



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

Doktora Tezi

GÜNEY HİNDİSTAN'DA YAPILAN İLK KUR'ÂN MEÂLİ TERCEMETÜ
TEFSİRİ'L-KUR'ÂN: METODOLOJİSİ VE SOSYO-POLİTİK TESİRİ

SUHAİR THOTTUPURATH
ORCID: 0000-0003-4793-0646

Danışman
Prof. Dr. ALİ AKPINAR
ORCID: 0000-0001-5188-3884

Konya – 2026



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Tez Jüri Üyeleri



Öğrencinin	Adı Soyadı	SUHAİR THOTTUPURATH
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslâm Bilimleri / Tefsir Bilim Dalı
	Programı	Doktora
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. ALİ AKPINAR
	Tezin Adı	GÜNEY HİNDİSTAN'DA YAPILAN İLK KUR'ÂN MEÂLİ TERCEMETÜ TEFSİRİ'L-KUR'ÂN: METODOLOJİSİ VE SOSYO-POLİTİK TESİRİ

Yukarıda adı geçen öğrenci tarafından hazırlanan Güney Hindistan'da Yapılan İlk Kur'ân Meâli Tercemetü Tefsîri'l-Kur'ân: Metodolojisi Ve Sosyo-Politik Tesiri başlıklı bu çalışma 29/04/2026 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Sıra No	Danışman ve Üyeler	
	Unvanı	Adı ve Soyadı
1	Danışman	Prof, Dr Ali Akpınar
2	Üye	Prof, Dr Muhammed Ersöz
3	Üye	Prof. Dr. Hakan UĞUR
4	Üye	Prof. Dr. HARUN ÖĞMÜŞ
5	Üye	Doç. Dr.SÜLEYMAN NAROL



Etik İlke ve Kurallara Uygunluk Beyannamesi Sayfası

Öğrencinin	Adı Soyadı	SUHAİR THOTTUPURATH
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslâm Bilimleri / Tefsir Bilim Dalı
	Programı	Doktora
	Tezin Adı	GÜNEY HİNDİSTAN'DA YAPILAN İLK KUR'ÂN MEÂLİ TERCEMETÜ TEFSİRİ'L-KUR'ÂN: METODOLOJİSİ VE SOSYO-POLİTİK TESİRİ

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

SUHAİR THOTTUPURATH
İmzası

ÖN SÖZ

Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla.

Bu çalışma, “Güney Hindistan'da Yapılan İlk Kur'ân Meâli 'Tercemetü Tefsîri'l-Kur'ân': Metodolojisi ve Sosyo-Politik Tesiri” başlıklı doktora tezi kapsamında hazırlanmıştır. Araştırmada Hindistan'ın Kerala bölgesinde gerçekleştirilen Kur'ân tercümelerinin tarihsel gelişimi ele alınmış; özellikle Arabî–Malayalam dilinde yapılan ilk Kur'ân tercümesinin ortaya çıktığı ilmî, toplumsal ve siyasal şartlar bütüncül bir bakış açısıyla incelenmiştir. Bu bağlamda söz konusu tercümenin yalnızca dilsel ve ilmî bir faaliyet olmadığı; aynı zamanda Malabar bölgesindeki Müslüman toplumun dinî bilinçlenmesi, kimlik inşası ve eğitim anlayışı üzerinde belirleyici etkiler icra eden çok boyutlu bir tarihsel olgu olduğu ortaya konulmaya çalışılmıştır. Ayrıca bu sürece önemli katkılar sunan ve Kerala Müslümanlarının ilmî tarihinde müstesna bir yere sahip olan Keyî ailesinin tarihî ve ilmî mirası da araştırmanın temel bileşenlerinden biri olarak değerlendirilmiştir.

Bu konunun seçilmesinde, Arap olmayan Müslüman toplulukların Kur'ân ile kurdukları ilişkinin tarihsel derinliğini ve özgünlüğünü ortaya koyma arzusu belirleyici olmuştur. Yüzyıllar boyunca Kur'ân'ın tercüme edilebileceği anlayışına yönelik çeşitli itirazlar ve tartışmalar ortaya çıkmış olsa da Kerala'daki Mappila Müslümanları gibi bazı toplulukların, Kur'ân'ı yerel dil ve yazı sistemleri aracılığıyla halka ulaştırma yönünde güçlü bir irade sergiledikleri görülmektedir. Bu çerçevede, Mâyin Kutty Elaya'nın Arabî–Malayalam dilinde gerçekleştirdiği ilk Kur'ân tercümesi yalnızca bir tercüme faaliyeti değil; aynı zamanda Malabar bölgesinde İslâmî bilginin yaygınlaşmasına ve yerel bir ilmî geleneğin teşekkülüne zemin hazırlayan tarihî bir dönüm noktasıdır. Ancak bu tercümenin müellifi, yöntemi ve sosyo-politik arka planı üzerine yapılan akademik çalışmaların sınırlı olması, bu araştırmanın temel çıkış noktasını oluşturmuştur. Bu çalışma ile ihmal edilmiş bir ilmî mirasın görünür kılınması ve Kur'ân tercümelerinin ideolojik, kültürel ve toplumsal boyutlarının daha sağlıklı bir şekilde değerlendirilmesine katkı sunulması amaçlanmıştır.

Tezin temel amacı, Mâyin Kutty Elaya tarafından kaleme alınan Tercemetü Tefsîri'l-Kur'ân adlı eseri tarihsel bağlamı içinde ele almak; müellifin takip ettiği yöntemleri, başta Tefsîrü'l-Celâleyn olmak üzere yararlandığı tefsir kaynaklarıyla ilişkisi çerçevesinde incelemektir. Bunun yanı sıra Arabî–Malayalam tercümeler ile daha sonraki dönemlerde ortaya çıkan Malayalam Kur'ân tercümeleri arasındaki niceliksel ve niteliksel dönüşüm de analiz edilmiştir. Bu yönüyle çalışma, Kur'ân tercümelerini yalnızca anlam aktarma faaliyeti olarak değil; aynı zamanda belirli düşünsel, ideolojik ve toplumsal öncelikleri yansıtan metinler olarak

ele alan bir yaklaşımı benimsemektedir. Araştırma sürecinde tarihsel, betimleyici ve analitik yöntemler birlikte kullanılmıştır. Birincil kaynaklar arasında yer alan el yazmaları, birtakım basılmış eserler ve arşiv belgeleri titizlikle incelenmiş; bunlar ikincil literatürle karşılaştırmalı olarak değerlendirilmiştir. Ayrıca Kerala'daki yerel ilmî geleneği yansıtan biyografik eserler ve Arabî-Malayalam yazı kültürüne dair veriler de çalışmaya dâhil edilmiştir. Bu yöntemsel yaklaşım, konunun hem ilmî hem de sosyo-kültürel boyutlarının bütüncül bir şekilde ele alınmasına imkân tanımıştır.

Araştırma sürecinde karşılaşılan en önemli güçlüklerden biri, erken dönem Arabî-Malayalam Kur'ân tercümelerine ve Mâyin Kutty Elaya'ya ait el yazmalarına ulaşma meselesi olmuştur. Güney Hindistan'ın çeşitli bölgelerinde, özellikle zamanla işlevini kaybetmiş ya da tamamen yıkılmış bazı camilerde muhafaza edilen yazma eserlerin dağılmış, tahrip olmuş veya kaybolma tehlikesiyle karşı karşıya kalmış olduğu tespit edilmiştir. Bu durum, araştırmanın saha çalışmasına dayalı olarak yürütülmesini gerekli kılmış; kimi zaman zor fiziksel şartlar altında, sınırlı imkânlarla ve uzun süreli araştırmalar yapılmasını zorunlu hâle getirmiştir. El yazmalarının farklı özel koleksiyonlara dağılmış olması, vakıf kayıtlarının düzensizliği ve Arabî-Malayalam yazı sisteminin tarihsel varyantları, metinlerin okunması ve karşılaştırmalı olarak değerlendirilmesini daha da güçleştirmiştir. Bununla birlikte bu zorluklar çalışmanın özgünlüğünü artırmış; araştırmayı yalnızca teorik bir inceleme olmaktan çıkararak sahaya dayalı bir akademik çalışma hüviyetine kavuşturmuştur.

Bu çalışma üç bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında araştırmanın amacı, yöntemi, önemi ve kapsamı ortaya konulmuştur. Birinci bölümde Kerala'da Kur'ân tercümelerinin tarihsel gelişimi ele alınmış; Malayalam ve Arabî-Malayalam dillerinde gerçekleştirilen tercüme faaliyetleri genel hatlarıyla değerlendirilmiştir. Bu çerçevede erken dönem tercüme girişimleri ve bu faaliyetlerin ortaya çıktığı sosyo-dinî bağlam üzerinde durulmuştur. İkinci bölüm, Arabî-Malayalam Kur'ân tercümesinin öncüsü olan Mâyin Kutty Elaya'nın hayatına ve ilmî kişiliğine ayrılmıştır. Bu bölümde Elaya'nın edebî faaliyetleri, Kur'ân tercümesine yaklaşımı ve içinde yetiştiği sosyo-kültürel çevre ele alınmış; ayrıca Malabar bölgesinde önemli bir etkiye sahip olan Keyi ailesinin toplumsal ve kültürel rolü değerlendirilmiştir. Üçüncü bölümde ise Mâyin Kutty Elaya'nın Tercemetü Tefsîri'l-Kur'ân adlı eserinin metodolojisi incelenmiştir. Bu bağlamda eserin başta Tefsîrü'l-Celâleyn olmak üzere klasik tefsir kaynaklarıyla ilişkisi, kullanılan yöntemler ve Arabî-Malayalam yazı sisteminin özellikleri ele alınmıştır. Böylece çalışma hem tarihsel hem metodolojik açıdan Kerala'daki Kur'ân tercüme geleneğine bütüncül bir bakış sunmayı amaçlamaktadır.

Her şeyden önce tez çalışmam süresince her aşamada bilgi, tecrübe ve rehberliğini esirgemeyen değerli danışmanım Prof. Dr. Ali Akpınar'a en içten şükranlarımı sunarım. Kendisinin engin ilmî birikimi, titiz yönlendirmeleri ve yapıcı eleştirileri, bu çalışmanın akademik olgunluğa ulaşmasında belirleyici olmuştur. Ayrıca tez jürimde yer alan değerli hocalarım Muhammed Ersöz ve Hakan Uğur'a kıymetli değerlendirme ve katkıları için teşekkür ederim. İlmî yolculuğumun temellerini atan ve beni ilme ve araştırmaya yönlendiren Dârü'l-Hüdâ İslam Üniversitesi'ndeki hocalarıma da şükran borçluyum. Tez konumla ilgili kaynaklara ulaşmamda katkı sağlayan tüm dost ve arkadaşlarıma teşekkür ederim. Özellikle Hyderabad University, India'da araştırmalarını sürdüren Danish Hudawi'nin konuya ilişkin yazma eserlerin tespiti konusundaki değerli yönlendirmeleri, bu çalışmanın kaynak zeminini önemli ölçüde güçlendirmiştir. Ayrıca aile tarihlerini ve belgelerini benimle paylaşarak araştırmamı derinleştirmeme imkân tanıyan Keyi ailesi fertlerine de müteşekkirim.

Son olarak bu çalışmayı, Kur'an'ın mesajını farklı dil ve kültürlerde insanlara ulaştırmak için gayret gösteren tüm ilim ehline ithaf ediyorum. Yüce Allah'tan bu mütevazı emeği kabul buyurmasını ve ilmî sahada faydalı kılmasını niyaz ederim.

SUHAIR THOTTUPURATH

Nisan 2026

İÇİNDEKİLER

ÖN SÖZ	v
İÇİNDEKİLER.....	viii
KISALTMALAR LİSTESİ	xiii
ÖZET.....	xiv
ABSTRACT	xv
GİRİŞ.....	16
1. Amaç ve Kapsam	16
2. Yöntem	17
3. Konuyla İlgili Çalışmalar	17
4. Araştırma Konusuyla İlgili Belli Başlı Araştırmalar.....	19
BİRİNCİ BÖLÜM.....	20
GÜNEY HİNDİSTAN’DA KUR’ÂN MEALİ EDEBİYATININ GELİŞİM TARİHİ	20
1.1. Hindistan’da İslamiyet ve İslamî İlimlere Genel Bakış	20
1.2. Kerala Hakkında Genel Bilgiler	22
1.3. Kerala’da İslamiyet	24
1.4. Kerala’da Yapılan Kur’ân Çalışmalarına Genel Bakış	26
1.4.1. Kerala’da Kur’ân Araştırmalarının Gelişimi.....	28
1.4.2. Kerala'daki Müslüman Alimler Arasında Kur’ân Tercümesi Konusundaki Tartışmalar.....	29
1.4.2.1. Tartışmadaki Görüşler	30
1.4.2.1.1. Gelenekçi / Tercüme Karşıtı Görüş.....	30
1.4.2.1.2. Reformcu / Tercüme Yanlısı Görüş	30
1.4.2.1.3. Ara Görüşler	31
1.4.2.2. Tartışmadaki Temel Meseleler	31
1.4.2.2.1. Otorite ve Metinsel Statü.....	31
1.4.2.2.2. Otorite ve Metinsel Statü.....	32
1.4.2.2.3. Teolojik ve Dilbilimsel “Çevrilemezlik”	32
1.4.2.2.4. Islah, Modernlik ve Metin Kültürü.....	32
1.4.2.3. Kerala’dan Örnekler	33
1.4.2.4. Tartışmanın Günümüze Yansımaları.....	33
1.4.3. Kerala’da Kur’ân Tercümeleri	34

1.5. Arabi-Malayalam.....	35
1.5.1. Başlıca Arabî-Malayalam Kur'ân Mealleri	38
1.5.1.1. Tercüme-i Kur'ân r.....	38
1.5.2. Arabî-Malayalam Dilinde Kaleme Alınan Sûre ve Cüz Meâlleri	40
1.6. Malayalam Kur'ân Tercümeleri	41
1.6.1. Vishuddha Qur'an	41
1.6.2. Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm.....	42
1.6.3. Tercemetü'l-Kur'âni'l-Mecîd.....	44
1.6.4. Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Kerîm	44
1.6.5. Tercümetü Me'ânî'l-Kur'ân	45
1.6.6. Kerala'da Yeterince İncelenmemiş Kur'ân Tercümeleri	46
1.7. Kerala kökenli Tek İngilizce Kur'ân Meâli	47
1.7.1. Basheer Ahmad Mohyidin'in Hayatı ve Eserleri	48
1.7.2. İngilizce Tercümenin Tarihsel Gelişimi	49
1.7.3. Diğer İngilizce Tercümeler Arasındaki Yeri.....	51
1.7.4. Eserin Yöntemi.....	52
1.7.4.1. Eserin Diğer Kur'ân Meallerinden Farklılıkları	52
1.7.4.2. Eserin Kendine Has Özellikleri	53
1.7.4.3. Eserde Kullanılan Yenilikçi Üslup ve Yazım Tarzı	53
1.8. Malayalam Dilindeki Önde Gelen Sünni Kur'ân Tefsir ve Mealleri	55
1.8.1. Fethü'r-Rahmân fî Tefsîri'l-Kur'ân	55
1.8.1.1. Tefsirin Yazılışı.....	56
1.8.1.2. Fethurrahman'ın Yöntemi ve Önemi	57
1.8.1.3. Şâfiî Fıkıh Okulu'nu Vurgulaması.....	57
1.8.1.4. Bilimsel Gerçeklere Yaklaşım.....	58
1.8.1.5. Gayrimüslimlerin Bu Tefsire Erişiminin Kısıtlanması	58
1.8.1.6. Neshin Tasdik Edilmesi (Nesh).....	59
1.8.1.7. İsrâiliyata Karşı Tutumu.....	59
1.8.1.8. Ehl-i Sünnet'in Akidesini Açıklaması.....	60
1.8.1.9. Fethurrahmân'da Konulu Tefsir	62
1.8.2. Vishudda Qur'ân Vivarthanam (Kutsal Kur'ân'ın Tercümesi/Meâli)	63
1.8.2.1. Vishudda Qur'ân Vivarthanam'ın Önsözü.....	63
1.8.2.2. Çevirinin Metodolojisi	64
1.8.2.3. Paragraf Usulüyle Çeviri	65
1.8.2.4. Dilsel Hassasiyet	66

