ta Teslis, Baba olan Tanrı, Oğul olan Tanrı ve Kutsal Ruh tanımlamasını ifade eder³¹.

Her ne kadar Dejiao bu beş büyük dinin öğretilerinin bağdaştırıcılığına dayandığını iddia etse de, temel konularının büyük bir bölümü Konfüçyüsçülük, Taoizm ve Budizm öğretilerine dayanmaktadır³². Dejiao örgütlerinin ana ritüeli olan *planchette divination* ya da *fuji* sadece Taoist ritüellerin temeli oluşturmakla kalmaz aynı zamanda Tao Hongjing tarafından kaleme alınan ve *fuji* uygulamalarıyla alakalı düz yazı ve şiirlerin toplandığı *Declaration of the Perfected* adlı eserden de anlaşılacağı gibi Taoist edebiyatta da sıklıkla yer almaktadır³³. Dejiao örgütlerinin ahlâki öğretileri de, genellikle Konfüçyüsçü öğretilere dayanmaktadır³⁴. Dahası, Dejiao örgütünün ana tanrısı olan *Guan Di Ye*, Çin halk dininde popüler bir tanrıdır ve Taoizm, Budizm ve Konfüçyüsçülük inançlarının da tanrısıdır. Dejiao örgütü, gerek Müslüman gerek Hıristiyan çok sayıda kişinin yaşadığı Tayland, Singapur

²⁹ John L. Esposito, *Islam: The Straight Path* (New York: Oxford University Press, 2005), 1-21; Muhammad Hamidullah, *Introduction to Islam* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, 1997), 18-20.

³⁰ E. P. Sanders, *The Historical Figure of Jesus* (London: The Penguin Press, 1993), 10; Alister E. McGrath, *Christianity: An Introduction* (USA: Blackwell Publishing Ltd, 2006), 4.

³¹ William D. Barrick, "Inspiration and the Trinity", *The Master's Seminary Journal* 24/2 (2013): 180.

³² Yong Chen, "Conceptualizing "Popular Confucianism", 77.

³³ Lu Dadong, "The Sound of One Hand: Between Meaning and No Meaning", *A New Thoughtfulness in Contemporary China: Critical Voices in Arts and Aesthetics*, ed. Jorg Huber and Zhao Chuan, (New Brunswick: Transaction Publishers, 2011): 37.

³⁴ Tan, "The Development and Distribution of Dejiao Associations in Malaysia and Singapore", 19.

ve Malezya'ya yayılana kadar bu beş büyük dinin doktrini, bu oluşumun önemli bir parçası olmamıştır³⁵.

1966 yılında Penang bölgesinde, Malezya'da tanınmayan bir Dejjiao örgütü tarafından basılan *Dejjiao'nun Kutsal Kitabı* tanrıların tek bir gerçek tanrının göstergesi olduğunu savunan tek tanrılı bakış açısına sahiptir. Bu kitap, aynı zamanda beş dinin kurucularını Tanrının Oğlu olarak, Guan Di Ye'yi ise kutsal ruh olarak gösteren teslis prensibine ait (Trinitarian) inancı da benimser. Bununla birlikte, bu kitap Dejjiao örgütleri arasındaki ana akım olarak, bilinen ve tanınan grupların çoğunluğunun eline ulaşmamıştır³⁶. Ayrıca, Dejjiao takipçileri Hıristiyanlık ve İslâm öğretilerini kabul etmiş olmalarına rağmen bu dinler hiç bir şekilde öğretilmez ve liturjileri de asla ritüellere dâhil edilmez³⁷. İslâm ve Hıristiyanlık'ın Dejjiao örgütlerine dâhil edilmesinin sebebi Malezya ve Singapur'da bu dinlere mensup kişilerin sayısının fazla olması gözetilerek bu kişilerin, Dejjiao etkinliklerine ve ritüellerine katılımlarının sağlanması olduğu söylenebilir. Ancak, Malezya'da bulunan Dejjiao örgütlerinde beş liderin öğretilerini takip eden Müslüman ve Hıristiyan sayısını gösteren istatistiksel bir bilgi de bulunmamaktadır.

Guan Di Ye, aslında Çin'deki Üç Krallık Döneminde Guan Yu ismiyle savaştan bir tanrıydı³⁸. Dejjiao örgütünde Yaşlı Jade İmparatoru çok uzun süre tahtta kaldığı için tahttan çekildikten sonra 1924 yılında Guan Di Ye tahta çıkarak onun yerine kutsal tahta oturdu. Guan Ping Shaodi ise başasistanı oldu³⁹. Dejjiao'nun diğer gruplarının kendi ana tanrıları olduğu halde Jade İmparatoru'nun yanı sıra çok sayıda bilinen tanrılara tapılırdı. Bu tanrılar arasında Fuyou Dadi, Jigong Huofo, Yang Junsong, Liu Chunfang ve Song Dafeng vardı. *Fuji* seansında ortaya çıkan Fuyou Dadi ve Jigong Huofo her grup tarafından tanınmakla birlikte Sekiz Ölümsüz arasında en meşhur olan Fuyou Dadi Dejjiao örgütlerinin hepsi için öne çıkan isimdir⁴⁰. Adı Lu Dongbin - namı diğer Lu Chunyang'dı. Benzer şekilde, Yang Junsong ve Liu

³⁵ Tan, "The Development and Distribution of Dejjiao Associations in Malaysia and Singapore", 18

³⁶ Daniel P. S. Goh, "Chinese Religion and the Challenge of Modernity in Malaysia and Singapore: Syncretism, Hybridisation and Transfiguration", *Asian Journal of Social Science* 37 (2009): 116-117.

³⁷ Formoso, "Dejjiao: A Chinese Religious Movement", 42.

³⁸ Rafe de Crespigny, "The Three Kingdoms and Western Jin: A History of China in the Third Century AD", *East Asian History* 1 (1991): 24.

³⁹ Tan, "The Development and Distribution of Dejjiao Associations in Malaysia and Singapore", 8.

⁴⁰ Çin mitolojisinde Sekiz Ölümsüz ilk defa Tang ve Song döneminde adı geçen en büyük Taoist tapınağındaki tanrılar grubudur. Bu tanrıların kişiliklerinin ilk versiyonları kaynaklara göre farklılık göstermektedir. Bununla birlikte, Ming Hanedanlığı döneminde özellikle "Doğuya Yolculuk" (Journey to the East) kitaplarında karakterler kesinlik kazanmıştır.

Chunfang örgütlerinin kurulması mesajını veren tanrılar olarak bilindikleri için Zi grup Dejjiao örgütleri için önem arz etmekteydi⁴¹.

Diğer taraftan, Budizm, Konfüçyüsçülük ve Taoizm'in bağdaştırıcı unsurları Çince'de "*sanjiao*" (Üç Öğreti) olarak bilinir. Bu üç unsur yapısı itibari ile bağdaştırıcı olmamakla birlikte bir araya geldiklerinde Dejjiao gibi dini oluşumları şekillendirmektedir. Üç öğretinin her biri, bir diğerindeki ahlâki öğretilerin farklı bir yönünü tamamlamaktadır. Çin tarihi boyunca bu Üç Öğreti arasında etkileşim ve değişimlere tanık olunmuştur. Bu durumun ilk örneklerinden biri, Ming Hanedanlığından olan Lin Zhao'en (1517-1598) tarafından ortaya atılan öğretilerde görülmektedir. Bu öğretinin adı "Üçü bir arada Doktrin" olarak çevrilebilecek "*Sanyi Jiao*"dur⁴².

Yirminci yüzyılın başlarından itibaren doktrinel anlamda en bağdaştırıcı gruplar ortaya çıkmıştır. Dao Yuan, Tongshan She, Wushan She ve Yiguan Dao bu yeni gruplar arasında sayılabilir⁴³. Bunlardan Yiguan Dao, Tayvan'da oldukça önem kazanırken başta Malezya ve Singapur olmak üzere Güneydoğu Asya'da yaşayan Çinliler arasında popüler konuma yükselmiştir.

Dejjiao Örgütü'nde Ritüel ve Sosyal Uygulamalar

Dejjiao örgütlerinin belirgin özelliği ise, *fuji* ya da *planchete divination* (zihinsel kehanet olan) ritüelleridir. *Fuji*, şeklindeki söğüt ağacından yapılmış bir çubuk ile yapılan bir çeşit düşünsel kehanettir. Bu ritüel, genellikle beş kişi ile yapılmaktadır. Kişilerden ikisi uzman, ikisi yardımcı ve biri de hizmet eden olarak ayinde yer almaktadır. İki uzman, çubuğu birer ucundan tutmakta, sonrasında da tanrıların ruhlarını çağırarak için *Dejjiao Dua Metni*'nden bir kısım okunmakta, böylece çubuk hareket etmeye başlamakta, özel olarak hazırlanmış ahşap bir tepside bulunan ince kumun üzerine bazı yazılar yazmakta ya da işaretler çizmektedir. Mesajlar bu ahşap tepside görülmektedir. Çince bir düz yazı ya da şiir şeklindeki mesajları yardımcı kaydetmektedir. Hizmet eden kişi ise her bir karakteri ya da işareti okumakta, her okunma işleminden sonra kumun düzeltilmesinden sorumlu olan diğer yardımcı, kumu yeniden yazı yazılacak hale getirmektedir⁴⁴. Bu uygulamaların yapıldığı yer (*Phoenix Hall*) sadece ruh yazıları aracılığıyla kutsal yer-

⁴¹ Tan, "The Development and Distribution of Dejjiao Associations in Malaysia and Singapore", 8.

⁴² Tan, "Chinese Religion in Malaysia: Temples and Communities", 97.

⁴³ Wing-tsit Chan, *Religious Trends in Modern China* (New York: Columbia University Press, 1953), 162-168.

⁴⁴ Tan, "The Development and Distribution of Dejjiao Associations in Malaysia and Singapore", 7.

lerden gelen mesajların kaydedildiği bir yer olarak değil aynı zamanda da “ahlak kitaplarının” basıldığı ve halka ulaştırıldığı yerlerdir.⁴⁵

Normalde çubuğun sol tarafını tutan kişi yazıyı yönetirken sağ tarafını tutan kişi ise sadece çubuğun hareketlerini takip eder. Mesajı gönderen tanrının kimliği ise mesajın sonunda ortaya çıkar. Bu işe meraklı kişiler tanrılara günlük yaşantıları, kişisel problemleri ve sağlık sorunları gibi konularda sorular sorabilir. Eğer gerekli ise Çin tıbbına ait reçeteler verilebilir, tılsımlı notlar (charm paper) yazılır ve isteyene verilir⁴⁶. Söğüt ağacından yapılmış çubuğun kullanılması ölümsüzlük, doğurganlık ve verimlilik sembolü olarak kabul edilmesi ve uğur getirdiğine inanılması ile bağlantılıdır. Ayrıca, hayaletlerin söğüt ağacından yapılmış bu çubuklardan korktuklarına inanılmaktadır. Dahası, söğüt ağacı üç önemli erdemi içinde barındırmaktadır: Dünyanın altına doğru uzanan gövdesi, alçakgönüllülüğün göstergesi; göğze doğru uzanan dalları cesaret göstergesi ve toprağın derinliklerine doğru uzanan kökleri de canlılık göstergesi olarak kabul edilmektedir⁴⁷.

Fuji ritüelinin tarihçesi Song Hanedanlığı'ndan (M.S. 960-1279) sonra yazılan kitaplarda yer alan deneme yazılarına ve kısa hikayelere dayanır. Bazı durumlarda *fujii* ölü şairlerin planchette ile şiir yazmalarına fırsat tanımak adına edebi amaçlarla da kullanılırdı. Diğer taraftan, *fujii*'ye aynı zamanda gelecekte haber almak ya da belirli konular hakkında nihai bir karara varmak için de başvurulurdu. Ming Hanedanlığı (M.S. 1368-1644) zamanında İmparator Shih-tsung'un Yasaklı Şehir'de Sekiz Ölümsüz için bir sunak inşa ettirdiği, zaman zaman *fujii*'de kaydedilenlere göre emri altında bulunan kişileri ödüllendirdiği, ya da cezalandırdığı nakledilmektedir⁴⁸. Qing Hanedanlığı (M.S. 1644-1911) zamanında ise, çok sayıda edebiyatçı, tanınmış komutan, entelektüel, sanatçı ve ölümsüz Taoist ile iletişim kurmak için bu yöntemi denediği, dolayısıyla da pek çok şehirde bir araya gelerek seanslar düzenledikleri kaynaklarda yer almaktadır. Sıradan insanlar da, yardım istemek için tanrılara başvurduklarında, hastalıklarına şifa bulmak ve ailevi problemlerini çözmek istediklerinde de bu yöntem kullanmışlardır⁴⁹.

⁴⁵ Philip Clart, “Moral Mediums: Spirit-writing and the Cultural Construction of Chinese Spirit-Mediumship”, *Ethnologies* 25/1 (2016): 159.

⁴⁶ Tan, “The Development and Distribution of Dejjiao Associations in Malaysia and Singapore”, 7.

⁴⁷ Bernard Formoso, “Spirit-writing and Mediumship in the Chinese new Religious Movement Dejjiao in Southeastern Asia”, *Anthropos: International Review of Anthropology and Linguistics* 109 (2014): 2.

⁴⁸ Wei-pang Chao, “The Origin and Growth of the Fu Chi”, *Folklore Studies* 1 (1942): 10-11.

⁴⁹ Graeme Lang - Lard Ragvald, “Spirit-Writing and the Development of Chinese Cults”, *Sociology of Religion* 59/4 (1998): 314.

Malezya'da *fujii* ritüeline Sarawak Zi Xia Ge'de rastlanır. Tören her akşam saat 8'de başlar. Sorumlu başkan ve bazı liderler tam ortada bulunan sunakta sıraya geçerken üyeler ve katılımcılar ise hemen arkalarında sıra olur. Sonrasında, tütsü yakılır ve Chaozhou lehçesi ile *Dejiao Dua Metni* okunur. Çay, çiçek, şarap ve meyve gibi beş ikram verilir. Eğer tören tanrılardan ya da ilahlardan birinin doğum gününe denk gelmiş ise o tanrı ya da ilaha övgü içeren sözler söylenir. Son olarak, katılımcıların hepsi dokuz kez selam vererek üçlü diz çökme ritüelini gerçekleştirir. Bununla birlikte, 1966 yılında Sarawak'ın Zi Xia Ge örgütü, kendi oluşumlarının Sarawak'ta sağlam bir yer edindiğini öne sürerek *fujii* ritüelini kaldırma kararı almıştır⁵⁰. Son yıllarda özellikle tanrıların mesajlarının güvenilirliği temelinde *fujii* ritüelleri ile bağlantılı çok sayıda ihtilaf söz konusu olduğu için bazı *Dejiao* örgütleri bu uygulamayı terk etmiştir⁵¹.

1942 yılında De jiao xin dian (*Dejiao* İlkesi) yayımlandı ve bunun *fujii* ritüeli aracılığıyla kutsal tanrıların söylediği sözler olduğu duyuruldu. Bu metin Teoçev lehçesi ile kafiyeli hale getirildi ve bütün toplantılarda okunmaya başlandı. Takipçileri Teoçev'li olmayan az sayıdaki örgüt ise metni Mandarin ya da Hokkien lehçesi ile okumaktaydı⁵². Metin dört parçaya bölümdü. Giriş kısmı "Tütsü Duası" (Incense Prayer) olarak adlandırılır ve tanrılarla olan iletişimi başlatmak için bu dua bütün dünyadaki üyeler tarafından söylenir. Ying Yang ve Jade İmparatoru'nun her şeye gücü yeten erdemleri ile bağlantılı olan ikinci kısım "Münacat" (Invocation) olarak adlandırılır. Üçüncü ve ana kısmı ise "Yazıtlar" (Scriptures) olarak adlandırılır. Bu bölümde Jade İmparatoru'nun merhameti ve anlaşmazlıkları, salgınları, hastalıkları ve insanların çektikleri acıları önlemek için öğretilerini nasıl yaygınlaştırdığı anlatılır. Son kısım olan "Kapanış" (Epilogue) ise Jade İmparatoru'nun Cennete girmek için öncelik sağlayan mükemmel öğretilerini över⁵³.

