

Arap Dili ve Edebiyatı Araştırmaları

Editör

Mehmet Ali Kılav Araz



BİDGE Yayınları

Arap Dili ve Edebiyatı Araştırmaları

Editör: Doç. Dr. Mehmet Ali Kılaz ARAZ

ISBN: 978-625-372-385-9

1. Baskı

Sayfa Düzeni: Gözde YÜCEL

Yayınlama Tarihi: 25.12.2024

BİDGE Yayınları

Bu eserin bütün hakları saklıdır. Kaynak gösterilerek tanıtım için yapılacak kısa alıntılar dışında yayıncının ve editörün yazılı izni olmaksızın hiçbir yolla çoğaltılamaz.

Sertifika No: 71374

Yayın hakları © BİDGE Yayınları

www.bidgeyayinlari.com.tr - bidgeyayinlari@gmail.com

Krc Bilişim Ticaret ve Organizasyon Ltd. Şti.

Güzeltepe Mahallesi Abidin Daver Sokak Sefer Apartmanı No: 7/9 Çankaya /
Ankara



İçindekiler

Sudan ve Cezayir’de Dil Politikalarının Siyasi Etkileri: Araplaştırma Süreci ve Çatışma Dinamikleri	4
Hüseyin DURSUN	4
Arap Dilinde “Min” (مِنْ) Edatının Fonksiyonu.....	46
Mahfuz GEYLANİ.....	46
Sâku’l-Bambu Romanı Üzerinden Kâne Fiili’ne Bakış.....	66
Şeyda Cellek.....	66
Abdussamed Yeşildağ	66
Bambu Sapı Romanı Örneğinde Arapça’da Sık Kullanılan Kelimeler.....	80
Merve Yiğit Köse	80
Cahiliye Döneminde Edebî Eleştiri ve Özellikleri.....	88
Hamit SALİHOĞLU	88
Ali SUNTAY.....	88
Nisâ 4/24 Âyeti Bağlamında Muhsanât ile Mâ Meleket Eymân İbarelerinin Klasik ve Modern Tefsirlere Göre Kavram ve İ’rab Analizi.....	106
Necla YASDIMAN DEMİRDÖVEN	106
Nisâ 4/3 Âyetinde Adalet, Yetim Hakları ve Evlilik Düzenlemeleri: Klasik ve Modern Tefsirlerin Kavram ve İ’rab Analizi.....	164
Necla YASDIMAN DEMİRDÖVEN	164

BÖLÜM I

Sudan ve Cezayir’de Dil Politikalarının Siyasi Etkileri: Araplaştırma Süreci ve Çatışma Dinamikleri

Hüseyin DURSUN¹

Giriş

Sudan, 1956'da iç savaşın eşiğindeyken Britanya'dan bağımsızlığını kazanırken, Cezayir ise 1962'de Fransa'dan bağımsızlığını ilan etti, bu süreçte zaferle çıkan parti ise Front de Libération Nationale (FLN) oldu. Sudan ve Cezayir'in sömürgecilik döneminden sonra milliyetçi liderleri, Araplaştırma politikalarını hızla benimsediler. Bu politikalar, Sudan'da İngilizce, Cezayir'de Fransızca ve her iki ülkede de yerel dillerin yerine edebi Arapça kullanımını teşvik etmeyi amaçladı. Araplaştırma politikaları, Arapça konuşan toplumlar arasında bir pan-Arap dayanışmasını teşvik etmeyi hedeflerken, İslami ideolojilere sıkı sıkıya bağlıydı ve

¹ Dr. Öğr. Üyesi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, İzmir, Türkiye, ORCID ID: 0000-0003-3125-791X, e-posta: hdursun769@gmail.com

Müslüman liderlerin sömürgeci geçmişten kopma ve Arap devletleriyle ittifaklar kurma isteklerini yansıtıyordu. Ancak, Sudan ve Cezayir'deki Araplaştırma politikaları, çatışmalara da neden oldu. Bu çatışmalar, Cezayir'de 1990'ların ve Sudan'da sömürge sonrası dönemin büyük bir bölümünü etkilemektedir (1955-1971, 1983-c. 2005). Sudan ve Cezayir'in karşılaştırmalı olarak incelenmesi, her iki ülkede liderlerin sömürgecilik döneminde ideolojik olarak tutarlı Araplaştırma politikaları uygulaması nedeniyle önemlidir. Bu yaklaşım, sömürge sonrası devletlerde dil politikalarının incelenmesi için iki önemli örnek sunar ve ayrıca, "hükümdarların devletler inşa etmekten çok uluslar inşa etmek için daha fazla ihtiyacı olabilir" (Laitin 1992:9) ilkesinin "dil rasyonalizasyonu" üzerindeki sınırlamalarını da değerlendirilmektedir.

Önceki araştırmalar, genellikle Arapça dil politikalarını sosyolinguistik perspektifle ele almış ve çoğunlukla Bereketli Hilal ve Mısır üzerine odaklanmıştır. Özellikle, geç Osmanlı ve sonrası Arap dünyasında, örneğin Büyük Suriye ve Irak'ta, Arapça dilin, milliyetçi politikalar ve entelektüel tarihle kesişen noktaları üzerinde duran önemli bir literatür bulunmaktadır (Süleyman 2003). Bu çalışmalar, genellikle matbaa kültürünü benimseyen ve çoğunlukla Hristiyan olan entelektüeller arasında gerçekleştirilmiştir (Hourani 1983). Diğer çalışmalar ise Mısır'da Arap kültürünün toplumsal politikalarını ve argo ile resmi diller arasındaki ilişkileri incelemiştir (Haeri 2003). Ayrıca, Arapça dil değişimlerini, Batı Şeria, Gazze ve İsrail'deki Filistinliler arasında, değişen siyasi ve eğitim koşulları göz önünde bulundurularak araştıran çalışmalar da bulunmaktadır (Amara ve Mar'i 2002).

Bu analiz, sosyo linguistlerin, antropologların, siyaset bilimcilerin ve tarihçilerin çalışmalarına dayanarak, arşiv kayıtları, sözlü kaynaklar, yayımlanmış anılar, gazeteler ve diğer belgeler gibi kaynaklar kullanılarak daha geniş tarihsel bir çalışma yapmayı amaçlamaktadır. Araştırmanın odak noktası, devletler tarafından belirlenen Arapça dil politikalarının mücadelesidir. Özellikle de Sudan ve Cezayir gibi ülkelerde, nüfusun önemli bir kısmının (Cezayir'de yaklaşık dörtte biri, Sudan'da ise belki de %40-50'si) ana dil olarak Arapça konuşmadığı bilinmektedir. Ayrıca, bu çalışmanın dikkat çektiği bir diğer konu da, Fransızca ve İngilizce gibi iki sömürgeci dilin kültürel ve ekonomik ilerleme için hala prestijli olduğu sömürge sonrası durumlardır.

Bu araştırma, Cezayir ve Sudan'da sömürge sonrası milliyetçi liderlerin Araplaştırma politikalarını nasıl üstten aşağıya milliyetçi projeler olarak uygulamaya çalıştığını araştırmaktadır. Makale, Araplaştırma politikalarının bazı muhalefeti teşvik ettiğini ve Arapça dilinin kökenlerde yayıldığını, genellikle hükümet politikalarının aksine olduğunu savunmaktadır. Gerçekten de, hem Sudan'da hem de Cezayir'de, edebi Arapça'nın devlet dairelerinde ve okullarda genişlediği, okuryazarlık artışının medyanın yayılmasını desteklediği görülmektedir. Bu medya araçları, sadece Arapça gazeteler ve radyoları değil, aynı zamanda trans ulusal Arapça uydu televizyonlarını da içermektedir. Güney Sudan bile, 2011'de bağımsızlığını ilan etmeden önce kendi Arapça gazetesini çıkarmaya başlamıştır. Cezayir ve Sudan, dil politikaları açısından benzer sömürgeci ve sömürge sonrası yollardan geçmiş olsalar da, aralarında keskin farklılıklar bulunmaktadır.

Linguistik açıdan, Sudan, Cezayir'e kıyasla çok daha çeşitli bir yapıya sahiptir. Sudan'da konuşulan dil sayısı konusunda bilim insanları arasında farklı görüşler bulunmaktadır. Tahminler birkaç düzineden birkaç yüze kadar değişmektedir (Mugaddam 2006:123; Sharkey 2003:7, 150n34). En yoğun dil çeşitliliği, batı-orta Sudan'daki Nuba Dağları ve şimdi bağımsız olan güney bölgelerinde bulunmaktadır. Bu yoğun çok dilli bağlamda, bazı dillerin sadece birkaç bin konuşucusu olabilirken, Arapça konuşanların sayısı diğer dillerden önemli ölçüde fazladır (Lesch 1998:15–21). Bu nedenle, Arapça dil egemenliği elde etmek daha kolay hale gelmiştir. Arapça, Sudanlı Müslümanlar arasında prestijli bir dil olmuştur. Tarihsel olarak sadece ibadet amaçları için değil, aynı zamanda Arapça okuryazarlığının sağladığı kayıt tutma amaçları için de kullanılmıştır. Sudan'ın Mısır'a (Nil boyunca) ve Suudi Arabistan'a (Kızıldeniz kıyısından) coğrafi yakınlığı ve petrol zengini Körfez ülkelerine olan sömürge sonrası Sudanlı işçi göçleri, bu Arapça dil bağlılığını güçlendirmiştir. Özellikle ülkenin kuzey yarısında, yirminci yüzyılda nüfusun büyük çoğunluğunun İslam ile tanımladığı yerlerdedir. Ancak, kuzeyde bile (ve Nuba Dağları dışında), nüfus dil çeşitliliği göstermiştir. Örneğin, doğuda Beja konuşanlar, kuzeyde Nubiyalılar ve batıda Furca konuşanlar (Darfur) bulunmaktadır.

Sudan ile karşılaştırıldığında, Cezayir'in yerli diller konusundaki iddiası daha az olmasına rağmen, dil yapısı yine de karmaşıktır. Cezayirlilerin yaklaşık %75'i çeşitli Arapça lehçelerini konuşurken, yaklaşık dörtte biri de Berberice'nin çeşitli formlarını konuşmaktadır. Bu dilin bazı konuşmacıları arasında, artan bir Amazigh (Berber) milliyetçi hareket bulunmaktadır. Birçok

Cezayirli ayrıca Fransızca konuşabilir, okuyabilir veya yazabilmektedir. 2007'de yayımlanan bir çalışmaya göre, Cezayirlilerin %52'si düzenli olarak Fransızca dilindeki uydu televizyonunu izlemektedir. Bu durumda, yakınlık ve iş göçü hayati öneme sahiptir. Arapça'yı destekleyen politikalara rağmen, Fransızca, sömürge sonrası Cezayir'de Sudan'da eşleşemeyen bir ölçüde gelişmiştir. Cezayir, şu anda bazı ölçülere göre, Fransa'dan sonra dünyadaki en kalabalık Fransızca konuşulan ikinci ülkedir.

Sudan ve Cezayir'de, Arap kimliğinin Arapça ve diğer dilleri konuşanlar arasındaki ilişkisi belirsiz olmuştur. Bu da Cezayir'de nüfusu 'Arap' veya 'Berber' şeklinde kutuplaşmış terimlerle tanımlama çabalarını ve Sudan'da 'Arap' ve 'Afrikalı' olarak tanımlamayı karmaşık hale getirmiştir. Cezayir'de, Berber nüfusları oldukça çeşitlidir. Örneğin, John Ruedy'nin (2005:10) önerdiği gibi, "18. yüzyılda Berberofoni, ülkenin en ulaşılamaz bölgelerine - yüksek dağlar, uzak vahalar ve izole çöl platoları ve dağlık alanlarına - sürülmüştür." Berberler arasında Cezayir Sahra'sının Tuaregleri, Mzab vadisinin Ibadileri (geri kalan Müslüman nüfustan onları ayıran Sünni olmayan bir İslam biçimine bağlıydı), Kuzey Cezayir'in Kabyle Berberleri ve doğu Cezayir'in Shawi (Chaoui) Berberleri gibi gruplar bulunmaktadır. Cezayir'in nüfusunun büyük çoğunluğu tarihsel olarak Berber kökenli olmasına rağmen, Araplaştırma süreci, 'Türkler' (Osmanlı kontrol döneminde Kıyı Cezayiri'nde hüküm süren çeşitli Avrupalı ve Batı Asyalı kökenli Müslüman yönetici elitleri), 'Endülüslüler' (Reconquista'dan sonra İspanya'dan kaçan Müslümanlar) ve 'Siyahlar'ı (bölgeye köle olarak giren Sahraaltı Afrikalı kökenli insanlar) içeren küçük nüfus gruplarını da

Araplaştırmıştır. Ayrıca, bölgede küçük bir Yahudi topluluğu da bulunmaktadır (Valensi 1977:8–9).

Sudan'da, kuzey bölgelerdeki Araplaştırma süreci uzun bir zaman dilimini kapsar ve Arap Müslümanlarının Nubia ile ilk temasından (M.Ö. 651) bu yana birkaç yüzyıl boyunca devam etmiştir. Nehir kenarındaki kuzey bölgede tarımla uğraşan Ja'aliyyin gibi topluluklar ile batıdaki çoban Baqqara gibi gruplar, ülkeye İslam döneminde giren Araplar soyundan geldiklerini iddia etmişlerdir. Diğer taraftan, kuzey Sudan'ın uzak kuzey nehir kenarı bölgelerindeki Nubian toplulukları gibi bazı gruplar, geniş bölgede Arapça'yı ortak dil olarak kabul etmiş olsalar da, Nubian ana dillerini korumaya devam etmişlerdir. On dokuzuncu ve yirminci yüzyılın başlarında, kuzey Sudan'da Arapça konuşan kültüre dâhil olan iki büyük grup daha ortaya çıkmıştır. İlk grup, çoğunluğu güney bölgelerinden gelen kölelerden oluşmuş ve on dokuzuncu yüzyılın sonlarında nehir kenarındaki kuzey bölgelerinin nüfusunun üçte birini oluşturmuştur. İkinci grup, çoğunluğu Hausa ve Fulani konuşmacıları olan Batı Afrika'dan Müslüman hacıların olduğu, bunların bir kısmının Hicaz'a giderken Sudan'a uğradığı ve burada kalıcı olarak yerleştiği, zamanla Arapça'yı öğrendiği kişilerden oluşmuştur. Kuzey bölgesindeki Araplaştırma süreci, karmaşık göç desenlerini yansıtmakta ve Sudan'ın 1956 nüfus sayımında nüfusun %38.8'i 'Arap' olarak tanımlanırken %51.4'ünün ana dillerinin Arapça olduğunu göstermektedir.

Sömürge ve sömürge sonrası dönemlerde, Sudan ve Cezayir'de dil politikaları dini unsurlarla iç içe geçmiştir. Her iki ülkede de sömürge döneminde, bazı koloni yetkilileri ya Müslüman toplulukları dönüştürme umutları taşımış ya da bunu deneyen

Hristiyan misyonerleri desteklemiştir. Ayrıca, koloni yetkilileri Arapça eğitimini zayıflatmaya ve Sudan'da gayrimüslimlerin Arapça okuryazarlığını edinmesini engellemeye yönelik politikaları uygulamışlardır. Bu politikalar, bağlı Müslümanlar ve özellikle de Müslüman dini âlimler, sert bir şekilde eleştirmişlerdir. Birçok Müslüman milliyetçi de bu politikaları desteklemiştir (Christelow 1987; Kashani-Sabet 1996). Sömürge sonrası dönemde, edebi Arapça'nın yaygınlaştırılması politikaları, ya İslami kültürü teşvik etme ya da zaten uygulanan İslam'ı 'temizleme' politikalarıyla birlikte yürütülmüştür. Araplaştırma ve İslamlaştırma sıklıkla bir arada gelişmişken, en sağlam ve ideolojik olarak bağlı İslamcılar genellikle Araplaştırmanın en sıkı destekçileri olmuştur. Bu konuda tipik bir örnek, Sudan Din İşleri Bakanlığı'nın yöneticisinin, 1959'da devlet kontrolündeki, Arapça ortaokulları için "kültürel İslami birlik" terimini kullanmasıdır (Poggo 2002:76–77). Bu bağlamda, dört bölüm söz konularını genişletmektedir. İlk bölüm, sömürge dönemi gelişmelerine odaklanmakta, Cezayir'de Fransa (1830–1962) ve Sudan'da Britanya'nın (1898–1956) dil politikasını toplumsal mühendislik aracı olarak nasıl kullandığına ve bu politikaların birçok Müslümanı derinden etkilediğine dair bir inceleme sunmaktadır. İkinci ve üçüncü bölümler sırasıyla sömürge sonrası Sudan ve Cezayir'i incelerken, Araplaştırma politikalarının nasıl ve neden muhalefeti uyandırdığını izlemektedir. Dördüncü bölüm ise, Sudan ve Cezayir'de ulus inşası için Araplaştırma ve dil politikalarının mevcut sonuçlarını değerlendirmektedir. Bu bölüm, Sudan'ın Temmuz 2011'deki güney bölgesinin ayrılmasıyla ilgili olarak dil durumunu kısaca ele alarak sona ermektedir.

1. Koloniyalizm ve Tarih: Cezayir ve Sudan Örneğinde Bir Değerlendirme

Cezayir ve Sudan'da, Araplaştırma hareketinin temelini, sömürge yönetiminin ortak deneyimi oluşturmuştur. Ancak, bu ülkelerin tarihlerinin benzersiz ayrıntıları, dil politikalarının ortaya çıktığı bağlamı şekillendirmiştir. Bu nedenle, Cezayir ve Sudan'ın sömürge tarihlerine ayrı ayrı bir göz atmak faydalı olacaktır.

1.1. Fransız Egemenliği Altındaki Cezayir

Fransa, 1830'da Cezayir'i işgal ettikten sonra Afrika'nın en sert sömürge sistemlerinden birini kurmuştur. 1848'de Fransız hükümeti, Cezayir'i sadece bir koloni olarak değil, Fransa'nın bir parçası olarak ilan ettiğinde, Cezayir'de Avrupa ana karasından gelenlerle birlikte Korsika, Malta ve Sicilya gibi adalardan gelenlerin de yer aldığı bir nüfus oluşmuştur. Bu süreç, "Cezayir eritme tenceresi" olarak adlandırılmıştır (Clancy-Smith, 1997; Smith, 2006:2, 19). Bu yerleşimci girişimi sürdürmek için Fransız yetkililer, toprak ele geçirme politikalarını hızlandırdı ve bu da birçok Cezayirli Müslümanın kırsaldan şehirlere göç etmesine yol açmıştır (Davis, 2007). Ayrıca, yerleşimcilerin Fransız vatandaşlığına sahip olmalarına rağmen, yerli Cezayirlilerin buna hak kazanamadığına dair bir ferman yayınlanmıştır. Bu durum, Cezayirliler arasında Fransız otoritelerine karşı büyük bir memnuniyetsizlik oluşturmaktadır. Cezayirliler, "indigénat" adı verilen bir dizi ceza sistemiyle karşı karşıya kaldılar (Shepard, 2006). Bu sistem, Fransız otoritelerine karşı herhangi bir saygısızlıktan, zorunlu iş gücüne katılmamaktan gibi küçük suçlar için Cezayirlileri cezalandırmak için kullanılmaktadır. Cezayirliler için, bu dönemdeki sömürge yönetimi aşağılayıcı olmuş ve yerleşimcilerle karşılaştırıldığında

Cezayirlilerin sistematik bir şekilde yoksullaşmasına neden olmuştur (Ruedy, 2005:94).

Fransa, Cezayir ve diğer Afrika sömürgelerinde, tarihçilerin "asimilasyon" olarak adlandırdığı bir politika izlemektedir. Asimilasyon politikası, teoride Cezayirlilerin Fransız adetlerini, konuşma tarzlarını ve giyimlerini benimseyerek Fransız vatandaşlığının faydalarını elde edebilecekleri anlamına gelmektedir. Ancak pratikte, Fransız hükümeti, 1865'te Müslümanların tam Fransız vatandaşları olabilmesi için Müslüman kişisel statü yasasını reddetmeleri gerektiğini ilan ederek, yerel Cezayirliler için bu yolu engelleyen büyük bir engel oluşturmıştır. John Ruedy'nin belirttiğine göre, "Bu, medeni durumun dini yasaya göre belirlendiği bir toplumda dinden dönme anlamına geleceği için, yasanın yürürlükte kaldığı seksen yıl boyunca yaklaşık iki bin Müslüman doğal vatandaşlık başvurusu yapmıştır" (Ruedy 2005:76).

Asimilasyonist eğilimlerin bir sonucu olarak, Fransız Cezayiri'nde görevli yetkililer, Fransız dilini şiddetle teşvik ettiler. 1830'dan sonra, kolonyal yetkililer, Müslüman çocukların geleneksel olarak Arapça okuma ve yazma temellerini ve dinlerinin temel prensiplerini öğrendikleri kırsal ve kentsel Kuran okullarını kapattılar. 19. yüzyılda Arapça okur-yazarlık oranları düşüşe geçmiştir. Fransa ve Cezayir'de temel eğitim oranlarının 1830'larda neredeyse eşit olabileceği bir dönemde, 1870'e gelindiğinde, "Cezayirli çocukların neredeyse %5'inden azı herhangi bir okula devam ediyordu" (Ruedy 2005:104). Zamanla, Cezayir Müslüman nüfusunun ince bir kesimi Fransızca eğitim alma fırsatı buldu ve bu kişileri yeni elitler arasına yerleştirilmiştir.

Fransızlar, Cezayir'deki Berberler hakkında bir 'Kabile Mit'i' yetiştirdiler ve bu mit, Kuzeydoğu Cezayir'in Berber halkının Araplardan daha az fanatik, daha otantik ve daha medenileştirilebilir olduğunu iddia etmektedir. Fransız askeri yetkilileri (örneğin General Adolphe Hanoteau, 1858'de yayımlanan bir Kabyle dilbilgisi kitabının yazarı) ve Hristiyan misyonerleri (örneğin Charles de Foucauld [1858–1916], bir Fransız-Tuareg sözlüğü ve Tifinagh yazı sistemi üzerine bir çalışmanın yazarı) gelecekte Cezayir'de ve yurtdışındaki diasporalarda Kabyle Berberler arasında milliyetçi veya alt-milliyetçi bir hareketi teşvik edecek olan akademik literatüre katkıda bulunmuşlardır.

1930'larda, Cezayir Arapçasını ana dilleri olarak konuşan ancak okullarda edindikleri Fransızca okur-yazarlık becerilerine sahip bir sınıf arasında milliyetçi bir hareket büyümektedir. Bu gruba katılanlar arasında, Cezayir için Arapça'nın ve İslam'ın kültürel üstünlüğünü savunan bir "ulema" grubu da bulunmaktadır. Bazıları, 1936'da bir bildiride, "Bu Müslüman Cezayir ulusu Fransa değil", "Bu ulus Fransa olmak istemiyor" dedi. Bu arada, Müslüman aktivistler serbest Kuran okulları ağı ve tiyatro kulüpleri ve izci birlikleri gibi Arapça ortamlı sosyal etkinlikler ağı geliştirmeye devam etmişlerdir. Bu etkinlikler, camilerin anti-emperyalist harekette oynayacağı rolü doğruladı. Müslüman görüşüne hitap etme çabalarının gecikmiş bir sonucu olarak, Fransız Cezayiri devleti 1947'de resmi bir dil olarak Arapçayı kabul etti ve devlet okullarında öğretilmesi gerekti. Ancak, uygulamada Arapça öğretileniyordu, çünkü öğretmenler eksikti. Aslında, 1960'a kadar her 1,200 ilkokul çocuğu için ortalama olarak yalnızca bir Arapça öğretmeni bulunmaktadır.

1954'te savaşın başlamasıyla birlikte, Müslüman milliyetçi liderler Fransız asimilasyon politikasını reddetmişlerdir. Savaşın 1962'de sona ermesi ve Cezayir'in bağımsızlığını kazanmasıyla, yerleşimci topluluk Fransız anakarasına kaçmıştır. Onlara katılanlar arasında, Fransız vatandaşlığına sahip olan Cezayirli Yahudiler ve Fransız sömürge devleti için çalışmış olan harkis adı verilen bazı Müslümanlar bulunmaktadır. Bu süreçte, yeni Cezayir'in Müslüman liderleri Arapçayı ulusal bir edebi dil olarak kabul etmişlerdir. Bağımsız Cezayir'in ilk Cumhurbaşkanı Ahmed Ben Bella (1918–2012), 1962'de radyo ve televizyon yayınında, "Milli dilimiz, Arapça, yeniden hak ettiğı yere kavuşacak" şeklinde Fransızca konuşmasını yapmıştır.

1962'de bağımsızlıkla birlikte, Cezayir nüfusunun yaklaşık %90'ının okuma yazma bilmediğı tahmin edilmektedir. Müslüman Cezayirliler için Fransız eğitimi hiçbir zaman kitlelere yönelik olmamıştır. Bir analist, "Cezayir genellikle Arapçanın yerini Fransızca'nın aldığı bir ülke olarak tasvir edilse de, gerçeklik biraz daha karmaşıktı; yerli nüfus için Fransızca Arapçayı bastırdı, ancak birçok kişiyi ne Fransızca ne de Arapça eğitimiyle bıraktı" sonucuna varmıştır. Bağımsızlıkta Cezayir tamamen yeni bir başlangıç olmasa da, milliyetçi politika belirleyiciler ülkenin eğitim sistemini genişletme ve dönüştürme değişikliklerini uygulama gücünü elde etmişlerdir.

1.2. İngiliz Egemenliğı Altındaki Sudan

Sudan'ın sömürgecilik deneyimi, Cezayir'inkine kıyasla oldukça farklı bir güç dinamiğı içermektedir. Afrika'nın Paylaşımı döneminde, Britanya Sudan'ı işgal etti ancak Mısır'ın önceki iddialarını geri almak için hareket ettiğini savunmuştur. Bu 1898

tarihli Anglo-Mısır fethi, Mehdi devletini yıktı ve ardından 1898'den 1956'ya kadar süren bir "kondominyum" veya ortak yönetim ortaya çıkmıştır. Bu dönemde Mısır Sudan üzerinde önemli bir etki sahibi olurken, Britanya egemenliği altındadır.

İngilizler, sürekli olarak 1880'lerdeki Mehdi cihadı gibi bir anti-emperyalist cihad korkusuyla yaşamışlardır. Bu korku, Sudan topraklarını neredeyse tamamen Müslüman olan bir "kuzey" ve yerel dinleri uygulayan bir "güney" olarak bölmelerine neden olmuştur. Kuzeyde, Arapça'yı resmi dil olarak benimsediler ve seçkin Müslüman, Arapça konuşan kişilere İngilizce öğretmişlerdir. Müslüman kurumlarını desteklemeye çalıştılar ve müslümanları memnun etmek için camileri yönetmek için imamlar ve mahkemeleri yönetmek için kâdılar sağladılar. Kaynaklarını Hartum çevresindeki merkezi Arapça konuşulan bölgelere yoğunlaştırdılar ve Darfur gibi Müslüman ancak genellikle Arap olmayan doğu ve batı bölgelerini ihmal etmişlerdir. Britanya yönetimi, Sudan'ı sürekli olarak engelleyen eşitsiz bir kalkınma modelini onaylamış olmaktadır.

Güneyde, askeri garnizonların dışında, İngilizler eğitim ve idari amaçlar için İngilizce ve bazı "yerel diller" (Afrika dilleri olarak adlandırdıkları) kullanmaktadırlar (Sandell 1982:57). İngiltere'deki Evanjelik lobisinin etkisinden haberdar olmalarına rağmen, evanjeliklerin Sudanlı Müslümanlar üzerindeki etkisinden endişe duyan İngilizler, Hristiyan misyonerlerin güneye gitmesini teşvik etmektedirler. Teşvik olarak, hükümet büyük Katolik ve Protestan misyonlarının "etki alanları"nı vererek dağılmalarını teşvik etmiştir. Ayrıca misyonerlerin kendi harcamalarıyla okullar açmalarını teşvik etmişlerdir (Sanderson ve Sanderson 1981:27–50).

Böylece, İngiliz yetkililer misyonerleri ucuz bir kolonyal yönetim için vekil olarak kullanmaktadırlar.

Sudan'daki İngiliz yetkilileri, Hint Yönetimi olarak da adlandırılan Dolaylı Yönetim politikasını izlediler. Sudanlıları İngilizlere daha benzer hale getirmek yerine, Dolaylı Yönetim gözlemde yerel kültürleri ve yerel otoriteleri korumayı amaçladı ve idareyi saygı duyulan "geleneksel" liderlere devretmeyi amaçladı (Daly 1986:360–78). Temeli, Fransız asimilasyonist yaklaşımıyla keskin bir şekilde zıtlık oluşturunuyordu. Ancak, Dolaylı Yönetim kültürel korumanın bir felsefesini yansıtıyorsa, aynı zamanda dışlayıcı ve yabancı düşmanı bir yönü de vardı. Her şeyden önce, bu, Lord Lugard'ın (onun başlıca İngiliz ideologu) "Avrupalılaştırmış Afrikalılar" dediği kişilere duyduğu küçümsemeyi yansıtıyordu. Yerel Yönetim'i sürdüren aynı tutumlar, İngiliz yetkililerin "yerli" Afrika dillerinin öğretilmesine verdikleri desteği açıklamaktadır. Sudan'da, kolonyal dil politikasında bir dönüm noktası, 1928'de Britanya yetkilileri ve misyonerlerin bir araya geldiği Rejaf Dil Konferansı'nda yaşanmaktadır. Konferans katılımcıları, güney Sudan'da konuşulan "diller ve lehçeler" için resmi bir liste ve dört dili (Dinka, Nuer, Shilluk, Bari) belirledi ve bu dillerin ders kitaplarında "geliştirilmeye uygun" olduğunu belirledi. Vali genel, konferans katılımcılarına, güneydeki eğitim için üç prensibi hatırlatan bir mektup yayınladı: okullar alt sınıflarda "kabile dili", orta sınıflarda bir Afrika "orta dili" ve üst sınıflarda İngilizce kullanmalıdır (Sudan Hükümeti 1928). 1940'ların sonlarında, İngiliz yetkililer, eğitilmiş, Müslüman, Arapça konuşan, kuzey Sudanlı elitlere yönetim gücünü devrederek "Sudanlaştırma"yı hızlandırdılar (Sharkey 2003:67–94). Bu elitler, gelişmekte olan bir milliyetçi

hareketin liderleri olarak, güneydeki Hristiyan misyonlarının ayrıcalıklı politikalarını hoş karşılamadılar ve bir kuzey Sudanlı dilbilimci daha sonra kolonyal hükümetin "Arapça'ya karşı savaşı" olarak nitelendirdiği politikalardan hoşlanmadı (Hurreiz 1968:18).

1.3. Sudan'da Araplaşma Süreci ve Savaşın Etkileri: Bir İnceleme

Sudan'da Araplaştırma politikaları Cezayir'den daha erken ve daha hızlı bir şekilde olmuştur. Bağımsızlıktan yedi yıl önce, 1949'da, Britanya yetkilileri Eğitim Bakanlığı'nı yönetmek için ilk kez bir kuzey Sudanlıyı atadılar. Bu yetkili, Sudan'ın tek bir dilinin olması gerektiğini belirtti ve "O dil sadece Arapça olabilir ve bu nedenle Arapça tüm okullarımızda öğretilmelidir" dedi (Sandell 1982:66). Bir sonraki yıl, 1950'de, İngiliz, Sudanlı, Mısırlı ve Hint delegelerinden oluşan Uluslararası Ortaöğretim Komisyonu, Arapça'nın ulusal düzeyde öğretilmesini onayladı ve Güney Sudanlı  ocukların "yerel" dillerde öğretilmesinin "zaman ve enerji kaybı" olduğunu savundu (ibid.:70–71). Bu durum, kolonyal dil politikalarının hızla değişmeye başladığını göstermektedir.

1950'lerde, kuzey Sudanlı eğitimciler güneye giderek Araplaştırmayı uygulamaya başladılar. Bu  abaya yardımcı olmak için içe alınan Mısırlı bir dil bilimci, sekiz yüz Güney Sudanlı  ğretmen arasında Arapça bilgisinin "sıfır" olduğunu tespit etmiştir. Ayrıca, Arapça'yı Müslüman olmayanlara yabancı bir dil olarak öğretme bilgisi ve eğitim için kaynaklar eksik kalmaktadır. Kuzey Sudanlı yetkililer pedagojik engelleri aşmak için iki deneme uygulamaya koymuşlardır. İlk olarak, kolaylaştırılmış Arapça metinler hazırlama konusunda deneyimi olan Amerikalı ve İngiliz misyonerleri içe almışlardır. Misyonerlerden, Güney Sudanlı gençler

için Arapça okuryazarlığını sağlayabilecek basitleştirilmiş Arapça metinler hazırlamaları istenmiştir (Sharkey 2011). İkincisi, Güney dilleri için Arap harfli alfabeler geliştirmek için Mısırlı ve Sudanlı dil bilimciler atanmıştır. Bu, teorik olarak Arapça okuryazarlığına geçişi kolaylaştırmayı amaçlamaktadır (Abu Bakr 1978). Ancak, bu Araplaştırma girişimini yönetecek olan Sudan'ın gelecekteki başbakanı Sırr al-Khatm el-Halife (1919–2006) daha sonra şunu ifade etmektedir. "Eğitimli Güneyliler, Arapça'nın tanıtımından mutlu değildi çünkü Arapçayı iyi bilenlerin geleceğin sahibi olacağından korkuyorlardı. Politik açıdan, Kuzeylilerin hâkimiyetinden korkuyorlardı" (Sandell 1982:66).

1955 yılında, İngiltere kuzey Sudanlı milliyetçilere iktidarı devrettiği sırada, güney Sudanlı askerler Torit adlı bir yerde isyan etmişlerdir. Tarihçiler genellikle bu olayı 'ilk iç savaş' olarak adlandırır ve Torit İsyanı olarak kabul etmektedirler. 1 Ocak 1956'da bağımsızlık ilan edildiğinde, kuzey Sudanlı milliyetçiler hemen İslam'ı ülkenin resmi dini ve Arapçayı ülkenin resmi dili ilan etmişlerdir. Arapça, Sudan'da en yaygın konuşulan dildi ve 1956 nüfus sayımı, nüfusun %51,4'ünün bu dili ilk dili olarak konuştuğunu bildirmektedir (Sudan Cumhuriyeti 1962:2, 184). Ancak Arapça konuşanlar çoğunlukla kuzeyde yaşamaktadırlar.

1957'de, çoğunlukla misyon okullarına katılan güney Sudanlılardan oluşan bir 'Güney Federal Partisi' bir manifestoyu yayımlamıştır. Bu manifestoda, resmi dil olarak Arapçanın yanı sıra İngilizcenin de tanınmasını devlet dini olarak İslam'ın yanı sıra Hristiyanlığın da tanınmasını ve 'Sudan'ın Arap dünyasından Afrika'ya transferini' talep etmektedirler. Merkezi hükümet, manifestonun başyazarını isyan suçundan yedi yıl hapis cezasına

çarptırarak bu talebe yanıt verdi (Sandell 1982:75–76). Aynı yıl, kuzey Sudanlı siyasetçiler güneydeki Hristiyan misyoner okullarının devletleştirilmesini duyurdular. Bir yıl sonra, aynı siyasetçiler 173,000 Sudan sterlinini 'Bahr al-Ghazal, Yukarı Nil ve Ekvator bölgesinde İslam'ın yayılması için' ayırdılar (Poggo 2002:72).

1958'de, General Ibrahim Abboud'u (1900-1983) iktidara getiren bir askeri darbe meydana gelmiştir. Abboud, Araplaştırma ve İslamlaştırma politikalarını destekleyen güçlü bir figürdür. Hükümet, hemen güney Sudan'da altı orta seviye İslami ma'hads (medreseler) açtı ve daha sonra birçok khalwa (köy Kur'an okulları) kurmuştur. Bunlar daha sonra hükümet tarafından ilkokullar olarak tanınmıştır. Dört yıl sonra, 1962'de, rejim yabancı Hristiyan misyonerleri, ulusal bütünleşmeyi engelledikleri ve güneydeki isyancılara yardım ettikleri gerekçesiyle sınır dışı etti (Sudan Cumhuriyeti, İçişleri Bakanlığı 1964:3, ek B; Voll 1997). Aynı yıl, hükümetin Araplaştırma politikalarını protesto eden güney Sudanlı öğrenciler arasında bir grev yaşanmıştır. Bir grup güney Sudanlı aktivist daha sonra Birleşmiş Milletler'e bir protesto dilekçesi sundu ve yetkililerin grevin liderlerine dışlerini pense ile çektikleri iddiasında bulunmuştur. Dilekçe sahipleri ayrıca, kuzey Sudan'dan gelen Müslüman Arap öğretmenlerin "Sudan'ın birliği, İslam tarihi, Arap Birliği gibi ilgisiz konuları" tartıştıklarını ve Kur'an derslerine katılmayı reddeden Hristiyan öğrencileri ihraç ettiklerini şikayet ettiler (Sandell 1982:77–79).

Tarihçi Scopas Poggo'ya göre (2002:73–74), hükümet yetkilileri ayrıca, güney öğrencilerini İslam'ı benimsemeye zorlamak amacıyla yüksek okullara terfi etmeyi ve burslara erişimi bağlamaya başladılar. 1970'lerde yazan Sudanlı dil bilimci Yusuf el-Khalifa

Abu Bakr (güney yerel dilleri için Arap alfabesi tasarlamıştı), dil politikalarının iç savaşı körüklediğini kabul etti. 1960'larda Anyanya olarak bilinen güney Sudan gerillaları da, ana güney Sudan yerel dillerini İngilizce ile birleştiren eski Britanya sistemi olan orman okullarını bilinçli bir şekilde geliştirdiler (Abu Bakr 1975:14).

Kuzeyli siyasetçilerin ulusal birleşiklik olarak gördüğü şey, güneyliler için kültürel bir sömürgecilik olarak algılanıyordu çünkü güneyliler politika yapmada hiçbir söz hakkına sahip değillerdi. Güneyliler, eğitim standartlarının düşük olduğunu, öğretmenlerin eğitimden ziyade beyin yıkamaya daha fazla ilgi gösterdiğini ve güneylilerin eğitilmiş yerli Arapça konuşanlarla hükümet işleri için rekabet edemeyeceklerini düşünüyorlardı. Ayrıca, hükümetin okullarda İslamlaştırmayı ve Araplaştırmayı açıkça teşvik etmesiyle, din, dil ve eğitim politikaları birbirine karışmıştır.

1972'de, ilk iç savaş, Cumhurbaşkanı Ja'far Numayri'nin (1930–2009) Addis Ababa Anlaşması'nı imzalamasıyla sona erdi. Bu anlaşma, güneylilere daha fazla siyasi ve ekonomik katılım vaat ediyor ve güney bölgesel yönetimi için İngilizce'nin bir dil olarak kabul edilmesini sağlıyordu. Ancak Numayri'nin vaatleri yerine getirilmedi. 1983'te, Numayri İslami Şeriat'ı ülkenin yasası ilan ettikten sonra, güneyli bir subay olan John Garang (1945–2005), Sudan Halk Kurtuluş Hareketi ve Ordusu (SPLM/A) olarak bilinen bir güney direniş grubunu yönetmek üzere ayrıldığında savaş yeniden başladı. Numayri'nin rejimi 1986'da devrildi, ancak onu izleyen rejimler Şeriat yasasını sürdürmeye ve Arapça ve İslam'ı ulusal birleştiriciler olarak korumaya devam ettiler. Ayrıca, 1980'lerin sonlarında ve 1990'ların başlarında Hristiyanlık, güneyliler arasında kültürel direnişin bir aracı olarak yayıldı. Savaş

ayrıca güneyin ötesine, batı Sudan'daki büyük ölçüde Müslüman ancak Arap olmayan Nuba Dağları'na da yayılmıştır.

1989'da Catherine Miller ve Hashim Salih (1989:106–07), Sudan hükümeti politikalarını kasvetli bir şekilde değerlendirerek, "kötüye kullanılan merkezileşme ve etnik azınlıkların tanınmamasının, İslamlaştırma ve Araplaştırma politikalarının potansiyel entegrasyon kapasitesini ortadan kaldırdığını" sonuçladılar. Sudanlı dil bilimci Ushari Ahmad Mahmud (1983:2) ise aynı şekilde açık sözlüydü: "Uluslararası ve yerli uzmanlar, siyasi güç dağılımı ve sosyal eşitsizliklerin gerçek sorunlarından kaçındıkça hiçbir yere varamayacaklar."

İkinci sivil savaşın 2005'te Kapsamlı Barış Anlaşması ile sona erdiği ve Ocak 2011'de gerçekleşen ulusal birlik referandumu ile sona erdiği iddia ediliyor. Ancak Darfur burada soruları gündeme getiriyor. Sudan'ın Sivil Savaşlarının Kök Nedenleri adlı kitapta tarihçi Douglas Johnson (2003), modern Sudan'daki sivil çatışmaların çokluğunu ve yaygın ve kronik niteliklerini vurguladı. Johnson'ın modelinden yola çıkarak, 2003 sonrası Darfur çatışmasını batı cephesindeki bir iç savaşın bir uzantısı olarak görmek ve herhangi bir kesin savaş tarihine temkinli yaklaşmak mantıklı olabilir. Aslında, bazı analistler Darfur çatışması ile 'ikinci sivil savaş' arasında doğrudan bir bağlantı görmektedir: SPLA lideri John Garang'ın 'Yeni Sudan' için etnik olarak çeşitli ve sosyal olarak kapsayıcı olabilecek, temelde 'Afrikacı' olan ve 'Arapçı' olmayan olasılıkları överek Darfur'daki isyancıları etkilediğini belirtmektedirler.

Yirminci yüzyıla yaklaşırken Arapça, özellikle mülteciler, şehir göçmenleri ve kuzey Nijeryalı göçmen kökenli insanlar arasında bir lingua franca olarak Sudan'da yayılmaktaydı. Aynı zamanda, güney Sudan'da konuşulan ve kuzeyde bazı güney Sudanlı göçmenler arasında konuşulan Juba Arapçası, bazı bilim adamları tarafından ayrı bir pidgin-kreol olarak tanınmaya başladı ve dilbilimsel çalışmaların ve bir sözlüğün yayımlanmasıyla bunun fark edildi. Arapça, Darfur'daki mülteci kamplarında basılı kültür dil olarak da yayılmaya başladı, ancak gözlemcilerin belirttiğı gibi, Arapça dilinin yayılması, zorunlu olarak Arap kimliğinin yayılması anlamına gelmemektedir.

Bu arada, Arapça Sudan'da eğitim dili olarak yayılmaktaydı. Örneğın, 1990'ların ortalarında bu trendi doğrulayan Sudan hükümeti resmen tıp fakültelerinin müfredatını Araplaştırma programını desteklemeye başladı. Bu önlem, muhtemelen 1989 sonrası Ulusal İslami Cephe (NIF) rejiminin İslamlaştırma programları ile ilgili ideolojik boyutlar taşıyordu, ancak hareket kesinlikle pragmatikti, çünkü hükümet ilkokul ve ortaokullarda mevcut olan İngilizce eğitim sınırlı ve düşük kalitedeydi. Arapçaya dönüş, tıp eğitiminin dramatik bir şekilde genişlemesini sağladı, böylece 1990'larda "tıp fakültesi sayısı üçten yirmiden fazlaya, ve tıp öğrencilerinin yıllık alımı 300'den 1500'e çıktı", özellikle kadınların yararına oldu.

Sennar Üniversitesi'nde (Hartum'un güneydoğusunda), antropolog Susan Kenyon 2001'de şunu gözlemledi: "Çoğu [Sudanlı] öğretim görevlisi, bu durumun (Arapçaya dönüş) gelecekteki doktorları küresel biyomedikal topluluğundan

uzaklaştırdığına üzülüyordu. Çoğu öğrenci umursamıyordu... program... toplum temelli ve sıklıkla kırsal tipin bir parçasıdır."

1.4. Cezayir de Araplaşma Süreci ve Savaşın Etkileri: Bir İnceleme

Sudan'a kıyasla, Cezayir'in Araplaştırma politikaları daha sistemli ve uzun sürmüştür. Burada, edebi Arapça, Fransızca ve canlanan Berber dili de dâhil olmak üzere iki ciddi rakiple karşı karşıyadır. 1962'de iktidara geldikten sonra, Ahmed Ben Bella hükümeti standart edebi Arapçayı teşvik etmeye yönelik adımlar atmaktadır. Yetkililer, 1964'te çocukların haftada yedi saat Arapça eğitimi almasına karar verdiler, daha sonra daha fazla saat olacak şekilde. Ancak hükümet, yeterli nitelikli Arapça öğretmenine sahip değildi, bu yüzden bin Mısırlı, daha sonra da Iraklılar ve Suriyeliler ithal etti. 1990'lardaki iç savaşın ardından, bazı yazarlar bu öğretmenleri eleştirdi ve niteliklerini sorguladı. Örneğin, sosyolinguist Farida Abu-Haidar (2000:154–55, 161) Mısırlı öğretmenleri 'dini fanatikler' olarak nitelendirdi ve Müslüman Kardeşler üyeleri olarak, yoksul Cezayirlileri sert İslamcılığa yönlendirirken, Cezayir'deki Fransızca konuşan elitlere karşı halk arasında popüler bir tiksinti uyandırdıklarını belirtti (bkz. Gafaïti 2002:35; Holt 1994:37).

1960'lar, 1970'ler ve 1980'lerde, Ben Bella (r. 1962–1965), Houari Boumediène (r. 1965–1978) ve Chadli Benjedid (r. 1979–1992) hükümetleri daha fazla Araplaştırma önlemi uyguladılar. Bu önlemler arasında, ilkökul ve ortaokullar, üniversite beşeri ve sosyal bilim programları ve yol işaretleri için Arapça kullanımını dikte etmek de vardı. Ayrıca, devlet çalışanlarının Arapça yeterliliklerini göstermelerini ve mahkemelerde Arapça dilinde işlem yapmalarını

zorunlu kıldılar (Abu-Haidar 2000; Grandguillaume 1983). Ancak 1990'lara gelindiğinde bile, Araplaştırma tamamlanmamıştı. Cezayirli Müslüman elitleri - Araplaştırmayı ısrarla talep eden yetkililerin çocukları dâhil olmak üzere - çocuklarını kalan az sayıdaki Fransız okullarına göndermeye devam ettiler (Benrabah 2007:206–07). Bu arada, Araplaştırmanın eleştirmenlerinden birine göre, birçok Cezayirli aile Arapça televizyon izlerken sisli bir şekilde, duydukları şeyleri tahmin ederek ve yorumlayarak ve bazen de üzerinde tartışarak, hepsinin duyduğunu düşündükleri şeyi izledi (Saadi-Mokrane 2002:46–47, 52). Hükümetin bazı kollarında, birçok çalışan Fransızca belgeler yazmaya devam etti (buna karşın, yasalara rağmen), yalnızca gerçekten gerektiğinde Arapça metinler ürettiyorlardı (Benrabah 2007:195).

2002'de antropolog Jane Goodman, Montreal'de yaşayan Ammar adlı Cezayirli bir Berber adamla konuştu: 1957'de doğan Ammar, Araplaştırılmış bir programa katılan ilk çocuklar arasındaydı. Okulun travmatik olduğunu söyledi: "Kabyle [Berber] konuşmak yasaktı... sadece okulda değil, okulun çevresinde de" (Goodman 2004:67). Öğretmenler, Kabyle konuşan çocukları cezalandırırdı, "belki saatlerce mola vermeden diz çökmesine zorlanır veya fiziksel olarak darbedilirdi", ve ebeveynler üzüntülerini dile getirdi (aynı yer). Ammar'ın hikayesi, Berberce konuştuğu için okulda tokatlanan diğerlerinin hikayeleriyle tutarlıydı. Goodman, ilk Araplaştırılmış okullardan geçen birçok Kabyle çocuğun, hükümetin amaçladığının tam tersi bir şekilde geliştiğini sonuçlandırdı: daha çok "Arap" olmak yerine, daha çok bilinçli olarak Berber oldular.

1980 yılı, bu süreçte kritik bir adımı tanıklık etti. Cezayir Üniversitesi'nde, Araplaştırma yanlısı öğrenciler, 'Araplaştırmanın yavaş ilerlemesi ve Fransızca konuşan Cezayirli'lere, Kabyle [Berber] dâhil olmak üzere, verilen devam eden avantajlar' karşı bir protesto düzenledi (Tabory ve Tabory 1987:63). Hükümet sadece izledi. Bu arada, Kabyle bölgesindeki Tizi-Ouzou Üniversitesi'nde, Berber öğrenciler de hükümet yetkililerinin antik Berber şiiri üzerine dersi iptal etmesinin ardından greve gitti. Ancak bu durumda, hükümet kuvvetleri üniversiteyi ele geçirdi ve ayaklanmalar başladı (aynı yer). Bundan böyle, bu olay Berber milliyetçileri arasında yıllık olarak "Tafsut" veya Berber Baharı olarak anılmaya başladı; antropolog Paul Silverstein'ın (2003:92) ifadesiyle, bu "daha önce belirsiz olan [Berber kültürel hareketini] somutlaştırdı ve Cezayir'in sömürge sonrası döneminde Berberizm'i bir siyasi güç olarak başlattı".

1980'lerde gerginlikler arttı. 1989'da, toplam nüfusun yirmi beş milyonluk bir kısmı olan dört milyon Cezayirli, resmi olarak işsiz sayılan bir milyon insan arasında, "işsizlerin %80'i 17 ila 27 yaş arasındaydı" (Schade-Poulsen 1999:7). Hükümet otoriterliğine olan memnuniyetsizlik büyüdü ve sonunda 1988'de Cezayir, liberalleşme girişimleriyle takip edilen bir dizi ayaklanma yaşadı. Canlı politik alternatiflerin olmaması nedeniyle, bir İslamcı parti olan Front Islamique du Salut veya FIS, 1990'da yerel ve bölgesel seçimleri kazandı ve bir yıl sonra ulusal seçimleri kazanmaya hazırlandı. 1991'de ordu seçimleri iptal etti ve 1992'de iktidarı ele geçirdi; bu arada, Cezayir şiddete sürüklendi. FIS'in iktidara gelmesi durumunda ne kadar radikal olacağı ve sonradan ortaya çıkan cihatçı fraksiyonlarla ilişkisi hakkında tartışmalar sürmektedir. Her

durumda, 2000 yılında, savaşın sona erdiği tahmin edilen bir zamanda, birçok entelektüel, müzisyen ve diğer kültürel figür de dâhil olmak üzere yaklaşık yüz bin Cezayirli ölmüştü ve bu savaş siyaset bilimciler hala açıklamakta zorlanmaktadır (Entelis 2000:ix). Cezayir İç Savaşı, temelde bir tarih ve kolektif hafıza savaşı olarak kabul edilebilir. 1990'ların başında, 1962'deki büyük kimlik sorusu hala belirgindi: Yeni ulus Fransız mı, Fransız karşıtı mı, Arap mı, Orta Doğulu mu olacaktı? Kimse, [sadece] Cezayirli olma hakkına sahip olacağını düşünmüyordu (Grandguillaume 1999:16).

Cezayirli yazar Djamila Saadi-Mokrane (2002:54), savaşı daha çok dil politikalarıyla ilişkilendirerek "Cezayir dil öldürme" olarak adlandırdı. 2002'de yazdığına göre, "Cezayir'deki kültürel iç savaş", "bağımsızlık yıllarındaki otuz yıl boyunca durmaksızın sürdü". Diğer bir deyişle, 1990'ların savaşı, çok daha uzun bir çatışmanın sadece bir parçasıydı. Cezayir ve karmaşık tarihine dair yazan birçok analist, dil politikalarıyla ilişkilendirilen acının altını çiziyor ve sömürge sonrası tarihini "ruhsal acı", "travma", "aşğılama", "hoşgörüsüzlük" ve "kısırlık" gibi kelimelerle tanımlıyor (Abu-Haidar 2000; Benrabah 2007; Gafaïti 2002; Saadi-Mokrane 2002).

2004'te sosyolinguist Mohammed Benrabah, Cezayir gençlerine yönelik bir anket yaparak, özellikle Cezayir'e özgü bir soruyu gündeme getirdi: Hangi dil, eğer herhangi biri (Cezayir Arapçası, Edebi Arapça, Fransızca veya Tamazight [Berber]), katılımcılar "acılı geçmiş" ile bağlantılı hissetti? Anket sonuçlarına göre, "çoğunluk (%53,3)" Fransızca seçti - bu durumu kolonyalizmle ilgili anılar veya izlenimlere bağladı. Ayrıca, katılımcıların %20,9'u

"Cezayir Arapçası"nı, %10,9'u "Edebi Arapça"yı ve %15,1'i "Tamazight"i tercih etti (Benrabah 2007:202).

Benrabah, sömürge sonrası dil planlamasına sert eleştiriler yöneltti ve bunu "alttan dayatılan" oligarkların işi olarak değerlendirdi. "Ruhsal Araplaştırma"nın Cezayir kimliği üzerinde nasıl bir etkisi olduğunu belirtti ve Arabizasyon politikalarının eğitim programlarını sıradanlaştırdığını iddia etti. Örneğin, Arapça ortamındaki müfredatlar, Fransızca ortamındakilerle entelektüel olarak eşleşmiyordu, bu da Arapça versiyon bilim ve matematik ders kitaplarının eleştirel düşünme yerine Tanrı'nın yaratılışına karşı yüzeysel bir hayranlık uyandırdığını iddia etti. Sonuç olarak, Cezayirli entelektüel yaşamın "yoksullaştırılması" ve Cezayirlilerin "alt tabakalarının" mevcut elitler tarafından manipüle edilmesi (Benrabah 1999:143–60).

Ancak, 2011'de tarihçi James McDougall, Cezayir'deki 'Arapçılık' konusunda daha olumlu bir bakış açısı benimsedi ve etrafındaki 'başarısızlık' söylemini sorguladı. Arabizasyon, postkolonyal Cezayir devletinin "giderek anlamsızlaşan resmi dili" olarak hizmet etti, ancak sıradan Cezayirliler için Arap ve Arap kültürleri hala bir "hayal" veya vaat çağrıştırmaya yeteneğine sahipti (McDougall 2011:253). Cezayir'de romanlar ve gazeteler gibi Arapça edebi türler 1990'lardan itibaren gelişmeye devam etti, çünkü bunlar Cezayir ifadesi için "sembolik kaynakların bir repertuarının unsurlarını" sağlamıştı (ibid.:265).

Sonuç

Sonuç olarak, politik bilimci Selma Sonntag (1995), Belçika, Hindistan ve diğer yerlerden alınan vaka çalışmalarına atıfta

bulunarak, "resmi dil hareketlerinin çok uluslu devletlerde ortaya çıkan yeni elitler tarafından izlenen siyasi stratejiler" olarak kullanıldığını öne sürmüştür. Bu hareketlerin amacı, eski elitleri ortadan kaldırmak ve iktidarı sağlamlaştırmaktır. Sudan ve Cezayir'in tarihleri, Arabizasyonun gerçekten de iktidardaki elitlerin siyasi stratejisi olduğunu desteklemektedir. Bu elitler, kendi siyasi iktidar iddialarını onaylarken belirli bir sömürge sonrası milliyetçi ideolojileri destekleyen önlemleri uygulamışlardır. Arabizasyon sonunda sadece dilin teşvikiyle ilgili bir konu değildi; daha ziyade, kültür ve güç açısından belirli bir devlet merkezli vizyonun teşvik edilmesini içermektedir.

Cezayir ve Sudan'da resmi olarak Arapça'nın yayılmasının halk arasında hoşnutsuzluk yarattığına dair nedenler nelerdir? Benrabah, Cezayir'de Araplaştırmanın "başarısız" olduğunu, çünkü iktidardaki elitlerin Cezayirlileri, Arapça eğitiminin küresel ekonomideki (özellikle Fransızca'ya karşı) ekonomik avantajlarını ikna edemediklerini ve aynı zamanda Cezayirli kitleleri Araplaştırılmış okullara katılmaya zorladıklarını, kendi çocukları için ise Fransızca dil becerisi sağladıklarını iddia etmiştir. Modern İbranice'yi İsrail'in kuruluşunda canlandıran dil meraklılarının aksine, Benrabah, Cezayir liderlerinin ideolojiye uygunluk göstermediklerini ve bu da halk nezdinde onları itibarsızlaştırdığını savunmuştur. Diğer sosyolinguistler bu eğilimi "seçkin kapanma" olarak nitelendirmişlerdir, yani Cezayir elitleri Fransızca bilgisi erişimi kısıtlayarak elit olmalarını sürdürmüşlerdir.

Arapça olarak yazan, 1989 darbesiyle iktidarı ele geçiren NIF'nin baş ideologu olarak ortaya çıkan Sudanlı İslamcı yazar Hasan Makki (1990:56-62), Sudan'daki Araplaştırma

savunucularının kültürel elitizmi, çifte standartlar ve samimi-yetsizlik hakkında benzer bir argüman yapmıştır. Makki özellikle, Sudanlı Müslüman Arapofon elitlerin çocuklarını Hristiyan misyonerler tarafından kurulan özel okullara gönderdiklerini eleştirmiştir. Sadece çocuklarının bu şekilde İngilizce öğrenmediklerini, aynı zamanda kalabalık devlet okullarından kaçındıklarını savunmuştur.

Hasan al-Turabi (d. 1932), 1989 darbesiyle iktidarı ele geçiren NIF'in baş ideologu olarak ortaya çıkan Sudanlı İslamcı yazar, bu ikiyüzlülüğü örneklemiştir. Çünkü Turabi kendisi gençliğinde Hristiyan misyoner okuluna katılmış, daha sonra Hartum'da bir hukuk diploması almak için Paris'e giderek Sorbon'da okumuş, ancak Sudan'da iktidarı desteklemiş ve (düşük kaliteli) Arap-İslam eğitimini halka tanıtmıştır.

Bu dil politikalarının tarihi, sömürge sonrası ulus-devletin karşı karşıya olduğu temel bir soruyu doğrular: "Bir 'ulus' üyeliği, devlet tarafından dayatılan belirli kültürel normlar kümesini gerektirir mi?" Irak'ta bir paralel düşünün. Modern Irak'ta Siyaset, Tarih ve Toplumsal Kimlik Hatıraları adlı kitapta, politik bilimci Eric Davis (2005), yirminci yüzyılın sonlarında Irak milliyetçi düşüncesinin iki akımı olduğunu öne sürmüştür. Saddam Hüseyin (1937-2006) ve Baas Partisi tarafından temsil edilen biri Arapçıdır, pan-Arap birliğini destekler, Arap dili hariç diğer dilleri dışlamakta ve Irak ulus-devletinin monokültürel bir görünümünü teşvik etmektedir. Diğer milliyetçi akım ise 'Irakçı'dır ve onun örnek ismi 1958'deki bir darbeden 1963'teki suikastına kadar hüküm süren Abdülkerim Kasım (1914-1963) idi. Davis'e göre, Kasım Irak kimliğinin çeşitlilikçe bir görünümünü desteklemiştir. Irak'ta Sünni

Araplar olmak üzere Kürtler, Şii Müslümanlar ve diğerleri yer almaktadır. Sudan ve Cezayir'deki Araplaştırma girişimleri, monolitik iddialarıyla Irak Arapçı gündemlerine benzerdir. Bu tarihsel analiz, postkolonyal ulus-devletin temel bir sorusuyla yüzleşir: Üyelik bir 'ulus' üyeliği için devlet tarafından dayatılan belirli kültürel normlar kümesini gerektirir mi?

Sudan ve Cezayir'de, hükümet politikalarının eleştirmenleri uzun süredir 'Sudanist' ve 'Cezayirli' olarak adlandırılabilir, 'Arapçı' vizyonlar yerine çoğulcu ulusal politikaları savunmuşlardır. Cezayir'de, eleştirmenler ülkenin üç dilli veya dört dilli oluşunu benimsemeyi çağırıştırmışlar veya Kabilece konuşulan Arapçayı, edebi Arapçayı, Fransızca ve Berberce hesaba katarsak dört dilli olarak ifade etmişlerdir. Sudan'da ise SPLA lideri John Garang gibi eleştirmenler, ülkenin dil ve kültürel çeşitliliğini sadece hoşgörüyü karşılamakla kalmayıp saygı duymayı ve kutlamayı övmüşlerdir. Birçok Güney Sudanlı entelektüel ve bilim insanı, bu çoğulculuğu 'Arap' kimliği yerine 'Afrika' kimliği terimleriyle tanımlamışlardır, 'Afrika' sıfatı çeşitliliği ima etmektedir.

İdeal ve teoriler bir yana, bugün Cezayir ve Sudan'da dil kültürleri nasıl gelişmektedir? Birkaç eğilim göze çarpmaktadır. İlk olarak, bazı azınlık dillerinin Cezayir ve Sudan halkı arasında yeni teknolojilerin bir sonucu olarak canlanma yaşadığı görünmektedir. İnternet, Cezayir'de ve Cezayir ve diğer Mağribi diasporalarda güçlü bir Kabile milliyetçi hareketi tetiklemiştir ve Tamazight'i yazmak için 'neo-Tifinagh' alfabesinin kullanımına ilgi uyandırmıştır. Bugün Sudan'da, Hollandalı ve Sudanlı araştırmacılar Moro gibi yok olma tehlikesi altındaki dillerin, 1990'larda sivil savaşa karşı karşıya

kalan Nuba Dağları'ndaki bir bölgede konuşulan dilin, nasıl canlandığını incelemektedirler.

Cezayir ve Sudan halkı ayrıca bir zamanlar sömürge dilleri olan dillerden faydalanarak fırsatlar bulmaktadır - bu konuda İngilizce'ye göre Hindistan, küresel bir başarı öyküsü sunmaktadır. Bugün Cezayir'in batısındaki komşusu Fas, vatandaşlarının Fransızca ve İspanyolca dil becerilerini Fransa ve İspanya'daki işletmelere hizmet veren çağrı merkezlerini açmak ve ülkeyi ziyaret eden turistleri çekmek için kullanmaktadır. Cezayir'in doğusundaki komşusu Tunus, iyi eğitilmiş bir nüfusa ve Avrupa'ya odaklanmış bir turizm ekonomisine sahiptir. Birçok çok eğitilmiş Tunuslu ayrıca uluslararası bankacılık ve iş alanlarında işler bulmuştur. Cezayir'in de Fransızca konuşulan dünyada kültürel ve ekonomik bir güç olma potansiyeli bulunmaktadır.