1.8.2.5. Fıkha Yönelik Yaklaşım.....	68
1.8.2.6. İsrâiliyyâtın Kullanımında İhtiyat	68
1.8.2.7. Eleştirel Değerlendirme.....	70
1.8.2.8. Son Kısımda Haritaların Ek Olarak Sunulması.....	71
1.8.2.9. Bilimsel Gerçeklerin Vurgulanması	72
1.9. Tefsir Tercümeleri.....	73
1.9.1. Tefsîrû'l-Kur'ân	74
1.9.2. Tefhîmu'l-Kur'ân	75
1.9.3. Fî Zılâli'l-Kur'ân.....	75
1.10. Lirik ve Şiîrsel Tercümeler.....	76
1.10.1. Amruthavani.....	76
1.10.2. Divya Deepthi.....	77
1.11. Kerala'da Kur'ân Üzerine Yeni Yaklaşımlar	78
1.11.1. Ulûmu'l-Kur'ân Üzerine Yapılan Çalışmalar	78
1.12. Kur'ân ve Bilimin Mukayeseli İncelenmesi.....	79
1.13. Kur'ân Üzerine Filolojik ve Felsefî Çalışmalar	80
1.14. Çağdaş Meseleler ve Kur'ân	81
1.15. Değerlendirme	82
İKİNCİ BÖLÜM	83
MÂYİN KUTTY ELAYA VE KEYİ AİLESİ	83
2.1. Mâyin Kutty Elaya'nın Hayatı	83
2.1.1. Eğitim Hayatı ve Hocaları	85
2.1.2. Eserleri.....	85
2.1.3. Dönemin Toplumsal Koşulları	87
2.2. Keyi Ailesi.....	88
2.3. Keyi Rubât.....	91
2.4. Keyiler: Tellichery'deki Mappila Müslüman Tüccarlar	94
2.5. Aluppi Kakka	95
2.6. Moosa Kakka.....	96
2.6.1. Moosa Kakka ve Odathil Pallı Cami	99
2.7. Ailenin Önde Gelen Üyeleri.....	101
2.8. Günümüzde Keyiler	102
2.9. Keyiler Hakkındaki Kaynaklar.....	103
2.10. Keyi Ailesinin Gerileyişi.....	103
2.11. Değerlendirme	104
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	105
TERCEMETÜ TEFSİRİ'L-KUR'ÂN VE METODOLOJİSİ.....	105
3.1. Tercemetü Tefsîri'l-Kur'ân'ın Kaynakları	106

3.1.1. Tefsîrû'l-Celâleyn	106
3.1.2. Tefsîrû't-Taberî	108
3.1.3. Tefsîrû'l-Begavî	108
3.2. Tercemetü Tefsîri'l-Kur'ân'ın Metodolojisi	109
3.2.1. Tefsîr bi'r-Rivâye	109
3.2.2. Tefsîr bi'd-Dirâye	110
3.2.3. Tefsîrû'l-Celâleyn'in Tefsîrû'l-Kur'ân'ın Metodolojisine Etkisi	111
3.2.4. Dilbilimsel Yaklaşım.....	112
3.2.5. Kur'ân Ayetlerine Yaklaşım	116
3.2.6. Mâyin Kutty Elaya'nın Dilbilimsel Üslubu	117
3.2.7. Nüzûl Sebeplerine Yaklaşım	118
3.2.8. Fıkhî Meselelere Yaklaşım.....	119
3.2.9. Tercemetü Tefsîri'l-Kur'ân'da Nesh Konusuna Yaklaşım	120
3.2.10. Nisâ 4/34 Âyeti Bağlamında “Kadınları Dövme” Meselesi.....	121
3.2.11. Hz. Peygamber'in Zeynep bint Cahş ile Evliliği (Ahzâb Sûresi Bağlamı)	127
3.2.12. Garânîk Olayı (Necm Sûresi)	131
3.2.13. Mudâyene Âyetinde Kadın Şahitliği Meselesi (Bakara 2/282).....	136
3.2.14. Mayin Kutty Elaya'nın Arabi-Malayalam Kur'ân Tercümesine Eleştirel Bir Yaklaşım.....	142
3.2.15. Elayas Tercümesi Üzerine Âlimler Arasındaki Tartışmalar	147
SONUÇ.....	149
KAYNAKÇA	152
EKLER.....	160
EK 1: İbn Havkal Tarafından Hazırlanan Dünya Haritası, Yaklaşık 980 Yılı.....	160
EK 2: Hindistan Haritası.....	161
EK 3: Kerala Haritası	162
EK 4: Hindistandaki İlk Cami Olan Kodungallur'daki Çeraman Cami:	163
EK 5: Arap Malayalam Alfabeti.....	164
EK 6: Malayalam Alfabeti	165
EK 7: Odathıl Pallı (Odathıl Camı) 1806 Yılında Keyi Ailesi Tarafından İnşa Edilmiştir.....	166
EK: 8 Tercemetü Tefsîri'l-Kur'ân, 5. Cilt, Furkân Suresi.....	167
EK:9 Tercemetü Tefsîri'l-Kur'ân, 5. Cilt, Şu‘Arâ Suresi.....	168
EK: 10 Tercemetü Tefsîri'l-Kur'ân, 5. Cilt, Naml Suresi	169
EK: 11 Tercemetü Tefsîri'l-Kur'ân, 5. Cilt, Rûm Suresi	170

EK: 12 Tercemetü Tefsîri'l-Kur'ân, 5. Cilt, Lokman Suresi.....	171
EK: 13 Tercemetü Tefsîri'l-Kur'ân, 5. Cilt, Secde Suresi.....	172
EK:14 Malik İbn Dinar'ın türbesi — Malik Dinar Camii, Thalangara, Kasargod (Kerala).	173
EK:15 Moosa Kaka Keyi'nin türbesi, Kerala'nın Kannur kentindeki Odathil Palli (Odathil Camii) yerleşkesinde bulunmaktadır.....	174
EK: 16 Kadı Muhammed'in yazdığı Muhyüdheen Mala, Arabi Malayalam'daki ilk eser olup Şeyh Abdülkadir el-Ceylânî'nin faziletlerini öven önemli bir metindir.	175
EK; 17 Basheer Ahmed Muhuyudheen tarafından yapılan İngilizce tercüme 'Quran the Living Truth'(Kur'an: Yaşayan Hakikat).....	176
EK: 18 Sunni Malayalam Kur'an Meâli – Bahaudheen Muhammed Nadwi, “Vişuda Kur'an Vivarthanam” (Kutsal Kur'an Tercümesi).....	177
EK: 19 Umman'ın Salâle şehrinde, Tajüddin'e (Bana Perumal) ait bir türbe bulunduğu belirtilmektedir.....	178

KISALTMALAR LİSTESİ

<i>a.s</i>	Aleyhisselam
<i>b.</i>	Bin, İbn (Oğlu)
<i>Bkz</i>	Bakınız
<i>c.</i>	Cilt
<i>çev.</i>	Çeviri
<i>DİA</i>	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
<i>H.</i>	Hicri
<i>Hz.</i>	Hazreti
<i>haz.</i>	Hazırlayan
<i>krş</i>	Karşılaştır
<i>M.</i>	Milâdî
<i>MS</i>	Milâttan sonra
<i>nşr</i>	Neşreden
<i>öl.</i>	Ölüm tarihi
<i>thk</i>	Tahkîk
<i>v.d</i>	Ve diğerleri
<i>y.y</i>	Yer yok (Yayın Yeri Belirtilmemiş)
<i>ts.</i>	Tarihsiz (Basım Tarihi Belirtilmemiş)

ÖZET

Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslâm Bilimleri
Tefsir Bilim Dalı
Doktora Tezi

GÜNEY HİNDİSTAN'DA YAPILAN İLK KUR'ÂN MEÂLİ TERCEMETÜ TEFSİRİ'L-KUR'ÂN: METOD-OLOJİSİ VE SOSYO-POLİTİK TESİRİ

SUHAİR THOTTUPURATH

Arap olmayan Müslümanların Kur'ân tercümesi/meali alanındaki çalışmaları yüzyıllar öncesine dayanmaktadır. Kur'ân'ın tercüme edilebileceği fikrine karşı çıkan gelenekçi tepkiler ortaya çıkmış olsa da Kerala'daki Mappila Müslüman toplulukları gibi bazı Müslüman gruplar Kur'ân tercümesiyle meşgul olmaya başlamışlardır. Thalassery Keyi ailesine mensup önde gelen bir aydın olan Mâyin Kutty Elaya, Malabar bölgesinde Kur'ân tercümelerinin gelişiminde müstesna bir rol oynamıştır. Elaya, Arap harfli Malayalam (Arabi-Malayalam) yazısıyla gerçekleştirdiği ilk Kur'ân tercümesiyle Mappila Müslümanları arasında yeni bir edebî yönelim başlatmıştır. Onun eserini müteakiben bölgesel dillerde çok sayıda Kur'ân tercümesi ortaya konmuştur. Elaya, büyük ölçüde Tefsîrû'l-Celâleyn'in yöntemine dayanmakla birlikte bazı âyetlerin tefsirinde Tefsîrû'l-Begavî ve Tefsîrû't-Taberî'den de faydalanmıştır.

Bu çalışma, Güney Hindistan'daki ilk Kur'ân tercümanının biyografisini ve onun Tercemetü Tefsîri'l-Kur'ân adlı eserinde kullandığı yöntemi incelemeyi amaçlamaktadır. Araştırma ayrıca Malayalam dilindeki Kur'ân tercümelerinin, Arabi-Malayalam tercümelerine kıyasla sayıca daha fazla olduğunu (yaklaşık kırk tercüme) ortaya koymaktadır. Kur'ân'ın anlamını aktarmanın yanı sıra, bu tercümelerde ideolojik yönelimlerin de öncelikli olduğu görülmektedir. Çalışma ayrıca, Mâyin Kutty Elaya döneminde kullanılan Arabi-Malayalam yazı sistemi ile günümüzdeki biçimi arasındaki farklara da kısaca değinmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân Meâli, Arabi-Malayalam, Mâyin Kutty Elaya, Tercemetü Tefsîri'l-Kur'ân

ABSTRACT

Necmettin Erbakan University, Graduate School of Social Sciences
Department Of Basic Islamic Sciences
Tafsir Sciences
Doctoral Thesis

SOCIO-POLITICAL AND METHODOLOGICAL INFLUENCES OF THE FIRST QUR'AN TRANSLATION IN SOUTH INDIA: "TERCEMETÜ TEFSÎRIL-KUR'ÂN"

Suhair Thottupurath

Non-Arab Muslims' engagement with Qur'an translation dates back many centuries. Although traditionalist objections to the translatability of the Qur'an emerged, several Muslim communities, such as the Mappila Muslims of Kerala, undertook the translation of the Qur'an. Māyin Kutty Elaya, a prominent scholar from the Thalassery Keyi family, played a unique role in the development of Qur'an translation in Malabar. By producing the first Arabi-Malayalam translation of the Qur'an, he introduced a new literary trend among Mappila Muslims, and numerous translations in regional vernaculars followed his work. Although he relied primarily on the method of Tafsīr al-Jalālayn, he also drew on Tafsīr al-Baghawī and Tafsīr al-Ṭabarī in the commentary of certain verses.

This study documents the biography of the first Qur'an translator of South India and analyses the methodology employed in his work, Tarjamah Tafsīr al-Qur'ān. It also demonstrates that Malayalam translations of the Qur'an approximately forty in number far outnumber those in Arabi-Malayalam, and that, beyond conveying the meaning of the Qur'an, many of these translations prioritized particular ideological orientations. The study further offers a brief comparison between the Arabi-Malayalam script used in Māyin Kutty Elaya's time and its present form.

Keywords: Tafsīr, Qur'ān Translation, Arabi-Malayalam, Māyin Kutty Elaya, Tarjamah Tafsīr al-Qur'ān

GİRİŞ

1. AMAÇ VE KAPSAM

Bu araştırmada Hindistan'ın Kerala¹ bölgesinin dili olan Arabî-Malayalam² dilinde yapılmış Kur'ân meâli *Tercemetü Tefsîri'l-Kur'ân* adlı eserin metodolojik özellikleri ve bölgenin ilk Kur'ân meâlinin tarihi incelenecektir. Arabî-Malayalam, 16. yüzyıldan 20. yüzyılın ilk birkaç yılına kadar alimler tarafından yapılan geniş bir çalışma koleksiyonuna sahiptir. Örneğin şiir, Güney Hint İslami edebiyatında en meşhur edebi türdü. Bu dilde manevi nitelikli ve hukuk türü çalışmalar yaygındır. Arapça ve Farsçadan birçok büyük eser Arabî-Malayalam diline çevrildi. Keralalı Thalassery³ Keyi ailesinden ünlü bir alim olan *Mâyin Kutty Elaya*, bu dilde Kur'ân meâl edebiyatının gelişmesinde eşsiz bir rol üstlendi. İlk Arabî-Malayalam Kur'ân meâline katkıda bulunarak Mappila Müslümanları için yeni bir edebiyat akımı geliştirdi.

Mâyin Kutty Elaya, yeni bir dini edebiyatın öncüsü olarak Kur'ân'ın tercümesi ve hatta Kur'ân'ın Arapça dışında herhangi bir dilde yazılmasına karşı olan birçok muhalif anlayışla karşılaştı. Onun yaptığı Kur'ân tercümesine karşı fetvalar verilmesiyle birlikte çalkantılı tartışmalar ortaya çıktı. Bazı alimler ise tercüme yanlısı fetvalar verdiler. Kimi alimler nüshaları yasaklayıp onlara tabi olan Müslüman kesimi ağır taşlara bağlayarak Kur'ân-ı Kerim tefsirlerinin nüshalarını denize attılar.⁴ Kur'ân'ın tercüme edilip edilemeyeceği konusundaki tüm bu farklılıklara rağmen korkusuzca yoluna devam eden *Mayin Kutty*, bu görevi tamamladı.

¹ Kerala, Hindistan'ın güneybatı kıyısında yer alan, batıda Arap Denizi, doğuda ise Batı Ghat Dağları ile çevrili bir eyalettir. Uzun kıyı şeridi, tropikal iklimi ve zengin kültürel çeşitliliğiyle bilinen Kerala, tarih boyunca Hindistan'ı Arap dünyası, Avrupa ve Doğu Asya ile bağlayan bir deniz ticareti merkezi olmuştur. Bu tarihi uzun yıllara dayanan uluslararası temas, Hindu, Müslüman ve Hristiyan toplulukların yüzyıllardır bir arada yaşadığı Kerala'nın zengin demografik yapısının teşekkülüne katkıda bulunmuştur. A. Sreedhara Menon, *A Survey of Kerala History* (Kottayam: DC Books, 2018), 15.