Dört tanesi *Dejiao Dua Metni*'nden alınan *Dejiao* örgütünün temel ilkelere içeren yedi ifade şu şekilde sıralanmaktadır:

1) *De* (erdem) konsepti azami önemlidir.

2) Aldatmayın, iki yüzlü, açgözlü, saldırgan, dikkatsiz, gururlu ve tembel olmayın.

⁵⁰ Yoshihara, "Dejiao: A Chinese Religion in Southeast Asia", 214.

⁵¹ Huang, "Reconstructing Religion: An Anthropological Study", 43.

⁵² Tan, "The Development and Distribution of Dejiao Associations in Malaysia and Singapore", 8-9; Hokkien, Port Dickson bölgesinde, Mandarin ise Zan Hua Ge bölgesinde 1981 yılından beri kullanılan iki lehçedir.

⁵³ Bernard Formoso, "A Wishful Thinking Claim to Global Expansion? The Case of De Jiao", Asia Research Institute Working Paper Series 96 (2007): 5.

3) Başkalarına zarar vermeyin ve kavga etmeyin.

4) Büyük amaçlarınız olsun ve huzurlu, neşeli ve tatminkar olun.

5) Baba nazik olsun, oğulları ise evlada yakışır şekilde davransın, ağabeyler arkadaş canlısı olsun, küçük erkek kardeşler ise saygılı olsun, kocalar dürüst ve karıları da itaatkar olsun.

6) Alkollü içecekler içmeyin, şehvet düşkününü olmayın, kumar oynamayın ve tütün ürünlerini kullanmayın.

7) Gerçeğin peşinden gitmek için kendi kendinizi disiplinize edin ve sonraki nesiller için iyi bir isim bırakın⁵⁴.

Bu temel ilkelerin yanında Dejjiao takipçilerinin uyması gereken on erdem ve sekiz kural daha vardır. 10 Konfüçyüsçü erdem şu şekilde sıralanabilir: aileye/ataya saygı (*xiao*), kardeş sevgisi (*ti*), sadakat ve vefa (*zhong*), doğruluk (*xin*), edep (*li*), dürüstlük (*yi*), rüşvet yememe (*lian*), utanma (*chi*), iyilik (*ren*) ve bilgelik (*zhi*). Benzer şekilde, sekiz tane de kaçınılması gereken kural vardır. Bunlar: aldatmayın (*bu qi*), iki yüzlü olmayın (*bu wei*), açgözlü olmayın (*bu tan*), saldırgan ve dikkatsiz olmayın (*bu wang*), gururlu olmayın (*bu jiao*), tembel olmayın (*bu dai*), kindar olmayın (*bu yuan*) ve son olarak da nefret dolu olmayın (*bu wu*)⁵⁵.

Ayrıca, Dejjiao merkezlerinin ana fonksiyonu *de* (erdem) üzerine odaklandığı için en önemli toplumsal işlevi hayır işleri ve yardım yapmaktır. *Shantang* olarak bilinen hayırsever tapınaklar Çin'de Ming Hanedanlığı'nın son zamanlarına doğru ortaya çıkmıştır Qing Hanedanlığı ve Cumhuriyet Döneminde yaygın hale gelmiştir. Topluluklar dul ve yetimlere yardım etmek, tabut bağışlamak ve hayvanlar da dâhil olmak üzere cenazeleri defnetmek gibi hayır işleri yapmışlardır. Güneydoğu Asya'da bulunan *shantang*'lar Guangdong'da bulunan Chaoshan bölgesinden gelen Teoçev tüccarlarıyla birlikte gelmiştir. Bununla birlikte, Chaoshan'da bulunan *shantang*'lar Song Dafeng isimli Song Hanedanlığından gelen bir keşişin öğretileri doğrultusunda şekillendiğinden Çin'de bulunan hayırsever topluluklardan farklılık göstermiştir. Song Dafeng hayatı boyunca çok sayıda hayır işi yapmış, hatta Chaoyang'da hâlâ kullanılmakta olan taş bir köprü yaptırmıştır. Çin'de bulunan *shantang*'lar batıl inançlara hizmet eden kurumlar oldukları gerekçesiyle 1949 yılından sonra baskı altına alınmış, faaliyetleri durdurulmuştur. 1990 yıllardan itibaren yeniden faaliyetlerine başlamıştır⁵⁶.

⁵⁴ Tan, "The Development and Distribution of Dejjiao Associations in Malaysia and Singapore", 9.

⁵⁵ Tan, "The Development and Distribution of Dejjiao Associations in Malaysia and Singapore", 9.

⁵⁶ Tan, "Chinese Religion in Malaysia: Temples and Communities", 98-99.

Malezya'da kurulan ilk *shantang* Singapur'da 1916 yılında Xiude Shantang Yangxin She ismiyle kurulmuştur. Bu *shantang*'ın kökenleri 1902 yılında Chao'an bölgesinde kurulan Dawu Xiude Shantang Yangxin She isimli tapınağa dayanmaktadır. Bu Shantang'ı takiben, Malezya'nın farklı bölgelerinde çeşitli *shantang*'lar açılmıştır; Muar'da, Xiude Shantang, Malacca'da Xiude Shantang ve Johor Bahru'da Nanyang Tongfeng Shantang bunlardan bazılarıdır. Bu oluşumların takipçilerinin büyük bir kısmı Teoçev'li Çinliler olduğundan Song Dafeng'a hürmet göstermilerdi. Malacca'da bulunan Xiude Shantang üyeleri ise, Song Dafeng'le birlikte Huatuo Xianshi ve o bölgede Jigong olarak bilinen Daoji Fozu'ya da saygı göstermişlerdir⁵⁷.

Dejiao örgütleri hastalara, yaşlılara, yangın ya da diğer doğal afetlerde zarar gören mağdurlara yardım sağlama konusunda da çalışma yürütmüşlerdir, Zi ve Zan Hua gruplarına ait Dejiao örgütleri, dinlerine ya da etnik kökenlerine bakmaksızın bütün Malezya halkına ücretsiz Çin tıbbi hizmetleri sağlamışlardır. Ayrıca, Dejiao örgütü mensupları, Ipoh bölgesindeki Perak şehrinde bulunan Ji grubuna bağlı üyelerine batıda eğitim almış doktorlara muayene olmaları konusunda yardım eder.

Kuala Terengganu'da Zi Fu Ge, Sungai Bakap'da Zi Yi Ge ve Taiping'de Zi Ping Ge gibi bazı Dejiao örgütleri ise okul öncesi çocuklar için hizmet sunmaktadır. Mersing'de Zi Lin Ge, Bukit Mertajam'da Zan Hua Ge ve Butterworth'da Zi Wei Ge gibi daha büyük örgütleri mekan sıkıntısı yaşamadıkları için masa tenisi, bedminton, satranç ve halk dansları sınıfları açıp, çok sayıda Dejiao örgütü üyeleri ile birlikte üye olmayanların çocuklarına da burs vermektedir⁵⁸. Dejiao örgütlerinin bu tür yardımları yapabilmelerinin altında başta Teoçev'li iş insanları olmak üzere, maddi durumu iyi olan Çin vatandaşları tarafından desteklenmeleri yanında genel anlamda iyi örgütlenmiş olmaları yatmaktadır⁵⁹.

Malezya'da bulunan Dejiao örgütlerinin genel yapısı şu şekilde açıklanabilir: Örgütün en kıdemli otoritesi olan Genel Kurul otuz bir üyeyi Yönetim Kuruluna ve Düzenleme Kuruluna seçer. Yönetim kurulunda Başkan, dört Başkan Yardımcısının yanı sıra Genel İşler, Mali İşler, Çince Arşivler, İngilizce Arşivler, İletişim ve Halkla İlişkiler, Sosyal Alanlar, Tıbbi Hizmetler, Eğitim, Dini Yayma ve Dini Ritüeller, Rekreasyon ve Genel İşler departmanlarının müdürleri ve müdür yardımcıları yer alır. Bölümlerin müdürleri ve müdür yardımcıları ile birlikte iki yönetici yardımcısı bulunmaktadır. Ben-

⁵⁷ Chee-beng Tan, "Shantang: Charitable Temples in China, Singapore, and Malaysia", *Asian Ethnology* 71/1 (2012): 83-92.

⁵⁸ Tan, "The Development and Distribution of Dejiao Associations in Malaysia and Singapore", 7.

⁵⁹ Tan, "Chinese Religion in Malaysia: Temples and Communities", 108.

zer şekilde, Düzenleme Kurulunda da ikisi *fuji* aracılığıyla gelen kutsal mesaj ile atanan danışman olmak üzere yedi kişi yer almaktadır. Aynı zamanda Malezya ve Singapur'da tanınmış politik kişiler ve iş insanları arasından seçilen fahri Başkanlar da görev yapmaktadır⁶⁰.

SONUÇ

Dejjiao örgütü daha öncelerde dini bir oluşum olarak şekillenmiş olmakla birlikte devam eden süreçte başta Malezya'daki göçmen Çinliler olmak üzere çok sayıda kişinin hayatına dokunmuştur. Dogmatik olmayan yaklaşımlarına hayır işleri de eklenince başta dünyadaki en büyük Dejjiao taraftarına sahip olan Malezya'da bulunan Teoçev'liler olmak üzere kendilerini bu oluşuma adayan çok sayıda takipçi kazanmışlardır. 1960'lı yıllardan itibaren Malezya'da bulunan Dejjiao örgütleri, Malezya'da bulunan çok ırklı ve çok dinli problemlerle baş edebilmek adına farklı dogmatik yaklaşımlar geliştirerek imajlarını değiştirmek için çaba harcamıştır. Bu durumu pekiştirerek kalıcı hale getirecek en büyük dogmatik teşebbüslerden birisi beş büyük dini bir araya getirme çabası olmuştur.

Bununla birlikte, Malezya'da bulunan çok sayıdaki etnik grubu bir araya getirme girişimleri başta Malay halkından gelenler olmak üzere büyük engellerle karşılaşmıştır. Hz. Muhammed'in resminin kullanılmasının yasak olması sebebiyle İslâm'la bağlantılı bir imaj vermek amacıyla Arap harflerini, ay ve yıldız sembollerini kullanmışlardır.

Malezya anayasasının 160. maddesine göre Malay asıllılar, İslâm dinini kabul eden, bilinen şekliyle Malay dilini konuşan ve Malay geleneklerine uyan birey olarak tanımlanmaktadır. Malay vatandaşının, İslâm dışında başka bir dine geçmesi halinde o kişi vatandaş olarak kabul edilmemekte, buna bağlı olarak da, Malezya'da yaşayan bir Malay'ın sahip olduğu önceliklerden mahrum kalmaktadır. Bunun için, Müslüman bir Malay'ın Allah'dan başka tanrılara bağlanması, ona ibadet etmesi, ya da Allah'ı diğer dinlerin tanrıları ile aynı yerde tutması dinden çıkmak anlamına gelmektedir.

Bu sebepler, Dejjiao örgütsel faaliyetlerinde Malayların katılımının olmamasını açık olarak ortaya koymaktadır. İslâm ve Hıristiyanlık dinlerine ait sembollerin sunaklarda kullanılan objelere dâhil edilmesi bu örgütlerin evrenselliği ve kapsayıcılığı ile ilişkilendirilmektedir.

⁶⁰ Yoshihara, "Dejjiao: A Chinese Religion in Southeast Asia", 215.

Bir örgüt olarak modernizasyondan uzak kalamayan Dejiao aynı zamanda *planchette divination*'ın ritualistik tarafıyla bağlantı olarak zorluklarla karşı karşıya kalmıştır. Toplumsal gidişat sebebiyle oluşumların her durumu inançtan ziyade bilimsel bilgiye bağlı kalarak anlamaya çalışmasını da beraberinde getirmiştir. Bu sebeple, Dejiao örgütlerinin pek çok ritüalistik alışkanlığı terkedilmiştir. Ayrıca, Malezya'da yaşayan Çinlilerin eğitilmiş olması, üyelerin de kutsal mesajları getiren kişilerin meşruluğu ve doğruluğu hakkında şüphe duymaları Dejiao'nun yayılması konusunda bazı sıkıntılar yaşanmasına yol açmıştır. Bunun sonucunda, Dejiao örgütüne ait Ji ve Zhen grupları *fujii*'nin etkin destekleyicileri olarak görev yapmıştır. Zi grubu 1967 ve 1977 yılları arasında bu faaliyeti geçici olarak durdururken Zanhua grubu ise 1971 yılından sonra tanrıları Lu Dongbin tarafından gelen direktif ile tamamen bırakmıştır.

Sonuç olarak, toplumda meydana gelen değişimler, bütün dini hareketlerin mevcut dünya şartlarına uyum sağlamak zorunda olduklarını ortaya koyduğu gibi Dejiao örgütlerinin de eş zamanlı durumlara kendilerini adapte etmelerini gerektirmiştir.

KAYNAKÇA

- Barrick, William D. "Inspiration and the Trinity". *The Master's Seminary Journal* 24/2 (2013): 179-197.
- Chan, Wing-tsit. *Religious Trends in Modern China*. New York: Columbia University Press, 1953.
- Chao, Wei-pang. "The Origin and Growth of the Fu Chi". *Folklore Studies* 1 (1942): 9-27.
- Chen, Yong. "Conceptualizing "Popular Confucianism": The Cases of Ruzong Shenjiao, Yiguan Dao and De Jiao", *Journal of Chinese Religions* 45/1 (2017): 63-83.
- Clart, Philip. "Moral Mediums: Spirit-writing and the Cultural Construction of Chinese Spirit-Mediumship". *Ethnologies* 25/1 (2016): 153-189.
- Dadong, Lu. "The Sound of One Hand: Between Meaning and No Meaning". *A New Thoughtfulness in Contemporary China: Critical Voices in Arts and Aesthetics*. Ed. Jorg Huber - Zhao Chuan. 29-44. New Brunswick: Transaction Publishers, 2011.
- Danylova, Tatyana. "Born Out of Nothingness: A Few Words on Taoizm". *International Journal of Social Science & Management* 3/1 (2014): 1-6.
- de Crespigny, Rafe. "The Three Kingdoms and Western Jin: A History of China in the Third Century AD". *East Asian History* 1 (1991): 1-36.
- Duara, Prasenjit. "The Discourse of Civilization and Pan-Asianism". *Journal of World History* 12/1 (2001): 99-130.
- Esposito, John L. *Islam: The Straight Path*. New York: Oxford University Press, 2005.
- Formoso, Bernard. "A Wishful Thinking Claim to Global Expansion? The Case of De Jiao". *Asia Research Institute Working Paper Series* 96 (2007): 1-21.
- Formoso, Bernard. "Dejiao, a Chinese Religious Movement in the Age of Globalization". *Journal of Chinese Religions* 38/1 (2010): 36-58.