Ancak Sudan için, önemli değişiklikler olmuştur. En önemlisi, 2011'de Güney'in bağımsızlığının geleceğini biraz belirsiz hale getirmiştir. Analistler, Sudan Cumhuriyeti'nde yani, eski ülkenin kalan kuzey iki üçte birinde ulusal kimlik etrafındaki belirsizlik nedeniyle Müslüman siyasetçilerin şimdi Arap-İslam ajandasını daha güçlü bir şekilde savunabileceğini tahmin etmektedirler. Şimdi 'kuzey' yakınında yaşayan Nuba halklarının, Hartum'dan daha büyük bir özerklik talep etmeleri gerilimi artırmaktadır.

Öte yandan, genç Güney Sudan Cumhuriyeti'nde, resmi dil politikasında büyük sürprizler olması muhtemel değildir. 1980'lerden bu yana, güney Sudanlı entelektüeller istediklerini oldukça tutarlı bir şekilde ifade etmişlerdir. Güney Sudan Cumhuriyeti Geçici Anayasası, İngilizce'yi Güney Sudan'ın resmi

dili ilan etmiş, ancak birkaç yerel dilde eğitim ve okuryazarlık gelişimini desteklemeyi vadetmiştir. Bir Güney Sudan gazetesi olan Juba Post, Şubat 2011'de yeni hükümetin okullarında Arapça ve İslami eğitimi terk edeceğini bildirmiştir, ancak bu ne şekilde, ne zaman veya gerçekleştirilip gerçekleştirilmeyeceği belirsizdir.

Eski Sudan'da şu anda iki belirgin zorluk ortaya çıkmaktadır. İlk olarak, dünyanın en yoksul ülkelerinden biri olan Güney Sudan gibi bir ülkede, finansal gerçekler liderleri İngilizce dışında sadece birkaç ana dili öğretmeye zorlayabilir. Hangi dillerin destekleneceği ve nasıl destekleneceği belirlemek, siyasi tartışmalara neden olacaktır. İkinci olarak, Kuzey Sudan'ın Khartum ve diğer şehirlerinde yaşayan Güney Sudan kökenli insanlarla ilgili bir sorun devam etmektedir. Belki de iki milyonu bulan bu Güney Sudanlı sakinlerinin çoğu, savaş yıllarında kuzeyden kaçanların çocukları veya torunlarıdır ve sadece Arapça'da yetkinlik geliştirmişlerdir. Bu Araplaşma sürecinden etkilenen kişiler, Araplar olarak tanımlanmayan veya tanımlanamayan ancak Arapça konuşabilen kişiler olabilir. Bu kişiler, 'ev' kavramına (kuzey, güney, her ikisi veya hiçbirisi?) ve gerçekten ait olma olasılıklarına ilişkin bazı zor sorularla karşılaşacaklardır.

1992'de sosyolingvist David Laitin'in (1992:18) belirttiği gibi, "Afrika'nın çoğu için çok dilli bir devletin [norm olarak kalacağını]" tahmin ediyor. Bu tahmin, bazı hükümetlerin "dil rasyonalizasyonu" çabalarına rağmen geçerlidir. Çoğu Afrikalı, en az üç dil konuşmaya ihtiyaç duymaya veya istemeye devam edecek, artı veya eksi bir dil. En önemli diller, milliyetçi politikacılar tarafından desteklenen lingua franca (örneğin, Cezayir ve Sudan'da Arapça) ve sömürge dili olacaktır. Ayrıca, Afrikalılar, ilkokulda kullanılan yerli dili ve ana

dillerini konuşmak zorunda kalacaklar, ikisi de farklıysa veya biri farklıysa. Ancak, Araplaştırma politikalarının bir sonucu olarak Cezayir'in "2 dil sonucu"na doğru ilerleyebileceğini öngördü. Bu durumda, Modern Standart Arapça ve Fransızca baskın olacaktı. Ancak, yirmi yıl sonra, Cezayir'de ve yurtdışındaki Cezayirliiler arasında Berber diline odaklanan milliyetçiliğin yükselmesi ve birlikte konuşulan Arapça formlarının devam etmesi, durumun farklı olduğunu göstermektedir. Cezayirliilerin de muhtemelen üç dilli bir modeli benimseyecekleri tahmin edilmektedir, artı veya eksi bir dil. Sudan Cumhuriyeti'nin artık iki üçte biri ve yeni Güney Sudan Cumhuriyeti'nde İngilizce ve Arapça'nın önemli olması muhtemel olsa da, Sudanlı dil repertuarları her iki ülkede de bir süre daha çeşitli olmaya devam edecektir.

Elbette, bu çeşitliliğin nedeni, dillerin anlam taşıması ve kullanıcılarına fırsatlar sunması değil. Asıl neden, dillerin içgüdüsel olarak siyasi olmasıdır. Kullanıcılarına yerel, bölgesel veya ulusal düzeyde diğerleriyle dayanışma gösterme imkânı sağlarlar, aynı zamanda rolleri oynarlar ve statülerini belirlerler (Laitin 1992:5, 71).

Kaynakça

Abu Bakr, Yusuf el-Khalifa. (1975). Güney Sudan'da Dil ve Eğitim. Sudan Dilbilimi ve Halkbilimi Yönleri. Editörler: Sayyid Hamid Hurreiz ve Herman Bell. Khartoum: Khartoum Üniversitesi Yayınları.

Abu Bakr, Yusuf el-Khalifa. (1978). Güney Sudan'da Yazım Denemeleri. Sudan'da Dilin Yönleri. Editör: Robin Thelwall. Yeni Ulster Üniversitesi, Dilbilim ve Dil Öğrenimi Konulu Teknik Makaleler, No. 5.

Abu-Haidar, Farida. (2000). Cezayir'de Araplaşma. Fransızca Konulu Uluslararası Çalışmalar Dergisi.

Abu Manga, Al-Âmin. (1999). Sudan'da Hausa: Arapçaya Uyum Süreci. Cologne: Rüdiger Köppe Yayınevi.

Ahmed, Awad Mohamed. (2009). Sudan Hastanelerinde ve Tıp Okullarında Ninja Kaplumbağaları: Daha Fazla Müslüman Kadın Doktor, Başparmaklarından Yüzlerine Kadar Örtü Takarak Tıp Yapıyor. Sudan Halk Sağlığı Dergisi, 4.

Aitsiselmi, Farid ve Dawn Marley. (2008). Kuzey Afrika'da Fransızca Dilinin Rolü ve Statüsü. Fransızca Uygulamalı Dilbilim Çalışmaları. Editör: Dalila Ayoun. Amsterdam: John Benjamins Yayınevi.

Amara, Muhammad Hasan ve Abd Al-Rahman Mar'i. (2002). Dil Eğitimi Politikası: İsrail'deki Arap Azınlık. Dordrecht: Kluwer Yayınevi.

Benrabah, Mohamed. (1999). Cezayir'de Dil ve Güç: Bir Dil Travması Hikâyesi. Paris: Séguier Yayınevi.

Benrabah, Mohamed. (2007). Dilin Sürdürülmesi ve Yayılması: Cezayir'de Fransızca. Fransızca Konulu Uluslararası Çalışmalar Dergisi, 10 (1-2).

Boucherit, Aziza. (2002). Cezayir: Arap'tan Araplaşmaya. Arapça Dilinde Dil Teması ve Dil Çatışması. Editör: Aleya Rouchdy. Londra: RoutledgeCurzon Yayınevi.

Boukous, Ahmed. (1989). Cezayir'de Berber Dialektoloji Çalışmaları. Fas'ta Dil ve Toplum. Editörler: Abderrahim Youssi ve Abderrafi Benhallam. Rabat: Mohammed V Üniversitesi.

Brahimi, Fadila. (1999). Cezayir Berberisinde Yabancı Kelimeler. Azınlık Olarak Arapça. Editör: Jonathan Owens. Lahey: Mouton de Gruyter Yayınevi.

Brinkman, Inge, Mirjam de Bruijn ve Hisham Bilal. (2009). Mobil Telefon, "Modernlik" ve Khartum, Sudan'da Değişim. Günlük Afrika'nın Yeni Konuşma Davulları. Editörler: Mirjam de Bruijn, Francis Nyamnjoh ve Inge Brinkman. Bamenda, Kamerun: Langaa Yayınevi.

Chaker, Salem. (1997). Kabylie: Bağımsız Dil Geliştirme Süreci. Uluslararası Dil Sosyolojisi Dergisi, 123 (1).

Christelow, Allan. (1987). Cezayir'de İslami Reformizm'in Ritüel, Kültür ve Siyaseti. Orta Doğu Çalışmaları, 23 (3).

Clancy-Smith, Julia. (1997). On Dokuzuncu Yüzyılda Magrib ve Akdeniz Dünyası: Yasadışı Değişimler, Göçmenler ve Sosyal Kenarlar. Magrib Sorununda: Tarih ve Tarih Yazıcılığı Üzerine Denemeler. Austin, Teksas: Texas Üniversitesi Yayınları.

Courbage, Youssef ve Philippe Fargues. (1997). Hristiyanlar ve Yahudiler İslam Altında. Çev. Judy Mabro. Londra: I.B. Tauris Yayınevi.

Daly, M.W. (1986). Nil Üzerinde İmparatorluk: Anglo-Mısır Sudanı, 1898–1934. Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayınları.

Davis, Diana K. (2007). Roma'nın Ambarının Diriltilmesi: Kuzey Afrika'da Çevre Tarihi ve Fransız Sömürge Genişlemesi. Atina: Ohio Üniversitesi Yayınları.

Davis, Eric. (2005). Devletin Anıları: Modern Irak'ta Politika, Tarih ve Toplumsal Kimlik. Berkeley, CA: California Üniversitesi Yayınları.

de Waal, Alex. (2010). Sudan'ın Seçenekleri: CPA Ötesinde Senaryolar. Sudan – Kolay Yollar Yok, Editör: Heinrich Böll Vakfı. Berlin: Heinrich-Böll-Stiftung Yayınevi.

Djité, Paulin G. (1992). Cezayir'de Araplaşma: Dil ve Toplumsal Siyasi Motivasyonlar. Uluslararası Dil Sosyolojisi Dergisi, 98 (1).

Elrayah, Tagelsir H. (1999). Sudan'da Arapça ve İngilizce: 1821–1985. İslam Araştırmaları, 38 (4).

Entelis, John P. (2000). Önsöz. Cezayir İç Savaşı, 1990–98, Editör: Luis Martinez. Londra: Hurst Yayınevi.

Fahal, A.H. (2007). Sudan'da Tıp Eğitimi: Güçlü ve Zayıf Yönleri. Tıp Eğitimi, 29 (9).

Farouk, Hassan. (2011). Güney Sudan'da İlk Arapça Gazete: Al-Masir. Sudan Oyları, 23 Mart. Erişim tarihi: 18 Mayıs 2011.

Friedman, Steven J. (2010). İki Ekonomik Kalkınma Hikâyesi: Tunus ve Fas. CUREJ, 10 Nisan. Erişim tarihi: 30 Aralık 2010.

Gafaïti, Hafid. (2002). Diğerinin Tek Tanrılığı: Cezayir'de Milli Kimliğin Dil ve Yapısının İnşası. Cezayir'de Diğer Dillerle. Editör: Anne-Emmanuelle Berger. Ithaca, NY: Cornell Üniversitesi Yayınları.

Goodman, Jane. (2004). Berber Baharı'nın Yeniden Yorumlanması: Ters Dönüş Ritüelinden Buluşma Alanına. Kuzey Afrika Çalışmaları Dergisi, 9 (3).

Güney Sudan Cumhuriyeti Hükümeti. (2011). Güney Sudan Tarihi. Erişim tarihi: 5 Ekim 2011. Grandguillaume, Gilbert. (1983). Araplaşma ve Maghreb'deki Dil Politikası. Paris: Editions G.-P. Maisonneuve et Larose Yayınevi.

Grandguillaume, Gilbert. (1999). Mohamed Benrabah, Cezayir'de Dil ve Güç: Bir Dil Travması Hikayesi. Önsöz. Paris: Séguier Yayınevi.

Haeri, Niloofar. (2003). Kutsal Dil, Sıradan İnsanlar: Mısır'da Kültür ve Politikanın İkilemleri. NewYork: Palgrave Macmillan Yayınevi.

Harneit-Sievers, Axel. (2010). Sudan'da Petrol: Çatışmayı Beslemek - Kalkınmayı Beslemek mi? Sudan – Kolay Yollar Yok, Editör: Heinrich Böll Vakfı. Berlin: Heinrich-Böll-Stiftung Yayınevi.

Hasan, Yusuf Fadl. (1967). Araplar ve Sudan: Yedinci Yüzyıldan Erken On Altıncı Yüzyıla. Edinburgh: Edinburgh Üniversitesi Yayınları.

Haselock, Simon. (2007). Darfur'daki Albany Projesinin Genel Bir Değerlendirmesi. Sudan'da Halkın Görüş Araştırması Yöntemleri ve Yaklaşımları Atölyesi, Pennsylvania Üniversitesi İletişim Fakültesi, Philadelphia, 4 Nisan.

Hazbun, Waleed. (2008). Plajlar, Harabeler, Tatil Köyleri: Arap Dünyasında Turizmin Politikası. Minneapolis, MN: Minnesota Üniversitesi Yayınları.

Heggoy, Alf Andrew. (1973). Fransız Cezayiri'nde Eğitim: Kültürel Çatışma Üzerine Bir Deneme. Karşılaştırmalı Eğitim İncelemesi, 17 (2).

Hill, Richard. (1959). Sudan'da Mısır, 1820–1881. Londra: Oxford Üniversitesi Yayınları.

Holt, Mike. (1994). Cezayir: Dil, Millet ve Devlet. Arap Sosyodilbilimi: Sorunlar ve Bakış Açıları. Richmond: Curzon Yayınevi.

Holt, P.M. ve M.W. Daly. (2000). Sudan Tarihi: İslam'ın Gelişiyle Günümüze Kadar. 5. Baskı. Harlow: Longman Yayınevi.

Hourani, Albert. (1983). Liberal Çağda Arap Düşüncesi, 1798–1939. Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayınları.

Hurreiz, Sayed Hamid A. (1968). Sudan'da Dil Çeşitliliği ve Dil Planlaması. Khartoum: Sudan Araştırma Birimi, Khartoum Üniversitesi.

Hutchinson, Sharon Elaine. (2002). Tamamlanmamış Bir Savaşın Ruhsal Parçaları. Sudan'da Din ve Çatışma, Editörler: Yusuf Fadl Hasan ve Richard Gray. Nairobi: Paulines Publications Africa Yayınevi.

Idris, Amir H. (2005). Sudan'da Kimlik Çatışması ve Siyaseti. New York: Palgrave Macmillan Yayınevi.

Johnson, Douglas H. (2003). Sudan'ın İç Savaşlarının Kökenleri. Bloomington, IN: Indiana Üniversitesi Yayınları.

Karl, Terry. (2008). Varilin Üzerine Demokrasi: Petrol, Rejim Değişimi ve Savaş. eScholarship, California Üniversitesi. Erişilebilir: (Erişim tarihi: 30 Aralık 2010).

Kashani-Sabet, Firoozeh. (1996). Sallanan Sarkaç: Sömürge Sonrası Cezayir'de Dil Tartışmaları. Orta Doğu Çalışmaları, 32 (4).

Kraidy, Marwan M. (2010). Gerçeklik Televizyonu ve Arap Politikası: Kamusal Hayatta Çekişme. Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayınları.

Laitin, David D. (1992). Afrika'da Dil Repertuarları ve Devlet İnşası. Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayınları.

Lesch, Ann Mosely. (1998). Sudan: Tartışmalı Ulusal Kimlikler. Bloomington: Indiana Üniversitesi Yayınları.

Lorcin, Patricia M.E. (1995). İmparatorluk Kimlikleri: Sömürge Cezayir'de Stereotipler, Önyargılar ve Irk. Londra: I.B. Tauris Yayınevi.

Lugard, F.D. (1922). İngiliz Tropikal Afrika'sında Çift Mandat. Londra: W. Blackwood & Sons Yayınevi.

MacMaster, Neil. (2003). Fransa'da İslamofobi ve "Cezayir Sorunu". Yeni Haçlı Seferleri: Müslüman Düşmanı İnşa, Editörler: Emran Qureshi ve Michael A. Sells. NewYork: Columbia Üniversitesi Yayınları.

Mahmud, Ushari Ahmad. (1983). Güney Sudan'da Arapça: Bir Pidgin-Kreolünün Tarihi ve Yayılımı. Khartoum: Fal Yayınevi.

Makki, Hasan. (1990). Ab'ad al-tabshir al-masihi fi al-'asima al-qawmiyya. Omdurman: Bayt al-Ma'rifa lil-Intaj al-Thaqafi Yayınevi.

Mandeson, Edward Bukulu. (1988). Güney Sudan'da Çok Dillilik ve Eğitim Gelişimi: Bir Siyasi Kriz mi Yoksa Dil Sıkıntısı mı. Addis Ababa Anlaşması'ndan Bu Yana Kuzey-Güney İlişkileri Konferansı'nın Bazı Bildirileri, Editörler: Mom K.N. Arou ve B. Yongo-Bure. Khartoum: Afrika ve Asya Çalışmaları Enstitüsü, Khartoum Üniversitesi.

McDougall, James. (2008). Cezayir'de Tarih ve Milliyetçilik Kültürü. Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayınları.

McDougall, James. (2011). Sürgünün Hayali, Eve Dönüşün Sözü: Cezayir'de Dil, Eğitim ve Arapçılık. Ortadoğu Çalışmaları Uluslararası Dergisi, 43 (2).

Miller, Catherine. (2000). Halk Arapçası Juba'nın Hartum'da Güney Sudanlı Kimliğini İfade Etme Biçimi. Günümüz Arapça Lehçelerinin Yönleri, Editör: Abderrahim Youssi. Rabat: Amapatril Yayınevi.

Miller, Catherine ve Hashim M. Salih. (1989). Diller ve Kimlik. Çağdaş Sudan, Editör: Marc Lavergne. Paris: Karthala Yayınevi.

Mugaddam, Abdel Rahim Hamid. (2006). Sudan'da Dilin Korunması ve Değişimi: Hartum'daki Göçmen Etnik Grupların Durumu. Uluslararası Sosyoloji Dergisi, 181.

Niblock, Tim. (1987). Sudan'da Sınıf ve Güç: Sudan Siyasetinin Dinamikleri, 1898–1985. Basingstoke: Macmillan Yayınevi.

Nyombe, B.G.V. (1997). Hayatta Kalma veya Yok Olma: Güney Sudan'ın Yerel Dillerinin Kaderi. Uluslararası Sosyoloji Dergisi, 125.

Ottaway, Marina. (2011). Kuzey Sudan'da Yaşayan Güney Sudanlılar. Carnegie Uluslararası Barış Vakfı, 21 Ocak. Erişilebilir: <http://sudan.carnegieendowment.org/2011/01/21/southern-sudanese-living-in-north-sudan> (Erişim tarihi: 6 Ekim 2011).

Poggo, Scopas S. (2002). General Ibrahim Abboud'un Sudan'daki Askeri Yönetimi, 1958–1964: Güney Sudan'da İslamlaştırma ve Araplaştırma Programlarının Uygulanması. Kuzeydoğu Afrika Çalışmaları, 9 (1).

Poggo, Scopas S. (2009). Birinci Sudan İç Savaşı: Güney Sudan'da Afrikalılar, Araplar ve İsrailliler, 1955–1972. Basingstoke: Palgrave Macmillan Yayınevi.

Republic of South Sudan. (2011). Güney Sudan Cumhuriyeti Geçici Anayasası, "Güney Sudan Cumhuriyeti'nin Taslak Anayasası Yayınılandı" başlığı altında. Sudan Tribune, 24 Nisan. Erişilebilir: <http://www.sudantribune.com/Draft-constitution-of-the-Republic,38679> (Erişim tarihi: 7 Haziran 2011).

Republic of Sudan. (1962). Sudan'ın İlk Nüfus Sayımı, 1955/56. Son Rapor, 3. Hartum: Sudan Hükümeti.

Republic of the Sudan, Ministry of the Interior. (1964). Sudan'ın Güney Eyaletlerinden Yabancı Misyonerlerin ve

Papazların Sınırlandırılmasına Neden Olan Nedenlere İlişkin Not.
Hartum: Sudan Hükümeti.

Rossetti, John Joseph Henry. (2008). Hristiyan Marabout, Asker Rahip: Charles de Foucauld'ın Fransızlar ve Tuaregler Arasında. İslam ve Hristiyan–Müslüman İlişkileri, 19 (4): 381–96.

Ruedy, John. (2005). Modern Cezayir: Bir Ulusun Kökenleri ve Gelişimi. 2. Baskı. Bloomington, IN: Indiana Üniversitesi Yayınları.

Saadi-Mokrane, Djamila. (2002). Cezayir'de Dil Katliamı. Algeria in Others' Languages, Editör: Anne-Emmanuelle Berger. Ithaca, NY: Cornell Üniversitesi Yayınları.

Sandell, Liza. (1982). Sudan'da İngilizce: Öğretimi ve Politikasının Tarihi. Londra: Ithaca Yayınevi.

Sanderson, Lilian Passmore ve Neville Sanderson. (1981). Güney Sudan'da Eğitim, Din ve Siyaset, 1899–1964. Londra: Ithaca Yayınevi.

Schade-Poulsen, Marc. (1999). Cezayir'de Erkekler ve Popüler Müzik: Raï'in Sosyal Anlamı. Austin, TX: Texas Üniversitesi Yayınları.

Sharkey, Heather J. (2002). Müslümanlar Arasında Hristiyanlar: Kuzey Sudan'da Kilise Misyoner Cemiyeti. Afrika Tarihi Dergisi, 43 (1).

Sharkey, Heather J. (2003). Sömürgecilikle Yaşamak: Anglo-Mısır Sudan'ında Milliyetçilik ve Kültür. Berkeley: California Üniversitesi Yayınları.

Sharkey, Heather J. (2004). Küreselleşme, Göç ve Kimlik: Sudan, 1800–2000. Küreselleşme ve Müslüman Dünyası: Kültür, Din ve Modernlik, Editörler: Birgit Schaebler ve Leif Stenberg. Syracuse, NY: Syracuse Üniversitesi Yayınları.

Sharkey, Heather J. (2008). Sudan'da Arap Kimliği ve İdeolojisi: Dil, Etnisite ve Irk Politikaları. Afrika İşleri, 107 (426).

Sharkey, Heather J. (2011). Sudan Arapçası İncilleri ve Çeviri Politikaları. İncil Çevirmeni, 62 (1).

Shepard, Todd. (2006). Sömürgecilik İcadı: Cezayir Savaşı ve Fransa'nın Yeniden İnşası. Ithaca, NY: Cornell Üniversitesi Yayınları.

Silverstein, Paul A. (2002). Kabyle Efsanesi: Sömürgecilik ve Etnisite Üretimi. Marjinalden: Tarihsel Antropoloji ve Geleceği, Editör: Brian Keith Axel. Durham, NC: Duke Üniversitesi Yayınları.

Silverstein, Paul A. (2003). Şehitler ve Vatanseverler: Kabyle Politikasının Etnik, Ulusal ve Uluslararası Boyutları. Kuzey Afrika Çalışmaları Dergisi, 8 (1).

Smith, Andrea L. (2006). Sömürge Belleği ve Sonrası Avrupa: Cezayir ve Fransa'da Malta Göçmenleri. Bloomington, IN: Indiana Üniversitesi Yayınları.

Smith, Ian ve Morris T. Ama. (2005). Cebelitarık Arapçası-İngilizce Sözlük/Kamuus taArabi Cebelitarık wa Ingliizi. Kampala: Fountain Yayınevi.

Sonntag, Selma K. (1995). Elit Rekabet ve Resmi Dil Hareketleri. Dil Eğitiminde Güç ve Eşitsizlik, Editör: James W. Tollefson. Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayınları.

Spaulding, Jay. (1982). Kuzey Türk Sudan'ında Kölelik, Toprak Sahipliği ve Sosyal Sınıf. Afrika Tarihi Araştırmaları Uluslararası Dergisi, 15 (1).

Sudan Afrika Milli Birliği. (1964). Afrika Birliği Mülteciler Komisyonu'na Sunulan Sudan Afrika Milli Birliği'nin Notu. Daktilo, Kampala, Kasım.

Sudan Hükümeti. (1928). Rejaf Dil Konferansı Raporu. Londra.

Suleiman, Yasir. (2003). Arapça Dil ve Ulusal Kimlik: Bir İdeoloji Çalışması. Washington, D.C.: Georgetown Üniversitesi Yayınları.

Tabory, Ephraim ve Mala Tabory. (1987). Cezayir'de Berber İsyanı: Dil Politikaları İçin Dersler. Uluslararası Dil Sosyolojisi Dergisi, 63.

Valensi, Lucette. (1977). Sömürgecilik Öncesi: Fransız İstilasından Önce Kuzey Afrika. Çev. Kenneth J. Perkins. New York: Africana Yayınevi.

Voll, John O. (1997). Emperyalizm, Milliyetçilik ve Misyonerler: Sudan'dan Yirmi Birinci Yüzyıla Dersler. İslam ve Hristiyan–Müslüman İlişkileri, 8 (1): 39–52.

Warburg, Gabriel. (1971). Kuzey Sudan'da Dini Politika: 1899–1918'de Ulama ve Sufizm. Asya ve Afrika Çalışmaları, 7 (1).

Wöndu, Steven ve Ann Lesch. (2000). Sudan'da Barış Mücadelesi: Abuja Konferanslarının Analizi, 1992–1993. Lanham, MD: University Press of America Yayınevi.

Woodward, Peter. (1990). Sudan: Kararsız Devlet, 1898–1989. Boulder, CO: Lynne Rienner Yayınevi.

Yamba, C. Bawa. (1995). Kalıcı Hacılar: Batı Afrikalı Müslümanların Sudan'daki Hayatlarında Hacının Rolü. Edinburgh: Edinburgh Üniversitesi Yayınları.

Yongo-Bure, B. (1988). Addis Ababa Anlaşması'ndan Bu Yana Güney Sudan'da Eğitim. Addis Ababa Anlaşması'ndan Bu Yana Kuzey-Güney İlişkileri Konferansı'nın Bazı Bildirileri, Editörler: Mom K.N. Arou ve B. Yongo-Bure. Khartoum: Afrika ve Asya Çalışmaları Enstitüsü, Khartoum Üniversitesi.

BÖLÜM II

Arap Dilinde “Min” (مِنْ) Edatının Fonksiyonu

Mahfuz GEYLANİ¹

GİRİŞ

Arap dilinde ihtiva ettiği anlam itibari ile kullanımını geniş olan edatlardan biri de “Min” (مِنْ) edatıdır. “Min” (مِنْ) edatı cümle içindeki duruma göre farklı anlamlar ifade etmektedir. “Min” (مِنْ) edatı gramer kitaplarında mecrûrât bölümünde harf-i cer başlığı altında ele alınmıştır.

“Min” (مِنْ) edatı Arap dilinde çok farklı anlamlar ile karşımıza çıkmaktadır. Yaptığımız araştırmada “Min” (مِنْ) edatının Arap dilinde ibtida-i gaye (gayenin başlangıcı), intiha-i gaye (gayenin sonu), teb‘îz (baziyet), beyân, ta‘lîl (bir şeyin sebebini açıklamak), bedel (karşılık), mücâveze (uzaklaşma), yanında, isti‘lâ (bir şeyin üzerinde olmak) ve tekîd (vurgu) gibi anlamlar ifade ettiği tespit

¹ Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, Orcid: 0000-0001-6148-4342, mahfuz@comu.edu.tr

edilmiştir. Ancak ibtida-i gaye anlamında kullanımı daha çok yaygındır.

“Min” (مِنْ) edatı cerr harflerinden olup zahir ismi ve zamiri mecrûr kılar. Sukûn üzere mebnîdir. Ancak (حَضَرْتُ مِنَ الْمَدْرَسَةِ) örneğinde olduğu gibi kendisinden sonra harf-i tarif (ال) geldiğinde sonundaki “nûn” (ن) harfi fetha harekesi ile harekelenir. (عَجِبْتُ مِنْ) örneğinde de olduğu gibi kendisinden sonra vasıl hemzesi geldiğinde sonundaki “nûn” (ن) harfinin kesra harekesi ile harekelenmesi caizdir. (el-Hamad- ez-Zâbî, 1993, 315) (مِنْ) edatının aslı منا olup kesretu’l-isti‘mâl (kullanım sıklığı) den dolayı elif harfi hazfedilmiştir. (el-Endelusî, 1998, 1718)

Bu çalışmamızda “Min” (مِنْ) edatının Arap dilindeki işlevi ele alınmıştır. Ayet, şiir ve Arapların kelimelerinden istişhâdlar sunarak yaptığımız bu çalışmamızın amacı “Min” (مِنْ) edatının Arap dilinde hangi anlamlarda kullanıldığını ortaya koymak ve edatlar konusunda yapılacak olan çalışmalara katkıda bulunmaktır.

1. Arap Dilinde “Min” (مِنْ) Edatının Fonksiyonu

Arap dilinde cümledeki konumuna göre “Min” (مِنْ) edatı şu anlamları ifade eder:

1.1. İbtida-i Gaye (Gayenin Başlangıcı) Anlamı

“Min” (مِنْ) edatı çoğunlukla ibtida-i gaye (gayenin başlangıcı) anlamını ifade eder. (Selmân, 2003, 211; el-Ensârî, 1991, 1/514)) *“Bir gece, kendisine bazı ayetlerimizi gösterelim diye kulunu Mescid-i Haram’dan çevresini mübarek kıldığımız Mescid-i Aksa’ya götüren Allah eksikliklerden münezzehtir.”* (el-İsrâ 17/1), (لَمَسْجِدٍ أُسِّسَ عَلَى) (النَّفْثَى مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَنْ تَقُومَ فِيهِ) *“Daha ilk günden takva temeli üzerine*

kurulan mescid ise namaz kılman için elbette daha uygundur.” (et-Tevbe 9/108) âyetlerinde (Elif Efendi, 2019, 196; el-Mâlekî, 2002, 388; er-Rummânî, ts., 84; el-Murâdî, 1992, 308; es-Sûyutî, 2011, 425) ve (*سُرْتُ مِنَ الْبَصْرِ إِلَى الْكَوْفَةِ*) (el-Enbârî, ts., 259; el-Meylânî, 1970, 87, 88) (*مِنْ فُلَانٍ إِلَى فُلَانٍ*) (el-Herevî, 1993, 224., (*خَرَجْتُ مِنْ*) (*ez-Zeccâcî, 1986, 50*) örneklerinde geçen “Min” (مِنْ) edatı ibtida-i gaye (gayenin başlangıcı) anlamını ifade eder.

1.2. Teb‘îz (Ba‘ziyet) Anlamı

“Min” (مِنْ) edatının yerine بعض sözcüğü takdir edilebildiğinde “Min” (مِنْ) edatı teb‘îz (ba‘ziyet) anlamını ifade eder. (Sûyutî, 2011, 425; el-Ehdel, 2012, 348; İbn Hişâm, 1991, 1/516; el-Meylânî, 1970, 88), (*لَنْ تَتَأَلَوْا الْبِرَّ حَتَّى تُتَفَقَّهُوا مِمَّا تُحِبُّونَ*) (*Allah yolunda sevdiğiniz şeylerden harcamadıkça iyiliğe asla erişemezsiniz.”* (Al-i İmrân, 3/9), (*وَكُلُّوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا*), (*وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ*), (*الرِّزَاقِ*) (*el-Mâide 5/88*), (*وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا*) (*İnsanlardan öylesi vardır ki dünya hayatı konusundaki sözleri senin hoşuna gider.”* (Bakara 2/204) âyetlerinde (Elif Efendi, 2019, 196; Mâlekî, 2002, 389; Selmân, 2003, 211) ve (*كُلْ مِنْ هَذَا*) (*و خُذْ مِنْ هَذِهِ الدَّرَاهِمِ*), (*و الْبَسْ مِنْ هَذَا الثِّيَابِ*), (*الطَّعَامِ*), (Mâlekî, 2002, 389) geçen “Min” (مِنْ) edatı teb‘îz (ba‘ziyet) anlamını ifade eder. Zikri geçen birinci âyet (*بَعْضَ مَا تُحِبُّونَ*) ikinci âyet (*بَعْضَ مَا رَزَقَكُمْ*) ve üçüncü âyet ise (*بَعْضُ النَّاسِ*) takdirindedir. (Herevî, 1993, 226)

Herevî (v. 415/1024)’ye göre (*يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ*) (*وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ*) “*Ey iman edenler! İçki, kumar, dikili taşlar, fal okları şeytan işi iğrenç şeylerden ibarettir.”* (el-Maide 5/90) âyetinde geçen “Min” (مِنْ) edatının iki anlamı ifade etmesi muhtemeldir. Bir ihtimale göre teb‘îz (ba‘ziyet) anlamını

ifade eder. Bu durumda ayetin takdiri (بَعْضَ عَمَلِ الشَّيْطَانِ) şeklinde olur. Başka bir ihtimale göre de beyân anlamını ifade eder. Bu ihtimale göre de ayetin takdiri (رَجْسٌ هُوَ عَمَلُ الشَّيْطَانِ) şeklinde olur. (Herevî, 1993, 226)

Dil bilginlerinden Müberred (v. 286/900), Ahfeş es-Sağîr (v. 315/927), İbnu's-Serrâc (v. 316/929) ve Süheylî (v. 581/1185) “Min” (مِنْ) edatının teb‘îz (ba‘ziyet) anlamını ifade etmediği sadece ibtidâ-i gâye anlamını ifade ettiği görüşünü savunmuşlardır. (el-Endelusî, 1998, 1719)

1.3. Beyân Anlamı

“Min” (مِنْ) edatı ما, مَنْ ve مَهما gibi mübhem isimlerden sonra geldiğinde mübhem ismin cinsini ve medlulünü açıklamak için çoğunlukla beyan anlamını ifade eder. Ancak nadiren de olsa mübhem olmayan isimlerden sonra gelip beyân anlamını ifade ettiğine dair kullanımlar da vardır. (Sûyutî, 2011, 2/425, 426; İbn Hişâm, 1991, 1/516; Ziyâd, 2009, 254)

“Min” (مِنْ) edatının yerine الذي sözcüğü konulabildiğinde bu durumda “Min” (مِنْ) edatı beyân anlamını ifade eder. (Murâdî, 1992, 310) (مَا يَفْتَحُ اللَّهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا) “Allah’ın insanlar için açtığı rahmeti kısıbilecek yoktur.” (el-Fâtır 35/2) ve (فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنْ) (الْأَوْثَانِ) “Öyleyse pislikten yani putlardan uzak durun.” (el-Hac 22/30), (خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ) “Onları arındırmak üzere mallarından sadaka al.” (et-Tevbe 9/103) ayetlerinde (Elif Efendi, 2019, 197; Herevî, 1993, 225; İbnu'l- Enbârî, ts., 259; Murâdî, 1992, 309, 310; Sûyutî, 2011, 425; İbn Akîl, ts., 2/14) ve (مِنْ شَعِيرٍ وَ مَنًى مِنْ) (قَبِضْتُ رَطْلًا مِنْ قَمَحٍ وَ كُرًّا سَمْنٍ وَ خَاتَمًا مِنْ حَدِيدٍ كَمْ) (Mâlekî, 2002, 388),

(Herevî, 1993, (الأبواب من الحديد) (Akdağ, 1981, 130), (عندك من الدراهم 225) örneklerinde geçen “Min” (مِنْ) edatı beyân anlamını ifade eder.

1.4. Ta‘lîl Anlamı

“Min” (مِنْ) edatının Arap dilinde ifade ettiği anlamlardan biri de ta‘lîl (bir şeyin sebebini açıklamak) dir. (مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأَذْخَلُوا) (نَاراً يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ) (نَاراً) “Sonunda günahları yüzünden suda boğuldular, ardından ateşe atıldılar.” (en-Nahl 71/25), (يَتَوَارَى مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ) (الْمُؤْتَى) “Yıldırımlar yüzünden ölümden korkarak parmaklarıyla kulaklarını tıkarlar.” (Bakara 2/19), (Verilen müjdenin kötülüğünden dolayı halktan gizlenir. ” (en-Nahl 16/59) ayetlerinde (Elif Efendi, 2019, 197; Rummânî, ts., 91; Selmân, 2003, 213; Murâdî, 1992, 310; el-Endelusî, 1998, 1720; Sûyutî, 2011, 426) ve (بَكَى الْوَلَدُ مِنْ وَجَعٍ فِي بَطْنِهِ) “çocuk karnındaki ağrı sebebi ile ağladı” örneğinde (Akdağ, 1981, 130) geçen “Min” (مِنْ) edatı ta‘lîl anlamını ifade eder.

1.5. Bedel (Karşılık, Yerine) Anlamı

“Min” (مِنْ) edatının yerine بدل sözcüğü konulabildiğinde “Min” (مِنْ) edatı bedel (karşılık) anlamını ifade eder. (el-Hamad-ez-Zâbî, 1993, 315) (أَرْضَيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ) “Ahiretten vazgeçip dünya hayatıyla yetinmeye razı mı oldunuz?” (et-Tevbe 9/38), (وَلَوْ) “İsteseydik sizin yerinize, yeryüzünde egemen olacak melekler yaratırdık.” (ez-Zuhuruf 43/60), (نَسَاءً لَجَعَلْنَا مِنْكُمْ مَلَائِكَةً فِي الْأَرْضِ يَخْلُقُونَ) “Deki azap etmek istediğinde gece gündüz Rahman’a karşı sizi kim koruyabilir?” (el-Enbiyâ 21/42) âyetlerinde geçen “Min” (مِنْ) edatı bedel (karşılık) anlamını ifade edip zikri geçen birinci âyet (بدلَ الْآخِرَةِ) ikinci âyet (بَدَلُكُمْ) üçüncü âyet ise (بدلَ الرِّحْمَانِ) takdirindedir. (Elif Efendi, 2019, 197; Rummânî, ts., 84; Murâdî, 1992, 310; el-Endelusî, 1998, 1720; Sûyutî, 2011, 426; İbn Akîl, ts., 2/16; İbn Hişâm, 1991, 1/519)

1.6. Mûcâveze (Uzaklaşma, Terk) Anlamı

“Min” (مِنْ) edatı bazı durumlarda عَنْ edatının anlamına murâdif olup “uzaklaşma” anlamını ifade eder. (الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ) (وَأَمْنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ) “Her çeşit korkudan emin kılan şu evin rabbine kulluk etsinler.” (Kureyş 106/4), (فَوَيْلٌ لِلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ مِنْ ذِكْرِ اللَّهِ) “Allah’ı anma konusunda kalpleri katılaşmış olanlara yazıklar olsun” (Zümer 39/22) âyetlerinde (Mâlekî, 2002, 389; Murâdî, 1992, 311; el-Endelusî, 1998, 1720; İbn Hişâm, 1991, 1/521; Ziyâd, 2009, 255) ve (حَدَّثَهُ مِنْ فُلَانٍ) (Elif Efendi, 2019, 198; el-Endelusî, 1998, 1720) (رَمِيْتُ مِنَ الْقَوْسِ) (Rummânî, ts., 94) cümlelerinde geçen “Min” (مِنْ) edatı عَنْ edatı anlamında kullanılmıştır. Zikri geçen ikinci âyet عن ذلك takdirindedir. Ebû Ubeyde’ye göre zikri geçen birinci âyette geçen (مِنْ) edatı عِنْدَ (yanında) edatının anlamını ifade edip âyet (جُوعٍ وَعِنْدَ خَوْفٍ) takdirindedir. (Rummânî, ts., 84) Zerkeşî’ye (v. 794/1392) göre ise birinci âyette geçen (مِنْ) edatı talîl anlamını ifade edip âyet لأَجْلِ الْجُوعِ takdirindedir. (Rummânî, 91) Aynı şekilde (زَيْدٌ) (أَفْضَلُ مِنْ عَمْرٍو) “Zeyd Amr’dan daha faziletlidir” örneğinde de “Min” (مِنْ) edatı mûcâveze (uzaklaşma) anlamını ifade edip zikri geçen örnek (جَاوَزَ زَيْدٌ عَمْرَوًا فِي الْفَضْلِ) “Zeyd fazilette Amr’ı geçti” takdirindedir. (Murâdî, 1992, 311)

1.7. “Bâ” (بِ) Cerr Edatı Anlamı

(يَنْظُرُونَ مِنْ طَرْفٍ خَفِيٍّ) “Göz ucuyla etrafa bakıyorlar” (eş-Şûrâ 42/45), (يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ) “Allah’ın emri ile onu koruma altına alıyor.” (er-Ra’d 13/11), (يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ) “Kullarından dilediğine iradesi ile vahiy indirir.” (Mümin 40/15) âyetlerinde geçen “Min” (مِنْ) edatı “Bâ” (بِ) cer edatı anlamında (ile) kullanılmış olup zikri geçen birinci âyet (بِطَرْفٍ خَفِيٍّ) ikinci âyet (بِأَمْرِ اللَّهِ) üçüncü âyet ise (بِأَمْرِهِ) takdirindedir. (Rummânî, ts., 82; Elif

Efendi, 2019, 198; Selmân, 2003, 214; Murâdî, 1992, 314; Sûyutî, 2011, 426; İbn Hişâm, 1991, 1/531; Ziyâd, 2009, 255)

Aynı şekilde (ضَرَبْتَهُ مِنَ السِّيفِ) örneğinde de “Min” (مِنْ) edatı “Bâ” (ب) cer edatı anlamında (ile) kullanılmış olup zikri geçen örnek (ضَرَبْتَهُ بِالسِّيفِ) “*kılıç ile vurdum*” takdirindedir. (Murâdî, 1992, 314; Ziyâd, 2009, 255)

1.8. “Fî” (في) Cerr Edatı Anlamı

(أَرُونِي مَادًّا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ) “*Yerden hangi parçayı yarattılar bana gösterin?*” (Ahkâf 46/4) ve (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمٍ) (الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ) “*Ey iman edenler! Cuma günü namaz için çağrı yapıldığında Allah’ı anmaya koşun ve alışverişi bırakın*” (Cuma 62/9) ayetlerinde geçen “Min” (مِنْ) edatı “Fî” (في) cerr edatının anlamını (de, da) ifade edip zikri geçen birinci âyet (في) ikinci âyet ise (فِي يَوْمِ الْجُمُعَةِ) takdirindedir. (Elif Efendi, 2019, 198; Rummânî, ts., 93; Murâdî, 1992, 314; Sûyutî, 2011, 426; el-Ehdel, 2012, 349; Ziyâd, 2009, 255) İbn Hişâm (v. 218/833) zikri geçen birinci ayette “Min” (مِنْ) edatının beyan anlamını ifade ettiği görüşünü savunmuştur. (İbn Hişâm, 1991, 1/521)

Cahiliye dönemi hristiyan Arap şairlerinden olan Adî b. Zeyd’e (v. 600 civarı) ait olan aşağıdaki şiirde de “Min” (مِنْ) edatı “Fî” (في) cerr edatının anlamında kullanılmıştır.

عسى سائلٌ ذو حاجةٍ إنْ مُنِعَتْهُ ... من اليوم سؤلاً أنْ يُيسَّرَ في غدٍ
“*Bugün senden yardım isteyen ihtiyaç sahibi birinin ihtiyacını gidermezsen yarın ihtiyaç sahibi olan kişinin zengin olması umulur.*”

Zikri geçen şiir (في هذا اليوم) takdirindedir. (el-Endelusî, 1998, 1721)

1.9. عِنْدَ (Yanında) Anlamı

(لَنْ تُغْنِيَ عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا) “*Malları da evlatları da Allah katında kendilerine hiçbir yarar sağlamayacak.*” (Mücadele 58/17) ayetinde geçen “Min” (مِنْ) edatı عِنْدَ (yanında) edatının anlamını ifade edip âyet (عِنْدَ اللَّهِ) takdirindedir. (Elif Efendi, 2019, 198; Rummânî, ts., 93; el-Hamad- ez-Zâbî, 1993, 316; Sûyutî, 2011, 426; el-Ehdel, 2012, 349; İbn Hişâm, 1991, 1/521; Ziyâd, 2009, 255)

1.10. İsti‘lâ (Bir Şeyin Üzerinde Olmak) Anlamı

“Min” (مِنْ) edatının Arap dilinde ifade ettiği anlamlardan biri de isti‘lâ (bir şeyin üzerinde olmak) anlamıdır. (وَنَصَرْنَاهُ مِنَ الْقَوْمِ الَّذِينَ) (كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا) “*Onu, ayetlerimizi inkâr eden kavimden korumuştuk.*” (el-Enbiyâ 21/77) âyetinde geçen “Min” (مِنْ) edatı عَلَى cerr edatı anlamını (isti‘lâ) ifade edip âyet (مَنْعًا عَلَى الْقَوْمِ) takdirindedir. (Elif Efendi, 2019, 198; Rummânî, ts., 92; Selmân, 2003, 214; Sûyutî, 2011, 426; el-Ehdel, 2012, 349) Ayette tazmin söz konusudur. Ayette zikri geçen (نَصْر) “yardım etti” fiiline (مَنْع) “korudu” anlamı tazmin edilmiştir. (İbn Hişâm, 1991, 1/522; Murâdî, 1992, 313)

1.11. Fasl Anlamı

“Min” (مِنْ) edatı bazı durumlarda iki zıt kelimenin arasında zikredilip fasl anlamını da ifade eder. (وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ) “*Allah düzelten ile bozanı bilir.*” (Bakara 2/220), (حَتَّى يَمِيزَ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ) “*Pisi temizden ayırmadan*” (Al-i İmrân 3/179) âyetlerinde geçen “Min” (مِنْ) edatları fasl anlamını ifade eder. (Elif Efendi, 2019, 198; Rummânî, ts., 93; Sûyutî, 2011, 426; el-Ehdel, 2012, 349) Ancak Rummânî (v. 384/994) zikri geçen her iki âyette geçen “Min” (مِنْ) edatının mucâveze (terk) anlamını ifade eden عَنْ edatı anlamında

olduğunu ifade etmiştir. (Rummânî, ts., 93) İbn Hişâm'da zikri geçen her iki ayette geçen (مِنْ) edatının ibtidâ-i gaye veya mucâveze (terk) anlamını ifade ettiği görüşünü savunmuştur. (İbn Hişâm, 1991, 1/522)

1.12. İntiha-i Gaye (Gayenin Sonu) Anlamı

Kûfe dil ekolü mensuplarına göre “Min” (مِنْ) edatı intihâi gaye (gayenin sonu) anlamını da ifade eder. (قُرْبْتُ مِنْهُ) cümlesinde geçen “Min” (مِنْ) edatı “ilâ” (إِلَى) edatının anlamını ifade edip cümle (تَقَرَّبْتُ إِلَيْهِ) anlamındadır. (Elif Efendi, 2019, 199; Murâdî, 1992, 312; el-Endelusî, 1998, 1720; Ziyâd, 2009, 255)

1.13. Kasem Anlamı

رَبِّ (مِنْ) “Min” (مِنْ) edatı örneğinde olduğu gibi (مِنْ رَبِّي لِأَفْعَلَنَّ) sözcüğünün başında zikredildiğinde kasem anlamını ifade eder. (Murâdî, 1992, 315; Elif Efendi, 2019, 199; Rummânî, ts., 95; Ziyâd, 2009, 256)

1.14. Rُبَّمَا Anlamında

Dil bilginlerinden İbn Harûf (v. 609/1212), İbn Zâhir ve Alem eş-Şentemerî (v. 476/1084) “Min” (مِنْ) edatının رُبَّمَا sözcüğünün anlamını ifade ettiği görüşünü savunup aşağıdaki şiiri buna delil olarak ileri sürmüşlerdir: (Selmân, 2003, 214; İbn Hişâm, 1991, 1/522; Ziyâd, 2009, 255)

و إِنْ أَلَمَّا نَضْرِبَ الْكَيْشَ ضَرْبَةً ... عَلَى رَأْسِهِ تُلْقِي اللَّسَانَ مِنَ الْفَمِ

“Biz bazen koçu onun başına vururuz dilini ağzından çıkarır”

1.15. Taaccüb Anlamı

(مَا أَنْتَ مِنْ رَجُلٍ) ve (حَسْبُكَ مِنْ رَجُلٍ) örneklerinde geçen “Min” (مِنْ) edatı taaccüb anlamını ifade eder. (İbn Fâris, ts., 273)

1.16. Tekîd Anlamı

“Min” (مِنْ) edatı cümlede zâid olarak gelip tekîd anlamını da ifade eder. (ما قام مِنْ أَحَدٍ) ve (ما جئني من رجلٍ) örneklerinde geçen “Min” (مِنْ) edatı tekîd anlamını ifade edip zâiddir. (Elif Efendi, 2019, 199) Zikri geçen birinci örnek (ما قام أَحَدٌ) ikinci örnek ise (ما جئني رجلٌ) takdirindedir.

(وَلَهُمْ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ) “Onlar için orada her meyveden mevcuttur.” (Muhammed 47/15) ve (قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ) “Mümin erkeklere söyle gözlerini haramdan sakınsınlar.” (en-Nûr 24/30), (مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ) “Sizin ondan başka tanrınız yoktur.” (el-Ârâf 7/73) ayetlerinde de zikri geçen “Min” (مِنْ) edatı zâid olup tekîd anlamını ifade eder. Zikri geçen birinci ayet (وَلَهُمْ فِيهَا كُلُّ الثَّمَرَاتِ) takdirinde ikinci ayet (قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا أَبْصَارَهُمْ) takdirinde üçüncü ayet ise (مَا لَكُمْ إِلَهٌ غَيْرُهُ) takdirindedir. (Herevî, 1993, 228, 229; Ziyâd, 2009, 256)

Dil bilginlerinden İbn Keysân (v. 320/932) (مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِمْ) “Onların hesaplarından sana sorumluluk yoktur.” (el-En’âm 6/52) ayetinde zikri geçen ikinci “Min” (مِنْ) edatının zâid olduğunu ifade etmiştir. (Rummânî, ts., 87) (إِنَّ مِنْ أَشَدِّ النَّاسِ عَذَابًا عِنْدَ اللَّهِ الْمَصْتَوِرُونَ) “İnsanların kıyamet günü en şiddetli azaba uğrayacak olan ressamlardır.” hadisinde de geçen “Min” (مِنْ) edatı zâid olup tekîd anlamını ifade eder.

Hadisin takdiri (إِنَّ أَشَدَّ النَّاسِ) şeklindedir. (Herevî, 1993, 229)

Zâid olup tekîd anlamını ifade eden “Min” (مِنْ) edatının marife sözcüklerin başında ve olumlu cümlede zikredilmesi caiz değildir. Buna göre (ما جئني من الرجلِ) ve (جئني مِنْ رجلٍ) denilmesi caiz değildir. (Herevî, 1993, 230) (وَلَقَدْ جَاءَكَ مِنْ نَبَائِ الْمُرْسَلِينَ) “Muhakkak

ki peygamberlerin haberlerinden bazıları da sana geldi” (el-En‘âm 6/34) ayetinde ise Herevî ayette olumlu cümlede zikredilen “Min” (مِنْ) edatının tekîd için zâid olmayıp teb‘îz (ba‘ziyet) anlamını ifade ettiği görüşünü savunarak olumlu cümlede Min” (مِنْ) edatının zaid oluşuna cevaz veren Kûfe dil ekolünün görüşüne muhalif olduğunu ifade etmiştir. (Herevî, 1993, 230)

Aynı şekilde İbnu'l-Enbârî de (v. 328/940) (وَيُكَفِّرُ عَنْكُم مِّنْ) (سَيِّئَاتِكُمْ) “*Ve sizin bir kısım günahlarınıza kefarete olur.*” (Bakara 2/271) ayetinde olumlu cümlede zikredilen “Min” (مِنْ) edatının tekîd için zâid olmayıp teb‘îz (ba‘ziyet) anlamını ifade ettiğini söyleyerek olumlu cümlede Min” (مِنْ) edatının zâid oluşuna cevaz veren Kûfe dil ekolünün görüşüne katılmadığını ifade etmiştir. (İbnu'l- Enbârî, ts., 260)

“Min” (مِنْ) edatı nefy ve neyh edatları ya da هَلْ istifhâm edatından sonra zâid olarak gelir. (Selmân, 2003, 214; el-Ehdel, 2012, 349)

1.16.1. Nefy Edatından Sonra Zâid Olarak Gelmesi

“Min” (مِنْ) edatı nefy edatından sonra sekiz yerde zâid olarak gelir.

a. (مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرِ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٍ) “*Ne zaman rablerinden kendilerine yeni bir ihtar gelse...*” (el-Enbiyâ 21/2) ayetinde ve (مَا) örneğinde olduğu gibi fâilin başında zâid olarak gelir. Zikri geçen ayet (مَا يَأْتِيهِمْ ذِكْرُ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٍ) takdirinde örnek ise مَا قَام takdirindedir. (Mâlekî, 2002, 389; Murâdî, 1992, 320; el-Endelusî, 1998, 1723)

b. (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ) “*Her peygamberi kendi kavminin diliyle gönderdik.*” (İbrâhim 14/4) ayetinde ve (مَا رَأَيْتُمْ مِنْ)

(رجل) örneğinde olduğu gibi mefûlun başında zâid olarak gelir. Zikri geçen ayet (مَا رَأَيْتُمْ) takdirinde örnek ise (وَمَا أَرْسَلْنَا رَسُولًا إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ) takdirindedir. (Mâlekî, 2002, 389; Murâdî, 1992, 320)

c. (مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ) “Sizin ondan başka tanrınız yoktur.” (Hûd 11/61) ayetinde ve (مَا لَكُمْ مِنْ حَوْلٍ وَلَا قُوَّةَ) örneğinde olduğu gibi mübtedânın başında zâid olarak gelir olur. Zikri geçen ayet (مَا لَكُمْ) takdirinde örnek ise (مَا لَكُمْ مِنْ حَوْلٍ وَلَا قُوَّةَ) takdirindedir. (Mâlekî, 2002, 389; Murâdî, 1992, 319, 320; Ziyâd, 2009, 256)

d. (مَا كَانَ مِنْ زَادٍ عِنْدَنَا) örneğinde olduğu gibi kan nâkıs fiilinin isminin başında zâid olarak gelir olur. Zikri geçen örnek (مَا كَانَ زَادٌ) takdirindedir. (el-Endelusî, 1998, 1723)

e. (مَا ظَنَنْتُمْ مِنْ أَحَدٍ يَفْعَلُ ذَلِكَ) örneğinde olduğu gibi ظَنَّ fiilinin birinci mefûlünün başında zâid olarak gelir olur. Zikri geçen örnek (مَا ظَنَنْتُمْ أَحَدًا يَفْعَلُ ذَلِكَ) takdirindedir. (el-Endelusî, 1998, 1723)

f. (مَا أَعْلَمْتُ مِنْ أَحَدٍ زَيْدًا مُسَافِرًا) örneğinde olduğu gibi أَعْلَم fiilinin birinci mefûlünün başında zâid olarak gelir olur. Zikri geçen örnek (مَا أَعْلَمْتُ أَحَدًا زَيْدًا مُسَافِرًا) takdirindedir. (el-Endelusî, 1998, 1723)

g. (مَا أُعْطِيتُ مِنْ أَحَدٍ دَرَهْمًا) örneğinde olduğu gibi أُعْطِيَ fiilinin birinci mefûlünün başında zâid olarak gelir olur. Zikri geçen örnek (مَا أُعْطِيتُ أَحَدًا دَرَهْمًا) takdirindedir. (el-Endelusî, 1998, 1723)

ğ. (مَا ضَرَبَ مِنْ أَحَدٍ) örneğinde olduğu gibi nâibu'l-fâilin başında zâid olarak gelir olur. Zikri geçen örnek (مَا ضَرَبَ أَحَدٌ) takdirindedir. (el-Endelusî, 1998, 1723)

1.16.2. Nehy Edatından Sonra Zâid Olarak Gelmesi

“Min” (مِنْ) edatı nehy edatından sonra üç yerde zâid olarak gelir.

a. (لَا يَقُمُ مِنْ رَجُلٍ) örneğinde olduğu gibi fâilin başında zâid olarak gelir. Örnek (لَا يَقُمُ رَجُلٌ) takdirindedir. (Mâlekî, 2002, 390)

b. (لَا تَضْرِبُ مِنْ رَجُلٍ) örneğinde olduğu gibi mefûlun başında zâid olarak gelir. Örnek (لَا تَضْرِبُ رَجُلًا) takdirindedir. (Mâlekî, 2002, 390)

c. (لَا يُضْرَبُ مِنْ أَحَدٍ) örneğinde olduğu gibi nâibu'l-fâilin başında zâid olarak gelir. Zikri geçen örnek (لَا يُضْرَبُ أَحَدٌ) takdirindedir. (el-Endelusî, 1998, 1723, 1724)

1.16.3. “Hel” (هَلْ) İstifhâm (Soru) Edatından Sonra Zâid Olarak Gelmesi

“Min” (مِنْ) edatı “hel” (هَلْ) istifhâm (soru) edatından sonra üç yerde zâid olarak gelir.

a. (هَلْ قَامَ مِنْ رَجُلٍ) örneğinde olduğu gibi fâilin başında zâid olarak gelir. Zikri geçen örnek (هَلْ قَامَ رَجُلٌ) takdirindedir. (Mâlekî, 2002, 390)

b. (هَلْ رَأَيْتَ مِنْ رَجُلٍ) örneğinde olduğu gibi mefûlun başında zâid olarak gelir. Zikri geçen örnek (هَلْ رَأَيْتَ رَجُلًا) takdirindedir. (Mâlekî, 2002, 390)

c. (هَلْ فِي الدَّارِ مِنْ رَجُلٍ) örneğinde olduğu gibi mübtedânın başında zâid olarak gelir. Örnek (هَلْ فِي الدَّارِ رَجُلٌ) takdirindedir. (Mâlekî, 2002, 390)

“Min” (مِنْ) edatı sadece هَلْ istifhâm (soru) edatından sonra zâid olarak gelir. كيف متى ve أَيْنَ istifhâm (soru) edatlarından sonra zâid olarak gelmez. Dolayısıyla (كَيْفَ تَضْرِبُ مِنْ رَجُلٍ), (كَيْفَ خَرَجَ مِنْ), (أَيْنَ تَضْرِبُ مِنْ رَجُلٍ) ve (متى يَقُومُ مِنْ رَجُلٍ) denilmesi caiz değildir. (el-Endelusî, 1998, 1724)

2. “Min” (مِنْ) Edatından “Nûn” (ن) Harfinin Hazfî

Araplardan bazıları (مِنْ) edatından sonra harf-i tarîf gelmesi durumunda “nûn” (ن) harfini hazfetmişlerdir. (من القوم) örneğini (مِلْ قَوْم) şeklinde okumuşlardır. (Mâlekî, 2002, 391)

3. “Min” (مِنْ) Edatının Olumlu Cümlede Zâid Olarak Gelmesi

Kûfe dil ekolüne göre “Min” (مِنْ) edatının olumlu cümlede zâid olarak gelmesi caizdir. Ekol mensupları (وَيَكْفُرْ عَنْكُمْ مِنْ سَيِّئَاتِكُمْ) “*Ve sizin bir kısım günahlarınıza kefarete olur.*” (Bakara 2/271) ayetini (İbnu’l- Enbârî, ts., 260) ve (قد كان مِنْ مطر) (Mâlekî, 2002, 391; İbn Akîl, ts., 2/15) örneğini buna delil olarak ileri sürmüşlerdir. Bunun için “Min” (مِنْ) edatının mecrûrunun nekra olmasını şart koşmuşlardır. (İbn Akîl, ts., 2/15) Basra ekolü mensuplarından Ahfeş’te (v. 215/830) de “Min” (مِنْ) edatının olumlu cümlede zâid olarak gelmesini caiz görmüş (el-Ahfeş, 1990, 276) ve (يُحَلِّوْنَ فِيهَا مِنْ) “*Onlar orada altın, bilezik ve incilerle süsleneceklerdir.*” (el-Hac 22/23) ve (وَلَقَدْ جَاءَكَ مِنْ نَبَأِ الْمُرْسَلِينَ) “*Muhakkak ki peygamberlerin haberlerinden bazıları sana geldi.*” (el-Enâm 6/34) ayetlerini bu konuda görüşüne delil olarak ileri sürmüştür. (İbn Hişâm, 1991, 1/525, 526)

Ayrıca Ebû Alî Fârisî de (v. 377/987) (وَيُنَزِّلُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ جِبَالٍ) “*(şimşek) oradaki bulut dağlarından dolu yağdırır.*” (en-Nûr 24/43) ayetini delil göstererek “Min” (مِنْ) edatının olumlu cümlede zâid olarak gelmesini caiz görmüştür. (İbn Hişâm, 1991, 1/526)

Ahfeş dışındaki diğer Basra ekolü mensupları ise “Min” (مِنْ) edatının olumlu cümlede zâid olarak gelmesini caiz kılmamışlar ve zikri geçen örneği tevil ederek örneğin (حَابَتْ مِنْ مطر) veya (كَانَتْ مِنْ)

(مطر) takdirinde olduğunu ifade etmişlerdir. (Mâlekî, 2002, 391; el-Endelusî, 1998, 1723; İbn Hişâm, 1991, 1/526)

“Min” (مِنْ) edatı ayrıca olumlu cümlede “kem” (كَمْ) haberiyyenin temyizinin başında da zâid olarak gelir. (كَمْ تَرَكُوا مِنْ) (جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ) “Geride nice bahçeler, su kaynakları bıraktılar.” (Duhan 42/25) ayetinde “Min” (مِنْ) edatı “kem” كَمْ haberiyyenin temyizlerinin (عُيُونٍ, جَنَّاتٍ) başında zaid olarak gelmiştir. (el-Hamad-ez-Zâbî, 1993, 317)

4. “Min” (مِنْ) Edatının İsm-i Tafdîl İle Birlikte Kullanımı

“Min” (مِنْ) edatı ism-i tafdil ile kullanıldığında dil bilginlerinden Müberred (v. 286/900)’e göre “Min” (مِنْ) edatı ibtidâ-i gaye anlamını ifade eder. Teb‘îz (ba‘ziyet) anlamını ifade etmez. Ancak Sîbeveyh’e göre ise bu durumda Min” (مِنْ) edatı ibtidâ-i gaye anlamı ile birlikte teb‘îz (ba‘ziyet) anlamını da ifade eder. (el-Hamad-ez-Zâbî, 1993, 317; el-Endelusî, 1998, 1718, 1719)

Dil bilginlerinden İbn Vellâd’a (v. 332/944) göre ise “Min” (مِنْ) edatı ism-i tafdil sözcüğünden sonra ibtidâ-i gaye anlamını ifade etmez. (el-Endelusî, 1998, 1719)

(المال أفضل لو انفق في الخير من الجاه العريض) “mal şayet hayırda harcanırsa yüksek makamdan daha faziletlidir.” örneğinde olduğu gibi “Min” (مِنْ) edatı ile ism-i tafdîl arasına لو edatının fasl olarak girmesi caizdir. (أَنْتَ مِنْ أَفْضَلِ) ve (أَنْتَ مِنْ أَيِّ شَخْصٍ أَصْبَرِ) örneklerinde olduğu gibi “Min” (مِنْ) edatı istifhâm edatı veya istifhâm edatına izafe edilmiş olan bir ismin başına geldiğinde “Min” (مِنْ) edatı mecrûru ile birlikte ism-i tafdîl sözcüğünün başına takdim edilir. (Selmân, 2003, 216; el-Hamad-ez-Zâbî, 1993, 318)

5. “Min” (مِنْ) Edatının Zarf Sözcüklerinin Başında Zikredilmesi

“Min” (مِنْ) edatı بِعَدُ, قَبْلُ, عِنْدَ, لَدَى, لَدُنْ, عَلَى, عَنْ ve مع gibi mutasarrıf olmayan zarf sözcüklerin başında da zikredilir. (لِلَّهِ الْأَمْرُ) “Eninde sonunda Allah’ın dediği olur.” (er-Rûm 30/4) ve (وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلِيْهِمْ سَيَّغْلِبُوْنَ) “Fakat onlar bu yenilgilerinden sonra galip gelecekler.” (er-Rûm 30/3) âyetleri ve (وَمِنْ عِنْدِ اللَّهِ), (وَ), (وَمِنْ لَدُنْهُ), (مِنْ لَدِيْهِ) örnekleri bu kullanıma örnek olarak gösterilebilir. (el-Endelusî, 1998, 1721)

“Min” (مِنْ) edatı عَنْ edatının başında zikredildiğinde عَنْ edatı عَلَى (yanında) anlamını عَلَى edatının başında zikredildiğinde de عَلَى edatı فَوْق (üstünde) anlamını ifade eder. (el-Endelusî, 1998, 1721)

“Min” (مِنْ) edatı عَنْ ve عَلَى edatlarının başında zikredildiğinde عَنْ ve عَلَى edatları Basra dil ekolüne göre isim olurlar. Dil bilginlerinden Ferrâ (v. 207/822) ve Ferrâ’nın görüşünü benimseyen bazı Kûfe dil ekolü mensuplarına göre ise “Min” (مِنْ) edatı عَنْ ve عَلَى edatlarının başında zikredildiğinde عَنْ ve عَلَى edatları harf olarak kalmaya devam eder, isme dönüşmezler. (el-Endelusî, 1998, 1721)

6. “Min” (مِنْ) Edatının Mukadder (Gizli) Olması

(أَمَّا رَجُلٌ يُنْصِفْنَا) ve (أَلَا رَجُلٍ) örneklerinde أَمَّا ve أَلَا edatlarından sonra “Min” (مِنْ) edatı mukadder (gizli) olup zikri geçen örnekler (أَمَّا مِنْ رَجُلٍ يُنْصِفْنَا) ve (أَلَا مِنْ رَجُلٍ) takdirindedirler. (el-Endelusî, 1998, 1721)

7. “Min” (مِنْ) Edatından Sonra Atıf

“Min” (مِنْ) edatı zâid olduğunda kendisinden sonra بَلْ ve لَكِنْ atıf edatları ile atıf yapılması caiz değildir. Dolayısıyla (مَا جَاءَنِي مِنْ) (رَجُلٍ بَلْ رَجُلَيْنِ) denilmesi caiz değildir. (İbn Hişâm, 1991, 1/522)

8. “Min” (مِنْ) Edatından Sonra Marife Sözcüklerin Zikredilmesi

“Min” (مِنْ) edatından sonra marife sözcüklerin zikredilmesi caiz değildir. Dolayısıyla da جاءني من زيد denilmesi caiz değildir. Ancak dil bilginlerinden Ahfeş, “Min” (مِنْ) edatından sonra marife sözcüklerin zikredilmesini caiz kılmış ve (يَغْفِرْ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ) “(Allah) günahlarınızı bağışlasın.” (Ahkâf 46/31) ayetini bu konudaki görüşüne delil olarak ileri sürmüştür. (İbn Akîl, ts., 2/15)

Ayrıca Zemahşerî de (v. 538/1144) (وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَى قَوْمِهِ مِنْ بَعْدِهِ) (مِنْ جُنْدٍ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا كُنَّا مُنْزِلِينَ) “Ondan sonra kavmi üzerine gökten bir ordu göndermedik.” (Yâsin 22/28) ayetini delil göstererek “Min” (مِنْ) edatından sonra marife sözcüklerin zikredilmesini caiz kılmıştır. (İbn Hişâm, 1991, 1/526)

Sonuç

Birçok müellif edatlar konusunda müstakil eserler telif etmişlerdir. Bu bize Arap dilinde sıklıkla kullanılan edatların ifade ettiği anlamların bilinmesinin büyük bir öneme haiz olduğunu göstermektedir.