² Arabî-Malayalam, Malayalam alfabesi yerine Arap alfabesini kullanan bir Malayalam dili yazı biçimidir. Temelde, Malayalam dilinin Arap alfabesi kullanılarak yazılmasıdır. Bu sistem sadece bir alfabe değildir, aynı zamanda Malayalam gramerine bol miktarda Arapça, Farsça ve Urducadan kelimelerin girdiği özel bir "din dili" literatürü oluşturmuştur. Kerala'daki Mappila Müslüman topluluğu arasında dini, edebi ve kültürel bilgiyi koruma ve aktarma aracı olarak gelişmiştir. Yazı, Arapçada bulunmayan Malayalam seslerini temsil etmek için ek diyakritik işaretler kullanmıştır. 17. yüzyıldan 20. yüzyılın başlarına kadar Arabî-Malayalam, İslami metinler, şiirler, tarihi eserler ve halk edebiyatı yazımında yaygın olarak kullanılmıştır. Modern Malayalam yazısının başlamasından önce Malabar'da İslami eğitim ve okuryazarlığın yayılmasında önemli bir rol oynamıştır. Günümüzde Arabî-Malayalam, Kerala Müslüman topluluğunun dil ve kültürel mirasının önemli bir parçası olmaya devam etmektedir. V. Kunhali, *Arabî-Malayalam: A Study in Its Linguistic Features* (Calicut: University of Calicut Press, 1999), 22–24.

³ Thalassery (Tellicherry), Kerala'nın Kannur bölgesinde yer alan, tarihî bir sahil kentidir. Arap deniz ticaretiyle erken İslam etkisinin yayıldığı önemli bir liman olmuş, Arabî-Malayalam edebiyatı ve Mappila kültürünün geliştiği merkezlerden biri haline gelmiştir. İngiliz döneminde modern eğitim, matbaa ve kültürel reformların öncülerindendir. A. Sreedhara Menon, *A Survey of Kerala History* (Kottayam: DC Books, 2018), 245.

⁴ Musab Abdüsselâm, "Novel Traditions: Vernacular Literary Modernities and the Heresy of the Arabî-Malayalam Novel," *South Asian Review* 2 (Eylül 2025) 25.

Onun öncülüğü sayesinde daha sonraları yerel dilde birçok Kur’ân tercümesi yapılmıştır. Bu araştırma, bölgedeki Arabi-Malayalam Kur’ân çevirilerinin tarihini ve sosyo-politik etkilerini, özellikle *Mâyin Kutty Elaya* tarafından yazılan *Tercemetü Tefsîri’l-Kur’ân* adlı bu çalışmada kullanılan metodoloji, kavram ve yöntemi aydınlatmaya çalışacaktır.

2. YÖNTEM

İlk olarak Türkiye’de konuyla ilgili çalışmaların yapılıp yapılmadığını tespit etmek için “İslam Araştırmaları Merkezi, İlahiyat Fakülteleri Devam Eden Tezler ve Tezler Kataloğu”, aynı zamanda “Yükseköğretim Kurumu Başkanlığı Tez Merkezi” tarafımızdan taranmış ve konuyla ilgili yapılmış bir çalışmanın olmadığı tespit edilmiştir. Dolayısıyla bu çalışmanın özgün olduğunu söyleyebiliriz.

Güney Hindistan Müslümanlarının Kur’ân meal faaliyetlerinin tarihi değerlendirmesi olarak, bu araştırma niteliksel bir metotla vücuda getirilmiştir. Bu çalışmanın amaçlarını gerçekleştirmek için araştırmacı, farklı araştırma yöntemlerini; tümevarım, analitik ve tarihsel ve analitik bir bileşimi kullanacaktır. Kur’ân’ın tercüme edilebilirliği meselesini ve konuyla ilgili Kerala âlimlerinin söylediklerini incelemek için tümevarım yöntemi kullanılacaktır. Araştırmada hem küresel perspektiften hem de Kerala Müslümanları bağlamında tefsir uygulamalarının tarihsel gelişimini incelemek için tarihsel yöntemden faydalanılacaktır.

3. KONUYLA İLGİLİ ÇALIŞMALAR

Kur’ân-ı Kerîm dünyada en çok okunan ve farklı dillere en çok tercüme edilen kitaptır. Kur’ân’ın farklı zamanlarda çeşitli tefsirleri ve tercümeleri ortaya çıkmıştır. Hz. Peygamber (s.a.v) ve ashabının ahirete irtihalinden sonra başlayan Kur’ân’ın anlaşılması sorunu, tarih boyunca insanları tefsire yönlendirmiştir. Bu tefsir faaliyetlerinde bazı farklılıklar olsa da tarihin her döneminde yapılmıştır.

Hindistan bölgesine İslam, Hz. Ömer döneminden başlamak üzere oldukça erken dönemlerde gelmeye başlamıştır. Ancak bölgenin tam olarak Müslümanların himayesine girmesi Velîd b. Abdilmelik b. Mervân (ö. 96/715)⁵ devrinde olmuştur. Bölgenin

⁵ Velîd b. Abdülmelik (705–715), Emevîlerin altıncı halifesi olup idari reformları, fetihleri ve mimari eserleriyle tanınır. Döneminde imparatorluk Endülüs’ten Sindh’e kadar genişlemiş, Şam Ulu Camii ve Mescid-i Aksa gibi yapılar inşa edilmiştir. Refah ve kültürel gelişimin yaşandığı bu dönem, Arap deniz ticaret ağlarını da genişletmiştir. Mehmet Öz, “Velîd b. Abdülmelik,” Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, c. 43 (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 1–4.

Müslümanlaşmasıyla birlikte medreselerde⁶ diğer dini ilimlerle beraber Kur'ân ve tefsir dersleri de okutulmaya başlanmıştır. Büyük bir coğrafya olan ve farklı din, dil ve kültürleri barındıran bölgede Arapçanın yanında Farsça, Urduca ve hatta İngilizce olarak birçok tefsir telif edilmiştir. Hindistan'ın Kerala eyaletine özgü olan ve dünya dilleri içinde görece sınırlı bir konuşur kitlesine sahip, yöresel bir dil kabul edilen Malayalam dilindedahi birçok Kur'ân tercümesi bulunmaktadır.

Kerala'ya İslamiyet, Hz. Peygamber (s.a.v) döneminde ulaşmış ve bundan dolayı Kur'ân -ı Kerîm'le ilgili çalışmaların da o dönemden itibaren başlamış olduğu kabul edilmektedir. Kerala'da ilk tefsir ise 19. yüzyılında yayınlanmıştır. Dünyanın her yerinde olduğu gibi Kerala'da da 19. ve 20. yüzyıllarda birçok tefsir kaleme alınmıştır. Bununla birlikte, dönemin Sünnî ulemasına göre bu tefsirlerin bir kısmı Kur'ân-ı Kerîm'in asıl manalarıyla bağdaşmayan yorumlar içermekte ve müellifler bu eserlerde kendi düşüncelerini temellendirmeye çalışmaktadır. 1980 yılında Kerala'daki Sünnî ulema tarafından bir takım tefsir faaliyetleri yürütülmüştür.

Çalışmamızı hazırlarken Türkiye'de bu alanda fazla çalışma olmadığının farkına vardık. Hindistan'daki tefsir çalışmaları üzerine bazı akademik çalışmalar bulunuyor olsa da Kerala'daki Kur'ân çalışmalarıyla ilgili herhangi bir çalışmaya rastlayamadık. Örnek olarak Prof. Dr. Abdulhamit Bırışık'ın "Hind Altıktası Düşünce ve Tefsir Ekolleri" adlı kitabı incelendiğinde, Güney Hindistan'daki tefsir hareketlerine yer verilmediği görülmektedir. Bu durum, alandaki bir boşluğa işaret etmekte olup bu tezin doldurmayı amaçladığı araştırma boşluklarından birini oluşturmaktadır.

Çalışmamıza başlamadan önce bu alanda yapılmış olan bilimsel çalışmalara müracaat ederek konumuzla ilgili bilgi toplamaya çalıştık. Kerala'da yapılan Kur'ân ve tefsir çalışmalarını okumaya gayret gösterdik. Daha sonra bu konuyla ilgili kitapları, seminerleri, makaleleri, tezleri vb. inceledik ve faydalandık. Çalışma süresince Malayalam, İngilizce, Arapça, Urduca vb. dillerdeki kitap, makale ve internet siteleri gibi kaynakları da referans olarak kullandık. Konuyla ilgili daha fazla bilgiye sahip olabilmek için Kerala'daki bazı âlimlerle konumuzu müzakere ettik. Önceden topladığımız bilgileri analiz ettik ve bir değerlendirme yaparak verimli bir sonuca ulaşmaya çalıştık.

⁶ Medrese, Kur'ân, hadis, fıkıh ve Arap dili gibi İslami ilimlerin öğretildiği kurumsal eğitim merkezidir. Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde resmî yapıya kavuşmuş, İslam dünyasında yaygınlaşmıştır. Kerala ve Malabar dâhil Güney Asya'da dini bilgi, Arapça eğitimi ve ahlaki terbiyenin korunmasında önemli rol oynamıştır. Prof. Dr. K. M. Muhammad, Islamic Education in Malabar: A Historical Survey (Kozhikode: Islamic Publishing House, 2016), 60.

4. ARAŞTIRMA KONUSUYLA İLGİLİ BELLİ BAŞLI ARAŞTIRMALAR

1. The mappila muslims of south india: A study in Islamic, roland eric miller The Hartfod seminary foutation, 1973.
2. Kerala muslim, k.m. bahauddin, other books, Calicut, 2012.
3. Mappila Muslims: A Study on Societyand Anti-colonial Struggles, Dr. Hussain Randathani Calicut: Other Books, 2016.
4. Kerala Muslims: A Historical Perspective, Asghar Ali Engineer Delhi: Ajanta Publications, 1995.
5. E.K. Hasan Musliyar, *Taḥdhīr al-Ikhwān min Tarjamah al-Qur'ān*, (Calicut: n.p, 1982.
6. A. Najib Moulavi, *Qur'aan Paribhaasha: Vidhiyum Charitravum* (Calicut: Sunni Yuvajana Federation, 1993).
7. Muttanisseril M Koyakutty, “Malayalam Renderings of the holy Qur'an,” in Islam in India: Studies and Commentaries, edited by Christian W. Troll (New Delhi: Vikas Publishing House, 1985.
8. K. Muhammed Bashir, “Dirāsah Naqdiyyah ‘an Tarājim al-Kur’ān wa Tafāsīrihi, fi al-lughah al-Malayalamiyyah,” (PhD Thesis, University of Calicut, 1996).

BİRİNCİ BÖLÜM

GÜNEY HİNDİSTAN'DA KUR'ÂN MEALİ EDEBİYATININ GELİŞİM TARİHİ

Kur'ân, bütün ilmi alanların ana kaynağıdır; zira Kur'ân'ın incelenmesi, bizleri hem farklı insan tiplerini ve çevremizi düşünmeye ve araştırmaya hem de onun rehberliğiyle evrenin muazzam sırlarını keşfetmeye yöneltir. Onun eşsiz edebî üslubu ve nesirle nazım arasındaki kusursuz dengesi, insanları Kur'ân'ın ilahî ayetlerini tecrübe etmeye sevk etmiştir. Dünyada Kur'ân tercümeleri giderek artmış, insanlar tercümeler aracılığıyla Kur'ân'ın ilmî sırlarını çözmeye çalışmışlardır. İnsanların Kur'ân'ın manasını anlama arayışlarının bir sonucu olarak Kur'ân pek çok dile ve bölgesel lehçeye tercüme edilmiştir.

1.1. Hindistan'da İslamiyet ve İslamî İlimlere Genel Bakış

İslam'ın Hindistan'a gelmesi ve yayılmasında fetih, ihtida, kolonileştirme ve göçler gibi birçok faktör etkili olmuştur. İslam dünyasında yapılan fetihler sırasında yerli halklara gösterilen müsamahakâr davranış İslam'ı çok cazip hale getirmişti. Aynı şekilde MS. 710-711 yıllarında Emevi hilafetinin komutanı olan Muhammed b. Kâsım es-Sekafî (ö. 15) tarafından Sind bölgesinin (Günümüzde Pakistan ve Hindistan'ın bazı topraklarını) fethinden sonra oradaki Hindu halklara müsamahalı davranması onları çok etkilemiş ve toplu bir şekilde İslam'ı kabul etmelerini sağlamıştır.⁷ Müslüman ordusu İslam'ın savaş kurallarından hareketle diğer din mensuplarına ait bütün mabetlere dokunulmazlık hakkı verirken cüzi bir miktar cizye karşılığında onların canlarına ve mallarına sahip çıkmışlardı. Bu arada İslam'ın halifesi olan Ömer b. Abdilaziz (ö. 720) Hindu Racalara mektuplar göndererek İslam'ı kabul ederlerse Müslümanlara verilen hakların aynısını vereceğini ve cizye uygulanmayacağını bildirmişti. Bu da Racalarla birlikte büyük çoğunluğun İslam'ı kabul etmesine vesile olmuştur.⁸

Diğer önemli fetih hareketi Türk-İslam devletlerinden biri olan Sultan Mahmud-ı Gaznevî (ö. 1030) tarafından başlatılmıştır. MS. 1000'den 1027'ye kadar 17 sefer Sind bölgesine sefer düzenlemiştir. Ele geçirilen yerlerde camiler yaptırmış ve İslam'a yeni girenlere din öğretmek için hocalar göndermiştir. Böylece ihtida hareketlerinin temelini de atmış oldu. Gazneli Devletinden sonra Gurlular adıyla bilinen bir Orta Asya grubu Hindistan'ın Delhi ve

⁷ Nasir Raza Khan, *Islam in India: History, Politics and Society* (London: Routledge, 2023), 25.

⁸ Mushirul Hasan, *Legacy of a Divided Nation: India's Muslims Since Independence* (London: Hurst & Company, 1997), 150.

Acmir'den dahi geniş bir bölgesini kendi devletine dahil etti.⁹ Sonra da Delhi sultanları ve Babür Devleti Sind bölgesindeki fetihlere devam etti. Hindistan'da kurulan ilk Müslüman devleti olarak tanınan Delhi Sultanlığı 1206-1526 yıllarda varlığını sürdürmüştür. Bu devlet Memlük, Kalci, Tuglak, Sayyid ve Lodi adıyla bilinen birbirinden farklı hanedanlıklar içermektedir. Bu devletlerin en güçlüsü MS. 1526- 1857 kadar devam eden Babür Devletidir.¹⁰

Müslüman hükümdarların desteğiyle alimler, sufiler ve dervişler tarafından yapılan ihtida hareketi Hindistan'da İslam'ın yayılmasındaki en önemli etkenlerden birini teşkil eder.