- Formoso, Bernard. "Spirit-writing and Mediumship in the Chinese New Religious Movement Dejiao in Southeastern Asia". *Anthropos: International Review of Anthropology and Linguistics* 109 (2014): 1-12.
- Goh, Daniel P. S. "Chinese Religion and the Challenge of Modernity in Malaysia and Singapore: Syncretism, Hybridisation and Transfiguration". *Asian Journal of Social Science* 37 (2009): 107-137.
- Hamidullah, Muhammad. *Introduction to Islam*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, 1997.
- Harvey, Peter. *An Introduction to Buddhism: Teachings, History and Practices*. UK: Cambridge University Press, 2013.
- Huang, Yun. "Reconstructing Religion: An Anthropological Study on the Development of Dejiao organization in Contemporary Malaysia". *Journal of East Asian Cultural Interaction Study* 5 (2012): 39-51.
- Lang, Graeme – Ragvald, Lard. "Spirit-Writing and the Development of Chinese Cults". *Sociology of Religion* 59/4 (1998): 309-328.
- McGrath, Alister E. *Christianity: An Introduction*. USA: Blackwell Publishing Ltd., 2006.
- Palmer, David A. - Katz Paul R. – Wang, Chieun-chuan. "Redemptive Societies as Confucian NRMs?". *Journal of Chinese Theatre Ritual and Folklore* 172 (2011): 1-12.
- Ramadan, Tariq. *In the Footsteps of The Prophet: Lessons from the Life of Muhammad*. New York: Oxford University Press, 2007.
- Sanders, E. P. *The Historical Figure of Jesus*. London: The Penguin Press, 1993.
- Tan, Chee-beng. *Chinese Religion in Malaysia: Temples and Communities*. Leiden: Boston, Brill. 2018.
- Tan, Chee-beng. "Shantang: Charitable Temples in China, Singapore, and Malaysia". *Asian Ethnology* 71/1 (2012): 75-107.
- Tan, Chee-beng. *The Development and Distribution of Dejiao Associations in Malaysia and Singapore: A Study on a Chinese Religious Organization*. Institute of Southeast Asian Studies, Pasir Panjang: Singapore, 1985.
- Tomalin, Emma. "Buddhism and Development: A Background Paper". *Religions and Development Working Paper* 18. (2016): 1-41.
- Yao, Xinzhong. *An Introduction to Confucianism*. United Kingdom: Cambridge University Press, 2000.
- Yoshihara, Kazuo. "Dejiao: A Chinese Religion in Southeast Asia". *Japanese Journal of Religious Studies* 15 (1988): 199-221.

**İhsan Oktay Anar. Amat. İstanbul: İletişim Yayıncılık
2005.**

İhsan Oktay Anar. Amat. İstanbul: İletişim Publishing 2005.

FERHAT AKBABA

Müdür, Akyazı Erdođdu İlkokulu, Sakarya/Türkiye

Principal, Akyazı Erdođdu Primary School, Sakarya/Turkey
gazifernando1969@hotmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1317-2488>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 09 Mayıs / May 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 10 Mayıs / May 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Mayıs / May 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Mayıs / May

Atıf / Citation: Akbaba, Ferhat. "İhsan Oktay Anar. Amat. İstanbul: İletişim Yayıncılık 2005". *edid: edebali islamiyat dergisi/ edebali islamic journal* 3/5 (Mayıs/May 2019): 97-101.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

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

Web: <http://dergipark.gov.tr/edid> | <mailto:iifdergi@bilecik.edu.tr>

Copyright © Published by Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi /
Bilecik Şeyh Edebali University, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, 11230 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Hazırlamakta olduğum Yüksek Lisans tezim hakkında inceleme ve okumalar yaparken ister istemez Postmodern edebiyata dair araştırma yapma durumum doğdu. Bu konuda yazılmış eserler arasında ismine ve övgüsüne rastladığım İhsan Oktay Anar'ın *AMAT* romanı ilgimi çekti. Postmodern edebi esere örnek olacak şekilde övgüler düzülen 2005 tarihli ilk basımı yapılan romanı okumak durumunda kaldım. İletişim Yayınevinden çıkan ve 235 sayfadan oluşan kitap, kan rengi koyu kırmızı desen üzerine çizilmiş kapak resmindeki gemi ve içerisindeki Osmanlı Kültürünü çağrıştıran kırmızı takkeli birkaç tayfası ile olayın denizlerde geçtiğini, anlatı içeriğinde kan dökülmeye uygunluğu çağrıştırmakta. İçerik olarak, Anar'ın, anlatının kapsadığı olayların diline hâkim olduğunu, masa başında yazılmamış olduğunu söyleyebilirim.

“Kendine Gofer ağacından bir gemi yap; gemide odalar yapacaksın ve onu içeriden ve dışarıdan ziftle ziftleyeceksin” (Tekvin, 6: 14) ile başlayan roman, toplum kutsalları ile ilişkilendirilecek bir akışın ipuçlarını vermekte.

17.yüzyılın başlarında iki güverteli, üç direk ve elli sekiz topun olduğu 247 kişilik günahkâr mürettebatıyla, iki Osmanlı gemisini batıran Kara Sancaklı korsanların peşine düşmüş Amat adlı bir intikam gemisi ve gemi içi ve dışında cereya eden bir macera yığını...

Romanda geçen Deli Marangoz Nuh Usta ile Nuh (as)'a, Diyavol Paşa'nın Süleyman Reisin dokunmasını istemediği tek kitap ile “yasak elma”ya, Ali Reisin Diyavol Paşaya karşı geldikten sonra gemideki yolculuğunun sonuna kadar süre istemesi ile Şeytan'ın Rabb'inden süre istemesine kadar Kur'anî subliminal mesajların bolca olduğu bu roman bana Mısırlı yazar Necip Mahfuz'un *Cebelavi Sokağı Çocukları* kitabını hatırlattı.

Romanda geçen Nuh, Süleyman, İsrail, Habil vb. kelimelerden de anlaşılacağı gibi her ne kadar yeni tarihselciliğin örnek anlatımı şeklinde görülse de aslında roman, Kur'anî karakter isimlerinin roman kahramanlarına verilışinden, “Nuh'un gemisindeki azap suyunu değil...” (Anar, 2014:16), “Bak bu şarap İsa Mesih efendimizin kanıdır...” (s. 17), “Kasımpaşa'da oturan ahalden namazında niyazında olanlar, o gece Abalıfella camiiinde yatsı namazını eda eyleyip Meyyit Kapısından çıkarlarken...” (s 18) gibi gerek İslam gerekse diğer semavi dinlere ait figürlü cümlelerle soslanışı, tarihselciliğin biraz daha ötesine geçmekte. Roman kurgusunda Adem, Havva, Kabil, Musa, Firavn, Zekeriyya (as) isimlerinin kullanılması okuyucuda nasıl bir tarihsel çağrışım gerçekleştirecek bilinmez ama Anadolu İslam Kültürü ile beslenmiş okuyucunun hazırbulunuşluğu göz önüne alındığında, mevcut verilerle farklı bir

zihinsel deformasyonun gerçekleşeceği kaçınılmaz. Ayrıca Ruznamçe Kisedâarı Ölügözlü Cuma Bey, Vakanüvis Şaşı İkrâm Efendi, Müjdecibaşı Kedigöz Âbidin Dede Hazretleri, Zindan Kâtibi Çapraz Recep Dede Hazretleri, Buhur Mütevellisi Kılbaz Yakup Dede Hazretleri gibi isimlerle karakterlerin adlandırılması, pek de hayra alamet gibi görünmemekte.

Romanda geçen

“Diyavol Kırbaç Süleyman’ı kocareisliğe seçeceğini söylediğinde Diyavol’un kamarasındaki kişilerin “Gemide bozgunculuk edip kan dökcek birini mi kendine vekil seçiyordun” sözlerine karşılık Diyavol Paşa’nın “Ben sizin bilmediklerinizi de bilirim.” (s. 74),

“Bu konuşmalardan sonra kendisinin Süleyman Reis’ten daha hayırlı bir kişi olduğuna inanan Ali Reis, öfkesinden “Ben, kendimden daha aşağı birinin emirlerini dinlemem. Hele Süleyman denilen o cahilin! Asla!” der.” (s. 74),

ve

“Ali Reis, dışarı atılırken: “Asıl sen şunu bil ki nerede olursam olayım, seçtiğin bu adamı düşman belleyeceğim... Andolsun ki onu mahvetmek için elimden geleni yapacağım. Bu konuda seninle bahse bile tutuşabilirim! Çıktığımız şu uğursuz seferin sonuna kadar mühlet ver bana! İşte o zaman göreceksin, kendine vekil seçtiğin bu yaratığın ne mal olduğunu!” (s. 75)

gibi Kolaj ve Alıntı tekniğine başvuru romanında, özellikle yukarıda verdiğim paragraflar ile sesbenzeşime yönelmesi, sıradan bir denizcilik macerasının dışında farklı bir amaca hizmet etmeye devam etmek ister gibi görünmekte.

“Amat’a iki gemi saldırınca herkes ne olduğunu şaşırır; çünkü kendilerine saldıran gemilerde Osmanlı sancağı çekilidir. Bu sırada Diyavol Paşa, gemidekilere dönerek şöyle der: “Bizler Allah’ın emrini yerine getireceğiz. Bakara Sûresininin 197. ayetinde ne yazıyor, bilen var mı?” (s. 176)

“Geminin güvertesindekiler susunca, bir ihtiyar ayeti ezberden okur: “Femeni’tedâaleykümfa’tedü aleyhi bimislîma’tedâaleyküm/Kim size saldırırsa siz de tıpkı onun saldırdığı gibi ona saldırın.” (s. 178)

gibi paragraf ve cümlelerin yanında, ayrıca Vygotsky’nin “... metinlerarası kavramını “anlam ağı” olarak nitelendirmesi” ve her metnin yeni bir metinlerarası olduğundan hareketle Riffaterre’nin “belli bir bölüm okurken belleginde yeniden beliren metinler toplamı”(s.74) olarak tanımlamaları göz önünde bulundurulduğunda, kutsal kitaplarda geçen anlatıların aynı sesbenzeşimi ile kullanılmasıyla okuyucu açısından aslı olandan uzaklaşılacak bir

deformasyonun kaçınılmaz olacağı, mukaddesattaki verilerin okuyucu açısından “Anlam Bozulması”na yol açacağı açıktır. Çünkü Vahyî olan, okuyucu zihninde yeni bir anlam ile şekillenecektir. Böylece Okuyucu açısından eldeki mukaddesata ait veriler, şahsî olarak anlaşılmaya ve yeniden yorumlanmaya yol açılarak Vahyî özden kopuşu da beraberinde getirecektir. Öyle ki; *Amat* romanında bol bol karşılaşılan bu tür ifadelerde okuyucu için tehlike olan nokta, biçimsel vurgularla okuyucu zihnindeki anlamsal dönüşümler, mevcut ve kastedilenin, okuyucu zihninde yeniden “*sanki peygamber edasıyla*” yorumlanarak algılanması haline gelmesidir. Çünkü Aktulum’un ifadesiyle Dönüştürme, Yansılama (Parodi); “bir şarkıyı başka bir tonda söylemek”tir. Yani bu tür tekniklerle mukaddesatın bir parodiye dönüştürülebileceği açıktır. Bu açıdan bakıldığında da Yenitarihselci Söylem olarak ifade edilen bu tür yazımlara kanaatimce Kutsal Kitapların “Asla” alet edilmemesi gerekir.

Ayrıca, Semavi dinlere ait Tevrat ve İncil’in Vahyî olmaları kabul edilmesine rağmen, tarihte yaşadıkları süreçler göz önünde bulundurulduğunda, mukaddes verilerin bir kısmının bozulduğu ve /veya kaybolduğu görülmekte, Müslümanlar açısından böyle bilinmektedir. Müslüman toplum açısından eldeki mukaddesatın doğru kabul edilerek iman edilmesinin sebeplerinden en önemlisi “Tahrif edilmeden ve kaybolmadan günümüze kadar ulaşması”dır. Bu noktada da İslam kültüründe bilgide *Nakil ve Kaynağın* “Mi-henk Taşı” olmak gibi bir özelliği vardır. Yani; ne kadar sağlam kaynak, o kadar sağlam ve doğru bilgi eşleştirmesi bizi ister istemez bu romanda geçen aktarımlarda “Ravîler ve Kaynakları”na dikkat çekmeye zorlamıştır.

“Selâm Ağası Kekez İsmail Dede Hazretlerinin serdümene verdiği nota kıble, Yedekçi Baba Maymunî İlyas Baba Hazretlerinin El Beyân fî Makasidü’l-Lûtiyân adıyla kaleme aldığı o şahesere göre ise gündeğusuydu.” (s. 185),

“Kurşunlu Mahzen Kâtibi Hamamcı Musa Efendi’nin görkemli eseri Tezâkirü’l-Mücrimin’de anlatıldığına göre...” (s. 11),

“Rûzname Kisedârı Ölügözlü Cuma Bey’in Kamûsu’l Desais başlıklı eserinde anlatılanlar doğruysa...” (s. 13)

gibi ifadelerle, İslam kültüründeki dînî bilgilerin kaynak, râvî ve rivayetlerine göndermeler yapılarak bu roman ile, onların “*tahfif*” edilmesine oldukça fazla hizmet edildiği görülmektedir.

Kahraman ve karakterlerin detaylı bir şekilde verildiği, okuyucunun tasavvurunun kolaylaştırıldığı ve Postmodern edebiyat tekniklerinin bolca kullanıldığı bu romanda okuyucuya zihinsel yorgunluk anlamında fazla bir yük

yüklenmiyor. Yani okuyucu, roman karakterlerinin durumuna göre yapacaklarını önceden zihinsel kurgulamaya ihtiyaç duymuyor. Daha doğrusu romana dahil olmuyor.

Sonuç olarak bu roman hakkında denilebilir ki; olayı, okur merkezli metin açısından değerlendirildiğinde *Amat* romanındaki göndermeler ve vurguların dînî kaynakları hafife alacak şekilde, ayetlere çağrışım yapacak şekildeki metinlerarasılık tekniğinin bolca kullanılması ile din sahibi bir okur kitlesinin kutsallarına hacamat yapıldığı görülmektedir. “Mukaddesatın deformasyonuna katkıda bulunan kitap örneği”ni görmek isteyen okur, *Amat* romanını mutlaka okumalıdır.

**H. Yunus APAYDIN. İslam Hukuk Usulü. Kayseri:
Kimlik Yayınları 2016.**

H. Yunus APAYDIN. Methodology of Islamic Law. Kayseri: Kimlik
Publishing 2016.

KADİR DEMİROĞLU

Arş. Gör., Manisa Celal Bayar Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Manisa/Türkiye
Res. Assist., Manisa Celal Bayar University, Faculty of Theology, Manisa/Türkiye
kadir.demiroglu@cbu.edu.tr

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3156-2738>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 13 Şubat / February 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 10 Mayıs / May 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Mayıs / May 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Mayıs / May

Atıf / Citation: Demiroğlu, Kadir. "Yunus APAYDIN. İslam Hukuk Usulü.
Kayseri: Kimlik Yayınları 2016". *edid: edebali islamiyat dergisi/ edebali islamic
journal* 3/5 (Mayıs/May 2019): 103-109.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

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

Web: <http://dergipark.gov.tr/edid> | <mailto:iifdergi@bilecik.edu.tr>

Copyright © Published by Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi /
Bilecik Seyh Edebali University, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, 11230 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi'nde İslam hukuku profesörü olan H. Yunus Apaydın'ın, tanıtımını yapacağımız bu eseri, beş bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm "Fıkıh Usulü İlmîni Tanımak", ikinci bölüm "Deliller: Fıkıhın Kaynakları", üçüncü bölüm "İstidlâl Metotları", dördüncü bölüm "Anlamın Keşfi Bağlamında Metinler Arası İlişki" ve beşinci bölüm "İçtihat: Şer'î Hükme Anlam Ekseninde Ulaşma Çabası" başlıklarından müteşekkildir.