Arap dilinde “Min” (مِنْ) edatı şümüllü olup farklı anlamlar ifade ettiğini söylemek mümkündür. Ancak “Min” (مِنْ) edatının ifade ettiği birincil temel anlamı ibtidâ-i gaye anlamıdır. Öyle ki dil bilginlerinden Müberred, Ahfeş es-Sağîr, İbnu’s-Serrâc ve Süheylî gibi alimler “Min” (مِنْ) edatının sadece ibtidâ-i gaye anlamını ifade ettiği görüşünü savunmuşlardır.

“Min” (مِنْ) edatının olumlu cümlede zâid olarak gelmesinin caiz olup olmadığı konusunda dil bilginleri farklı görüşler serdetmişlerdir. Kûfe dil ekolü mensupları ve dil bilginlerinden

Ahfeş ve Ebû Alî el-Fârisî, “Min” (مِنْ) edatının olumlu cümlede zâid olarak gelmesinin caiz olduğunu ifade etmişlerdir. Ancak Basra dil ekolü mensupları ise “Min” (مِنْ) edatının olumlu cümlede zâid olarak gelmesine cevaz vermemişlerdir.

“Min” (مِنْ) edatı Arap dilinde ism-i tafdîl ile birlikte zikredilmiş ayrıca “Min” (مِنْ) edatının mutasarrıf olmayan zarf sözcüklerin başında da zikredildiğine dair kullanımlar mevcuttur.

“Min” (مِنْ) edatının Kur’an da geçtiği ayetlerde birçok farklı anlamına rastlamak mümkündür. Öyle ki aynı ayette geçen “Min” (مِنْ) edatının farklı iki anlamı ihtiva etmesi de bazı alimlere göre ihtimal dahilinde olmuştur.

“Min” (مِنْ) edatına yüklenilen anlamlar arasında taaccüb anlamı da yer almıştır. Bu anlam nadir olarak kullanılmış ve sadece dil bilginlerinden İbn Fâris tarafından zikredilmiştir.

Klasik gramer kitaplarında “Min” (مِنْ) edatının ifade ettiği anlamlar için âyet, şiir ve Arapların kelamı ile çokça istişhâdda bulunulmuştur.

Kaynakça

Akdağ, H. (1981). *Arap Dilinde Edatlar*. Konya: Tekin Kitabevi

el-Ahfeş, S. (1990). *Ma ‘âni’l-Kur’ân*. thk. Hudâ Mahmûd Karâa, Kâhire: Mektebetu’l-Hancî

el-Ehdel, M. (2012). *el-Kevâkibu’d-dürriyye*. Beyrût: Müessesetü’l-Kutubi’s-Sekkâfiyye

el-Endelusî, E. H. (1998). *İrtișâfu’d-darab min lisâni’l-Arab*. thk. Recep Osmân Muhammed, Ramazan Abduettevvâb, Kâhire: Mektebetu’l-Hancî

el-Hamad, A. - ez-Zâ‘bî, Y. (1993). *el-Mu‘cemu’l-vâfi fî edevâtî’n-nahvi’l-Arabî*. Ürdün: Dâru’l-Emel

el-Herevî, A. (1993). *el-Uzhiyye fî ilmi’l-hurûf*. Dımaşk: Matba‘âtu Mecmau’l-Luğati’l-Arabiyye

Elif Efendi, H. (2019). *Muhtâru’l-enbâ*. Haz. Ali Benli-Akın İşleme-Tuncay Azar, İstanbul: Bilnet Matbaacılık ve Yayıncılık A.Ş.

el-Mâlekî, A. (2002). *Rasfu’l-mebânî fî şerhi hurûfi’l-ma ‘ânî*. thk. Ahmed Muhammed el-Herrât, Dımaşk: Dâru’l-Kalem

el-Meylânî, M. (1970). *Şerhu’l-muğnî*. Midyat: İslami Kitaplar Naşiri

el-Murâdî, H. (1992). *el-Cened’dânî fî hurûfi’l-ma ‘ânî*. thk. Fahreddîn Kebâve-Muhammed Nedîm Fâdıl, Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye

er-Rummânî, E. A. (ts.). *Ma ‘âni’l-hurûf*. Beyrût: el-Mektebetu’l-Asriyye,

es-Sûyutî, C. (2011). *el-İtkân fî ulumi'l-Kur'ân*. thk. Fevvâz Ahmed Zemerlî, Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî

ez-Zeccâcî, E. A. (1986). *Hurûfu'l-ma'ânî*. thk. Alî Tefvîk el-Hamad, Ürdün: Dâru'l-Emel

İbn Akîl, B. (ts.). *Şerhu İbn Akîl*. tlk. Kâsım eş-Şemmâî er-Refâî, Beyrût: Dâru'l-Kalem

İbnu'l-Enbârî, E.K. (ts.). *Esrâru'l-Arabiyye*. thk. Muhammed Behçet el-Baytar, Dimaşk: Matba'âtu Mecmau'l-Luğati'l-Arabiyye

İbn Fâris, E. A. (ts.). *es-Sâhibî fî fikhu'l-luga*. thk. Seyyid Ahmed Sâki, Kâhire: Matbaatu İsâ el-Bâbî el-Halebî

İbn Hişâm, E. C. (1991). *Muğni'l-lebîb*. thk. el-Fâhûrî, Beyrût: Dâru'l-Cîl

Selmân, A., *Mevsû'âtu ma'ânî'l-hurûfi'l-Arabiyye*. Ammân: Dâru Usâme li'n-Neşr ve't-Tevzi'

Ziyâd, M. (2009). *el-Mustaksa fî ma'ânî'l-edevât en-nahviyye ve i'râbiha*. Kâhire: es-Sahve

BÖLÜM III

Sâku'l-Bambu Romanı Üzerinden Kâne Fiili'ne Bakış¹

Şeyda Cellek²
Abdussamed Yeşildağ³

Giriş

Dil, bir toplumu oluşturan bireylerin, duygu ve düşüncelerini birbirlerine aktarmak amacıyla kullandıkları semboller ve kurallar bütünüdür. Dil, en temel iletişim aracıdır. Çankaya Üniversitesi Türk Dil Birimi: “Bildirişim, bir araç görevi gören ilkel veya gelişmiş bir işaret sisteminden yararlanılarak bir bilginin, bir duygunun bir yerden başka bir yere, bir zihinden başka bir zihne aktarılmasıdır. Ancak, insanlar arasındaki anlaşmayı sağlayan en gelişmiş bildirişme aracı dildir. Hayvanlarda bildirişme ilkel şekilde ve bir

¹ Bu çalışma “*Sâku'l-Bambu Romanındaki Dilbilgisel Olgular*” adlı tezden üretilmiştir.

² Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doğu dilleri ve Edebiyatları ABD, Orcid: 0000-0002-0679-5364.

³ Prof. Dr. Kırıkkale Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Arapça Mütercim-Tercümanlık ABD, abdussamed@kku.edu.tr. Orcid: 0000-0002-7898-1553.

içgüdü ile gerçekleştirildiği halde, insanlarda dil aracılığıyla yüksek düzeyde bir sistem haline ulaşmıştır.”(Korkmaz ve diğ, 1995; 1).

Dil insanın ihtiyaçlarına göre kurduğu ve geliştirdiği toplumsal bir kurumdur. O nedenle toplumdan ayrı düşünülemez. Dil ve toplum, birlikte, birbirlerini etkileyerek doğmuşlardır. Biri olmadan öteki düşünülemez. (Özkan, 2016; 66)

İnsanların duygu ve düşüncelerini paylaşma ihtiyacından doğan dil, birtakım kurallara sahiptir. Bu kurallar farklı bağlamlarda, çeşitli iletişimsel amaçları gerçekleştirmek için mevcuttur. Dilbilgisi, dilin olmazsa olmaz bir parçasıdır ve dilbilgisi öğretimi de dil öğretiminin en önemli araçlarından biridir.

Avrupa Ortak Dil Çerçevesi (2001)’nde belirtildiği üzere, yabancı dil öğretiminde amaç, dil öğrencisine iletişimsel dil yetisini kazandırmaktır. Dolayısıyla da dilbilgisi, dil öğretiminde amaç değil iletişimi sağlamada araç konumunda bulunmaktadır. Bundan dolayı, dil yapıları ve dilbilgisi kurallarının dil kullanımı esnasında kazandıkları anlamlar ve görevler de önemli bir yer tutmaktadır. Herhangi bir dil yapısının kullanıldığı bağlamda nasıl bir anlam kazandığı ve hangi iletişimsel işlevi taşıdığını metinler içerisinde görmek daha etkili bir yöntemdir. Bu durumda, dilin anlamlı ve doğru bir şekilde öğrenilmesi açısından, dilbilgisi öğretiminde metinlerden yararlanmak önemli bir yer tutar.

Dil öğretim yöntemlerinde kullanılan en önemli yöntemlerden biri de örneklendirmedir. Örneklendirme; bahsedilen konunun kavranması ve pekiştirilmesi açısından büyük önem arz etmektedir. Bir kelimeyi veya konuyu daha akılda kalıcı hale getirdiği ve dil kullanımında kolaylık sağladığı öğrenciler üzerinde

gözlemlenmektedir. Dil kullanımında örneklendirme yönteminin daha çok kullanılmasının gerekliliği yadsınamaz bir gerçektir.

Bu çalışmada, dilbilgisi kuralları anlatılırken, dilbilgisi kurallarının günlük hayatta, edebiyatta, hayatın her alanında kullanıldığını daha iyi hissettirmek için roman üzerinden anlatımı esas alınmıştır. Bunun için de Kuveytli yazar Se‘ûd es-Sen‘ûsî⁴’nin “*Sâku’l-Bambu*”⁵ Romanı seçilmiştir. Çalışmamızda Kâne ve kardeşleri olarak adlandırılan fiil grubundan sadece Kâne’nin kullanımından bahsedilecektir.

Yabancı Dil Öğretiminde Dilbilgisinin Önemi

Dil öğretimi yüzyıllardır var olan bir süreçtir. Her insan çocukluktan beri içinde bulunduğu toplumun dilini öğrenme yetisine sahiptir. Güneş (2011; 123) bilgi çağı olarak nitelendirdiği günümüz dünyasında hayat boyu öğrenmenin ve gelişmenin en önemli anahtarının dil olduğunu vurgulamaktadır. Çünkü okuma yazma gibi temel becerilerin yanı sıra okuduğunu anlama, düşünme gibi üst düzey beceriler de dil ile gerçekleşmektedir. Dış dünya ile iletişim kurmak, bilgi ve kültür aktarımı dil ile gerçekleşmektedir. Bu sebeple kendi anadilini iyi kullanan bireylerin yabancı dili daha kolay öğreneceğine dair görüşler de mevcuttur.

⁴ Yazar ve eser hakkında geniş bilgi için Bkz: Barçın, M., *Sa‘ud al-Sanousi Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Sâk al-Bambu Adlı Romanının İncelenmesi*, Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2019; Hilal, Mahmud&Yeşildağ, Abdussamed, “Saq El-Bambu Romanı Üzerine Edebiyat Sosyolojisi Açısından Bir İnceleme” (Edt: Yeşildağ, Abdussamed), *Modern Arap Romanına Sosyolojik Bir Bakış Denemeleri*, Iksad Publications, Ankara, 2020, ss. 87-102.

⁵ es-Sen‘ûsî, S (2013), *Sâku’l-Bambu*, ed-Dâru’l-‘Arabiyye li’l-‘Ulûm, 12.b, Lübnan.

Gelişen ve değişen dünyada gerek çalışma ortamı gerekse sosyal ortamlar sebebiyle yabancı dil öğrenme gereksinimi artmıştır. TDK Büyük Türkçe Sözlükte (2005) “yabancı dil” öğrencilere, akademik, toplumsal ve meslekle ilgili gelişmelerine katkıda bulunmak amacıyla anadili dışında öğretilen dil olarak tanımlanmıştır. Yabancı dil öğretiminin amacı; bireyin anadili dışındaki hedef dili, dört temel dil becerisi -anlama, konuşma, okuma, yazma- dahil olmak üzere dildeki yeterliliklerini geliştirmektir.

Birey, ana dili sayesinde toplumla ilişki kurar ve onun bir parçası olur (Aksan, 1975; 427). Toplumdaki tüm değerler, kişiye dil yoluyla aktarılır. "Bütün insanlık serüveni, bilim, sanat, tarih, kısacası insanının tüm yapıp etmeleri dile yansır, dil aracılığıyla taşınır. Dil; insan, toplum ve ekini birleştiren bir bağıdır." (Adalı, 1983; 31). Aydın insanın kendi dilini iyi kullanan insan demek olduğunu belirten Ergin'e (2002) göre: "Hayatta başarının ilk şartı da kullandığı dile vakıf olmak, onu iyice bile bile kullanmaktır." (Ergin, 2002; 17)

Dilbilgisi, kuralları ve yapıları dili kullanırken anlamlı ve doğru kullanmaktır. Bir dili kullanmak bir dizgeyi kullanmak ise, bu dizgenin işleyişini belirleyen kurallar da hep işin içinde olmalıdır.” (Uzun, 2010: 357)

Dilbilgisi dilin ayrılmaz bir parçasıdır ve dilbilgisinin dil öğretimi alanındaki önemi yadsınamaz çünkü sözcükleri nasıl bir araya getireceğini bilmeden bir dili kullanılamaz yani dilbilgisi kurallarını bilmek bir dili kullanabilmenin ön koşuludur.

Dili iyi kullanma (bon usage) sanatını öğretir. Düşünce ve duyguları daha düzgün ve tam olarak anlamamıza ve anlatmamıza yardım eder. Gramer bilgisi sayesinde daha doğru, daha mükemmel düşünmeye de alışırız. Bu bilgi dil düzeninin koruyucusudur. (Banguoğlu, 1990: 19)

Kâne ve Kardeşleri

Kâne ve Kardeşleri adıyla isimlendirilen fiiller, tek başlarına bir anlam taşımadıkları için “**nakıs fiiler**” olarak adlandırılmışlardır. Bunlara Nevâsih (hükmü değiştirenler) de denilmektedir. Bu fiiller şunlardır:

كان . أصبح . صار . أضحى . ظل . بات . أمسى . مازال . ما برح . ما فتى .
ما انفك . ليس . مادام

Kâne ve kardeşlerinin anlamları şu şekildedir:

* كان : idi, oldu

كان يشرع في إنزال المركب إلى الماء . (s.44)

Gemi suya inmeye başlıyordu.

* صار : oldu, dönüştü. Bir halden bir hale geçmeyi anlatır.

صارت آيدا مصدر دخل للعائلة . (s.24)

Ayda ailenin gelir kaynağı haline geldi.

* أصبح : sabah oldu, sabahladı – idi, oldu

وأصبح يردد أسماء لم أسمع بها من قبل . (s.137)

Önceden duymadığım isimleri tekrar ediyordu.

* ظل : gündüz (vakti) oldu, devam etti (devamlılık bildirir)

صمْتُ قَلِيَا أَرَأَيْتَ وَجْهَ غَسَّانٍ، أُنْتَظِرُ مِنْهُ تَشْجِيعًا، وَلَكِنَّهُ

ظل صامتًا. (s.214)

*Gassan'ın yüzünü inceleyip iğrenerek baktım,
ondan bir cesaretlendirme bekliyorum ama O hâlâ
susuyor.*

* بات : geceleyin oldu, geceledi

بات جَدِّي يكرهني. (s.84)

*Benden nefret ederek **geceledi**.*

* ليس : değil. Cümleye olumsuz bir anlam katar.

ليس هذا ضروريا الآن. (s.21)

*Bu şimdi zorunlu **değil**.*

* مادام : -müddetçe

مادام بلغ بك الإيمان هذا الحد .. (s.108)

*Bu noktada iman sana ulaştığı **müddetçe**...*

* أمسى : akşam oldu, akşamladı, oldu

أمسى العامل متبعًا. (Çörtü, s.141)

İşçi yoruldu.

* مائفك : hâlâ (devamlılık bildirir)

لا ينفك الجاهل مصرا على عناده. (Çörtü, s.141)

*Cahil kimse inadında **daima direnir** (ısrar eder).*

* مافتئ : hâlâ (devamlılık bildirir)

انتهى الامتحان و مافتى النتيجة مجهولة. (Çörtü, s.141)

*İmtihan bitti; sonuç **hâlâ** belli değil.*

* ما برح : hâlâ (devamlılık bildirir)

(Çörtü, s.141) مابرح الصدق سبيل النجاة.

*Doğruluk **daima** kurtuluşun yoludur.*

* ما زال : hâlâ (devamlılık bildirir)

(el-Galâyini, s.273) مازال خليل واقفا.

*Halil **hâlâ** ayaktadır.*

* أضى : kuşluk (vakti) oldu (el-Ğalâyini, 1994)

(Çörtü, s.141) أضى الضباب كثيفا.

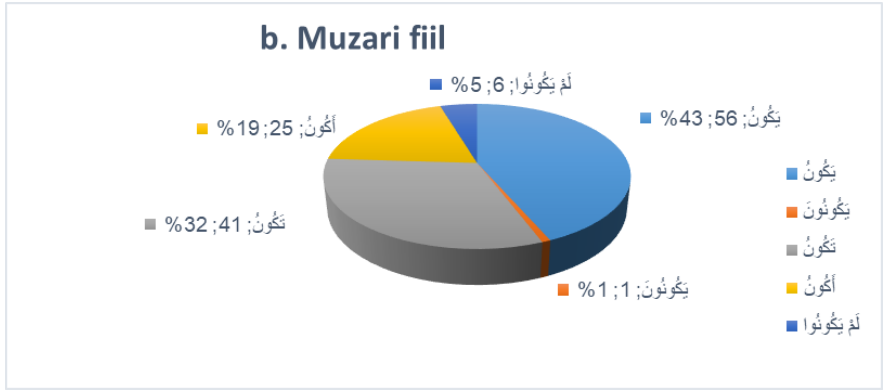
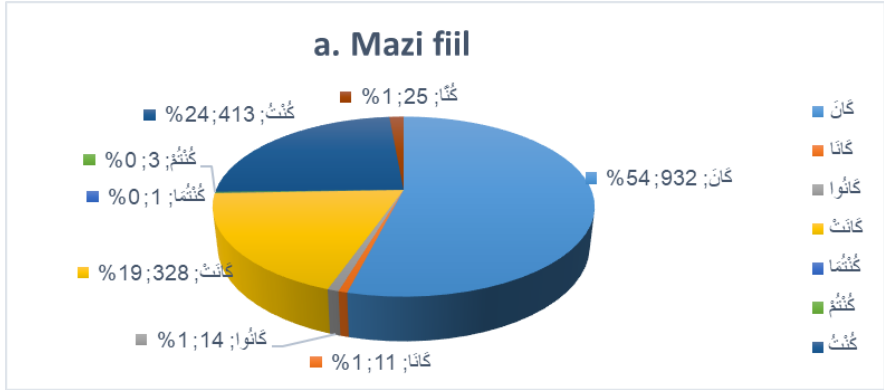
Sis yoğunlaştı.

- romanda أضى . أمسى . مازال . مابرح . مافتى . مأنفك

kullanımına rastlanılmamıştır bu nedenle başka bir kitaptan örnekler kullanılmıştır.

Kâne Fiilinin Kullanımı

Kâne, romanda mazi halde 1727; muzari halde 129 kere kullanılmıştır. Şahıslara göre çekimlenmesinde kullanım ve oranları şu şekildedir:



كان fiili tasrif edilebilir, fiil cümlesinde bulunduğu zaman, yardımcı fiil olarak kullanılır. كان isim cümlesinin başına geldiğinde mübteda, merfu' kalır, Kâne'nin ismi olur. Haber ise, mansub olur ve Kâne'nin haberi olur (Maksudoğlu, 2013: 292).

İsim cümlesindeki mübteda, cümle başına Kâne ve Kardeşleri geldiğinde artık Kâne'nin İsmi; haber ise Kâne'nin Haberi olarak adlandırılır. Mübteda ve haberin oluşumları nasılsa, Kâne'nin ismi ve haberinin oluşumları da aynı şekildedir. Tek farkı harekeleridir zira Kâne ve Kardeşleri, ismini ref' haberini ise nasb eder.

Aşağıdaki gruplandırmalar, Kâne'nin romanda karşımıza çıkan örneklerine göre yapılmıştır.

I. Kâne'nin ismi

1.Kâne'nin isminin müstetir (gizli) bir zamir olması:

(s. 28) الممزقة وشعرها الأشعث. كالمجنونة كانت تبدو مع ثيابها

Deli gibi, elbisesi yırtık ve saçları dağınık görünüyordu.

كانا يزورانه إما في غرفة المكتب لمناقشة كتاب ما، أو الحديث في الأدب والفن
(s. 37) والسياسة.

Ofisin odasında ya bir kitabı yada edebî, bilimsel ve siyasî bir konuyu tartışmak için onu (ikisi) ziyaret ediyordu.

(s. 254) وكانت والدتي في ذلك الوقت قد بلغت عامها العشرين.

Annem, o zaman yirmi yaşına ulaşmıştı.

2.Kâne'nin çekimi içinde (fiil+fail) olarak gelmesi.

(s. 24) وكانت في الثالثة والعشرين من عمرها.

O, yirmi üç yaşındaydı.

(s. 31) كنت أقف في طابور طويل يبدأ عند باب المكتب الصغير.

Küçük ofisin kapısında başlayan uzun bir kuyrukta duruyordum.

3.Kâne'nin isminin tamlama şeklinde gelmesi:

(s. 30) كان صاحب المتجر يعرفنا جيدا.

Esnağ bizi iyi biliyordu.

(s. 371) كان جاري الفلبيني يدعوني إلى حفلة عيد مياد أحدهم.

Filipinli komşum, onlardan birinin doğum günü partisine beni davet ediyordu.

4.Kâne'nin isminin, müfred müzekker veya müennes olarak gelmesi:

(51. s. كان أبي وسيما في عيني أمي!)

Babam annemin gözünde yakışıklıydı.

(61. s. كانت عائلي، قبل عودة أمي بفترة قصيرة، قد تحسّن وضعها المالي قليلا.)

Ailem, annem dönmeden kısa bir süre önce ekonomik durumunu iğrenerek düzeltmişti.

5.Kâne'nin isminin, ikil müzekker veya müennes gelmesi:

(54. s. غسان ووليد كانا من ضمن ركاب هذه الرحلة.)

Gassan ve Velid, bu yolculukta yolcuların içinde idiler.

6.Kâne'nin isminin, çoğul müzekker veya müennes gelmesi:

(249. s. كانت الابتناسات على وجوههم.)

Onların yüzlerindeki gülümsemeler idi.

(183. s. زوجة خالي بيدرو وأطفالها كانوا في الخارج.)

Pedro dayımın eşi ve çocukları dışarda idiler.

7.Kâne'nin isminin, kırık çoğul gelmesi: (el-Ğalâyini, 1994)

(155. s. كانت الأبواب في باد أمي قد بدأت توحد في وجهي..)

Annemin çölündeki kapılar yüzümde oturuyordu.

(218. s. كانت الأخبار مفزعة.)

Haberler korkunçtu.

II. Kâne'nin Haberi

1.Kâne'nin haberinin müfred (tekil) gelmesi:

(s. 299.) خولة كانت صغيرة في ذلك الوقت

Havle o zamanlar küçük bir kızdı.

(s. 46.) كان زواجنا غريبا.

Bizim evliliğimiz tuhaftı.

2. Kâne'nin haberinin fiil cümlesi olarak gelmesi:

(s. 26.) كان جدّي وخالتي أيدا ينظران إلى والدتي.

Dedem ve Ayda teyzem anneme bakıyorlardı.

(s. 37.) وكانت والدته تعامله معاملة خاصة.

Annesi ona özel bir şekilde davranıyordu.

3.Kâne'nin haberinin câr-mecrur veya zarf olarak gelmesi:

(s. 43.) كان الرجل بانتظارنا.

Adam bizi bekliyordu.

(s. 228.) كانت تحقّق في وجهي لا تزال.

Hâlâ yüzüme bakıyordu.

4.Kâne'nin haberinin tamlama olarak gelmesi:

(s. 104.) وراشد كان أحد أفراد هذه المجموعة.

Raşit, bu grubun bir ferdiydi.

(113. كانت ميرلا ابنة خالتي.)

Mirla, teyzemin kızıydı.

SONUÇ

Sosyal bir varlık olan insanın toplum içinde yaşayıp duygu ve düşüncelerini paylaşma ihtiyacı yüzyıllardır var olan bir gerçektir. Bu duygu ve düşüncelerini ise; ancak dil vasıtasıyla paylaşabilmektedir. Dili doğru kullanmak, insanlar tarafından doğru ve daha iyi anlaşılacak için ise dil kullanımında bazı kurallara ihtiyaç duymaktayız. Dilbilgisi kuralları, dilin doğru kullanılabilmesi için en önemli basamaktır. Dil öğretim yöntemlerinden en önemlilerinden biridir.

Özellikle edebî eserlerde dilbilgisi kurallarının kullanılması, o eserin daha iyi anlaşılmasında etkin rol oynamaktadır. Eserin güzelliğine güzellik katmakta, daha ilgi çekici hale getirmektedir. Eserin estetik değerini artırmakta ve okuyucu üzerinde bir etki yaratmaktadır.

Bu inceleme sonucunda Sâku'l-Bambu romanı gramatik açıdan incelenmiş ve bu roman üzerinden edebî eserlerin, dilbilgisi derslerinde örnek alınabilecek derecede zengin bir kaynak olduğu görülmüştür.

KAYNAKÇA

Adalı, O. (1983). Anadili Olarak Türkçe Öğretimi Üstüne. Dil Öğretimi Özel Sayı Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, 47(379), 31-35.

AKSAN, D. (1975), “Ana Dili”, Türk Dili, C. 31, S. 285, ss. 423-434.

Banguoğlu, T. (1990). Türkçe’nin Grameri, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

Barçın, M. (2019). Sa’ud al-Sanousî Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Sâk al-Bambu Adlı Romanının İncelenmesi. Yüksek Lisans Tezi. *Atatürk Üniversitesi*, Erzurum.

Çörtü, M.M. (2022). Arapça Dilbilgisi: Nahiv, M.Ü.İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul.

Ergin, M. (2002). Üniversiteler İçin Türk Dili. İstanbul: Bayrak Yayınları.

Güneş, F. (2014). Dil Öğretim Yaklaşımları Ve Türkçe Öğretimindeki Uygulamalar. Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 8(15), 123-148.

Hilal, Mahmud&Yeşildağ, Abdussamed, “Saq El-Bambu Romanı Üzerine Edebiyat Sosyolojisi Açısından Bir İnceleme” (Edt: Yeşildağ, Abdussamed), *Modern Arap Romanına Sosyolojik Bir Bakış Denemeleri*, Iksad Publications, Ankara, 2020, ss. 87-102.

Korkmaz, Z. Ercilasun, A. Zülfikar, H. Akalın, M. Gülensoy, T. Parlatır, İ. Birinci, N. (1995). *Yüksek Öğretim Öğrencileri İçin Türk Dili ve Kompozisyon Bilgileri*. (4. Baskı). Ankara: Yüksek Öğretim Kurulu Matbaası.

Maksudoğlu, M. (2013). Arapça Dilbilgisi. İstanbul: Ensar Neşriyat.

Millî Eğitim Bakanlığı. (Çev.) (2021). Diller içi Avrupa ortak başvuru metni: öğrenme, öğretme ve değerlendirme tamamlayıcı cilt. Avrupa Konseyi.

El-Ğalâyinî, M. (1994). Câmi’u’d-Durûsi’l-‘Arabiyye. Beyrut: Menşûrâtü’l-Mektebeti’l-‘Arabiyye.

Özkan, M. Edebiyatta Dil Kullanımı. Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, sy 52 (Ocak, 2016): 65-77.

es-Sen‘ûsî, S (2013), *Sâku’l-Bambu*, ed-Dâru’l-‘Arabiyye li’l-‘Ulûm, 12.b, Lübnan.

Türk Dil Kurumu. (2005). Türkçe sözlük. Ankara: TDK.

UZUN, N. E.: 2010 “Dilbilimsel Bulguların Türkçenin Öğretimine Aktarılması: Tömer “Yeni Hitit” Örneğinde Dilbilgisinin Yeri”, Yay. Haz. Leyla Subaşı Uzun, Ümit Bozkurt, Türkçe Öğretiminde Güncel Tartışmalar, Ankara, Ankara Üniversitesi Tömer, s. 356-363.

BÖLÜM IV

Bambu Sapı Romanı Örneğinde Arapça’da Sık Kullanılan Kelimeler

Merve Yiğit Köse¹

GİRİŞ

Doğan Aksan dili, “ İnsanın kendini ifade etme ve anlamlandırma sürecinde, sadece bir iletişim aracı olmaktan öte, toplumların kültür ve düşünce dünyalarını yansıtan çok yönlü ve gizemli bir varlıktır. (Aksan, 1995) olarak tanımlarken Muharrem Ergin dili, “İnsanlar arasında anlaşmayı sağlayan tabii bir vasıta, kendisine mahsus kanunları olan ve ancak bu kanunlar çerçevesinde gelişen canlı bir varlık, temeli bilinmeyen zamanlarda atılmış bir gizli antlaşmalar sistemi, seslerden örülmüş içtimai bir müessesedir.” (Ergin 1993: 3)olarak tanımlar. Dilbilgisi, dilin bu yapısal özelliklerini koruyarak işleyişini sağlarken, dilbilim; dilin yapısını, işleyişini ve zaman içinde geçirdiği değişimleri ele alan bir

¹ Yüksek Lisans Öğrencisi, Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

bilim dalı olarak bu süreci analiz eder (Vardar, 2002). Arap dili de, köklü geçmişı ve zengin edebi mirasıyla kendine özgü kurallara sahip bir dil olarak öne çıkar. Bu çalışmada, Arapçanın yapısal özellikleri ile Bambu Sapı adlı edebi eserde fiil yapısının nasıl kullanıldığı ve bu fiillerin anlatıdaki işlevleri incelenecektir.

Dilbilim ve İnceleme Alanları

Dilbilimin genel çerçevesinde sesbilim, biçimbilim, sözcükbilim, sözlükbilim, sözdizimi, edim bilim (pragmatik), göstergebilim (semiyoloji) ve anlambilim gibi alanlar yer alır. Dilbilim dilleri değişik açılardan inceleyen bilim dalıdır. Bir bilim dalını diğer alanlardan ayıran özellik, o alanda yapılan çalışmaların bir yöntem çerçevesinde yürütülmesidir. Bilimsel yöntem, veri incelemesi üzerine kuruludur. Her bilim alanının kendi bulgularını toplama yöntemi vardır. Bilim alanları topladıkları verilerden elde ettikleri bulguları kendileri için geçerli olan kavram ve kuramlar çerçevesinde inceler ve bulgulardaki genellemeleri ortaya çıkarmaya çalışırlar. Çalışmanın son aşamasında da ortaya çıkarılan bu genellemeler bilim alanı için geçerli olan ilke ve kurallar çerçevesinde yorumlanır ve incelenen olgunun niteliği hakkında bir sonuca varılır. Dilbilimin inceleme alanı dildir. Dilbilim insan dili denilen olgunun özelliklerini araştırır ve onun niteliğini ortaya çıkarmayı amaçlar.(Anadolu Üniversitesi, Genel dilbilim1:11)

Derlem Dilbilimi

Bir dil kaynağı olarak derlem, belli amaçlar temelinde yapılandırılmış metinler/konuşmalar bütünüdür. (Aksan vd. 2014: 723) Derlem dilbilim, doğal dil verisini inceler. Dilbilimsel çözümlemeler yoluyla kelimelerin kullanım sıklıklarına göre dildeki

eğilimlerini betimleyebilmemize yarar. Her alandan yazılı ve sözlü anlatımla ilgili söz varlığının tespit edilmesiyle dildeki anlatım gücünün de ortaya çıkmasına yardımcı olur.(Gümüş,2024).Modern teknolojinin ilerlemesiyle birlikte dilbilim alanında önemli gelişmeler yaşanmıştır. Bilgisayar teknolojisinin ve özel yazılımların devreye girmesiyle dilbilimdeki analizler hızlanmış ve hesaplamalı dilbilim alanı doğmuştur. Bu bağlamda, derlem dilbilimi olarak adlandırılan ve bilgisayar ortamında derlenen büyük metin gruplarını incelemeye yönelik çalışmalar, dilbilimcilerin dil çözümlemelerinde daha etkin bir rol oynamasını sağlamıştır (Gümüş, 2024). Derlem dilbilimi, doğal dil kullanımlarına dayalı örneklerle dil analizleri yaparak sözcüklerin sıklık bilgilerini, eşdizimsel özelliklerini ve kullanımdaki eğilimlerini ortaya koyar.

Sâmî Diller Ailesi İçinde Arapça

Arapça, Sâmî diller ailesine mensup olup, Hâmî-Sâmî kökene dayanan ve Akadca gibi dillerle birlikte doğu ve batı olarak iki ana kola ayrılan bir dildir (Aydın, 2018). Sâmî dillerin kendine özgü morfolojik yapısı, kelime türetiminde kök sistemine dayanır; bu sistemde, genellikle üç sessiz harfli kök yapısı üzerinden kelimeler türetilir. Bükümlü bir dil olan Arapçada kök harfler üzerine ekler getirilerek türetim yapılır ve böylelikle çok geniş bir kelime dağarcığı elde edilir (Parıld, 2021). Kuzey Arapçası, İslamiyetin yayılışı ile Arap edebiyatında baskın dil haline gelmiştir ve Arap edebiyatının edebi ürünlerinin çoğunu oluşturan eserler bu dilde yazılmıştır (Er & Yüksel, 2002). Bu bağlamda Bambu Sapı romanı, Kuzey Arapçasında kaleme alınmış bir eser olup Arap edebiyatının derin anlam ve zengin anlatım özelliklerini taşır.

Arapçanın Morfolojik Yapısı ve Fiil Kullanımı

Arapça dil yapısı, seslerden örölmüş bir toplumsal sistem olarak tanımlanabilir. Arapçada fiiller, toplumsal değeri ve bireysel duyguları ifade etmede önemli bir rol oynar ve bu özellik, Arap edebiyatının estetik ve duygusal derinliğini artırır. Sâmi dil ailesinde yer alan Arapça, morfolojik olarak bükömlü diller grubuna aittir ve kelimelerin önüne, içine veya sonuna ekler olarak anlam genişlemesi sağlar. Sâmi dillerin en belirgin özelliğı olan kök sistemi, Arapçanın ifade gücünü artıran yapısal bir unsurdur. Bu sistemde, köklerden türetilen fiiller, metinlerde anlatımı güçlendirir ve karakterlerin düşünce dünyasını, duygusal çatışmalarını ve çevresel betimlemeleri ifade eder (Aydın, 2018). İbnü'l-Kûtiyye (ö. 367/977), fiillerin dilin temel yapı taşları olduğunu belirterek, “Fiiller kelimelerin çoğunluğunun bina edildiğı asıllardır. Bu sebeple alimler fiili ebniye diye isimlendirmişlerdir. Fiilleri bilmekle birçok Kur’ân ve hadis ilmine dair delillendirme yapılabilir” ifadeleriyle fiillerin anlam oluşturmada ve dini metinlerin yorumlanmasında kritik önemini vurgular. (Karman & Soyupek, 2022). İbn Haldun da (808/1406), dil öğreniminin pratik ve ezberle elde edilen bir yetenek olduğunu, Arapça’nın özgün yapısını ve üslubunu öğrenmenin yolunun Arap şiir ve nesirleri, ayetler ve hadislerle dolu bir öğrenme sürecinden geçtiğini ifade eder: “Bu ezber sayesinde o kişi sanki Arapların arasında büyümüş biri gibi olur” (Karman & Soyupek, 2022).

Bambu Sapı Romanında Fiillerin Kullanım Sıklığı

Bambu Sapı romanında, fiillerin karakterlerin duygu dünyalarını, olayların akışını ve mekânsal atmosferi betimlemekte etkili bir araç olarak kullanıldığı görülür. İçerik analizi yöntemine

dayalı olarak yapılan bir incelemede, bu romanda en sık kullanılan fiiller belirlenmiş ve fiillerin kullanım sıklıkları 50 tekrar ile sınırlandırılmıştır. Fiillerin incelenmesinde bilgisayar destekli dil analizi programlarından yararlanılmıştır.

Sıra	Fiil	Frekans	Yüzde
1	كان	1302	26.80
2	قال	548	11.28
3	حمل	169	3.48
4	سال	161	3.31
5	نظر	144	2.96
6	أجاب	140	2.88
7	عرف	131	2.70
8	بدا	110	2.26
9	وقى	110	2.26
10	وجد	97	2.00
11	جلس	91	1.87
12	التفت	90	1.85
13	عاد	90	1.85
14	أصبح	89	1.83
15	واصل	89	1.83
16	ترك	87	1.79
17	شاهد	85	1.75
18	فهم	83	1.71
19	فعل	79	1.63
20	شعر	77	1.58
21	قام	74	1.52
22	أخبر	71	1.46

23	أشار	68	1.40
24	فتح	66	1.36
25	أخذ	66	1.36
26	وقف	64	1.32
27	بس	63	1.30
28	طلب	61	1.26
29	سمع	61	1.26
30	جاء	59	1.21
31	بقي	58	1.19
32	انتظر	57	1.17
33	لاس	57	1.17
34	أراد	55	1.13
35	ظهر	53	1.09
36	خرج	52	1.07
37	هز	52	1.07
38	تذكر	50	1.03

Sonuç

Dilbilim, dilin yapısını, işlevini ve toplumsal bağlamdaki rolünü anlamamıza yardımcı olan önemli bir bilim dalıdır. Derlem dilbilimi ise bu süreçte teknolojik araçlarla desteklenen ve geniş veri tabanları kullanarak dilin çeşitli yönlerini inceleyen bir alan olarak öne çıkmaktadır. Dilin farklı alanlarda nasıl kullanıldığını inceleyerek anlam yaratma süreçlerini gözler önüne seren derlem dilbilimi, dildeki yapısal ve anlamsal eğilimlerin betimlenmesinde büyük bir katkı sağlamaktadır. Bambu Sapı romanı, Arap edebiyatında dilin fiiller aracılığıyla nasıl derinleştirildiğini ve zenginleştirildiğini gösteren başarılı bir örnektir. Arapçanın köklü

yapısı ve bükümlü dil özelliği, bu eserdeki fiil kullanımında anlamlı bir etkiye sahiptir. Fiillerin dikkatle seçilerek kullanılması, romanın anlam katmanlarını ve karakterlerin içsel dünyasını zenginleştiren bir unsura dönüşmektedir. Arap dili, yapısal özellikleri ve edebi işlevleri sayesinde anlatı zenginliği sunar ve bu dilin olanakları sayesinde edebiyatın estetik değeri artar. Bu makale, Arap edebiyatında fiillerin anlatıdaki önemini ve işlevini ortaya koyarak, dilin edebiyattaki yeri üzerine önemli bir katkı sunmaktadır. Arap edebiyatının karakteristik yapısı içinde yer alan Bambu Sapı romanında, fiiller dikkatle seçilmiş ve çeşitli anlam katmanları oluşturmak amacıyla ustaca kullanılmıştır. Fiiller, romanın anlatı akışını yönlendirirken, aynı zamanda karakterlerin duygusal ve düşünsel dünyalarını zenginleştiren ve anlatıya derinlik kazandıran bir araç olarak işlev görmektedir. Bu çalışma, Arap edebiyatındaki anlatım tekniklerinin, dilin yapısal özellikleri ile nasıl harmanlandığını ve fiillerin edebi eserlerdeki önemini gözler önüne sermektedir.

Kaynakça

Aksan, D, (1995), Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dil bilim, TDK Yay., Ankara.

Anadolu Üniversitesi. (2024). *Genel Dilbilim 1*.

Aksan, D, vd. (2014). "Derlem Dilbilim Çalışmaları". *Bilimname Dergisi*.

Gümüş, M. (2024). Derlem Dilbilim Çalışmalarının Dil Öğretimine Katkısı. *Journal of Turkic Civilization Studies*, 5(1).

Karman,Y-Soyupek,H(2022) Makû İlahiyat Fakültesi Dergisi, 3 (1): 120-139, 2022).

Er,R-Yüksel,A ,Klasik Arap Edebiyatı,**12**

Parıldı, M. (2021). Arapçada Üç Harfli Fiil Köklerini Oluşturan İkili Harf Kombinasyonlarının Analizi. *Bilimname*(45), 495-521.

Aydın, M. (2018). Arap Dili. İstanbul Aydın Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, 4(1), 1-18.

BÖLÜM V

Cahiliye Döneminde Edebî Eleştiri ve Özellikleri

Hamit SALİHOĞLU¹
Ali SUNTAY²

Giriş

Araştırmamız, “Cahiliye Dönemi” olarak bilinen İslam öncesi dönemde Arap edebiyatının bir parçası olan “edebî eleştiri konusunu” incelemektedir. Edebî eleştiri, Arap dili ve edebiyatında şiirin sanatsal değerini ortaya koymasında önemli bir rol oynamıştır. Bu dönemde şairlere verilen unvanlar ve kasidelere dair tutum ve yargılar, eleştirinin toplumda nasıl bir yer edindiğini göstermektedir. Bu dönemde eleştiriler çoğunlukla doğrudan, kişisel beğenilere ve

¹ Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Türkiye, Mardin, Orcid:0000-0003-3554-3251, hamityurter@artuklu.edu.tr

² Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Doktora Öğrencisi, Türkiye, Mardin, Orcid: 0000-0003-1997-9805, ali.suntay63@gmail.com

dilin inceliklerine dayanarak yapılandı. Eleştirmenler, şiirlerin belirli kısımlarına odaklanarak parçalı eleştirilerde bulunur ve genel yargılarla kısa, öz hükümler verirlerdi. Arap dili edebiyatına dair edebî eleştiri, Cahiliye döneminden başlayıp günümüze kadar gelmiş ve zamanla gelişmiştir. Edebiyat ve eleştiri ikisi de estetik ve güzellik ile ilgilenir. Dolayısıyla, edebiyat ve eleştiri birbirinden ayrılmaz; aksine, birbirlerini tamamlayarak ve etkileşim içinde birlikte ilerlemektedirler. Çünkü her ikisi de - edebiyat ve eleştiri - estetik ve güzellikle ilgilenir. İkisi de anlatılan şeyden etkilenerek tepki verme ve sonrasında bunu uygun, birbirine bağlı kelimelerle ifade etme esasına dayanır. Şair, bir şeyi anlatmadan önce o şeyden etkilenir, sonra onunla ilgili ifadelerini uyumlu, doğru ve samimi duygularını aktaracak bir şekilde düzenleyerek değerlendirme yapmaktadır. Şairin bu değerlendirme süreci aslında eleştiri olarak adlandırılır. (Khalifah, M. (2016). Câhiliye Döneminde Edebi Tenkid. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (3), 44). Böylece edebiyat ve eleştiri, birbirinden ayrılamayan bir bütünün iki parçası gibidir. Ancak, edebiyat eleştiriye kıyasla geçmişte daha fazla tedvin edilmiş, yazıya geçirilmiş, incelenmiş, tarih eserlerinde kaydedilmiş ve insanlar arasında daha fazla yayılmıştır. Edebi eleştiri ise aynı ilgiyi görmemiştir (Khalifah, M. (2016). Câhiliye Döneminde Edebi Tenkid. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (3), 44).

Cahiliye Döneminde Edebi Eleştiri konulu araştırmanın önemi, Arapların şiir ve edebi mirası olarak bilinen “Arap edebiyatının” öneminden kaynaklanmaktadır. Arap edebiyatı, Arapların kültürünü, yaşam tarzlarını ve tarihlerini koruyan temel bir

kaynaktır; başka bir deyişle, Arap kültürünü tanımak isteyenler için esas kaynaktır. Aynı zamanda Arap edebiyatı, değerli ve yüksek seviyeli bir edebiyattır; ancak bu değeri, işin uzmanları daha iyi bilirler. Arap edebiyatını bu derece yüksek bir seviyeye taşıyan şey ise Araplarda bulunan edebi eleştiridir; çünkü eleştiri, düşünce tarzı veya düşüncelerin ifade edilme biçimi, uygun kelimelerin seçimi gibi birçok sanatsal çalışmada edebiyatın yolunu belirleyen ve düzelten önemli bir unsurdur (Abbâs, 1404; Khalıfah, M. (2016). Câhiliye Döneminde Edebi Tenkid. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (3), 42). Bu çalışma, Cahiliye Döneminde edebi eleştirinin Arap edebiyatına olan katkısını ve bu eleştirilerin edebiyatı nasıl şekillendirdiğini ortaya koymaktadır.

Cahiliye Dönemi

Tarihçiler ve tefsirciler göre "Câhiliye dönemi," terimini Hz. Peygamber'in (s.a.v.) peygamberliğinden önceki döneme denir. Edebiyatçılar ve eleştirmenler açısından ise bu terim, belirli bir zaman dilimi olmaksızın, yüz elli veya iki yüz yıl gibi sınırlı bir süreyi aşmaz. Cahiliye kavramından, okuma-yazma bilmeyen veya insanın ihtiyaç duyduğu bilgilere sahip olmayan kişiler için kullanılmamış, bu kelime daha ziyade söz konusu dönemde yaygın olan kötü ahlak, acelecilik ve mantıksızlık anlamında kullanılmıştır (Dayf, 1960). Nitekim çağdaş edebiyatçılardan olan Şevki Dayf de "Cahiliye" kavramını terimini tanımlarken, belirttiği üzere, bu kelime cehalet anlamına gelen "bilgi eksikliği" kökünden türememiştir; aksine, "öfke ve fevri davranış" anlamına gelen "cehl" kökünden türemiş ve İslam'ın zıttı olan bir kavram olarak kullanıldığını ifade etmiştir. Ona göre İslam kavramı, Allah'a boyun

eğme ve itaat etme anlamına gelirken, "cahiliye" itaatsizlik ve taşkınlık anlamındadır. Bu terim, İslam'a yakın olan dönemi veya İslam'ın doğrudan öncesindeki dönemi ifade etmek kullanılmıştır (Khalıfah, M. (2016). Câhiliye Döneminde Edebi Tenkid. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (3), 45; Dayf, 1960).

Edeb Kelimesi

Edeb kelimesinin anlamı, Arap toplumunun göçebe yaşam tarzından medeniyet ve uygarlık aşamalarına geçmesiyle birlikte gelişim göstermiştir. Bu kelime, günümüzde aklımıza gelen-okuyucuları ve dinleyicileri duygusal olarak etkilemeyi amaçlayan etkileyici ve edebi üslupla yazılmış şiir ve nesir metinleri-anlamını alana kadar, birbirine yakın farklı anlamlarda kullanılmıştır (Dayf, 1960).

Cahiliye dönemine dönecek olursak, bu kelime şairlerin dilinde pek kullanılmazdı. Ancak, "davet eden" anlamında "âdîb" kelimesini ve "davet edilen yemek" anlamında "me'dube" kelimesini görürüz. Bu anlamdan türeyen edebe' fiili, ziyafet verme veya insanları davet etme anlamında kullanılmıştır. Cahiliye döneminde, bu anlamda kullanılmaktadır (İbn Manzûr, 1414) Ancak, Hz. Peygamber'in (a.s) dilinde, ahlaki ve terbiye edici bir anlamda kullanıldığını görmekteyiz. Nitekim bir hadisinde, "Rabbim beni terbiye etti ve terbiyemi en güzel şekilde yaptı," buyurmuştur (Cündî, 1412; Dayf, 1960).

Emevi döneminde ise kelime, ahlaki ve terbiye edici bir anlamda yaygınlaşmaya başlamış, bu anlamla birlikte "eğitim" anlamını da kazanmıştır. Bu dönemde halifelerin çocuklarına ders

veren eğitimcilerle muaddib (eğitici) denmiştir (Abbâs, 1404; Dayf, 1960).

Abbâsiler döneminde "edeb" kelimesi hem ahlaki hem de eğitici anlamlarını korumuştur. İbn Mukaffa, siyasi ve ahlaki öğütler içeren iki eserine "*el-edeb es-sagîr*" ve "*el-edeb el-kebir*" isimlerini vermiştir. Hicri 2. ve 3. yüzyıllarda, bu kelime Arapların şiirlerini ve tarihlerini bilme anlamında kullanılmaya başlanmıştır. Bu bağlamda "edeb" kitapları yazılmıştır; örneğin, Hicri 255'te vefat eden Câhiz'in "*el-Beyan ve't-Tebyin*" adlı eseri, farklı türde haberler, şiirler, hitabeler ve anekdotlar içermekte, çok sayıda edebi ve eleştirel gözlemler sunmaktadır. Benzer şekilde, Hicri 285'te vefat eden Müberred'in "*el-Kamil fi'l-luga ve'l-edeb*" adlı kitabı ise daha çok dile odaklanmış, belagat veya eleştiri konusuna eğilmemiştir (Dayf, 1960).

Hicri 3. yüzyıldan itibaren, "edeb" kelimesinin, belirli sosyal sınıfların uyması gereken görgü kurallarını da ifade etmek için kullanıldığını görürüz. Bu bağlamda, İbn Kuteybe'nin "*Edebü'l-Kâtib*" ve Keşacim'in yaklaşık 350'de vefat eden "*Edebü'n-Nedim*" gibi eserleri kaleme alınmıştır. Ayrıca, *Edebü'l-Kadı*, *Edebü'l-Vezir*, *Edebü'l-Hadîs*, *Edebü't-Taam*, *Edebü'l-Muâşere* ve *Edebü's-Sefer* gibi çok sayıda eser yazılmıştır. Bununla birlikte, bu dönem edebiyatı çoğunlukla kısa şiir parçaları ve ilginç hikâyelerle karakterizedir (Dayf, 1960).

19. yüzyılın ortalarından itibaren, "edeb" kelimesi iki farklı anlam kazandı: İlki, Fransızların *littérature* kelimesiyle ifade ettikleri anlamla örtüşen genel anlamdır. Bu anlamda, bilimsel, felsefî ya da sanatsal bir nitelik taşıyan tüm yazılı eserler edebiyat olarak

adlandırılır. İkincisi ise, salt estetik amaçla yazılmış, duygusal olarak okuyucuyu veya dinleyiciyi etkileyen, güzel bir ifade sunmayı hedefleyen özel bir anlamdır. Bu anlamda, şiir ve nesir sanatlarının yanı sıra hitabet, atasözleri, hikayeler, tiyatro ve makamat gibi edebi türleri ifade eder (Dayf, 1960).

Eleştiri (Nakd)

Lugatta nakd (eleştiri): İbn Manzûr'un (ö. 711/1311) "*Lisanü'l-Arab*" adlı eserinde, "nakd" kelimesinin "vade ile olanın aksine, peşin" anlamında kullanılır. Ayrıca "nakd" ve "intekâd", kelimelerinin dirhemlerin sahtesini ayırt etmek anlamına geldiğini ifade etmektedir (İbn Manzûr, 1414). Muhammed bin Ebu Bekir er-Razi'nin (ö. 666/1268) "*Muhtariü's-Sıhah*" adlı eserinde ise, "nakada" fiili, "dirhemleri ayırt etmek ve sahte olanları çıkarmak" anlamında geçer (er-Râzî, 1999). Lügat kitaplarında eleştiri için farklı tanımlar yer almışsa da bunlar çoğunlukla şu üç anlam etrafında toplanır: Birinci anlam "ayırt etme"dir, ikinci anlamı "verme" ve üçüncü anlamı "göz ucuyla bakma"dır. Burada esas alınan birinci anlamdır. Bu durumda nakd (eleştiri), bir şeyi dikkatle inceleyip iyiyi kötüden ayırarak değerlendirme yapmaktır. İbn Sellâm el-Cumahi, (ö. 231/846) "*Tabakat Fuhul eş-Şuara*" adlı eserinde eleştiri kelimesini bu anlamda kullanır. Şöyle der: "Şiirin de bir sanatı ve bu sanatın ilmini bilen kişiler vardır. Tıpkı diğer ilimler ve zanaatlar gibi. Gözle incelenmesi gereken bir kısmı vardır. örneğin, inci ve yakut ancak gözle incelenerek anlaşılabilir... Şiir de ancak bu ilmi bilenler tarafından anlaşılabilir" (Muhammed Şakir, 1974).

Terim olarak manası ise lügat anlamına yakın bir anlamda kullanılmıştır. Kudâme bin Ca‘fer, (ö. 337/948) “*Nakdü’ş-şi‘r*” adlı eserinde eleştiriyi lügat anlamından çok uzaklaştırmaz. Onun görüşünün özeti şudur: Şiir bilgisi dört bölüme ayrılır ve bu bölümlerden üçü hakkında âlimler çalışmalar yapmıştır. Ancak dördüncü bölüm olan eleştir : “iyi şiiri kötü şiirden ayırma” konusunda yalnızca kendisi söz etmiştir. Yani eleştirinin terim anlamı, kelimenin dildeki temel anlamından çok uzaklaşmamaktadır (İbn Kudâme, 1885).

Ancak sonraki yazarlar, eleştirinin mahiyetini ve gerçekliğini daha ayrıntılı bir şekilde tanımlar. Eleştiri, genel olarak sanat veya özellikle şiir hakkında bütünsel bir bakış açısıyla verilen bir yargıdır. Ancak bu yargı, rastgele veya tesadüfi değildir; bir dizi aşamayla başlar: beğeni geliştirme, yani ayırt etme becerisi, açıklama, gerekçelendirme, analiz ve değerlendirme. Bu adımların mantıksal sırayla izlenmesiyle yargı metodik hale gelir; ayırt etme gücüne dayalı olarak içsel bir beceriyle desteklenir. Fakat bu yöntem sözlü gelenekte tam olarak gerçekleşmez, çünkü sözlü gelenek, derinlemesine inceleme ve düşünmeyi kısıtlar. Bu nedenle, düzenli eleştiri, yazılı çalışmaların gelişmesiyle ortaya çıkmıştır; bu da inceleme ve değerlendirmeye olanak tanır (Khalifah, M. (2016). *Câhiliye Döneminde Edebi Tenkid. Eskişehir Osmangazi Üniversitesi /İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (3), 47).

Özetle, eleştirinin terim anlamı, edebi eserleri incelemek, yorumlamak, analiz etmek, diğer eserlerle karşılaştırmak ve onların değerini ve derecesini belirlemek amacıyla yargıya varmaktır.

Cahiliye Döneminde Edebi Eleştirinin Bazı Özellikleri

Daha önce, eleştirinin edebiyatla birlikte başladığını ve zamanla gelişerek iç içe olduğu belirtilmiştir. Şimdi, Cahiliye Döneminde – en fazla İslam’dan iki yüz yıl öncesine kadar uzanan dönemin – edebi eleştirinin önemli bazı özellikleri sunulacaktır.

Şairlerin Lakapları

Cahiliye dönemindeki Araplar, şairlere özel lakaplar vererek onların şiirdeki yetkinliklerini ve duygularını sanatsal yollarla ifade etme becerilerini ifade ediyorlardı. Araplarda şairlerin en yüksek rütbesi "Hinziz" (الخنزير) idi; onu “şair,” (الشاعر) "şuvey’ir," (شويعر) "şi’rur," (الشعرور) ve "müteşair" (متشاعر) lakapları izlerdi. Bu adlandırmalar, özünde eleştirel yargılardır ve gözlem, değerlendirme sonucu verilmiştir. Daha doğrusu, bu lakaplar, şairlerin şiirlerinin doğal iç görü, dönemin özgün Arap estetiği ve eleştirmenin deneyiminden doğan doğal eleştiri süzgecinden geçmesiyle belirlenmiştir (el-Âkûb, 2000; Khalıfah, M. (2016). Câhiliye Döneminde Edebi Tenkid. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (3), 49).

Eleştirmen Kavramı ve Eleştirel Yargı Kavramı

Halk arasında, özellikle edebiyatçılar arasında, şiirde kendisine başvuru yetenekli ve güçlü bir eleştirmen fikri bilinen bir kavramdı. Aynı şekilde, eleştirel yargı düşüncesi de şairlerin zihninde mevcuttu; çünkü bu düşünce olmasaydı, şairler arasında bir üstünlük sağlanmaz, bir kaside diğerine ya da bir beyit başka bir beyte üstün görülmezdi. Cahiliye Dönemi’nden günümüze ulaşan edebi metinler, yetenekli bir şair ya da belirli bir kabilenin eleştirmen olarak rol oynadığını gösterir. Nâbiga ez-Zubyânî ile Hassan bin

Sabit arasında geçen hikaye bu durumu daha net ortaya koymaktadır (Khalıfah, M. (2016). Câhiliye Döneminde Edebi Tenkid. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (3), 50).

Merzubani, (ö. 384/994) “*el-Muvaşah*” adlı eserinde şunu anlatır: Nâbiga ez-Zubyânî için Ukaz panayırında deri bir kırmızı çadır kurulur ve şairler ona şiirlerini sunmak için gelirlerdi. İlk olarak A’sa Meymun bin Kays şiirini okumuş, ardından Hassan bin Sabit al-Ensari şu beyti okumuştur:

“Bizim geniş, sabahları parlayan yemek tepsilerimiz ve yiğitlikten kan damlayan kılıçlarımız var; Anka kabilesi ve Muharrik oğullarının bizim soyumuzdan gelir; bizden bir dayı ve bizden bir oğul ne kadar onurludur.”