Sufiler kırsal bölgelere yerleşip çok tanrılı inanca sahip insanlar arasında İslam'a geçişi kolaylaştırdılar. Bu dönemde *zorla İslam'a dönüştürme* gayretinin hiçbir yerde olmadığını tarihçiler belirtmiştir. İhtida hareketinin en önemli temsilcisi büyük sufi ve alim olan Ecmirli Şeyh Muînuddîn Çiştî'dir.¹¹ Kaynaklarda, onun faaliyetleri neticesinde Hindistan'da çok sayıda kişinin İslâm'ı kabul ettiği nakledilmektedir¹². Ayrıca 11. ve 12. yüzyıllarda Hindistan'da kast sistemi çok yaygın bir nitelikteydi. Nüfusun büyük çoğunluğunu oluşturan alt sınıftakiler sosyal ve dini hayatlarında birçok hukuki sınırlamalara maruz kalmışlardı. Aynı zamanda şehadet kelimesini dile getiren herkese aynı hakları veren ve eşit gözle bakan İslam onlara cazip gelmiş ve İslam'ı kabul etmelerine yol açmıştır.¹³

Hindistan'da İslam'ın yayılmasında etkili olan diğer önemli bir faktör de göç hareketleridir. Moğol baskısı gibi çeşitli nedenlerle Orta Asya'dan Hindistan'a göç eden Müslüman halkın İslam'ın Hindistan'da yayılmasında önemli rolü olmuştur. Müslüman halk, Hindistan coğrafyasında kaldığı yerlerde camiler, tekkeler ve medreseler inşa ederek Hindistan'ı İslam'ın merkezi haline getirmişlerdir.¹⁴

Hint Alt Kıtası İslâmî ilimler açısından çok zengin bir bölgedir. Örneğin tefsir alanında İslam'ın Hindistan'a girmesinden modern döneme kadar klasik eserler okutulmuştur. 18. yüzyıla kadar yerli telifler yerine daha çok Zemahşeri'nin *el-Keşşâf*'ı, Kâdî Beyzâvî'nin

⁹ Francis Robinson, *Islam and Muslim History in South Asia* (New Delhi: Oxford University Press, 2000), 45.

¹⁰ André Wink, *Al-Hind: The Making of the Indo-Islamic World. Vol. 1: Early Medieval India and the Expansion of Islam, 7th–11th Centuries* (Leiden: E. J. Brill, 1990), 110

¹¹ Şeyh Muînuddîn Çiştî (Arapça: Mu'în al-Dîn Hasan el-Çiştî, ö. 633 H. / 1236 M.), Hindistan'da Çiştîyye tarikatının kurucusu ve tanınmış bir sufi evliyaydı. Aslen Sicistanlı (bugünkü İran/Afganistan) olan Çiştî, sevgi, hoşgörü ve manevi adanmışlık öğretilerinin Hint İslam'ını derinden etkilediği Rajasthan, Ajmer'e yerleşti. Şefkat, insanlığa hizmet ve içsel saflığa verdiği önem, farklı çok sayıda takipçi çekti. Ajmer Dergahı (Muînuddîn Çiştî Türbesi), Güney Asya'daki en önemli sufi hac merkezlerinden biri olmaya devam ediyor ve Hint alt kıtasında İslam mistisizminin ve kültürel uyumun yayılmasını simgeliyor. Khalîq Ahmad Nizami, *The Life and Times of Shaikh Muinuddin Chishti* (Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Delli, 1961), 63–65.

¹² Francis Robinson, *Separatism Among Indian Muslims: The Politics of the United Provinces' Muslims, 1860–1923* (Cambridge: Cambridge University Press, 1974), 21.

¹³ Nicholas B. Dirks, *Castes of Mind: Colonialism and the Making of Modern India* (Princeton: Princeton University Press, 2001), 45.

¹⁴ Musthafa Ujampady, *Güney Hindistan'da Tasavvufi Hareketler: Bâ Alevgyye Örneği* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 4.

Envâru't-Tenzîl'i ve *Celâleyn Tefsiri* gibi eserler okutulmuş ve takip edilmiştir.¹⁵

Hint Alt Kıtası'nda erken dönem tefsirlerin Arapça kaleme alındığı görülmektedir. Arapça diğer bölgelerde olduğu gibi Hint bölgesinde de medreselerde eğitim dili olarak kullanılmıştır. Bu yüzden ulema Arapçaya vakıf olmuş ve bu dilde muhtelif eserler telif etmişlerdir.¹⁶ Telif edilen kitapların başında Kur'ân ve tefsirle ilgili eserler geliyordu. Bu bölgede yazılan ilk tefsirin Ebu Bekir İshak b. Tâceddin'e (ö. 1336) ait *Cevâhirul-Kur'ân* olduğu tahmin edilmektedir. Seyyid Muhammed b. Yusuf Huseyni'nin (ö. 1422) tefsiri, Alâuddîn Ali b. Ahmed'in (ö. 1431) *Tefsîru'r-Rahmân* ve *Teysîru'l-Mennân fî Tefsîril-Kur'ân*'ı, Muhammed b. Ahmed'in (ö. 1574) *Tefsîru Muhammedi*, Sıddık Hasanhan'ın (ö. 1890) *Fethu'l-Beyân fî Makâsidi'l-Kur'ân* adlı eseri vb. bazı eserler, bu bölgedeki erken döneme ait Arapça yazılmış tefsirlerdir.¹⁷

Arapça tefsir yazımının yanı sıra Farsça olarak da yazılmış pek çok tefsirle karşılaşmaktayız. Hint Alt Kıtası'nda Farsça yazılmış olan tefsirlere gelince, öncelikle şunu belirtmek gerekir ki Farsça bilhassa Gaznelilerle birlikte bölgede etkili bir dil haline gelmiş, devletin resmi dili halini almış ve bu dilde çok sayıda eser telif edilmiştir.¹⁸ Bazıları yazma olan bu tefsirlerin ilk örnekleri arasında Muhammed b. Ahmed'in (ö. 1406) *Bahru'l-Meânî*'si, Şihâbuddîn b. Şemsüddîn'in (ö. 1445) *Bahru'l-Mevvâc*'i, Fethullah Şirazî'nin (ö. 1588) *Menhec*'i, Şeyh Nizâmuddîn'in (ö. 1627) *Tefsîr-i Nizâmî* adlı eseri zikredilebilir.¹⁹

1.2. Kerala Hakkında Genel Bilgiler

Kerala (Keralam), Hindistan'ın güneyinde bir eyalettir ve Güney Hindistan'ın en büyük eyaleti olarak bilinmektedir. Keralam'ın "kera" ve "alam" sözlerinin birleşiminden türediği varsayılmaktadır. "Kera" kelime olarak Hindistan cevizi anlamına gelir ve "alam" ise toprak veya yer demektir. Bu nedenle "Keralam" isminin "Hindistan Cevizi Ağaçlarının Toprakları" anlamına geldiği kabul edilmektedir.²⁰ Kerala'nın anadili Malayalamcadır ve yerliler Malayaleler olarak bilinirler. Kerala'daki en büyük din olan Hindu inancına göre

¹⁵Ayelet Kotler, "Retranslation in Mughal South Asia: The Impressive Failure of a Persian Panchatantra", *Iranian Studies* 57/3 (Temmuz 2024), 377.

¹⁶ Alalddin Al-Tarawneh, "The Role of Quran Translations in Radicalizing Muslims in the West and Misrepresenting Islam", *Journal of Religion and Violence* 9/1 (2021), 101.

¹⁷ Noorudeen Mustafa, "The Qur'an in the South Indian Linguistic World," *Traversing Tradition*, 17 September 2025, 9.

¹⁸ Muzaffar Alam, *The Languages of Political Islam in India: 1200–1800* (Chicago: University of Chicago Press, 2004), 78.

¹⁹ A. R. Kidwai, "Tafsir and Translations of the Qur'an in India," *Journal of Qur'anic Studies* 4/1 (2002), 71.

²⁰ K. N. Panikkar, *A Concise History of Kerala* (Thiruvananthapuram: Kerala Council for Historical Research, 2019), 5.

Parasurama'nın²¹ Kerala'nın yaratıcısı olduğuna inanılmaktadır. Kerala zengin bir kültür mirasına sahiptir. Kerala eyaleti Hinduizm, Hristiyanlık ve İslam gibi büyük dinleri bünyesinde barındıran ve birçok kültürü bir arada bulunduran bir yapıya sahiptir. Eyaletin kuzey ve kuzeydoğusunda Karnataka,²² doğu ve güneydoğusunda Tamil Nadu²³ ve batısında Lakshadweep²⁴ denizine sınırları vardır. Kerala, batıda Arap Denizi, doğuda Batı Ghatlar ve kırk dört nehir ile birbirine bağlanmıştır. Okuma-yazma oranı %93'tür. Anadili Malayalamdır. Nüfusun %96'sı Malayalam konuşmaktadır. Başkenti Trivandrum'dur ve toplam nüfusu 33.387.677 milyondur. Nüfusun % 54,73'ü Hinduizm, % 26,56'sı İslam, % 18,38'i Hristiyanlığa, % 0,32'si ise diğer inançlara mensuptur.²⁵

Kerala Müslümanları Hindistan'ın diğer bölgelerindeki Müslümanlardan eğitim, kültür ve siyaset olmak üzere her alanda oldukça ileri bir konumdadır. Kerala'nın zengin bir geçmişi, kültürü ve geleneği vardır. Kerala'da Müslümanlar tarihten günümüze kadar eyaletin birçok yönden gelişmesinde önemli rol oynamışlardır. Kerala'da dil, edebiyat, kültür, sanat, yaşam tarzı, yemek, barınak ve Kerala'nın yerel gelenekleri de dahil olmak üzere her alanda

²¹ Paraśurāma, Hindu mitolojisinde saygı duyulan bir figürdür ve tanrı Viṣṇu'nun altıncı enkarnasyonu (avatāra) olarak kabul edilir. Geleneksel olarak balta kullanan bir Brahmin savaçısı (Brahma-Kṣatriya) olarak tasvir edilir ve yozlaşmış Kṣatriya hükümdarlarını devirerek dharma'yı (doğru düzen) yeniden tesis etmedeki rolüyle bilinir. Kerala efsanelerine göre, Paraśurāma aynı zamanda Kerala topraklarını denizden geri alarak yaratmakla da tanınır ve bu da onu bölgenin efsanevi kökenleri ve kültürel kimliğinde merkezi bir figür haline getirir. K. N. Panikkar, A Concise History of Kerala (Thiruvananthapuram: Kerala Council for Historical Research, 2019), 12–13.

²² Karnataka, Hindistan'ın güneybatısında, batıda Arap Denizi, güneyde Kerala ve Tamil Nadu, doğuda Telangana ve Andhra Pradesh ve kuzeyde Maharashtra ile çevrili bir eyalettir. Tarihsel olarak kadim Kannada kültürünün ve Chalukyalar, Hoysalalar ve Vijayanagara İmparatorluğu gibi güçlü hanedanlıkların bölgesi olarak bilinen Karnataka, Güney Hindistan tarihi, sanatı ve edebiyatında hayati bir rol oynamıştır. Eyalet, dilsel olarak Kannada'nın hakimiyetinde olsa da, Mangalore (Dakshina Kannada) gibi bölgeler, özellikle Kerala'nın Arabî–Malayalam alfabesine paralel dil gelenekleri olan Beary Müslüman topluluğu aracılığıyla, komşu Kerala ile derin kültürel ve ticari bağlar paylaşmaktadır. Suryanath U. Kamath, A Concise History of Karnataka (Bengaluru: Jupiter Books, 2001), 45.

²³ Tamil Nadu, Hindistan'ın en güney ucunda yer alan, batıda Kerala, kuzeybatıda Karnataka, kuzeyde Andhra Pradesh ve doğuda Bengal Körfezi ile çevrili bir eyalettir. En eski yaşayan klasik dillerden biri olan Tamilce'ye ev sahipliği yapar ve antik Sangam edebiyatı, Dravid mimarisi ve Çolalar, Pandiyalar ve Çeraslar gibi güçlü hanedanlıklara dayanan zengin bir kültürel mirasa sahiptir. Tamil Nadu ayrıca, kıyıları boyunca erken dönem İslam etkisini kolaylaştıran Arap ve Güneydoğu Asya bölgeleriyle uzun süredir devam eden deniz ticareti ilişkilerini sürdürmüştür. Kayalpattinam, Kilakarai ve Nagore gibi kasabalardaki Müslüman toplulukların varlığı, komşu eyaletlerde bulunan Arabî–Malayalam ve Arabi-Kannada gelenekleriyle yakından ilişkili, Arap alfabesiyle yazılan bir Tamil biçimi olan Arwi'nin (Arabu-Tamil) gelişmesine katkıda bulunmuştur. K. A. Nilakanta Sastri, A History of South India: From Prehistoric Times to the Fall of Vijayanagar (New Delhi: Oxford University Press, 2002), 165.

²⁴ Lakshadweep, Hindistan'ın güneybatı kıyılarında, Arap Denizi'nde bulunan bir grup tropikal ada ve mercan adasıdır ve ülkenin en küçük Birlik Toprağı'nı oluşturur. Adalar, ticaret, kültür ve din yoluyla Kerala'nın Malabar Sahili'ne tarihsel olarak bağlanmıştır. İslam, Lakshadweep'e MS 7. veya 8. yüzyıl civarında, büyük olasılıkla Malik bin Dinar ve takipçileri gibi Arap tüccarlar ve misyonerler aracılığıyla tanıtılmıştır. Adalılar, Malayalam'a yakın bir lehçe konuşurlar ve bir zamanlar dini metinler ve yerel kayıtlar yazmak için Arabî–Malayalam alfabesi kullanırdı. Günümüzde Lakshadweep'in Müslüman çoğunluklu nüfusu, yüzyıllardır süren Hint Okyanusu alışverişiyle şekillenen ortak bir denizcilik ve dil mirasını yansıtan güçlü kültürel bağlarını korumaktadır. K. K. Muhammad, Lakshadweep: History, Religion and Society (Kannur: Coral Books, 2014), 28.

²⁵ K. N. Panikkar, A Concise History of Kerala (Thiruvananthapuram: Kerala Council for Historical Research, 2019), 175.

Müslüman kültürünün etkisi görülmektedir.

1.3. Kerala’da İslamiyet

Hindistan’ın diğer bölgelerinden farklı olarak Güney Hindistan’daki eyalet olan Kerala’da çok erken dönemlerde İslam’ın geldiği kabul edilmektedir. Birçok tarihi belge, Hz. Peygamber’in (s.a.v) zamanında da Arap tüccarların aracılığıyla İslam’ın geldiğini ispatlamaktadır.²⁶

Hint kaynaklarına göre bu bölgede İslam’ın hızlı yayılmasında, Hz. Peygamber’in (s.a.v) ayı ikiye bölme mucizesinden etkilenerek İslam’ı kabul eden Çera İmparatorluğunun son kralı olan *Çeraman Perumal*²⁷ önemli rol oynamıştır. Kodungallur’a gelen Arap tüccarları Çera kralı olan *Çeraman Perumal Şankara Varma* ile görüştüler, Hz. Peygamber’in (s.a.v) tebliğini ve özelliklerini, özellikle Mekke kafirlerinin istemesi üzerine gösterilen ayı ikiye bölme mucizesini anlatınca onlarla birlikte Mekke’ye gidip İslam’ı kabul etmek istemiştir. Onun üzerine tüccarlarla Hz. Peygamber’in (s.a.v) huzuruna gelip şahadet kelimesi getirmiş ve Tâceddîn ismini almıştır.²⁸ Bir müddet sonra bir grupla birlikte Hindistan’a dönerken aniden hastalanmış ve vefat etmiştir. Ancak ölmeden önce grup lideri Mâlik b. Dinar’ın (r.h) (ö. 131/748) elinde, kendilerine hoşgörüyü davranılmasını ve her türlü destek verilmesini emreden bir ferman vermiştir. Onun üzerine yerli krallar bu grubu iyi karşıladılar ve onların inançlarını yaymasına gerekli imkanları sundular.²⁹

²⁶ Shahna A K. - Dr. Jyothirmani Vatakkayi, “Religious Conversion and Growth of Islam in Malabar from 9th to 16th Century: Causes and Consequences”, South Asian Research Journal of Humanities and Social Sciences 4/6 (03 Aralık 2022), 379.