Yazar, birinci bölümde fıkıh usûlünün tafsîlî ve icmalî tanımlarını yapmakta; ana konularının neler olduğuna değinmekte; şer'î ilimler tasnifinde fıkıh usûlünün konumuna, işlevine ve son olarak da fıkıh usûlü alanındaki tedvin faaliyeti ve tedvin metotlarına değinmektedir. Fıkıhın yaygın olarak bilinen tanımının "Şer'î amelî hükümleri tafsîlî delillerinden hareketle bilmek" olduğunu söyleyen yazar (s. 6), bu tanımın izahını yaparken nebiz örneği üzerinden fikhî hükümlerin itikadî yönüne dikkat çekmektedir. Yazar, nebiz içmenin bir Şâfiî için haram, bir Hanefî için ise caiz olduğunu belirttikten sonra söz konusu durumun (nebiz içme) mükellef için artık davranışlara ilişkin olan fûrû kapsamından çıkarak itikada ilişkin bir muhteva kazandığını; her ne kadar konunun kendisi fer'î bir konu olsa da kişinin, benimsediği kanaate aykırı davranmasının artık itikadî bir boyut kazandığını ifade ederek (s. 8) fikhî hükümlerin farklı bir yönüne dikkat çekmektedir.

Yazarın, illet başlığında, usûlcüler tarafından bâis, muarrif veya müessir olarak farklı şekillerde tanımlandığını ifade ettiği illetin, muarrif ve müessir şeklindeki tanımlamalarına (s. 97-98), fikhî hükümlerden örnekler vermesinin konuyu daha anlaşılır kılacağını düşünmekteyiz.

Sayfa 51'de (dipnot: 60), "Hanefilerin haber-i vahidin reddi için öne sürdükleri bu dört gerekçenin....." şeklinde bir cümle yer almasına rağmen geride "dört gerekçe"den bahsedilmemiştir. Kanaatimizce bu cümledeki "bu dört gerekçe" ile kastedilen unsurlar, sayfanın devamında anlatılmaktadır.

İkinci bölümde delilleri ele alan yazar, delilleri alışlagelenin dışında bir tasnife tâbi tutmuştur. Bu tasnife göre deliller, "aslî deliller", "mülhak deliller" ve "yöntem mahiyetli deliller" olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Yazar, delili "Oluşumunda beşer katkısı olmayan ve insanî eylemlerin hükümlerini içinde barındırdığı düşünülen şey" olarak tanımlamakta ve gerçek anlamda delilin sadece Kitap ve Sünnet olduğunu; büyük ölçüde nass üzerinde gerçekleşmesi, hata riski taşımaması ve bağlayıcı olması gibi bazı özellikleri sebebiyle icmân da delil kapsamına girdiğini söylemektedir (s. 28). Mülhak delillerin, aslî delillerin uzantısı veya eki olduğunu ifade eden yazar, önceki şeriatleri Kitap veya Sünnetin; sahâbî sözünü Sünnetin; Medine ehlinin amelini de Sünnetin veya icmân uzantısı veya eki olarak beyan etmektedir (s.

71, 74, 75). Yöntem mahiyetli delillerin, hüküm çıkarmak için başvuru olan çeşitli yollar olduğunu ifade eden yazar, bunların klasik literatürde delil olarak adlandırılmasının mecaz olduğunu zikretmektedir (s. 28). Tarafımızca da gayet sistematik olan bu taksimi, tablo halinde vermek istiyoruz:

DELİLLER		
<u>1. Aslî Deliller</u>	<u>2. Mülhak Deliller</u>	<u>3. Yöntem Mahiyetli Deliller</u>
1.1. Kitap	2.1. Önceki Şeriatler	3.1. Kıyas
1.2. Sünnet	2.2. Sahâbi Sözü	3.2. İstihsan
1.3. İcmâ	2.3. Medine Ehlinin Ameli	3.3. Istislah
		3.4. Istishâb

Üçüncü bölümde hükmü ele alan yazar, hükmün kısımları, hâkim, hükmün konusu olan fiil ve mükellef başlıklarına yer vermiştir. Mükellefin fiilinin, uhrevî maksadın öncelikli olduğu hüküm itibarıyla azimet ve ruhsat kısımlarına ayrıldığını söyleyen yazar, teklîfî hükümlerin Hanefiler tarafından azimet hükmünün açılımı olarak ele alındığını belirtmekte ve kendisinin de Hanefilerin bu tasnifine içerik olarak riayet edeceğini ifade etmektedir (s. 134). Yazarın, azimetin Hanefiler tarafından özellikle uhrevî amaçların muteber olduğu hüküm çerçevesinde ele alınmasından hareketle onun daha ziyade, sırf ibadet olan / ibadet yönü ağır basan tasarruflar için söz konusu olduğunu söylemesi (ss. 148), azimetin “dünyevî maksadın öncelikli olduğu hükümler” ile bir ilişkisinin bulunmadığına işaret etmektedir.

Yazar, sayfa 135’te teklîfî hükmün kısımlarını, önce “uhrevî maksatların öncelikli olduğu vücûb ve haramlık gibi hükümler”; sonra “dünyevî maksatların öncelikli olduğu sıhhat, fesâd, edâ, kazâ gibi hükümler” başlıkları altında ele alacağını ifade etmesine rağmen (s. 135) -sehven olsa gerek- kısmen bu tasnife riayet etmemiş ve “Edâ, Kazâ ve İâde” konusunu “ii. Uhrevî Maksadın Öncelikli Olduğu Teklîfî Hükümler” başlığı altında ele almıştır. Yine “Edâ, Kazâ ve İâde” başlığını “2” rakamıyla [“2. Edâ, Kazâ ve İâde” şeklinde] numaralandırmasına rağmen başlıktaki “2” rakamının öncesi (yani “1” rakamı) geride geçmemektedir. Dolayısıyla “Edâ, Kazâ ve İâde” konusunun, daha ileriki sayfalarda (s. 156-157) yer almakta olan “ii. Dünyevî Maksadın Öncelikli Olduğu Teklîfî Hükümler” şeklindeki başlığın altında ele alınması gerekmektedir. Bununla birlikte yazarın “Edâ, Kazâ ve İâde” konusunun, hangi tür maksadın (dünyevî-uhrevî) öncelikli olduğu hükümlerle alakalı olduğuna dair açıklama yapması faydalı olacaktır.

Yazar, “Sünnet” başlığı altında (s. 144-145) “sünnetü’l-hüdâ” ve “sünnetü’z-zevâid” konularına değinmesine rağmen daha meşhur bir taksim olan “müekked sünnet” ve “müekked olmayan sünnet” konusuna yer vermemiştir. Kitapta “Sünnet” başlığında yazılanlardan, -anlatım esnasında verilen bir dipnot da (dipnot: 177) dikkate alındığında- müekked sünnetin sünnetü’l-hüdâ’ya dahil olduğu; müekked olmayan sünnetin de sünnetü’z-zevâid ile aynı anlamda olduğu algılanmaktadır. Yazar, sünnetü’z-zevâidi “Hz. Peygamber’in giyim-kuşamı, oturup kalkması, rükû ve secdeyi uzun tutması gibi hususlardır” şeklinde sadece örnekler vererek tanımlamaya çalışmıştır. Halbuki yapılabilecek kısa bir tanımla bu tür sünnetin, tâat içeren veya içermeyen fiilleri kapsayıp kapsamadığının belirtilmesi okuyucunun zihninde oluşun belirsizliği giderecektir.

“Mubâh” başlığı (s. 147) altında, “mubâh” kelimesi ile gerek yazılı gerekse yazısız (vaaz, video vs.) kaynaklarda çokça kullanılan “câiz” kelimesi arasındaki ilişkiye değinilmesinin faydalı olacağını düşünmekteyiz.

Yazar, ehliyet ârızalarından biri olan “cünûn” konusunu anlatırken “mecnun” kelimesinin Türkçeye “deli” veya “akıl hastası” olarak çevrildiğini ifade etmiştir (s. 179). Burada, dinî yükümlülük açısından fıkhıdaki “mecnun” ile Türkçedeki ya da tıptaki “deli” arasındaki farka işaret edilmesi gerektiğini düşünüyoruz.

Üçüncü bölümde istidlâl metotlarını ele alan yazar, daha dakik ve sistematik olduğu gerekçesiyle Sadruşşerîa’nın taksimini esas aldığını söylemiş ve bu bölümü “Lafzın Manaya Delaleti Açısından Taksimi” ve “Lafzın Hüküm İfade Etmesi Açısından Taksimi” şeklinde iki ana başlık altında ele almıştır. Fıkıh usulü eserlerinde çoğunlukla “Hâss” başlığı altında anlatılan “Emir” ve “Nehiy” konuları, zikri geçen bu taksimde “Lafzın Hüküm İfade Etmesi Açısından Taksimi” başlığı altında ele almıştır. Yine fıkıh usulü eserlerinde, dilde konulduğu anlam itibarıyla lafız a) Âmm, b) Hâss, c) Müşterek ve d) Müevvel kısımlarına ayrılırken, yazarın Sadruşşerîa’yı takip ederek yaptığı taksimde a) Âmm, b) Hâss, c) Müşterek ve d) Cem-i Münekker kısımlarına ayrılmaktadır (s. 205-227).

Yazarın, “Nehyin Fesâd ve Butlanı Gerektirmesi Konusunda Görüşler” başlığı altında verdiği görüşlerin (s. 261-262) numaralandırılmasının daha uygun olacağını düşünmekteyiz. Öte yandan burada verilen görüşlerin sahipleri tam olarak verilmemiştir. Örneğin bir meselede ihtilaf olduğu zikredilmiş ve hemen devamında “çoğunluk Şâfiîlerin ve bazı kelimcilerin” görüşleri ile yetinilmiştir (s. 261). Çoğunluk dışındaki Şâfiîlerin, diğer kelimcilerin ve de Hanefilerin bu meseledeki görüşleri, okuyucunun zihninde istifham oluşturmaktadır.

“İstidlâl Metotları” konusunda ibârenin delaleti ile nassın; işaretin delaleti ile de zâhirin benzer ve farklılıklarına yer verilmesinin içeriği zenginleştirileceğini ve söz konusu esere ayrı bir değer katacağını düşünmekteyiz.

Yazar, âmm lafzın müstakil ile kasredilmesinin tahsis olduğunu (s. 224) ve Hanefî usûlcülerin tahsis eden delilin söz olması ile söz dışı bir şey (akıl, his, âdet) olması arasında fark gözetmediklerini ifade etmektedir (s. 225). Bununla birlikte yazar, beyan-ı tağyir konusunu “Söylenen Sözün Devamında Gelen Müstakil Söz ile Beyan” ve “Müstakil Olmayan Söz ile Beyan” şeklinde iki başlıkta incelemekte ve ilk başlıkta tahsisin akıl, his ve âdet yoluyla da yapılabileceğini ancak bunlarla yapılan tahsisin beyan-ı tağyir kapsamında değerlendirilmesinin zor olduğunu ifade etmektedir (s. 272). Bu açıklamalar ışığında yazarın hem tahsis ile beyan-ı tağyir arasındaki umumi ilişkiyi hem de akıl, his ve âdet ile yapılan tahsisin hangi beyan türüne ait olduğunu açık bir şekilde belirtmesi gerekmektedir. Ayrıca akıl, his ve âdet ile tahsis edilmiş olan nassın, geriye kalan fertlerine delaletinin kat’î mi yoksa zannî mi olduğunun da belirtilmesi gerekmektedir. Yine yazarın “Müstakil Olmayan Söz ile Kasr” başlığında istisna, şart, gaye ve sığata yer verdiği halde (s. 223-224) beyan-ı tağyir konusundaki “Müstakil Olmayan Söz İle Beyan” başlığında sadece istisna ve şarta yer verip sıfat ve gayeye yer vermemesinin (s. 273) sebebine değinilmelidir.

Dördüncü bölümde “Anlamın Keşfi Bağlamında Metinler Arası İlişki” konusunu ele alan yazar, bu bölümde beyan, nesih ve tercih teorilerine ve tevile yer vermiştir. Beyan-ı tefsirin, mücmel ve müşterek lafızlardaki kapalılığı gidermeye yönelik açıklama olduğunu; aynı şekilde müşkil ve hafî lafızlardaki kapalılığın giderilmesinin de bu tür beyan kapsamına girdiğini söyleyen yazar, ardından bu dört lafızdaki kapalılığın beyanına örnekler vermektedir. Müşterek, mücmel ve hafîye verilen örnekler anlaşılır olmakla birlikte müşkile verilen örnekte çelişki bulunmaktadır. Şöyleki yazar, müşkil lafızdan kapalılığın giderilmesine örnek olarak *هَلُوعَا* “Şüphesiz insan çok hırslı ve sabırsız olarak yaratılmıştır” (Me’âric 70/19) ayetini vermekte ve hemen ardından yaptığı açıklamada da ayette geçen *هَلُوعَا* lafzında mücmellik bulunduğunu ve bu mücmelliğin ayetin devamındaki *اِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ* “Kendisine kötülük dokunduğu zaman sızlanır. Kendisine bir hayır dokunduğu zaman ise eli sıkıdır” (Me’âric 70/20-21) ifadesiyle beyan edildiğini ifade etmektedir (s. 271). Yazarın bu örnekte hem müşkil hem de mücmel lafızlarını kullanması bu örneğin müşkilin mi yoksa mücmelin mi örneği olduğunda belirsizlik oluşturmaktadır. Öte yandan yazarın *هَلُوعَا* lafzının, aynı ayetin devamında beyan edilmesini mücmelin müfessere dönüşmesine örnek vermesi (s. 230), söz konusu ayetin müşkil değil, mücmelle alakalı olduğunu göstermektedir.

Yazar, neshin şartlarını anlatırken yaygın kabul görmeyen şartlara da yer vermektedir. Bu şartlardan birini şu şekilde açıklamaktadır:

“Yaygın kabul görmeyen diğer bir şart, getirilen hükmün daha ağır olmamasıdır. Nisâ sûresi 15 ve 16. ayetteki hapis ve ezânın, daha ağır bir ceza olan celde ve recm ile neshedilmesi bu şartın da geçersiz olduğunu göstermektedir.

وَالَّتِي يَأْتِيَنَّ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَقَّيَهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا

“Kadınlarınızdan fuhuş (zina) yapanlara karşı içinizden dört şahit getirin. Eğer onlar şahitlik ederlerse, o kadınları ölüm alıp götürünceye veya Allah onlar hakkında bir yol açıncaya kadar o kadınları evlerde tutun (dışarı çıkarmayın).”

Yazarın, tırnak içerisinde verdiğimiz bu ifadelerinin daha anlaşılır hale getirilmesi gerektiğini düşünmekteyiz. Bu bağlamda öncelikle yazarın ifadelerinde zikredilen ayetin, gerisiyle veya ilerisiyle bağlantısının kurulması gerekmektedir. Aksi halde ayet, bağlamından kopuk bir durumda yer almaktadır. Ya da bu ayetin metinde değil “Nisâ sûresi 15 ve 16. ayetteki hapis ve ezânın” ifadesinden sonra dipnot olarak verilmesi gerekmektedir. Aynı şekilde yazarın “daha ağır bir ceza olan celde” ifadesinden sonra celd ayeti (“Zina eden kadın ve zina eden erkekten her birine yüzer değnek vurun...” Nûr 24/2); “ve recm” ifadesinden sonra da ilgili hadis/lerin dipnot olarak verilmesi gerekmektedir. Böyle yapıldığı takdirde yapılan açıklamaların daha anlaşılır olacağını düşünmekteyiz.