O’na şöyle der: “Sen bir şairsin, ancak yemek tepsilerin ve kılıçların hakkında daha az söyledin; Nâbiga doğurduğun söyle övündün ama seni doğuran kimselerle övünmedin.” (el-Merzûbânî, t.y.).

Bu metinden, şair Hassan bin Sabit’in, Nâbiga’nın şiiri değerlendirme yani eleştirme yeteneğine sahip olduğunu bildiği için onun eleştirisinden yararlanmak amacıyla şiirini ona sunduğu anlaşılmaktadır.

Şairlerin Hatalarını Tespit Etmek

Cahiliye dönemi Arapları, topluluklarında okunan şiirleri büyük bir dikkatle dinler ve şairlerin yaptıkları hataları fark ederlerdi. Bu hataların çoğunlukla kafiye, yani aruz ilminde “ikvâ” olarak bilinen uyak hatalarında olduğu görülmüştü. İkvâ, bir kasidenin

kafiyesinde hareke farkı oluşması, örneğin aynı şiirde bir yerde esre, başka bir yerde ötre kullanılması anlamına gelir (Abbâs, 1404).

İbn Sellâm el-Cumahî, “*Tabakât Fuhûlû’s-Şu‘arâ*” adlı eserinde, Cahiliye döneminin birinci sınıf şairlerinden bahsederken ikvâ hakkında şöyle der: “Bu, kafiyelerdeki i‘rabin farklılık göstermesidir; bir kafiye merfû (ötreli), diğer bir kafiye ise mecrûr (esreli) ya da mansub (üstünlü) olur ve bu, bedevîlerin şiirlerinde yaygındır.” İbn Sellâm, birinci sınıf şairler arasında yalnızca Nâbîga’nın iki beytinde ikvâ olduğunu belirtir (el-Cumahî, 1974).

Bir Şairi Diğerine Üstün Tutmak

Bir şairi başka bir şaire tercih etme düşüncesi, Cahiliye döneminde önemli bir fikir olarak öne çıkıyordu. Şairlerin çoğalması ve şiir düzeylerinin birbirine yakın olması durumunda, eleştirmen bu şiirlerden etkilenir ve büyülenir, ardından da bir şairi diğerine, bir kabileyi başka bir kabileye veya bazen tüm Araplara karşı üstün tutan bir eleştirel yargıda bulunurdu. Bu duruma, “*Kitab el-Ağani*”de geçen Nâbîga ez-Zubyânî ile Lebid bin Rebia arasında geçen hikâye örnek olarak verilebilir (Khalıfah, M. (2016). Câhiliye Döneminde Edebi Tenkid. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (3), 54).

Bu tür karşılaştırmalar, şairlerin ustalıklarının değerlendirilmesinde ve belirli bir şairin diğerine göre daha üstün olduğunun ilan edilmesinde eleştirel bir işlev görüyordu.

Şiirin İyileştirilmesi ve Güzelleştirmesi “Tehbir” Meselesi

el-Asmaî, (ö. 216/831) “*Fuhûletü’s-Şuarâ*” adlı eserinde, Cahiliye döneminde Tufeyl el-Ginâvî’nin, şiirinin güzelliği

sebebiyle “Muhabber” lakabıyla anıldığını söyler. Şiirde “tehbir”in anlamı, şairin şiirini ahenkli ve uyumlu hale getirerek onu güzelleştirmesi, dinleyicilerin beğenisini kazanacak bir estetik katmasıdır. Ancak bu tarz şiirler çoğu zaman derin bir anlam barındırmaz. Bu tür bir şiirin özelliklerini, Râbia bin Hazzâr el-Esedî’nin Amr bin el-Ehtem’e söylediği şu sözde buluruz: “Ey Amr, senin şiirin göz kamaştıran güzel bir kumaş gibidir; ama dikkatle bakıldığında göz kamaşması azalır.” Amr’ın şiirleri ilk bakışta etkileyici ve parlak görünse de, derin bir incelemeye tabi tutulduğunda büyük bir anlam taşımadığı ortaya çıkar (el-Asma’î, 1980).

Şiirin İnceltme ve Düzenlenmesi

Daha önce belirtildiği gibi, eleştiri ve edebiyat birbirine bağlıdır; ikisi de estetik zevk ve güzellikle ilgilidir ve her ikisi de betimlenen şeyden etkilenme ve ona duygusal tepki verme üzerine kuruludur. Şair, betimlediği şeye yönelik duygularını en iyi şekilde ifade edebilmek için şiirini titizlikle düzenler ve güzelleştirir (Sezgin, 1988). Îsâ el-Akûb’un belirttiği gibi: “Bazı şairler için şiir, kendiliğinden gelen bir akış değil, zorlu bir arayış, ısrarlı bir çaba ve zihinsel bir mücadeledir. Şair, ilk etapta gelen ifadelerle yetinmez; onları gözden geçirir, değiştirir ve eklemeler yapar, ta ki ortaya tam anlamıyla tamamlanmış bir eser çıkana kadar.” (el-Âkûb, 2000; Khalıfah, M. (2016). Câhiliye Döneminde Edebi Tenkid. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi /İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (3), 57).

Şiirle Yanıt Verme (İcâze)

İcâze, bir şairin bir dize veya beyit söylemesi, ardından ikinci bir şairin, ilk şairin tarzına uygun şekilde ikinci dizeyi veya beyti

tamamlaması anlamına gelir; böylece iki şairin ortak eseri, tek bir şairin elinden çıkmış gibi uyumlu görünür. Buradaki eleştirel fikir, ikinci şairin ilk metni derinlemesine kavradığıdır; dil dokusunu ve kelime anlamlarını hassasiyetle anladığı için, ilk metnin ifadelerine ve anlamlarına benzeyen kelimeleri uyum içinde düzenleyebilmiştir (el-Âkûb, 2000). İbn Reşîk (ö. 456/1064) “*el-Umde*” adlı eserinde şöyle der: “İcâze, bir şairin bir beyti veya bir kısmını artırarak tamamlamasıdır; bazen bir beyte çok sayıda dize ile yanıt verilir. Dizelere uygun dizelerle yanıt vermeye örnek olarak, biri Ebû'l-Atâhiyye'ye ‘Soğuk su lezzetli oldu’ dediğinde, Ebû'l-Atâhiyye, ‘Ne güzel içilecek bir su’ diyerek yanıt vermiştir” (el-Kayrâvanî, 1401).

Bir Kasidenin Tamamının Kaliteli Olduğunu Belirtmek

Bu eleştirel fikir, bir kasidenin tamamının kaliteli olarak değerlendirilmesini içerir. En iyi örneği, Cahiliye döneminde Arapların en ünlü ve en değerli şiirleri arasında kabul edilen Mu‘allakat-ı Seb‘a’dır. Bu kasideler, o dönemdeki Arapların eleştirel düşünceye sahip olmaları sayesinde bir bütün olarak başarılı şiirler olarak değerlendirilmişlerdir (Khalifah, M. (2016). Câhiliye Döneminde Edebi Tenkid. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (3), 61).

İbn Reşîk “*el-Umde*” adlı eserinde şöyle der: “Mu‘allakât’a altınlarla işlendikleri için ‘el-Mezhebât’ denirdi. Diğer şiirlerden özenle seçilmiş, keten kumaşlara altınla işlenip Kâbe’ye asılmışlardı. Bu yüzden bir şairin en kaliteli şiirine ‘mezhebe’ denirdi... Bir başka rivayete göre ise, kral, bir şairin kasidesini beğendiğinde ‘Bunu bizim için asın, hazinemizde saklansın’ dermiş.” (el-Kayrâvanî, 1401) Bu rivayetin doğruluğundan bağımsız

olarak, Araplar bu kasidelerin en iyi şiirler olduğunu kabul etmiş ve onları beğeniyle karşılamışlardır.

Şiir Rivayeti

Şiir rivayeti, şiirin yayılmasını ve günümüze ulaşmasını sağlayan önemli bir unsurdur (Cündî, 1412). Cahiliye döneminde öğrenciler, usta şairlerden şiir öğrenip naklederek bu geleneği sürdürmüşlerdir. Şiire ilgi duyan herkes, önde gelen bir şaire bağlanır, ondan şiir rivayet eder ve tarzını benimserdi. Bu sayede kendisi de ustası gibi tanınmış bir şair olurdu (Khalıfah, M. (2016). *Câhiliye Döneminde Edebi Tenkid. Eskişehir Osmangazi Üniversitesi /İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (3), 62).

Şevki Dayf şöyle der: “Cahiliye döneminde şiir rivayeti, şiirin yayılması ve tanınmasının en etkili yoluydu. Bu dönemde, şiir rivayetiyle meşgul olan bir sınıf vardı, bu sınıf da bizzat şairlerin kendisiydi. Şiir yazmak isteyen biri, bir şaire bağlanır ve ondan şiirlerini rivayet ederdi; bu süreç, dili çözülene ve şiir sanatında ustalaşana kadar devam ederdi.” (Dayf, 1960).

Cahiliye Dönemi Eleştirel Düşüncenin Belirgin Özellikleri

Cahiliye döneminde edebi eleştirinin bazı belirgin özellikleri vardır ve bunlar dönemin eleştiri anlayışına yön vermiştir. Bu özelliklerden öne çıkanları şöyle sıralayabiliriz:

Doğal Eleştiri (Fıtri Eleştiri)

Cahiliye döneminde eleştiri doğrudan eleştirmenin kişisel zevkine dayanırdı. Daha önce de belirtildiği gibi, eleştiri mevcut olsa da kuralları veya temelleri yazıya geçirilmemişti; şairin zihninde ve sanatsal sezgisinde vardı. Eleştirmen bazen bu kuralları kişisel bakış

açısına ve Arap doğasına göre, bazen de dilin anlamlarına dair ince hislerden alırdı. Mesela, en-Nâbiga'nın Hassân b. Sâbit'in şiiri üzerindeki hükmü, onun Arapçaya olan hâkimiyeti ve kelimelerin anlamlarına dair bilgisine dayanırdı. Dönemin genel Arap zevkine göre övgü baba üzerinden yapılır, evlat üzerinden yapılmazdı. Eleştirinin doğal olması, genellikle doğaçlama bir yapıya sahip olduğunu gösterir. Eleştirmen genellikle ayrıntılı bir inceleme yapmadan veya derinlemesine bir çalışma olmaksızın hüküm verirdi (Sezgin, 1988).

Parçalı (Cüzî) Eleştiri

Cahiliye döneminde eleştiri çoğunlukla parçalı bir yaklaşımı benimsiyordu; eleştirmen genellikle bir şiirin tüm yönlerini incelemek yerine, sadece belirli bir bölüme veya özelliğe odaklanıyordu. Örneğin, kelimeler veya vezin gibi şiirin belirli kısımlarına eleştiriler yöneltildi. Günümüzdeki bütünsel eleştirinin aksine, eleştirmen o dönemde sadece küçük bir bölümü inceliyor ve diğer sanatsal unsurları göz ardı ediyordu (el-Âkûb, 20009).

Genel Yargılar

Cahiliye dönemi eleştirisi çoğunlukla sebep veya açıklama getirmeksizin genel yargılar içeriyordu. Örneğin, muallakaların Arapların en iyi şiirleri olarak kabul edilmesi ya da en-Nâbiga'nın Lebîd b. Rebîa'ya "Git, sen Arapların en iyi şairisin," demesi gibi(Khalıfah, M. (2016). Câhiliye Döneminde Edebi Tenkid. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (3), 65).

Özet Hükümler

Cahiliye döneminde eleştirmenler, kısa ve öz ifadelerle hüküm verirdi. Bu özet ifadeler, genellikle doğrudan anlamı iletmek için kullanılırdı, ancak bu ifadelerin daha fazla açıklaması yapılmazdı. Örneğin, Tarafe'nin el-Mutellemis'e "Deveyi dışı deve mi yaptın?" ifadesi, eleştirmen tarafından kısa bir yargı olarak verilmiş ve el-Mutellemis'in şiirinde deveyi yanlış sıfatlarla tanımlaması eleştirilmiştir (el-Âkûb, 20009; Khalıfah, M. (2016). Câhiliye Döneminde Edebi Tenkid. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (3), 65).

Bu özellikler, Cahiliye dönemi eleştirisinin genel yapısını ortaya koymakta ve dönemin eleştirmenlerinin şiire nasıl yaklaştığını göstermektedir.

Sonuç

Cahiliye Dönemi, Arap edebiyatının şekillenmesinde önemli bir rol oynamış ve bu dönemde edebi eleştiri, şiir ve sözlü sanatların değerini belirleyen önemli bir etken olmuştur. Arap şairlerinin şiirleri, yalnızca estetik açıdan değil, aynı zamanda toplumun kültürel ve toplumsal yapısını yansıtan birer başvuru kaynağı olarak değerlendirilmiştir. Edebi eleştirinin ilk örnekleri, dönemin şairlerinin şiirlerinde ustalık, dil bilgisi ve sanatsal değerlerine dayanarak yapılan değerlendirmelerde kendini göstermektedir.

Cahiliye dönemindeki eleştirinin doğrudan ve doğal bir yapısı vardı; şairlerin eserleri, halk arasında genel beğeni ve eleştirmenlerin kişisel bakış açılarına göre değerlendiriliyordu. Bu dönemde eleştirmenler, şiirlerin genel bütünlüğünü değil, belirli kısımlarını ya

da özelliklerini ele alarak parçalı eleştirilerde bulunmuşlar ve kısa, öz yargılarla şiirlerin değerini belirlemişlerdir.

Sonuç olarak, Cahiliye Dönemi'nde edebi eleştiri, Arap edebiyatının ilerleyişine önemli katkılarda bulunmuş ve şiirin sanatsal değerinin belirlenmesinde kritik bir işlev görmüştür. Edebi eleştirinin doğrudan halkın zevklerine, şairlerin ustalıklarına ve dilin inceliklerine dayalı olması, bu dönemdeki eleştirilerin çoğunlukla kişisel ve sezgisel bir yapıda olduğunu göstermektedir. Bu durum, Cahiliye Dönemi'nin edebi eleştirisinin hem sanatsal hem de kültürel bir miras olarak günümüze kadar ulaşmasını sağlamıştır.

Kaynaklar

Abbas, İ. (1404). *Tarîhu'n-nakdi'ledebî inde'l-Arab*. (4. Baskı), Beyrut-Lübnan: Daru's-Sekâfe.

Âkûb, İ. (20009). *et-Tefkîru'n-nakdî inde'l-Arab*. Beyrut-Lübnan: Daru'l-Fikir el-Muasır.

Asma'î, A. (1400). *Fuhûletu's-Şu'arâ*. thk. Ch. Torrey. (2. Baskı), Beyrut-Lübnan: Daru'l-Kutubi'l-Cedîd.

Cumahî, M. (1974). *Tabakâtu Fuhûli's-Şu'arâ*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. Y. y.: Dâru'l-Medenî.

Cündî, A. (1412). *Fî târihu'l-edebi'l-câhilî*. (1. Basım,), Y. y.: Mektebetu't-Turâs.

Dayf, Ş. (1960). *Târîhu'l-edebi'l Arabî*. (1. Baskı), Mısır: Dâru'l-Meârif.

İbn Kudâme, K. (1985). *Nakdu's-Şi'r*. İstanbul: Matba'atu'l-Cevâ'ib.

İbn Manzûr, M. (1993). *Lisân'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır.

Kayravanî, H. (1401). *el-Umdetu fî mehâsini's-Şi'ri ve edêbihî*. Thk, Abdilhamîd el-Mısrî- Muhammed Muhyiddîn. Kahire: Daru'l-Cebel.

Khalîfah, M. (2016). Câhiliye Döneminde Edebi Tenkid. *Eskişehir Osmagazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4, (3), 41-68.

Merzubânî, M. (1995). *el-Muveşşah fî Meâhizi'l-Ulemâ alâ's-Şu'arâ*. (1. Baskı), Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.

Râzî, M. (1999). *Muhtâru's-Sihâh*. thk. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed. Beyrut: ed-Dâru'n-Nemûzeciyye.

Sezgin, F. (1988). *Târîhu't-turâsi'l-Arabi*. Riyad: Câmi'atu'l-Îmâm Muhammed b Suûd.

BÖLÜM VI

Nisâ 4/24 Âyeti Bağlamında Muhsanât ile Mâ Meleket Eymân İbarelerinin Klasik ve Modern Tefsirlere Göre Kavram ve İ'rab Analizi

Necla YASDIMAN DEMİRDÖVEN¹

Giriş

Nisâ Sûresi 24. âyette geçen “muhsanât” ve “mâ meleket eymân” ifadeleri, İslam hukuku ve tefsir ilminde önemli tartışmalara konu olmuştur. Bu çalışma, söz konusu terimlerin farklı *müfessirler* tarafından nasıl yorumlandığını ve bu yorumların hangi hükümlere yol açtığını kavram ve i'rab analizi yoluyla ortaya koymayı amaçlamaktadır. İlgili âyet şöyledir:

İlgili âyet şöyledir:

وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ
وَإِذَا لَكُمْ مَا وراءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ

¹ Doç. Dr. Necla Yasdiman Demirdöven, İzmir Katip Çelebi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagati Ana Bilim Dalı, İzmir, Türkiye. Orcid.org: 0000-0001-7153-3507, e-posta: neclayasdimandemir@gmail.com

فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً ۚ وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا.

“Sağ ellerinizin malik olduğu hariç kadınlardan muhsan olanları da (haram kılındı). (Bunlar), Allah’ın üzerinize yazgısıdır (farz kıldığı hükümleridir). Bunlardan başkasını, iffetli olarak (yaşamak) ve zina etmeksizin mallarınızla (mehir vererek) istemeniz size helâl kılındı. Onlardan her ne ile faydalanırsanız bir farz olarak (kararlaştırılmış) ücretlerini (mehirlerini) verin. Kararlaştırılmış (mehir miktarından) sonra kendisiyle karşılıklı anlaştığınız hususlarda (tesbit edilmiş miktarın değiştirilmesinde) size hiçbir günah yoktur. Şüphesiz Allah Âlimdir, Hakimdir (hikmet sahibidir).

Konumuz Nisâ 4/24. âyet olsa da bir önceki âyet olan 23. âyet² ".... حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ.... Size anneleriniz, kızlarınız.... haram kılındı" (Nisâ, 23) bizim konumuzla doğrudan ilgilidir. Zira bu âyetin başında yer alan (حُرِّمَتْ) “haram kılındı” fiili atıf yoluyla bu âyetin başında yer alan (وَالْمُحْصَنَاتُ) kelimesine de getirilmekte ve evlenilmesi haram kılınan kadınlar listesine “muhsanât” da ilave olmaktadır.

Bazı müfessirler, Nisâ Sûresinin 4/24. âyetini Müslüman olsun ya da olmasın, evli kadınların nikah akdi yani evlilik yoluyla değil de mülkiyet yoluyla (köle olarak satın alma) veya savaşta esir düşmeleri sebebiyle câriye statüsüne geçmeleri durumunda, onlarla nikâhsız ilişkinin meşruiyetine delil olarak göstermişlerdir. Bu çalışma, müfessirlerin görüşlerinin kronolojik seyrini takip ederek, bu yorumların nasıl ortaya çıktığını, hangi kaynaklara dayandığını

² "Anneleriniz, kızlarınız, kız kardeşleriniz, halalarınız, teyzeleriniz, erkek kardeşin kızları, kız kardeşin kızları, sizi emziren anneleriniz, sütbacılarınız, eşlerinizin anneleri, kendileriyle birleştığınız eşlerinizden olup evlerinizde bulunan üvey kızlarınız size haram kılındı. Eğer onlarla birleşmiş değilseniz (nikâh ortadan kalktığında) kızlarınızı almanızda size bir sakınca yoktur. Kendi sulbünüzden olan oğullarınızın eşleri ve iki kız kardeşi birden almak da size haram kılındı; ancak geçen geçmiştir, Allah çok bağışlayıcı ve esirgeyicidir." (Nisâ; 23)

ve köleliğin genel olarak sona erdirilmesine kadar hangi aşamalardan geçtiğini belirlemeyi hedeflemektedir.

Bu bağlamda çalışmamız aşağıdaki sorulara odaklanarak Nisâ Sûresi 4/24 âyetinin derinlemesine incelenmesini hedeflemektedir:

1. "Muhsanât" kelimesinin kök anlamı ve türevleri, âyetin yorumlanmasında nasıl bir rol oynamaktadır? Erken dönemden itibaren klasik müfessirler "el-Muhsanât" kelimesini nasıl yorumlamışlardır?

2. Farklı yorumların nedenleri nelerdir?

3. "Mâ Meleket Eymânukum" ibaresinin sözlük anlamı nedir ve âyetin yorumlanmasında nasıl bir rol oynamaktadır?

5. Müfessirler bu ifadeyi nasıl yorumlamışlardır?

6. Âyetteki kelimelerin i'rab tahlilinin (gramatik yapısının) önemi nedir? Kelimelerin cümle içindeki fonksiyonları ve anlamları farklı yorumları nasıl etkilemektedir?

7. Dönemin sosyal ve hukuki şartları, müfessirlerin yorumlarını nasıl şekillendirmiştir?

8. Günümüzde kölelik ve câriyelik kabul edilmediği için, âyetin bu bağlamda yorumlanması nasıl güncellenmelidir?

10. Meşru evlilik ve iffetli yaşamın önemi, âyetin yorumlanmasında nasıl vurgulanmalıdır?

11. Yapılan analizler ışığında, âyetin evrensel mesajını anlamak ve İslâm'ın temel değerleriyle uyumlu bir yorum geliştirmek için hangi sonuçlara varılmıştır?

Araştırma, Nisâ Sûresi 4/24 âyetinin sadece "el-muhsanât" ve "illâ mâ meleket eymânukum" ifadeleri hakkındaki müfessir görüşleri üzerinde yoğunlaşmaktadır.

Bu araştırmada, nitel ve analitik bir yöntem benimsenmiştir. Bu amaçla söz konusu ifadelerin kavram ve i'rab tahlili yoluyla bağlama göre değişen anlamları incelenmiştir.

Literatür taramasında erken dönemden itibaren klasik müfessirlerin (örneğin, Mukâtil bin Süleyman, Taberî, Mâturîdî, Zemahşerî, İbn Atiyye, Fahreddin er-Râzî, İbn Kesîr, Suyûtî, Ebu's-Suûd Efendi, İsmail Hakkı Bursevî) yorumları detaylı bir şekilde incelenmiştir. Ardından günümüz bazı modern müfessir ve akademisyenlerinin yorumları değerlendirilmiştir. 48 adet Türkçe meal incelenerek farklı çevirilerin nasıl yapıldığı ve bu çevirilerin klasik yorumlardan nasıl etkilendiği gösterilmeye çalışılmıştır.

Karşılaştırmalı analiz kapsamında farklı müfessirlerin "el-muhsanât" ve "illâ mâ meleket eymanukum" ifadelerine yönelik yorumları karşılaştırılmış, ortak noktalar ve farklılıklar ortaya konmuştur.

Bu çalışma Nisâ Sûresi 4/24 âyetinin daha derinlemesine anlaşılmasına katkı sağlamayı amaçlamaktadır. Bulgular ışığında, âyetin evrensel mesajını anlamak ve İslam'ın temel değerleriyle uyumlu bir yorum geliştirmek adına önemli bir adım niteliğindedir. Araştırma, klasik ve modern yorumları karşılaştırarak, günümüzde âyetin nasıl anlaşılması gerektiğine dair öneriler sunmaktadır.

Giriş bölümünde, Nisâ Sûresi 4/24 âyetinin önemi ve çalışmamızın amaçları üzerinde durduk. Şimdi, bu âyette tartışmalara yol açan ve farklı yorumlara sebep olan 'muhsanât' ve 'mâ meleket eymanukum' kavramlarını detaylı bir şekilde ele alacağız.

1. Nisâ Sûresi 24. Âyetin Kavram ve İ'rab Tahlili

Nisâ Sûresi 24. âyetin **وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ** *"mâ meleket eymanukum hariç kadınlardan muhsanât olanlarla (evlenmeniz haram kılındı)"* cümlesinde yer alan **(الْمُحْصَنَاتُ)** ve **(مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ)** ibareleri, müfessirler arasında farklı yorumlara yol açmıştır. Bu nedenle, bu kavramların detaylı bir şekilde incelenmesi gerekmektedir.

1.1. (الْمُحْصَنَاتُ) ve (مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُ) Kavramlarının Tahlili

Bu kavramlar, hem dilsel kökenleri hem de Kur'an'daki kullanımları itibarıyla çeşitli anlam katmanları taşımaktadır. Bu bölümde, öncelikle (الْمُحْصَنَاتُ) kavramının anlamı ve kullanım alanları incelenecektir.

1.1.1. (الْمُحْصَنَاتُ) Kavramının Analizi

Kelime, "hısn" حصن kökünden gelir, bu kök "koruma", "sağlamlık" ve "kale" anlamlarını taşır. الْحِصْن “kale” kelimesinin çoğulu حُصُون şeklindedir. Örneğin: وَظَنُوا أَنَّهُمْ مَانِعَتُهُمْ حُصُونُهُمْ مِنْ اللَّهِ *“Onlar, kalelerinin Allah'tan kendilerini koruyacağını zannetmişlerdi”* (Haşr, 59/2). İnsan vücudunu bir kale gibi muhafaza ettiğinden دِرْعٌ حَصِينَةٌ “kale gibi zırh”; atısını bir kale gibi muhafaza ettiğinden فَرَسٌ حِصَانٌ “kale gibi at” denilmesi de bundandır. Bu bakımdan şair şöyle söyler: أَنْ الْحِصُونِ الْخَيْلَ لَا مَدْرَ الْقَرَى *“Anladım ki, gerçek kaleler, atlardır; şehri kuşatan duvarlar değil.”* تَحَصَّنَ “Kaleyi ikametgah edinmek”tir. Her türlü korunma amacıyla sığınılmasının bu kelimeyle ifade edilmesi uygun bulunmuştur. *“Onlar sizinle ancak sağlam (korunaklı, kaleler gibi sağlamlaştırılmış) şehirlerde toplu halde çarpışabilirler”* (Haşr, 59/14). (İsfahânî, 1992: 239-240. Ayrıca bkz. Ezherî, 2001: 4/144; İbn Manzûr, 1994:13/120; Zebîdî, t.y.:34/433; İbn Dureyd, 1987:1/543; Ferâhîdî, t.y.: 3/118).

Nişâ Sûresi 24. âyette الْمُحْصَنَاتُ şeklinde geçen kelimenin tekili أَحْصَنَ يُحْصِنُ إِحْصَانًا kelimesidir. İf'al babından cemî müennesi olarak gelmiştir. Allah şöyle buyurur: إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّا تُحْصِنُونَ *“Koruyup saklayacaklarınızdan az bir miktar (tohumluk) hariç...”* (Yusuf, 12/48). Bu âyette “kale gibi sağlam yerlerde muhafaza ettiklerinizden” manasını taşır. الْمُحْصَنَاتُ kelimesi genel olarak ‘evlenmiş kadın, hür kadın, iffetli kadın’ manalarında kullanılmıştır (İsfahânî, 1992: 240; Ezherî,

2001: 4/144; İbn Manzûr, 1994:13/120; Zebîdî, t.y.:34/433; İbn Dureyd, 1987:1/543; Ferâhîdî, t.y.: 3/118).

Ancak bütün müfessirler âyetteki konumuna aynı anlamı vermemiş ve ihtilafa düşülmüştür. Bu nedenle, kelimenin kökü ve türevlerinin incelenmesi, bu farklılıkların anlaşılmasına katkı sağlayabilir.

Bu bağlamda kullanılan deyimlerden **امْرَأَةٌ حَصَانٌ وَحَاصِنٌ** *amra'atun hasanun ve hasinun* "mazbut kadın" anlamına gelir. **حَصْنٌ** sözcüğünün çoğulu **حَصَانٌ** *hasanun* ise, **حَوَاصِنٌ** *hasinin* kelimesinin çoğulu ise, **حَوَاصِنٌ** *hasinin*'dir. Namuslu ve saygın bir kadın için **حَصَانٌ** *hasanun* terimi kullanılır. Örneğin: **وَمَرْيَمُ ابْنَتْ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا** *ve Meryem ibnatu imranin allati ahvanta farcaha* "İrzini koruyan İmran'ın kızı Meryem'i..." (66/Tahrim 12). Burada **أَحْصَنَتْ** *ahvanta* fiili, Hz. Meryem'in iffetini koruduğunu ifade etmektedir.

Yani **حَصْنَتْ** *hasanta* ve **أَحْصَنَتْ** *ahvanta* fiilleri bu kökten türetilmiştir. Yüce Allah **فَإِذَا أُحْصِنَ فَإِنَّ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ** *fa idha uhsina fa innatayna bi fahisatin* "Eğer evliyen zina yaparlarsa.." (4/Nisâ 25) buyurur. Burada **أُحْصِنَ** *uhsina* fiili, 'evlendikten sonra' anlamında kullanılmıştır. Bu durumda **حَصَانٌ** *hasanun* "korunmuş" anlamına gelir. Bu, bir kişinin ya iffetiyle ya da evlenerek kendisini koruması manasındadır. Özgürlük ve şerefe düşkünlükten dolayı da bir kadın korunmuş olabilir. Bu özellik bir kadın için hem fail hem de meful formunda kullanılarak **امْرَأَةٌ مُحْصَنَةٌ وَمُحْصِنٌ** *amra'atun muhsinatun ve muhsinun* *korunmuş kadın* şeklinde ifade edilir. **مُحْصِنٌ** *muhsinun* denildiğinde, koruma bizzat kadından kaynaklanan bir özelliktir. **مُحْصَنٌ** *muhsanun* denildiğinde ise, koruma kocası ya da velisi gibi başkası tarafından sağlanan bir özelliktir. Allah şöyle buyurur: **وَأَتَوْهُنَّ أَجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ** *ve atavuhunna acurahunna bilma'rufin muhsinatun gayra musafihatun* "Onlara zinadan korunmaları (uzak durmaları) ve gizli dost tutmamaları halinde iyilikle (örfe uygun bir şekilde) mehirlerini veriniz." (4/Nisâ, 25); sonra da: **فَإِذَا أُحْصِنَ فَإِنَّ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ** *fa idha uhsina fa innatayna bi fahisatin fa alayhinna nisfu ma alay muhsinatim min al'adabi* "Eğer evliyen zina işlerlerse, onlara hür kadınlara uygulanan cezanın yarısını uygulayınız"

(4/Nisâ, 25). Bu nedenle **المحصنات** evlendirilmiş **المزوجات** kadınları ifade eder denmiştir. Kocası tarafından korunduğu düşünülerek bu şekilde adlandırılmışlardır. **حُرِّمَتْ ... haram kılınmıştır** (Nisâ, 4/23) âyetinden sonra gelen ve **وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النَّسَاءِ** “*Ve evli kadınlar..*” (4/Nisâ 24) âyetinde geçen **المُحْصَنَاتُ** kelimesinin mutlaka üstün hareke ile okunması gerektiği ifade edilmiştir. Diğer yerlerde geçenlerin ise, hem üstün hem de esre ile okunabileceği; zira kendileriyle evlenilmesi yasaklananların, namusunu koruyanlar değil evli olan kadınlar olduğu anlatılmıştır. Başka yerlerde geçen **مُحْصَنَاتُ** kelimesi ise, her iki anlama da gelebileceği söylenmiştir (Mukâtil, 2002: 1/367; Taberî, 2001: 6/597-598; Mâtürîdî, 2005: 3/109; Zemahşerî, 1987: 1/497; Beydâvî, t.y.: 2/6; İbnu'l-Cevzî, 2001: 1/393; Râzî, 2000: 10/33).

Değerlendirme: Sözlükler açısından bu durumda **حصن**: kale, sağlam ve korunaklı yer, **إحصان**: koruma altına alma, iffetini koruma, evlenme, **مُحْصَن**: korunan, evli erkek, **مُحْصَنَة**: korunan, iffetli kadın, evli kadın, çoğul formu olan ve Nisâ 24. âyette geçen **الْمُحْصَنَاتُ**: evlilik, iffet, hür olma veya din yolu ile korunmuş, muhafaza edilmiş kadın anlamına gelmektedir.

Görüldüğü gibi **مُحْصَن** kelimesinin masdarı olan **إحصان** Kur'an'da Nisâ 24'den başka olan âyetlerde 3 farklı anlamda daha kullanılmaktadır:

1. Hür Kadınlar:

Nur Sûresi 24/4: **وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ** “*Namuslu ve hür kadınlara iftira atan kimseler...*”

Nisâ Sûresi 4/25: **فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ** “*O zaman onlara (câriyelere), hür kadınlara verilen cezanın yarısı vardır.*”

Bu âyetlerde “muhsanât” kelimesi, hür kadınları ifade eder. Hür olmayan birine iftira atıldığında, had cezası tam olarak uygulanmaz.

2. İffetli ve Namuslu Kadınlar:

Nisâ Sûresi 4/25: **مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ** ... "Fuhuş yapmayan, gizli dostlar da edinmeyen **namuslu kadınlar**..."

Maide Sûresi 5/5: **مُحْصَنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ** ... "Fuhuş yapmayan, gizli dostlar da edinmeyen **namuslu erkekler**..."

Enbiya Sûresi 21/91: **أَحْصَنْتَ فَرْجَهَا** "Irzını (kale gibi) **koruyan (o iffetli kızı)**..."

3. Müslüman Kadınlar:

Nisâ Sûresi 4/25: **فَإِذَا أُحْصِنَ** "Onlar evlendikleri zaman..."

Bazı tefsirlerde bu ifadeye "müslüman oldukları zaman" manası da verilir. Ancak, bu kullanım daha az yaygındır ve tartışmalıdır (Bkz. Râzî, 2000: 10/33).

Kelimenin kök anlamı ve Kur'ân'daki farklı kullanımları, "muhsanât" kelimesinin sadece evli kadınları değil, aynı zamanda hür ve iffetli kadınları da kapsadığını göstermektedir. İleride görüleceği gibi müfessirler arasında bu kelimenin manası ve âyet içindeki bağlamı konusunda ortaya çıkan farklılıkları, kelimenin çok yönlü anlamlarından kaynaklanmaktadır.

1.1.2. (مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ) İbaresinin Analizi

(مَا) edatı, isim ve harf olarak farklı anlamlara gelebilir. Harf olarak kullanıldığı zaman mebnîdir ve i'rab açısından mahalli yoktur, yani gramer yönünden bir öge sayılmaz, yalnızca anlam açısından işlevseldir (Akşit, 2017: 57). Burada ism-i mevsul ya da masdar olarak kullanılmıştır.

مَلَكَتْ kelimesinin kökü olan **مَلَكَ** fiili, sözlüklerde "sahip oldu, kontrol altına aldı, egemenlik kurdu, melik oldu; hüküm ve söz sahibi oldu" gibi anlamlarla açıklanır. Kur'an'da bu fiil, farklı bağlamlarda kullanılarak çeşitli anlamları ifade etmektedir. Örneğin, **أَمَّنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ** "Kulaklara ve gözlere hükmeden

kimdir?” (Yunus, 10/31), *“Ben kendime bir fayda ve zarar verme gücüne sahip değilim.”* (A’raf, 7/188) ve *“yeminlerinizin/sözleşmelerinizin sahip olduğu kimseler sizden izin istesinler.”* (Nur, 24/58) âyetlerinde bu fiilin farklı bağlamlarda kullanıldığı görülmektedir (Cevherî, 1987: 4/1609; Râgıb, 1992: 774-775).

Görüldüğü gibi, **مَلَكَ** fiili, sahiplik, otorite ve hükmetme anlamlarını taşır. Bu bağlamda, kelime köleler üzerindeki sahiplik kavramını da ifade eden **أَيْمَان** kelimesiyle de ilişkilendirilmiştir:

الْيَمِينُ kelimesi, sözlüklerde "yemin," "sağ," "kudret," "câriye," "hak" ve "hayırlı yön" gibi çeşitli anlamlarda geçmekte olup, aslen "sağ el" anlamını taşır. Kur'an'da farklı bağlamlarda kullanılarak anlam genişlemesine uğramıştır. Örneğin: **وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ**...

يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ "...Gökler, O'nun sağ eliyle dürülmüştür" (Zümer, 39/67) âyetinde, Allah'ın kudreti ifade edilmiştir. Benzer şekilde, **أَصْحَابُ الْيَمِينِ** "Sağ ashabı" (Vâkıa, 56/27) ifadesi, mutluluk ve berekete ulaşan kimseleri tanımlamak için kullanılmıştır. "Sağ elin" yemin sırasında kullanılması, mecazi bir anlam kazanarak akit yapma, sözleşme ve anlaşma anlamına dönüşmüştür. Örneğin: **وَإِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ** "Eğer verdikleri sözden sonra yeminlerini bozarlarsa..." (Tevbe, 9/12). Ayrıca, **مَوْلَى الْيَمِينِ** tabiri, azatlık antlaşması yapılan köleyi ifade ederken, **مَلَكَتْ أَيْمَان** ifadesi, "sahip olma" ve "elinde tutma" anlamında geniş bir şekilde kullanılmıştır (Râgıb, 1992: 893-894).

مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ ifadesi kelime anlamı itibarıyla "yeminlerinizin/sözleşmelerinizin sahip oldukları" anlamına gelir. Ancak bu ifade içinde doğrudan "câriye" anlamını ifade eden belirgin bir kelime bulunmamaktadır. Kur'an'da **مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ** tabiri 15 kez geçmektedir. Bu kullanımların 11'i Medenî, 4'ü ise

Mekkî sûrelerde yer alır (Ahmetoğlu, 2002: 217). Her bir kullanım, bağlamına göre farklı yorumlara açıktır ve detaylı incelenmelidir.

Kur'an'da **مَلَكٌ** terimi, bir şey üzerinde sahiplik ve tasarruf yetkisini ifade eder. Ancak bu, mutlak bir sahiplik yetkisi anlamına gelmez. Özellikle savaş esirlerine yönelik **مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ** ifadesi, köleleştirme veya odalıklaştırma gibi anlamlar taşımamaktadır. Bu kavram, Kur'an'ın belirlediği ahlaki ve hukuki sınırlar çerçevesinde tasarruf yetkisini düzenler. Mekkî sûrelerde bu terim genellikle köleler, tutsaklar ve bağımlı durumda olan zayıf insanları ifade etmek için kullanılmıştır. Medenî sûrelerde (örneğin Nisâ ve Ahzâb) ise, savaş esirlerini de kapsayacak şekilde daha geniş bir anlamda değerlendirilmiştir (Demircan, 2012: 40-41).

Bu bağlamda **مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ** ifadesi, sahiplik yetkisini ifade etmekle birlikte, bu yetkinin kullanımı Kur'an'ın belirlediği etik ve hukuki sınırlara tabidir. Müfessir görüşlerine geçmeden önce âyetin genel i'rab tahliline de bakmamız önemlidir.

1.2. Nisâ Sûresi 24. Âyetin İ'rab Tahlili

✽ (و): atıf harfî

✽ (الْمُحْصَنَاتُ) **muhsanât** (hür/ iffetli/evli) **olanları** [Bir önceki âyetin başındaki naibi fail **أُمَّهَاتُ** üzerine matuf ve dammayla merfudur. İbn Atiyye (ö.541/1147) de **الْمُحْصَنَاتُ** kelimesinin daha önceki "muharremât" listesine atıf olduğunu söyler (2001: 2/34).

✽ (مِنَ النِّسَاءِ) **kadınlardan** [من: harfî cer, النِّسَاءِ: mecrur isimdir, muhsanât kelimesini tekid için kullanılmıştır. Car-mecrurdan oluşan şibhi cümle **الْمُحْصَنَاتُ**'nun mahzuf haline müteallıktır. Ebu's-Suûd (ö.982/1574) "Nisâ" kelimesinin "kadınlar" anlamına geldiğini ve "muhsanât" kelimesini nitelediğini yani sıfatı olduğunu belirtir. Bu kelime, "kadınlardan olan muhsanât" şeklinde anlaşılır (Ebu's-Suûd, t.y.: 2/163-164).]

✽ (إِلَّا) **hariç** [istisnâ edatıdır.]

* (مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ) sağ
ellerinizin/yeminlerinizin/akitlerinizin sahip olduğu

[مَا: müstesnadır, müşterek ism-i mevsûl, istisna-i münkatı' olarak mahallen mansubtur, muttasıl olmasının da caiz olduğu belirtilmiştir. Masdar ma'sı olabileceği de söylenmiştir. İsm-i mevsûlun sılası مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ fiil cümlesidir. İ'rabtan mahalli yoktur. مَلَكَتْ: fetha üzere mebnî mâzî fiildir. ت te'nîs alametidir. أَيْمَانُ: fâildir, dammeyle merfudur, aynı zamanda muzaftır. كُمْ: mebnî muttasıl zamir muzâfun ileyh olarak mahallen mecrurdur (Bkz. Zeccâc, 1988: 2/35-36; Nahhâs, 2000: 1/208; Dervîş, 1994: 2/193-195; Sâfî, 1995: 5/5-6; Deâs, 2004: 1/192; Behcet, 1997: 2/261; Ukberî, t.y.: 1/345-347)].

* (كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ) (Bunlar) Allah'ın yazgısıdır [كِتَاب : önceki âyette yer alan (حُرِّمَتْ) fiilinin mef'ûlü mutlak nâibi dendiği gibi, kendi mahzûf fiilinin mef'ûlü mutlakı'dır da denmiştir, takdiri كُتِبَ şeklindedir, muzaftır. عَلَيْكُمْ bu mahzûf fiile müteallıktır. Zeccâc'a (ö.311/923) göre; كِتَابَ kelimesinin, (mahzûf) bir emrin mef'ûlü olarak mansub kılınması da caizdir. Bu durumda ifadedeki عَلَيْكُمْ “üzerinize” bölümü, o emrin tefsiri (açıklayıcısı) olur ve anlam اَلْزَمُوا كِتَابَ اللَّهِ “Allah'ın kitabına sımsıkı sarılın (bu emre bağlı kalın)” şeklinde yorumlanır (Zeccâc, 1988: 2/35-36).

اللَّهُ : lafza-i celâl muzâfun ileyh olup kesra ile mecrurdur. عَلَيْكُمْ: (عَلَيْ): harfî cer, (كُمْ): mebnî muttasıl zamir cer mahallindedir, car-mecrurdan oluşan şibhi cümle mahzûf fiile müteallıktır.

Kişi bu anlamda şu ifadeleri de kullanabilir: عَلَيْكُمْ كِتَابَ اللَّهِ veya دُونَكُمْ كِتَابَ اللَّهِ “Allah'ın kitabını alın, ona yönelin”. Ayrıca şu şekilde de ifade edilebilir: اَتَّبِعُوا كِتَابَ اللَّهِ “Allah'ın kitabına uyun”. Şöyle de denilmiştir: عَلَيْكُمْ كِتَابَ اللَّهِ “Allah'ın kitabı sizin

üzerinizedir”, كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ “Allah’ın kitabı sizedir”, ya da هذا حرام الله عليكم في الكتاب “Bu, Allah’ın kitabında haram kıldığı bir iştir”. Yani bu, Allah’ın Kitap’ta sizin hakkınızda verdiği evlilik yasağı hükmüdür (Mâtürîdî, 2005: 3/111).]

Zemahşerî’ye (ö.538/1144) göre كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ “Allah’ın üzerinizdeki yazılı hükmü olarak” ifadesindeki "kitâb" kelimesi, mef’ûl-i mutlak olarak değerlendirilir. Bu da şu anlama gelir: كَتَبَ اللَّهُ ذَلِكَ عَلَيْكُمْ كِتَابًا وَفَرَضَهُ فَرَضًا “Allah, haram kılınan şeyleri bir hüküm olarak size farz kılmış ve haram saymanızı emretmiştir”. Bu durum, Allah’ın haram kıldığı şeylerin haram kabul edilmesi gerektiğini ifade eder. Eğer وَأَحَلَّ لَكُمْ “Size helal kılındı” ifadesinin neye atfedildiği sorulacak olursa, şu şekilde açıklanabilir: كِتَابَ اللَّهِ ifadesini mansub kılan gizli bir fiile atfedilmiştir. Yani bu ifade şu şekilde anlamlandırılır: كَتَبَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ تَحْرِيمَ ذَلِكَ، وَأَحَلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ “Allah bunların haramlığını size kesin olarak bildirmiş ve bunların dışındakileri size helal kılmıştır”. وَأَحَلَّ لَكُمْ “Allah bunları size farz kıldı ve ...helal kıldı” şeklindeki kıraat de bu yorumu destekler. Ayrıca, çoğul ve merfû olarak كُتِبَ عَلَيْكُمْ şeklinde bir başka kıraat da rivâyet edilmiştir. Bu da şu anlama gelir: هَذِهِ فَرَائِضُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ “Bunlar Allah’ın size yüklediği farizalardır”. وَأَحَلَّ لَكُمْ “size helal kılınmıştır” ifadesini edilgen bir şekilde okuyan ise bu ifadeyi, daha önce geçen حُرِّمَتْ “haram kılınmıştır” (Nisâ, 4/24) kelimesine atfetmiştir (Zemahşerî, 1987: 1/497). Bu, haram kılınanların ardından helal kılınanların açıklanmasını ifade eder.

Nesefî (ö. 537/1142) bu ifadenin müekked master olduğunu söyler (Nesefî, 1998: 1/347).

Beyzâvî’ye (ö.685/ 1286) göre de, كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ ifadesi müekked bir mastardır. Yani bu ifade şu şekilde anlaşılabilir: أَيُّ كَتَبَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ تَحْرِيمَ هَؤُلَاءِ كِتَابًا “Allah, bu kadınların haram

olduğunu size kesin bir şekilde yazdı". Bu, Allah'ın kullarına farz kıldığı hükümleri ifade eder. Beyzâvî'ye göre, buradaki anlam şudur: *"Bunlar, Allah'ın size yüklediği farizalardır"*. Önceki âyetle birlikte haram olduğu zikredilen bu sekiz sınıfın dışında kalanlar helal kılınmıştır (Beyzâvî, t.y.: 2/69).

Ebu's-Suûd da (ö.982/1574) göre de **كِتَابُ اللَّهِ** terimi mastar olup, Allah'ın bu hükmü size farz kıldığını ifade ederken **عَلَيْكُمْ** bu hükmün muhatabının siz olduğunu belirtir. **كُتِبَ اللَّهُ** "Kütübullah" şeklinde çoğul ve ref' ile okunmuş olup, bu da *"Allah'ın farzları"* anlamına gelir. Başka bir kraatta **كُتِبَ اللَّهُ** "Ketebe'llah" yani fiil olarak da okunmuştur (Ebu's-Suûd, t.y.: 2/163-164).

✽ (وَ) [istînâfiyyedir, yani yeni cümleye başlama harfidir.]

✽ (أَحَلَّ) **helâl kılındı** [fetha üzere mebnî meçhul mazi fiildir.]

✽ (لَكُمْ) **size** [(ل): harfî cer, (كُمْ): mebnî muttasıl zamir cer mahallindedir, car mecrurdan oluşan şibhi cümle **أَحَلَّ** fiiline müteallıktır.]

✽ (مَا) **başkasını** [nâibi fail olan müşterek ismi mevsul ref mahallindedir.]

✽ (وَرَاءَ) **başkasını** [sıla; zarf ve mecrurundan oluşan şibhi cümledir: **وَرَاءَ**: mekan zarfı, mansub ve muzaftır.]

✽ (ذَلِكَ) **İşte bunlardan** [**ذَا** ism-i işareti mahallen mecrur muzâfun ileyh'tir, **ل** harfî buud yani uzaklık bildiren harf, **كُمْ** ise muhatap zamiridir.]

✽ (أَنْ تَبْتَغُوا) **istemeniz** [(مَا وَرَاءَ..) cümlesinin bedelidir, masdar-ı müevvel ref mahallindedir. Veya mahzûf harf-i ceriyle birlikte **أَحَلَّ** fiiline müteallıktır. Takdiri; **بِأَنْ تَبْتَغُوا** veya **لَأَنْ تَبْتَغُوا** şeklindedir. **تَبْتَغُوا** fiili **نَ** 'un hazfıyla mansub muzari fiildir. Zamir olan cemî **و** fail olup mahallen merfûdur.

Zemahşerî'ye göre; **أَنْ تَبْتَغُوا** ifadesi, mef'ûlun lehtir. Yani bu ifade, helal ve haram sınırlarını belirlemiş olan Allah'ın, mallarınızla iffetli bir şekilde ve zinadan uzak durarak evlenmeyi talep etmenizi istediğini belirtir. Bu durumda, mallarınızı size helal olmayan şeyler için harcamamış ve fakirliğe düşmemiş olursunuz. Böylece hem dünyanız hem de ahiretiniz zarar görmemiş olur. Çünkü aynı anda hem dünya hem de ahirete zarar veren bir durum, en büyük bozulmalardan biridir (Zemahşerî, 1987: 1/497).]

✽ **(بِأَمْوَالِكُمْ)** mallarınızla [ب: harf-i. cer, **أَمْوَالٍ**: kesra ile mecrur isim, muzaf, **(كُمْ)**: muzâfun ileyh olarak mahallen mecrurdur. **بِأَمْوَالِكُمْ** car-mecruru **تَبْتَغُوا** fiiline müteallıktır.]

✽ **(مُحْصِنِينَ)** iffetli olarak [hal'dir, cemi müzekker sâlim isim olduğu için **ي** ile mansubtur.]

✽ **(غَيْرَ)** zina etmeksizin [**(غَيْرَ)**: ikinci hal'dir, fetha ile mansub ve muzaftır.]

✽ **(مُسَافِحِينَ ط)** zina etmeksizin [muzâfun ileyh'tir, cemi müzekker sâlim isimler harfle îrablandığı için cer alameti **ي** harfidir.]

✽ **(فَمَا)** Artık her ne [**فَا** istînâfiyyedir (başlama harfidir). **مَا** iki fiili cezm eden şart ismidir. Mübteda olarak mahallen merfûdur.]

✽ **(اسْتَمْتَعْتُمْ)** faydalanırsanız [fi'lüş'sarttır; mazi fiil cümlesi cezm mahallindedir. **اسْتَمْتَعْتُمْ** mübtedanın haberi olarak mahallen merfûdur. **اسْتَمْتَعْتُمْ** sükun üzere mebni mazi fiildir. Muttasıl zamir **تُمْ** fâil olarak mahallen merfûdur.]

✽ **(بِهِ)** ne (şekil) ile [**بِهِ** car-mecruru **اسْتَمْتَعْتُمْ** fiiline müteallıktır.]

* (مِنْهُنَّ) onlardan [مِنْهُنَّ car-mecruru aynı şekilde اسْتَمْتَعْتُمْ fiiline müteallıktır.]

* (فَاتُوهُنَّ) verin [ف şartın cevabının başına gelen râbıta harfidir. فَاتُوهُنَّ cevabu'sş-şarttır, ن'un hazfıyle mebnî emir fiildir. Zamir olan cemî و'ı fâil olup mahallen merfûdur. Muttasıl zamir هُنَّ mef'ûlun bih olarak mahallen mansubtur.]

* (أُجُورَهُنَّ) ücretlerini [أُجُورَ ikinci mef'ûlun bih olup fetha ile mansubtur, muzaftır, muttasıl zamir هُنَّ ise muzâfun ileyh olarak mahallen mecrurdur.

* (فَرِيضَةً ط) bir farz olarak [hal'dir, fetha ile mansubtur. İfade, فَاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ عَلَيْهِ takdirinde olup zamir düşürülmüştür, çünkü anlamada zorluk yoktur (kuranseferberliği.com, 2024.)

مَا'nın "kadınlar" anlamında kullanılması ve مِنْ edatının teb'iziyye (ayrıştırma) veya beyaniyye (açıklama) olarak değerlendirilmesi mümkündür. Bu durumda ifade şu şekilde anlaşılabilir: "O kadın ki (veya kadınlardan biri ki) kendisinden faydalaniyorsanız, bu faydalanmanın karşılığında onlara mehirlerini verin."

Bu bağlamda, بِهِ ifadesindeki zamir مَا'nın lafzıyla bağlantılıdır; ancak فَاتُوهُنَّ ifadesindeki zamir ise anlamıyla bağlantılıdır. Yani zamir, birinde müfret (tekil), diğerinde ise çoğul olarak kullanılmıştır. Bunun nedeni, مَا'nın lafzen müfret olup anlam itibarıyla çokluk ifade etmesidir. أُجُورَهُنَّ "ücretlerini" ifadesi ise "mehirlerini" ifade eder. Bu, cinsel birlikteliğin karşılığıdır (Zemahşerî, 1987: 1/497).

* (وَ) [başlama harfi yani istînâfiyyedir.]

* (لَا) yoktur [(nâfiye li'l-cins) cinsini nefyeden olumsuzluk harfidir.]

✽ (جُنَاحٌ) hiçbir günah [لَا 'nın ismi olup fetha üzere mebnidir. Haberi mahzuftur.]

✽ (عَلَيْكُمْ) size [عَلَيْكُمْ car-mecruru, لَا'nın mahzuf haberine müteallıktır. (لَا)'nın haberi olup şibhi cümle ref mahallindedir şeklinde de söylenmiştir.]

✽ (فِيْمَا) hususlarda [car-mecrur, مَا müşterek ism-i mevsûlu فِي harf-i ceriyle birlikte لَا'nın mahzuf haberine müteallıktır.]

✽ (تَرَاضَيْتُمْ) karşılıklı anlaştığınız [sıla; mazi fiil cümlesidir. İ'rabtan mahalli yoktur. تَرَاضَيْتُمْ sükun üzere mebnî mâzi fiildir. Muttasıl zamir تُمْ fail olarak mahallen merfûdur.]

✽ (بِهِ) kendisiyle [car-mecruru تَرَاضَيْتُمْ fiiline müteallıktır.]

✽ (مِنْ بَعْدُ) sonra [(مِنْ): harfî cer, (بَعْدُ): mecrur isim, muzaftır. مِنْ بَعْدُ car-mecruru بِهِ'deki zamirin mahzuf haline müteallıktır.]

✽ (الْفَرِيضَةُ ط) Kararlaştırılmış (mehir miktarından) [muzâfun ileyh olup kesra ile mecrurdur.]

✽ (إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا) Şüphesiz Allah daima Âlimdir, Hakîmdir [إِنَّ: tekid ve nasb harfidir, isim cümlesinin önüne gelir, ismini nasb haberini ref eder. اللَّهُ: lafza-i celâl, إِنَّ 'nın ismi olup fethayla mansubtur. كَانَ nakıs fiili ismini ref haberini nasb eder. كَانَ nâsih mâzi fiil cümlesi ref mahallinde إِنَّ'nin haberidir; هُوَ gizli zamiridir. (عَلِيمًا): (كَانَ)'nin haberidir, mübalağalı ismi fâil kalıbı fetha ile mansubtur. (حَكِيمًا): (كَانَ)'nin ikinci haberidir, mansubtur.]

Râgıb el-İsfahânî, كَانَ fiilinin geçmiş zamanı ifade ettiğini belirtir. Ancak Allah'ın sıfatlarıyla kullanıldığında bu fiil ezellilik anlamı taşır (İsfahânî, 1992: 730).

2. İrab ve Kavram Tahlilindeki İhtilafların Klasik ve Modern Dönem Müfessir Yorumlarına Etkisi

Nisâ Sûresi 4/24 âyeti, evlilik, cinsellik ve kölelik gibi önemli konuları ele almaktadır. Âyette geçen "muhsanât" ve "illâ mâ meleket eymanukum" kavramları, farklı müfessirler tarafından çeşitli şekillerde yorumlanmıştır. Erken dönemden başlayarak klasik müfessirlerin bu terimler hakkındaki görüşleri âyetin anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

2.1. Klasik Dönem Müfessir Yorumlarında “Muhsanât” ve “Ma meleket eymanukum” Kavramları

Nisâ 24. âyetin **وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ** kısmında yer alan **وَالْمُحْصَنَاتُ** ve **مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ** ibarelerinde âlimler ihtilaf etmişlerdir. Bir önceki 23. âyette³ **حُرِّمَتْ** fiiliyle evlenilmesi “haram kılınan” kadınlar sayılmış ve vav atıf harfiyle bu âyette yer alan “muhsanât” kelimesi de evlenilmesi haram olan kadınlar yani muharremât sınıfına dahil edilmiştir.

Sonraki âlimlerin görüşlerine asırlar boyu sürecek şekilde temel teşkil etmesi sebebiyle ilk müfessirlerin görüşlerinin detaylı olarak incelenmesini gerekli buluyoruz. Zaten Taberî (ö. 310/922) erken dönem müfessirlerden olması hasebiyle kendinden önceki menkulatı saklamadan bize aktarmıştır. Bu kısa girişten sonra her bir müfessirin görüşünü ele alabiliriz.

Mukâtil bin Süleyman (ö. 150/767): İlk tam tefsir kitabı yazarı Mukâtil, Nisâ 24. âyette yer alan (**وَالْمُحْصَنَاتُ**) “muhsanât” kelimesini önceki âyette geçen “neseben ve sıhren akraba olarak haram kılınanların dışında kalan tüm kadınlar” şeklinde açıklamıştır

³ "Size anneleriniz, kızlarınız, kız kardeşleriniz, halalarınız, teyzeleriniz, erkek kardeş kızları, kız kardeş kızları, sizi emziren sütanneleriniz, sütkardeşleriniz, eşlerinizin anneleri, birlikte yaşadığınız eşlerinizin himayenizde bulunan üvey kızları [ki o kadınlarla gerdeğe girmiş olmanız şarttır, eğer onlarla gerdeğe girmemişseniz, (üvey kızlarınızla evlenmenizde) size bir sakınca yoktur], sulbünüzden olan oğullarınızın eşleri ve iki kız kardeşi bir arada nikahınıza almak haram kılındı; ancak (İslâm'dan önce) geçte n geçmiştir. Şüphesiz Allah bağışlayandır, esirgeyendir." (Nisâ; 23)

(Mukâtil, 2002: 1/366). Yani burada "muhsanât", genel anlamda "evlenilebilir kadınlar" manasını ifade eder.

Sonra bu kadınlardan (إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ) "Sağ ellerinizin sahip oldukları müstesna" denilerek istisnada bulunulmuştur. Ona göre sağ elin sahip olduklarıyla kastedilen ise "ikişer, üçer, dörder nikahlanan hür kadınlar"dır. (Nisâ, 4/3) (Mukâtil, 2002: 1/367). Yani Mukâtil "sağ ellerin sahip oldukları" ile kastedilen, meşru nikahla evlenilen hür kadınlardır demektedir.

Mukâtil (وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ) yani Nisâ 25. âyette⁴ yer alan ilk (الْمُحْصَنَاتِ) "muhsanât" kelimesini de bir önceki âyette olduğu gibi "malik olunan hür mümin kadınlar" şeklinde anlamıştır. İşte bu kadınlarla evlenmeye gücü yetmeyenler bu âyette aynı ibare grubuyla kastedilen kadın kölelerle (câriyelerle) velilerinin izniyle evlenecek ve mehirlerini marufa uygun olarak verecektir (Mukâtil, 2002: 1/367).

Mukâtil'in bu yorumu, aşağıda örnekleri görüleceği üzere diğer tefsir âlimleri tarafından aynen kabul edilmiş değildir. Kendinden 150 yıl sonra vefat eden müfessir Taberî şöyle anlatır:

Ebu Ca'fer Muhammed bin Cerîr et-Taberî (ö. 310/922) الْمُحْصَنَاتِ kelimesi ve إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ibaresiyle kendi zamanına kadar gelen âlimlerin hangi görüşte olduklarını isimleriyle şöyle sıralar.

A) الْمُحْصَنَاتِ kelimesinin asıl manası "korunmuş olan kadınlar" demektir. Fakat bu korunmanın evlenerek mi yoksa evlenmeden iffetli durarak mı korunmuş olduğu hakkında âlimler

⁴ "İçinizden mümin ve hür kadınlarla evlenmeye gücü yetmeyen kimse, ellerinizin altında bulunan mümin câriye kızlarınızdan alsın. Allah sizin imanınızı daha iyi bilmektedir. Birbirinizden türeyip gelmektesiniz. Öyleyse iffetli yaşamaları, zina etmemeleri, gizli dost tutmamaları şartıyla ve ailelerinin de izniyle onları nikâhlayıp alın, mehirlerini de âdete uygun olarak verin. Evlendikten sonra bir fuhuş yaparlarsa onlara, hür kadınların cezasının yarısı gerekir. Bu (câriye ile evlenmek), içinizden günaha düşmekten korkanlar içindir; sabretmeniz ise sizin için daha hayırlıdır. Allah çok bağışlayıcı ve esirgeyicidir." (Nisâ; 25)

ihtilaf etmiştir. Buna göre muhsanât;

a) *Evli olup savaşta esir düşmeyen kadınlardır.* Evli olan bu kadınlarla evlenmek haramdır.

Abdullah b. Abbas (ö. 68/687-88), Ebû Kılâbe (ö. 104/722), İbn-i Zeyd (ö. 182/798) ve Mekhûl (ö. 112/730) bu görüştedir.

b) *Savaş halinde olmasa da evli olan herhangi bir kadındır.* Bu kadınlarla da evlenmek haramdır. Yani zaten evli bir kadına tekrar nikah akdi yapılmaz. Kadının bir kocası olur.

Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652), İbrâhim en-Nehaî (ö. 96/714), Saîd b. el-Müseyyeb (ö. 94/713), Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), Ubey b. Ka'b (ö. 30/650) , Câbir b. Abdullah (ö. 78/697) ve Enes b. Malik (ö. 93/712) bu görüştedir.

c) *İffeti kendisini korumuş olan kadınlardır.* Neseb ve sıhriyet bakımından haram olanların dışında kalan bu (haram) kadınlar ancak mehir vererek ve şahitler huzurunda gerçekleştirilen nikah akdiyle helal hale gelirler.