²⁷ Tajudheen (Tacid-i Dîn) Cheraman Perumal, İslam’ı benimseyen ilk Hint hükümdarı olduğuna inanılan efsanevi Kerala kralıdır. Kerala Müslüman folklorunda ve Arap kroniklerinde korunan geleneksel anlatılara göre, Cheraman Perumal, Hz. Muhammed ile ilişkilendirilen bir işaret olan ayın mucizevi bir şekilde ikiye ayrılmasına tanık olmuş ve daha sonra Mekke’ye seyahat ederek Peygamber ile tanışmış ve İslam’ı kabul ederek Tajudheen adını almıştır. Arabistan’daki ölümünden önce, Malik ibn Dinar da dahil olmak üzere Arap misyonerlere Kerala’ya seyahat etmeleri ve İslam’ı yaymaları talimatını verdiği söylenir. Tarihsel kanıtlar sınırlı olsa da, hikaye Kerala ile Arap dünyası arasındaki erken dönem kültürel ve manevi bağları sembolize eder ve Kodungallur’daki Cheraman Juma Camisi’nin kuruluşuyla yakından bağlantılıdır. A. Sreedhara Menon, A Survey of Kerala History (Kottayam: DC Books, 2018), 52.

²⁸ Muhammed Ashique P, Farida Siddiqui, “The Economic Evolution of Kerala Muslims: From Pre-Colonial Trade to the Ulema Movement”, International Journal of Humanities and Social Science Invention 14/5 (Mayıs 2025), 153.

²⁹ Scott Kugle – Roxani Eleni Margariti, “Narrating Community: The Qişşat Shakarwatî Farmâd and Accounts of Origin in Kerala and around the Indian Ocean”, Journal of the Economic and Social History of the Orient 60/4 (12 Mayıs 2017), 380.

Çera kralının İslam'ı kabul etmesi konusunda tarihçiler farklı görüşlere sahip olsa da Güney Hindistan'daki ilk İslam tebliğcileri olarak kabul edilen Mâlik b. Dinar ve arkadaşlarının gelmesinde müttefiklerdir.³⁰ Onlar yerli kralların desteğiyle, Güney Hindistan'da onlarca cami yaptırmışlardır. Güney Hindistan'ın ilk camisi MS. 629'da Kodungallur'da inşa edilen Çeraman Camisidir.³¹ *Samoothiri*³² ve *Kolathiri*³³ gibi Hindu krallar tarafından gösterilen hoşgörü sayesinde İslam alimlerinin yaptığı ihtida hareketleri sonucu binlerce Hindu, İslam'ı din olarak kabul etmiştir.³⁴ Yavaş yavaş Güney Hindistan'da din, ekonomi ve ticari alanlarda Müslümanlar güçlü hale gelmişlerdir. Bu durum İngilizler ve Portekizler gibi batı güçlerinin Güney Hindistan'ı istilasına kadar devam etmiştir. Hindularla Müslümanları birbirleriyle savaştıran İngilizler, Müslümanların gücünü zayıflatmışlardır.³⁵

Hız. Peygamber döneminden sonra İslam'ın dünyaya yayılması esasen iki farklı yoldan olmuştur. Birincisi Müslüman hükümdarların fetihleriyle yapılmıştır. Askeri çatışmaları takiben fethedilen topraklarda iktidarı ele geçirenlerin din ve kültürünü yayması doğal bir durumdur. Bu yöntem İslam'ın dünyaya yayılmasını kolaylaştıran yollardan biri olmuştur. Kuzey Hindistan'da da İslam'ın yayılması bu şekilde olmuştur.

Çok eskiden beri, özellikle de Arap tacirler aracılığıyla Kerala ve Arabistan arasında karşılıklı ilişkiler mevcuttu ki bu halen yoğun bir şekilde devam etmektedir. Arabistan'ın Kerala ile olan bu ilişkisi İslam'ın burada yayılmasında büyük önem taşımaktadır. Buraya gelen Müslüman Araplarla iç içe yaşayan yerel halk, onların günlük yaşam biçiminden oldukça etkilenmişlerdi. Bunun sonucunda onlar Müslümanlarla daha fazla yakınlaşmaya başladılar. Buna ek olarak, onlardan etkilenen yerel yöneticiler de Müslüman tacirlerin

³⁰ Luke Yarbrough, "42. Cheraman Perumal and Islam on the Malabar Coast, Anonymous", *Conversion to Islam in the Premodern Age: A Sourcebook*, ed. Nimrod Hurvitz (University of California Press, 2020), 256-262.

³¹ M. G. S. Narayanan, "Cheraman Juma Mosque and Early Muslim Contacts with Kerala," in *Cultural Symbiosis in Kerala*, ed. K. K. Kusuman (Trivandrum: Kerala Historical Society, 1972), 112.

³² Samoothiri (İngilizcede Zamorin olarak telaffuz edilir), Kerala'nın Malabar Sahili'ndeki Kalikut'un (Kozhikode) kalıtsal hükümdarıydı. Zamorinler, 12. yüzyıl civarında öne çıkarak Kalikut'u Hint Okyanusu'nda önemli bir ticaret ve deniz gücü merkezi haline getirdiler. Özellikle baharat ticareti döneminde Arap, Çinli ve daha sonra Avrupalı tüccarlarla güçlü ticari bağlar sürdürdüler. Samoothiriler, Malabar tarihinde önemli bir siyasi ve kültürel rol oynadılar ve krallıkları, 1498'de Vasco da Gama liderliğindeki Portekizli kaşiflerle karşılaşan ilk krallıklardan biri oldu. K. V. Krishna Iyer, *Zamorins of Calicut* (Calicut: Calicut University, 1970), 34.

³³ Kolathiri, kuzey Kerala'daki Kolathunadu bölgesini (modern Kannur ve Kasaragod bölgeleri) yöneten kraliyet hanedanını ifade eder. Kolathiriler, Malabar'daki en eski yönetici ailelerden biriydi ve soyları Chera hanedanına dayanıyordu. Krallıkları, Malabar Sahili boyunca Arap ve daha sonra Avrupalı tüccarlarla temas Kur'an önemli bir ticaret ve diplomasi merkeziydi. Kolathiriler, sömürge dönemine kadar ittifaklar ve bölgesel yönetimler aracılığıyla nüfuzlarını koruyarak Kuzey Malabar'ın siyasi ve kültürel tarihinde kilit bir rol oynadılar. K. V. Krishna Iyer, *The Village Kingdoms of North Malabar* (Madras: University of Madras, 1939), 27.

³⁴ Aziz Ahmad, *An Intellectual History of Islam in India* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1969), 44.

³⁵ Sebastian R. Prange, *Monsoon Islam: Trade and Faith on the Medieval Malabar Coast* (Cambridge: Cambridge University Press, 2018), 102.

İslam'ı yaymasına izin verdiler. Deniz ekonomisinin gelişmesinin bir sonucu olarak Kerala'nın Malabar³⁶ sahilinde yeni bir kültür meydana gelmişti. Farklı ülkelerin ve farklı dinlere mensup insanların bulunduğu Kerala'da barışçıl bir atmosfer hakimdi. Bu durum, İslam'ın burada rahat bir şekilde tebliğ edilmesinin önünü açmış ve Müslümanların sayısının hızla artmasında olumlu bir faktör olmuştur.³⁷

Araplarla Hindular arasındaki ticari ilişkilerin, İslam'ın Kerala'ya gelmesine yardım ettiği söylenilebilir.³⁸ Fakat bundan Hinduların, çıkar ilişkisinden doğan bir durumdan dolayı İslam'a meylettiği anlamı çıkarılmamalıdır. Zira Hinduların İslam'ı kabul etmesi Araplarla aralarındaki çıkar ilişkisinden değil, bilakis İslam ahlakını hayatlarına taşıyan Müslüman Arap tacirlerin yüksek karakterine olan hayranlıklarından ötürüdür ki bu onları İslam'ı kabule sevk etmiştir.³⁹

1.4. Kerala'da Yapılan Kur'ân Çalışmalarına Genel Bakış

Önceki bölümde ele alındığı üzere İslâm, Kerala'ya çok erken bir dönemde, Hz. Peygamber (s.a.v.) zamanında Arap tüccarlar aracılığıyla ulaşmıştır. Bu erken intikal, bölgedeki Kur'ân çalışmalarının da erken bir tarihte başlamasına zemin hazırlamıştır. Erken dönemde Arap dünyasından Kerala'ya birçok İslam tebliğcisi gelmişti. Bunların en önemlilerinden biri de öğrencileri ile buraya göç eden Malik b. Dinar'dır.⁴⁰

Malik b. Dinar (ö. 748)⁴¹ öğrencileri ile beraber bu topraklarda İslam'ı tebliğ etme sorumluluğunu üstlenmişti. Onlar İslâm'ı tebliğ için buraya geldiklerinde, o zamanın Hindu hükümdarları tarafından oldukça sıcak bir şekilde karşılanmışlardı. Hindu hükümdarlardan

³⁶ Malabar, Hindistan'ın güneybatısında, günümüzde Kerala adıyla bilinen bölgenin tarihî adıdır. Coğrafi olarak Arap denizine açılan sahil şeridi boyunca uzanmış, özellikle Orta Çağ'dan itibaren Hint Okyanusu ticaret ağlarının önemli bir liman hattı olarak öne çıkmıştır. Müslüman tüccarların erken dönem ziyaretleri bölge toplumunun dinî, kültürel ve ticarî yapısının oluşmasında etkili olmuş; böylece Malabar hem İslam kültürü açısından, hem de Hint Okyanusu tarihi bakımından önemli bir merkez hâline gelmiştir. Stephen Dale, Trade, Conversion and the Growth of Islam in Malabar (Cambridge University Press, 2009), 63.

³⁷ M. T. Ansari, Islam and Nationalism in India: South Indian Contexts (New Delhi: Oxford University Press, 2016), 47.

³⁸ Muhammed Hussain Arakkal – Ashok Kumar Mocherla, “Transcendence of caste ideology in the realm of spirits and Muslim faith healers of Malabar: social contexts, meanings and religious rituals in contemporary Kerala”, Asian Ethnicity 26/1 (02 Ocak 2025), 82.

³⁹ Richard M. Eaton, Essays on Islam and Indian History (New Delhi: Oxford University Press, 2000), 41.

⁴⁰ Muhammad Kunju, The Evolution of Arabî–Malayalam Script (Calicut: Al-Hidaya Press, 1987), 14.

⁴¹ Malik bin Dinar (ö. 748), Hindistan'ın Kerala eyaletinin Malabar bölgesine İslam'ı tanıtmakla bilinen erken dönem bir İslam âlimidir. Yerel geleneklere göre, bir grup müritle birlikte Malabar kıyılarına gelmiş, Kodungallur'daki ünlü Çeraman Cuma Camii de dahil olmak üzere ilk camileri inşa etmiş ve İslami öğretilerin yerel halk arasında yayılmasında önemli bir rol oynamıştır. Bazı tarihi ayrıntılar tartışmalı olsa da, Malik bin Dinar, Kerala'nın İslam mirasında saygı duyulan bir figür olmaya devam etmekte ve bölgedeki Müslüman toplumun kökenleriyle derinden bağlantılıdır. S. Muhammad Hussain Nainar, Arab Geographers' Knowledge of Southern India (Madras: University of Madras, 1942), 22.

gördükleri destek, İslâm'ı tebliğ etmeleri açısından onlar için büyük bir fırsat olmuştu. Malik b. Dinar ve arkadaşları bu fırsatı iyi değerlendirmiş, halkın her kesimine İslâm'ı ulaştırmaya çalışmışlar ve bu amaçla kısa sürede farklı bölgelerde 18'den fazla mescit/camii inşa etmeyi başarmışlardı.⁴²

İslâm'ın Hindistan'daki yayılışı Kerala'dan başlamıştır. Daha önce ifade edildiği üzere (bk. 1.3) Hindistan'ın ilk camii olan Cheraman Juma Masjid, MS 629 yılında Cheraman Perumal Bhaskara Ravi Varma adına Malik b. Dinar tarafından Kerala'da inşa edilmiştir. Arap-Hint ticaret ilişkisi İslâm öncesinde de çok yaygındı. Ticaret yolu özellikle Hindistan'ın Güney Batı deniz sahilleri üzerinden geçiyordu. İslâm geldiğinde de Arap tüccarların tebliğleriyle İslâm Kerala'da yayıldı. O zamandan beri İslami ilimlerin insanlara ulaştırılması için çabalar başlamıştır.⁴³ Kerala'da İslâm dininin yayılmasını sağlamak için Müslüman tebliğciler Kerala'nın çoğu yerlerinde mescitler ve camiler inşa etmeye başladılar. Bu yüzden Kerala tarihinin ilk mescitlerine baktığımız zaman, mescitlerin hem namaz kılmaya hem de ders vermeye uygun bir şekilde yapıldıklarını görebiliyoruz.⁴⁴

Malayalam dilinde ilk Kur'ân tercümesi/meali, 19. yüzyılın sonlarında yayınlanmıştır. 6 ciltlik bu tercüme Kerala eyaletindeki Kannur ilçesinde yaşamış olan *Muhyiddîn İbn Abdilkâdir (Mâyin Kutty Elaya)* tarafından yazılmıştır. *Tercemetü Tefsîri 'l-Kur'ân* adlı bu eser h. 1272 / m. 1855-56 yılında başlanmış olup yaklaşık on beş yıllık bir çalışma sürecinin sonunda h. 1294 / m. 1877 yılında tamamlanmıştır. Fakat o zamanlarda Malayalam dilinin kendi alfabesi fazla yaygın olmadığı için Arabî-Malayalam kullanılmıştır ve bu tefsirde en çok kullanılan kaynak *Celâleyn Tefsiri*'dir.⁴⁵

1890 yıllarında yayına başlayan bazı Malayalam gazeteleri, Malayalam alfabesini kullanmaya başladı ve böylece Malayalam alfabesi de bölgede önem taşımaya başladı. Malayalam alfabesiyle tefsir ilmine katkıda bulunan ilk müfessir de *Vakkom Abdul Kader Moulavi*'dir (ö. 1932).⁴⁶ 1918'te yazmaya başlayıp birinci cüzü yayınlamasıyla, Malayalam

⁴² Mr Faizal Tk, "From Legend to Landmark: The Story of the Ten Malabar's Earliest Mosques", Educational Administration: Theory and Practice 30/3 (25 Mart 2024), 341.

⁴³ Ibrahim Badhusha Parakkallil, "From Arabia to Kerala: Tracing the Early Transmission of Islamic Knowledge", historical: Journal of History and Social Sciences 4/2 (10 Haziran 2025), 227.

⁴⁴ Miki Desai, "Chapter 13 Regionalism in Religious Architecture of India: A Comparative Study of Mosques in Gujarat and Kerala", Muslim Cultures of the Indian Ocean: Diversity and Pluralism, Past and Present, ed. Stéphane Pradines (Edinburgh University Press, 2023), 271.