Hanefilerin anlam daraltmasını nesih ve tahsis şeklinde farklı değerlendirmelerinin birtakım gerekçeleri ve bazı pratik sonuçlarının var olduğunu söyleyen yazar (s. 292), sadece bir sonuca değinmektedir. Birkaç tane daha sonuç ve gerekçe zikretmesinin daha faydalı olacağını düşünmekteyiz.

Beşinci bölümde “İçtihat” konusunu ele alan yazar, bu bölümde içtihadın doğuşu ve temellendirilmesi, mahiyeti, konusu, şartları, bölünmesi vb. içtihatla ilgili konulara ve istiftâ ve müstefî konusuna değinmektedir. İctihadın “Kurucu İctihat” ve “Mezhep İçi İctihat” olarak iki kısımda değerlendirildiğini söyleyen yazar, kurucu içtihadın, Ebu Hanife, Mâlik ve Şâfî gibi ekol kurucu müçtehitlerin kendi zamanlarına kadarki mevcut birikimi eleyip seçerek kendi içinde tutarlı bir yapının kurulmasıyla sonuçlanan içtihat olduğunu ifade etmektedir (s. 330). Mezhep içi içtihatın ise her bir ekol mensubu fakihin kendi ekol sistematığı içerisinde kalarak yaptığı içtihat olduğunu belirtmektedir (s. 331). Yazar, kurucu içtihatın yapılan seçme faaliyetinin tamamlanması ve ekollerin kurulmasının, artık bireysel olarak bir kimsenin geriye dönüp yapılan genel seçme faaliyetinden arta kalan her hangi bir

hadis veya sahâbe sözüne tutunmasının önünü kapatacağını söylemektedir (s. 331). Yazarın ifadesine göre bu seçme faaliyetinin sonucunda geriye işe yaramaz malzeme kalmış, bir anlamda mevcut malzemenin en güzel ve uyumluları seçilerek bir yapı oluşturulmuştur. Dolayısıyla arta kalan malzemenin yeni bir yapı inşa etme girişimi doğru olmayacak; yapılması halinde de sağlam olmayacaktır (s. 331).

Yazar, metin içerisinde bazen bir soru bazen bir itiraza değinmekte ve kitabın sonunda bu soru ve itirazların cevaplandırmaktadır. Yazarın bu yöntemi ve zaman zaman araştırma önerileri (s. 20, 112, 116) sunması, esere olumlu bir katkı sağlamaktadır. Ayrıca yazarın, önemine dikkat çekmek için metin içinde bazı kelime veya kelime gruplarını koyu/bold olarak işaretlemesi (s. 12, 13, 102, vd.), esere görsel bir renklilik katmıştır.

Kitapta, giderilmesi gerektiğini düşündüğümüz eksiklikler şunlardır:

- Bazı dipnotların sonraki sayfaya kayması (s. 10, 97)
- Eserde ismi geçen müelliflerin ölüm tarihlerinin verilmemesi (s. 18, 19, 21, vd.)
- Metin içerisinde bazı kelimelerin tekrarlanması (s. 52, 269, 291, 297, 331)
- Yazım hatası bulunan kelimeler (s. 72, 112, 162, 164, 180, 193, 248, 300, 308, 318)
- Anlatım bozukluğu bulunan cümleler (s. 29, 111, 150, 210, 249, 285)
- Bazı ayetlerdeki kelimelerin yer değiştirmesi (s. 208, 230); bir ayetteki **الثَلَاث** kelimesinin, **ثَلَاث** şeklinde lam-ı tarifsiz yazılması (s. 273)
- Bazı Arapça ifadelerin tercümesi verilirken (s. 271, 298, 299, vd.) diğer bazılarının tercümelerinin verilmemesi (s. 227, 231, 300, 305, vd.).

Kitabı okurken gördüğümüz olumlu-olumsuz durumlarla birlikte kitabın gayet başarılı ve fıkıh ile uğraşanların müstağni kalamayacakları bir eser olduğu izahatından varestedir.

Fatma Çapcıoğlu. Osmanlı Son Dönemi Din Eğitimi Tartışmaları ve Cumhuriyete Yansımaları (Örgün ve Yaygın Eğitim Çerçevesinde). Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi 2018.

Fatma Çapcıoğlu. Debates on Religious Education in the Late Ottoman Period and Reflections on the Republic (within the Framework of Formal and Non-Formal Education). Phd Thesis, Ankara University 2018.

EMRE ALTINTAŞ

Doktora Öğrencisi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul/Türkiye.

Phd Student, Marmara University, Institute of Social Sciences, İstanbul/Türkiye.

edepياهو85@gmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5911-9378>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 22 Şubat / February 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 10 Mayıs / May 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Mayıs / May 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Mayıs / May

Atıf / Citation: Altıntaş, Emre. "Fatma Çapcıoğlu. Osmanlı Son Dönemi Din Eğitimi Tartışmaları ve Cumhuriyete Yansımaları (Örgün ve Yaygın Eğitim Çerçevesinde). Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi 2018". *edid: edebali islamiyat dergisi/ edebali islamic journal* 3/5 (Mayıs/May 2019): 111-115.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

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

Web: <http://dergipark.gov.tr/edid> | <mailto:iifdergi@bilecik.edu.tr>

Copyright © Published by Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Bilecik Seyh Edebali University, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, 11230 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Türkiye’de din eğitimi tarihine dair çalışmaların daha ziyade Tanzimat sonrası dönemde yoğunlaştığı görülmektedir. Osmanlı’dan Cumhuriyet’e geçişi anlamlandırma açısından önemli bir birikim ortaya koyan bu çalışmaların ciddi bir eksiği, konuyu tasvir boyutunda ele alarak dönemler arasındaki bağlantıları göstermeye dönük verilerden mahrum olmalarıdır. Cumhuriyet döneminde din eğitiminin nasıl bir seyir izlediğini anlamak için öncelikle 18. yüzyıldan itibaren Osmanlı eğitim sisteminde ortaya çıkmaya başlayan değişimi anlamak elzemdir. Bunun kadar gerekli bir husus da özellikle 2. Meşrutiyet döneminden Cumhuriyet’e intikal eden fikri arka plan ve yeni dönemde bu arka planın neye dönüştüğünü ortaya koymaktır. Fatma Çapcıoğlu’nun 2018’de bitirdiği doktora tezi, eksikliği hissedilen türde önemli bir çalışmadır ve Osmanlı’dan Cumhuriyet’e geçişte din eğitiminin ana meselelerinin yol aldığı ana izleği ortaya koymaktadır.

Çalışma, giriş, 5 bölüm ve sonuç kısımlarından oluşmaktadır. Çalışmanın ana amacı Osmanlı’nın son dönemi olarak tanımlanan 2. Meşrutiyet’te tartışılan din eğitimi konularını ortaya koymak ve bunların Cumhuriyet döneminde özellikle 1940’lı yıllara kadar nasıl bir şekle büründüğünü açıklamaktır. Bu amaçla 5 ana tema belirlenmiştir. Çalışmanın temalar üzerinden yürümesi hem konunun takibini kolaylaştırmış, hem de nitel olma vasfını sağlayarak eseri klasik bir tarih yazımı formatından kurtararak onun problem merkezli ilerlemesine olanak vermiştir.

Belirlenen temalar şunlardır: Din eğitiminin amacı, gerekliliği, din eğitiminde yetki ve sorumluluk, din eğitimcisinin niteliği ve din eğitiminde yöntem. Konunun bu şekilde ele alınması bundan sonra yapılacak din eğitimi çalışmaları için önemli bir örneklik teşkil etmelidir. Zira günümüz din eğitimi tarihi çalışmaları, kronolojik bir tarih yazımı anlayışından problematik yönetime geçiş yapma ihtiyacındadır.

Eserde 2. Meşrutiyet dönemi din eğitimi tartışmaları dönemin süreli yayınlarından seçilen makaleler üzerinden tespit edilmiştir. Cumhuriyet dönemi içinse Meclis zabıtları ve öğretim programları işe koşulmuştur. Her tema ve temaların alt bölümleri kendi içinde bir zaman skalasına sahip olarak farklı başlangıç ve bitiş zamanlamasıyla ele alınsa da 1908-1940 aralığı çalışmada ana eksen olarak belirtilmektedir.

Birinci bölüm, din eğitiminin amacına dairdir(s.22-86). Alt tema olarak da din eğitiminin dini mi milli mi olacağı, din eğitiminde yetişecek insanın niteliğinin dindar mı vatansever mi olacağı, din-terakki ilişkisi tartışmaları ve bunların Cumhuriyet döneminde büründüğü tartışma formları işlenmiştir. Bu temalardan, günümüze kadar etkisi hissedilerek gelen dini-millî terbiye meselesi önemlidir. Çalışmada bu temanın ana hatları oldukça isabetli

şekilde tartışılmıştır. Günümüzde eğitimle ilgilenen bakanlığın isminin “milli” sıfatıyla başlaması Cumhuriyet dönemiyle birlikte konuya dair tercihin ne olduğunu açıkça ortaya koysa da özellikle 2. Meşrutiyet dönemindeki tartışmalarda iç içe bir dini-millî eğitim vurgusu vardır. Yazarın da tespit ettiği gibi daha sonra ayrışma yaşayan bu yapı, erken Cumhuriyet döneminde de henüz tam manasıyla birbirinden kopmamıştır. Ancak 1938 sonrasındaki durum dini olandan tamamen soyutlanmış pozitivist bir millî anlayıştır(s.41).

Birinci bölümdeki önemli bir tartışma alanı da, geleneksel olarak din eğitiminin dindar birey yetiştirme hedefine sahip olmasına rağmen 2. Meşrutiyet itibarıyla bu eğitimin amacına vatanseverlik vasfının eklenmesidir(s.44). Vatanseverlik gayesi medreseler için de bir hedef durumuna gelmiştir. Dönemin içinde bulunduğu koşullar dikkate alındığında ülkenin kurtulma çarelerinin eğitim yoluyla öğretilmesi ve yayılması önemli bir kazanım olarak görülmektedir, denilebilir. Bu arada Cumhuriyet döneminde yüksek sesle ifade edilen dinin vicdanlarda yaşaması gereken bir inanç olduğu fikri de yine bu dönemde filizlenmeye başlamıştır(s.47). Dinin ilerlemeye engel teşkil edip etmeyeceği tartışmaları da yine dönemin önemli fikri çalışmalarıdır. Bu tartışmalar, Cumhuriyet’le birlikte farklı formlarda sürmüştür. Özellikle yeni rejimin eğitime, toplum dönüştürücü bir ideal belirlemesi din eğitimi de etkilemiştir(s.66). Zira Cumhuriyet döneminde 1924’ten 1930’a doğru din öğretimi programlarında görünür düzeyde bir farklılaşma vardır. Başlangıçta daha geleneksel amaçlar yüklenen din eğitimi, 1930 sonrasında hurafe ve yanlış inançlarla mücadelenin vasıtası olarak görülmeye başlanmıştır. Aslında bu veriler, Cumhuriyet idaresinin din eğitimi kendi içinde serbest bırakmak yerine rejimin idealleri doğrultusunda kullandığının açık bir göstergesidir. Zaten yeni rejimin Diyanet ve din eğitimi meselesindeki tutumu genel olarak böyle olmuştur. Günümüzde dahi, din eğitimi ve Diyanet giderek daha sivil bir yapıya bürünmesi gerekirken devletin resmi söyleminin aracı vazifesini görmeye devam eder durumdadır ki bu mesele günümüz aydınları tarafından tartışılmayı beklemektedir.

İkinci bölüm (s.87-129) din eğitiminin gerekliliği üzerinedir. Burada eğitime özellikle 2. Meşrutiyet döneminde yüklenen ülke kurtarıcı vasıftan bahsedilmektedir. Tabii konu eğitim olunca din eğitimi de bundan ciddi anlamda etkilenmektedir. Dönemin İslamcı aydınları ülkenin kurtarılmasında din eğitiminin önemini ispatlamaya çalışırken daha önce Ziya Gökalp tarafından ortaya konulan “dinin inanç alanına çekilmesi” fikrine karşı çıkarlar ve farklı yönlerden dinin gerekliliğini ispata çalışırlar.(s.104) Millî eğitimin dini olanı içermeyen bir formu ise dönem tartışmalarında kabul görmez. Daha önce ifade edildiği gibi Cumhuriyetle birlikte dini ve millî

olanın iç içe olması durumu ortaya çıkmıştır. Tevhid-i Tedrisat sonrasında ise durum farklılaşmakta ve milli eğitimin dini boyutu giderek azalmaya başlamaktadır(s.122). Çok partili hayatla önemine daha fazla dikkat çekilmeye çalışılan din eğitimi, günümüzde bu alandaki tartışmaları nispeten aşmış durumdadır. Özellikle 1982 anayasasının zorunlu din dersi kavramını getirmesi esnasındaki geçmiş olumsuz tecrübelerle yapılan atıf, konuya dair önemli bir dönemeç olmuştur.

Üçüncü bölüm(s.130-194) din eğitiminde yetki ve sorumlulukla ilgilidir. Osmanlı eğitimindeki en önemli dönüşüm, geleneksel kurumlar olan medreseleri yöneten meşihatın mekteplerin yönetiminde yer almaması olmuştur. Batı tarzı okulların açılmasıyla eğitimde yönetim ve denetim alanında önemli bir farklılaşma ve ikilik doğmuştur ki bu ikilik Tevhid-i Tedrisat'ın en önemli gerekçesidir. Zaten 2. Meşrutiyetle birlikte; Tanzimat sonrası dönemin getirdiği eğitimde ikilik, önemli bir tartışma oluşturmaya başlamıştır(s.153-154).

2. Meşrutiyet'le birlikte devlet en önemli görev olarak eğitimi görmeye başlar(s.142). Ayrıca devletin eğitimi kendi uhdesinde önemli bir görev olarak görmeye başlaması Tanzimat'la gelen değişimin en önemli sonucudur. Bu, ülkemiz eğitim sistemindeki aşırı merkezîyetçi anlayışın ve hantal bürokrasinin ilk nüvesini teşkil etmektedir.

Cumhuriyet döneminde eğitimde yetkinin kimde olacağı daha önce açılan ilk Meclis'in encümenlerinin yetkisi tartışmasında bile belirlemiştir. Bu tartışmada maarif ve şeriye encümenleri iki ayrı yapı olarak ortaya çıkmış, Cumhuriyet'le birlikte de bu encümenler iki ayrı bakanlıkla temsil edilmiştir. Yani eğitimde yetkinin büyük ölçüde maarife, Tevhid-i Tedrisat sonrasında ise tamamen maarife ait olduğu fikri uygulanmaya başlamıştır. Günümüzde özellikle 1950 senesinde Ahmed Hamdi Akseki'nin gündeme getirdiği gibi, özellikle Diyanet'in uhdesinde bir din eğitimi faaliyetinin imkânı tartışılması gereken bir konudur. Zira Diyanet'in Haseki eğitim merkezi ve diğer hizmet içi faaliyetlerle önemli bir eğitim tecrübesi bulunmaktadır.