Ebu Âliye (ö. 90/708), Ubeyde Selmânî (ö. 72/691), Tâvûs b. Keysân (ö. 106/724), Saîd b. Cübeyr (ö. 95/714), Atâ b. Ebî Rebâh (ö. 114/732), Süddî (ö. 127/745) ve Abdullah b. Abbas'tan nakledilen diğer bir görüş “muhsanât” ifadesiyle bu kadınların kastedildiğini savunur.

d) *Ehl-i Kitap kadınlardır.* Ebû Micleze'ye (ö. 106/724) göre bu âyetle “muhsanât” ile kastedilenler ehl-i kitap olan kadınlardır. Bu kadınlar ona göre ya nikahla ya da mülküne sahip olmakla helal hale gelirler.

e) *Evliyken kocalarını bırakıp hicret beldesine göç eden kadınlardır.*

Ebû Saîd el-Hudrî'den (ö. 74/693) aktarılan diğer bir görüşe göre buradaki “muhsanât” olup evlenilmesi haram olan kadınlar evliyken kocalarını bırakıp hicret beldesine göçeden kadınlardır. Ancak bu kadınların kocaları müşrik ya da kafir ise kendileri ile

evlenilebilir. Kocaları Müslüman ise yanlarına gelebilir diye beklediklerinden onlarla evlenilmez.

Bunların dışında sadece *iffetli* ya da sadece *hür* veya *iffetli hür kadın* diyen kişiler de olmuştur (Bkz. Taberî, 2001: 6/561).

B) مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ifadesinin asıl mânâsı, "*Sağ ellerinizle sahip olduklarınız.*" anlamındadır. Ancak bu ifadeyle kimlerin kastedildiği de farklı şekillerde yorumlanmış ve söz konusu ibareye şu manalar verilmiştir:

a) *Savaşta düşmandan ganimet yoluyla ele geçen kadınlardır.*

Bu kadınlar evli bile olsalar (âyetle belirtilen illâ edatı yoluyla) ganimet olarak ele geçirilince boşanmış sayılır ve artık evli kabul edilmezler. İddetleri bittikten sonra da cinsel ilişki için ganimet sahibine helal hale gelirler. Yani savaşta ganimet yoluyla ele geçirilen kadınlar kendisiyle evlenilmesi haram olan muhsanât sınıfına girmezler. Onlar bu hükümden hariç tutulmuştur. Hatta onlara nikah akdi yapmaya da gerek yoktur. İddetleri bittikten sonra onlarla evlilik olmadan cinsel ilişki helal kabul edilmiştir.

Bu görüşün delili olarak, Evtas bölgesinde gerçekleşen bir olaya atıf yapılır. Ebû Saîd el-Hudrî'den nakledilen rivâyette şöyle denilmektedir: "Resûlullah (s.a.v.), Huneyn Savaşı'ndan sonra 'Evtas' denen yere asker gönderdi. Düşmanla karşılaşp savaştılar ve galip geldiler. Ganimetler ve câriyeler aldılar. Ancak sahâbîler, aldıkları câriyelerin müşrik kocaları olması sebebiyle onlarla ilişkiye girmekten kaçındılar. Bunun üzerine Allah Teâlâ, '*Evli kadınlar da size haram kılındı; ancak sağ ellerinizin sahip oldukları müstesna*' âyetini indirdi. Böylece câriyeler, esir düşmeden önce evli olmalarına bakılmaksızın, iddetleri bittikten sonra müminlere helal kılındı." (Müslim, Radâ' 33; Nesâî, Nikâh 59; Ebû Dâvûd, Nikah: 44; Tirmizî, Tefsîru'l-Kur'ân, Nisâ Sûresi tefsiri, hadis no: 3016). Tirmizî (ö.279/892) hadisin "hasen" olduğunu ifade etmiştir. Bu rivâyetin sıhhati konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. İbn Hacer (ö.852/1449), Ebû Halîl'in Ebû Saîd'den yaptığı rivâyetin mürsel olduğunu belirtmiştir. Ancak Müslim, bu rivâyeti iki farklı senetle

aktarmış ve isnadının muttasıl olduğu kabul edilmiştir. Hadis literatüründe yer alan bu rivâyet hakkında tartışmalar bulunsa da güvenilir kabul eden âlimler de mevcuttur. Hâkim bu rivâyetin Şeyhayn'ın şartına göre sahih olduğunu ancak tahrir etmediklerini bildirir. Ayrıca râvilerden çoğunluğu için sika (güvenilir) denir. (Bkz. Tahkikli eserin 1. dipnotu Taberî, 2001: 6/561 vd.)

Taberî, bu görüşlerin altında, "Abdullah b. Abbas ve Mücâhid'in bu âyetin mânâsını anlayamadıklarını" nakletmektedir (Taberî, 2001: 6/561 vd.).

Esir düşen evli kadınlarla cinsel ilişkisinin nasıl olup da haber-i vâhid yoluyla serbest hale geldiği hususunda daha kuvvetli delillere ihtiyaç duyulduğu bir gerçektir.

b) *Satın alınan câriyelerdir.*

Nisâ Sûresi 24. âyette geçen مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُ ifadesi bir görüşe göre evli olan köle bir kadının satın alınması durumunda, önceki kocasıyla evlilik bağının sona erdiği kadınları kasteder. Evli köle kadın satın alındığında, nikâh akdi düşer ve satın alan kişiye cinsel açıdan helal hale gelir. Bu görüşe göre âyet şöyle anlaşılmaktadır: *"Evli kadınlar size yasaklanmıştır; ancak câriye olarak sahip olduklarınız müstesnadır. Onlarla evlenmeniz helaldir."* (Taberî, 2001: 6/561).

Zührî'nin (ö.124/742) görüşüne göre, "muhsanât" olan hür ve iffetli kadınlar ya mehir ve nikâhla ya da câriye edinilmekle helal olup "mâ meleket" sınıfına girerler (Taberî, 2001: 6/561).

Taberî, âyette geçen (الْمُحْصَنَاتُ) kelimesinin (الْمُحْصَنَةُ) kelimesinin çoğulu olduğunu ve asıl manasının *"Evlenmek suretiyle avret mahallini muhafaza eden kadın veya iffetiyle kendisini hayasızlıktan koruyan kadın"* olduğunu belirtir. (الْمُحْصَنَاتُ) kelimesinin temel anlamı *"korunan ve yasaklanan kadınlar"* olduğuna göre, âyetin asli anlamı da *"Sahip olduklarınız müstesna, korunan ve yasaklanan kadınlar size haramdır."* şeklindedir. Bu korunma ve (başkasına) yasaklanma da ancak kadının hür olmasıyla

gerçekleşir. **وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ** “Sizden önce kendilerine kitap verilenlerden hür ve iffetli kadınlar... (mehirlerini vermek suretiyle (evlenmeniz) size helal kılındı)...” (Maide, 5/5) âyetinde de bu anlam ortaya çıkmaktadır. Taberî, âyetteki "korunmuş ve (başkasıyla cinsel ilişki açısından) yasaklanmış" olmanın kadının Müslüman olmasıyla veya iffetli olmasıyla gerçekleşebileceğini belirterek şu âyeti delil getirir: **وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ** *"İffetli kadınlara zina isnad edip de sonra bu iddialarını doğrulayacak dört şahit getiremeyenlere..."* (Nur, 24/4). Ayrıca, evlilik de kadının korunmasına sebeptir. Ancak Yüce Allah, bu âyette sözünü ettiğimiz anlamlardan herhangi birisini tahsis edip belirtmemiştir. Dolayısıyla, Taberî'ye göre hangi sebeple olursa olsun korunan hür kadınla cinsel ilişkiye girmek haramdır. "*Muhsanât*" olan kadın, ancak nikâh yoluyla evlenilerek helal konuma gelir. Taberî, korunmuş kadını "*mâ meleket eymânukum*" hâline, yani helal duruma getirmenin bir diğer yolunun onu satın alarak (mehir vererek) mülke geçirmek olduğunu söyler. Yani aslında "muhsanât", mehirle "mâ meleket eymân" hâline gelmektedir. Fakat Yüce Allah, Taberî'ye göre, nesep ve akrabalık yönü olmayan hür kadınlardan dörde kadar olan evlenmeyi helal kıldığı gibi, düşmandan elde edilen câriyeleri de helal etmiştir. Ehl-i Kitap olan düşmandan elde edilen kadınlar, esir olarak alınmadan önce evli bile olsalar fark etmez; onları ganimet olarak alan kişiye helaldir (Bkz. Taberî, 2001: 6/561vd.).

Böylece Taberî, Mukâtil'den farklı bir görüşü kabul etmektedir. Mukâtil, "mâ meleket eymânukum" ifadesinin iffetli hür kadınlarla nikâhlanarak haramlığın kalktığını ve artık o hür iffetli kadınların "mâ meleket eymân" olarak istisna sınıfına girdiğini söylemişti.

Taberî'ye göre, ganimetten elde edilmeyip de kocası bulunan câriyeler için durum farklıdır. Zaten câriye olan evli kadının sahibine cinsellik açısından helal olması, ya kocasının onu boşaması ya da ölmesi sonucu iddetinin sona ermesiyle gerçekleşir. Câriye sahibinin, başkasıyla evli câriyesini satması, o câriyenin kocasından boşanmış sayılmasını gerektirmez. Zira Hz. Âişe (r.a.), Berîre isimli

câriyeyi parasını verip satın almış ve sonra azat etmiştir⁵. Ancak Berîre'ye Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından "Sen artık kocandan boşanmış durumdasın" denmemiş; evliliğini sürdürüp sürdürmeyeceği konusunda karar serbestliği Berîre'nin kendisine bırakılmıştır. Taberî'ye göre, bu hadisede evli olan câriyenin nikâhının devam ettiği anlaşılmaktadır. Aksi olsaydı, Hz. Peygamber (s.a.v.) kararı Berîre'ye bırakmazdı. Böylece câriye, azat veya satılma yoluyla efendisinden ayrılmış olur. Azat olduğunda nikâh nasıl ki düşmüyorsa, satıldığında da câriyenin nikâhı düşmez. Ancak azaddan farklı olarak, câriyenin satılması durumunda boşanıp boşanmama serbestisi yoktur.

Berire hadisinin 20 kadar varyantı Zehra Yalçinkaya tarafından Buhari, Ebû Dâvud, Nesâî ve İbn Mâce gibi Kütüb-i Sitte kaynakları çerçevesinde ve hadis usûlü kriterlerine göre isnad ve metin açısından analiz edilmiş olup, hadisin sıhhatine zarar verecek herhangi bir şâz veya illetli duruma rastlanmadığı, dolayısıyla hadisin sahih olduğu belirtilmiştir. (Bkz. Yalçinkaya, 2019: 53-58)

Nisâ Sûresi 24. âyetin devamında Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: *"Bunların dışında iffetli olarak, zina etmeksizin, mallarınız vasıtasıyla (evlenmek) istemeniz size helal kılındı."* Taberî'ye göre, Yüce Allah bu iki âyette (23 ve 24. âyetler) önce nesep ve akrabalık yönüyle haram olanları ve "muhsanât"tan haram olanları zikretmiştir. Bunun dışında kalan bütün kadınlarla nikâh yoluyla veya satın alarak ilişki kurmanın helal olduğunu belirtmiştir. Haram kılınanlarla evlenmek ise zinadır ve zina da haramdır. Yine Taberî, haram olanların anlaşıldığını; fakat "muhsanât"tan hangilerinin helal, hangilerinin haram olduğunu sorana, izah ettiği görüşün en tercih edilen görüş olduğunu belirtmiştir. Ona göre, hür kadınlardan dörde kadarı (evlenmek suretiyle) helaldir. Evli olmayan câriyeler ise belli bir sayı olmaksızın helaldir. Zira âyet, **وَأَحِلَّ لَكُمْ مَا**

⁵ Bkz. Buhârî, Ferâiz 20, 22; 'Itk 10; Nikâh 18; Talâk 14; Müslim, Îlâ' 9, 10, 14; Ebû Dâvûd, Talâk 19, 20, 21; Tirmizî, Radâ' 7; Nesâî, Zekât 99; Talâk 29, 30, 31; Buyû' 78; İbn Mâce, Talâk 29; Dârimî, Talâk 15; Muvatta', Talâk 25; Müsned, I, 215, 361; VI, 42, 46, 170, 180.

وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ "Bu sayılanlar dışında kalanlar size helal kılındı." demektir. Bu ifade, kadınlardan haram dışında kalanların tümünü kapsamaktadır (Taberî, 2001: 6/561).

Görüldüğü gibi kölelik ve bunun sonucu olan sayısız câriye “Bu sayılanlar dışında olanlar size helaldir.” kapsamına sokularak helal hale getirilmiştir. Bu ifadenin bu fetvayı vermeyebileceği çok açıktır. Ancak câriye o dönemde cahiliye devrinin devamı olarak mülkiyetine sahip olunduğu için cinselliği de serbest hale gelen kadın anlamını taşır kabul edilmiştir.

Ebu Mansur el-Mâtürîdî (ö.333/944) de "Te'vîlâtü'l-Kur'ân" adlı tefsirinde Nisâ Sûresi 24. âyetindeki "الْمُحْصَنَاتُ" kelimesini "evli kadınlar" olarak yorumlar (Mâtürîdî, 2005: 3/109). Ancak Mâtürîdî, الْمُحْصَنَاتُ ifadesinin “hür kadınları” ve مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ibaresinin ise “nikahla sahip olunan kadınları” ifade ettiği görüşüne karşı çıkar. Bu yorum, âyeti sanki أَيْمَانُكُمْ kelimesi yer almadan sadece الْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ “sahip olduklarınız hariç hür kadınlar” ifadesi varmış gibi tefsir eder. Mukâtil’in de katıldığı ancak cılız çıkan bu ses ve bu görüşe Mâtürîdî itiraz eder. Ona göre, مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ifadesi sadece câriyelerle ilgilidir ve onların durumu için özel bir kuralı ifade eder. Diğer hür kadınlarla ilgisi yoktur (Mâtürîdî, 2005: 3/110). Yani aslında Mukâtil’in kabul edip Mâtürîdî’nin itiraz ettiği bu görüşte savaşta esir edilen câriyeler yoktur ve onların cinsellikleri yani odalık olarak kullanılmaları da söz konusu değildir.

Yine Mâtürîdî başka bir görüşten de bahseder. Buna göre, الْمُحْصَنَاتُ ifadesi iffetli câriyeleri, مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ibaresi ise iffete sahip olmayan yani iffetsiz zâniye câriyeleri kastetmektedir. Bu yorum, özellikle çocukların meşrûiyeti bağlamında önemli bir rol oynar. Mâtürîdî, esir alınan kadının kocasının da esir düşmesi durumunda evlilik bağının devam edeceğini belirtir. Çünkü kölelik, mevcut bir evliliği sona erdirmez; ancak belde farklılığı eşler arasında

ayrılık sebebi olur ve ayrılık meydana getirir (Mâtürîdî, 2005: 3/110).

Taberî köle kadının helal olması için iddet süresinin dolmasını şart koşarken Mâtürîdî, esir alınan kadınların iddet beklemeden helal olabileceğini savunur. Maturidî'nin belirttiğine göre, iddet (boşanma sonrası bekleyiş süresi) hakkı kocanın bir hakkıdır ve bu durumu açıklayan ilâhi beyan şöyledir: "(فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُونَهَا)" yani "Onlar üzerinde, hesaplayıp bekleyeceğiniz bir iddet hakkınız yoktur" (Ahzab, 33/49) (Mâtürîdî, 2005: 3/108). Aslında bu âyette belirtilenler savaşta esir edilen kadınlar değil câriyeler de değil, hür kadınlardır. Dipnotta görüleceği üzere⁶ delil verdikleri âyetin kadının esaretiyle ve savaşla alakası yoktur.

Mâturudî sıhhat derecelerini belirtmeden verdiği rivayetlerde İbn Mesud'un câriye ile ilişkide iddet beklemenin gerekli olduğunu söylerken Hz. Ali'nin âyeti öyle anlamadığını ve iddet süresine gerek olmadığını belirttiğini nakleder. Zira o, âyeti mülkiyeti sebebiyle helallik olarak anlamıştır (Mâtürîdî, 2005: 3/108).

Mâturidî'ye göre, kocası olan fakat esir edilmiş bir kadınla evlenmenin ve onunla cinsel ilişkide bulunmanın meşruiyetiyle ilgili bir delil de şudur: "Resulullah (s.a.s.) Hayber dönüşünde Safiyye bint Huyey bin Ahtab'la Medine'ye dönmeden önce evlenmiştir. (Buhari, "Megazi", 38; Müslim, "Nikah", 87-88). Bu olay, yaşlı bir kocası olduğu bilinen Safiyye'nin, henüz dolmamış olan iddet süresinin eğer gerekli olsaydı dolması beklenirdi görüşüyle açıklanır. Mâturudî'ye göre, bu durum esir edilen bir kadının, dar-ı harpte ikamet eden kocası sebebiyle iddet beklemek zorunda olmadığına delildir. Benzer şekilde, dar-ı harpten ayrılan ve kocası hala dar-ı harpte ikamet eden müslüman bir kadın için de iddet bekleme zorunluluğu söz konusu değildir (Mâtürîdî, 2005: 3/108-109).

⁶ "Ey iman edenler! Mümin kadınlarla evlenme akdi yapıp da sonra, birleşmeden onları boşadığınızda onlar üzerinde, hesaplayıp bekleteceğiniz bir iddet hakkınız yoktur. Onları faydalandırınız (maddi imkanınıza göre memnun ediniz) ve güzellikle serbest bırakınız." (Ahzâb, 33/49). (Ayrıca bkz. Bakara 2/ 236-237).

Görüldüğü gibi âyette yer alan “muhsanât” ve “ma melekete eyman” kavramları ile bazı meseleler Mâturudî devrinde de henüz netleşmemiş ve net bir ayırım yapılamamıştır.

Zemahşerî (ö. 538/1144) kendinden önceki müfessirlerin uzun uzadıya ayrıntı verdiği âyetin tefsirini kısaca özetlemiştir. Âyette geçen muhsanât (الْمُحْصَنَاتُ) kelimesinin sad harfinin fethasıyla okunduğunu belirtir. Zira Talha b. Musarrıf'ın (ö. 112/730) kesra ile okuduğu da nakledilmiştir. Evlenerek namuslarını koruyan bu kadınlar hem (muhsinat) koruyucudurlar, hem de (muhsanât) olarak (kocaları tarafından) korunmaktadırlar. Yani muhsanât terimi evli kadınları ifade etmektedir. (إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ) (*sahip olduklarınız müstesna*) ibaresi ise müslümanlar tarafından ele geçirilen esir kadınlardır. Ancak bu kadınların kocaları küfür diyarında olsa bile savaşı Müslümanlara helaldir (Zemahşerî, 1997: 1/497). Daha sonra da Ferazdak'ın (ö. 114/732) şu şiirini tefsirine koymuştur:

(وَدَاثٌ حَلِيلٍ أَنْكَحَتْهَا رِمَاحُنَا ... حَلَالٌ لِمَنْ يَبْنِي بِهَا لَمْ تُطْلَقْ)

“Mızraklarımızın nikahladığı kocalı kadınlar

Boşanmasalar da kendileriyle zıfafa girenlere helaldir..” (Zemahşerî, 1997: 1/497).

İbn Atiyye'ye (ö. 541/1147) göre Araplar muhsanât (*korunmuş kadın*) kelimesini dört anlamda da kullanırlar. Bunlar evli kadın, câriye olmayan özgür hür kadın, müslüman kadın ve dördüncü anlamı da ahlaklı (iffetli) kadındır. Bu sıfatlar kadını zinadan koruyan sıfatlardır (İbn Atiyye, 2001: 2/34) İbn Atiyye de yukarıdaki kaynaklarda açıkladığımız gibi aynen gelen rivâyetleri kendinden önceki nesilden devr alarak daha da fazlası ilave olmuş şekilde “falanca şöyle dedi, filanca böyle dedi” diyerek aktarır. O kadar çok ve farklı görüşler vardır ki adeta “kölelik kaldırılmıştır” diyememenin cezası çekilmiş ve içerikte kaybolup gidilmiştir. Ebu Said el-Hudrî rivâyeti ise hepsinin âyeti açıkladığına inandıkları ortak nokta olmuştur.

Beydâvi (ö. 685/1286) de kendinden önceki menkulatı Ebû Saidi'l-Hudrî'den gelen rivâyet dolayısıyla diye delil göstererek nakleder. Buna göre savaş esnasında kafirlerden esir alınan ve kocaları yanında olmayan evli kadınlar artık köle ve câriye statüsüne geçerek kime verildiyse o kimselere helal olmuş olurlar. Kafir kocaları sebebiyle nikahları da ortada kalmamıştır, yani boşanmış durumdadırlar.

Ferazdak'ın şiirinin tam da bunu anlattığını söyleyen Beydâvî tıpkı Zemahşerî gibi onun bu şiirinde tam da bunu anlattığını yani kocaları yanında bulunmayan savaş esiri evli kadınların artık câriye olduğunu belirtir. Ebû Hanîfe'ye göre ise karı koca olarak birlikte esir alınanların köle olsalar bile nikahları devam eder. Karı koca olarak beraber aynı yerde yaşamaya devam ederler (Beydâvî, 1997: 2/69).

İbnu'l-Cevzî (ö. 597/ 1201) de diğerlerinin yaptığı gibi önce Kurrâ'nın sad harfinin okunuşu konusunda farklı görüşlerini zikreder (İbnu'l-Cevzî, 2001: 1/390-393). Sonra da “muhsanât” terimini açıklarken öncekilerin belirttiği üç farklı yorumu ve Taberî tefsirinde olduğu gibi bu yorumların sahiplerinin ismini yazar. İbnu'l-Cevzî, bu ayette yer alan “muhsanât” terimi için “*kocaları olan kadınlar*” terimini tercih eder. Savaş esiri câriyenin satış sonucu boşanmış olacağını da kabul etmez. Hazreti Aişe'nin Berîre'yi azat etmesi olayı, bu konuda delil olarak kullanılır (İbnu'l-Cevzî, 2001: 1/393 vd.).

Nakledilen bu görüşler arasında birçok açıklama eksikliği ve belirsizlik bulunmaktadır. Bu müfessirler ise, kölelik ve câriyelik kurumunu dönemin sosyal yapısının doğal bir parçası olarak kabul etmektedir.

Şimdi de Razi'nin deliller sunduğu açıklamalarına bakalım:

Fahrüddin er-Râzî (ö. 606/1209) (الإحصان) kelimesinin Kur'an'da dört farklı anlamda kullanıldığını belirtir ve bu anlamları âyet delilleriyle destekler. Daha önce de zikri geçtiği gibi bunlar: a) Hür kadınlar (Nûr, 24/4), b) İffetli ve namuslu kadınlar (Nisâ, 4/25),

(Maide, 5/5) (Enbiya, 21/91), c) Müslüman kadınlar (Nisâ, 4/25) ve d) Evli kadınlardır (Nisâ, 4/24) (Bkz. Râzî, 2000: 10/33).

Râzî'ye göre konumuz olan **وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ** âyetinde geçen **الْمُحْصَنَاتُ** (muhsanât) kelimesi "evli ve kocalı kadınlar" demektir. Bunun delili ise bu kelimenin bir önceki âyette haram kılınanlara atfedilmiş olmasıdır. Dolayısıyla burada geçen "muhsanât" kelimesinin bir harama sebep olması gerekir. Hürriyet, iffet ve müslüman olmanın haramlıkla alakası olmadığı malumdur. O halde buradaki mana "evli kadınlar" olmalıdır. Çünkü kadının kocalı olması başkasına haram olması demektir (Râzî, 2000: 10/33).

Râzî'nin sınıflamasına göre muhsanât kelimesine "evli kadınlar" olarak mana verenlerin **إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ** "sağ ellerinizin mâlik oldukları müstesna..." âyetine dair iki görüşü vardır:

a) Birinci görüşe göre; bir kadın evli olduğu zaman, kocasından başkasına haram olmuş olur. Ancak, aynı kadın başka bir şahsın mülkü olursa yani esaret vb. sebeplerle köle olup câriyesi haline gelirse bu durumda, **إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ** ifadesinde olduğu gibi kendisine mâlik olan kimseye helâl olur. Esaret, kadının önceki evlilik bağına sona erdirmektedir.

b) İkinci görüşe göre ise bu âyette bahsedilen "milk-i yemin" ifadesi, nikâh mülkiyetini temsil eder. Dolayısıyla, burada ifade edilen anlam, "Kocasını bulunan (evli) kadınlar size haramdır. Ancak, kocalarıyla aralarında, boşanmayı gerektiren 'beynûnet-i kübrâ' gerçekleştiğinde, yeni bir nikahla onlara mâlik olabilirsiniz" manasında olur. Cenâb-ı Hak, bu durumu "milk-i yemin" ifadesiyle belirtmiştir, çünkü "milk-i yeminlik" kavramı, hem nikâhla evlenilen kadınlar hem de mülk olarak sahip olunan kadınlar için geçerlidir (Râzî, 2000: 10/34).

Âlimler, eşlerden birinin kendisinden önce esir alınıp İslam yurduna getirildiğinde aralarında ayrılık olacağı konusunda ittifak etmiştir. Ancak ikisi de aynı anda beraberce esir alındıklarında

durum farklıdır. İmam Şafî'ye (ö.204/820) göre "Orada evlilik sona erer; eğer kadın kocasından hamile ise çocuğunu doğurarak veya hayız olarak 'istibrâ' yapar (o müddete kadar bekler) ve kendisine mâlik olan kimseye helâl olur" görüşünü savunurken, Ebu Hanife, karı-koca ilişkisinin orada devam edeceğini savunur. Şafî'nin delili şu şekildedir: Allah'ın, "وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ" "*Kadınlardan muhsanât olanlar...*" ifadesi, evli kadınların haram olacağını belirtir. Ardından gelen, "إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ" "(Harb esiri olarak) *sağ ellerinizin malik olduğu kadınlar müstesna...*" ibaresi ise, mülkiyetin oluşmasıyla birlikte haramlığın sona ereceğini ve yerini helâllığın alacağını gösterir. İmam Şafî'nin deliline karşı çıkan Ebu Bekr er-Râzî'ye (ö.370/ 981) göre ise, bu ayrılık sadece mülkiyetin oluşmasıyla gerçekleşseydi, esir alınan kadınların satılabilir, hibe edilebilir veya miras olarak bırakılmasıyla da gerçekleşirdi. Ancak, durumun böyle olmadığı açıktır. Bu noktada, esir alınma durumunda mülkiyet hakkının ihdas edilmesi meydana gelir. Alışveriş durumunda ise, mülkiyet bir şahıstan başka bir şahsa geçer. Dolayısıyla, ilk görüş daha güçlüdür (Râzî, 2000: 10/33).

Ebû Hanife'nin görüşü ise, evlilik ilişkisinin esaret durumunda da devam edebileceğini savunur. Ona göre, mülkiyetin ihdas edilmesiyle ayrılık gerçekleşmez. Bu görüş, evliliğin sadece mülkiyetten ibaret olmadığını ve Şafî'nin delilinin yetersiz olduğunu gösterir (Râzî, 2000: 10/33).

Başkasıyla evli olan câriye satıldığında boşanır diyenlerin delilleri "إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ" *sağ ellerinizin mâlik olduğu kadınlar müstesna..*" âyetindeki istisnânın umum (genel) bir ifade olduğudur. Kur'ân'ın genel ifadesinin haber-i vâhid olan Berîre hadisiyle tahsis edilemeyeceği prensibine dayanırlar. Ayrıca Berîre azad edildiği için kocasını seçip seçmemede serbest bırakılmıştır. Ancak satış farklıdır. Satılınca boşanmış olduğunu düşünürler. Yine bazı âlimler Berîre hadisesi hakkında Hz. Peygamber (s.a.s)'in "Câriyenin satılması, onun talâkıdır" şeklinde buyurduğunu da ifade etmişlerdir (Râzî, 2000: 10/33). Klasik eserlerimizde çoğu zaman verilen rivayetlerin sıhhat dereceleri belirtilmemektedir.

Başkasıyla evli olan cârîye satıldığında boşanmaz diyenlerin delilleri de Berîre hadisidir: Âişe (r.a), Berîre'yi satın alıp onu azad ettiği zaman, daha önce evli olan Berîre'yi Hz. Peygamber (s.a.s) seçiminde serbest bırakmıştır. Eğer satış sebebi ile talâk gerçekleşmiş olsaydı, bu seçimde serbest bırakmanın bir anlamı olmazdı (Râzî, 2000: 10/33).

Râzî, her iki görüşün delillerini sunar. Sahabe arasındaki ihtilafı da aktarır ve meselenin karmaşıklığını vurgular. Kölelik ve esaret gibi kurumlar o dönemde yaygın olduğu için bu konular tefsirde yer almıştır.

Görüldüğü gibi iki ana görüş arasında sahabe rivâyetlerinden başlayarak çatışma farkedilmektedir. Ana tartışma noktaları, âyetlerin yorumlanması, sahabenin sözleri, özellikle de Hz. Peygamber'in (s.a.s) Berîre hadisi üzerinden anlamlandırılmasıdır. Birinci görüşü savunanlar, âyetlerde geçen ifadeleri genel bir kapsamda değerlendirirken, ikinci görüşü benimseyenler âyetlerin spesifik durumları ifade ettiğini ve bu nedenle genelleştirilemeyeceğini savunmaktadır.

Her iki görüşün de kendi içinde tutarlı olmaya çalışarak savunma yaptığı ancak âyetlerin ve hadislerin yorumlanmasında belirsizliklerin yaşandığı anlaşılmaktadır. Sahabe arasındaki farklı görüşler, Berîre hadisi hariç rivâyetlerin kesinliği konusunda da dikkatli olmayı gerektirmektedir. Sonuç olarak, Râzî'nin tefsiri, İslam tefsir geleneğinde önemli bir yere sahiptir ve âyetin anlaşılmasına katkı sağlamaktadır. Râzî ve diğer klasik müfessirlerin yorumları, kendi dönemlerinin şartları ve anlayışları çerçevesinde değerlendirilmelidir. Değerlendirmeyi sonraya bırakarak devam edelim.

Kurtubî'ye (ö.671/1273) göre de “muhsanât” terimi, bu âyette “kocası olan kadınları” ifade eder. (امْرَأَةٌ مُحْصَنَةٌ) “Muhsan kadın” tabiri evli kadını, (مُحْصِنَةٌ) “Muhsin kadın” terimi ise hür kadını ifade eder (Kurtubî, 1964: 5/120).

Kurtubî daha sonra âyet ile ilgili kendinden önce nakledilen veri mirasını aynen aktarır. Buna göre rivâyet kaynakları ve âlimlerin görüşleri “muhsanât” kelimesinin savaş bölgelerinden esir alınmış evli kadınları kastettiği görüşünde ağır basar. Savaş esiri olarak ele geçirilen kadınlar, paylaşım sonucunda o kimseye -kocaları olsalar dahi- helal olmuş olur. Çünkü yüce Allah'ın, Hz. Peygamber'in ashabının Evtas beldesinde savaş esiri olarak ele geçirilen kadınlarla ilişkiye girmekten çekindikleri duruma cevap olarak, "*Sahip olduğunuz câriyeler müstesna*" buyruğunu indirdiği Sahih-i Müslim'de yer alan hadis-i şerif ile açıklanmıştır (Bkz. Müslim, Radâ' 33-35; Ebû Dâvûd, Nikah 44; Tirmizi, Nikâh 36; Tefsir 4. sûre 3,4; Nesai, Nikâh 59; Müsned, III, 72, 84). Kurtubî'ye göre bu rivâyet açık ve sahih bir nastır (Kurtubî, (1964): 5/121). Mâlik, Ebû Hanife ve arkadaşları Şafîî, Ahmed ve İshak ile Ebû Sevr de bu görüşü paylaşmaktadırlar. Kurtubî'ye göre Allah'ın izniyle doğru olan da budur. Ancak ihtilaf istibra yani bekleme süresi ve cinsel ilişkinin ne zaman başlayacağı yönünde olmuştur. Kurtubî bu husustaki pekçok farklı görüşü isimleriyle birlikte sayar. Kimisi hiç yok derken bazı âlimler bir ay bazısı iki ay demiş, ancak hamileyse doğum bitene kadar olduğunu söylemiştir. Yine Ebû Said el-Hudrî aracılığıyla rivâyet edilen şu ifadeye göre, Evtaslılardan alınan kadın esirlerle ilgili şöyle denmiştir: "Hamile esir kadın, doğum yaptığı ana kadar ilişkiye girilemez; hamile olmayan esir kadın ise ay hali oluncaya kadar ilişkiye girilemez (Ebû Dâvud, Nikâh 44)." (Kurtubî, 1964: 5/120). Görüldüğü gibi hepsini yönlendiren tamamen rivâyetlerdir.

Yine Kurtubî kocası bulunan bir câriyenin satılması durumunda kocasından ayrılıp ayrılmayacağını da tartışmış, boşanmış sayılır diyen de olmuş ayrılmaz diyen de olmuştur. Yani Kurtubî Taberi'nin birkaç yüzyıl sonra gelen versiyonu gibi kimin ne dediğini nakletmiştir. Çünkü bir kadın aynı zamanda iki kişiye helal olmamaktadır (Kurtubî, 1964: 5/120). Kurtubî satılan câriyenin kocasından boşanmayacağı görüşündedir. Bu görüş, Berîre ile ilgili hadisi reddetmektedir. Söz konusu görüşü benimseyenler, Rey veya Hadis ehli olan ve farklı bölgelerde bulunan fıkıh âlimleridir. Bu

âlimler, câriyenin bu durumda ancak boşanma yoluyla ayrılabilceğini kabul etmişlerdir (Kurtubî, 1964: 5/120).

Kurtubî son olarak Mukâtil'in de tek açıklama olarak sunduğu şu görüşü söyler: Buna göre "bazıları da şöyle düşünmektedir: Bu âyette "الْمُحْصَنَاتُ" ifadesi iffetli kadınları temsil eder, yani bütün kadınlar haramdır. Allah, kadınları, kocası olsun veya olmasın, muhsan olarak nitelendirmiştir. Çünkü şer'i hükümler, özünde böyle olmalarını gerektirir. *إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ* "Sahip olduklarınız hariç" ifadesi ise, nikah veya satın alma yoluyla sahip olunan kadınları kapsar. Böylece bu görüş sahipleri nikahı da sahip olunan şeylere katmışlardır. Böylece "Sahip olduklarınız hariç" ifadesinin anlamı, "nikahlarına sahip olduğunuz ve satın almakla mülkiyetlerine sahip olduğunuz kadınlar" olur. Geri kalanlar ise zina olur." Kurtubî'ye göre bu açıklama da güzeldir.

Kurtubî, Taberî'nin isnadını belirterek, bir kişinin Said b. Cübeyr'e şöyle sorduğunu da nakleder: "İbn Abbas'ın bu âyetle ilgili olarak bir açıklama yapmadığını görmedin mi?" Saîd şu cevabı verir: "İbn Abbas bilmiyordu bunu (bu konuda hiçbir şey söylemedi)." Ayrıca Mücahid'den nakledilen bir ifadeye göre: "Bu âyeti kimin doğru bir şekilde tefsir edebileceğini bilsem, uzun yolculuklar yaparak ona giderdim. Bu âyet, Allah'ın 'Evli kadınlar... Hakimdir' âyetidir." İbn Atiyye, ise "Ben bu ifadenin nasıl olup da İbn Abbas'a nisbet edildiğini bilmiyorum. Mücahid'in de nasıl böyle bir ifade kullandığını da bilmiyorum.". (Kurtubî, (1964): 5/123-124).

Görüldüğü gibi Kurtubî'nin fikirlerini sunduğu hükümlerin delilleri arasında âlimlerin farklı görüşleri göze çarpmaktadır. Ancak İbn Abbas'dan belirtilen farklı görüşlere karşılık onun bu âyet hakkında kesin bilgisinin olmadığı da nakledilmektedir. Yani kendi içindeki tutarsızlıklar da nakledilmektedir. Aynı argüman diğer âlimlerin görüşleriyle çelişmektedir. Bu çelişkiler de ondan gelen metnin güvenilirliği konusunda soru işaretleri oluşturmaktadır. Taberî'den itibaren aynı görüşler bu görüşlere katılanlar ya da farklı görüşte olanlar olarak ilave isimlerle çoğalmıştır. Oysa kadın ve aile için hayati denecek böylesine önemli bir konuda birbirine tamamen zıt ihtilafların olmaması gerekirdi. Bu noktada, Kurtubî'nin devrinde

de “muhsanât” ve “ma meleket eyman” ibarelerinin tam anlamıyla neyi ifade ettiği konusunda belirsizlik devam etmektedir.

Sonraki müfessirlerden Neseî (ö. 710/1310)(1998: 1/347), Ebû Hayyân (ö.745/1344) (2000: 3/584), İbn Kesîr (ö. 774/1373) (1999: 2/224), Suyûtî (ö.849/1445) (t.y.: 2/478), Celâleyn (ö.864/1459) ve (ö.911/1505) (t.y.: 104), Ebu's-Suûd (ö. 982/1574) (t.y.: 2/163) ve İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725) (2012: 2/196-197) olmak üzere hepsinin ortak görüşü “muhsanât” kelimesinin “evli kadınlar”, “ma meleket eyman” ifadesinin de “savaşlarda esir alınan kadınlar”ı kastettiği yönündedir.

İbn Kesîr (ö. 774/1373) bütün ortak görüşlere ilaveten “*ellerinizin sahip oldukları*” ifadesinin savaş esirleriyle sınırlı olduğunu ve diğerkadınlarla ancak nikâh ve mehir yoluyla ilişkinin meşru olacağını vurgular. İbn Kesîr âyetteki “evli kadınlar”dan maksadın, “iffetli kadınlar” olduğunun da söylendiğini belirtir. Onlar bir, iki, üç ya da dört tane olmak üzere; nikah, şâhidler, mehir ve veli vasıtasıyla evlenmek suretiyle ismetlerine sahip olmadıkça haramdırlar. Bu görüşü İbn Cerir; Ebu'l-Aliye, Tâvus ve başkalarından nakletmiştir (İbn Kesîr, 1999: 2/224).

Suyûtî (ö.849/1445) “*Dürrü'l-Mensûr*” adlı eserinde “muhsanât” ve “mâ meleket eyman” ifadelerinin anlamlarını açıklayan çeşitli sahabe ve tabiîn rivâyetlerini derlemiştir (Suyûtî, t.y.: 2/478). Bu derledikleri arasında Mukâtil'in görüşüyle aynı olan ve Taberî'nin rivayetlerinde de zikrettiğimiz ve rivâyetle desteklenen şu görüş de vardır:

İbn Cerir Taberî ve İbn Ebi Hâtim'in bildirdiğine göre İbn Abbas: “*Sahip olduklarınız hariç evli kadınlar da size haram kılındı ...*” buyruğunu açıklarken şöyle demiştir: ... Evliliği açık bir şekilde ve bir mehirle olan her kadın bu âyetle kendisiyle evlenmenin haram kılındığı kadındır. “*Sahip olduklarınız*” ifadesiyle kastedilen ise, Yüce Allah'ın kişiye helal kıldığı hür olan ikinci, üçüncü ve dördüncü eşidir.”. Abd b. Humeyd ve İbn Cerir, Ebu'l-Aliye'den bildirir: Yüce Allah önce kişinin iki, üç ve dört kadınla evlenebileceğini bildirdikten sonra soy ve hısımlıktan dolayı kendisine haram olan kadınları

zikretti. Daha sonra: “*Sahip olduklarınız hariç, evli kadınlar da size haram kılındı ...* “ buyurarak mehir, nikah akdi ve şahit ile olmadıktan sonra bu dördünün de haram olduğunu bildirdi.

İbn Cerir, İbn Ebi Hatim ve Taberi'nin bildirdiğine göre İbn Abbas; “*Sahip olduklarınız ...*” buyruğunu açıklarken: "Açıkça ve mehir karşılığında kendileriyle evlenilen dört kadındır" demiştir. (İbn Cerir (6/571), İbn Ebi Hatim 3/916 (5111) ve Taberani (11772). İbn Ebi Hatim'in bildirdiğine göre İbn Abbas; “*Sahip olduklarınız hariç, evli kadınlar da size haram kılındı ...*” buyruğunu açıklarken şöyle demiştir: "Kişinin câriyeleridir ve kendisine helaldir. Ancak kölesiyle evli olan câriyeler kendisine helal olmaz." (İbn Ebi Hatim 3/915 (5106) (Tüm rivâyetler için bkz. Suyûtî, t.y.: 2/478 vd.).

Zanlarla karar verilemeyeceği için hadis ilminin görev sahasına düşen bu birbirbirine zıt ve çelişkili rivâyetlerin sened ve metin tenkidinin yapılmasının zorunlu olduğu ortaya çıkmaktadır.

Değerlendirme: Bu farklı yorumlar, âyetin anlamını anlamak için farklı zaviyelerden yaklaşan farklı İslam âlimlerinin görüşlerini yansıtır. Tarihî metin ve yorumları incelerken, dönemin sosyo-kültürel şartlarını ve uygulamalarını göz önünde bulundurmak önemlidir. Ancak bu, söz konusu uygulamaların mutlak doğru kabul edilmesini gerektirmez. Mukâtil b. Süleyman’a göre "muhsanât", hür ve iffetli kadınları "mâ meleket eymânukum" ise meşrû nikâh yoluyla sahip olunan kadınları ifade ederken rivâyetlerin etkisiyle bir sonraki dönemin bazı müfessirleri bu âyeti savaş esiri evli kadınları veya câriyeleri kapsamında değerlendirmiş ve cinselliklerini mülkiyet sebebiyle helal kabul etmişlerdir. Bu görüş, Hz. Peygamber'in uygulamalarıyla da delillendirilerek savunulmaktadır. Örneğin, Reyhâne, Safiyye ve Mâriye gibi kadınların bu kapsamda olduğu ve "mâ meleket" ifadesinin Hz. Peygamber’e ve ümmetine çok sayıda câriye edinme hakkı tanıdığı ileri sürülmüştür. Söz konusu âyette delil yapılan kısım şudur:

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ الَّتِي أَتَيْتَ أُجُورَهُنَّ وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ مِمَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَيْكَ وَبَنَاتِ عَمِّكَ .. إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا

خَالِصَةً لَّكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي أَزْوَاجِهِمْ
وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ

"Ey Nebi! (Şu sayılanları) özel olarak sana helal kıldık: Mehirlerini verdiği eşlerini, Allah'ın sana fey olarak verdiğinden hâkimiyetin altında olanı, seninle beraber hicret eden amcanın kızlarını, halalarının kızlarını, dayının kızlarını, teyzelerinin kızlarını ve eğer nikâhlamak istersen kendini sana hibe eden kadını. Bunları diğer müminlere değil, sadece sana helal kıldık. Müminlerin eşleri ve yönetimleri altındaki esirlerle ilgili hangi hükümleri koyduğumuzu elbette biliyoruz. Bütün bunlar sana bir sıkıntı olmasın diyedir. Çünkü Allah bağışlar, ikramı boldur."

Abdülaziz Bayındır'a göre bu ayet içeriğinde de anlatıldığı gibi Nebimize (s.a.s.) özel bir düzenleme sunmaktadır. Ahzab 33/50 âyetinde yer alan hükümlerin sadece Hz. Peygamber'e özgü olduğu "يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ" ile "خَالِصَةً لَّكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ" ifadelerinde belirtilmiştir. Zira âyetin "Ey Nebi!" ifadesiyle başlayan kısmı, "diğer müminlere değil, sadece sana helal kıldık" ifadesiyle sona erer. Müminlerin evlilikleri dört kadınla sınırlıyken, bu ayet Nebimiz için böyle bir sınırlama olmadığını ifade eder. Ancak daha sonra gelen Ahzab 33/52 ayeti, Peygamberimizin yeni bir evlilik yapmasını yasaklamıştır. Ayrıca, Peygamberimize mehirsiz evlilik ruhsatı verilmiştir. Bununla birlikte, bir mümin mehirsiz evlense bile, eşine uygun bir mehir ödemesi gerektiği hükmü vardır. Bu, Peygamberimize özgü farklılıklardan biridir. Ayrıca Ahzab 33/50'de geçen "fey" kelimesi, savaşılmadan elde edilen malları ifade eder ve savaşçıların bunda payı yoktur. Haşr 59/7'de fey, Allah, Elçisi ve belirli sosyal gruplar arasında paylaşılmak üzere belirtilmiştir. Ganimet ise savaş yoluyla elde edilen malları ifade eder ve savaşçıların dörtte bir hakkı vardır (Enfal 8/41). Fey'in ganimet olarak tercüme edilmesi ve bu yolla esirlerin fey kapsamında değerlendirilmesi Bayındır'a göre büyük bir hatadır. Mısır Mukavkısının Hz. Peygamber'e hediye ettiği Mâriye, Ahzâb 50. âyeti ile Hz. Peygamber'e fey kapsamında helal kılınmıştır. Ancak bu hüküm yalnızca Hz. Peygamber'e özgüdür ve diğer müminler

için bağlayıcı değildir. Esirler savaş yoluyla elde edildikleri için fey değil ganimet kapsamına girmektedir. Esirleri fey kapsamına almak ve Mâriye'ye dair özel bir hükmü genelleştirerek câriyelerle nikâhsız ilişkinin meşru olduğu sonucuna varmak Abdülaziz Bayındır'a göre büyük bir yanıltır. Cüveyriye, Safiyye ve Reyhâne ise, savaş esiri olarak alınmış ancak özgürleştirildikten sonra Hz. Peygamber tarafından nikahlanmıştır. Özellikle Safiyye ve Cüveyriye'nin hikayeleri, savaş esirleriyle nikahsız bir birlikteliğin mümkün olmadığını, nikahın meşruiyetin temeli olduğunu ortaya koymaktadır. Safiyye, Benî Nadîr kabilesinin reisi Huyey b. Ahtab'ın kızıydı. Hayber Savaşı sırasında kocası öldürüldü ve kendisi esir alındı. Benî Kurayza ve Benî Nadîr'in saygın bir hanımefendisi olması sebebiyle, Hz. Peygamber'den başkasına verilmesi uygun görülmedi. Hz. Peygamber, Müslüman olmayı kabul etmesi durumunda onunla evleneceğini, aksi takdirde serbest bırakılarak ailesine gönderileceğini belirtti. Safiyye İslam'ı kabul etti ve Hz. Peygamber, hürriyet bedelini mehir sayarak onunla evlendi. Bu durumda Ahzâb 50. âyetindeki "ma meleket eymanukum" ifadesi, savaş esirleriyle ilişkinin nikah şartına bağlı olduğunu dolaylı olarak belirtmektedir. Hz. Peygamber'in uygulamaları, savaş esirlerinin özgürleştirildikten sonra nikahlanması gerektiğini açıkça ortaya koymaktadır (Bkz. Bayındır, 2015: 11/1-11).

Sonraki bölümde modern dönemde yorumlarda herhangi bir değişiklik olup olmadığı incelenecek, geleneksel yorumda devam edenler ile karşıt görüşlerin delilleri ele alınacaktır.

2.2. Modern Dönem Müfessir Yorumlarında İhtilafların Etkisi

Nisâ Sûresi 24. âyet, İslam hukukunda evlilik ve cinsellikle ilgili önemli hükümlerin çıkarıldığı bir âyettir.

Bu bölümde 48 Türkçe mealin bu ifadelere hangi anlamı verdiğini ve bazı alimlerle tefsirlerindeki yorumlarını inceleyeceğiz.

48 adet **Türkçe mealde** Nisâ Sûresi 24. âyette yer alan **الْمُحْصَنَاتُ** "Muhsanât" kelimesine şu anlamlar verilmiştir:

1. *"Kocalı kadın(lar)":* 7 meal:

Abdulkaki Gölpınarlı, Hasan Basri Çantay, İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, İsmail Hakkı İzmirli, Ömer Nasuhi Bilmen, Suat Yıldırım, Süleymaniye Vakfı Meali

2. *"Evli kadın(lar)":* 31 meal:

Abdullah Parlıyan, Ahmet Tekin, Ahmet Varol, Bahaeddin Sağlam, Bayraktar Bayraklı, Cemal Külünkoğlu, Diyanet İşleri (Eski ve Yeni baskı), Kur'an Yolu, Diyanet Vakfı, Edip Yüksel, Elmalılı Hamdi Yazır (Sadeleştirilmiş ve Orijinal), Emrah Demiryent, Hayrat Neşriyat, İlyas Yorulmaz, İsmail Yakıt, Mahmut Kısa, Mahmut Özdemir, Mehmet Çakır, Mehmet Çoban, Mehmet Okuyan, Mehmet Türk, Muhammed Esed, Mustafa Çavdar, Mustafa İslamoğlu, Orhan Kuntman, Osman Fırat, Süleyman Ateş, Şaban Piriş, Ümit Şimşek Meali

3. *"Nikâhlı kadın(lar)":* 3 meal:

Ali Fikri Yavuz, Cemil Said (1924), Yaşar Nuri Öztürk Meali

4. *"Evli ve özgür (hür) kadın(lar)":* 2 Meal:

Ali Bulaç ve Kadri Çelik Meali

5. *"Muhsanât" kelimesini aynen kullanan veya açıklama getirenler:* 3 meal:

Abdullah-Ahmet Akgül: "muhsan (hâlâ başkasıyla nikâhlı) olanlar", Erhan Aktaş: "muhsanât kadınlar" (dipnotlu), İhsan Aktaş: "(evlilik yoluyla) korunmuş (evli bulunan bütün) kadınlar"

6. *Diğer tercümeler:* 2 meal:

Süleyman Tevfik (1927): *"Gayr-i sâhib-i zevc kadınlar"*, İlyas Yorulmaz: *"Hür evli kadınlar"*. (kuranmeali.com, 2024)

Çoğunluğun **"evli kadınlar"** tercümesini tercih ettiği anlaşılmaktadır. "kocalı kadınlar" ve "evli kadınlar" ifadeleri anlam bakımından benzer, ancak dil kullanımında zamanın tercihinine göre kullanım farklılıkları vardır.

Muhsanât kelimesinin yüzdelerlik dilimi olarak kullanım durumu şöyledir:

Kocalı kadınlar: %14.6 (7 meal)

Evli kadınlar: %64.6 (31 meal)

Nikâhlı kadınlar: %6.3 (3 meal)

Evli ve özgür (hür) kadınlar: %4.2 (2 meal)

Muhsanât (kelimesini aynen kullanan): %6.3 (3 meal)

Diğer tercümeler: %4.2 (2 meal)

48 adet **Türkçe mealde** Nisâ Sûresi 24. âyetinde yer alan **مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ** "mâ meleket eymanukum" kelimesine şu anlamlar verilmiştir:

1. "*Sahip olduğunuz câriyeler*": 30 meal:

Abdülbaki Gölpinarlı, Abdullah Parlıyan, Ahmet Tekin, Ahmet Varol, Ali Fikri Yavuz, Ali Bulaç, Bahaeddin Sağlam, Cemal Külünkoğlu, Diyanet İşleri (Eski), Diyanet İşleri (Yeni), Kur'an Yolu (Diyanet İşleri), Diyanet Vakfı, Elmalılı Hamdi Yazır (Sadeleştirilmiş), Elmalılı Hamdi Yazır (Orijinal), Emrah Demiryent, Hasan Basri Çantay, Hayrat Neşriyat, İsmail Yakıt, Kadri Çelik, Mahmut Kısa, Mehmet Çakır, Mehmet Çoban, Mehmet Okuyan, Mehmet Türk, Orhan Kuntman, Osman Fırat, Ömer Nasuhi Bilmen, Suat Yıldırım, Süleyman Ateş, Şaban Piriş.

2. "*Savaş esiri kadınlar*": 8 meal:

Abdullah Parlıyan: Savaşta esir olarak ellerinize geçen câriyeler

Ahmet Tekin: Meşrû şekilde sahip olduğunuz, üzerlerinde meşrû haklarınız ve otoriteniz ve kendileriyle düzgün insanî münasebetleriniz olan câriyeler

Bahaeddin Sağlam: (Savaşta) esir olarak ellerinize geçenler

İlyas Yorulmaz: Savaş esiri kadınlar

Mehmet Türk: Savaş esiri olarak elinize geçmiş câriyeler

Osman Fırat: (Savaş esiri olarak) sahip olduklarınız

Süleyman Ateş: (Savaşta tutsak olarak) ellerinize geçen(câriye)ler

Yaşar Nuri Öztürk: Harpte elinize geçmiş kadınlar

Bu mealler, savaşta esir alınan kadınları doğrudan ifade etmektedir.

3. *"Elinizin altındaki" ya da "esir olarak sahip olduklarınız": 4 meal:*

Cemil Said (ö.1924): Elinize esir düşmedikçe

Süleyman Tefik (ö.1927): Malınız olan câriyenizden (harbden getirilen esirden)

İsmail Hakkı Baltacıoğlu (ö.1978): Savaştan malınız olanlar

Mahmut Özdemir: Ellerinizin mâlik olduğu

4. *"Nikâhla sahip olduklarınız ya da resmi birliktelikleriniz": 5 meal*

Abdullah-Ahmet Akgül: Sağ ellerinizin malik olduğu (*özel resmi birliktelik akdinizin bulunduğu*)

Bayraktar Bayraklı: Hukuka uygun şekilde nikâhla sahip olduklarınız,

Edip Yüksel: Yeminlerinizin/anlaşmalarınızın hak sahibi oldukları

İhsan Aktaş: Yeminlerinizin (meşru nikâh akdinizin) hak sahibi oldukları (eşleriniz)

Mustafa Çavdar: Meşru şekilde sahip olduklarınız

Yani bu tercümelerde câriyelik veya esirlik vurgulanmamış, mâ melekete eymanukum ifadesi "nikâh veya meşru birliktelik" şeklinde yorumlanmıştır..

5. Diğer Tercümeler (farklı açıklamalar): 1 meal

İsmail Hakkı İzmirli (ö.1946): Memlûkleriniz.

Nisâ 24. Âyette مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ibaresinin yüzdelik dilimi olarak kullanım durumu şöyledir:

1. Sahip olduğunuz câriyeler: % 62.5 (30 meal)
2. Savaş esiri kadınlar: % 16.7 (8 meal)
3. Elinizin altındaki ya da esir olanlar: % 8.3 (4 meal)
4. Nikâhla sahip olduklarınız: % 10.4 (5 meal)
5. Diğer: % 2.1 (1 meal) (kuranmeali.com, 2024)

Çoğunluk (%62.5): "*Sahip olduğunuz câriyeler*" ifadesini tercih etmiştir.

"*Savaş esiri kadınlar*" şeklinde çevirenler, ikinci büyük grubu oluşturup %16.7'lik bir dilime sahiptir. "*Nikâhla sahip olduklarınız*" şeklinde yorumlayan mealler, kölelik ve câriyelik kurumunu değil meşru nikâh yoluyla sahip olunan eşleri kasteder. "Eymân" kelimesi "yeminleriniz" yani "sözleşmeleriniz" anlamına gelir. Bu da nikâh akdini işaret eder.

Bazı modern yorumcular, bu ifadeyi kölelikten uzaklaştırmaya ve hukuki bir bağ çerçevesinde anlamaya çalışırken, geleneksel yorumcular bu kavramı kölelik ve câriyelik çerçevesinde yorumlamaya devam etmektedir. Ayrıca, mehirin verilmesi ve iffetli yaşam şartı gibi konularda da çeviriler arasında farklı vurgu ve detaylar mevcuttur. İslam, köleliği bir anda kaldırmamış, ancak köle azadını teşvik ederek tedrici bir şekilde kaldırmayı hedeflemiştir. Bu bağlamda, kölelik uygulamalarının meşrulaştırılması yerine sonlandırılması esastır.

Burada mealleri yer almayan modern dönem müfessirlerinden **Ömer Rıza Doğrul** (ö.1952)(Bkz. Doğrul: 1955: 1/159)⁷, **İzzet**

⁷ Doğrul'un meali şöyledir: "*Kocalı kadınlarla evlenmek de haram edilmiştir. Ancak harp esiri olarak elinize düşen memlûkleriniz müstesnadır. Allah'ın size emri budur.*"

Derveze (ö.1984) (1963: 8/67-79), **Vehbe Zuhaylî** (ö.2015) (1991: 5/5) ve **Sâbûnî** (ö.2021) (1998: 1/246) klasik müfessirlerle aynı görüştedir. **Mevdûdî**'ye (ö.1979) göre de, savaş esiri kadınların, devlet tarafından bir askere ganimet olarak verilmeden önce ilişkiye girmesi haramdır. Ancak devlet tarafından kendisine resmen verilen kadınlarla, belirli şartlar yerine getirildiğinde, ilişki kurulabilir. Bu kadınların dini inancı, hükmü değiştirmez; ehli kitap olup olmalarına bakılmaksızın kendilerine kanunen verilen adama helal olurlar. Ayrıca, bir câriye efendisine çocuk doğurduğunda, satılamaz ve efendisinin ölümünden sonra hür olur. Mevdûdî, bir efendinin câriyesini başka bir adamla evlendirdiğinde, cinsel haklarının devredildiğini ancak hizmet hakkının devam ettiğini belirtir. Ayrıca, bir câriye efendisinin sulbünden çocuk doğurursa, artık satılamaz ve efendisinin ölümünden sonra özgürlüğüne kavuşur. Câriyeler üzerindeki mülkiyet hakkı, hür eşlerde olduğu gibi başka birine devredilebilir (Mevdûdî, 2005: 1/346-347).

Elmalılı Hamdi Yazır (ö.1942) (Elmalılı, t.y.: 3/538-541), **Ömer Nasuhi Bilmen** (ö.1971) (1985: 2/576-577) ve **Süleyman Ateş** (1988: 3/538) ise savaş esirleri olan bu kadınların esaretle birlikte —esirler arasında kocalarının bulunmaması şartıyla— evliliklerinin sona erdiğini söylesele bile iddet süresi sonrası bu kadınlarla mülkiyet yoluyla değil nikah yoluyla cinselliklerinin serbest olduğunu savunurlar. Tefsiri olan her müfessir bu ilişkinin kadının hamile olup olmadığının anlaşılması için bir hayız dönemi beklemesi gerektiği yönünde savaş esirlerine

Bunlardan başkası size helal edilmiştir. Onları mallarınızdan sarfederek almak, onlarla evlenmek ve zina etmemek şarttır. Evlenerek zıfâf olduğunuz kadınlara, takdir olunan mehirlerini tamamen verin. Mehir takdir olunduktan sonra, uzlaşacağınız hususta (fazla vermek veya bir kısmını zevceye bağışlamakta) beis yoktur. Allah her şeyi bilicidir ve her hükmünü icra edicidir.” (Nisâ, 4/24). “Aranızda hür ve mümin kadın almaya serveti, gücü yetmeyenler, müminlerin memlûkû olan mümin kızlardan alsın. Allah sizin imanınızı pek iyi bilir. Siz hep birbirinizden sayılırsınız. O halde onları sahiplerinin izniyle alın. Mehirlerini adilâne bir surette verin. Onların iffetli olmalarına, zina etmemelerine, dost tutmamalarına dikkat edin. Onlar kocalı olurlarsa da fuhşu irtikâp ederlerse cezaları, hür kadınlara verilen cezanın yarısıdır. Bu, sizin içinizde günaha düşmekten korkanlar içindir. Sabretmeniz sizin için daha hayırlı olur. Hak Teâlâ, yarlıgayıdır, esirgeyicidir.” (Nisâ, 4/25).

yönelik ahlaki ve hukuki birtakım düzenlemelere işaret ederler. Ancak nikah için Nisâ 4/25. ayetin bu kadınların iman etmiş olmalarının şart koşulduğunu hatırlatırlar. Bakara Sûresi 2/221 müşrik kadınlarla evliliği yasaklarken, Maide Sûresi 5/5 ehl-i kitap kadınlarla evlenmeye izin verildiğini ifade eder.

Bayraktar Bayraklı, Nisâ 24. âyette geçen "mâ meleket eymanukum" ifadesinin, *"meşru şekilde (nikâhla) sahip olunan kadınlar"* olarak anlaşılması gerektiğini savunur. Bu ifadeye dair iki anlam öne çıkar: (1) nikâhla evlenilen kadınlar ve (2) savaşta esir alınan kadınlar. Ancak âyetin esas anlamının, "nikâh yoluyla meşru olarak sahip olunan kadınlar" olduğu belirtilir. Bayraktar, İslam'ın kadın-erkek ilişkilerinde nikâhı merkeze alan bir yaklaşım geliştirdiğini, câriyelerle olan ilişkilerin de bu çerçevede düzenlenmesi gerektiğini vurgular. Mehri, nikâhın önemli bir unsuru olarak değerlendirir ve İslam'ın bu konuda Arap toplumundaki geleneksel uygulamaları değiştirdiğini belirtir. Bayraktar'ın yorumu, Nisâ 24. âyetin esir kadınlarla nikâhsız ilişkinin meşruluğunu değil, esirlerin evlilik yoluyla topluma kazandırılmasını önerdiğini savunur. İslam'ın savaş esirleriyle ilgili düzenlemeleri, hem o dönemin sosyal şartlarını göz önüne alır hem de câriyelik uygulamalarını düzenleyerek zamanla ortadan kaldırmayı hedefler (Bayraklı, 2005: 5/86-93).

Mustafa Öztürk, Nisâ 24. âyeti klasik yorumlar doğrultusunda ele alarak şu şekilde açıklar: Âyet, evli kadınlarla evlenmenin yasak olduğunu belirtir. Ancak savaş esiri olarak ele geçirilen kadınlar bu yasağın dışındadır. Bu ifade, klasik yorumlarda esir kadınlarla ilgili özel bir hüküm olarak değerlendirilir. Âyet, mümin erkeklere, mehirlerini vererek ve iffet ölçülerine bağlı kalarak mümin kadınlarla evlenmelerine izin verir. Bu şartlar, evlilik ilişkilerinin meşruiyetini vurgular. (Öztürk, 2015: 116).

Hayrettin Karaman ve arkadaşlarının hazırladığı *Kur'an Yolu* adlı tefsirde bu âyetle "muhsanât" ile evli kadınların kastedildiği belirtilir. "Ma meleket eyman"ın câriyeler olarak anlaşıldığında ittifak olduğu ifade edilir. İslam âlimlerinin kölelik ve câriyelik gibi

konuları ele alırken, bu uygulamaların tarih içindeki realitelerini ve İslam'ın bu sosyal yapıları yavaş yavaş azaltma ve sonunda tamamen ortadan kaldırma niyetini göz önünde bulundurdıklarını, bu süreçte de kölelikle ilgili hükümlerin belirli kurallarla sınırlandırıldığını anlatır ve bu hükümlerin artık tarihe intikal ettiğini belirtir (Karaman, 2007: 2/43-45).