⁴⁵ B. Sandhya, A Brief History of Malayalam Language (Thiruvananthapuram: State Institute of Languages, 2015), 22.

⁴⁶ Vakkam Abdul Kader Moulavi (1873-1932), aynı zamanda Vakkom Moulavi olarak da bilinir. Hindistan Kerala'dan olup tanınmış bir İslâm reformcusu, gazeteci ve âlimdi. Malabar ve Travancore'daki İslâm Rönesans hareketinde öncü bir rol oynamış, Kerala Müslüman toplumu arasında dini arınma, modern eğitim ve sosyal reformu savunmuştur. Al-Islam dergisinin ve Swadeshabhimani gazetesinin kurucusu olarak, modernist İslami fikirler doğrultusunda rasyonel düşüncüyü, ahlaki disiplini ve eğitimsel uyanışı teşvik etmiştir. Vakkom Moulavi,

Tefsiri şeklinde isimlendirilen bir hareketi başlatmış oldu. Fakat bundan sonra hükümet yayınevini kapattırmış, bu yüzden çalışmalarını devam ettirememiştir. *Vakkom Abdul Kader Moulavi*'nin vefatından sonra öğrencisi *Muhammed Muhyudheen* çalışmasını devam ettirip bitirmiş ancak son iki cüz haricindeki diğer kısımlar yayınlanamamıştır.⁴⁷

1.4.1. Kerala'da Kur'an Araştırmalarının Gelişimi

Kur'an-ı Kerim, Müslümanların ilahî metnidir. Bununla birlikte yalnızca Müslümanlara ait bir metin değildir; gayrimüslimler de Kur'an'ı bilme arzusuna sahiptir. Kerala'daki Müslüman toplumu, bölgede Kur'an araştırmalarının kademeli gelişiminde tek başına belirleyici bir rol üstlenmiştir. Onlar doğuştan gelen kabiliyetlerini Kur'an araştırmalarında kullanmışlardır. Kerala'da Kur'an eğitiminin temeli, camilerin inşasıyla atılmıştır. 20. yüzyılın ortalarına gelindiğinde medrese sisteminin yaygınlaşması, sıradan Müslümanların beş vakit namazlarını Kur'an tilaveti eşliğinde yerine getirmelerine katkı sağlamıştır.

Tüm bunların içinde *Mâyin Kutty Elaya* (1809–1885), *Tefsîrû'l-Celâleyn* üzerine yaptığı derin çalışmayı *Tercemetü Tefsîri'l-Kur'an* adıyla Arabi–Malayalam diline aktarmış, böylece Kur'an araştırmalarında yeni bir dönem başlatmıştır.⁴⁸ Bu girişimden yaklaşık 75 yıl sonra aynı dilde bir başka Kur'an tercümesi daha yapılmıştır. *Seyyid Sanaullah Makthi Tangal* (ö. 1912)⁴⁹ bu dönemdeki eserlerin çok az sayıda olması hakkında şöyle yorumda bulunmuştur:

“Malayalam hakkında hiçbir bilgisi olmayan birçok Musliyar⁵⁰ İslâm'ın inanç ve ibadetleri hakkında yazmaya kalkıştı. Bu tür yazılar toplumu cehalete sürükledi ve insanlar bunlara körü körüne inandı. Bu olgunlaşmamış girişimler bu dilin kutsiyetini zedeledi. Daha sonra

Kerala'da İslam reformunun babası olarak kabul edilmektedir. Muhammad Jamal, Vakkom Moulavi: The Leader of Islamic Renaissance in Kerala (Kozhikode: Islamic Publishing House, 2010), 45.

⁴⁷ Muhammad Jamal, Vakkom Moulavi: The Leader of Islamic Renaissance in Kerala (Kozhikode: Islamic Publishing House, 2010), 50.

⁴⁸ G. Koya, Arabî–Malayalam Sahitya Charithram (Calicut: Sahitya Academy, 2007), 9.

⁴⁹ Seyyid Sanaullah Makthi Tangal (1847–1912), Hindistan Kerala'dan olup tanınmış bir İslam âlimi, sosyal reformcu ve yazardı. 19. yüzyılın sonlarında Malabar'da Müslüman entelektüel canlanmasının öncülerinden biri olarak kabul edilir. Makthi Tangal, modern eğitime, dini farkındalığa ve toplumsal reforma vurgu yaparak, Müslümanları İslami kimliklerini korurken modern bilimler ve kamusal yaşamla etkileşime girmeye teşvik etti. Yazıları ve konuşmalarıyla sömürgeci etki ve toplumsal durgunluğa karşı koymaya çalıştı ve Vakkom Abdulkadir Moulavi gibi sonraki reformcular için zemin hazırladı. Shereef K. M., Sayyid Sanaulla Makthi Tangal: The forerunner of Muslim Renaissance in Kerala (Kozhikode: Other Books, 2012), 33.

⁵⁰ Musliyar, Kerala'da özellikle Sünni Müslüman topluluk arasında saygın İslam âlimleri ve din öğretmenleri için kullanılan bir onur unvanıdır. Terim, Arapça muslih veya alim kelimesinden türetilmiş olup, fıkıh, tefsir ve hadis gibi İslami ilimlerde bilgili bir kişiyi ifade eder. Geleneksel olarak Musliyarlar, Malabar bölgesindeki medreseler ve camiler aracılığıyla din eğitimi, toplum liderliği ve rehberlikte merkezi bir rol oynamışlardır. Roland E. Miller, Mappila Muslim Culture: How a Historic Muslim Community of India Has Blended Tradition and Modernity (New York: Oxford University Press, 2020), 89.

İngilizce dilinin yaygınlaşması ve modern eğitim anlayışının gelişmesiyle birlikte Kur'ân araştırmaları yeniden ana akım hâline gelmiştir.⁵¹

Bunun yanında, Kur'ân'ın tercüme edilebilirliği meselesinde dinî çevrede ciddi bir ideolojik tartışma ortaya çıkmıştır. Bu konuda iki grup şekillenmiştir: Kur'ân tercümelerini destekleyenler, Müslümanlara Kur'ân hakkında yeterli bilinç kazandırmak gerektiğini savunmuşlardır. Buna karşı çıkanlar ise ibadetlerin ifası için Arapça öğrenmenin şart olduğunu ileri sürmüşlerdir. Zamanla bu tartışmalar zayıflamış, tercümeyle karşı çıkanlar da Kur'ân üzerine tercümeler kaleme almaya başlamıştır.⁵²

Modernizm ile klasik anlayış arasındaki bu ideolojik ayrışma sürecinde, Kur'ân'ın ortaya koyduğu fikir ve değerleri kabul etmek yerine, Kur'ân'ın tercüme edilebilirliği meselesini savunarak konumlarını sağlamlaştırmaya çalışmışlardır. Bu tür tercümeler sonucunda ise okuyucular Kur'ân'ın hakikatini idrak edemez hâle gelmiş, böylece Kur'ân'ın kutsiyeti zedelenmiştir.⁵³

1.4.2. Kerala'daki Müslüman Alimler Arasında Kur'ân Tercümesi Konusundaki Tartışmalar

Kur'ân'ın yerel dillere çevrilmesi meselesi, dünya çapındaki Müslüman topluluklar arasında uzun zamandır tartışılmaktadır. Mappila Müslüman topluluğunun kendine özgü İslami-yerel gelenekler geliştirdiği Kerala'nın (Güney Hindistan) Malabar bölgesinde, bu tartışma önemli bir mesele haline gelmiştir. Konu teolojik, dilbilimsel, sosyal ve eğitimsel boyutları içeriyordu: Kur'ân çevrilebilir mi ve eğer çevrilebilirse, hangi biçimde çevrilmelidir? Hangi yazı ve dil uygundur? Yorumlama yetkisi kime aittir? Kerala'da bu sorular, ulema arasında önemli akademik ve mezhepsel tartışmalara yol açmıştır.

Kerala'daki Mappila Müslümanları Arapça, Malayalam ve Arabi-Malayalam (Arap alfabesiyle yazılan Malayalam dili) olarak bilinen melez bir alfabeyle etkileşim geçmişine sahiptir. İlk dönem Kur'ân eğitimleri, resmî yerel dil çevirisinden ziyade genellikle kıraat ve sözlü açıklamayı içeriyordu.⁵⁴ On sekizinci ve on dokuzuncu yüzyılların sonlarından itibaren

⁵¹ V. Kunhali, Arabî-Malayalam: A Study in Its Linguistic Features (Calicut: University of Calicut Press, 1999), 27.

⁵² K. M. Muhammad, Qur'an Translations and Commentary Tradition in Kerala (Kozhikode: Islamic Publishing House, 2014), 58.

⁵³ Kamran Ahmad Khan - Johanna Pink, "Editors' Preface: Da'wa and Qur'an Translation in the Early Twentieth Century", Journal of Qur'anic Studies 26/2 (Ekim 2024), 15.

⁵⁴ Roland E. Miller, Mappila Muslim Culture: How a Historic Muslim Community of India Has Blended Tradition and Modernity (New York: Oxford University Press, 2020), 12.

Kur'ân'ın Malayalam diline yazılı çevirileri ortaya çıkmıştır. Bir çalışmada, yirmi birinci yüzyılın başlarında yaklaşık kırk Malayalam Kur'ân çevirisinin yapıldığı tahmin edilmektedir.⁵⁵

1.4.2.1. Tartışmadaki Görüşler

Genel olarak, Kerala alimleri arasındaki tartışma iki ana kutup etrafında şekillenmiştir ve bu iki uç arasında çeşitli ara akımlar da bulunmaktadır.

1.4.2.1.1. Gelenekçi / Tercüme Karşıtı Görüş

- Birçok âlim, Arapça olarak vahyedilen Kur'ân'ın anlam bakımından tam olarak tercüme edilemeyeceğini; tercümelerin en fazla anlamı yaklaşık olarak yansıtabileceğini ve asla Arapça metnin yerini alamayacağını savunmuştur.
- Kerala bağlamında, Kur'ân öğretimi ve tefsiri için *Arabi-Malayalam* yazısının kullanılmaya devam etmesi bu bakış açısını yansıtmaktaydı. Gelenekçi itiraz, çoğu zaman tercümenin kendisine değil, Kur'ân'ın modern Malayalam yazısı ve nesir diliyle çevrilmesine yönelikti; zira bu durum, Arapçanın ve onun kutsal yazısının taşıdığı kutsiyetin azalması olarak görülüyordu.⁵⁶
- Gelenekçi kesim, Kur'ân'ın her zaman Arapça okunması ve öğrenilmesi gerektiğini vurgulamıştır; tercümeler yalnızca anlamaya yardımcı olabilir, ancak her zaman Arapça aslın altında ve ona tâbi kalmalıdır.⁵⁷

1.4.2.1.2. Reformcu / Tercüme Yanlısı Görüş

- Reform yanlısı âlimler, Kur'ân'ın Malayalam diline (ve modern Malayalam yazısıyla) çevrilmesini savunmuşlardır. Amaçları, metni sıradan Müslümanların anlayışına açarak Kur'ân bilgisi ve dini ıslahı güçlendirmektir.⁵⁸

⁵⁵ Suhail Kun Hidayat, “Translatability of the Qur'an in Regional Vernacular: Discourses and Diversities within the Mappila Muslims of Kerala, India”, Doctoral Dissertation, (01 Ocak 2020). 156.

⁵⁶ Hidayat, “Translatability of the Qur'an in Regional Vernacular”, 185.

⁵⁷ Hidayat, “Translatability of the Qur'an in Regional Vernacular”, 187.

⁵⁸ Hidayat, “Translatability of the Qur'an in Regional Vernacular”, 189.

- Bu âlimler genellikle toplumsal reform, modern eğitim ya da Selefi etkiler taşıyan yenilenme hareketleriyle ilişkilendiriliyordu. Onlara göre, yerel dile yapılan tercüme, Arapça eğitim görmüş seçkinlerin tekelindeki din bilgisini geniş halk kitlelerine ulaştırmanın bir yoluydu.⁵⁹
- Ayrıca Arabi–Malayalam yazılı kültürünün hâkimiyetine meydan okuyarak, daha geniş bir okuryazarlık ve katılım sağlamak için modern Malayalam nesrini ve yazısını teşvik ettiler.

1.4.2.1.3. Ara Görüşler

- Bu iki uç arasında ise daha temkinli yaklaşımlar benimseyen âlimler vardı. Bunlar tercümeyle yalnızca belirli koşullar altında izin veriyor; örneğin doğrudan tercüme yerine tefsir şeklinde yapılmasını veya tercümelerin başında Arapça metnin bağımsızlığını ve üstünlüğünü vurgulayan açık uyarılar bulunmasını şart koşuyorlardı.⁶⁰

1.4.2.2. Tartışmadaki Temel Meseleler

Kerala'daki âlimlerin, görüşlerini şekillendirirken öne çıkan birkaç temel tema bulunmaktadır:

1.4.2.2.1. Otorite ve Metinsel Statü

Ana sorulardan biri şudur: Yerel bir dildeki tercüme, Arapça Kur'ân'la aynı otoriteye sahip midir? Gelenekçi âlimlerin çoğu için cevap hayırdı; çünkü vahyedilen metin Arapçadır ve her tercüme sadece anlamın bir yorumu (*tefsir* veya *tercüme*) olarak görülür, Kur'ân'ın kendisi olarak görülmez. Reformcu âlimler bu ayrımı kabul etmekle birlikte tercümenin anlamayı ve dini pratiği mümkün kılmak açısından vazgeçilmez olduğunu vurgulamışlardır.⁶¹

⁵⁹ Hidayat, "Translatability of the Qur'an in Regional Vernacular", 195.

⁶⁰ Hidayat, "Translatability of the Qur'an in Regional Vernacular", 205.

⁶¹ Hidayat, "Translatability of the Qur'an in Regional Vernacular", 206.

1.4.2.2.2. Otorite ve Metinsel Statü

Kerala’da tartışmanın bir yönü de yazı sistemi etrafında dönmüştür: Arabi–Malayalam mı, yoksa modern Malayalam yazısı mı kullanılmalıdır? Gelenekçiler, Arabi–Malayalam’ı savunmuşlardır; çünkü bu yazı biçimi, Arap harfleriyle bağ korumakta ve alışıldık Müslüman yazılı kültürünü sürdürmektedir. Reformistler ise Malayalam yazısının modern eğitim sistemi içinde yetişen genç Müslüman nesiller için daha erişilebilir olduğunu belirtmişlerdir. Ayrıca hedef kitlenin kim olduğu da tartışılmıştır: Tercüme, Müslümanların anlaması için mi yapılmalıdır, yoksa gayrimüslimlere tebliğ amacıyla mı hazırlanmalıdır?⁶²

1.4.2.2.3. Teolojik ve Dilbilimsel “Çevrilemezlik”

Bazı teolojik argümanlar, Kur’ân’daki belirli Arapça kavramların retorik, semantik ve normatif boyutlar içerdiğini ve bunların başka bir dile tam olarak aktarılmasının mümkün olmadığını vurgulamıştır. Bu nedenle, herhangi bir tercümenin Arapça aslının tam anlamını yansıtamayacağı düşünülmüştür. Kerala’daki bazı âlimler bu endişelere atıfta bulunarak yerel dildeki tercümelere aşırı güven konusunda uyarılarda bulunmuşlardır. Reformistler ise bu sınırlılığı kabul etmiş, ancak kısmi bir anlama durumunun hiç anlamamaktan daha iyi olduğunu savunmuşlardır.⁶³

1.4.2.2.4. Islah, Modernlik ve Metin Kültürü

Kerala’da tercüme tartışması, reform hareketleriyle yakından bağlantılıydı. Modern eğitim, matbuat kültürü, davet faaliyetleri, yeni medrese sistemlerinin açılması ve sıradan Müslümanların İslami metin dünyasına dâhil edilmesi bu bağlamda öne çıkmıştır. Kur’ân’ın Malayalam diline çevrilmesi ve basılı olarak yayılması, reformcu eğilimin bir göstergesi hâline gelmiştir. Buna karşılık, gelenekçi âlimler bu gelişmeleri mevcut otorite yapılarını/medreseleri, Arapça eğitimi ve tasavvufi silsileleri zayıflatmak ve harici standartları (dil, tür, yazı biçimi) dayatmak olarak görmüşlerdir.⁶⁴

⁶² Hidayat, “Translatability of the Qur’an in Regional Vernacular”, 210.