Dördüncü bölüm (s.195-274) din eğitimi yapanların niteliğini ele almaktadır. Bu bölümde eğitimci olarak klasik hoca tipinden öğretmene geçişin barındırdığı zihniyet dönüşümü irdelenmiştir. Batı tarzı mekteplerin açılmasıyla yetiştirilmesi bir ihtiyaç haline gelen öğretmen, artık yeni bir meslek olarak neşet etmiştir(202-205). Burada belki de altı çizilmesi gereken husus hocadan öğretmene geçiştir(s.213). Zira hoca kavramı giderek daha olumsuz anlamlara sahip kılınırken öğretmen yeni bir öğretici tipini temsil etmekte ve oldukça olumlu imalara sahip olmaktadır. Bu husus günümüzde de etki devam eden bir durumdur. Günümüzde konu din eğitim olunca öğretici-

nin haiz olması gereken vasıflar, diğer alanlara göre oldukça düşük bir seviye eşliğiyle söz konusu edilmektedir ki bu tartışma kapasitesi konunun geçmişten gelen imajıyla ilgili olmalıdır. Öğretici meselesiyle ilgili önemli bir konu da ona duyulan ihtiyaçtır zira okullaşmanın artması öğretmen ihtiyacını görünür düzeyde ortaya çıkarmıştır. Bu meyanda öğretmenin hem sayısı hem niteliği tartışılmıştır ki (s.227) günümüzde de tartışılmaya devam etmektedir. Meseleye din dersi öğretmeni açısından bakılınca onun yetiştirilmesi için özel bir okulun açılmamış olması dikkat çekmektedir(s.236). Durum böyle olsa da din dersi öğretmenin özenle yetiştirilmesi gerektiği dönemin aydınları tarafından sürekli işlenmiş bir konudur (s.237-238). Tüm bu tartışmalar ideal bir öğretmende bulunması gereken özelliklerin tasvir edilmeye çalışılmasından ayrı düşünülemez ki durum böyle olmuş ve ideal öğretmen ve din dersi öğretmenine ait özellikler ortaya konulmaya çalışılmıştır. Genel özellikleri betimlenmeye çalışılan öğretmen meselesi, günümüzde de farklı özelliklerin eklenip çıkarılmasıyla aynı minvalde tartışılan önemli bir konudur.

Beşinci bölüm(275-337) din eğitimden yöneme dairdir. Burada yöntem tartışmalarında 2. Meşrutiyet yine önemli bir eşik olarak ortaya çıkmaktadır. Özellikle usul-i cedid hareketinin ortaya çıkması bu tartışmalara farklı bir yön vermiştir. Yöntem tartışmalarında din öğretimi önemli bir alan olarak durmaktadır. Özellikle ezberciliğe yöneltilen eleştiriler dikkat çekicidir ve günümüzün yöntem tartışmalarındaki odak noktasını hatırlatmaktadır. Bu dönemde din öğretiminde bütüncül yaklaşım önerilmektedir ve ahlak öğretimi vurgulanmaktadır(s. 322-323). Cumhuriyet dönemine gelindiğinde ise medreselerin yöntem bağlamında tartışılmasında, bu kurumlarının zihniyet sıkıntısına sahip oldukları iddiası dikkat çekicidir(s.335). Günümüzde ise din öğretiminde yöntem tartışması güncel anlayışların devreye girmesiyle oldukça farklı bir noktaya doğru evrilmiş durumdadır.

Eseri genel olarak değerlendirmek gerekirse bu çalışmanın literatüre birincil katkısı yönteminin özgünlüğü olmuştur. Din eğitimi tarihi çalışmalarında eksik olan dönemler arasındaki etkinin ortaya konulması burada başarılmış durumdadır. Ayrıca örneklem seçimi ve konunun tarihimizin en sancılı dönemlerini kapsamaması da önemlidir. Günümüzde tematik tarih yazımı öne çıkmakta ve bunun eksikliği din eğitimi çalışmalarında hissedilmektedir. Dolayısıyla bunu başarmış olan çalışmanın alana özgün katkılarından dolayı; konuyla ilgilenenlerin de daha rahat ulaşabilmesi için bir an önce kitap formatında basılması elzem gözükmektedir.

**Şemseddin Sivâsî. Zübdetü'l-Esrar fî Şerhi Muhtasari'l-menâr.
Trc. Abdullah Kahraman. İstanbul: Kalkan Matbaacılık, 2017.**

Shams al-Din Sivâsî. Zubdatu al-Asrâr fî Sharh Mukhtasar al-Manâr. Tr.
Abdullah Kahraman. Istanbul: Kalkan Printing, 2017.

RAMAZAN ÇÖKLÜ

Öğr. Gör., Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Bilecik/Türkiye

Lecturer, Bilecik Seyh Edebali University, Faculty of Islamic Sciences,
ramazan.coklu@bilecik.edu.tr

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3639-1600>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 07 Mart / March 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 10 Mayıs / May 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Mayıs / May 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Mayıs / May

Atıf / Citation: Çöklü, Ramazan. "Şemseddin Sivâsî. Zübdetü'l-esrar fî Şerhi Muhtasari'l-menâr. Trc. Abdullah Kahraman. İstanbul: Kalkan Matbaacılık, 2017". *edid: edebali islamiyat dergisi/ edebali islamic journal* 3/5 (Mayıs/May 2019): 117-122.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

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

Web: <http://dergipark.gov.tr/edid> | <mailto:iifdergi@bilecik.edu.tr>

Copyright © Published by Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi /
Bilecik Seyh Edebali University, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, 11230 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Bir milletin içinde bulunduğu asrı doğru anlaması ve geleceğini sağlam bir zemin üzerine oturtması şüphesiz geçmişini iyi okuma, anlama ve yorumlamasıyla mümkündür. Özellikle değişen hayat şartları ve yaşam koşullarının, gelişen bilim ve teknolojinin sosyo-kültürel yaşantımız üzerindeki etkisini bariz bir şekilde göstermesi müteakiben günümüz fıkıh problemlerinin çözümlerinde oluşturduğu sancılar bu bağlantının önemini gözler önüne sermektedir. Bu çerçevede ülkemizde son yıllarda ivme kazanan Osmanlı dönemindeki ilmî faaliyetlerin tozlu raflardan gün yüzüne çıkarılması yönündeki çalışmalar aradaki bağlantıyı temin eden bir köprü olarak büyük önem arz eder. Osmanlı dönemindeki ilmî çalışmalar okuyucular için ilgili bilim dallarını temsil eden telif ürünleri olmalarının yanı sıra dönemin dil, kültür ve sosyolojik yapısına ayna tutan birer tarihi veriler konumundadır. Şemseddin Sivâsî'ye (ö.1006/1597) ait olup Abdullah Kahraman tarafından tercüme edilerek yayıma hazırlanan *Zübdetü'l-esrâr fi şerhi Muhtasari'l-menâr* adlı kitabı tanıtmaktaki amacımız da denizden bir katre misali bu çalışmalara katkıda bulunmaktır.

Sivas Belediyesinin öncülük ettiği Şemseddin Sivâsî külliyyatının günümüz Türkçesiyle hazırlanıp okuyucularla buluşturulması projesi, yazara ait manzum ve mensur birçok eserin 2017 yılında kisve-i tab'a bürünmesiyle tamamlanmıştır.¹ Akademik kariyerinin önemli bir kısmını Sivas'ta geçiren Kahraman, Sivâsî'ye ait *Zübdetü'l-esrâr fi şerhi Muhtasari'l-menâr* adlı fıkıh usulü eserini tercüme edip yayına hazırlayarak projeye katkıda bulunmuştur. Eser, fıkıh usulüne dair Hanefî mezhebinin en önemli usul eserlerinden biri olup üzerine birçok şerh, haşiye ve ihtisar çalışması yapılan Ebu'l-Berekât en-Nesefî'ye (ö. 710/1310) ait *Menâru'l-envâr*² üzerine İbn Habîb (ö. 808/1405) tarafından *Muhtasaru'l-menâr* adıyla yapılan ihtisar çalışmasının şerhidir. Çalışma; giriş, *Menâr* tercümesi ve *Zübdetü'l-esrâr* tercümesi olmak üzere üç bölümden oluşmaktadır. Girişte Sivâsî'nin hayatı, ilmî şahsiyeti ve eserleri hakkında bilgi verilmiştir (s. 15-34). Buna göre Sivâsî, XVI. Yüzyılın Osmanlısında Kanûnî Sultan Süleyman (ö. 974/1566), III. Murad (ö. 1003/1595) ve III. Mehmed (ö. 1012/1603) dönemlerinde Tokat-Sivas yöresinde yaşayan, müderrisliğin yanı sıra halkı irşat ve ıslahı kendisine dert edi-

¹ Sivas belediyesinin öncülüğünde hazırlanan "Şemseddin Sivâsî Külliyyatı" projesi kapsamında müellife ait yedi mensur, on bir manzum olmak üzere toplam on dokuz eser günümüz Türkçesine çevrilerek okuyucularla buluşmuştur. Ayrıntılı bilgi için bk. <http://sivas.bel.tr/icerik/208/1230/semsi-sivasi-kulliyati.aspx>

² *Menâru'l-envâr* hakkında detaylı bilgi için bk. Ferhat Koca, "Menâru'l-envâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 28: 118-119.

nen bir âlim, bir tasavvuf şeyhidir.³ İlk eğitimini memleketi Zile'de alan Sivâsî sonrasında İstanbul'a giderek tedrisini tamamlamış ve akabinde İstanbul'un Sahn medreselerinin birinde müderrislik yapmaya başlamıştır (s. 15). Devletin ilmî ve kültürel bakımdan dorukta olduğu bu dönemde payitahtta müderrislik yapması onun ilmî yetkinliğinin önemli biri işaretidir. İstanbul'da bazı müderrislerin makam için kazaskere dalkavukluk yapmalarına şahit olması onu son derece üzmüş hatta bu üzüntü onu müderrislikten affını istemeye kadar götürmüştür (s. 15-16). Memleketine döndüğünde Tokat'ta Halvetî şeyhlerinden Abdülmecid Şirvânî'ye (ö. 972/1564) intisap ederek on yıl süren seyr-i sülûkunun ardından hilafet aldıktan sonra insanları irşada başlamış, namının kısa sürede çevre illerde yayılması Sivas valisinin 1564'te Sivas'ta yaptırdığı günümüzde ise Meydan Camisi diye anılan camide halkı irşat ve vaaz için kendisini davetine kadar götürmüştür. Daveti kabul ederek bir kısım talebeleri ile Sivas yolunu tutan Sivâsî, halkı irşadın yanı sıra batnî, aklî ve naklî ilimlerde birçok talebe yetiştirmiştir. Şems-i Tebrîzî ve Akşemdeddin ile birlikte Türk tasavvuf tarihindeki üç büyük Şems'ten biri olan ve esmer tenli olduğu için Kara Şems diye anılan Şemseddin Sivâsî'nin şöhreti İstanbul'a kadar ulaşmış ve 1596'da Sultan III. Mehmed'in yanında Eğri Seferi'ne sonra da Haçova Meydan Muharebesi'ne katılarak orduya destek olmuştur. (s. 15-16) Halvetî tarikatının Şemsiyye kolunun kurucusu olan Sivâsî 1597'de Sivas'ta vefat etmiştir. (s.17-19)

Yazar giriş kısmında fıkıh usulü ve mahiyeti hakkında genel bilgiler verdikten sonra şerh edilen *Menâr*'ın literatürdeki konumuna değinmiş (s. 36-40) daha sonra da *Zübdetü'l-esrâr*'ın nüshaları, üzerine yapılan çalışmalar ve Sivâsî'nin telifteki yöntemine dair açıklamalarda bulunmuştur (s. 46-50). Buna göre Ebu'l-Berekât en-Nesefî'nin eseri *Muhtasaru'l-menâr*, meşhur Hanevî usul kitaplarından Pezdevî'nin (ö. 482/1089) *Kenzü'l-vüsûl* adlı eseri ihtisar edilerek oluşturulmuştur. Meramı kısa bir yolla ifade ve maksada hızlı bir şekilde ulaştırma başarısıyla ön plana çıkan *Menâr*, asırlarca medreselerde ders kitabı olarak okutulmuş, üzerine birçok ihtisar ve şerh çalışması yapılmasının yanı sıra kendisinden sonraki birçok usul eserine de yöntem ve muhteva bakımından kaynaklık ederek müstesna bir yere sahip olmuştur.⁴ *Menâr* üzerine yapılan İhtisar çalışmalarından birisi de İbn Habîb'in *Muhtasaru'l-menâr*'ıdır. İbn Habîb'in muhtasarı da çok rağbet görerek en az *Menâr* kadar şöhret bulmuştur (s.38). Eserini talebelerinin isteği üzere, onlara kolay bir yolla usul öğretmek gayesiyle kaleme aldığını ifade eden Sivâsî'nin de

³ Şemseddin Sivâsî'nin hayatı hakkında detaylı bilgi için ayrıca bk. Hasan Aksoy, "Şemseddin Sivâsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38: 523-526.

⁴ Koca, "Menârü'l-envâr", 28: 118-119.

şerh etmek için *Muhtasaru'l-menâr*'ı seçmesi gayet tabiidir. Eserin yüksek lisans tezi olarak tahkik edilmesine karşılık Kahraman'ın kolaya kaçmak yerine eserin mevcut kütüphanelerdeki yaklaşık on sekiz yazma nüshasına ulaşarak telife koyulması takdiri hak etmekle birlikte ülkemizde bu yola gönül veren kişiler için de yol gösterici ve rehberlik edici niteliktedir.

Kahraman'ın şerhi tercümeyle başlamadan önce müstakil olarak *Menâr*'ı tercüme etmesi hem okuyucuyu zihinsel olarak şerhe hazırlamakta hem de kitabı anlamayı kolaylaştırmaktadır. Usul ilmine dair altyapısı olmayan öğrencilerin doğrudan hacimli usul kitapları ile sorumlu tutularak bu ilmin ağırlığı altında ezilmelerinin günümüz ilahiyat müfredatının önemli sorunlarından birisi olduğu göz önünde bulundurulduğunda yazarın bu yönteminin pedagojik olarak oldukça faydalı olduğunu söyleyebiliriz. Yazarın izaha muhtaç yerleri dipnotta açıklamasını ve gerektiğinde misaller getirerek anlamayı kolaylaştırmasını da buna eklemeliyiz.