Yani bu bağlamda, modern müfessirler kölelikle ilgili hükümlerin tarihsel olduğunu ve artık günümüzde uygulanamayacağını da belirtirler.

2.2.2. Geleneksel Yorumlardan Ayrılan ve Farklı Yaklaşım Sergileyenler

Muhammed Esed (ö.1992), *Mesaj* adlı meal-tefsirinde âyete dair açıklamalarında “muhsane” teriminin “(iffetsizliğe karşı) güçlü kılınmış kadın” anlamına geldiğini belirtir. Bu terim, "evli bir kadın", "iffetli bir kadın" veya "hür bir kadın" gibi birçok anlama gelir. Bu âyette otoriteler tarafından "evli kadınlar" anlamında kullanılmıştır. Esed, “ma meleket eymanukum” ifadesini “*meşru şekilde sahip olunan kadınlar*” olarak yorumlarken, bu ifadenin savaş esirlerini de kapsadığını kabul eder. Ancak, bu esirlerle ilişki için nikah gerektiğini ve nikahsız ilişkinin mümkün olmadığını ifade eder (Esed, 2015: 1/200).

Hakkı Yılmaz, “muhsanât” terimini bağlama göre iki farklı şekilde yorumlar: Evli kadınlar (24. âyet) ve hür kadınlar (25. âyet). Esir düşen kadınların evlilik bağının sona erdiğini ancak nikahsız ilişkinin mümkün olmadığını açıkça belirtir (Yılmaz, 2015: 10/42).

Mustafa İslamoğlu, Nisâ 24. âyetin bu bölümüne “*Meşru şekilde hakkını vererek sahip olduklarınızın dışında, bütün evli kadınlar (da haramdır).*” mealini verir. Peygamber’in uygulamalarını örnek göstererek savaş esirlerinin nikahlanması gerektiğini ifade eder. Safiye ve Cüveyriye validelerimiz, savaş sırasında esir alınmışlardır. Ancak Peygamber Efendimiz, onları “câriye” olarak değil, nikah yoluyla hürriyetlerine kavuşturarak eş edinmiştir. Bu uygulama, sünnetin esir kadınlarla ilgili yaklaşımını

göstermektedir. Ayrıca, Muhammed Sûresi'nin 4. âyeti savaş esirlerinin köleleştirilmesini reddederken, sıcak savaş dışında esir alınmasını da yasaklamıştır (Bkz: Muhammed 4, Enfal 67 ve Ahzab 52) (İslamoğlu, 2008: 1/897-899).

Edip Yüksel'e göre, "muhsanât" evli kadınlara işaret etse de "ma meleket eymanukum" ifadesi, geleneksel anlayıştaki gibi kölelere işaret etmez, aksine *"sözleşmelerle hak sahibi olduklarınız"* anlamına gelir. Edip Yüksel, geleneksel anlayışın Kur'an'ın diğer âyetleriyle çeliştiğini savunur. Ona göre Kur'an, köleliği müşriklerin bir adeti olarak değerlendirir ve yasaklamayı hedefleyen bir yaklaşım benimser. Kur'an'ın genel mesajıyla uyumlu olarak, bu ifade evlilik sözleşmesine dayalı bir düzenlemeyi vurgular. Ayrıca, düşman safından Müslümanlara göç eden kadınların, önceki evliliklerinin hukuki olarak sona erdiğini ve yeni bir sözleşmeyle evliliklerinin düzenlenebileceğini belirtir (Yüksel, 2013: 96).

İhsan Eliaçık'a göre, "Muhsanât" korunmuş ve namuslu kadınları ifade eder. Âyette, "evli kadınlar" anlamında kullanılmıştır. "Meleket eymânukum" ifadesi, savaş esirleri dahil olmak üzere tüm kadınlarla cinsel ilişki için nikah şartını belirtir. Bu ifade, evlilik bağı olmayan ilişkilerin meşrulaştırılmasını engeller. Savaşta esir alınan kadınlar siyasi ve sosyal olarak sahibine bağlı olabilir, ancak bu durum cinsel ilişkiyi meşrulaştırmaz. Bunun için mutlaka nikah gerekir. Cârîye satışı, evlilik bağına sona erdirmez. Cinsel haklar yalnızca nikahla elde edilebilir. Eliaçık, geçmişte cârîye hukukunun köle kadınların haklarını koruma amacı taşıdığını, ancak bu düzenlemelerin günümüzde geçerliliğini yitirdiğini belirtir. İslam'ın köleliği tarihsel bir zorunluluk olarak düzenlediğini, ancak bu sistemin artık tamamen kaldırıldığını savunur. Kur'an'ın asıl amacının, meşru evlilik yoluyla aile kurumunun güçlendirilmesi olduğunu belirtir (Eliaçık, 2007: 1/194-196).

Mehmet Okuyan'a göre Nisâ 24. âyette geçen "el-muhsanât" kelimesi, namusu ve evliliği koruma altına alınmış kadınları ifade eder. Bu terim, evli kadınların hem kendileri hem de eşleri tarafından korunmuşluğu anlamına gelmektedir. "Meleket Eymânukum" yani

“Sağ ellerinizin (yeminlerinizin) sahip oldukları” ifadesi, evlenerek özgürlüklerine kavuşan câriyeleri ya da yeminlerle belirlenen aday eşleri kapsar. Bu ifade, cinsel ilişkinin ancak meşru bir evlilikle mümkün olabileceğini vurgular (Okuyan, 2022: 197).

Ali Rıza Demircan Nisâ Sûresi'nin 23. âyetinde, "*Hurrimet aleyküm ümmehâtüküm/Anneleriniz size haram kılındı...*" ifadesiyle haram kılınanlar belirtilmektedir. Bu haram kılma hükmü, 24. âyetin başında yer alan "vav" bağlacı ile hür evli kadınları da kapsamaktadır. Dolayısıyla, evli hür kadınlarla evlenmek haram kılınmıştır. Bu haram kılma, onları nikâhlama yasağına işaret etmektedir. Ancak, âyette belirtilen istisna, meşru savaş sonucunda esir alınan evli kadınlardır. Bu durumda, bu kadınların nikâhlanması helal kılınmıştır. Burada helal kılınan, mülkiyet yoluyla değil, nikâh yoluyla gerçekleşen bir ilişkidir (Demircan, 2012: 138).

Bu âyetin, Hicri 8. yılda Huneyn Savaşı'nda alınan kadın esirler bağlamında nazil olduğu belirtilirken ayrıca, Benî Mustalık Gazvesi'ndeki uygulamaların, ayetten önce gerçekleştiği de ifade edilir (Ebû Dâvûd, Nikâh 45; Müslim, 1456; Tirmizî, 3020). Taberânî'ye göre ise, Nisa 24 âyeti Hayber Savaşı sırasında alınan esirlerle ilgilidir (bkz.İbn Kesîr, Nisâ 24). Evtas Savaşı'nda esir alınan kadınlar paylaşılmadığı için bu esirlerle herhangi bir ilişki kurulmasının mümkün olmadığı da kaydedilir (*Ahkâmü'l-Esra ve's-Sebaya*, s.333). Hicretin 5. yılında gerçekleşen Benî Mustalık Gazvesi'nde ise esir alınan kadınlarla ilgili olarak azil (geri çekilme) yöntemi uygulanarak cinsel ilişkinin mümkün olup olmadığı konusunda Peygamberimize başvurulduğu aktarılmaktadır. Ancak, bu olayın Nisa 24 ve 25. ayetlerinin indirilmesinden önce meydana geldiği ifade edilir. Bu nedenle, ayetlerin bu tür uygulamaları onayladığı sonucuna varılamaz. Ayrıca, Benî Mustalık kadınlarının müşrik olmaları nedeniyle onlarla cinsel ilişkinin zaten dinen yasak olduğu belirtilir. Bu olayın köleleştirme uygulamalarına dayanak gösterilmesinin ise ciddi bir hata olduğu vurgulanır (Buhârî, Meğazî, 32; Taberî, Şevkânî ve İbn Kesîr, Nisâ 24 tefsirleri) (Demircan, 2012: 137).

Görüldüğü gibi birbiriyle çelişen rivâyetler kişide bu haberlere olan güveni sarsmakta, son derece önemli bir konunun haber-i vâhidle gerçekleşmesi şüpheye yol açmaktadır.

Abdülaziz Bayındır'a göre, Nisâ 22'den itibaren evlenilmesi haram olan kadınlar sıralanmış ve Nisâ 24'te, “وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ” **النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ** ifadesiyle evli kadınların nikahının yasaklandığı belirtilmiştir. Bu yasak, "mâ meleket eymanukum" ifadesiyle istisna edilmiş ve esir alınan evli kadınların, kocalarından boşanmış sayıldığı ifade edilmiştir. Ancak mezhepler, bu âyeti esir kadınlarla nikahsız ilişkiyi meşrulaştırmak için kullanmıştır. Bayındır, Kitap ve Sünnet'in ne denli yanlış yorumlamalara maruz bırakıldığını, bu tür yorumların hem Kur'an'ın ahlaki öğretilerine hem de kadın-erkek ilişkilerindeki “nikâh” ilkesine aykırı olduğunu savunur. Nisâ 25'te de, esir kadınlarla bile olsa nikâh akdi yapılmasının zorunlu olduğu açıkça ifade edilmektedir. Bayındır İslam'ın köleliği bitirdiği inancındadır. Tedricen bitirmeyi amaçladığı fikirlerine de itiraz eder. Zira Yüce Allah son indirdiği âyette “*Bugün dininizi olgunlaştırdım, size olan nimetimi tamamladım. Size din olarak İslâm'ı uygun gördüm.*” (Mâide 5/3) der. Bu bağlamda, İslam'ın köleliği zamanla kaldırmayı planladığını iddia eden görüşlerin, tamamlanmış bir din anlayışıyla çeliştiğini belirtir. Bayındır, eğer kölelik sistemi tarihe intikal etmiş bir uygulama olarak görülüyorsa, bu durumun İslam'ın son ve eksiksiz bir din olduğu inancıyla bağdaşmadığını ifade eder. Allah'ın olgunlaştırıp tamamladığı bir dine ekleme veya çıkarma yapılamayacağına dikkat çeker (Bayındır, 2015: 11/1-11).

Bayındır, bu âyetlerin modern savaş esirleri hukuku çerçevesinde yeniden değerlendirilmesi gerektiğini savunur.

Savaş esirleri hakkında doktora tezi hazırlayan **Haşim Özdaş**'a göre, “muhsanât” kelimesi âyette "evli kadınlar" anlamında kullanılmaktadır. Bu kelime, Nisâ Sûresi 23. âyetle bağlantılı olarak, evlenilmesi yasaklanan kadınların kapsamına işaret eder. Bu bağlamda ihsan, evlilik bağına işaret eden bir durumdur ve nikâh yasağına sebep teşkil eder. Âyette geçen "mâ meleket eymanukum"

ifadesi, Özdaş'a göre savaş esirlerini kapsar ve bu kadınlarla ancak nikâh akdi sonucunda evlenilebileceğini belirtir. Evli esir kadınların, esaret durumuyla kocalarından boşanmış sayıldığı ifade edilir. Ancak, bu durumun yalnızca nikâhla meşru kılındığına dikkat çekilir. Âyetle geçen hükümlerin sebab-i nüzûlü, savaş esirlerinin durumuyla ilişkilendirilir. Özdaş, sahabenin bu konuda rivâyet ettiği nakillerin, âyetin evli esir kadınları konu aldığını ve bu kadınlarla ancak nikâh yoluyla ilişki kurulabileceğini desteklediğini vurgular. Ayrıca, Nur Sûresi 32. âyetle kölelerin ve câriyelerin de evlendirilmesi gerektiği emredilmiştir (Özdaş, 2019: 151-154).

Özdaş'ın yorumları, esir kadınlarla nikâhsız ilişkinin mümkün olmadığını ve âyetin bu bağlamda yanlış anlaşılan geleneksel yorumlarına karşı dikkatli bir okuma gerektirdiğini göstermektedir.

Değerlendirme: Araştırma sonucunda ortaya çıkan çok önemli bir gerçek vardır. Âyetler nikâhsız cinsel birlikteliğe onay vermezken, rivâyetler tam aksine, savaş esiri olup olmaksızın, hangi dinden olursa olsun köle kadınların mülkiyet yoluyla cinselliklerinin helal kabul edilmesine delil gösterilmiştir. *"Ey iman edenler! Kadınlara zorla mirasçı olmanız size helal değildir. Apaçık bir hayasızlık yapmadıkça onlara verdiğiniz mehirden bir kısmını geri almak için onları sıkıştırmayın. Onlarla iyi geçinin..."* (Nisâ 4/19) ayeti varken içlerinde müslüman kadının da olduğu bu köle kadınlar, satış ya da miras yoluyla başkasına devredilmiş ve cinsellikleri helal sayılmıştır. Nur 24/33 ayeti ise câriyelerin zorla cinsel ilişkiye zorlanamayacağını söylerken rızalarının esas olduğunu da ortaya çıkarmaktadır. Muhammed 47/4 ayeti savaş esirlerinin savaşın bitmesiyle fidyeye karşılığında ya da karşılıksız olarak serbest bırakılması gerektiğini ifade eder. Köleleştirme veya cinsel istismara ise herhangi bir izin verilmemektedir. *"Fakat o, sarp yokuşu aşamadı. Sarp yokuşun ne olduğunu sana bildiren nedir? Bir köleyi özgürlüğüne kavuşturmadır."* (Beled, 90/11-13) ayeti müslümanların bu hususta başarılı olmak için yeterince çaba göstermeleri gerektiğini anlamadıkları manasına gelmektedir. Zira sonraki asırlarda köleliğin kaldırılmaya başlandığı 19. yüzyıl sonlarına kadar köle ticaretinin nelere sebep olduğu tarihin

sayfalarından anlaşılmaktadır. Kölelik uzun yıllar boyunca birçok toplumda varlığını sürdürmüş, hatta bu uygulamanın sonuçları toplumsal adaletsizlikler ve insanlık onuruna aykırı birçok uygulama doğurmuştur.

"Ma Meleket Eymanukum" ifadesi üzerine farklı yaklaşımlar mevcuttur. Geleneksel olarak bu ifade, Nisâ 24. âyet bağlamında câriye veya esir kadın olarak tanımlanıp genellikle kendileriyle nikâh akdi olmaksızın ve mehirsiz olarak, mülkiyet yoluyla cinsel ilişki kurulabileceği şeklinde anlaşılmış olsa da modern yorumlar bu kavramın hukuki ve toplumsal bağlamda yeniden yorumlanması gerektiğini savunmaktadır. İslam hukukunda maslahat (kamu yararı) ve makâsîdül-ş-şeriâ (şeriatın amaçları) ilkeleri dikkate alındığında, insan onurunu zedeleyen uygulamaların reddedilmesi gerektiği belirtilmiştir.

Bugün bize korkunç hükümler olarak görünen bu yorumlar zamanın anlayışı ve kültürü bağlamında ya da sahipsiz, bakıma muhtaç çocuklu kadınların bulunduğu bu zaman diliminde en iyi yol olarak görünmüş olabilir. Zira o zaman çaresiz kalan kadın ve çocuklar için kurulan sığınma evleri, dernek ve vakıflar vb. sosyal yardım kuruluşları henüz yoktur. Câriyeleri ailesine ya da kabilesinden yakınlarına savaş bitince fidyeyle veya karşılıksız geri verme (Muhammed, 4) ya da mümkün olan başka birisiyle evlendirmek formülünü uygulayanlar şüphesiz vardır. Köle azadının sarp yokuş olduğunu bildiren Beled Sûresi âyetleri ve Muhammed Sûresi 4. âyet köle azadını ya da köleleri elden çıkarmayı söylerken bu âyetler asırlar boyu görmezden gelinmiştir.

Kur'an meallerinin farklı anlayış ve vurgulara sahip olması, hem âyetlerin tarihi bağlamını hem de İslam'ın kadınlara yönelik hükümlerinin yorumlanmasındaki çeşitliliği ortaya koymaktadır.

Evliliğin bir akit olduğu ve bu akde sadık kalınması gerektiği, birçok ayette vurgulanmıştır. Örneğin, Bakara 2/229 ayeti, boşanmanın belirli kurallara tabi olduğunu ve keyfî bir şekilde sonlandırılmayacağını açıkça ifade etmektedir. Rum 30/21 ayeti, evlilikte sevgi ve merhametin esas olduğunu belirtmekte, bu bağın

kutsallığını vurgulamaktadır. Buna karşılık, zorla kurulan ilişkilerin bu tür bir sevgi ve merhamet ortamını sağlayamayacağı açıktır.

Amacımız, âyetin doğru anlaşılmasına katkı sağlamak ve İslam'ın temel değerleri çerçevesinde daha tutarlı bir yaklaşım benimsenmesini teşvik etmektir.

Sonuç

Bu çalışmada, Nisâ Sûresi 24. âyetindeki **وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ** cümlesinde yer alan **وَالْمُحْصَنَاتُ** ve **مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ** ifadelerinin kavram ve i'râb tahliline odaklanılmıştır. Yapılan analizlerde, bu ifadelerin klasik ve modern dönem tefsirlerinde çeşitli şekillerde yorumlandığı ortaya konmuştur. Çalışmanın temel bulguları şunlardır:

وَالْمُحْصَنَاتُ kelimesi **حصن** kökünden türeyen ve if'al babından **أَحْصَنَ يُحْصِنُ إِحْصَانًا** fiilinin ism-i mef'ul kalıbında cemi müennesi olarak gelmiştir ve “korunmuş” anlamına gelmektedir. Klasik tefsirlerde bu kelime genellikle “evli kadınlar” veya “ıffetli kadınlar” olarak yorumlanmıştır. Ancak bu yorumlar, âyetin bağlamı ve sosyal koşullara göre farklılık göstermektedir. Bu bağlamda **مُحْصَنَاتٌ** kelimesi, kadınlar için "evli, ıffetli, hür" gibi farklı anlamlarda kullanılabilir. Bu anlamlar, kelimenin kökteki "korunmak" anlamıyla ilgilidir. Hangi âyette hangi anlamın kastedildiği, bağlam ve karinelerle anlaşılabilir. İhtilaf, bu kelimenin anlamı değil, işaret ettiği kadınların kimler olduğu ve onlarla birlikteliğin nasıl olacağı yönündedir.

Nisa 24. ayette geçen **مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ** ifadesi, klasik dönem tefsirlerinde sıklıkla savaş esirleriyle nikâhsız cinsel ilişkiyi meşrulaştıran bir bağlamda ele alınmıştır. Modern dönem tefsirlerinde ise bu ifade, savaş esirlerinin nikâh yoluyla hür eş statüsüne geçebileceğini vurgulayan bir perspektifle yorumlanmıştır.

İlk dönem müfessirleri arasında ilk tam tefsir yazarı Mukâtil'in görüşü daha tutarlı ve âyetin bağlamıyla uyumlu görünmektedir. Bu

görüş, kadınlarla ilgili hükümlerin nikah ve iffet kavramlarına dayandığını savunur. Birçok müfessir, "el-muhsanât" kelimesini "evli kadınlar" olarak yorumlamış ve "illâ mâ meleket eymanukum" "*sahip olduklarınız hariç*" ifadesini "esir alınan evli kadınlar" olarak anlamıştır. Mukâtil, bu yoruma katılmayarak, "muhsanât" kelimesinin "hür ve iffetli kadınlar" anlamına geldiğini savunmuştur. "Mâ meleket eyman" ibaresi ise bu iffetli ve hür kadınlara nikah yoluyla sahip olunanların hariç olduğunu ifade etmektedir. Yani "sahip olduğunuz (evlendiğiniz) hariç" diğer evli kadınlarla nikahlanmanız haram kılınmıştır. Bu da kadının bir tek kocası olur manasına gelir. Kelime anlamındaki çeşitlilik, âyetin yorumunda esneklik sağlar ve Mukâtil'in görüşünü de destekler. Kelimenin kök ve türevleri de bu yorumu destekler. İslâm'ın temel prensipleriyle de uyumludur. Kölelik ve esaret uygulamalarının dışında, evrensel bir mesaj sunar. Böylece kelimenin cümle içindeki konumu ve gramatik işlevi, meşru evlilik bağlamını destekler. Özetle "İllâ mâ meleket eymanukum" ifadesinin, nikâh yoluyla meşru şekilde sahip olunan kadınları ifade etmesi mümkündür.

Klasik ve modern dönem tefsirleri karşılaştırıldığında, Nisâ 24. ayette yer alan muhsanât ve mâ meleket eyman ifadelerinde şu benzerlikler ve farklılıklar dikkat çekmektedir:

Benzerlikler: Her iki dönem tefsirinde de "muhsanât" kelimesi genellikle "korunmuş kadınlar" anlamında "*evli kadınlar*" olarak ele alınmıştır.

Farklılıklar: Klasik dönemde cariyelerin mülk kabul edilmesi, câhiliye âdetlerinin bir devamı olarak rivayetlerin de etkisiyle meşrulaştırılmış ve aynı ayette yer alan "*Bu sayılanlardan başkaları size helal kılındı*" cümlesi cinsel ilişkiyi yasal bir zemine oturtmak için kullanılmıştır. Ancak modern dönemde, kelimenin mülkiyet anlamından ziyade "*sağ elin imzalayıp akit yaptığı*" anlamına geldiği; bunun da nikah akdi olduğu görüşü benimsenmiştir. Zaten âyetin devamı ve bir sonraki 25. âyet, hür kadınla evliliğe gücü yetmeyenin câriye ile evlenmesini önermektedir. Modern yorumcular, bu âyetlerin tarihsel bağlamının ötesinde evrensel

ilkeler ışığında yeniden değerlendirilmesi gerektiğini vurgulamışlardır.

Bu çalışmanın bazı sınırlamaları ve eksiklikleri şunlardır:

Klasik tefsirlerdeki yorumların, dönemlerinin sosyal şartlarından bağımsız olarak değerlendirilmesi zordur. Modern tefsirlerdeki metodolojik farklılıklar, bazı genel yargıların netleşmesini zorlaştırmıştır.

Bu çalışma, sadece Nisâ 24. ayette yer alan “muhsanat” ve “ma meleket eyman” kavramları üzerine yoğunlaşmış, daha geniş bir kapsamdan ziyade spesifik bir odak belirlemiştir.

Kavram ve i'râb tahliline dayalı bu çalışma, klasik ve modern tefsir mirası arasında karşılaştırmalı bir analiz sunarak, Nisâ Sûresi 24. âyetine dair akademik literatüre katkıda bulunmuştur. “Mâ meleket eymanukum” ifadesinin modern yorumlara göre sadece nikâh bağlamında meşru görülebileceği tezini güçlendirmiştir. İslâm hukukunun temel prensiplerine uygun yeni yorumlar geliştirilmesine zemin hazırlamıştır.

Klasik tefsirlerdeki dilbilimsel ve bağlamsal analizlerin daha detaylı incelenmesi ve bu analizlerin modern tefsirlerde kullanılan yöntemlerle karşılaştırılması geleceğe yönelik çalışma önerimiz olabilir. İslâm hukukunun evrensel ilkelerine uygun yeni tefsir yaklaşımları geliştirilebilir. “Muhsanât” ve “ma meleket eyman” ifadelerinin, diğer Kur'an âyetleriyle ilişkisi daha detaylı şekilde incelenebilir.

Esir alınan evli kadınların, nikâhsız olarak sayılarında sınır olmaksızın helal kılındığı yorumları, kavram ve i'râb tahlilindeki gramatik yapıya tam olarak uymamaktadır. “Mâ meleket eymanukum” ifadesinin, mülkiyet yoluyla sahip olunan câriyeleri değil, meşru evlilik yoluyla sahip olunan kadınları ifade ettiği gramatik olarak da desteklenmektedir. Bu durumda, esir alınan evli kadınlarla cinsel ilişkinin meşru olduğunu savunan yorumlar, âyetin gramatik ve dilbilimsel yapısıyla çelişebilir.

Netice olarak bu çalışma, Nisâ Sûresi 24. âyetindeki kavramların hem klasik hem de modern yorumlarını ele alarak, İslam'ın evrensel ahlak ve adalet anlayışını öne çıkarmayı hedeflemiştir. Geleneksel ve modern tefsirler arasındaki farklılıklar, tarihsel bağlamı ve sosyal koşulların yorumlar üzerindeki etkisini açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Âyetlerin ahlaki ve sosyal değerler ışığında yeniden değerlendirilmesi, İslam hukukunun evrensel ilkelerine daha uyumlu çözümler üretme kapasitesini artırabilir.

Kaynakça

Ahmetoğlu, Abdullah. (2002). *el-Mu'cem el-Mufehres li Elfaz el-Kur'an el-Kerîm*. Kral Fahd Kur'an Kompleksi. (21/07/2024 tarihinde <http://www.qurancomplex.com> adresinden ulaşılmıştır).

Akşit, Eyüp. (2017). Arap Dilinde Mâ Edatı ve İşlevleri. *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, (4), 41-59.

Ateş, Süleyman. (1988). *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* (Cilt 1-11). İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat.

Bayındır, Abdulaziz. (2015). Savaş Esirleri ve Câriyelik. *Kitap ve Hikmet Dergisi*, Ekim-Aralık, Sayı 11, 1-11.

Bayraklı, Bayraktar. (2005). *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri* (Cilt 1-21). İstanbul: Bayraklı Yayınları.

Behcet, Abdülvâhid Sâlih. (1997). *el-İ'râbu'l-Mufasssal li Kitâbillâhi'l-Murettel* (2. Baskı, Cilt 1-12). Amman: Dârü'l-Fikr li't-Tibâa ve'n-Neşr ve't-Tevzi.

Beydâvî, Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî. (1997). *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*. (Muhammed Abdurrahman el-Mer'aşlî, Ed.). Beyrut: Dâr İhyâi't-Türâs el-Arabî.

Bilmen, Ömer Nasuhi. (1985). *Kur'an-ı Kerim Türkçe Meali Alisi ve Tefsiri* (Cilt 1-8). İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi.

Buhârî, Muhammed b. İsmâil. (2002). *Sahîh-i Buhârî* (I-V). Riyad: Dârü's-Selâm.

Bursevî, İsmail Hakkı. (t.y.). *Muhtasar Rûhu'l-Beyân Tefsiri* (8. Baskı). (İhtisar eden: Muhammed Ali Sâbûnî; Çev.: Hüseyin Karapınar, Durak Pasmaz ve ark.). İstanbul: Damla Yayınevi.

Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Mahallî & Celâleddîn Abdurrahman b. Ebû Bekir es-Süyûtî. (t.y.). *Tefsîru'l-Celâleyn*. Kahire: Dârü'l-Hadîs.

Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd. (1987). *es-Sihâh Tâcü'l-Luğa ve Sihâhu'l-Arabiyye* (4. Baskı, Cilt 1-6). (Ahmed Abdulgafûr Attâr, Ed.). Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn.

Deâs, Ahmed Ubeyd, Hamîdân, Ahmed Muhammed & el-Kâsım, İsmâil Mahmûd. (2004). *İ'râbu'l-Kur'ân el-Kerîm*. Dimaşk: Dâru'l-Münîr ve Dâru'l-Fârâbî.

Demircan, Ali Rıza. (2012). *Kur'ân ve Sünnet Işığında: (Köleleştirilerek Odalıklaştırılan Savaş Esirleri Kadınlar Olarak) Câriyeler ve Sömürülen Cinsellikleri* (3. Baskı). İstanbul: Ensar Neşriyat.

Derviş, Muhyiddîn b. Ahmed Mustafa Dervîş. (1994). *İ'râbu'l-Kur'ân ve Beyânuhu* (4. Baskı, Cilt 1-10). Humus: Dâru'l-İrşâd li'ş-Şuûn el-Câmi'iyye; Dâru'l-Yemâme, Şam-Beyrut; Dâr İbn Kesîr, Şam-Beyrut.

Derveze, Muhammed İzzet. (1963). *et-Tefsîru'l-Hadis*. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye.

Doğrul, Ömer Rıza. (1955). *Kur'ân-ı Kerim'in Tercüme ve Tefsir-i Şerifi: Tanrı Buyruğu* (3. Baskı). İstanbul: Tan Yayınları.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf b. Ali. (2000). *el-Bahru'l-Muhîl fî't-Tefsîr*. (Sıtkı Muhammed Cemîl, Ed.). Beyrut: Dâru'l-Fikr.

Ebu's-Suûd el-İmâdî, Muhammed b. Muhammed b. Mustafa. (t.y.). *İrşâdü'l-'Aklis-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as. (2009). *Sünen-i Ebî Dâvûd* (I-III). Riyad: Mektebetü'l-Ma'ârif.

Eliaçık, Recep İhsan. (2007). *Yaşayan Kur'an: Türkçe Meal/Tefsir*. İstanbul: İnşa Yayınları.

Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, t.y., *Hak Dini Kur'an Dili*, t.y., İstanbul: Azim Dağıtım.

Esed, Muhammed. (2015). *Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir* (9. Baskı). İstanbul: İşaret Yayınları.

Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Herverî. (2001). *Tehzîbü'l-Luğa* (Cilt 1-8). (Muhammed Avad Mur'ib, Ed.). Beyrut: Dâr İhyâü't-Türâsü'l-Arabî.

Ferâhîdî, Halîl b. Ahmed. (t.y.). *Kitâbu'l-Ayn*, (Thk.; Mehdî el-Mahzûmî, İbrâhîm es-Sâmirânî), (Cilt 1-8), Dâru'l-Mektebeti'l-Hilâl (Beyrut).

Harrât, Ahmed b. Muhammed. (2005). *el-Mu'ctebâ min Muşkili İ'râbi'l-Kur'ân* (Cilt 1-4). Medine: Kral Fahd Mushaf Baskı Kompleksi.

Heyet (Karaman, H., Çağrıçı, M., Dönmez, İ. K., & Gümüş, S.). (2007). *Kur'ân Yolu* (Cilt 1-5). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

İbn Atiyye el-Endelüsî, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib. (2001). *el-Muharrerü'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*. (Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed, Ed.). Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye.

İbnu'l-Cevzî, Cemâlüddîn Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. (2001). *Zâdü'l-Mesîr fî 'İlmi't-Tefsîr*. (Abdürrezzâk el-Mehdî, Ed.). Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî.

İbn Dureyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. (1987). *Cemheretü'l-Luğa*, (Thk. Remzi Münir Ba'lebekî), (Cilt 1-3), Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, Beyrut.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Ömer b. Kesîr el-Kureşî. (1999). *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed es-Selâme, (Cilt 1-8), (Riyad: Dârü Taybe li'n-Neşr ve't-Tevzî, 2. Basım).

İbn Manzûr, Cemâlüddîn Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî er-Ruveyfî el-İfrîkî. (1994). *Lisânü'l-'Arab* (3. Baskı, Cilt 1-15). Beyrut: Dâr Sâdır.

İslamoğlu, Mustafa. (2010). *Nüzul Sırasına Göre Hayat Kitabı Kur'an - Gerekçeli Meal* (2. Baskı). İstanbul: Düşün Yayınları.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. (1964). *el-Câmiu' li Ahkâmi'l-Kur'ân* (Cilt 1-20). (Ahmed el-Berdûnî & İbrâhim Etfeyyîş, Ed.). Kahire: Dârü'l-Kütüb.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. (2005). *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne (Tefsîru'l-Mâtürîdî)* (Cilt 1-10). (Mecdî Bâslûm, Ed.). Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Mevdûdî, Ebû'l-A'lâ. (2005). *Te'f'hîmu'l-Kur'ân* (Cilt 1-7). (Çev.: Muhammed Han Kayanî, Yusuf Karaca, Nazife Şişman, İsmail Bosnalı, Ali Ünal, Hamdi Aktaş). İstanbul: İnsan Yayınları.

Mukâtil b. Süleymân, Ebû'l-Hasan Mukâtil b. Beşir. (2002). *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. (Abdullah Mahmûd Şehâte, Ed.). Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Nahhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil b. Yûnus el-Murâdî. (2000). *İ'râbu'l-Kur'ân*. (Abdülmün'im Halîl İbrâhîm, Ed.). Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Nesefî, Ebû'l-Berakât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Hafızuddîn. (1998). *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl* (Cilt 1-3). (Yûsuf Ali Bediyevî, Ed.). Beyrut: Dârü'l-Kelâmü't-Tayyib.

Okuyan, Mehmet. (2022). *Geniş Açıklamalı Kur'an Meal-Tefsir* (2. Baskı). İstanbul: Haliç Üniversitesi Yayınları.

Özdaş, Hâşim. (2019). *Kur'an Âyetleri Işığında Savaş Esirlerinin Durumu* (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van.

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

Râgıb el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed. (1992). *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*. (Safvân Adnân ed-Dâvûdî, Ed.). Dımaşk-Beyrut: Dârü'l-Kalem.

Râzî, Fahreddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. el-Hasen b. el-Hüseyn. (2000). *Mefâtîhu'l-Ğayb (Tefsîru'l-Kebîr)* (3. Baskı, Cilt 1-32). Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî.

Sâbûnî, Muhammed Ali. (1997). *Safvetü't-Tefâsîr*. Kahire: Dârü's-Sâbûnî.

Sâfî, Mahmûd. (1995). *el-Cedvel fî İ'râbi'l-Kur'an ve Sarfihi ve Beyânihî* (3. Baskı, Cilt 1-16). Dimaşk: Dârü'r-Reşîd; Beyrut: Müessesetü'l-İlmân.

Suyûtî, Celâleddîn Abdurrahman b. Ebû Bekir. (t.y.). *ed-Dürrü'l-Mensûr* (Cilt 1-8). Beyrut: Dârü'l-Fikr.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. (2001). *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an* (Cilt 1-26). (Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî, Ed.). Kahire: Dâr Hacer.

Ukberî, Ebû'l-Bekâ Abdullah b. Hüseyin b. Abdullah. (t.y.). *et-Tibyân fî İ'râbi'l-Kur'an* (Cilt 1-2). (Ali Muhammed el-Becâvî, Ed.). Kahire: İsa el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâh.

Yalçinkaya, Zehra. (2019). Berîre Hadisinin Değerlendirilmesi (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van.

Yılmaz, Hakkı. (2015). *Nüzul Sırasına Göre Tebyinül Kur'an - İşte Kur'an* (Cilt 1-8). İstanbul: İşaret Yayınları.

Yüksel, Edip. (2013). *Mesaj (Kuran Çevirisi)*. İstanbul: Ozan Yayıncılık.

Zebîdî, es-Seyyid Muhammed Murtaza. t.y., *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Dârü'l-Hidâye (Kuveyt).

Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. Serî b. Sehl. (1988). *Me'ânî'l-Kur'an ve İ'râbuh* (Cilt 1-5). (Abdülcelîl Abduh Şelebî, Ed.). Beyrut: Âlemü'l-Kütüb.

Zemahşerî, Carullah Mahmud b. Ömer. (1987). *el-Keşşâf 'an Hakâ'iki't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Tenzîl* (Cilt 1-4). Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî.

Zuhaylî, Vehbe. (1991). *et-Tefsîru'l-Munîr fî'l-Akîde ve's-Şerîa ve'l-Menhec* (Cilt 1-32). Dimaşk: Dârü'l-Fikr; Beyrut: Dârü'l-Fikr el-Muâsır.

Zuhaylî, Vehbe. (1994). *İslam Fıkhu Ansiklopedisi* (Cilt 1-15). (Çev.: Ahmet Efe, Beşir Eryarsoy, H. Fehmi Ulus, Abdurrahim Ural, Yunus V. Yavuz, Nurettin Yıldız). İstanbul: Risale Yayınevi.

İnternet Kaynağı:

TÜRKÇE KUR'AN MEALLERİ (2024). *Kur'an Mealleri*. (21/07/2024 tarihinde <https://www.kuranmeali.com> adresinden ulaşılmıştır).

CERİDE-İ İLMİYYE (2024). *Abdülaziz Bayındır, Savaş Esirleri ve Câriyelik*. (19/05/2023 tarihinde <https://www.cerideilmiyye.org/savas-esirleri-ve-cariyelik/> adresinden ulaşılmıştır).

KUR'AN SEFERBERLİĞİ (2024). *Nisâ Sûresi 24. Âyet*. (17.04.2024 tarihinde <https://www.kuranseferberligi.com/Âyet/4/24> adresinden ulaşılmıştır.)

BÖLÜM VII

Nisâ 4/3 Âyetinde Adalet, Yetim Hakları ve Evlilik Düzenlemeleri: Klasik ve Modern Tefsirlerin Kavram ve İ'rab Analizi

Necla YASDIMAN DEMİRDÖVEN¹

Giriş

Bu çalışma Nisâ Sûresi 3. âyette ‘geleneksel yorumların modern yorumlarla uyumsuzluk gösterdiği noktalar nelerdir?’ sorusuna kavram ve i'rab tahlili yoluyla cevap vermeye çalışmıştır. Nisâ, 4/3 âyeti şöyledir:

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ
وَتِلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَذْنَىٰ أَلَّا
تَعُولُوا.

Bu bağlamda şu sorulara odaklanılmıştır:

¹ Doç. Dr. Necla Yasdıman Demirdöven, İzmir Katip Çelebi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagati Ana Bilim Dalı, İzmir, Türkiye. Orcid.org: 0000-0001-7153-3507, e-posta: neclayasdimandemir@gmail.com

1. Âyetin tefsir ya da meallerinde الْيَتَامَى kelimesine neden “yetimler” değil de “yetim kızlar” olarak mana verilmiştir? Zira bu kelime hem erkek hem de yetim kızlar için kullanılmaktadır.

2. Evlilik neden adalet kavramıyla ilişkilendirilmiştir?

3. Âyette geçen فَانْكِحُوا “Nikah akdi yapın” emri sadece hür kadınlar için mi geçerlidir, câriyeleri de kapsar mı?

4. مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ifadesi, kadın savaş esirleri ve kölelik sisteminde nasıl bir anlam taşımaktadır? Sınırsız sayıda câriye ile mülkiyet yoluyla cinsel ilişkiye izin verilmesi nereden kaynaklanmıştır? Geleneksel anlayış bu mudur ve doğru mudur?

5. Bazı mealler âyette olmayan “yetinin” fiilini meallere nasıl ve neden eklemiştir? Bunda bazı tefsir ve mezheplerin “câriyelere nikah akdi yapılmaz” fetvasının etkisi var mıdır? Bu âyet bu fetvaya onay verir mi?

Kur'an'da herhangi bir çelişki olmadığını vurgulayan (Nisâ, 4/82) âyet, bu incelemenin dayandığı ilham kaynağıdır. Araştırma, geçmiş müfessirlerin yorumlarını savunmaktan veya eleştirmekten ziyade, “Onlar ki sözü dinlerler, en güzeline uyarlar” (Zümer, 39/18) ilkesine dayanarak tefsir mirasının kronolojik bir değerlendirmesini yapmayı hedeflemektedir.

Âyetin analizi sırasında kavramsal tahlil ve i'rab (Arapça dilbilgisi) kuralları temel alınmış; ardından klasik ve modern dönem müfessirlerin yorumları kronolojik olarak tahlil edilmeye çalışılmıştır. Çalışma sürecinde, Türkçe mealler de incelenmiş ve bu meallerin araştırma bulgularıyla ne kadar örtüştüğü karşılaştırılmıştır.

Araştırma, Nisâ Sûresi'nin 3. âyeti ile sınırlıdır ve ‘çok eşlilik’ gibi konuların detaylı sosyokültürel veya hukukî analizlerine yer verilmemiş, yukarıda sözü edilen sorulara odaklanma tercih edilmiştir. Başta Haşim Özdaş'ın “Kur'an Âyetleri Işığında Savaş

Esirlerinin Durumu” adlı 2019 tarihli doktora çalışması olmak üzere ilgili literatürde, yeterli sayıda kitap, tez ve makalenin varlığı görülmüş, bizim incelediğimiz konuların çeşitli ana bilim dallarındaki çalışmalarda ele alındığı tesbit edilmiştir. Ancak kelimeleri tek tek ele alıp kavram ve i’rab analiziyle bu âyetin klasik ve modern dönem tefsir ve meallerini kronolojik sırayla karşılaştırma yaparak hepsini bir bütün halinde sonuca varan çalışmaya rastlanmamıştır.

Kavramsal analiz ve dilbilimsel inceleme yöntemleriyle gerçekleştirilen bu çalışmada Nisâ, 4/3 âyetinin klasik ve modern yorumları arasında ciddi farklılıklar olduğu tespit edilmiş ve yeniden değerlendirilmiştir. Türkçe meallerin, araştırma bulguları ve yorumlarla ne ölçüde uyum sağladığı da analiz edilerek alana yeni bir bakış açısı kazandırılmıştır.

Konuyla ilgili hadislerin ayetlerin tefsirinde büyük bir rol oynadığı açıktır:

Müslim'in aktardığına göre Urve bin ez-Zübeyr, Hz. Âişe'nin şu açıklamasını nakletmektedir: “Yüce Allah'ın, *“Eğer yetim kızlara adaletli davranamayacağınızdan korkarsanız, size helal olan kadınlardan ikişer, üçer ve dörder olarak evlenin”* buyruğu, velisinin gözetimi altında bulunan yetim kızlarla ilgilidir. Bu kızın malı velisiyle bir arada bulunur ve velisi, güzelliği ve malından hoşlandığı için onunla evlenmek ister. Ancak, ona başkalarının vereceği mehir kadar bir mehir vermekte adil davranmak istemez. Bu yüzden, bu tür yetim kızlarla evlenmek yasaklanmış, onlara adaletli davranılmadıkça ve hak ettikleri mehir tam olarak ödenmedikçe bu evlilikler uygun görülmemiştir. Bu durumda, mü'minler kendilerine helal olan diğer kadınlarla evlenmeye teşvik edilmişlerdir.” (Buhârî, Tefsir 4. sûre 1, Şerike 8, Vesayâ 21. Nikâh 1, 16. 19, 43, Hiyel 8; Müslim, Tefsir 6; Ebû Dâvûd, Nikâh 12; Nesâî, Nikâh 66; Dârakutni, III, 264-266).

Abd b. Humeyd, Buhârî, Müslim, Nesâî, İbn Cerîr, İbn Münzir, İbn Ebî Hâtim ve Beyhakî, Sünen'de Urve b. ez-Zübeyr'den rivâyet ettiklerine göre, Hz. Âişe'ye: *“Eğer yetimlerin haklarını*

gözetemeyeceğinizden korkarsanız..." (Nisâ, 4:3) âyetinin açıklamasını sordum, o şöyle dedi: "Yeğenim! Bu âyet, himayesi altında ve malında ortak olduğu yetim bir kızın güzelliği ve malı, velisinin hoşuna gittiğinde, o veli, bu kızla evlenirken ona adil davranmaz ve başkasına vereceği mehir gibi bir mehir vermekten kaçınır. İşte bu âyet, onlara mehirlerini en yüksek düzeyde vermek suretiyle adaleti sağlamadıkça onlarla evlenmeyi yasaklamış ve bunun yerine başka kadınlarla evlenmelerine izin vermiştir." Bu âyetin inişinden sonra insanlar bu konuda Resûlullah'tan fetva istediklerinde şu âyet nazil oldu: *"Kadınlar hakkında senden fetva isterler. De ki: 'Onlar hakkında fetvayı size Allah veriyor: Kendilerine yazılan şeyi vermeyip kendileriyle evlenmeyi arzuladığınız yetim kızlar hakkında ve çaresiz çocuklar hakkında doğruluğu gözeterek yetimlere adil davranmanız hususunda size okunan hükümde'...* (Nisâ, 4:127). Bu âyette Yüce Allah'ın, *'Kendileriyle evlenmeyi arzuladığınız'* ifadesi, içinizden birinin himayesi altındaki, güzelliği ve malı az olan yetim bir kızla evlenme arzusuna işaret eder. Bundan dolayı mal ve güzelliği az olan yetim kızlarla evlenmeye adalet şartıyla izin verilmiştir. Zira insanlar, genellikle malı ve güzelliği az olan yetim kızlarla evlenmeye rağbet etmezler." (Buhârî (5064), Müslim (3018), Nesâî (3346), İbn Cerîr (Tefsîr, 6/360), İbn Münzir (1323), İbn Ebî Hâtim (Tefsîr, 3/857, no. 4744-4745), Beyhakî (Sünenü'l-Kübrâ, 7/142).

İkrime'den yapılan rivâyete göre, "Kureys'ten bir adamın bir çok kadını bulunduğu gibi, yanında yetimler de bulunurdu. Derken kendi malı tükenir, yetimlerin malına meyil ederdi. Bir adam dört, beş, altı ve on kadınla evlenirdi, diğer biri de 'ben de falan gibi niçin evlenmeyeyim' der, yetimin malını alır ve bununla evlenirdi. Bundan dolayı; *'Eğer yetimler hakkında adalet yapamamaktan korkuyorsanız'* âyeti nazil oldu ve dörtten fazla kadınla evlenmekten menedildiler." (Suyutî, t.y.: 2/427).

Kur'an âyetlerinin yorumlanması, hem kavramsal hem de dilbilgisel analizlere dayalı derin bir çalışma gerektirmektedir. Nisâ Sûresi 3. âyet de bu bağlamda birçok açıdan tartışmalara konu olmuştur. Araştırmamıza kavram ve i'rab tahliliyle başlayabiliriz.

1. Nisâ Sûresi 3. Âyetin Kavram ve İ'rab Tahlili

Bu bölümde, âyetin kavramsal ve dilbilgisel boyutları incelenerek, klasik ve modern müfessirlerin yorumlarına zemin hazırlayacak bir temel oluşturulacaktır.

1.1. Nisâ Sûresi 3. Âyetin Kavram Tahlili

Bu bölümde âyette yer alan kelimeler önce sözlüklerdeki anlamları açısından sonra da geleneksel müfessirlerin yorumları bakımından tahlil edilecektir:

1.1.1. (إِنْ خِفْتُمْ) kelimesi

Nisâ Sûresi, 3. âyette geçen **وَإِنْ خِفْتُمْ** “*korkarsanız*” şeklinde meal verdiğimiz **يَخَافُ خَوْفًا** fiili ecvef fiildir. Sülası kök harfleri **خوف**’dir. Fiilin masdarı **الْخَوْفُ** ise "korku" veya "korkmak" anlamına gelir. Bu fiil, genellikle bir şeyin olumsuz şekilde gerçekleşmesi beklenen durumlarda kullanılır. **الْخَوْفُ** (korku) kelimesinin zıddı olan **وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ** ise "güven" anlamına gelir. Örnek: **“Onlar; O’nun rahmetini umarlar ve azabından korkarlar”** (İsra, 17/57). **“Siz Allah’a ortak koşmaktan korkmazken, ben sizin ortak koştuklarınızdan nasıl korkayım”** (En 'am 6/81) (Râgıb el-İsfahânî, 1992: 303. Ayrıca bkz. İbn Dureyd, 1987:1/617; Ezherî, 2001: 7/241; Zeynuddîn er-Râzî, t.y.: 98; İbn Manzûr, 1994: 9/99; Fîrûzâbâdî, 2005: 809; Zebîdî, t.y.: 23/288).

Türkçe meallerde, **إِنْ خِفْتُمْ** kelimesine dair bir ihtilaf bulunmamaktadır. Genellikle “*korkarsanız, korkuyorsanız, korktuysanız*” gibi zaman formları kullanılmıştır. Bununla birlikte, Suat Yıldırım “*endişe ederseniz*”, Ahmet Hulusi ise “*korkunuz yoksa*” ifadelerini tercih etmiştir (Mealler için bkz. acikkuran.com, 2024).

1.1.2. (أَلَّا تُقْسِطُوا) kelimesi

“adaletli davrandı” fiilinin if’al babına girmiş halidir. الْقِسْطُ adalet, الْقَسْطُ ise “başkasının payını almak” anlamında zulüm ifade eder. الْإِقْسَاطُ ise “başkasının payını vermek, adil davranmak” anlamına gelir. Örneğin: “Zulüm ve haksızlık yapanlar cehennem için yakacak olmuşlardır” (Cinn, 72/15). وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ “Adaletli olun; çünkü Allah, adaletli olanları sever” (Hucurat, 49/9) (Râgıb, 1992: 670. Ayrıca bkz. el-Ahfeş, 1990: 1/244; İbn Fâris, 1979: 5/85; İbn Atıyye, 2001: 2/6; İbn Manzûr, 1994: 7/377).

Türkçe meallerde; أَلَّا تُقْسِطُوا ifadesi genellikle “adaleti yerine getiremeyeceğinizden” ya da “adaleti gözetemeyeceğinizden” şeklinde çevrilmiştir. Farklı meallerde şu ifadeler öne çıkmaktadır:

- “Haklarını gözetememekten”: Mehmet Okuyan,
- “Haklarını vermede”: Ahmed Hulusi,
- “Adaleti koruyamayacağınızdan”: Yaşar Nuri Öztürk,
- “Adaletsizlik etmekten”: Diyanet İşleri (kuranmealleri.net; acikkuran.com, 2024).

Bu bağlamda, وَأَنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا "Eğer adaleti yerine getiremeyeceğinizden korkarsanız" ifadesi, adaletin yerine getirilmemesi durumunda ortaya çıkabilecek olumsuz sonuçlara dikkat çeker ve adaletsizlikten kaçınmanın gerekliliğine vurgu yapar.

1.1.3. (الْيَتَامَى) kelimesi

يَتَامَى kelimesi, "yetimler" anlamına gelen çoğul bir terimdir. Tekili يَتِيم olup, genellikle babasını kaybetmiş çocuklar için kullanılır. Örneğin: وَأَتُوا الْيَتَامَى أَمْوَالَهُمْ “Yetimlerin mallarını verin” (Nisâ, 4/2), أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَى “Seni yetim bulup barındırmadı mı?” (Râgıb, 1992: 889. Ayrıca bkz. İbn Manzûr, 1994: 12/645; Ezherî, 2001: 14/242). Bu kelime, âyetlerde genellikle yetimlerin haklarını ve korunmaları gerektiğini vurgulamak için kullanılır.

يَتَامَى kelimesi hem erkek hem de kız yetimler için kullanılan ortak terimdir (Zemahşerî, 1987: 1/ 468-469). Yani يَتِيمَة kelimesinin ortak çoğuludur. أَيْتَام kelimesi ise sadece يَتِيم kelimesinin çoğuludur (Nesefî, 1998: 1/328).

Türkçe meallerde; 22 mealden 12 tanesi الْيَتَامَى kelimesi için cinsiyet belirtmeden “yetimler” kelimesini kullanmış, 10 meal ise parantez arası ya da parantez dışı “yetim kızlar” ya da “yetim (kız)lar” diyerek cinsiyet belirtmiştir. Bu 10 meal arasında şu meal sahipleri vardır:

Ali Bulaç, Diyanet İşleri, Gültekin Onan, Hasan Basri Çantay, İbni Kesir Tercümesi, Şaban Piriş, Ahmed Hulusi, Süleymaniye Vakfı, Suat Yıldırım, Süleyman Ateş (kuranmealleri.net; acikkuran.com, 2024).

En çok tercih edilen mananın “yetimler” olduğu anlaşılmaktadır.

1.1.4. (فَانْكِحُوا) kelimesi

Âyetin metninde emir kipiyle geçen فَانْكِحُوا fiili, نَكَحَ نِكَاحًا kökünden türeyen bir fiildir ve "nikahladı" ya da "evlendi" anlamına

gelir. Nikah kelimesinin asıl anlamı evlilik akdidir. Daha sonra bu kelime, cinsel birleşmeyi ima etmek için de mecaz olarak kullanılmıştır. Zira bu kelimenin asıl anlamının cinsel birleşme olması imkansızdır. Örneğin: ...وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ (Aranızdaki) bekârları, ..nikâhlayın.” (Nur, 24/32), ...إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ (Mü'min kadınları nikâhladığınızda..)” (Ahzab, 33/49) (Halîl b. Ahmed, 1979: 3/63; İbn Dureyd, 1987: 1/564; Râgıb, 1992: 823).

Türkçe meallerde âyette yer alan فَانكِحُوا kelimesine verilen anlamlar şöyledir:

“Alınız”: Bayraktar Bayraklı

“Alın”: Mehmet Okuyan, Süleyman Ateş

“Evlenebilirsiniz”: Edip Yüksel (eski ve yeni baskı)

“Nikahlayın”: Erhan Aktaş, Süleymaniye Vakfı, Yaşar Nuri Öztürk, Ali Bulaç, Elmalılı (sadeleştirilmiş), Diyanet İşleri, Gültekin Onan, İbni Kesir, Ahmed Hulusi

“Evlenin”: Ali Rıza Safa, Mustafa İslamoğlu, Muhammed Esed, Şaban Piriş, Suat Yıldırım

“Nikah edin”: Elmalılı Hamdi Yazır, Hasan Basri Çantay (acikkuran.com, 2024).

En çok tercih edilen anlamın “nikahlayın” olarak yoğunlaştığı anlaşılmaktadır.

1.1.5. (مَا طَابَ لَكُمْ) ibaresi

طَابَ يَطِيبُ طَابًا fiili, kök harfleri طيب olan ecvef fiildir. Bu fiil, bir şeyin “hoşa gitmesi veya güzel hale gelmesi” anlamını taşır. الطَّيِّب terimi, duyu ve nefis tarafından lezzetli ya da hoş bulunan şeyleri ifade eder. İnsanlar için kullanılan الطَّيِّب ise cehalet ve günahın kirlerinden temizlenip, ilim, iman ve güzel amellerle

süslenen kimseleri tanımlar. Örneğin: طَيِّبِينَ الْمَلَائِكَةُ (الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ طَيِّبِينَ) “Melekler onların canını temizlenmiş olarak alır” (Nahl, 16/ 32), “Ey Rabbim, bana katından temiz bir nesil ihsan eyle”. (وَالطَّيِّبَاتُ لِلطَّيِّبِينَ): Hoş işler hoş kişiler içindir” (Nur, 24/26) âyeti de temiz işlerin temiz kimselerden çıktığına işaret eder (Halîl b. Ahmed, 1979: 14/29; Râgıb, 1992: 527-528; Zeynüddîn er-Râzî, t.y.: 194; Ayrıca bkz. Fîrûzâbâdî, 2005: 110).

Türkçe meallerde âyette yer alan مَا طَابَ لَكُمْ ibaresine verilen anlamlar şunlardır:

“Size helal edilen kadınlardan”: Elmalılı (orjinali ve sadeleştirilmiş), Süleyman Ateş

“Beğendiğiniz (size helal olan) kadınlardan”: Mehmet Okuyan

“Hoşunuza giden kadınlardan”: Süleymaniye Vakfı

“Sakınca olmayan kadınlardan”: Ali Rıza Safa

“Sizin için temiz kılınan kadınlardan”: Yaşar Nuri Öztürk

“Sizin için temiz olan (şirk ehli olmayan) kadınlardan”: Ahmed Hulusi

“Uygun gördüğünüz kadınlarla”: Edip Yüksel (Eski ve Yeni Baskı)

“Uygun olan o kadınlardan”: Erhan Aktaş (Eski ve Yeni Baskı).

22 mealden 8 meal ise “size helal olan **diğer** kadınlardan” şeklinde anlama parantez içi ya da dışı “**diğer**, **başka**” kelimelerini ilave ederek meal vermişlerdir. Bu mealler; Hasan Basri Çantay, Ali Bulaç, Bayraktar Bayraklı, Mustafa İslamoğlu, Muhammed Esed, Diyanet İşleri, Gültekin Onan, İbni Kesir Tercümesi, Suat Yıldırım’a ait meallerdir. Şaban Piriş ise; “Sizin için uygun olan **başka** kadınlardan” ibaresini tercih etmiştir (kuranmealleri.net; acikkuran.com, 2024).

Meallerde en yaygın tercih edilen anlamın “size helal olan kadınlardan” olduğu görülmektedir. Bu bağlamda, مَا طَابَ kelimesi, “helal, temiz, uygun ve hoş giden” anlamlarını içermektedir. Âyetteki vurgu, temizliğin, güzelliğin ve iyiliğin önemine işaret etmektedir.

1.1.6. (النِّسَاء) kelimesi

النِّسَاءُ وَالنِّسَوَانُ وَالنِّسْوَةُ kelime formları, “kadınlar” anlamında olup, المرأة kelimesinin kendi kökünden olmayan farklı çoğul formlarıdır. Benzer şekilde, المرء kelimesi de “erkek” anlamına gelirken, bunun çoğulu قَوْمٌ kelimesiyle ifade edilir. Örneğin: لَا يَسْخَرُ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ ... وَلَا نِسَاءٌ مِنْ نِسَاءٍ "Bir topluluk diğer bir toplulukla alay etmesin...Kadınlar da kadınları alaya almasınlar.." (Hucurat 49/11) (Halîl b. Ahmed, 1979: 7/303; Râgıb, 1992: 804; Zeynüddîn Râzî, t.y.: 310).

النِّسَاءُ ifadesi, ergenlik çağını geçmiş kadınlar hakkında kullanılır. Benzer şekilde, الرِّجَالُ “adamlar” kelimesi de ergenlik çağını geçmiş erkekler için kullanılır. النِّسَاءُ “kadınlar” kelimesi küçük kız çocuklarını kapsamaz (Kurtubî, 1964: 5/14- 5).

Türkçe meallerde مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ ibaresinde yer alan النِّسَاءُ kelimesine tüm meallerde “kadınlar” anlamı verilmiş, farklı anlam öneren herhangi bir meal olmamıştır (kuranmealleri.net; acikkuran.com, 2024). Bu da kelimenin “yetim küçük kızlar” anlamını içermediğini göstermektedir.

1.1.7. (مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ) kelimeleri

a. (مَثْنَى) kelimesi: “iki iki”, “ikişer”, “ikişer ikişer” anlamına gelir. Bu kelimenin kökü والاثْنَانِ الثَّانِي olup, tekrar eden ya da çift halindeki nesneleri ifade etmek için kullanılır. Kur'an'dan örnekler: “On iki اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا” (Tevbe 9/40); “iki kişiden ikincisi” ثَانِي اثْنَيْنِ “kaynak” (Bakara 2/60) (Ezherî, 2001: 15/100; Râgıb, 1992: 178; Râzî, 50; İbn Manzûr, 1994: 14/118; Fîrûzâbâdî, 2005: 1267).

b. (ثُلَاثَ) kelimesi: “üç, üç”, “üçer üçer” veya “üçer olarak” manasındadır. Örneğin: وَجَآؤُوا ثُلَاثَ وَمَثَلَتْ “üçer üçer geldiler” (Halîl b. Ahmed, 1979: 8/215; Ezherî, 2001: 15/46; Cevherî, 1987: 1/276; Râgıb, 1992: 175; Zeynuddîn er-Râzî, t.y.: 49; İbn Manzûr, 1994: 2/123).

c. (رُبَاعَ) kelimesi: “dört, dört”, “dörder” veya “dörder dörder” anlamını taşır. Aynı kökten türeyen diğer kelimeler arasında أَرْبَعَةٌ “dört”, أَرْبَعُونَ “kırk”, رُبْع “dörtte bir”, رُبَاع “dörder dörder” formları yer alır. Kur'an'dan örnekler: “(Onlar üçtür), ثَلَاثَةٌ رَابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ” (Onlar üçtür), دÖRDÜNCÜLERİ KÖPEKLERİDİR” (Kehf, 18/22); وَمَنْ ثَلَاثَ وَرُبَاعَ “Biraktığınızın dörtte biri onlarındır” (4/Nisâ, 12); “ikişer, üçer, dörder” (4/Nisâ, 3) (Râgıb, 1992: 339; Halîl b. Ahmed, 1979: 8/215; İbn Dureyd, 1987: 1/317; Ezherî, 2001: 2/226; Zeynuddîn er-Râzî, t.y.: 116; Fîrûzâbâdî, 2005: 718).

مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ ifadesi, “ikişer, üçer ve dörder” şeklinde tercüme edilmiştir. Ahfeş’e (ö. 215/830) göre, bu kelimeler “iki”, “üç” ve “dört”ten türetilmiş olup, tıpkı عَمْرُ isminin “Âmir”den türetilip gayri munsarif olması gibi gayri munsarif olan kelimelerdir (Ahfeş 1990:

1/244).

Türkçe meallerde en yaygın kullanılan tercümenin “ikişer, üçer, dörder” olduğu görülmektedir. Farklı anlam verenler şöyledir:

“İkisini, üçünü, dördünü”: Süleymaniye Vakfı

“İkisi, üçü ve dördüyle”: Mustafa İslamoğlu

“İkisi, üçü veya dördü (ile);”: Muhammed Esed

“İki, üç ve dörde kadar”: Şaban Piriş

“İki, üç veya dört hanım olmak üzere”: Ali Bulaç (kuranmealleri.net; acikkuran.com, 2023).

Bu ifadeler, sayıların vurgulanması veya tekrar edilen nesnelerin belirtilmesi için kullanılmıştır.

1.1.8. (أَلَّا تَعْدِلُوا) ibaresi

عَدَلَ يَعْدِلُ عَدْلًا عَدَالَةً : “adalet etti”/ “adaletli davrandı, zulmetmedi” anlamına gelen bir fiildir. Bu fiil 2. babdan gelen sülâsi mücerred bir fiil olup, eşitlik ve dengeyi ifade eder. Örneğin: عَدْلُ ذَٰلِكَ صِيَامًا “Yahut onun (yiyeceğin) dengi oruç tutmaktır” (Mâide, 5/95) (Halil b. Ahmed, 1979: 2/38; Ezherî, 2001: 2/123; Cevherî, 1987: 5/61; Râgıb, 1992: 551-553; Zeynuddîn er-Râzî, t.y.: 202; İbn Manzûr, 1994: 11/430; Fîrûzâbâdî, 2005: 1030).

Türkçe meallerde أَلَّا تَعْدِلُوا ibaresine şu anlamlar verilmiştir:

“Adaleti sağlayamayacağınızdan”: Bayraktar Bayraklı, Ali Bulaç, Gültekin Onan

“Adil olamamaktan”: Mehmet Okuyan

“Adaleti gözetemeyeceğinizden”: Erhan Aktaş, Ali Rıza Safa, Yaşar Nuri Öztürk, Erhan Aktaş

“Adaleti yerine getirememekten”: Süleymaniye Vakfı

“Adil davranamayacağınızdan”: Mustafa İslamoğlu .