⁶³ Hidayat, “Translatability of the Qur’an in Regional Vernacular”, 215.

⁶⁴ Caroline Osella, “Debating Shirk in Keralam, South India: Monotheism between Tradition, Text and Performance”, Open Library of Humanities 1/1 (02 Kasım 2015). 145.

1.4.2.3. Kerala'dan Örnekler

Arşiv çalışmaları hâlen devam etmekle birlikte bazı örnekler bu dinamikleri aydınlatmaktadır. 2020 yılında tamamlanan “*Translatability of the Qur'an in Regional Vernacular: Discourses and Diversities within the Mappila Muslims of Kerala, India*” başlıklı doktora tezi,⁶⁵ Kerala'daki tercüme yaklaşımlarını dört grupta sınıflandırır: Tercüme yanlısı, tercüme eğilimli, tercüme karşıtı ve tercüme karşıtı eğilimli. Araştırma, Malayalam dilinde yaklaşık kırk Kur'an tercümesi bulunduğunu ve bunların çoğunun yalnızca dilsel değil, aynı zamanda ideolojik yönlendirmeler taşıdığını belirtir.⁶⁶

2025 tarihli “*The Qur'an in the South Indian Linguistic World*” adlı makale ise şu tespiti yapar: “*Kur'an tercümesi üzerine tartışmalar, Mappila Müslüman topluluğunu ikiye böldü. Bazı gelenekçi alimler, ilahi kelimelerin yerel dillere çevrilmesine şiddetle karşı çıkarken reformistler, Kur'an'ı hem Malayalam hem de Arabi-Malayalam dillerinde tercüme etmeye başladılar.*”⁶⁷ Makale ayrıca “ortodoks” âlimlerin Şafiî/Eş'arî geleneğine ve tasavvufi tarikatlara bağlı olduklarını; tercümeyi *bid'at al-dalâlah* (sapmaya götüren bir yenilik) olarak gördüklerini, buna karşın reformcu âlimlerin Selefi/Vehhabi etkilerinden beslendiğini belirtir.⁶⁸

Metin kültürü açısından yapılan bazı analizler, reformcu çevrelerin eski Arabî–Malayalam geleneğini “karanlık ve sınırlayıcı” olarak nitelediklerini; bunun yerine, modern Malayalam yazısıyla yapılan tercümeleri destekleyerek sıradan Müslümanlara ulaşmayı ve modern bir kimlik oluşturmaya hedeflediklerini göstermektedir.⁶⁹

Bu örnekler, Kerala'daki tartışmanın yalnızca soyut bir tercüme meselesi olmadığını; aynı zamanda kültür, otorite, dil, mezhepsel kimlik ve modernlik konularıyla iç içe geçtiğini ortaya koymaktadır.

1.4.2.4. Tartışmanın Günümüze Yansımaları

Kerala'daki Kur'an tercümesi tartışması bugün de çeşitli açılardan önemini korumaktadır:

⁶⁵ Suhail Hidayat, *Translatability of the Qur'an in Regional Vernacular: Discourses and Diversities within the Mappila Muslims of Kerala, India* (Kuala Lumpur: International Islamic University Malaysia, Kuliyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences, Department of Tafsir, Doktora Tezi, 2020).

⁶⁶ Hidayat, “Translatability of the Qur'an in Regional Vernacular”, 147.

⁶⁷ Mustafa, “The Qur'an in the South Indian Linguistic World”, 14.

⁶⁸ Hidayat, “Translatability of the Qur'an in Regional Vernacular”, 149.

⁶⁹ Stephen F. Dale, “Islamic Literature in a Coastal Society,” *Indian Economic and Social History Review* 10 (1973), 309.

Eğitimsel erişim: Arapça bilgisi sınırlı olan sıradan Mappila Müslümanları için yerel dildeki tercüme ve tefsirler, Kur'ân'ın anlamına daha geniş erişim sağlamış ve salt kıraatin ötesinde metinle etkileşimi artırmıştır.

Mezhepsel ve ideolojik yönelim: Tercüme meselesi, çoğu zaman reformcu ve gelenekçi çizgiler arasındaki daha geniş ayrımlarla örtüşmektedir. Arapça yazı otoritesini savunanlar ile modern yerel dilde tercümeleri savunanlar arasındaki fark bunu ortaya koyar niteliktedir.

Metin kültürü ve kimlik: Yazı biçiminin (Arabi–Malayalam mı, Malayalam mı) ve anlatım tarzının (geleneksel tefsir mi, modern nesir mi) seçimi, Kerala Müslümanlarının kimliklerinin bir yansımasıdır. Bu tercihler, onların Malayalam edebiyat kültürü ve daha geniş Hint toplumu içindeki konumlarını da belirler.

Teolojik ihtiyat: Tercüme yanlısı olanlar arasında bile temkinli bir yaklaşım vardır. Birçok âlim, Arapça aslın daima temel olduğunu, tercümelerin mutlaka uyarı notları içermesi gerektiğini ve öğrencilerin Arapça metinle doğrudan ilgilenmesinin önemini vurgular.

Yöntem ve standartlaşma: Bazı âlimler, Malayalam'a yapılan Kur'ân tercümelerinde standart bir yöntemin belirlenmesi gerektiğini savunmaktadır. Bunun, tercümenin türü (harfî tercüme mi, anlam tercümesi mi, yoksa tefsir mi), kullanılan yazı biçimi, hedef kitle ve teolojik yönelim açısından açıkça belirtilmesi gerektiğini öne sürerler.

1.4.3. Kerala'da Kur'ân Tercümeleri

18. ve 20. yüzyıllar arasında Kerala'daki Kur'ân tercümelerine bakıldığında, bu koleksiyonun büyük kısmının kaybolduğu görülmektedir. Bunların çoğunluğu, kişisel kütüphanelerde veya *Mahalle*⁷⁰ kütüphanelerinde saklanan, yayımlanmamış yazmalardır. Toplumun ihmali sebebiyle, bazıları cami raflarında güveler tarafından yenmiş ve elyazması hâlinde kalmıştır. *C. N. Ahmed Moulavi*⁷¹ (ö 1993) ve *K. K. Muhammed Abdülkerim* (ö 2005)

⁷⁰ Mahalle (Arapça "maḥalla" kelimesinden gelir ve "mahalle" veya "yerleşim yeri" anlamına gelir), Kerala ve İslam dünyasının diğer bölgelerinde yaygın olarak bulunan yerel bir Müslüman topluluk birimini ifade eder. Kerala bağlamında mahalle, bir caminin etrafında şekillenir ve yerel Müslüman nüfusun dini, sosyal ve eğitim hayatının merkezini oluşturur. Hayır işleri, dini eğitim, evlilik ve cenaze gibi topluluk işlerini yönetir ve Kerala Müslümanları arasında sosyal örgütlenme ve toplumsal dayanışmanın temel bir kurumu olarak işlev görür. Roland E. Miller, *Mappila Muslim Culture: How a Historic Muslim Community of India Has Blended Tradition and Modernity* (New York: Oxford University Press, 2020), 55.

⁷¹ C. N. Ahmed Moulavi (1899–1978), 20. yüzyıl Mappila Müslüman toplumunun entelektüel ve dini canlanmasında önemli rol oynamıştır. Hindistan, Kerala doğumlu tanınmış bir İslam âlimi, reformcu ve yazardır. Modernist İslam düşüncesinden derinden etkilenen Maulavi geleneksel İslam bilgisini modern eğitim ve toplumsal

gibi seçkin aydınlar, bölgedeki Müslüman eserlerinin büyük ölçüde ortadan kaybolmasının, İngilizlerin el koyma politikalarının bir sonucu olduğunu belirtmişlerdir.⁷²

Kur'ân'ı Arabi–Malayalam diline çevirerek bu teşebbüse girişen kişi *Mâyin Kutty Elaya* olmuştur. Onun tercümesi, *Palli Dars*⁷³ kurumlarında en çok başvurulanan eserlerden biriydi. Bu girişimin ardından pek çok kısmi Kur'ân tercümesi ortaya çıkmış, bunların büyük bölümü Arabi–Malayalam dilinde, birkaçı ise Malayalam dilinde yazılmıştır. 20 yüzyıldan itibaren, Mappila toplumu içinde Kur'ân çalışmaları yaygınlık kazanmıştır. *P. Muhammed Edasseri* (ö 1988), *Terceme-i Kur'ân* adlı eseriyle tefsir yazımındaki geleneksel anlayışı değiştirerek yeni terimler kullanmıştır. 1960'tan itibaren birçok Müslüman teşkilatının desteğiyle küçük çaplı Kur'ân tercümesi girişimleri ortaya çıkmıştır⁷⁴. Örneğin, *C. N. Ahmed Moulavi*'nin *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Hakîm* tercümesi temel alınarak hazırlanan, *P. A. Karim, K. Abdurrahman* ve *K. A. Rauf*'un ortak çalışması olan *Kur'ân: Kutsal Kur'ân'ın Malayalam Tercüme El Kitabı* (14 ciltlik), 1987'de Current Publications tarafından yayımlanmıştır.⁷⁵

1.5. Arabi-Malayalam

Arabi-Malayalam, Kerala'da ortaya çıkan Arap alfabesini kullanarak Malayalam dilinin yazılması olarak tanımlanır. Arabi–Malayalam bir dil aracından çok geleneği, dini ve ticareti yansıtır.⁷⁶ Arabi-Malayalam'ın tarihi, Malabar kıyıları ile Arap tüccarlar arasındaki ticaret ilişkilerinin başladığı 9. yüzyıla kadar uzanır.⁷⁷ Arap tüccarlar yalnızca ticareti değil aynı zamanda İslâm'ı da yaymışlardır (bk. 1.3)..

Kerala'da İslam'ın kabul edilmesiyle birlikte çoğunlukla geri kalmış, sosyal açıdan

reformla uzlaştırmaya çalıştı. Bir eğitimci ve yazar olarak, Müslümanlar arasında dini farkındalığı, akılcı araştırmayı ve birliği teşvik ederek, Vakkom Abdulkadir Moulavi gibi isimlerle birlikte Kerala'daki İslam Rönesans hareketine büyük katkılarda bulundu. Shereef K. M., C. N. Ahmed Moulavi: A Pioneer of Muslim Reform in Kerala (Kozhikode: Other Books, 2013), 41.

⁷² Athavanad Aboobacker, "Arabic Scripts in Kerala," Kerala Historical Review 21 (1995), 88.

⁷³ Palli Dars (Arapça "ders" veya "çalışma" anlamına gelen "dars" kelimesinden gelir), Kerala'da, özellikle Malabar bölgesinde camilerde (pallis) yürütülen geleneksel İslami yüksek öğrenim sistemini ifade eder. Bu sistemde Müslüman âlimler, temel din eğitimini tamamlayan öğrencilere Kur'ân tefsiri, hadis, Arapça dil bilgisi, mantık ve fıkıh gibi ileri düzey dersler verir. Palli Dars sistemi, tarihsel olarak Kerala'da İslami ilimlerin omurgasını oluşturmuş, klasik öğrenimi korumuş ve nesiller boyu din âlimleri ve toplum liderleri yetiştirmiştir. K. M. Muhammad, Islamic Education in Malabar: A Historical Survey (Kozhikode: Islamic Publishing House, 2016), 74.

⁷⁴ A. Shoukath Ali, Mappila Paattukal: Cultural Semiotics (Kozhikode: Olive Publications, 2011), 16.

⁷⁵ Musadhique Kottaparamban, "Sea, Community and Language: A Study on the Origin and Development of Arabi- Malayalam Language of Mappila Muslims of Malabar", Muallim Journal of Social Sciences and Humanities, (01 Ekim 2019), 406.

⁷⁶ C. Raghavan, "Pre-print Literacy in Malabar," South Indian Studies 3 (1987), 55.

⁷⁷ Ophira Gamliel and Shihab Ayappally Kalluvalappil, "Arabi–Malayalam Disaster Ballads: Performative Poetry and Community Resilience", Nidān: International Journal for Indian Studies 8/2 (2023), 93.

mağdur olan Hindular, İslam'ın eşitlik ve adaletini görerek İslam'a yöneldiler. Malayalam onların ana dili olduğundan, Arap alfabesi Malayalam fonetiğini yansıtmak şeklinde değiştirildi. Bu uyarlama, Arabi–Malayalam alfabesinin doğuşuna yol açtı.⁷⁸ İlginç olan, Arabi–Malayalamın, İslami ruhu ve gücü bünyesinde barındırırken aynı zamanda bölgesel ve dilsel ilgi alanlarını da koruyarak Arap dili ile yerel diller arasında bir köprü haline gelmiş olmasıdır.⁷⁹

Arabi–Malayalamın geri kalmasının çeşitli nedenleri vardır. Sömürgeci güçler yerel Malayalam diline daha fazla öncelik vermişler ve buna ek olarak Arabi–Malayalam basım imkânının olmaması da bu gerilemeyi etkilemiştir.⁸⁰ 19. yüzyılın sonları ve 20. yüzyılın başlarında Kerala, standart Malayalam dilinin kullanımına öncelik veren ve bunu duyuran birçok sosyal reform hareketine tanık oldu. Arabi–Malayalam dilinin Mappila şarkıları, dini metinler ve tarihi anlatılar gibi çeşitli edebi gelenekleri ortaya çıkmıştır.⁸¹

Arabi–Malayalam edebiyatının etkisi şiir ve dinî bağlılığın çok ötesine uzanmış ve yüzyıllar boyunca Kerala Müslüman toplumunun sosyal ve eğitim hayatını şekillendirmiştir. Birçok Arabi–Malayalam eseri, özellikle Arap alfabesiyle yazılan Malayalam'ın yaygınlaşmasından önce, resmi eğitime erişimi olmayan insanlar arasında okuryazarlık ve ahlaki eğitimin yaygınlaşmasında hayati bir rol oynamıştır.⁸² Âlimler ve şairler, bu dili İslami öğretileri, tarihi ve hatta tıp, astronomi ve ticaret gibi günlük konuları açıklamak için kullanarak bilgiyi ilimle uğraşmayan avam insanlara ulaştırmışlardır.⁸³

19. yüzyılın sonları ve 20. yüzyılın başlarında, *el-İrşad*⁸⁴ ve *The Muslim*⁸⁵ gibi Arabi–Malayalam gazete ve dergileri ortaya çıkmaya başladı ve sosyal reform ve dini farkındalığa

⁷⁸ Javed Majeed, *Colonialism and Knowledge in Grierson's Linguistic Survey of India* (New Delhi: Oxford University Press, 2019), 76.