Eserin asıl kısmını teşkil eden şerh bölümünü incelediğimizde sistem olarak *Muhtasaru'l-menâr*'ın birebir takip edildiğini görmekteyiz. Deliller ana başlıklar konularak işlenirken fasıl adlı alt başlıklar altında da diğer konular ele alınmıştır. Kahraman'ın bazı kısımlara ilave başlıklar eklemesi eserin anlaşılmasına katkı sağlamıştır. Şer'î deliller; *kitap, sünnet, icma* ve *kıyas* olmak üzere dördtür (s. 86). *Kitap*, nazım ve manasıyla birlikte Kur'ân-ı Kerîm'dir. Nazım ve manasıyla bir bütün olan lafızlar beş ayrı taksime tabidir. Birinci taksim lafzın sözlükte konulduğu anlama delaletiyle ilgili olup bu açıdan lafızlar; *has, âm, müşterek* ve *müevvel* olmak üzere dört kısımdır. İkinci taksim nazımın manasının açıklık ve kapalılık yönleriyle taksimi olup açıklık bakımından lafızlar *zâhir, nas, müfesser* ve *muhkem*, kapalılık bakımından *hafî, müşkil, mücmel* ve *müteşâbih* kısımlarına ayrılır. Üçüncü taksim lafzın manada kullanımı dikkate alınarak yapılmış ve *hakikat, mecaz, sarîh* ve *kinaye* kısımlarına ayrılmış, dördüncü taksim de lafzın manaya delaleti yönüyle yapılarak nassın ibaresi, işareti, delaleti ve iktizası şeklinde dört kısma ayrılmıştır. Beşinci kısım ise her bir kısımdaki lafızların sözlük anlamlarının, türedikleri asılların, hükümlerinin ve derecelerinin bilinmesidir (s. 86-178). Bu bölümde fasıl alt başlığı altında incelenen diğer konular fasit istidlaller ve hükümlerin çeşitleridir (s. 178-182). *Kitap* bölümü eserin en uzun bölümüdür. *Sünnet*; rivayet açısından tasnif edilerek *mütevâtîr, meşhur* ve *âhâd* olmak üzere üç kısımdır (s. 203-206). Delillerin tearuzu, *beyan, nesih* ve Hz. Peygamberin (sav) fiilleri gibi konular ile önceki şeraitler, sahabe kavli ve tabîni taklit gibi fer'î deliller de bu bölümde işlenmiştir (s. 206-238). Daha sonra *icma* başlığı altında *icma* ile ilgili hükümler (s. 238-241) sonrasında ise *kıyas* başlığı altında, *kıyas* ile ilgili hükümler incelenmiştir (s. 241-250). Şer'î delilleri bu şekilde açıklayan yazar ardından fasıl adlı alt başlıklar altında;

ictihad, haklar, ehliyet ve kısımları gibi diğer usul konularını ele almıştır (s. 250-278). Eserin ayırıcı bir özelliği olarak en sonda “farklı meseleler” adlı bir başlık açılarak birçok usul eserinde yer almayan *ilham*, *firâset* gibi kavramlar ile farklı başlıklar altında incelenen *hazır*, *tahyir*, *hüküm*, *delil*, *huccet*, *örf* ve *adet* gibi kavramlar açıklanmıştır (s. 278-282). Tarikat şeyhi olmakla tasavvufî yönü ön planda olan Sivâsî'nin ilham ve firâset gibi sûflerin çok önem vermeleri bir yana huccet olarak da kullandıkları kavramları ele alarak bu iki kavramın ilim yollarından olmadığını vurgulaması önemli bir konudur. Bu şekilde zahiri ve batini ilimler arasındaki dengeye vurgu yaparak hüküm istinbatında takip edilecek yolu net olarak çizdiği söylenebilir.

Sivâsî'nin şerhteki yöntemine gelince, öncelikle usul ilminin kelâm ilminin parçası olduğunu söyleyerek şerhe başlaması (s. 87-89) ilmî disiplinler arasındaki ilişkileri göstermesi bakımından önemlidir. Çünkü kelâmî arka plan göz ardı edilerek fıkıh usulünün sadece hükümlerin istinbat yollarını gösteren bir ilim dalına indirgenmesi mahiyetinin ve amacının anlaşılmasına engel teşkil eder. Nitekim günümüz fıkıh usulü eğitimindeki önemli sorunlardan olan bu olgu birçok öğrencinin konuları tam anlamıyla kavrayamadan yüzeysel bir şekilde eğitimini tamamlamasına sebep olmaktadır. Yazarın her bir terimi açıklarken terimler arasındaki ilişkileri ve farkları mukayeseli bir şekilde ele alarak titiz davranması ardından ayet ve hadislerden getirdiği delillerle fûru fıkha dair misaller vererek konuyu pekiştirmesi maksadın anlaşılması kaygısını her daim ön planda tuttuğunu açıkça göstermektedir. Misallerin büyük çoğunluğu meşhur usul kitaplarında tartışılan ve usul görüşlerinin tespitine elverişli olan misallerden seçilmiştir. Bunlara ilaveten usul kurallarını açıklarken Hanefî mezhep imamlarının yanı sıra Îsâ bin Ebân (ö. 221/836), Cessâs (ö. 370/981), Debûsî (ö. 430/1039), Pezdevî (ö. 482/1089), Serahsî (ö. 483/1090) gibi kadim usulcülerin görüşlerine bazen doğrudan bazen de Irak ekolü ve Semerkand ekolü (s. 132) ayırımına giderek atıflar yapmıştır. Yine sadece Hanefî mezhebi ile sınırlı kalmamış bazen cumhurun ve ehl-i hadisin görüşü (s. 143) şeklinde genel olarak bazen de Müzenî (ö. 264/878), Ebû İshak el-İsferâyînî (ö. 418/1027) ve Şâfiî (ö. 204/820) şeklinde ismen zikrederek karşıt görüşlerin delillerini zikretmiş ve onlara cevaplar vermiştir (s. 98-103). Kelâmî konularda Mâtürîdî'yi (ö. 333/944) de zikretmiş hatta hüsün-kubuh konusundaki Hanefî yaklaşımı Mâtürîdî'nin görüşüyle özdeşleştirmiştir (s. 113). Eseri eleştirebileceğimiz tek husus ise lafızlar bahislerinin gayet sade ve anlaşılır bir üslupla akıcı olarak işlenmesine karşılık diğer konuların bazı bölümlerinin ağır bir dille yazılmasıdır. Yine de bu husus eserin insicamına ve telifteki maksadına gölge düşürecek seviyede değildir.

KAYNAKÇA

Koca, Ferhat. "Menâru'l-envâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28: 118-119. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Aksoy, Hasan. "Şemseddin Sivâsi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38: 523-526. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

<http://sivas.bel.tr/icerik/208/1230/semsi-sivasi-kulliyati.aspx>

Abdurrahman Çetin. Kur'ân-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar. İstanbul: Ensar Yayınları, 2010.

Abdurrahman Çetin. Seven Letters of the Holy Quran as Revealed and the Qiraats. İstanbul: Ensar Publishing, 2010.

RESUL AKCAN

Yüksek Lisans Öğrencisi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri, Bursa/Türkiye

Graduate Student, Uludağ University, Institute of Social Sciences, Basic Islamic Sciences
resulakcan57@gmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5975-9642>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 26 Nisan / April 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 10 Mayıs / May 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Mayıs / May 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Mayıs / May

Atıf / Citation: Akcan, Resul. "Abdurrahman Çetin. Kur'ân-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar. İstanbul: Ensar Yayınları, 2010". *edid: edebali islamiyat dergisi/ edebali islamic journal* 3/5 (Mayıs/May 2019): 123-130.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

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

Web: <http://dergipark.gov.tr/edid> | <mailto:iifdergi@bilecik.edu.tr>

Copyright © Published by Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Bilecik Seyh Edebali University, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, 11230 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Yüce kitabımız Kur'ân-ı Kerim, nüzulünden günümüze kadar dil, kelim, fıkıh, tefsir gibi birçok alanda araştırma konusu olmakla tüm zamanları kuşatan müstesna bir konuma sahiptir. Nitekim onun bu eşsiz konumu 'Kur'ân İlimleri' ana başlığı altında dev bir külliyyatın oluşmasına ön ayak olmuştur. Bu külliyyatın en önemli parçalarından birisi de Ahruf'us-Seb'a (Yedi Harf) konusu ve bu konu çerçevesinde oluşan ilmî disiplindir. Kur'ân-ı Kerim'in yedi harf üzere indirildiğinde şüphe yoksa da yedi harfin mahiyeti hep tartışılmalı bir mesele olmuştur. Bu mesele, müellifin önsözünde de dile getirildiği gibi bazı âlimler tarafından 'büyük ve güç bir mesele' olarak tarif edilmiş ve bu bağlamda birçok görüş ortaya çıkmıştır. Böylesine ağırlıklı, çetrefilli, bir o kadar da önemli olan bu meselenin sade bir üslupla kaleme alınması birçok kişinin bu eserden istifade etmesine imkan tanımıştır. Bu eser kaleme alınmadan önce, konuya ilişkin birtakım çalışmalar yapılmışsa da¹ yedi harf meselesini, rivayet olunan hadislerin tahlilinden oryantalistlerin yaklaşımlarına kadar etraflıca ele alan Türkçe bir eser araştırdığımız kadarıyla bulunmamaktadır. Eser yayın tarihinden itibaren başta kıraati aşere eğitim ve öğretimiyle meşgul olan kurrâ olmak üzere birçok araştırmacının dikkatini çekmiş ve çokça istifade edilen bir kaynak olmuştur.

Eser bir giriş ve beş bölümden oluşmaktadır. Müellif eserin giriş kısmında konuya girizgâh yapıp meselenin önemine işaret ettikten sonra bu alanda yapılmış çalışmaları sıralamıştır. Sonrasında ise "Yedi Harf'in Mahiyeti" başlığı altında ilk olarak lügat, lehçe ve şive/ağız kavramları ele alınmış, Kur'ân-ı Kerim'in kahir ekseriyetinin kureyş lehçesiyle nâzil olduğu ifade edilmiş ve kureyş lehçesinin genişlik, olgunluk, telaffuz kolaylığı açısından bazı üstünlüklerine işaret edilmiştir. (s. 30-32) Aynı zamanda lehçeler arasında (hareke ve harf değişikliği, takdim-tehir, hazif-isbat, tezkir-te'nis, ziyade-noksan, hemz-teshil, ibdal-hazif, fetih-imâle, idgâm-'adem-i idgâm ve irap bakımından) bazı farklılıkların bulunduğu dile getirilmiştir.

Öte yandan Kur'ân-ı Kerim'in Arapça olarak indirildiği vurgulanmakla beraber, Kur'ân'da az da olsa Arapça olmayan kelimelerin de bulunduğu, fakat bu kelimelerin zaman içerisinde Arapçaya adapte edildiği söylenilerek, ilgili rivayetlere bu kısımda yer verilmiştir. (s. 32-34) Sonrasında ise müellif, yedi harf (السبعة الاحرف) 'in kavramsal analizi yaparak, 'harf' kelimesinin; üslûp, lügat, okuyuş ve özellikle de vecih olarak değerlendirilmesinin, 'yedi' kelimesinin ise; belirli bir sayı değil de 'çokluk' anlamında kullanılmasının daha doğru olacağını dile getirerek kendi kanaatini ortaya koymuştur. (s. 35-37)

¹ Yapılan çalışmalar için bk. Abdurrahman Çetin, *Kur'ân-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010), 22-24.

Birinci bölümde müellif, yedi harf konusunda rivayet olunan hadisleri ele almış ve bunların genel bir değerlendirmesini yapmıştır. Bunu yaparken söz konusu hadisleri "Kur'an'ın Yedi Harf Üzere İndirildiğini Bildiren Hadisler", "Yedi Harfin Mahiyetine Işık Tutan Hadisler", "Kur'an'ın Yedi Harf Üzere İndirilmesinin Sebep ve Hikmetlerini Açıklayan Hadisler", "Kur'an'ın Kıraatında ve Yedi Harf Hususunda Şüphe, İhtilaf, Münakaşa ve Mücâdele Etmeyi Yasaklayan Hadisler" şeklinde konularına göre tasnif etmiştir. Ayrıca müellif, bu bağlamda rivayet olunan hadislerin 64 adet olduğunu ve rivayetlerin senedinde ismi geçen sahabe sayısının 27 olup tevâtür derecesinde ulaştığını ifade ettikten sonra, bu hadislerin sıhhatini dahi tahlil etmiştir.² Aynı zamanda bazı sahabilerin bazı Kur'an ayetlerinin okunuşunda ihtilafa düştüğü şeklindeki rivayetleri yorumlayarak, bunların sayısının hem çok az olduğunun altını çizmiş, hem de bu ihtilafın hükümde değil sadece telaffuzda vuku bulduğunu ifade etmiştir. (s. 44-93) Öte yandan yedi harfin Müslümanlara kolaylık için sunulmuş olan bir ruhsat olduğuna ve bu hususta münakaşanın haram olarak addedildiğine, hatta bazı âlimler tarafından küfrü gerektirebilecek bir sebep olarak telakki edildiğine dikkat çekmiştir. Müellif, kendi kanaatini de ortaya koyarak söz konusu rivayetlerden mütevâtir olanların dışındakilerin haber-i vahid olduğunu, dolayısıyla mütevâtir hadislere aykırı olduğu için itibar edilmemesi gerektiğini belirtmiştir. Şayet bu rivayetler sahih olarak kabul edilse dahi, ya mensuh olup nesh edildiğinin bilinmemesi sonucu nakledilmiş veya Hz. Peygamber (sav) 'in sahabeye yaptığı açıklamalar mahiyetinde söylenmiş olabileceğini ifade etmiştir. Aynı şekilde sahih olarak kabul edilmesi durumunda sahabenin bunları özel mushaflarına tefsir kabilinden yazmış olup sonradan Kur'an metni zannedilmiş olabileceği ihtimalini de dile getirmiştir. Ezcümle yedi harfin Kur'an'ı okumada kolaylık için verilmiş bir ruhsat ve birbiriyle çelişmeyen birtakım vecihler olduğunun altını çizmiştir. (s. 94-108)

İkinci Bölümde müellif, Kur'an'ın yedi harf üzere indirildiğinde İslam âlimlerinin ittifak halinde olduğunu, ancak yedi harfin mahiyeti³ konusunda bu birlikteliğinin sağlanamadığını ifade etmiştir. Nitekim bu bağlamda birçok görüşün dile getirildiğini (s. 111) söyleyerek bunları 'Zayıf ve Kuvvetli Görüşler' olarak tasnif etmiş ve sonunda kanaatini de ortaya koymuştur. Zayıf görüşler bağlamında, yedi harfle (va'd-va'îd, helâl-haram, emir-nehiy,

² Yedi Harf ile ilgili hadisleri için bk. Ebü'l-Kâsım Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâil b. İbrâhîm el-Makdisî, el-Mürşidü'l-Vecîz ilâ 'UlûminTete'allekubi'l-Kitâb'l-'azîz (Beyrut: Daru'l-Kütüb'l-İlmiyye, 2003), 78-85.