“Adaletli davranmayacağınızdan”: Diyanet İşleri

“Adaletli davranamayacağınızdan”: Elmalılı (sadeleştirilmiş),
Ahmed Hulusi

“Adil bir tarafsızlıkla muamele edemeyeceğinizden”:
Muhammed Esed

“Adalet yapamıyacağınızdan”: Elmalılı Hamdi Yazır
(orijinal), Süleyman Ateş, Hasan Basri Çantay, İbni Kesir Tercümesi

“Adil olamayacağınızdan”: Şaban Piriş

“Adaleti gerçekleştirmekten”: Suat Yıldırım

“Eşit davranamamaktan”: Edip Yüksel (Eski ve Yeni Baskı)
(acikkuran.com, 2023).

En çok tercih edilen anlamın, “adaleti gözetemeyeceğinizden” ve “adalet yapamıyacağınızdan” olduğu görülmektedir. Bu ifade, adaletin sağlanamaması durumunda oluşabilecek sorunlara tekrar dikkat çeker.

1.1.9. (فَوَاحِدَةً) kelimesi

الوحدة kelimesi, “benzersizlik”, “eşsizlik”, “yalnızlık ve teklik” anlamlarına gelir. الواحد ise bölünemez ve parçalanamaz bir birliği ifade eder. Bu kelime aynı zamanda tüm varlıklar için kullanılır. Bu bağlamda, عشرة واحدة “bir onluk”, مائة واحدة “bir yüzlük”, ألف واحد “bir binlik” gibi ifadeler kullanılabilir. Bu birlik, yaratılış veya meslek açısından olabilir. Örneğin, شخص واحد “bir tek kişi” veya حرفة واحدة “bir tek meslek” gibi ifadeler bu tür birliği yansıtır (Halîl b. Ahmed, 1979: 3/281; Râgıb, 1992: 857-858; İbn Manzûr, 1994: 3/448).

Türkçe meallerde فَوَاحِدَةً kelimesine verilen anlamlar şöyledir:

“*Bir tane*”: Bayraktar Bayraklı, Mehmet Okuyan, Edip Yüksel (Eski ve Yeni Baskı), Erhan Aktaş, Ali Rıza Safa, Mustafa İslamoğlu, Muhammed Esed, Diyanet İşleri, Elmalılı Hamdi Yazır, Süleyman Ateş, İbni Kesir, Şaban Piriş, Ahmed Hulusi.

“*Bir tek kadını*”: Süleymaniye Vakfı .

“*Bir tek kadınla*”: Yaşar Nuri Öztürk

“*Bir (eş)*”: Ali Bulaç, Gültekin Onan

“*Bir kadın ile*”: Elmalılı (sadeleştirilmiş)

“*Bir (dane ile)*”: Hasan Basri Çantay

“*Bir kadınla*”: Suat Yıldırım (kuranmealleri.net; acikkuran.com, 2024)

En yaygın tercüme “*bir tane*” olarak verilmiş olsa da, kelimenin müennes (dişil) form taşıması nedeniyle “*bir kadın*” anlamı da kapsamaktadır. Bu kelimedede herhangi bir anlam ihtilafı bulunmamaktadır.

1.1.10. (أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ) söz öbeği

1.1.10.1. (أَوْ) harfi

أَوْ edatı, Arapça’da seçim (تخيير) ve serbestlik (إباحة) anlamında kullanılan bir atıf harfidir. Tahyîr (seçim) (تخيير): iki veya daha fazla unsurdan birini tercih etmeyi ifade eder. Örneğin: تَزَوَّجَ عَائِشَةَ أَوْ أُخْتَهَا “*Ya Ayşe ile veya kardeşi ile evlen*”. İbâha (serbestlik) (إباحة): Unsurların bir araya gelmesine engel olmadan, bireysel tercihleri ifade eder. Örneğin: جَالَسَ الْعُلَمَاءَ أَوْ الرُّهَّادَ “*Alimler veya zahidlerle otur*” (el-Galayîni, aktaran Kırıcı, 2021: 588-600).

Sibeveyh’e (ö.180/796) göre; “*Amr veya Halid ya da herhangi biriyle otur*” dendiğinde “Bunlardan herhangi biriyle otur”, كل حمأ “*Et veya ekmek ya da hurma ye*” dendiğinde “Bunlardan

birini ye” denmiş olur. *“ولا تطع منهم آثماً أو كفوراً”* *“Onlardan günahkar veya kafir olanlara itaat etme”* (İnsân, 76/24) âyetindeki olumsuzluk ise *“Hiçbirine itaat etme”* manasını taşır (Sîbeveyh, 1988: 3/184).

Tahyîr, iki ya da daha çok seçenekten birini seçmeyi gerektirir. İbâha’da seçeneklerin birleştirilmesi mümkünken, Tahyîr’de bu mümkün değildir. Örneğin Mâide sûresinin 89. âyetinde², yemîn kefaretiyle ilgili *“emir takdir edilerek”* oluşturulmuş olan *“Taleb”* cümlesinde İbâha anlamını verebilecek *أَوْ* ile *“on fakiri doyurmak”* ya da *“giydirmek”* veya *“bir esîr âzâd”* etmek şeklindeki tercihlerden üçünü birden gerçekleştirmekte bir engel yoktur. Fakat âyette geçen *أَوْ* edatıyla kastedilen, tercihlerden biridir. Mâide 89’da *أَوْ* yerine *وَ* geçseydi bu seçeneklerin hepsini birden yapmak gerektiği anlaşılabilirdi (Demircan, 2012: 184-185).

Yani Nisâ 3. âyette de bu atıf harfînden önce talep cümlesi vardır ve seçim ifade eder.

1.1.10.2. (ما) edatı

Bu edat, hem isim hem de harf olarak farklı anlamlar taşıyabilir. Harf olarak kullanıldığında mebnîdir ve i’rab yönünden mahalli yoktur. Yani herhangi bir gramer unsuru olarak değerlendirilmez. Bu durumda *ما* harfî cümlede yalnızca anlam açısından bir işlev üstlenir ancak doğrudan bir öge olarak görev yapmaz (Akşit, 2017: 57).

1.1.10.3. مَلَكٌ kelimesi

مَلِكٌ fiili sözlüklerde; *“sahib oldu, (eli) altında oldu / zabtetti/ melik oldu; hüküm ve söz sahibi oldu”* gibi anlamlara gelir.

² *..فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلَ بَيْتِكُمْ أَوْ كِسْفَتُهُمْ رَقَبَةً* (el-Mâide, 5/89).

كُلُّكَ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ “Kulak ve gözlere hükmeden kimdir?”
(Yunus, 10/ 31), لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا, “(De ki;) Ben kendime bir
fayda ve zarar verecek güce sahip değilim.” (A’raf, 7/188), لَيْسْتَ أَذِنُكُمْ
الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ “Ellerinizin altında olanlar sizden izin istesinler”
(Nur, 24/58) âyetlerinde aynı fiil geçmektedir (Cevherî, 1987:
4/1609; Râgıb, 1992: 774-775).

Netice olarak, مَلَكَ fiili sahiplik, hüküm ve söz sahibi olma anlamını taşır ve Kur'an'da çeşitli bağlamlarda işlendiği görülmektedir. Bu fiil, kölelere sahip olma anlamını da ifade eden şu kelimeyle ilişkilendirilmiştir:

1.1.10.4. (أَيْمَان) kelimesi

أَيْمَانُ جِ kelimesi sözlüklerde "yemin," "sağ," "kudret," "câriye," "hak" ve "hayırlı yön" gibi çeşitli anlamlarda geçmektedir. Aslen أَيْمَانُ "sağ el" anlamına gelir ve Kur'an'da farklı bağlamlarda kullanılarak çeşitli anlamlar kazanır. Örneğin: Allah'ın kudretini ifade etmek için kullanıldığı "Gökler O'nun sağ eliyle düğümlenmiştir" (Zümer, 39/67) âyeti, Allah'ın mutlak gücüne işaret eder. "Sağ ashâbı" (Vâkıa, 56/27) ifadesi, saadet ve berekete ulaşmış kişileri tanımlamak için kullanılır. Yemin etmede sağ elin kullanılması, istiâre yoluyla "sağ el" ifadesinin anlaşma yapma anlamına evrilmesine neden olmuştur. Örneğin, وَإِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ "Eğer verdikleri sözden sonra yeminlerini bozarlarsa..." (Tevbe, 9/12). Ayrıca, مَوْلَى الْبَيْتِ tabiri, azatlık antlaşması yapılan köleyi ifade ederken مَلِكٌ يَمِينِي deyimi, "elinde tutma" ve "sahip olma" anlamında güçlü bir şekilde kullanılır (Râgıb, 1992: 893-894).

Bu bağlamda, Arapça'da يَمِين kelimesi, "sağ el" anlamından türeyerek çok çeşitli anlamlar kazanmıştır.

مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ ifadesine gelince, kelime anlamlarıyla bütünsel olarak "yeminlerinizin /akitlerinizin sahip oldukları" manasını taşır. Ancak, bu ifade içinde "câriye" anlamını ifade eden belirgin bir kelime bulunmamaktadır.

"Mâ Meleket Eymân" tabiri, Kur'an'da 15 kez geçmektedir. Bunların 11'i Medenî sûrelerde, 4'ü ise Mekki sûrelerde yer alır (Ahmetoğlu, 2002: 217). Bu kullanımlar, bağlamına göre farklı yorumlara açıktır ve her birinin anlamı detaylı bir şekilde ele alınmalıdır.

Kur'an'da kullanılan مَلَك terimi, yönetim ve ekonomik kaynaklara sahip olma yetkisini ifade eder. Ancak bu, mutlak bir tasarruf yetkisi anlamına gelmez. Özellikle savaş esirlerine malik olma hakkı, köleleştirme veya odalıklaştırma anlamına gelmediği gibi, sahip olma yetkisi Kur'an'ın belirlediği genel kurallar çerçevesinde sınırlandırılmıştır. Mekki sûrelerde, genellikle yönetim altına alınan köleler, tutsaklar ve bağımlı durumda olan zayıf insanlar için kullanılmıştır. Medenî sûrelerde (örneğin Nisâ ve Ahzâb) bu ifade savaşta esir alınanları da kapsayacak şekilde geniş bir anlamda kullanılmıştır (Demircan, 2012: 40-41).

Yani مَلَك terimi, sahip olma yetkisini ve malik olma hakkını ifade etse de, bu hakların kullanımı Kur'an'ın belirlediği etik ve hukuki sınırlar dahilindedir. Bu durum, savaş esirleri ve köleler gibi grupların haklarını düzenleyen âyetlerde de açıkça görülmektedir.

Türkçe meallerde ...فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ bölümünün nasıl çevrildiği araştırmamız açısından büyük önem taşımaktadır. Burada وَاحِدَةً ile ardından gelen مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ifadeleri أَوْ bağlacıyla

birbirine bağlanmıştır. Ancak bu bağlamın فَانْكِحُوا “*nikahlanın*” fiiline mi yoksa başka bir takdirî fiile mi bağlandığı konusunda meallerde farklılıklar görülmektedir.

Bazı mealler, takdirî fiilin âyette bulunmayan bir “*yetinin*” fiili olabileceğini öne sürerken, diğerleri وَاحِدَةً ifadesinin âmili olarak cümle başında bulunan فَانْكِحُوا “*nikahlanın*” fiilini kabul etmekte; ancak مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ifadesinin âmili için ise “*yetinin*” şeklinde takdir edilen bir fiili esas almaktadır. Bu durum mealler arasında belirgin bir yorum farklılığına yol açmaktadır.

Türkçe meallerde مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ cümlesinin fiilini baştaki فَانْكِحُوا fiiline bağlayarak “*bir tane ile nikahlanın*” diyen mealler de vardır, مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ kısmını boş bırakan ya da metinde olmadığı halde bu ibareye “*yetinin*” şeklinde olmayan fiili ekleyen mealler de vardır.

Tartışma konusu olması itibarıyla, araştırmamızın en önemli kısmını oluşturan مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ifadesiyle birlikte, topluca ele alınan فَانْكِحُوا .. فَإِنْ خِفْتُمْ إِلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ibaresinin anlamlandırılmasında kullanılan “*nikahlayın*” “*evlenin*”, ya da “*nikah akdi yapın*” gibi ifadelerin yer aldığı meal örneklerini artırarak şu şekilde sıralayabiliriz:

Bahaeddin Sağlam: “...*Bir tane ile veya câriyeniz ile evleniniz...*”

Erhan Aktaş: “...*O zaman bir tanesini ya da yeminle hak sahibi olduğunuzu nikâhlayın...*”

İhsan Aktaş: “...*O zaman (birden fazla yetim sahibi kadınlarla hiç evlenmeyin) sadece bir eşle (yetim sahibi bir kadınla) veya*

(varsa) sözleşmelerinizin sahip olduğu (sözlü olarak evlenme sözünü verdiğiniz) ile (**evlenin**) ...”

İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu: “...Bu durumda bir kadınla, ya da elinizin altındaki köle kadınlarla **evlenin**...”

Mehmet Çoban: “...o takdirde bir kadınla **evlenmeniz** daha iyidir. Çünkü işleyeceğiniz haksızlık hayatınızı mahveder. Birden fazla kadınla evlenme yerine evinizde daha önceden köle olarak sahip olduğunuz bekâr kadınlarla nikâhlanarak **evlenmeniz** daha iyidir...”

Mehmet Türk: “...o zaman tek kadınla **evlenin**...”

Muhammed Esed: “...o zaman [sadece] bir tane ile— yahut meşru şekilde sahip olduklarınız ile (**evlenin**) ...”

Süleymaniye Vakfı Meali (Abdülaziz Bayındır): “...Bir tek kadını veya hâkimiyetiniz altında olanı (bir esir kadını) **nikâhlayın**...”

Şaban Piriş: “...Bir tane ile veya sahip olduğunuz câriye ile **evlenin**....” (kuranmeali.com; acikkuran.com, 2024)

Türkçe meallerde “yetinin” kelimesi yer almadığı halde “nikahlayın ya da nikah akdi yapın” yerine “yetinin” veya “iktifa edin” ya da “alın” manası veren mealler şöyledir:

Abdullah-Ahmet Akgül: “...O zaman bir-tek (eş)le veya ellerinizin malik olduğu ile (geçerli mazeret ve yükümlülüklerle yapılan özel ve resmi nikâh sözleşmeleri gereği, münasip görülen meşru birliktelikle **yetinin**)”.

Abdülbaki Gölpınarlı: “..O vakit bir zevceyle, yahut sahip olduğunuz câriyelerle **iktifa edin**...”

Abdullah Parlıyan: “...O zaman sadece bir tane ile veya elinizin altındaki câriyelerle **yetinin**...”

Ahmet Varol: “...O zaman yalnız bir kadınla yahut elinizin altındaki câriyelerle **yetinin**...”

Ali Bulaç Meali: “...*O zaman bir (eş) ya da sağ ellerinizin malik olduğu (câriye) ile **yetinin** ...*”

Ali Fikri Yavuz Meali: “...*Bir tane **seçin** yahut sahip olduğunuz câriyelerle **yetinmeniz** (adâletten çıkmamanıza daha yakındır).*”

Bayraktar Bayraklı Meali: “...*Bir tane **alınız**; yahut ellerinizin altında bulunanlarla **yetininiz**.*”

Besim Atalay Meali (1965): “...*Ancak bir tektir, ya da, elinizde olan odalık **yeter**”.*

Cemal Külünkoğlu Meali: “...*O takdirde bir tane (hür kadın) **alın** ya da (bir çözüm olarak) elinizin altındaki savaş esiri bir câriye ile **yetinin**.*”

Cemil Said (1924): “...*Yalnız bir kadın veyâ bir esîre **alınız**”.*

Diyanet İşleri Meali (Eski): “...*Bir tane **almalısınız** veya sahip olduğunuz ile **yetinmelisiniz**.*”

Diyanet İşleri Meali (Yeni): “...*Bir tane **alın** veya sahip olduğunuz (câriyeler) ile **yetinin**.*”

Kur'an Yolu (Diyanet İşleri) : “...*Tek kadın veya mülkiyetinizde bulunan câriye ile **yetinin**.*”

Diyanet Vakfı Meali: “...*Bir tane **alın**; yahut da sahip olduğunuz (câriyeler) ile **yetinin**.*”

Edip Yüksel Meali: “...*Bir taneyle veya yeminlerinizin/anlaşmalarınızın hak sahibi oldukları ile **yetinin**.*”

Elmalılı Hamdi Yazır Meali: “...*O zaman bir tane ile veya elinizin altındakiyle (sahip olduğunuz câriye ile) **yetinin**.*”

Elmalılı Meali (Orijinal) : “...*O zaman bir tane veya milkiniz câriye **alın**”*

Emrah Demiryent Meali: “... (O zaman) bir tane **alın** veya sahip olduğunuz (câriyeler) ile **yetinin**.”

Hasan Basri Çantay Meali: “...*O zaman bir (dâne ile), yahud mâlik olduğunuz câriye (ile **iktifa edin**).*”

Hayrat Neşriyat Meali: “...*Artık bir tek (hanım) veya sâhib olduğunuz câriyeler (ile **yetinin**)*”

İlyas Yorulmaz Meali: “...*Bir tane eşle veya sahibi olduğunuz câriyelerle **yetinin**.*”

İsmail Hakkı İzmirli: “...*Bir ile veya memlûkünüz olan câriye ile **iktifa edin**.*”

İsmail Yakıt: “...*Biriyle veya akitle sorumluluğunuz altında bulunanla [mâ meleket ey mânukum] **yetinin**.*”

Kadri Çelik Meali: “...*Bir tane **alın** veya sahip olduğunuz (câriye) ile **yetinin**.*”

Mahmut Kısa Meali: “...*O zaman sadece bir tane hür kadınla evlenmeli veya bir çözüm olarak elinizdeki savaş esiri bir câriye ile **yetinmelisiniz**.*”

Mahmut Özdemir Meali: “...*Bir tane nikâhlayın veya ellerinizin mâlik olduklarıyla **yetinin**!*”

Mehmet Çakır Meali: “...*Tek bayanla evlenmeli, ya da câriyelerle **yetinmelisiniz**.*”

Mehmet Okuyan Meali: “...*Bir tane ile veya sahip olduğunuzla (**yetinin**)!*”

Mustafa Çavdar Meali: “...*Bir tane ile veya meşru olarak sahip olduklarınızla **yetinin**.*”

Mustafa İslamoğlu Meali: “...*O zaman bir taneyle ya da elinizin altındakilerle (**yetinin**)!*”

Orhan Kuntman Meali: “...*Bir tane ile yahut malik olduğunuz câriye ile **yetinin**.*”

Osman Fırat Meali: “...*O takdirde bir tane **alın** veya sahip olduğunuz ile **yetinin**.*”

Ömer Nasuhi Bilmen Meali: “...Artık bir zevce ile veya mâlik olduğunuz câriye ile (**iktifa ediniz**).”

Suat Yıldırım Meali: “...Bir kadınla veya elinizin altında olan câriyelerle **yetinin**.”

Süleyman Ateş Meali: “...Bir tane **alın**; yahut ellerinizin altında bulunan (câriye)lerle **yetinin**.”

Süleyman Tevfik (1927): “...Bir tek ile **iktifâ iyleyiniz**. Veyâhud taht-ı temellükünüzde bulunan câriyeden **alınız**.”

Ümit Şimşek Meali: “... Bir tane ile veya elinizin altında bulunanlarla **yetinin**.”

Yaşar Nuri Öztürk Meali: “...Bir tek kadınla yahut yeminlerinizin/sağ ellerinizin sahip olduklarıyla **yetinin**.”

Ali Rıza Safa: “...Bir taneyle veya yanınızda size bağlı olanla **yetinin**...”

Gültekin Onan: “...O zaman bir (eş) ya da sağ ellerinizin malik olduğu (câriye) ile (**yetinin**...)”

İbni Kesir Tercümesi: “...O zaman, bir tane. Veya sağ ellerinizin sahip oldukları....”

Ahmed Hulusi: “...O zaman bir tane ile veya ellerinizin maliki ile (**yetinin**) ...” (kuranmeali.com; acikkuran.com, 2024).

Görüldüğü gibi 50 mealde atıf harfi **أَوْ** yoluyla 9 meal “*nikahlanın*” fiilini her iki cümleye de yüklemiştir. Kalan 42 meal **مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ** ibaresi için “*nikahlanın*” emir fiilini değil başka ayrı bir fiil olarak “*yetinin*” veya “*iktifa edin*” ya da “*alın*” manası vermiştir.

Bu kadar farklı meal, acaba hangi kriterlere dayanarak bu hükmü vermiştir? İlerleyen sayfalarda bu mesele tam bir netliğe kavuşacaktır. Bizim iddiamız ise, hem **وَاحِدَةً** kelimesine hem de **مَا**

فَانْكِحُوا ifadesine فَا atıf harfi dolayısıyla tek bir fiil olarak bağlanması yönündedir. Kelime tahlilinin ardından i'rab tahliliyle bu konunun daha derinlemesine ele alınarak açıklığa kavuşması sağlanacaktır.

1.1.11. (أَدْنَى) kelimesi

أَدْنَى kelimesi ismi tafdil formunda olup “daha yakın”, “daha az” veya “daha aşağı” anlamlarını taşır. Kelimenin kökü olan الدَّنْو ise “yakınlık” durumunu ifade eder: Kur'an'da mekansal, zamansal veya derecesel yakınlık bağlamında kullanılmıştır. Örneğin: وَمِنْ النَّخْلِ مِنْ طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ “Hurmanın tomurcuğundan **yakın** salkımlar çıkardık” (En'am, 6/99); ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى “Sonra çok **yaklaştı** ve sarktı” (Necm, 53/8). Bazı durumlarda (أَدْنَى) kelimesi, “daha çok”un zıddı olarak “daha az” anlamını taşır: وَلَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرُ “Bundan **ister daha az, ister daha çok olsunlar**” (Mücâdele, 58/7) (Râgıb, 1992: 318; Ezherî, 2001: 14/132; İbn Fâris, 1979: 2/303; İbn Manzûr, 1994: 1/78).

Nisâ Sûresi 4/3 bağlamında أَدْنَى kelimesi, adaletin sağlanması ve sapma ihtimalinin azaltılması açısından önerilen düzenlemeyi ifade eder.

Türkçe meallerde أَدْنَى kelimesine şu anlamlar verilmiştir:

“En uygun olan”: Bayraktar Bayraklı, Mehmet Okuyan, Erhan Aktaş, Süleymaniye Vakfı, Süleyman Ateş, Suat Yıldırım, Edip Yüksel (Eski ve Yeni Baskı)

“En uygun yoldur”: Yaşar Nuri Öztürk

“Uygun olan” : Erhan Aktaş (Eski Baskı)

“Daha uygundur”: Ali Rıza Safa, Mustafa İslamoğlu, Muhammed Esed, Diyanet İşleri, İbni Kesir Tercümesi

“Daha yakındır”: Ali Bulaç, Gültekin Onan, Hasan Basri Çantay

“Daha elverişlidir”: Elmalılı (sadeleştirilmiş), Şaban Piriş

“Daha muvafıktır”: Elmalılı Hamdi Yazır

“En ehven olanıdır”: Ahmed Hulusi (kuranmealleri.net; acikkuran.com,2024).

22 mealin analizi, *en uygun olan*” ya da “*daha uygun*” ifadelerinin tercih edildiğini gösterir. Bu durum, âyetin bireysel ve toplumsal adaleti vurgulayan düzenleyici yapısını ifade eder.

1.1.12. (أَلَّا تَعُولُوا) kelimesi

عَالَ يَعُولُ عَوْلًا ecvef fiili, Arapça'da “*haksızlık yaptı*”, “*adaletsizlik etti*” veya “*zulmetti*” anlamlarına gelir. الْعَوْلُ aynı zamanda “*ağırlık*” ve “*zorluk*” kavramlarıyla ilişkilendirilir. مَا عَالَكَ الْعَوْلُ “*Sana ağır gelen şey bana da ağır gelir*” denilir. الْعَوْلُ adaleti terk etmek suretiyle fazlasını almayı işaret eder ve bu bağlamda, sıkıntı ve bela anlamını da içerir. Örneğin: وَيْلَهُ وَعَوْلُهُ “*Helak olsun, başına bela gelsin!*” denir. Verdiği ağırlık veya zorluktan dolayı الْعِيَالُ “*aile*” kelimesi de bu kökten türemiştir. عَالَهُ “*Onun geçim yükünü üstlendi*” demektir. Hz. Peygamber'in şu sözü de bu anlamdadır: اَبْدَأْ بِنَفْسِكَ ثُمَّ بِنَ تَعُولُ “*Önce kendinden başla, sonra baktığın kimselerden*” (Bkz. Hâkim et-Tirmizi, *Nevadiru'l-Usûl*, I, 65). أَعَالَ ise “*Onun aile fertleri arttı*” anlamını taşır (İbn Dureyd, 1987: 1/59; Ezherî, 2001: 3/124; Râgıb, 1992: 597; İbn Manzûr, 1994: 11/481; Fîrûzâbâdî, 2005: 36).

أَلَّا تَعُولُوا ifadesi, bu bağlamda “adaletten sapmama” “zulmetmeme” veya “haksızlık yapmama” anlamını taşır.

Orta harfi yâ olan عِيل/ a-y-l kelimesi ise عَيْلٌ عَيْلَةٌ farklı bir anlam taşır. عَالُ الرَّجُل “Adam yoksul oldu, yoksullaşmaktadır” manasındadır. Örneğin: وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً “Eğer yoksulluktan korkarsanız” (Tevbe 9/28). ”Aile fertleri arttı” anlamındaki أَعَالٌ ise, vav kökenlidir. وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَى “Seni yoksul bulup da zengin kılmadı mı?” (93/Duha, 8) (Ezherî, 2001: 3/124; Râgıb, 1992: 597; İbn Manzûr, 1994: 11/481).

Bu anlam çeşitliliği, kelimenin geniş bir semantik alanı olduğunu ve Nisâ 4/3 bağlamında adaletin sağlanmasıyla ilgili bir mesaj taşıdığını gösterir.

Türkçe meallerde أَلَّا تَعُولُوا kelimesine verilen anlamlar şöyledir:

“Zulüm ve haksızlık etmemeniz için” manasını verenler: Bayraktar Bayraklı, Erhan Aktaş, Ali Rıza Safa, Yaşar Nuri Öztürk, Süleyman Ateş, Şaban Piriş, Ahmed Hulusi, Erhan Aktaş mealleridir.

“Sapmamanız için” manasını verenler: Edip Yüksel (Eski ve yeni baskı), Ali Bulaç, Gültekin Onan,

“Adaletten sapmamanıza”: İbni Kesir Tercümesi,

“(Hakdan) eğrilib sapmamanıza”: Hasan Basri Çantay, “doğru yoldan sapmamanız için”: Muhammed Esed mealleridir (acikkuran.com, 2024). Bunlar dışında şu mealler vardır:

“Adaletten ayrılmamanız için”: Mehmet Okuyan

“Sıkıntıya düşmemeniz için”: Süleymaniye Vakfı

“Altına girdiğiniz sorumluluğu ihlal etmemeniz açısından”:
Mustafa İslamoğlu

“Azmamanız, haksızlık yapmamanız için”: Elmalılı
(sadeleştirilmiş)

“Ağmamanız için”: Elmalılı Hamdi Yazır (orijinali)

“Adaletten ayrılmamanız için”: Diyanet İşleri, Suat Yıldırım
(kuranmealleri.net; acikkuran.com,2024).

22 mealin analizine göre, en çok tercih edilen anlamın “zulüm ve haksızlık etmemeniz için” ya da “sapmamanız için” olduğu anlaşılmaktadır.

أَلَّا تَعُولُوا ifadesi, adaletsizlik ve haksızlıktan kaçınma mesajını güçlü bir şekilde iletmektedir. Nisâ 3 bağlamında bu ifade, evlilikte adaletin sağlanması gerektiğini ve bireylerin üzerlerine aldıkları sorumlulukları denge ve hakkaniyet temelinde yerine getirmeleri gerektiğini vurgular. Bu, hem bireysel hem de toplumsal düzeyde ahlaki düzenin sağlanması için kritik bir öneme sahiptir.

Âyetin kavram boyutundaki analizi, içerdiği ifadelerin anlam derinliğini ve sosyal bağlamını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Ancak bu ifadelerin tam anlamıyla anlaşılması, dilbilgisi kaidelerine uygun bir şekilde incelenmesine de bağlıdır. Bu nedenle, şimdi âyetin i’rab tahliline geçerek, dil yapısının mesajı nasıl şekillendirdiğini ele alacağız.

1.2. Nisâ Sûresi 3. Âyetin İ’rab Tahlili

Âyetin i’rab analizi, kelimeler arasındaki ilişkiyi ve âyetin mesajını doğru anlamak için kritik bir önem taşır. Bu bağlamda, her bir kelimenin ve gramatik yapının rolü aşağıda detaylandırılmıştır:

✱ (وَإِنْ خِفْتُمْ) Eğer korkarsanız [(و):yeni cümleye başlama (ibtidâ) harfidir, (نْ):şart ve cezm harfî olup iki muzari fiili cezmeder, (خَافَ يَخَافُ خَوْفًا) fiilinin mazi muhatab cemi müzekker (خِفْتُمْ):

siygasıdır, burada fi'lu's-şart olup mazi fiil cümlesi cezm mahallindedir, (ثُمَّ): fâildir, cemi müzekker muttasıl zamir ref mahallindedir.]

✽ (أَلَّا تُقْسِطُوا) **adalet yapmamaya** [Bu ifade, (خُفْتُمْ) fiilinin mef'ûlü olup, masdar-ı müevvel formunda ve nasb mahallindedir. Açılımı: (أَنَّ): masdar ve nasb harfî, (لَا): nefiy (olumsuzluk) harfî, (تُقْسِطُوا): sondaki nun'un düşmesiyle mansub fiili muzaridir, (وَ): fâildir, cemi gâib muttasıl zamir ref mahallindedir. (أَقْسَطَ) “*adaletli oldu*” fiili, kök harfleri (قسط) olan fiilin if'al babına girmiş formudur.]

✽ (فِي الْيَتَامَى) **yetimler hakkında** [(فِي): sükun üzere mebni harfî cerdir, (الْيَتَامَى): maksur isim olduğu için elif üzerine takdir edilen kesrayla mecrurdur. (فِي الْيَتَامَى) car-mecruru (تُقْسِطُوا) fiiline müteallıktır. Bazı alimlere göre burada (فِي نِكَاحِ الْيَتَامَى) şeklinde takdir edilen bir muzâfın hazfedilmiş olabileceği belirtilmiştir.

✽ (فَإِنْكِحُوا) **o zaman nikahlayın** [(فَ): şartın cevabının başında gelen rabıttır (bağlaçtır), cevap fiili muzari olmadığı zaman gelir. (انْكِحُوا): cevabu's-şart olup emr-i hâzır formundadır, sondaki nun'un düşmesiyle mebnîdir, (وَ) fâildir, cemi vâvı muttasıl zamir olup mahallen merfudur.

✽ (مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ) **kadınlardan sizin için helal ve temiz olanı/ hoş geleni** [(مَا): mef'ûlün bih'tir, müşterek ismi mevsul nasb mahallindedir. (طَابَ): fetha üzere mebnî mazi fiil cümlesi sıla cümlesi

olduğu için i'rabda mahalli yoktur. (طَابَ) fiilinin fâili gizli olup takdiri (هُوَ) zamiridir, aynı zamanda ismi mevsulün âid'idir. (لَكُمْ) (ل) harfi cer olup zamire birleştiği için (لَ) olarak telaffuz edilir, (كُمْ) ise muttasıl zamir olup cer mahallindedir ve طَابَ fiiline müteallıktır. (مِنَ النِّسَاءِ): harfi cer ve mecrur isimden oluşan şibhi cümle (طَابَ)'nin fâili olan mahzuf gizli zamirden hal'dir (Zeccâc, 1988: 2/8; Nahnâs, 2000: 1/199; Ukberî, t.y.: 1/327; Derviş, 1415: 2/151; Mahmûd Sâfi, 1995: 4/433; Behcet, 1418: 7/363; Deâs, 2004: 1/183; Harrât, 2005: 1/163).

(مِنْ) harfi, beyaniye olup "tayyib" sıfatından kastedilenin kadınlar olduğunu açıklar (kuranseferberligi.com, 2024).

* (مَنْثَى وَثَلَاثَ وَرُبَاعَ) **ikişer, üçer ve dörder** [(مَنْثَى): (مَا)'dan haldir, sonu illet harfiyle bittiği için hareke almamıştır, elif üzerine takdir edilen fethayla mansubtur, (وَ): seçim (tahyir) için gelen atıf harfidir, (ثَلَاثَ): (مَنْثَى)'ya matuftur, mansubdur, gayri munsariftir. (وَ): atıf harfidir, (رُبَاعَ): matuftur, mansubtur, yani ثَلَاثَ وَرُبَاعَ kelimeleri مَنْثَى'ya matuftur. Atıf harfi olan vavlar tahyir içindir, her üç kelime de gayr-i munsarif olduğu için tenvin almamıştır.

(فَإِنْ خِفْتُمْ) **Şâyet korkarsanız** [(فَ): atıf harfidir ve bu cümle önceki (إِنْ خِفْتُمْ'e atfedilmiştir: (إِنْ): şart ve cezm harfidir, (خِفْتُمْ): yukarıda açıklandığı gibi fiilu's-şart'tır, fiili mazi cezm mahallindedir, (تُمْ): fâildir, muttasıl zamir ref mahallindedir.

✽ (أَلَا تَعْدِلُوا) (aralarında) **adalet yapmamaktan** [Bu ifade, (حِفْتُمْ) fiilinin mef'ûlün bihi'dir, masdar-ı müevvel formunda ve nasb mahallindedir: (أَلَا): (أَنْ) masdar ve nasb harfî ile (لَا) nefiy harfinden oluşur. (تَعْدِلُوا): (أَنْ) ile ve nun'un hazfiyle mansub fiili muzaridir, (وا): fâil olup muttasıl zamir cemi vâvı ref mahallindedir.

✽ (فَوَاحِدَةً) o zaman bir tane (ile nikah yapın) [(فَ): rabıtabdır, şartın cevabının başında gelir. (وَاحِدَةً): (انْكُحُوا) “*nikahlanın*” olarak takdir edilen mahzuf fiilin mef'ûlün bihidir, mansubtur (Mahmûd Sâfî, 1995: 4/434; Deâs, 2004: 1/184; Harrât, 2005: 1/163). Bu kelimeye takdir edilecek fiilin ne olduğu konusunda alimler arasında ihtilaflar yaşanmıştır.

✽ (أَوْ) veya [atıf harfidir, bu harfin seçim için getirilen tahyir harfî olduğu söylenir (Mahmûd Sâfî, 1995: 4/34).

✽ (مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ) **ellerinizin/akitlerinizin sahip olduğu**(nu nikahlayın), [(مَا): (وَاحِدَةً)'e matuftur, müşterek ismi mevsul nasb mahallindedir, burada (مَا) akıllı olanların nevini belirler. Yani (فَانْكُحُوا النِّسَاءَ) anlamındadır. (مَلَكَتْ): ismi mevsulün sıla'sıdır; mazi fiil cümlesinin i'rabda mahalli yoktur, sondaki (تْ) fail değil, müenneslik alametidir. (أَيْمَانُ): (مَلَكَتْ) fiilinin faili olup damme ile merfu ve muzaftır, (كُمْ): muzâfun ileyhtir, muttasıl zamir mahallen mecrurdur.

* (ذَلِكَ) Bu [İsim cümlesinin ilk ögesi olarak mübtedâdır, işâret ismi ref mahallindedir, (ل) harfî buud yani uzaklık bildiren harf, (ك) ise muhatap zamiridir.]

* (أَدْنَى) en yakın (yol)dur [haberdır, elif üzerine takdir edilen dammayla merfudur, ism-i tafdil kalıbındadır.]

* {3/4} ط (أَلَّا تَعُولُوا) haksızlığa düşmemenize [(أَنَّ): masdar ve nasb harfî, (لَا): nefiy harfî, (تَعُولُوا): (أَنَّ) ve nun'un hazfîyle mansub fiili muzaridir, (وَا): fâildir, muttasıl zamir cemi vavı ref mahallindedir. (أَلَّا تَعُولُوا) masdarı müevveli mahzûf bir (لِ) ya da (إِلَى) harfî ceriyle cer mahallindedir (Mahmûd Sâfî, 1995: 4/434; Deâs, 2004: 1/184; Harrât, 2005: 1/163). .

2. İrab ve Kavram Tahlilindeki İhtilafların Klasik ve Modern Dönem Müfessir Yorumlarına Etkisi

Bu bölümde, Nisâ 4/3 âyetinin i'rab ve kavram tahlillerindeki farklılıkların, klasik ve modern dönem müfessirlerinin yorumlarına nasıl yansıdığını inceleyeceğiz. Âyetin farklı bağlamlarda nasıl ele alındığı konusu, müfessirlerin dönemsel yaklaşımlarını anlamamıza da yardımcı olacaktır. İlk olarak klasik dönem müfessirlerinin görüşlerini ele alacağız.

2.1. Klasik Dönem Müfessir Yorumlarında İhtilafların Etkisi

Klasik dönemde, müfessirler arasında âyetin anlamı ve uygulanması konusunda dikkat çekici farklılıklar ortaya çıkmıştır. Müfessirler, dönemin sosyal ve kültürel bağlamını göz önüne alarak, genellikle dönemin uygulamalarıyla uyumlu yorumlar yapmışlardır. Ancak, bazı müfessirlerin yaklaşımları bu çerçevede eleştirel bir bakış açısı geliştirmeyi gerektirmiştir.

Mukâtil, (ö. 150/767), Nisâ 4/3 âyetini yorumlarken, (günleri) paylaşırma ve nafaka konusunda adalet yapamayacağından korkanların bir kadınla evlenmelerini veya câriyelerden edinmelerini tavsiye eder. Ancak, câriyelerle ilgili *فاتخذ منهن* "onlardan edin" ifadesini kullanır ve açıkça "nikah akdi yapın" demeyerek hükmü muğlak bırakır (Mukâtil b. Süleymân, 2002: 1/356-357).

Ahfeş el-Evsat (ö. 215/830) ise Mukâtil'den farklı olarak âyetin *فَانكِحُوا واحدة {أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ}* bölümü için *فَانكِحُوا واحدة {أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ}* "O hâlde bir kadınla evlenin veya sahip olduğunuzla": "Yani, sahip olduğunuz câriyelerle **evlenin.**" demektir şeklinde açıklama yapar (Ahfeş:1990: 1/244). Ahfeş bu sözleriyle "nikah akdi yapılmadan câriyelerle ilişkiye girilemeyeceği" görüşünü savunmuştur. Bu yönüyle dönemin yaygın anlayışına karşı çıkan bir yorum getirmiştir. Ancak bu görüş, sosyal yapının baskın normlarına aykırı olduğu için geniş bir kabul görmemiştir.

Taberî, (ö. 310/922) âyette yetimlerin velilerine hitap edildiğini ve mehirde adaletsizlik korkusu taşıyanların velisi olmadığı yabancı kadınlarla evlenmeleri gerektiğini belirtmiştir. "Bunlar arasında adalet gözetemeyecekse bir tane ile evlenir ya da malik olduğuyla" (Taberî, 2001: 7/531) demiş, virgülden sonra son cümleinin fiili koymamış, "yetinin" kelimesini kullanmamıştır. Zaten metinde böyle bir kelime yoktur. Taberî'ye göre; âyette birden fazla evlendiği takdirde kadınlar arasında adaleti gerçekleştiremeyecek olan kimse için yasaklama getirilmiştir. Zira âyet "iki kadın hakkında da adaletsizlikten korkuyorsanız bir kadınla evlenin" anlamındadır. Taberî'ye göre âyet 'bir kadınla da korkarsa o zaman artık câriyelerle evlensin' demektir (Taberî, 2001: 7/ 547).

Zeccâc (ö.311/923) *مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ* ifadesinin, "size helal olan kadınlardan" anlamına geldiğini çünkü bütün kadınların helal

olmadığını belirtir (Zeccâc, 1988: 2/8). Haram kılınanlar Nisâ Sûresi 23. âyette³ belirtilen kadınlardır (Nesefî, 1998: 1/ 328).

İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938), Nisâ, 4/22. âyetin⁴ açıklamasında İbn Abbas'ın İslam'ın ilk yıllarında câriyelerle ilişkiye girmenin serbest olduğunu, ancak daha sonra indirilen Nisâ Suresi 22. âyeti ile bu serbestliğe bazı sınırlamalar getirildiği sözlerini nakleder. Babalarının nikahladığı kadınlarla evlenmeyi yasaklayan âyet bunlardan biridir (İbn Ebî Hâtim, 1997: 3/921).

Mâtürîdî (ö.333/944) ise, adalet korkusunun çok evliliği engellemeyeceğini ve bu korkunun gerçek bir duruma dönüşmediği sürece bağlayıcı olmayacağını ifade etmiştir. Ona göre Allah mahiyeti bilinemeyecek bir şeyi şart koşmaz. Ayrıca dinin bütün meselerinde korku ve ümit vardır. Fakat bu korkuya göre hareket etmek erkeğe zulüm olur (Mâtürîdî, 2005: 3/7-13).

Yani Mukâtil ve Taberî'nin sözünü etmediği bu fetva Mâtürîdî tarafından dile getirilmiştir. Ona göre bu âyet çok evliliğin önüne geçmez, adaletsizlik yapıldığında da nikah bozulmuş olmaz. Nitekim Yüce Allah da "*Kadınlar arasında adil davranmaya güç yetiremezsiniz, bari birine büsbütün kapılıp da diğerini askıda imiş gibi bırakmayın. Eğer arayı düzeltir ve Allah'a itaatsizlikten sakınırsanız bilin ki Allah çok bağışlayıcıdır, engin rahmet sahibidir*" (Nisâ, 4/ 129) buyurur. Yetimlerin mehir adaletsizliğinden başka Mâturidi'ye göre haksızlık yapılabilecek hususlar eşlerle buluşma nöbeti, cinsel ilişki ve nafaka hakkındadır (Mâtürîdî, 2005: 3/11-13).

أَلَّا تَعُولُوا Maturidi'ye göre; "zulmetmemeniz, taraf tutmamanız"

³ حَرِّمْتُ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتِكُمْ وَبَنَاتِكُمْ وَأَخَوَاتِكُمْ وَعَمَّاتِكُمْ وَخَالَاتِكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأَخْتِ...

⁴ وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ۚ إِنَّهُ كَانَ فَاجِشًا وَمَقْتًا ۚ وَسَاءَ سَبِيلًا

manasına gelir. Buna göre "avl" العول evlilikte “belirlenen sınırı aşmak” demektir. O da zulüm demektir. Maturîdî İmam Şafîi’nin (ö.204/820), *ذَلِكَ أَذْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا* ibaresine “çok çoluk çocuk sahibi olmamanıza daha yakındır” yorumundan (bkz. *el-Umm*, 5/106) bahsedip bu tefsirin lügat manasına göre doğru olmadığından bahseder. Zira çok iyal sahibi olma manasında *عَالَ يَعُول* denmez, bunun için *إِعَالَة يُعِيل أَعَال* denilir (Mâtürîdî, 2005: 3/12-13).

Daha sonra Mâtürîdî tefsirinde kendinden öncekilerden daha rahat ve ayrıntılı bir şekilde açıkça câriyenin kolaylıklarından bahseder. Câriyelerin sahipleri üzerinde cinsel ilişkide bulunma ve nöbet hakları yoktur; sahibi dilediği ile cinsel ilişkide bulunabilir. Câriyelerin sayısında da hudut yoktur, kişi arzu ettiği sayıda câriyeyi mülkiyetinde toplayabilir, fakat nikah akdiyle dörtten fazla hür kadını nikahı altında tutamaz (Mâtürîdî, 2005: 3/12).

Değerlendirmeyi sonraya bırakarak devam edelim:

Ebu’l-Leys es-Semerkandî’ye göre, (ö. 373/983) bu âyet yetimlerle ilgili sorular sorulduğunu ve onların mallarında adaletle davranamayacaklarından korktuklarını ifade eder. Aynı zamanda istedikleri kadar kadınla da evlenmektedirler. Akabinde bu âyet, yetimlerde adalet sağlayamamaktan korktuğunuz gibi, kadınlar arasında da adalet sağlayamamaktan korkun anlamına gelir. Semerkandî’nin tefsirine göre Allah Teâlâ, “Eğer geceleme ve nafaka hususunda adil davranamayacağınızdan korkarsanız, o zaman tek bir kadınla evlenin. Adalet yapmamaktan korkarsanız bir kadınla veya ‘ma meleket eymanla yani câriyelerle” demiştir. Semerkandî de bu cümlesinde son ibareye fiilini koymamıştır. Devamla da şöyle der:

“Bir yoruma göre, kadınlar arasında adalet sağlayamamaktan korkarsanız, tek bir kadınla evlenin ya da câriyeler satın alın, çünkü bir kadınla evlenmek taksime ihtiyaç duyurmaz, câriyeler arasında da taksime

ihtiyaç yoktur (taksime riâyet gerekmez). Sonra Allah Teâlâ, "Bu, eğilip sapmamanız için daha uygundur" buyurmuştur. Bu, adaletten sapmamanız, haksızlık yapmamanız ve zulmetmemeniz için daha uygundur anlamına gelir (Semerkandî, t.y.: 1/280).

Ancak Semerkandî'nin tefsirini tercüme edenler maalesef buna onda olmayan pekçok ilaveler yapmışlardır. Artık o Semerkandî'nin tefsiri gibi değildir.

Daha sonra müfessirlerin Nisâ Sûresi 3. âyetinde مَنْ طَابَ yerine, مَا طَابَ ifadesinin tercih edilmesinin sebebi hakkındaki tartışmalarına şahit olunmaktadır.

Zemahşerî (ö.538/1144), مَا طَابَ لَكُمْ ifadesindeki مَا ismi mevsulünü, kadınların akıllı varlıklar olarak değil, bir özellik veya nesne gibi değerlendirilmesi olarak yorumlamıştır (Zemahşerî, 1987: 1/468-469). Halbuki bu ismi mevsulün مَنْ yerine de kullanıldığı bilindiği halde neden böyle bir yorum yaptığını anlamak zordur.

Zemahşerî'ye göre, مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ "ikişer, üçer, dörder" ifadesi مَا طَابَ لَكُمْ ifadesinin mansub durumdaki hal'i konumunda olduğu için, 'aynı anda iki veya üç kadınla evlenme fırsatını ifade eder, ancak bu sayı dördü aşmamalıdır' anlamına gelir. فَوَاحِدَةً kelimesi Zemahşerî'ye göre eşler arasında adaletli davranamayanların tek eşlilikten ayrılmamaları gerektiğini ve tek eşliliği tercih etmeleri gerektiğini vurgular. Çünkü âyet, adaleti önemli bir ilke olarak ortaya koymaktadır ve kişi adaleti nerede bulursa, oradan ayrılmamalıdır. Bu bağlamda, وَاحِدَةً "vâhideten" kelimesinin وَاحِدَةً "fevâhidetun" şeklinde merfu olarak da okunduğu

ve bu nedenle metinde *size bir eş* "فكفت واحدة، أو فحسبكم واحدة" anlamına geldiği belirtilir. *أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ* ibaresi ise bu âyette sahip olunan câriyeler ile ilişkilendirilmiş, hür olan tek bir kadın ile sayısına sınır olmayan câriyeler kolaylık bakımından eşitlenip bir tutulmuştur. Zira câriyeler daha az mesuliyet gerektirir, daha az problem çıkarır ve masrafı daha azdır. Zira onlara az veya çok verme, yatma günlerini planlama veya doğum kontrolü konusunda özgürlük vardır (Zemahşerî, 1987: 1/468-469). Döneminin sosyal ve kültürel koşulları Zemahşerî'ye böyle bir yorum yaptırmıştır. Yani tek bir eş ve sınırsız câriye şeklinde düşünülmüştür.

Zemahşerî'ye göre âyette geçen *أَلَّا تَعُولُوا* "haksızlık yapmamanıza" yani "meyletmemenize" manasını taşır. Bir bedevi kendisine haksızlık yapan hakime *أَتَعُولُ عَلَى* demiştir. Hz. Aişe'den nakledilen bir rivâyet *أَلَّا تَعُولُوا* ifadesini *أَنْ لَا تَجُورُوا* "zulmetmemeniz" şeklinde yorumlamıştır. İmam Şâfiî'nin *أَلَّا تَعُولُوا*'nın manasını; *أَنْ لَا تَكْثُرَ عِيَالُكُمْ* "evladu iyalinizi çoğaltmamanız için.." şeklinde tefsir etmesi Zemahşerî'ye göre şöyle açıklanabilir: Buradaki fiil *عَالَ* *الرَّجُلُ عِيَالَهُ يَعْوُلُهُمْ* "adam evladu iyalini güçlkle geçindiriyor" ifadesinden alınmış olmaktadır. Çünkü aile fertleri ve çocukları çok olan kişinin onlara bakması lazımdır. Fakat o zaman da helal rızık elde etmeye çalışırken takva hudutlarına riâyet etmesi zorlaşacaktır. Şâfiî Rahimehullah gibi bir zata karşı "Onun söylediği manayı *أَسْلَمَ* if' al babından *تُعِيلُوا* fiili ifade etmektedir, ama o bunu *تَعُولُوا* şeklinde tahrif etmiştir" demek ona sui zan beslemektir, oysa o bu zannı hak etmez. Zemahşerî'ye göre; İmam Şâfiî bu kelimenin tefsirinde kinâye uslubunu kullanmıştır. Zaten Tâvus (ö.106/725) da *أَلَّا تَعُولُوا* ifadesini *أَنْ لَا تُعِيلُوا* "aile yükünün altında kalmamak için.." şeklinde tefsir etmiştir.

olarak okumuştur. Bu da kişinin “*aile yükü arttığında*” kullanılan *أَعَالَ الرَّجُلُ* ifadesinden gelmektedir. Bu okuyuş da Zemahşerî’ye göre İmam Şafiî’nin tefsirini destekler (Zemahşerî, 1987: 1/468-469).

Râzî’nin (ö.606/1210) devrine geldiğimizde *مَا طَابَ*’deki *مَا* ismi mevsulünün neden tercih edildiği pek çok yorum çeşitliliğine sahne olur:

a) *Cinsiyet Belirleme*: Allah Teâlâ, bununla cinsi belirtmiştir. Örneğin sen, *مَا عِنْدَكَ؟* “*Yanında ne var?*” diye sorduğunda, karşıdaki *رَجُلٌ أَوْ امْرَأَةٌ* “*Bir erkek veya bir kadın*” der. Bu sorunun anlamı, “*Yanıdaki nesne, yanında bulunan gerçeklik nedir?*” demektir.

b) *Masdar Anlamı*: *مَا* ve ardından gelen sıla cümlesi masdar kabul edilmiştir. Bu yüzden, ifadenin takdiri, *فَانكِحُوا الطَّيِّبَ مِنَ النِّسَاءِ* “*Kadınlardan helâl olanları nikahlayın*” şeklinde olmuştur.

c) *(مَا ve مَنْ) Kullanımı*: *مَا* ve *مَنْ* çoğunlukla birbirlerinin yerine kullanılabilirler. Nitekim, *وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا* “*Semâya ve onu yapana yemin olsun*” (Şems, 91/5) ve *وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ* “*Ve siz de, benim ibadet ettiğime ibadet edenler değilsiniz*” (Kâfirun, 109/2) âyetlerinde Yüce Allah kastedilmiştir. Yine hayvanlardan bahsedilirken “*فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ*” “*Onlardan, karnı üzerinde yürüyenler de vardır*” (Nûr, 24/45) buyrulmuş, genellikle akıllı varlıklar için kullanılan *(مَنْ)* ismi mevsulü geçmiştir.

d) *Kadınların Değeri*: Allah Teâlâ, kadınları akıllı varlıklar seviyesinden düşürmek için *مَا*’yı söylemiştir. Allah Teâlâ’nın, *إِلَّا* “*Ancak zevceleri veya sağ ellerinin malik*

olduğu hariç...” (Mü’minûn, 6, Meâric 30) âyeti de bu türdendir (Râzî, 2000: 9/486). Ayetin bu son yorumunun neye dayandırılarak yapıldığı belirtilmemiştir.

Yine Razî'ye göre, مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ “ikişer, üçer, dörder” sözcüklerinin gayr-i munsarif olmasının yani belirli dil kuralları gereği çekimlenmemesinin iki nedeni vardır:

1. Adl ve vasıf (الْعَدْلُ وَالْوَصْفُ): Bu kelimeler aslından değiştirilmiş (ma’dul) kelime olur. مَثْنَى "ikişer" ifadesiyle "iki iki" anlamı kastedilir, böylece kelime orijinal halinden farklılaşır. Aynı zamanda bu sözcük bir sıfat niteliği taşır, buna örnek olarak أُوْلَى أَجْنَحَةٍ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ “ikişer, üçer, dörder kanatlı... .” (Fâtır, 35/1) âyeti delil gösterilebilir. Bu âyette de مَثْنَى sözcüğünün bir vasıf olduğu şüphesizdir.

2. İki yönlü adl (عَدْلَيْنِ): Bu kelimelerde hem orijinal anlamdan sapma (adl), hem de örneğin مَثْنَى'yı iki defa tekrar etmeme özelliği bulunur. Yani “iki iki” denilmemiştir. “İkişer” kelimesiyle sadece sayı değil, geliş biçimi yani tarzı da kastedilir: جَاءَنِ الْقَوْمُ مَثْنَى “Bana topluluk ikişer ikişer geldi” gibi. Bu da bu kelimelerin gayr-i munsarif olmasını gerektirir. Zira bir isimde, iki sebep birlikte bulunduğu, bu durum o ismin gayr-i munsarif olmasını gerektirir. Çünkü bu kelime, bu nedenle her iki tarafın da yerine geçer, böylece de fiile benzemesi dolayısıyla gayr-i munsarif olur (Râzî, 2000: 9/486).

Râzî'ye göre de Yüce Allah'ın مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ kelimeleri, "hal" olarak nasb mahallindedir. Dolayısıyla bu ifade, "Sizler için hoş ve helâl olan kadınlardan nikahlayabileceğiniz şekilde, yani ikişer, üçer ve dörder şeklinde olacak tarzda nikahlayınız" şeklinde sayı

belirtmektedir. Râzî nikahlanacak kadın sayısını bu âyetteki atıf vavının toplama anlamını barındırdığından hareketle sayıları toplayarak dokuza çıkaran ve zaten Hz. Peygamber'in de vefat ettiğinde dokuz hanımı bulunduğunu söyleyen kişilere “başiboş bir guruh” demiş ve delillerle bu sayının dördü aşmayacağını ifade etmiştir. Allahü Teâlâ, bu sözlerini و vav harfi ile atfederek, herkesin bu durumlardan birini seçmesine müsaade ettiğini belirtmiştir. Bu, şöyle bir örneğe benzer: Bir kimse bir gruba, “Bu bin dirhemlik parayı ikiye ikiye, veya üçer üçer ya da dörder dörder paylaşın” der. Onun bu sözü, gruptakilerden bazılarının ikiye dirhem almasına, bazılarının üçer dirhem almasına ve bazılarının da dörder dirhem almasına izin verdiğini gösterir. İşte bu âyette de أُو bağlacının kullanılmayıp و “vav” harf-i atfının kullanılmasının sebebi budur (Râzî, 2000: 9/487-488).

Râzî âyetin فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ bölümünü ele alarak aynen Zemahşerî gibi şöyle der:

“.. *“O zaman bir eşle veya câriye ile **yetinin** (فَاكْتَفُوا)”. Ömrüme yemin olsun ki hür bir kadın ile câriyeler arasında, kolaylık ve rahatlık açısından herhangi bir sınırlama olmaksızın eşitlik sağlanmış olur. Gerçekten de, câriyeler mesuliyetleri ve mehirleri açısından daha hafiftir. Onların sayısının fazla veya az olması, aralarındaki taksimatında adaletli olup olmamanız ya da cinsel ilişkide azilde bulunup bulunmamanız önemli değildir”* (Râzî, 2000: 9/489).

Râzî daha sonra ailedeki kadınların (câriye veya hür) statülerinin, ailenin ekonomik durumu üzerindeki etkilerini inceler ve تَعُولُوا kelimesinin anlamı konusunda İmam Şâfiî'nin görüşlerinin daha doğru ve yerinde olduğunu savunur. Âyetteki أَلَا تَعُولُوا

ibaresinin *لَا تَجُورُوا وَلَا تَمِيلُوا* "zulmetmemenize ve (haktan) sapmamanıza.." anlamında olduğunu, zira *الْعَوْل* kelimesinin aslının "meyletmek" manasını karşıladığını belirtir. Daha sonra da bu kelime örfen "*haksızlık yapmak ve zulmetmeye meyletme*" anlamında kullanılır olmuştur. Alimlerin bazısı, bu ifadenin "*fakirleşmemenize daha yakındır*" anlamına geldiğini, "*fakir kimse*" mânasında *رَجُلٌ عَائِلٌ* denildiğini söylemektedir. Çünkü çoluk çocuğu az olduğu zaman muhtaç olup fakirleşmesi durumu da azalır. İmam Şâfiî'nin kinâye uslubunu kullanarak tefsir yaptığını, bunun Arapçanın üslup özellikleri ile uyumlu olduğunu belirtir. Zira çoluk çocuk ve aile fertleri artmadığı zaman, zulüm ve haksızlığa da düşülmemiş olur. Râzî'ye göre bu âyet, en fazla dört en az bir kadın sayısına dikkat çekerek "Eğer dörtten korkarsanız üç, üçten korkarsanız iki, ikiden korkarsanız bir kadın" demektir. Sanki Yüce Allah bu âyette çok sayıda kadınla evlenmesi durumunda fazla masraf yapacağı için ihtiyaçlı durumuna düşeceği, bu sebeple de yetimlerin mallarına muhtaç kalacağı konusunda velileri uyarıp sakındırmıştır (Râzî, 2000: 9/485-491).

Dikkat edilirse önceki müfessirleri tekrar etme kültürü artık başlamış sadece bazı konularda ekleme, itiraz ya da savunma gündeme getirilmiştir.

Kurtubî'ye (ö.671/1273) göre *إِنْ خِفْتُمْ* "korkarsanız" kelimesi zıt anlamlı kelimelerdendir. Hem kesin bilgi hem de zan ifade edebilir. Kendisinden korkulan şey, gerçekleşmesi beklenen veya zannedilen bir şey olabilir. *أَفْسَطَ* kelimesi, bir kişinin sözünde, davranışlarında ve yeminlerinde adil ve insafli olduğunu ifade eden "أَنْصَفَ" fiili gibi kullanılır olmuştur (Fahredden Râzî 2000: 9/485; Kurtubî, 1964: 5/12).

Kurtubî de *مَا طَابَ* deki *مَا* ismi mevsulü konusunda kendinden

öncekilerin sözlerini aynen örnekleriyle nakleder. Râzî'den farkı مَا edatının zarf edatı olarak da kullanılmış olabileceğidir, yani "siz nikahlanmayı hoş ve güzel bir şey olarak gördüğünüz sürece..." anlamına gelir. Ancak bu görüşün zayıf olduğu düşünülür. Kurtubî, Ferrâ'nın (ö.207/822) مَا'ya masdar eki demesini Nahhâs'ın (ö.338/950) uzak ihtimal gördüğünü zira فَانْكُحُوا الطَّيِّبَةَ "Hoş olanı nikahlayınız" demenin doğru olmadığı görüşünü nakleder. Yine bazı yorumcular مَا'dan kastın nikah akdinin kendisi olduğunu savunurlar. Yani âyet, "Helâl bir nikah yapınız" şeklinde anlaşılabilir. Ayrıca verdiği örneklerle Mekke'lilerin مَا edatını " مِنْ " anlamında kullandıklarına değinir ve en doğru görüşün bu olabileceğini söyler (Kurtubî, 1964: 5/12-13).

Kurtubî'ye göre, مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ ifadeleri i'rab açısından kendinden öncekilerin dediği gibi 'hal' değil nasb mahallinde "mâ'dan bedel"dir, nekradır ve munsarif değildir. أَحَادُ Ühâd "birer birer" sözcüğü وَاحِدٍ وَاحِدٍ'den türetilmiştir, مَثْنَى mesnâ اثْنَيْنِ اثْنَيْنِ'den, ثُلَاثُ sülâs ثَلَاثَةٍ ثَلَاثَةٍ'den, رُبَاعٌ rubâ' da أَرْبَعَةٍ أَرْبَعَةٍ'den türetilmiştir. Kurtubî bu kelimelerin farklı vezinlerle türetilme şekillerini detaylandırır (Kurtubî, 1964: 5/15). Rafizîlerle Zahirîler'den bazı kimselerin "ikişer, üçer, dörder" ifadelerini yanlış yorumlayarak dokuz veya daha fazla kadınla evlenmenin caiz olduğunu ileri sürmelerini o da eleştirir. Zira Araplar dokuz demek yerine ikişer üçer dörder demezler. Burada "vav" harfi sadece bir bedel mahalli olarak kullanılmıştır. Yani, eğer iki kadın nikahlamak istemiyorsanız, üç kadınla nikahlanırsınız anlamındadır. Bu nedenle, atıf burada وَ "vav" harfiyle ifade edilmiş أَوْ "veya" anlamıyla kullanılmamıştır. Hz. Peygamber (a.s.) döneminden gelen rivâyetler ve ümmetin icması, dört kadından fazlasıyla evlenmenin caiz

olmadığını net bir şekilde ortaya koymaktadır (Bu örnekler için bkz. Muvatta, Talak 76; Dârakutnî, III, 271; Tirmizî, Nikah 33; İbn Mâce, Nikâh 40). Sahabe ve tabiinden hiç kimsenin dörtten fazla eşle evlenmediğini, bunun da fukahâ tarafından bilindiğini anlatır. Peygamberin birden fazla eş bulundurması ise Ahzab Sûresi 33/50. âyette belirtildiği gibi ona özel bir ayrıcalık olarak kabul edilmiştir (Kurtubî, 1964: 17-18).