³ Yedi Harf'in mahiyeti hakkında detaylı bilgi için bk. Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf el-Cezerî, en-Neşr fi'l-Kırâati'l-'Aşr, thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ', (Beyrut : Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye,t.y.), 2: 24; Makdisî, el-Mürşidü'l-Vecîz, 86-111.

dua, haber, öğütler, meseller, muhkem-müteşâbih, mutlak-mukayyet, hâss-âmm, hakikat-mecaz, zâhir-bâtn...) gibi (s. 112-114) anlamaların kast edildiğini söylemiştir. Ancak bunların ahkâm ve tefsire dair kavramlar olduğunu, dolayısıyla hükümde haram-helal bağlamında bir değişimin olamayacağını vurguladıktan sonra ihtilafın sadece Kur'ân'ın kıraatinde söz konusu olabileceğini ifade etmiştir. Aynı zamanda müellif, bir taraftan söz konusu rivayetlerin zayıf olduğunu vurgularken, diğer taraftan da bunlarla kastedilenin yedi harf olamayacağını ifade ederek kanaatini ortaya koymuştur. (s. 115-122) Kuvvetli görüşler bağlamında serdedilen açıklamalara gelince, ilk olarak yedi harfin müteşâbih olarak değerlendirildiğini dile getirmiştir. Yine yedi harften maksadın ya yedi Arap kabilesinin dili olduğunu, ya da bununla aynı anlama gelen değişik lafızların kast edildiğini söylemiştir. Bir diğer görüş olarak ise 'yedi' ile 'çokluk' anlamının kast edildiğini ifade etmiş ve tüm bunlara yapılan tenkitleri de dile getirmiştir. (s. 123-148) En nihayetinde müellif, kendi kanaatini ortaya koyarak, yedi harfin mahiyetini tam olarak anlamının imkansız olduğunu, sadece yedi harfi 'sayıyla sınırlı olmayan bir takım vecihler' olarak değerlendirmenin mümkün olabileceğini ifade ederek, yedi harf ruhsatı bağlamında ortaya çıkan bu vecihleri madde halinde sıralamıştır.(s. 123-160)

Üçüncü Bölümde ise müellif, yedi harf ruhsatının verilmiş sebebi ve tarihi, yedi harfle ilgili vecihlerin kaynağı ve yedi harfin neshi gibi muhtelif meselelere yer vermiş ve özetle şunları söylemiştir. Yedi harfin, Kur'ân'ın muhtelif kabile ve toplumlar arasında süratle yayılmasını temin etmek gayesiyle, vahye müstenit olarak genişlik, kolaylık ve rahmet olarak müslümanlar'a verilen bir ruhsat olduğunu ifade etmiştir. Bu ruhsat ise "bazı hadislerin de delaletiyle muhtemelen hicretten sonra, değişik kabîle ve toplumların İslam'ı kabul etmesi sonrasında ortaya çıkan bir zaruret sebebiyle verilmiştir" diyerek yedi harf ruhsatının verilmiş sebebine ve zamanına işaret etmiştir. (s. 163-168) İkinci olarak müellif "Yedi Harf'le İlgili Vecihlerin Kaynağı" konusunu ele almış ve bu vecihlerinin kaynağının "Kur'ân yedi harf üzere nazil olmuştur" anlamında rivayet olunan hadislere dayandığını ifade etmiştir. Bu bağlamda Abdussabûr Şahin'in "Acaba bu okuyuşlardan her biri bizzat Rasûlullah'dan mı sâdir olmuştur? Veya bu farklılıklar o kişilerin Kur'ân'ı Rasûlullah'dan alış kabiliyetlerinden, diğer bir ifadeyle Rasûlullah'tan duyduğu kıraati olduğu şekilde değil de lehçe farklılığı ve özel durumu sebebiyle becerebildiği kadar okumasından da kaynaklanan vecihler olabilir mi?" şeklindeki açıklamalarına da burada yer verilmiştir. Bu sorulara cevap niteliğinde gerek İslam bilginlerinin gerekse kendi kanaatinin ne olduğunu dile getirmiştir. Şöyle ki bu soruya net olarak cevap vermenin mümkün olmadığını, ancak hadislerin üslubuna bakarak bu farklılığın her iki şekilde de ola-

bileceğini, netice olarak bu farklılıklardan tevâtür ile sabit olanların kabul edilip diğerlerinin kabul edilemeyeceğini söylemenin kaçınılmaz olduğunu vurgulamıştır. (s. 169-177) Sonrasında ise "Yedi Harf'ten Kaynaklanan Kıraat Farklılıklarının Kur'an'daki Dağılımı" ve "Yedi Harfin Neshi" meselesine yer vermiştir. Yedi harfin neshi bağlamında; "Yedi harfin, Kur'an'ın kureyş lehçesinde istikrar kazanmasıyla kaldırıldığı", "Yedi harf'in nesh edilmeyip halen mevcut olduğu" veya "Yedi harf'in Hz. Osman Mushaflarının hattının izin verdiği kadarıyla mevcut olduğu" şeklinde ortaya çıkan üç görüşe yer vermiştir. Müellif kendi kanaatini de dile getirerek, yedi harf ruhsatının kaldırılmadığını, dolayısıyla bu ruhsat sebebiyle gerçekleşen kıraat farklılıklarının da aynen korunduğu söylemiştir. (s. 178-191) Müellif bu bölümün son kısmında, "Yedi Harf'ten Kaynaklanan Kıraat Farklılıklarının Kur'an Yorumuna Etkisi" diye bir başlık açarak yirmi kadar ayetin tefsirine yer vererek konuya farklı bir açıdan yaklaşmıştır. (s. 192-207)

Dördüncü bölümde ise kıraat ilminin menşei, tarihçesi ve önemi, kıraat çeşitleri, kıraatlerin faydası gibi muhtelif meseleler ele alınmıştır. Öncelikle kıraat ilmine dair kârî, kurrâ, mukrî ve tilâvet kavramları açıklanmış, bu ilmin tanımı, konusu ve amacı ifade edilmiş, Peygamber efendimiz (sav) ve sonraki neslin bu ilme verdiği önem dile getirilmiştir. (s. 211-214) Sonrasında ise "Kıraat İlminin Kaynağı ve Tarihçesi" hakkında özet bilgi vermekle beraber özellikle Harun b. Musa, Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, İbn Mücâhid, İbn Mihrân en-Nisâbüri, İbnu'l-Cezeri gibi önemli şahsiyetlerin bu ilme katkılarını dile getirmiştir.⁴ (s. 215-222) Yine sema ve arz yöntemleriyle kıraatlerin öğretim metoduna kısaca değinildikten sonra kıraat ilmindeki tarik ve meslekler ele alınmıştır. Akabinde ise müellif, kıraatlerin sıhhati için gereken üç şartı dile getirmiş ve bu üç şarttan "Arap gramerine uygun olma" şartının gereksiz olduğunu söylemiştir. Hatta bu şart konulması sebebiyle dilcilerin bazı mütevatir kıraatleri eleştirdiğine, bunun da oryantalistlerin konuyu istismarına sebebiyet verdiği dikkat çekmiştir. (s. 223-229) Müellif bu bölümün devamında kıraatlerdeki tevâtür olgusuna vurgu yapmış ve kıraatleri mütevatir ve şaz olarak tasnif etmiştir. Öte yandan kıraatlerin gerek Kur'an-ı Kerimi okuma, ezberleme ve tefsir etme açısından, gerekse Arap dilinin gelişmesine sunduğu katkılar açısından faydalarını dile getirmiştir. Akabinde ise on kıraat imamı ve râvilerinin hayatları hakkında özet bilgiler vermiş ve kıraat alanında telif edilmiş yüz adet eseri kronolojik olarak sıralamıştır. Son olarak istanbul ve mısır tariklerinin ülkemizde okutulan mesleklerine göre bazı ayetlerin vücûhatına yer vermiş ve aralarında takdim, tehir, tercih, terk gibi bazı fer'i farkların mevcudiyetine işaret etmiştir. (s. 230-301)

⁴ Kıraatlar konusunda detaylı bilgi için bk. Abdulhamit Bırışık, Kıraat, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 25: 426-433.

Beşinci bölümde ise müellif, kıraatlere yönelik oryantalist yaklaşımlara yer vermiş ve soru-cevap şeklinde birçok konuyu burada ele almıştır. Öncelikle, Kur'ân'ın korunmuşluğunu ifade ettikten sonra, onun gerek yazıyla gerekse, hafızayla kesintisiz olarak günümüze ulaştığına özellikle vurgu yapmıştır. Sonrasında ise müellif oryantalizmin mahiyeti ve tarihçesini ele almış, oryantalistlerin bu sahada yapmış olduğu çalışmalara değinmiş ve oryantalist akım karşısında günümüz İslam bilginlerinin nasıl hareket etmesi gerektiği noktasında da kanaatini ortaya koymuştur. (s. 305-324) Müellif, oryantalistlerin Kur'an'ın kaynağı⁵ ve sıhhatine yönelik yapmış oldukları çalışmaların arka planına dikkat çekmiş ve onların kendi kutsal kitaplarında meydana gelen değişme ve bozulmanın Kur'ân için de söz konusu olduğunu ispatlamaya çalıştıklarını söylemiştir. Aynı şekilde müsteşriklerin Kur'ân'ın vahiy mahsulü olmayıp Hz. Peygamber (sav)'in eseri olduğu, hatta bu konuda Yahudi, Hristiyan ve başka kaynaklardan istifade ettiği şeklindeki iddialarına da yer vermiştir. Müellif bu iddialara cevap niteliğinde Kur'ân ile diğer kutsal kitaplar arasındaki farklılığa vurgu yapmış ve bu kapsamda ileri sürdükleri iddiaların kabul edilebilir olmadığını söylemiştir. (s. 325-333) Müellif bu kısımda oryantalistlerin üzerinde durdukları diğer meselenin kıraatler olduğunu ve onların meseleyi nasıl istismar ettiklerini dile getirmiştir. Nitekim oryantalistler, yedi harf ruhsatına bağlı olarak gerçekleşen kıraatlerin ictihâdî olduğunu ve Kur'an metninde bir takım değişikliklerin mevcudiyetini ileri sürmüşlerdir. Müellif bu kısımda bazı oryantalistlerin, özellikle de onların ustası sayılan Ignaz Goldziher'in görüşlerine yer vermiştir. Çoğu zayıf veya farklı bağlamlarda söylenmiş olan bazı rivayetlerden hareketle Goldziher'in ileri sürdüğü bu cılız iddialara müellif teker teker cevap vermiştir. Aynı zamanda Goldziher'in adeta itiraf niteliğinde ki, "*Bize düşen, diğerlerinden daha çok, ana geleneğin iyi gözle bakmadığı rivayetlerden söz etmektir*" sözünü hatırlatarak oryantalistlerin asıl niyet ve amacının ne olduğuna dikkat çekmiştir. (s. 334-376) Müellif eserin son kısmında "Kıraatlarla İlgili Diğer Bazı İddialar" başlığı altında gerek şahsına sorulan, gerekse kitap, makale vs. matbu eserlerde geçen veya sempozyum, panel gibi muhtelif ilmi çalışmalarda gündeme gelen konuları soru-cevap şeklinde kırk tali başlıkla ele almıştır. (s. 377-443) Kanaatimizce de bu kısım, yedi harf konusunda zihninde soru işaretleri bulunan kimselerin sorularına cevap bulabileceği bir bölümdür. Zira bu bağlamda daha önce sorulmuş veya sorulacak muhtemel birçok soruya ilgili kısımda cevap verilmiş ve mesele ana hatlarıyla basitleştirerek takdim edilmiştir.

⁵ Kur'ân'ın kaynağın hakkında ileri sürülen görüşler için bk. Abdullah Draz, çev. Salih Akdemir, *Kur'ân'a Giriş*, (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2000), 91-131.

Eserin muhtevası hakkında bilgi verdikten sonra genel bir değerlendirme yapacak olursak diyebiliriz ki, âlimlerin "büyük ve güç bir mesele" olarak tarif ettiği, ağırdalı, çetrefilli ve bir o kadar da önemli olan yedi harf konusu bu eser sayesinde büyük oranda vuzuha kavuşmuştur. Bu eser birçok araştırmacının dikkatini çekmiş ve çokça istifade edilen bir çalışma olmuştur. Özellikle de eserin son kısmının Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı bazı eğitim merkezlerinde kıraat-i aşere bölümü kursiyerlerine okutulduğunu, her gün bir soru-cevap şeklinde üzerinde durulup müzakere edildiğini müşahade etmekteyiz. Eserin sade bir üslûpla kaleme alınması, meselelerin kolaylaştırılarak izah edilmeye çalışılması, konuyla bağlantılı hadislerin tahrir edilmesi, oryantalistlerin kıraatlere yönelik iddialarına verilen cevaplar ve son kısımda soru-cevap şeklinde birçok konunun ele alınması eserin öne çıkan özellikleri olarak değerlendirilebilir. Kanaatimizce de kıymeti büyük olan bu eser, konunun meraklılarının veya bu sahada çalışma yapacak olan araştırmacıların ilk müracaat etmesi gereken bir kitap olmalıdır. Nitekim bu eser birçok ilmi araştırmalarda kaynak olarak kullanılmış ve kullanılmaya da devam etmektedir.⁶

⁶ Bk. Nihat Temel, *Müslümana Yol Haritası*, İstanbul 2006. Ziya Şen, *Kur'an'ın Metinleşme Süreci*, İstanbul 2007. Mustafa Öztürk, "İmamiyye Şiasının Kıraat ve Ahruf-i Seb'a Anlayışı", *Marife Dergisi*, yıl 8, sayı: 3, kış 2008, s. 121-154. Abdülmecit Ökcü, "Taberî'nin Yedi Harf Hakkındaki Görüşleri", *Bir Müfessir Olarak Muhammed b. Cerîr et-Taberî Sempozyumu*, Konya 2010. Hacı Önen, "Taberî Örneğinde Kıraat ve Hurufu Seb'a İlişkisi", e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi, sayı: III, Nisan 2010. Bilal Gökçür, "Modern Dönemde Kur'an Tarihinin Ortaya Çıkışı: Kur'an'ın Korunmuşluğu Hususunda Oryantalist İddialar ve Müslümanlardan Cevaplar", *İst. Üniv. İlahiyat Fak Dergisi*, 2012, sayı: 27, s. 9-28. M. Atilla Akdemir, *Kıraat İlmî Eğitim ve Öğretim Metotları*, İst 2013. Hacı Önen, "Yedi Harf ve Kıraatin Kesiştiği ve Ayrıldığı Noktalar", *Dicle Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Nisan 2014, yıl: 6, sa:11, s.182-193. Hacı Önen, "Ebû Amr ed-Dânî'ye Göre Yedi Harfin Anlamı", e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi, sayı: XI, Nisan 2014, s. 56-72. Yaşar Akaslan, *Kıraatların Fikhi Hükümlere Etkisine Dair Bir İnceleme: Nisa Suresinin 43. Âyeti Örneği*, Ondokuz Mayıs Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi, sayı: 38, s. 205-232, yıl: 2015. Mehmet Dağ, *Kıraat Terimlerindeki Anlam Kırılmaları Şâz Kavramı Örneği*, Tarihten Günümüze Kıraat İlmî, Ankara 2015 (bildiri kitabı) (s. 85-112). Naif Yaşar, "Taberî'nin Kıraatlere Bakışı", *Marife Dergisi*, Yaz 2016, 16/1/, s. 59-86. Murat Akkuş – Ramazan Aydın, "Türkiyedeki Farklı Kıraat Anlayışlarıyla İlgili Değerlendirmeler", *Mütefekkir Dergisi*, Aksaray Üni. İslami İlimler Fakültesi Dergisi. C. 3, sayı: 6, Aralık 2016, s. 289-306. Hacı Önen, *Kıraat Farlılıklarının Meallere Yansıması*, Hasan Basri Çantay ve Kur'an Yolu Mealleri Örneği, *The Journal of Academic Social Science Studies*, Number: 54, p. 153-163, Spring I, 2017. Vezir Harman, *Yedi Harf Bağlamında Kur'an'ın Rasûlullah Döneminde Kitaplaştırılması Meselesi*, *Diyanet İlmî Dergi*, C. 53, sayı: 3, Temmuz-Eylül 2017, s. 73-102. Cemil Küçük, *Kur'an ve Kıraatlerin kaynağı*, *Vankulu Sosyal Araştırmalar dergisi*, sayı:1, s. 207-228, Van 2018. İsmail Karaçam, *Kur'an Tilavetinin Esasları*, İFAM, İstanbul: 2018.

KAYNAKÇA

- Birişik, Abdulhamit. "Kıraat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25: 426-433. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'ân-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010.
- Draz, Abdullah. *Kur'ân'a Giriş*. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2000.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *en-Neşr fi'l-Kırâati'l-'Aşr*. thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ'. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye. 2 Cilt, t.y.
- Makdisî, Ebü'l-Kâsım Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâîl b. İbrâhîm. *el-Mürşidü'l-Vecîz ilâ 'Ulûmin Tete'alleku bi'l-Kitâbi'l-'azîz*. Beyrut: Daru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 2003.