Kurtubî de Zemahşerî'nin benzeri açıklama yaparak **فَوَاحِدَةً أَوْ** **مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ** şeklindeki okunuşun, bir fiilin zımnen var olduğunu gösterdiğini belirtir. Nasb ile okunuşunun manası şudur: **فَالْتَزِمُوا أَوْ** *"O zaman bir kadına bağlanın veya bir kadın seçin, çok kadınla evlenmeyi bırakın"*. Çünkü her iş adaletle ilgilidir. 'Adaleti nerede bulursanız, onu yapın' demek istenir. Ref ile okunuşunun manası ise şudur: **أَوْ فَحَسْبُكُمْ وَاحِدَةً أَوْ** *"O zaman bir kadın yeter veya size bir hür kadın ya da sahip olduğunuz câriye(ler) yeter (kafi olur)." Kurtubî de 'câriye ile evlenin' demez. **مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ** "Sağ ellerinizin malik olduğu"* ifadesiyle câriyeler kastedilir. Bu ifade, **فَوَاحِدَةً** buyruğuna atfedilmiştir. Yani bir kadına bile adaletli davranamayacağından endişe ederse, o zaman câriyeleriyle yetinmelidir. Bu da câriyelerin cinsel ilişki veya gün paylaşımı konusunda hakları olmadığını delili olarak gösterilir. Ayrıca bu ifade, bu yorumculara göre câriyeleri tek bir kişi gibi saymaktadır. Bu durum da câriyelerin gün paylaşımı veya cinsel ilişki konularında hak talep etmelerini imkansız kılmaktadır. Ancak câriyelere adaletli davranmak, onlara iyi muamele etmek ve kölelere şefkatli bir tutum sergilemek gerekir (Kurtubî, 1964: 5/18-20).

Kurtubî, Dahhak (ö.105/723) ve başkalarından nakille adalet hususunun bir tarafa meyl, sevgi, cima, güzel muamele ve hanımlar

arasında günlerini paylaşmak konularında olduğunu ve bu hususlarda korkuya kapılan kişiye “o zaman tek bir kadın yeter...”. *أَيُّ فَوَاحِدَةٍ فِيهَا كِفَايَةٌ أَوْ كَافِيَةٌ* dediklerini nakleder (Kurtubî, 1964: 5/18 vd.).

Böylece “yetinin, yeter” ifadelerinin yorumlardan kaynaklandığı anlaşılmış olur.

Nesefî (ö.537/1142) de kendinden önceki müfessirlerin görüşlerini aynı şekilde ele alır.

Nesefî’ye göre مَا طَابَ’deki مَا ismi mevsulü sıfata yöneliktir.

Çünkü; مَا akıl sahibi olan varlıkların sıfatlarında var olup gelir. Sanki burada, *"kadınlardan temiz olanlardan, hoşunuza gidenlerden, sizin için helâl olanlarından "* denir gibidir. Çünkü; akıl sahibi kadınlar sanki akıl sahibi değilmiş gibi değerlendirilmişlerdir (Nesefî, 1998: 1/328).

Nesefî (ö. 710/1310) “yetinin” kelimesini kullanmaz ancak Râzî’nin söylediklerine benzer şekilde yorum yapar. Ona göre de “*Bir hür kadını tek eş olarak almak ile câriyelere sahip olmak arasında bir kolaylık sağlanmış ve bu, sayı sınırı olmaksızın geçerlidir*”. Âyetteki ذَلِكَ ifadesinin tek bir eş seçimi ile câriye edinme tercihini işaret ettiğini belirtir. Bu âyetle haram olanlarla ilişkiye girmekten uzak durmaları gerektiği vurgulanmıştır. Nesefî daha sonra farklı yorumları da nakleder. Bir başka yoruma göre, yetimlerin mallarını yönetme konusunda dikkatli olanlar, birçok kadınla evlenirken adaletsizlik yapmaktan çekinmemektedirler. Oysa birçok kadınla evlenildiğinde adaletsizlik olasılığı artar. Yani bu, ‘Eğer bu konuda dikkatliyseniz, diğer konuda da dikkatli olun’ demek gibidir. Başka bir görüşe göre, yetim kızlarla evlenirken adalet sağlanamayacağından korkuluyorsa, ‘o zaman reşit olan kadınlarla evlenin’ denmiştir (Nesefî, 1998: 1/328-329).

Değerlendirme: Buraya kadar örnek olmak üzere zikrettiğimiz müfessirler klasik dönem İslam alimleri arasında en çok değer

verilenlerinden seçilmiştir. Bu dönem müfessirlerinin Nisâ 4/3 âyetine ilişkin yorumları, genel olarak çok eşlilik ve câriyelik konularında farklılıklar göstermektedir. Bazıları adalet şartını çok eşlilik için bağlayıcı bir unsur olarak görürken, diğerleri bu şartın bağlayıcılığını sınırlı bir şekilde ele almıştır. Câriyelerle ilgili yorumlarda ise, nikah akdi gerekliliği konusunda açık bir görüş birliği bulunmamaktadır. Mukâtil ve Taberî gibi müfessirler, câriyelerle ilişkinin sınırlarını açıkça belirlemezken, Ahfeş ve Zemahşerî daha sınırlayıcı yaklaşımlar benimsemişlerdir. Ahfeş el-Evsat, câriyelerle nikâh akdi olmadan ilişkiye girelemeyeceğini savunurken, diğer müfessirler bu görüşte değildir. Mâtürîdî, adaletsizlik korkusunun çok evliliği engellemeyeceğini özellikle belirtirken, diğerleri adaletin çok evlilik için şart olduğunu vurgulamıştır.

Açıklamalardan görüldüğü gibi bu görüşler arasında, bir uzlaşma yoktur. Bu âyette ما “mâ” ismi mevsulünün kullanılması sebebinin kadınları akılsız göstermek ya da kadınları aşağılamak için kullanılmadığı çok açıktır. Bu âyeti, bazı alimlerin görüşlerine göre değil, Kur’an’ın bütünlüğüne ve ruhuna uygun bir şekilde anlamak gerekir. Kur’ân’ın kadın ve erkek arasında ‘kulluk’ açısından eşitlik ve adaleti öngörmesi, üstünlüğün derecesinin takva oluşu (Hucurat, 49/13) Allah Teâlâ’nın adalet ve merhametinin bir göstergesidir. Bazı geleneksel alimlerin görüşlerini eleştirel bir şekilde okuyabilmek ve günümüzün bağlamına uygun yorumlamak kanaatimizce zamanla İslamın gerçek ve temiz yüzünü ortaya çıkarma sorumluluğuyla eş anlamlı hale gelecektir.

Kurtubî kişinin kendi sahip olduğu câriyesiyle evlenmesinin caiz olmadığı hususunda alimler arasında görüş birliği olduğunu söyler. Gerekçe olarak da câriye ve meşru eşin hakları arasında çatışma ve farklılık olabileceği gösterilir (Kurtubî, 1964: 5/139). Halbuki başka âyetler câriyelerle evlenilebileceğini ifade etmektedir. Nur Sûresi 32. âyet وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ

وَمِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ) “İçinizden bekarları, kölelerinizden ve câriyelerinizden evlenmeye elverişli olanları evlendirin...” buyurulmakta ve nikah emir siygasıyla belirtilmektedir. Yine Nisâ 4/25; (طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ...) “...İçinizden, hür mü’min kadınlarla evlenmeye güç yetiremeyenler, sağ ellerinizin sahip olduğu (akitle sahip olduğu) mü’min genç kızlardan (câriyelerden) nikahlayın.. Onları, velilerinin/ailelerinin/sahiplerinin izniyle nikâhlayın ve güzelce mehirlerini verin.” âyeti kafir ya da müşrik olmadıkça onlarla evlenmeyi ifade etmektedir. Bu âyetlerde yer alan nikah akdi bazı alimlere göre başkasının câriyesi ile evlenebilmesi durumunu göstermektedir. Ancak hür kadınla evlenmek yerine câriye ile evlenebilmek için de alimler tarafından pek çok şart sıralanmaktadır (Bkz. Kurtubî, 1964: 5/137-139). Makalemizin sınırlarını tefsirlerle belirlediğimiz için bu ayrıntılara girmiyoruz.

Halbuki başka kaynaklarımızda Hz. Peygamber’in savaşta esir düşen Cüveyriye⁵, Safiyye⁶ ve Reyhâne⁷ validemizi hürriyetlerine kavuşturduktan sonra kendileriyle nikah akdi yaparak evlendiği nakledilir.

Rivâyetlerden anlaşıldığı kadarıyla, o dönemin adetleri, sosyo kültürel ve tarihsel şartlarına göre veliler himayelerine aldıkları kız çocuklarıyla evlenebiliyordu. Kanaatimize göre Yüce Allah, bu âyetle onları bu adetten uzaklaştırmayı amaçlamaktadır. Tıpkı içki yasağının kademeli olarak gelmesi gibi, bu meselede de benzer bir süreç izlenmiş hissiyatını vermektedir.

⁵ Ebû Dâvûd, *Sünen*, Kitâbü’l-Harâc ve’l-İmâre ve’l-Fey’, Hadis No: 3006.

⁶ Buhârî, *el-Câmiu’s-Sabîh*, Kitâbü’l-Megâzî, Bâb 38: “Gazvetü Hayber”, Hadis No: 371

⁷ İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-Nebeviyye*, 2/242-243.

Konumuz olan Nisâ 3. âyette yer alan “ma meleket eymanukum” ifadesi, savaş esirlerinin köle statüsünden çıkıp evlilik yoluyla hür insan statüsüne kavuşması için kullanılmış olabilir. Yani kadın savaş esirleri açısından düşüncecek olursak, ayette evlenilecek iki ayrı sınıfın zikredilmesi birisinin hür kadın diğzerinin ise milk-i yeminle sahip olunan kadın yani câriye anlamına gelmesi sebebiyledir diyebiliriz. Bu kadın evlenmek sûretiyle artık hür kadının statüsüne kavuşacaktır. Diğer hür kadından ayırt etmek için ona “mâ meleket eymanuküm” denmiştir. Nitekim makalemizin içinde kaynaklarını vererek zikrettiğimiz ilim adamlarından bazıları da bu görüştedir.

Nur Sûresi 24/31'de mü'min kadınların örtüsüz dolaşabilecekleri kişiler arasında "meleket eyman" ifadesi kullanılır. Savaşta esir düşen bir kadının korunup aileden biri olarak kabul edilmesi, uygun biriyle evlendirilmesi veya Muhammed Sûresi 4. âyette belirtildiği gibi bedelli ya da bedelsiz salıverilmesi, Kur'ân'ın adalet ve merhamet ilkeleriyle daha uyumludur. Esir kadınları ve çocuklarını savaş bitince aile ve akrabalarına teslim etmek, ya da çocuklarıyla birlikte hayatını devam ettirebileceği bir iş ortamı sağlamak aslında ne güzel bir seçenektir. Zira Kur'an pek çok yükümlülüğün kefareti olarak köle azadını teşvik etmektedir. Müslümanların, köle azad etmek anlamına gelen "*sarp yokuşu*" aşma sorumluluğunda zayıf kaldıkları şu âyetlerden de anlaşılmaktadır:

فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةُ "Fakat o, sarp yokuşu aşamadı." (Beled, 90/11)

وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ "O sarp yokuş nedir, bilir misin?" (Beled, 90/12)

فَكُ رَقَبَةٌ "Köle âzat etmektir." (Beled, 90/13)

Beled Suresi köle azadını *sarp yokuş* olarak nitelerken Muhammed Sûresi 4. âyet⁸ de inkarcıların savaş esirlerinin bile

فَإِذَا لَقِيتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّى إِذَا أَثْنَتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ⁸

savaşın bitmesi durumunda ya fidye ile ya da fidyesiz serbest bırakılmasını ifade etmektedir.

Ayrıca Nur Sûresi 58. âyette şu cümleler yer almaktadır:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنَكُمْ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِنْ قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ وَحِينَ تَصْعُونَ فِي آيَاتِكُمْ مِنَ الظُّهْرِ وَمِنْ بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَافُونَ عَلَيْكُمْ *“Ey iman edenler! Sözleşmeyle sahip olduğunuz (esirler) ile henüz erginlik çağına girmemiş çocuklarınız üç vakitte (yanınıza girerken) sizden izin istesinler; sabah namazından önce, öğlen (dinlenmesin)de elbisenizi çıkarınca, bir de yatsı namazından sonra ...”*. Cinsel ilişki serbestliği olsaydı ve kendilerinden fercin korunması gerekmeseydi Kur'an'da böyle bir “izin isteme” âyetinin bulunmaması gerekirdi. Bu üç vakit dışında birbirlerinin yanına girmek için izin istemek durumunda olmayan bu kişilerin farkında olmadığı kasıtsız durumlarda, yirmi dört saat beraber kalındığı özel mekanlarda, her zaman askeri bir disiplin içinde olma imkanının olmayabileceği ve herhangi bir kusurları olması durumunda hoş görülecekleri ifade edilmektedir. Herhangi bir sebeple gaflet anına düşülüp örtülmesi gereken yerlerin gözükmesi durumunda yani izin isteme dışında açılma durumu söz konusu olursa günaha da girmeyecekleri belirtilmektedir (Geniş bilgi için bkz. Bayındır, 2015: 1-11).

Yine âyet ve hadis kaynaklarında, cinsel ilişkiye mülkiyet yoluyla izin verildiği belirtilen câriyelerin sayısının sınırsız olduğuna dair herhangi bir delil sunulmamaktadır. Sadece milk akdinin nikah akdinden daha güçlü olduğu gibi savunmalar yapılmaktadır. Başlangıçtan beri bunun böyle olduğu ve adetin babalardan, atalarından kalma bir durum olarak devam ettiğine inanılmaktadır. Kölelik sürekli olarak düşünülmüş ve geçmişten

وَأَمَّا فِدَاءٌ حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا...

günümüze gelen âlimler de bunu böyle kabul etmişlerdir. Tarih boyunca bu konu farklı yorumlara tabi tutulmuştur ve günümüzde kölelik ve câriyelik uygulamaları uluslararası hukuk ve insan hakları çerçevesinde yasaklanmıştır. Aslında köle azadı İslam'ın başından beri tavsiye edilen bir uygulamadır.

Kanaatimize göre; âyet çok kadınla evlenmenin bir hak değil, bir sorumluluk olduğunu vurgulamaktadır. Bu, erkeğin kadınların haklarını ihlal etmemesi için bir uyarıdır. Çok kadınla ilişki, aile yapısını, neslin devamını, kadın-erkek ilişkilerini, çocukların eğitimini ve daha birçok şeyi etkileyebilir. Bu durumun, hem bireysel hem de toplumsal düzeyde sorunlara yol açabileceği aşıkardır. Ancak istisnâ durumlarında uygulanabileceğini kimse inkar edemez. Yine bazı klasik dönem müfessirleri câriyelerle ilişkinin bir kolaylık olduğunu iddia etmektedirler. Ancak, bu kolaylık sadece erkeğin sorumluluğunu azaltmak için değil, aynı zamanda kadınların haklarını ihlal etmek için de kullanılabilir.

Bugün, câriyelik sisteminin Kur'ân'ın ruhuna uygun olarak tamamen ortadan kalkmasıyla birlikte, İslam'ın adalet ilkelerine dayalı bir aile yapısının teşvik edilmesi gerekir. Adalet, insan hakları ve onuruna dayalı bir din olan İslam'da, sınırsız sayıda câriye ile nikahsız cinsel ilişkinin meşru oluşuna izin verdiğini söylemek, Kur'ân'ın ve Peygamberin getirdiği adalet, ahlak ve sorumluluk ilkeleriyle uyuşmaz. Dolayısıyla, sınırsız câriyeyle cinsel ilişkiye izin verilmesi, bu temel değerlere aykırıdır. Bir dini sistemin, insan onurunu zedeleyen ve adaletsizliğe yol açan uygulamaları desteklemesi mümkün değildir. Halbuki İslam'ın asıl amacı, tüm insanları onuruyla yaşatmak, herkesin hakkını teslim etmek ve onların haklarını koruyacak bir sistem oluşturmaktır. Ancak zaman içinde bazı yorumlar, tarihsel ve kültürel bağlamların etkisiyle cahiliye adetlerini devam ettirmek suretiyle dinin bu temel ilkelerinden sapmış görünmektedir.

İslam hukukunda, Müslüman bir erkeğin Mecusi veya putperest bir kadınla evlenmesi genel olarak haram kabul edilir. Bu hüküm, câriyeler için de geçerlidir; yani, Müslüman olmayan bir câriye ile

cinsel ilişki kurmak da haram sayılmaktadır (geniş açıklama için bkz. Kurtubî, 1964: 5/140).

Câriyelik, salt mülkiyet anlamında bir sahip olma durumunu ifade etse de, bu onların nikahsız ilişkiye girmeleri anlamına gelmez. Nisâ 25. âyete göre, savaş esirlerinden olan câriyeler nikahlanabilir. Evlenmeleri durumunda hür kadın gibi kabul edilirler. Buradaki fark, mehirin daha düşük olabilmesinden kaynaklanmaktadır, fakat mehirin verilmesi zorunludur. Geçici savaş esiri ya nikahlanır ya ailesine teslim edilir ya da evlendirilir. Âyetin “*ya hür bir kadınla evlilik ya da sahib olduğunla*” demesi câriyeyi işaret ettiğine göre onunla evlilik akdi yapabilecektir. Yüce Allah Bakara, 2/221’de⁹ ve Mümtehine, 60/10’da¹⁰ kafir ve müşrik kadınlarla evliliği zaten haram kılmıştır.

Bu âyetin tefsiri, hem Kur'an'ın bütünlüğü içinde hem de tarihsel ve toplumsal bağlamda yapılmalıdır. Kur'an'ın bütünlüğü içinde bakıldığında, bu âyetin evlilik ve aile hayatına ilişkin diğer âyetlerle uyumlu olduğu görülür. Kur'an, evliliği bir sevgi, merhamet ve sadakat ilişkisi olarak tanımlar (Rum, 30/21) ve eşlere güzel muamelede bulunulmasını ister (Nisâ 4/19). Kur'an, ayrıca, zina, fuhuş, zorla evlendirme gibi ahlaksız ve haksız davranışları yasaklar (Nur, 24/2-3, Nisâ, 4/19). Tarihsel ve toplumsal bağlamda bakıldığında ise, bu âyetin indiği dönemde Arap toplumunda yaygın olan çok eşlilik uygulamasına bir düzenleme getirdiği anlaşılr. Ayrıca, savaşlarda ölen erkeklerin ardında kalan dul kadın ve yetim çocukların bakımını sağlamak için de bir çözüm sunmuştur. Günümüzde ise, bu âyetin uygulanabilirliği konusunda farklı görüşler vardır. Bazıları, bu âyetin evrensel bir hüküm olduğunu ve her zaman geçerli olduğunu savunurken, bazıları da bu âyetin tarihsel şartlara ve gerektiği durumlara bağlı olduğunu ileri sürer.

2.2. Modern Dönem Müfessir Yorumlarında İhtilafların Etkisi

⁹ وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَ وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ ...

¹⁰ ... وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكُفَّارِ ...

Modern dönemdeki müfessirlerin yorumları, klasik tefsirlerin etkilerini taşısa da, dönemin sosyal, kültürel ve düşünsel değişimlerine paralel olarak farklılaşmıştır. Ortak noktaları, adaletin önemine vurgu yapmaları ve yetim kızların haklarının korunması gerektiğini belirtmeleridir.

Bu bölümde, klasik dönemin etkisini sürdüren geleneksel yaklaşımlar ile modern yorumlarda ortaya çıkan farklı bakış açıları ele alınacaktır.

2.2.1. Geleneksel Yorumda Devam Edenler

Klasik müfessirlerin görüşünü devam ettirenlere örnek olarak şu meal-tefsirlerin özetlerine bakabiliriz:

Elmalılı Hamdi Yazır (ö.1942), âyetin yetim kızların mal varlığı ve güzelliği nedeniyle adaletsizliğe uğrayabilecekleri durumlara bir düzenleme getirdiğini belirtir. Konuyla ilgili hadisleri de referans olarak veren Elmalılı diğer başka kadınlarla evlenilmesi hakkında âyetin ‘Size neleri helal kıldım bak ve kendisine zarar vereceğin şu yetim kızı bırak’ demek istediğini belirtir. (Elmalılı, t.y.: 2/506-507)

Ömer Nasuhi (ö.1971) dört kadına kadar evliliğin mümkün olduğunu, ancak adaletin sağlanamayacağı durumlarda tek eşliliğin tercih edilmesi gerektiğini vurgular. Müslümanlar dörde kadar evlenmek zorunda değildir; bir kadınla evlenmek veya hiç evlenmemek de bir tercihtir (Bilmen, 1985: 2/545-546)

İzzet Derveze’ye (ö. 1984) göre Nisâ Sûresi 3.âyet câriyelere sahip olmayı herhangi bir şart olmaksızın zikretmiştir. Âyet zaten süregelen bir geleneğe işaret etmektedir. Diğer hür kadınlar yerine câriyeyle evlenme tavsiyesi sorumluluğun daha az olması sebebiyledir. Nitekim bu sûrenin 25. âyetinde de *"İçinizden imanlı hür kadınlarla evlenmeye gücü yetmeyen kimse ellerinizin altında bulunan imanlı genç kızlarınız (sayılan) câriyelerinizden alsın."* (Nisâ, 4/25) buyrulur. Ulemanın çoğunluğu sınırsız câriye edinmede bir sakınca görmemiştir. Zaten onlar arasında adalet gibi bir durum söz konusu değildir. Derveze’ye göre bu durum bir çelişki teşkil

etmez. Her ne kadar şu zamanda câriyenin odalık olarak kullanılması garib kaçsa da âyetin indiği zamana göre tuhaf değildir. Zira böylece câriyelerin olması hür kadınlar arasında adaleti yerine getirememenin önüne geçer. Ayrıca câriyenin hürleşmesi için de bir yoldur. Çocuğunun olması ve eşinin ölümü halinde hür kalacaktır. Ancak onunla evlenebilmek için Bakara sûresinin 221. âyetinde belirtildiği gibi câriyenin müslüman olması şarttır. Allah müşrik kadınlarla evliliği haram kılmıştır. Bu konuda hür veya câriye arasında fark yoktur (Derveze, 1963: 8/12, 20).

Vehbe Zuhaylî’ye (ö.1995) göre âyette “haklarının altından kalkmanızın mümkün olanı ile evlenin” denmektedir. Zira kadınlar acizlik ve zaaf bakımından yetimler gibidirler. Dilediği kadar câriyeyi odalık olarak almakta, aralarında hiçbir hususta adalete gerek yoktur. Yalnızca onların örfe uygun şekilde geçim nafakası vardır. Yine onlarda paylaşma mecburiyeti yoktur, vacip değildir. Fakat paylaşmaya riâyet etmesiyle güzel bir şey yapmış olur, yani müstehabtır, paylaşma yapmazsa günah ve vebale girmez (Zuhaylî, 1991: 4/232-233).

Mevdûdî’ye göre (ö. 2005) "*Sahibi olduğunuz kadınlar*" ifadesi, savaş esiri olarak alınan ve sonra hükümet tarafından dağıtılan câriyeleri kasteder. Âyet, poligaminin (birden fazla kadınla evlenme) sadece eşit davranma şartıyla geçerli olduğunu söyler. Ayrıca, bu kurala uymayanlar hakkında İslam devletinin mahkemeleri, kadınlara yapılan haksızlıkları düzeltmek için önlemler alabilir. Âyette şart koşulan adalet önkoşuluyla çok kadınla evliliğin tamamen yasaklandığı iddiası yanlış olup, Kur'an'ın bu konudaki görüşü, eşlere eşit davranıldığı sürece çok kadınla evlenmeye izin verdiğidir (Mevdûdî, 2005: 329).

Sâbûnî de (ö. 2021) tefsirinde geçmişte söylenenlerin özetini yapmıştır. Ona göre âyet; bir veli, vesâyeti altında bulunan yetim kızların kendilerine denk olacak şekilde mehirlerini vermeyeceğinden korkuyorsa onu başkalarına bırakıp kendisi başka kadınlardan alsın demektedir. Yine eşler arasında adaletsizlikten korkması durumunda da âyetin “tek bir kadınla nikah yapmakla

yetinin ya da câriyeyi nikahlamakla yetinin” dediğini söylemiştir (Sâbûnî, 1997: 1/237).

Bayraktar Bayraklı’ya göre âyet, yetim kızlara adaletsizlik yapılmasını yasaklar ve eşler arasında tam adaletin mümkün olmadığını, ancak adalete en yakın olanın hedeflenmesi gerektiğini vurgular. Âyet, vicdanı ve adalet ilkesini merkeze alır (Bayraklı, 2005: 5/31-32).

Hayrettin Karaman ve arkadaşlarının telif ettiği *Kur'an Yolu* adlı tefsirde belirtildiğine göre; bu âyet, yetim kızlara adaletsizlik yapılmasını önlemek için indirilmiştir. Velilerin yetimlerle evlenmeleri, hak ihlali riski taşıdığı için başka kadınlarla evlenmeleri tavsiye edilmiştir. Hz. Âişe’ye göre bu âyet, yetimlerin mallarına el koymayı ve adaletsiz mehir uygulamalarını engellemeyi amaçlar (Buhârî, “Tefsîr”, 4/1). İslam, çok eşliliği tamamen kaldırmamış, ancak adalet şartına bağlamış ve tek eşliliği tavsiye etmiştir. Ayrıca, câriyelerin haklarını gözetip hürriyete kavuşmalarını sağlayarak köleliği kademe kademe kaldırmayı hedeflemiştir (Heyet, 2006: 2/15-17).

Mustafa Öztürk’e göre bu âyetteki مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ kelimeleri genellikle, "iki, üç, dörde kadar" şeklinde çevrilmekte fakat bu çeviri âyetin lafzına uygun düşmemektedir. Kaldı ki söz konusu ifadeyi bu şekilde çevirenler her nedense Fâtır 35/1. âyetteki مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ ifadesini "ikişer, üçer, dörder" diye çevirmekte ve dolayısıyla meleklerin kanatlarını dörtle sınırlandırma yoluna gitmemektedir. Gerçekte teaddüd-i zevcatla ilgili "dört kadın" sınırlaması Kur'an'a değil, icma haline gelmiş örfе dayanmaktadır. Bu konuda Hz. Peygamber'e atfedilen hadisler ise -şâyet sahih iseler- kişiye özel hükümler içermektedir. Bütün bunlar bir yana, bu âyet teaddüd-i zevcatın limitlerini belirlemeye değil, himaye altındaki dul kadınlara ve yetim kızlara haksızlık yapmamak gerektiğiyle ilgili ahlaki bir hükme işaret etmektedir (Öztürk, 2014: 111).

Geleneksel yorumların devam ettirildiği modern dönemde, bazı müfessirler ise farklı yaklaşımlar benimseyerek âyete dair

yorumlarda klasik anlayıştan ayrılmıştır. Bu yeni yaklaşımlar, hem sosyal değişimlerin hem de modern düşünce akımlarının etkilerini yansıtmaktadır.

2.2.2. Geleneksel Yorumlardan Ayrılan ve Farklı Yaklaşım Sergileyenler

Modern dönemde Nisâ Suresi 4/3. âyetini farklı bir bağlamda ele alarak geleneksel yorumlardan ayrılan müfessirler, âyette geçen kavramların anlamını, tarihi ve sosyolojik bağlamda yeniden değerlendirerek daha geniş bir perspektif sunmayı amaçlamışlardır.

Ömer Rıza Doğrul (ö.1952) çok eşliliği bir zorunluluk değil, dönemin özel şartlarında bir istisna olarak sunar. Uhud Savaşı sonrası yetim ve dul kadınların korunması amacıyla, adalet şartıyla birden fazla kadınla evlenmeye izin verilmiştir. Âyet, yetimlerin haklarını korumayı ve dul kadınların güvence altına alınmasını hedefler. Ayrıca, مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ "sağ elinizin mülkü" ifadesi savaş esiri kadınlarla evlenmeyi ifade eder. Yine bu surenin 27. âyetinde bu evliliğin şartları zikredilmektedir. Ancak Doğrul, Kur'an'da ya da Peygamber'in hadislerinde câriyelik veya odalık edinmeyi teşvik eden bir ifade olmadığını ve İslam'ın toplumsal adaleti öncelediğini vurgular (Ömer Rıza Doğrul, 1955: 151-152).

Muhammed Esed'e (ö.1992) göre, مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ "sağ ellerinizin sahip oldukları" ifadesi, Allah yolunda savaşta esir alınan kadınları ifade eder. Âyette hür kadınlar ve esirler فَانْكِحُوا "evlenin" emriyle bağlantılıdır. Bu, evlenilecek kadın sayısının dörtle sınırlandırıldığını ve evliliğe dayanmayan cinsel ilişkiye Kur'an'ın veya Hz. Peygamber'in kesinlikle izin vermediğini belirtir. Birden fazla evliliğe izin, yalnızca adaletin sağlanabildiği istisnai durumlarla sınırlandırılmıştır (Esed, 2015: 193).

Süleyman Ateş'e göre, Nisâ 4/3 âyetinin amacı, kaç kadınla evlenileceğini belirlemek değil, yetimlere zulüm yapılmasını

önlemek için alternatif bir yol sunmaktır. **فَانكِحُوا** "Evleniniz" ifadesi farz değil, mübahtır. Âyet, zorunlu hallerde adalet şartıyla birden fazla evliliğe izin verirken, adaleti sağlayamayanların tek eşle yetinmesini öğütler (Ateş, 1989: 2/196-200).

Recep İhsan Eliaçık'a göre Nisâ 4/3, çok eşliliği teşvik etmek yerine sınırlamayı ve eş sayısını azaltmayı amaçlar. Âyet, eş sayısını dört, üç, iki veya bire indirerek adaletsizlikten kaçınmayı önerir. Dipnotunda, eşlerini geçindirmek için yetimlerin mallarını kullananlara yönelik bir uyarı yapılır. Adaleti sağlayamayanların çok eşlilikten uzak durması ve tek eşli evlilikle yetinmesi tavsiye edilir, böylece geçim sıkıntısı ve haksızlık önlenmiş olur (Eliaçık, 2007: 186-188).

Hakkı Yılmaz'a göre bu âyette, **النِّسَاء** kelimesinin önünde belirlilik (marife) takısı "el" ال bulunmaktadır, bu da "o kadınlar" ifadesinin belirli kadınları işaret ettiğini gösterir. Yani, buradaki "lâm-ı tarif", hazfedilmiş (gizli) olan **الْيَتَامَى** "el-yetâmâ" kelimesinin bedelidir ve tamlamanın takdiri **من نساء اليتامى** "o yetimlerin kadınlarından" olmalıdır. Bu yorumun doğruluğunu teyit eden kanıt, aynı sûrenin 127. âyetidir:

يَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي يَتَامَى النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُونَ أَن تَنْكِحُوهُنَّ وَالْمُسْتَضْعِفِينَ مِنَ الْوِلْدَانِ وَأَن تَقُومُوا لِلْيَتَامَىٰ بِالْقِسْطِ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِهِ عَلِيمًا

“Senden o kadınlar [yetimlerin kadınları] hakkında fetva istiyorlar. De ki: “Onlar hakkında fetvayı Allah ve ‘kendilerine farz kılınmış olanı vermediğiniz ve kendilerini nikâhlamaya rağbet etmediğiniz kadınların yetimleri hakkındaki ve ezilmek istenen çocuklar hakkındaki ve yetimler için hakkaniyeti ayakta tutmanız

hakkındaki Kitap'ta size okunanlar' verir. Ve hayırdan ne işlerseniz, biliniz ki, şüphesiz Allah onu en iyi bilendir."

Bu âyetten, insanların Peygamberimize, "Yetimlerin kadınlarıyla ilgili durum nedir, bu sorunu nasıl çözeceğiz?" diye sordukları ve çözüm aradıkları anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu durum, Nisâ Suresi'nin 1-10. âyetlerinin açıklamasıdır. İlk 10 âyetten anlaşıldığı üzere, insanlar yetimlerin kadınlarını isteyerek nikâhlanmamakta, ancak Allah onları bu görevi yerine getirmeye zorlamaktadır. Buradaki التَّسَاء "en-nisâ" ifadesi "*yetimlerin kadınları*" anlamına gelir ve fetva istenen bu kadınlar, 3. âyetteki "*o kadınlar*" ifadesiyle kastedilen yetimlerin anneleri, teyzeleri, nineleri gibi onlara bakmakla yükümlü ve nikâhlanmaya uygun kadınlardır. Ayrıca, âyette geçen يتامى النساء tamlaması "*o kadınların yetimleri*" demektir. Dikkat edilirse, bu ifade 3. âyetteki ifadenin tersidir; 3. âyette "yetimlerin kadınları" denilirken, 127. âyette "kadınların yetimleri" denilmektedir. Bazı mealler ve tefsirlerde يتامى النساء "*o kadınların yetimleri*" ifadesi, Arapça dilbilgisinin temel kurallarına aykırı olarak "yetim kadınlar" şeklinde sıfat tamlaması olarak çevrilmiştir. Halbuki belirtili isim tamlamasıdır. Bu yanlış çeviri, 3. âyetteki التَّسَاء "en-nisâ" sözcüğünün hangi anlamda özelleşmesi gerektiğinin ipucunu kaçırmaktadır. Nisâ 127'deki "*okunan âyetler*" ile kastedilen âyetler, Nisâ Suresi'nin 1-10. âyetleridir. Bazı ilim adamları, 3. âyeti yanlış anlamış ve "Urve rivâyeti"ni esas alarak rivâyeti Kur'an'ın önüne geçirmişlerdir. Birçok bilgin de, geleneğin baskısıyla 3. âyete ekleme ve çıkarma yapmış, kelimeleri yanlış anlamlara çekmiş ve izâfeti sıfat tamlaması olarak yorumlayarak hatalarını sürdürmüşlerdir. Piyasadaki bazı meal ve tefsirlerde التَّسَاء "en-nisâ" ifadesinin belirli (marife) oluşu dikkate alınmamış; hatta cümleyi anlayamayan bazı eser sahipleri, kelimenin başına "*diğer*" gibi tam belirsizlik ifade eden bir sözcük eklemişlerdir (Yılmaz, 2015: 10/19 vd.).

Bu âyette geçen **منى** "mesnâ, ثلاث sülâse ve رباع rubâ" ifadeleri, "ikişer ikişer, üçer üçer, dörder dörder" anlamına gelen üleştirme sayı sıfatlarıdır. Dolayısıyla, âyet "ikinci, üçüncü veya dördüncü kadınla evlenebilirsiniz" demek yerine, *"yetimlerin kadınlarını ikişer ikişer, üçer üçer, dörder dörder nikâhlayın"* anlamına gelmektedir. Bu ifade, yetimlerin korunması ve mağduriyetlerinin giderilmesi için toplumsal bir sorumluluğu vurgulamaktadır. Böylece: "Bu kadınlar sizin eşleriniz olacak ve yetimler de üvey çocuklarınız olacak. Sonuç olarak, hem yetimler hem de onlara bakan kadınlar sizin akrabalarınız olacak ve onlara gerekli hak ve hukuku uygulayacaksınız" demek istenmektedir. Yılmaz'a göre bu âyetin çok eşlilikle bir ilgisi yoktur. Âyet, olağanüstü durumlarda toplumsal bir kampanyadan bahsetmekte ve toplumun sorunlarını çözmek için bu kampanyaya katılmayı zorunlu kılmaktadır. Peygamberimizin çok eşliliğinin de özel durumlara dayandığını ve sadece ona özgü olduğunu belirtmektedir (Yılmaz, 2015: 10/24-25).

Mustafa İslamoğlu'na göre; âyetlerde belirtilen sayıların (iki, üç, dört) sınırlama mı yoksa sadece rakam mı olduğu tartışılmıştır. Arapça'da **و** "vav" bağlacının seçim ifade eden **أو** "veya" anlamında kullanıldığına dair dilbilimsel bir delil yoktur. Dolayısıyla, bu bağlacı kullanarak $2+3+4=9$ gibi bir toplam çıkarmak, kelimelerin orijinal sayısal değerlerini karıştırmak olur. Bu âyetler olağanüstü durumlarda, özellikle dul ve yetim kadınların mağduriyetini gidermek için birden fazla evliliğe izin vermiş ve hatta bunu teşvik etmiştir. Bu pasajlar, savaşın yol açtığı toplumsal sorunları çözmek amacıyla indirilmiştir. Normal şartlarda ise vahiy, tek eşliliği tavsiye etmektedir; âyetin sonu da buna işaret eder. Bu hüküm, savaş şartlarında erkeklerin sayısının azaldığı, dul ve yetimlerin arttığı durumlarda, bu dul kadınları yetimlerinden ayırarak evlenmeyi engellemek amacı taşıyabilir (İslamoğlu, 2010: 861-862).

Edip Yüksel, âyette geçen **مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ** ifadesinin, geleneksel olarak anlaşıldığı gibi "sağ ellerinizin sahip oldukları" değil, "yeminlerinizin veya anlaşmalarınızın hak sahibi oldukları" şeklinde

çevrilmesi gerektiğini savunur. أَيْمَان (eymân) kelimesi, يَمِين (yemîn) kelimesinin çoğulu olup, Kur'an boyunca sözleşmeler veya anlaşmalar anlamında kullanılır. Bu bağlamda, أَيْمَان kelimesi "sağ el" anlamına gelen يَمِين (yemin) kelimesinin çoğulu olarak kullanılmamıştır. Yüksel'e göre Nisâ Sûresi 4/3 âyeti, özellikle savaş zamanlarında dul kalan kadınlara ve yetimlere ekonomik ve psikolojik destek sağlamak amacıyla sadece dul kadınlarla çok evliliğe izin vermektedir. Bu uygulama, Peygamberimiz Hz. Muhammed'in de izlediği bir yol olup, amacı toplumsal sorunlara çözüm getirmektir. Ancak, âyetin devamında belirtildiği gibi, eşler arasında adaleti sağlamanın zorluğu nedeniyle çok eşlilik ideal bir aile modeli olarak teşvik edilmez, aksine zaruri durumlar için bir istisnadır (turkishnews.com, 2024)¹¹.

Mehmet Okuyan'a göre âyette geçen أَمْثَلُكُمْ ifadesi genellikle "sahip olunan câriyeler" şeklinde anlaşılmaktadır. Ancak, eğer bu ifade bu şekilde yorumlanacaksa, verilmek istenen mesaj, câriyelerle cinsel birliktelik kurarak onlardan yararlanma değildir. Nur Sûresi 24/32¹² ve 33'e göre, köle ve câriyelerin evlendirilmesi emredilmekte ve özgürlüğe kavuşmak isteyenlerin desteklenip serbest bırakılması istenmektedir. Bu durumda, evlenilmesi istenen kişiler, hür kadınlar değil, câriyelikten kurtulmak isteyenlerdir. Çok eşlilik de sadece bu bağlamda mümkündür, çünkü bu düzenleme kölelik ve câriyelik kurumunu sona erdirmeye yönelik bir tedbirdir.

Âyette geçen أَوْ edatına "veya" anlamı yerine, tafsiliyye, tefsiriyye olarak "yani" anlamı verilmesi de mümkündür ve bu, daha güçlü bir yorum olabilir. Eğer أَوْ edatına "veya" anlamı verilirse, âyetin anlamı şöyle olur: *"Adaletli olamamaktan korkarsanız bir tane ile veya sahip olduğunuzla yetinin."* Bu yorum, bir tercih imkânı

¹¹ <https://www.turkishnews.com/tr/content/wp-content/uploads> (Erişim 20 Eylül 2024)

¹² وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ ..

sunduğu için farklı bir anlam taşır. Ancak, **وَأُفَادَاتِهَا** "açıklama" anlamında "yani" anlamı verildiğinde, âyetin mesajı şu şekilde anlaşılır: *"Adaletli olamamaktan korkarsanız bir tane ile, yani sahip olduğunuzla yetinin!"* Bu yorum, Kur'an'ın kölelik ve câriyelik kurumunu devam ettirmek gibi bir niyetinin olmadığını, aksine bu kurumların sona erdirilmesi için adımlar attığını göstermeye çalışır. Bu şekilde, Kur'an'ın kölelik ve câriyelik üzerine hükümler inşa ettiği ve bu kurumları devam ettirmeyi amaçladığı şeklindeki olumsuz yaklaşımların önüne geçmek mümkün olabilir (Okuyan, 2022: 185-186).

Haşim Özdaş doktora tezinde şöyle der:

"Yaptığımız inceleme sonucunda 'mâ meleket' kapsamına giren kadınlardan cinsel yönden istifâde edilebilmesi, ancak nikâh akdi sonucunda olabileceği kanaatine vardık. Mâ meleket ifâdesi ise, Kur'ân-ı Kerim'in indiği dönemde toplumda var olan câriyelerin yanı sıra, kadın savaş esirlerini de kapsamaktadır. Fakat İslâm'da savaş esirlerinin köleleştirilmesi söz konusu olmadığından günümüzde bu ifâdenin sadece savaş esirleriyle irtibatlandırılması gerektiğini düşünmekteyiz." (Özdaş, 2019: 169)

Semîn el-Halebî (ö.756/1355) bazı alimlerin **مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ** ifadesi için başka bir fiil, örneğin **وَطَوَّأُوا** "onlarla ilişkiye girin" fiilini takdir ettiğini belirtmiştir. Bunun nedeni, milk-i yemin (câriyeler) ile nikâh akdinin yapılamaması durumudur. Bazı âlimler ise, her iki ifadenin de aynı fiile **فَانكِحُوا** fiiline bağlı olduğunu öne sürmüş ve birinci kullanımın "evlenme", ikincisinin ise "cinsel ilişki" anlamında olduğunu ifade etmiştir. Bu durumda, "nikâh" kelimesi ya müşterek bir lafız olarak iki farklı anlamda kullanılmıştır (evlenme ve cinsel ilişki) ya da kelimenin hem hakiki hem de mecâzî anlamı bir arada kastedilmiştir (Bkz. Semîn el-Halebî, t.y., 3/566). Özdaş ise çok anlamlı kelimelerin aynı anda iki farklı anlamı ifade etmesi

meselesinin, usul ve dil alimleri arasında tartışmalı bir konu olduğunu ve genel kabul gören görüşe göre, bir kelimenin aynı anda iki anlamı birden taşımasının mümkün olmadığını belirtir (Bkz: Özdaş, 2019: 146). Ayrıca bu ifade için, zikredilmeyen bir fiil takdir edilmesi mümkün değildir. Çünkü âyette konu edilen eylem vat' (cinsel birleşme) değil, nikâh akdidir. فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ ifadesi nikâh akdini işaret ettiğine göre, مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ terkihi de "nikâh edin" fiilinin mef'ulü (yüklemin nesnesi) olarak anlaşılmalıdır. Burada nikâh, evlenmek anlamına gelmektedir. Bu nedenle, burada kastedilen vat' değil, evlilik akdidir (Özdaş, 2019: 169).

Özdaş'a göre Kur'an-ı Kerim'deki birçok âyet, nikahsız birlikteliğin meşruiyet iddiasının yanlışlığını vurgulamaktadır. Özellikle Nûr Suresi'nin 32. âyetinde "...Evlenme imkânı bulamayanlar, Allah tarafından ihtiyaçları karşılayıncaya kadar kendilerine hakim olsunlar..." ifadeleriyle evlenme imkânı bulunmayanların kendilerini kontrol etmeleri gerektiği ifade edilir. Bu, efendinin câriyesiyle karı-koca ilişkisine izin verilmesi iddiasıyla açıkça çelişir. Ayrıca, böyle bir ilişki durumunda câriye de kendini korumuş sayılmayacaktır (Özdaş, 2019: 169).

Ali Rıza Demircan'a göre; Nisâ Suresi 3. âyet, câriyelerle cinsel ilişki için evliliği emretmektedir. Yazar, bu iddiasını desteklemek için aşağıdaki gerekçeleri sunmaktadır:

a) Âyetin birinci bölümünde فَانْكِحُوا "nikah akdi yapın" emri yer almaktadır.

b) Hür kadınlarla ancak nikâh akdi yoluyla evlenilebilir.

c) مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ifadesi, فَوَاحِدَةً "Fe vâhideten" ifadesine atfedilmektedir.

d) فَوَاحِدَةً ifadesindeki فَ "fe" harfi, âyette yer alan فَانْكِحُوا emri sebebiyle takdir edilen ikinci فَانْكِحُوا "fenkihû" emrine delalet eder.

e) Takdir edilen فَانكِحُوا "fenkihû" emri, hür bir kadına veya câriyeye yöneliktir.

f) أُ atıf harfî, "veya" anlamına gelmektedir. (Bkz. Demircan, 2012: 135, 15 nolu dipnot)

Yani Demircan, bu gerekçeler sonucunda, âyetteki مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ifadesinin, câriyelerle cinsel ilişki için evliliği emreden bir ifade olduğunu iddia etmektedir. Bu yorum, câriyelerin statüsü ve hakları açısından önemli sonuçlar doğurmaktadır.

Abdülaziz Bayındır; Nisâ Sûresi'nin 3. âyetinde geçen مَا واحدة (vâhideten, bir) "sahip olduklarınız" ifadesinin ملكت أيمانكم kelimesine atfedildiğini ve bu iki ifadenin aynı yükleme (amil) bağlı olduğunu savunmaktadır. Ona göre, واحدة kelimesinin yüklemi olan فَانكِحُوا "nikâhlayın" emri, مَا ملكت أيمانكم ifadesi için de geçerlidir. Bu nedenle, Bayındır, âyetin birden fazla eşle evlendiği takdirde adalet sağlayamayacağından korkan kimseye, ya bir hür kadını ya da bir câriyeyi nikâhlamayı emrettiğini belirtir. Ayrıca, bu iki ifade arasına farklı bir yüklem (fiil) eklenmesini, âyetin anlamını bozmak ve tahrif etmek olarak değerlendirir. Ona göre de أُ "veya" bağlacı ile bağlanan iki kelimenin iki farklı yükleme sahip olması mümkün değildir. Bu bağlamda, bazı yorumcular "yetinin" gibi bir fiil ekleyerek cümlelin yapısını bozmuş ve âyeti yanlış yorumlamıştır (Bayındır, 2015: 1-11).

Değerlendirme: Daha önceki sayfalarda dipnotlarıyla açıkladığımız gibi أُ atıf harfî adaleti sağlama endişesi olanın ya tek bir hür hanım ya da câriye ile nikah akdi yapmasını söylemektedir. Hür hanımla evlilik asıl olmakla birlikte bu evliliğe gücü yetmeyen cariye ile evlenecektir. Âyetten, birden fazla eşle evlenme konusunda adalet şartının getirildiği ve câriyelerin de evlilik ve aile kurma hakkının

olduğu anlaşılmaktadır. Bu cümle, o zamanki toplumda var olan farklı statü verilmiş bir kadının evlilik akdi yapılmak suretiyle hür kadın statüsüne geçirilebileceğini anlatmaktadır. Meallerde verilen “..câriyelerle yetinin” ibaresi klasik dönem müfessirlerinin yorumlarının kabullenip devam ettirilmesinden kaynaklanmaktadır. Zira câriye yetinilecek biri değildir. Eski dönemlere kıyasla cariyelerin zamanla eğitim vb. sebeplerle işin içine köle ticaretinin de girmesiyle çok daha cazip hale getirilebildiğini tarih bize göstermektedir. Üstelik hür kadından çok daha iyi ve kaliteli, hem de daha bakımlı ve güzel de olabilir. Günümüzde Ukraynalı ya da Rus veya İsveçli bir kadının savaş esiri olması durumunda pek çok hür kadından daha eğitilmiş, kaliteli ve daha güzel konumda olma ihtimali de vardır. Bu durumda diğer kadınların evlenemeyip ortada kalma ihtimali bile söz konusudur.

Kanaatimizce Nisâ Sûresinin 3. âyeti, câriyelerle cinsel ilişki için evlilik akdinin şart olduğunu belirtmektedir.

Bu âyetin tarihi ve sosyal bağlamı, İslâm'ın geldiği dönemdeki Arap toplumunun aile yapısı, evlilik âdetleri, yetimlerin durumu ve kadın-erkek arasındaki sayı dengesizliği ile ilgilidir. Bu âyet, o toplumda birden fazla kadınla evlenmenin bir izin değil, bir sorumluluk olduğunu, adaletli davranmanın şart olduğunu ve haksızlık etmekten korkanların tek kadınla evlenmesi gerektiğini bildirmektedir. Ancak bütün yorumlar böylesine hassas bir mevzuda kadınlara adalet hususunu ortak yorum olarak merkeze alıp vurgulamaktadırlar. Âyet, bu yönüyle İslâm'ın kadına verdiği değeri, onu onurlandırdığını ve muhtemel acılardan onu korumak istediğini de göstermektedir. Çok eşliliğin sınırsız bir hak olarak değil, zorunlu durumlar için sınırlı bir çözüm olduğu hissettirilmektedir. Aynı zamanda İslam'ın toplumsal sorumluluk anlayışını ve bireysel arzuların ötesindeki büyük resme odaklanmasını dengeli bir şekilde yansıtmaktadır.

Sonuç

Bu çalışmada, Nisâ Sûresi'nin 3. âyeti etrafında ortaya çıkan soruları ele alarak, adalet kavramının yetimler ve kadınlarla olan

ilişisini inceledik. Öncelikle, yetim kızların ve mallarının korunması amacıyla getirilen düzenlemelerin, velilerin onlarla evlenme ve mallarını kullanma konusundaki sorumluluklarını nasıl etkilediğini tartıştık.

Yetim kızların velileriyle evlenme yasağının, onların mallarının haksız kullanımını engelleme amacı taşıdığı belirtilerek bu adetten uzaklaştırılması amacını taşıdığını da ortaya koyduk. Velilerin, yetimlerin mallarını kendi menfaatleri için kullanma riskine karşı, evlilik sayısının sınırlandırılması ve adaletin tesis edilmesi gerektiğinin de vurgulandığını gördük.

Âyette geçen **فانكحوا** "*nikâhlayın*" emrinin hem hür kadınlar hem de câriyeler için geçerli olup olmadığını sorguladık. Geleneksel anlayışın, câriyelerle nikâhsız ilişkiyi meşru görmesinin, İslam'ın temel ilkeleriyle uyuşmadığını ortaya koyduk. Kur'ân'ın genel mesajının, câriyelerin de evlilik akdiyle korunması yönünde olduğunu savunduk.

Geleneksel tefsirlerin bazı noktalarının, günümüzün adalet ve insan hakları anlayışıyla çeliştiğini belirledik. Özellikle kölelik ve câriyelik gibi uygulamaların tarihsel bağlamda kaldığını ve modern dünyada bu kavramlara yeni yorumlar getirilmesi gerektiğini vurguladık.

Bu çalışma, Nisâ Sûresi'nin 3. âyetinin yorumlanmasında ortaya çıkan farklı görüşleri kavramsal ve i'rab yoluyla analiz ederek adalet ve insan hakları perspektifinden bir değerlendirme sunmuştur. Âyetin, yetim kızların ve kadınların haklarını korumaya yönelik evrensel mesajlarının, günümüz toplumlarında nasıl uygulanabileceğine dair bir bakış açısı sağlamıştır.

Çalışmamız, belirli müfessirlerin görüşlerine odaklanmış olup, tüm yorumları kapsamamaktadır. Gelecekteki araştırmaların, "*mâ meleket eymân*" ibaresinin İslam hukukundaki evrimi ve farklı bağlamlardaki yorumlarını daha derinlemesine incelemesi faydalı olacaktır. Ayrıca, savaş esirleri ve câriyelerle ilgili âyetlerin

sosyolojik ve tarihsel analizleri, konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayabilir.

İslam'ın temel prensipleri olan adalet, eşitlik ve merhamet, her dönemde ve her toplumda geçerliliğini koruyan evrensel değerlerdir. Nisâ Sûresi'nin 3. âyetinin de bu değerleri yansıttığını, kadınların, yetimlerin ve toplumun diğer kırılgan kesimlerinin haklarını korumayı amaçladığını görüyoruz. Dolayısıyla, tarihsel yorumları günümüzün koşullarına uyarlarken, İslam'ın özündeki adalet ve insan hakları vurgusunu ön planda tutmak önemlidir.

Kaynakça

Ahmetoğlu, Abdullah. (2002). *el-Mu'cem el-Mufehres li Elfaz el-Kur'an el-Kerîm*. Kral Fahd Kur'an Kompleksi. (21/07/2024 tarihinde <http://www.qurancomplex.com> adresinden ulaşılmıştır).

Akşit, Eyüp. (2017). Arap Dilinde Mâ Edatı ve İşlevleri. *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, (4), 41-59.

Ateş, Süleyman. (1988). *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* (Cilt 1-11). İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat.

Bayındır, Abdulaziz. (2015). Savaş Esirleri ve Câriyelik. *Kitap ve Hikmet Dergisi*, Ekim-Aralık, Sayı 11, 1-11.

Bayraklı, Bayraktar. (2005). *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri* (Cilt 1-21). İstanbul: Bayraklı Yayınları.

Behcet, Abdülvâhid Sâlih. (1997). *el-İ'râbu'l-Mufasssal li Kitâbillâhi'l-Murettel* (2. Baskı, Cilt 1-12). Amman: Dârü'l-Fıkr li't-Tıbâa ve'n-Neşr ve't-Tevzi.

Bilmen, Ömer Nasuhi. (1985). *Kur'an-ı Kerim Türkçe Meali Alisi ve Tefsiri* (Cilt 1-8). İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi.

Buhârî, Muhammed b. İsmâil. (2002). *Sahîh-i Buhârî* (I-V). Riyad: Dârü's-Selâm.

Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Mahallî & Celâleddîn Abdurrahman b. Ebû Bekir es-Süyûtî. (t.y.). *Tefsîru'l-Celâleyn*. Kahire: Dârü'l-Hadîs.

Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd. (1987). *es-Sihâh Tâcü'l-Luğa ve Sihâhu'l-Arabiyye* (4. Baskı, Cilt 1-6). (Ahmed Abdulgafûr Attâr, Ed.). Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn.

Deâs, Ahmed Ubeyd, Hamîdân, Ahmed Muhammed & el-Kâsım, İsmâil Mahmûd. (2004). *İ'râbu'l-Kur'an el-Kerîm*. Dımaşk: Dârü'l-Münîr ve Dârü'l-Fârâbî.

Demircan, Ali Rıza. (2012). *Kur'an ve Sünnet Işığında: (Köleleştirilerek Odalıklaştırılan Savaş Esirleri Kadınlar Olarak)*

Câriyeler ve Sömürülen Cinsellikleri (3. Baskı). İstanbul: Ensar Neşriyat.

Derviş, Muhyiddîn b. Ahmed Mustafa Dervîş. (1994). *İ'râbu'l-Kur'ân ve Beyânuhu* (4. Baskı, Cilt 1-10). Humus: Dârü'l-İrşâd li'ş-Şuûn el-Câmî'iyye; Dârü'l-Yemâme, Şam-Beyrut; Dâr İbn Kesîr, Şam-Beyrut.

Derveze, Muhammed İzzet. (1963). *et-Tefsîru'l-Hadis*. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as. (2009). *Sünen-i Ebî Dâvûd* (I-III). Riyad: Mektebetü'l-Ma'ârif.

Eliaçık, Recep İhsan. (2014). *Nüzul Sırasına Göre Yaşayan Kur'an: Türkçe Meal/Tefsir* (5. Baskı). İstanbul: İnşa Yayınları.

Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, t.y., İstanbul: Azim Dağıtım.

Esed, Muhammed. (2015). *Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir* (9. Baskı). İstanbul: İşaret Yayınları.

Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Herverî. (2001). *Tehzîbü'l-Luğa* (Cilt 1-8). (Muhammed Avad Mur'ib, Ed.). Beyrut: Dâr İhyâü't-Türâsü'l-Arabî.

Halîl b. Ahmed, Ebû Abdurrahman b. Amr el-Ferâhîdî el-Basrî. (1979). *Kitâbü'l-'Ayn* (Cilt 1-8). (Mehdi el-Mahzûmî & İbrâhim es-Sâmerâî, Ed.). Beyrut: Dârü'l-Hilâl.

Harrât, Ahmed b. Muhammed. (2005). *el-Mu'ctebâ min Muşkili İ'râbi'l-Kur'ân* (Cilt 1-4). Medine: Kral Fahd Mushaf Baskı Kompleksi.

Heyet (Karaman, H., Çağrıçı, M., Dönmez, İ. K., & Gümüş, S.). (2006). *Kur'ân Yolu* (Cilt 1-5). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerîyyâ el-Kazvînî er-Râzî. (1979). *Mu'cem Mekâyîsü'l-Luğa* (Cilt 1-6). (Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Ed.). Beyrut: Dârü'l-Fikr.

İbn Hişâm, Abdülmelik b. Hişâm. (1990). *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. Kahire: Mektebetü'l-Halebî.

İbn Manzûr, Cemâlüddîn Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrerem b. Ali el-Ensârî er-Ruveyfî el-İfrîkî. (1994). *Lisânü'l-'Arab* (3. Baskı, Cilt 1-15). Beyrut: Dâr Sâdır.

İslamoğlu, Mustafa. (2010). *Nüzul Sırasına Göre Hayat Kitabı Kur'an - Gerekçeli Meal* (2. Baskı). İstanbul: Düşün Yayınları.

Kırcı, Recep. (2021). Arap Dilindeki "Em" ve "Ev" Edatları ile İlgili Bir İnceleme. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8(1), 1-15.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. (1964). *el-Câmiu' li Ahkâmi'l-Kur'ân* (Cilt 1-20). (Ahmed el-Berdûnî & İbrâhim Etfeyyîş, Ed.). Kahire: Dârü'l-Kütüb.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. (2005). *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne (Tefsîru'l-Mâtürîdî)* (Cilt 1-10). (Mecdî Bâslûm, Ed.). Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye.

Mealler için bkz. *Kur'an Mealleri*. (21/07/2024 tarihinde <https://www.kuranmealleri.net> adresinden ulaşılmıştır); *Açık Kur'an*. (21/07/2024 tarihinde <https://acikkuran.com> adresinden ulaşılmıştır).

Mevdûdî, Ebû'l-A'lâ. (2005). *Tefhîmu'l-Kur'ân* (Cilt 1-7). (Çev.: Muhammed Han Kayanî, Yusuf Karaca, Nazife Şişman, İsmail Bosnalı, Ali Ünal, Hamdi Aktaş). İstanbul: İnsan Yayınları.

Mukâtil b. Süleymân, Ebû'l-Hasan Mukâtil b. Beşir. (2002). *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. (Abdullah Mahmûd Şehâte, Ed.). Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye.

Nahhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil b. Yûnus el-Murâdî. (2000). *İ'râbu'l-Kur'ân*. (Abdûlmün'im Halîl İbrâhîm, Ed.). Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye.

Nesefî, Ebû'l-Berakât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Hafızuddîn. (1998). *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl* (Cilt 1-3). (Yûsuf Ali Bediyevî, Ed.). Beyrut: Dârü'l-Kelâmü't-Tayyib.

Okuyan, Mehmet. (2022). *Geniş Açıklamalı Kur'an Meal-Tefsir* (2. Baskı). İstanbul: Haliç Üniversitesi Yayınları.

Ömer Rıza Doğrul. (1955). *Kur'an-ı Kerim'in Tercüme ve Tefsir-i Şerifi: Tanrı Buyruğu* (3. Baskı). İstanbul: Tan Yayınları.

Özdaş, Hâşim. (2019). *Kur'an Âyetleri Işığında Savaş Esirlerinin Durumu* (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van.

Öztürk, Mustafa. (2014). *Kur'an-ı Kerim Meali: Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

Râgıb el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed. (1992). *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*. (Safvân Adnân ed-Dâvûdî, Ed.). Dımaşk-Beyrut: Dârü'l-Kalem.

Râzî, Fahreddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. el-Hasen b. el-Hüseyn. (2000). *Mefâtihu'l-Ğayb (Tefsîru'l-Kebîr)* (3. Baskı, Cilt 1-32). Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî.

Râzî, Zeynüddîn Muhammed b. Ebîbekr b. Abdilkâdir, (t.y). *Muhtâru's-Sihâh*, (Thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed), Beyrut, Mektebetü'l-Asriyye.

Sâbûnî, Muhammed Ali. (1997). *Safvetü't-Tefâsîr*. Kahire: Dârü's-Sâbûnî.

Semerkandî, Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed. t.y., *Bahru'l-Ulûm*, y.y.

Semin el-Halebî, Ebu'l-Abbas Şihabüddin Ahmed b. Yusuf. (t.y.). ed-Durru'l-Masûn fî Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn (Cilt 1-11) (Ed. Dr. Ahmed Muhammed el-Harrât). Şam: Dârü'l-Kalem.

Sîbeveyh, Ebû Bîşr Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî. (1988). *el-Kitâb* (3. Baskı, Cilt 1-4). (Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Ed.). Kahire: Mektebetü'l-Hancî.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. (2001). *Câmi' u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân* (Cilt 1-26). (Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî, Ed.). Kahire: Dâr Hacer.

Ukberî, Ebû'l-Bekâ Abdullah b. Hüseyin b. Abdullah. (t.y.). *et-Tibyân fî I'râbi'l-Kur'ân* (Cilt 1-2). (Ali Muhammed el-Becâvî, Ed.). Kahire: İsa el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâh.

Yılmaz, Hakkı. (2015). *Nüzul Sırasına Göre Tebyinül Kur'an - İşte Kur'an* (Cilt 1-8). İstanbul: İşaret Yayınları.

Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. Serî b. Sehl. (1988). *Me'ânî'l-Kur'ân ve I'râbuh* (Cilt 1-5). (Abdülcélîl Abduh Şelebî, Ed.). Beyrut: Âlemü'l-Kütüb.

Zemahşerî, Carullah Mahmud b. Ömer. (1987). *el-Keşşâf 'an Hakâ'iki't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Tenzîl* (Cilt 1-4). Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî.

Zuhaylî, Vehbe. (1991). *et-Tefsîru'l-Munîr fî'l-Akîde ve 'ş-Şerîa ve'l-Menhec* (Cilt 1-32). Dimaşk: Dârü'l-Fikr; Beyrut: Dârü'l-Fikr el-Muâsır.

Zuhaylî, Vehbe. (1994). *İslam Fıkhu Ansiklopedisi* (Cilt 1-15). (Çev.: Ahmet Efe, Beşir Eryarsoy, H. Fehmi Ulus, Abdurrahim Ural, Yunus V. Yavuz, Nurettin Yıldız). İstanbul: Risale Yayınevi.

İnternet Siteleri:

<https://www.turkishnews.com/tr/content/wp-content/uploads>
(Erişim 21.07.2024)

<https://www.suleymaniyevakfi.org/arastirmalar/tarih-arastirmalari> (Erişim 07.07.2023)

<https://www.kuranmealleri.net> (Erişim 21.07.2023)

<https://acikkuran.com> (Erişim 21.07.2023)



BIDC