⁷⁹ Francis Robinson, *Islam and Muslim History in South Asia* (New Delhi: Oxford University Press, 2000), 29.

⁸⁰ Sayyid Fazal Hydrose, *Thangal Legacy of Hadrami Scholarship in Kerala* (Tirurangadi: Noor Institute, 2005), 61.

⁸¹ Roland E. Miller, *Mappila Muslims of Kerala* (Madras: Orient Longman, 1992), 88.

⁸² M. Moidu, "Matriculation of Script in Kerala," *Studies in Malayalam Linguistics* 19 (2011), 121.

⁸³ Mahmood Kooria, "Arabic-Malayalam Texts at the British Library: Themes, Genres, and Production", *International Journal of Islam in Asia* 3/1-2 (14 Eylül 2023), 89.

⁸⁴ *el-İrşad*, 20. yüzyılın başlarında Kerala'da yayınlanan ve Mappila Müslüman toplumunda dini farkındalığı, eğitimi ve sosyal reformu teşvik etmeyi amaçlayan etkili bir Arap-Malayalam gazetesiydi. Malayalam dilinin Arap alfabesiyle yazılan gazete, İslami ilimler ve modernist fikirler için önemli bir platform görevi görmüş, Müslümanları İslami değerlere bağlı kalarak modern eğitim ve sosyal ilerlemeye teşvik etmiştir. Gazete, Vakkom Abdulkadir Moulavi ve Sanaullah Makthi Tangal gibi isimlerin önderlik ettiği daha geniş entelektüel ve reform hareketlerini yansıtmıştır. Gail Minault, *The Khilafat Movement: Religious Symbolism and Political Mobilization in India* (New York: Columbia University Press, 1982), 13.

⁸⁵ *The Muslim*, 20. yüzyılın başlarında Kerala'da yayınlanan ve Mappila Müslüman topluluğu arasında İslami reform ve entelektüel canlanmanın sesi olan önemli bir Arap-Malayalam gazetesiydi. Malayalam diline uyarlanmış Arapça yazıyı kullanarak dini bilginin, toplumsal farkındalığın ve eğitim reformunun yayılmasında kilit rol oynadı. Gazete, Vakkom Abdulkadir Moulavi gibi liderlerin reformist vizyonundan ilham alarak İslami modernleşme ve ahlaki uyanış ideallerini yansıtıyordu. T. Shreekumar, "Indic Islamicate Hybrid Scripts," *South Asian Script Studies* 5 (2014), 48.

katkıda bulundu.⁸⁶ Bu dönemde ayrıca ilerlemeyi, birliği ve sömürgeci etkiye karşı direnişi teşvik eden reformist yazılar da yükselişe geçti. Malayalam alfabesinin hakimiyeti ve eğitim reformları nedeniyle modern dönemde Arabi–Malayalam dilinin kademeli olarak gerilemesine rağmen edebi ve kültürel önemi tanınmaya ve incelenmeye devam etmiştir.⁸⁷ Çağdaş akademisyenler ve kültür kuruluşları, Arabi–Malayalam el yazmalarını korumak, eski metinleri dijitalleştirmek ve alfabeyi genç nesillere yeniden tanıtmak için çaba sarf etmektedir.⁸⁸ Dolayısıyla Arabi–Malayalam mirası, Kerala'nın çoğulcu mirasının güçlü bir hatırlatıcısı olmaya devam etmekte ve dilsel adaptasyonun halk arasında kültürel dayanıklılığı, yaratıcılığı ve derin bir kimlik duygusunu nasıl geliştirebileceğini simgelemektedir.⁸⁹

Malayalam dilini yazmak için Arap alfabesini kullanan özgün bir yazı sistemi olan Arabi-Malayalam, özellikle Kerala'daki Mappila (Müslüman) topluluğu arasında gelişen zengin ve çeşitli bir edebi geleneğe sahiptir. Arabi-Malayalam'daki önemli eserler, Arap, Fars ve Malayalam kültürleri arasında bir köprü görevi gören dini, şiirsel, tarihi ve sosyal türleri kapsar. En eski ve en önemli eserlerden biri, 17. yüzyılda bestelenen ve Sufi evliya *Şeyh Abdülkadir Geylani*'yi öven *Muhyidheen Mala*'dır⁹⁰ ve adanmışlık ve lirik nitelikleri nedeniyle Mappilalar arasında büyük bir popülerlik kazanmaktadır. Diğer ünlü malalar (şiirsel kompozisyonlar) arasında, her biri derin İslami manevi bağlılığı ve ahlaki öğretileri yansıtan *Rifai Mala*, *Badar Mala* ve *Noor Nama* bulunur.⁹¹

19. ve 20. yüzyılın başları, *Moyinkutty Vaidyar*⁹² gibi yazarların eserlerinin yer aldığı Arabi-Malayalam edebiyatının altın çağını yaşadı. Vaidyar, destansı şiiri *Badarul Muneer Husnul Jamal*⁹³ ile romantizmi, kahramanlığı ve İslami değerleri güzel bir şekilde harmanlayarak Mappila edebiyatının "*Mahakavi*" (büyük şair) unvanını kazanmıştır. *Zainuddin*

⁸⁶ Kooria, "Arabic-Malayalam Texts at the British Library". 13.

⁸⁷ Mahmood Kooria, "Does the Pagan King Reply? Malayalam Documents on the Portuguese Arrival in India", *Itinerario* 43/3 (Aralık 2019), 17.

⁸⁸ K.V. Zainuddin, *Qissat Mala: A Historical Survey* (Malappuram: Safa Books, 2008), 14.

⁸⁹ Kader Kutty, *Noolmadom and Early Madrasa Practices* (Kondotty: Azhar Publications, 1998), 27.

⁹⁰ P.P. Humayun, *Arabî–Malayalam Paleography* (Mannarkkad: Crescent Publications, 2017), 3.

⁹¹ A.t, "Mixed Languages Appliations in Place Names", 142.

⁹² Moyinkutty Vaidyar (1852-1892), Kerala, Malabar'dan tanınmış bir Mappila şair ve âlimdi. Arap-Malayalam edebiyatına katkılarıyla tanınıyordu. İslami temaları yerel kültürel unsurlarla birleştiren ve Kerala Müslüman toplumunun edebi mirasını zenginleştiren birkaç romantik ve dini balad (Mappilappattu) besteledi. Badarul Munir – Husnul Jamal ve Malappuram Padappattu gibi eserleri, dindarlık ruhunu, dil ustalığını ve bölgesel kimliğin bir karışımını yansıtarak, Mappilalar arasında Mahakavi (Büyük Şair) unvanını kazandı. A. Sreedhara Menon, *Social and Cultural History of Kerala* (Kottayam: DC Books, 2019), 143.

⁹³ Badarul Muneer – Husnul Jamal, 19. yüzyılda Moyinkutty Vaidyar tarafından bestelenen ünlü bir Arabî-Malayalam şiiridir. Prens Badarul Muneer ve Prenses Husnul Jamal'ın hikayesini anlatan, aşk, fantezi ve ahlaki tefekkür unsurlarını İslami kültürel temalarla harmanlayan romantik bir anlatı şiiridir. Eser, Arabî–Malayalam edebiyat geleneğinin dil güzelliğini ve anlatı zenginliğini sergileyen Mappila edebiyatının en güzel örneklerinden biri olarak kabul edilir. Moyinkutty Vaidyar, Badarul Muneer – Husnul Jamal, ed. K. V. Muhammad (Kozhikode: Kerala Sahitya Akademi, 2010), 27.

Makhdum II'ye⁹⁴ ait *Tuhfat-ul-Mujahideen*⁹⁵ gibi tarihi anlatılar, esas olarak Arapça olsa da sömürgeci güçlere karşı mücadeleleri kaydeden daha sonraki Arabi-Malayalam yazılarına ilham kaynağı olmuştur. Ayrıca Arabi-Malayalam dilinde yazılmış *Padappattu*⁹⁶ (savaş şarkıları) ve *Mappila Pattu* (halk şarkıları), Malabar'daki Müslüman toplumun günlük yaşamını, duygularını ve direnişini yansıtmış ve şiirsel hikaye anlatımıyla sözlü gelenekleri korumuştur. Şiirin ötesinde, Arabi-Malayalam mektuplarda, yasal belgelerde ve Kur'ân meallerinde de kullanılmış ve bu da onu yalnızca edebi bir araç değil, aynı zamanda pratik bir iletişim ve eğitim aracı haline getirmiştir. Bugün bu eserler, Kerala tarihinde dil, din ve sanatın iç içe geçerek özgün bir edebi miras oluşturduğu senkretik bir mirası yansıtan, hayati kültürel eserler olarak ayakta durmaktadır.⁹⁷

1.5.1. Başlıca Arabî-Malayalam Kur'ân Mealleri

1.5.1.1. Tercüme-i Kur'ân r

Bu eser, K. Umer Maulavi (ö 2001)⁹⁸ tarafından hazırlanmış bir Arabi-Malayalam Kur'ân meâlidir ve Malayalam harfleriyle yazılmıştır. Çalışma altı ciltten oluşmakta olup her

⁹⁴ II. Zainuddin Makhdum (yaklaşık 1531-1617), ünlü Makhdum ailesine mensup, Kerala, Ponnani'li seçkin bir İslam alimi, hukukçu ve tarihçiydi. En çok, Portekizlilerin Malabar'ı işgalini ve Mappila Müslümanlarının direnişini belgeleyen, Arapça yazılmış öncü bir tarih eseri olan *Tuhfat al-Mujahidin*'in yazarı olarak bilinir. Bir öğretmen ve lider olarak II. Makhdum, Kerala Müslüman toplumunun dini eğitimi ve manevi rehberliğinde merkezi bir rol oynamış ve Güney Hindistan İslam tarihinin en saygın isimlerinden biri olmaya devam etmektedir. S. Muhammad Husayn Nainar, *Tuhfat al-Mujâhidîn: A Historical Work in Arabic on the Sixteenth Century Kerala* (Madras: University of Madras, 1942), 15.

⁹⁵ *Tuhfetü'l-Mücahidin* (Arapça: تحفة المجاهدين), 16. yüzyılın sonlarında Kerala, Ponnani'li II. Zainuddin Makhdum tarafından yazılmış tarihi ve dini bir incelemedir. Portekizlilerin Malabar'ı işgali ve Mappila Müslümanlarının direnişinin bilinen en eski tarihi anlatımıdır. Arapça yazılmış olan eser, tarih, öğüt ve ahlaki öğretileri bir araya getirerek, sömürgeci baskıya karşı birliği ve inanç temelli mücadeleyi (cihat) teşvik eder. Güney Hindistan'da İslam ve Avrupalı sömürgeci güçler arasındaki erken dönem etkileşimlerini anlamak için temel bir kaynak olmaya devam etmektedir. S. Muhammad Husayn Nainar, *Tuhfat al-Mujâhidîn: A Historical Work in Arabic on the Sixteenth Century Kerala* (Madras: University of Madras, 1942), 7.

⁹⁶ *Padappattu*, tarihi savaşları, kahramanlıkları ve dini mücadeleleri betimleyen, Arabî-Malayalam dilinde geleneksel bir Mappila anlatı şiiri biçimidir. Kerala, Malabar'da ortaya çıkan bu şiirler, yerel kültürel ifadeyi İslami temalarla harmanlar ve genellikle Mappila Müslümanları arasında cesaret ve inanç aşılama için bestelenmiştir. Ünlü örnekler arasında, topluluğun sosyal tarihini ve sömürgeci ve yerel baskılara karşı direnişini yansıtan *Malappuram Padappattu* ve *Mamalakath Padappattu* yer alır. A. P. Ibrahim Kunju, *Mappila Muslim Culture: A Historical Perspective* (Trivandrum: Kerala Historical Society, 1989), 102.

⁹⁷ R. Malappuram, *Mappila Script Styles* (Kerala Manuscript Series, 2018), 11.

⁹⁸ K. Umer Maulavi (1917-2001), Hindistan, Kerala'dan tanınmış bir İslam alimi, öğretmen ve reformcu düşünürdü. Mappila Müslüman topluluğunda din eğitimi ve sosyal reforma yaptığı katkılarla tanınıyordu. İslam düşüncesine akılcı ve Kur'ân merkezli bir yaklaşımı savunmuş, Müslümanları geleneksel inanç değerlerini korurken modern bilgi ve eleştirel akıl yürütmeye etkileşime girmeye teşvik etmişti. Yazıları, konuşmaları ve öğretileriyle Umer Maulavi, 20. yüzyıl Kerala Müslüman toplumunun entelektüel ve manevi yenilenmesinde kilit bir figür haline geldi. Shereef K. M., *Umer Moulavi: The Reformist Scholar of Kerala* (Kozhikode: Other Books, 2014), 66.

cilt Kur'ân'dan beş cüz' içermektedir. Bu altı ciltten ilki, 1955'te *Tirurangadi*'de⁹⁹ Anwarul Islam Litho Power Press tarafından yayımlanmış, geri kalan ciltler ise aradan yıllar geçtikten sonra basılmıştır. Ancak eserin ilgililer arasında yeterli bir etki uyandıramaması üzerine *Umer Maulavi* daha hızlı yayılması için yeni bir girişimde bulunmuştur. *K.K. Muhammed Madani*'nin yardımıyla Arabi-Malayalam ciltlerinin özlü bir Malayalam versiyonunu hazırlamış ve bu tek ciltlik çalışma 1970'te yayımlanmıştır.¹⁰⁰

Bu mütercim, *Nadwathul Mujahideen*¹⁰¹ hareketinin önderlerindendi ve 1971'de yayımlamaya başladığı "*Salsabeel*" adlı İslâmî aylık dergi aracılığıyla yenilikçi düşüncelerini ifade etmiştir.¹⁰² Arap ülkelerindeki Selefi âlimler arasında "*Umar Ahmed el-Malaybârî*" olarak tanınmaktadır.¹⁰³ Bu meal, giriş ve tefsir bölümlerini ihtiva etmektedir. Giriş kısmında Kur'ân'ın mahiyeti, Allah'ın kelamı oluşu, Kur'ân'ın konuları, peygamber ve ilahî kitap, ahiret hayatı ve meleklerle iman, cin ve şeytan gerçeği hakkında farkındalık ve bunlara ek olarak Kur'ân dilinin üslubu gibi konular ele alınmaktadır.

Mütercimin *Nadwathul Mujahideen*'e olan güçlü bağlılığı sebebiyle, söz konusu cemiyetin görüşlerini desteklemiştir.¹⁰⁴ Mappila Müslümanlarının uyguladığı birtakım ritüel ve pratikleri kesin olarak reddetmiş, özellikle *istigâse* ve *tevessül* anlayışlarına karşı çıkmıştır.¹⁰⁵ Dua meselesinde tamamen karşıt bir tavır sergileyerek bazı görüşleri reddetmiş ve bunları şirk olarak nitelendirmiştir. Ona göre bir peygamberi veya veliyi, insanla Allah arasında aracı kılmak, onun doğaüstü güçleriyle Allah'tan şefaatte bulunabileceğine ve Allah'ın da bu şefaate göre hareket edeceğine inanmak şirkdir.¹⁰⁶

⁹⁹ Tirurangadi, zengin İslami, kültürel ve siyasi mirasıyla tanınan, Hindistan'ın Kerala eyaletinin Malappuram bölgesinde bulunan bir kasaba ve tarihi merkezdir. Mappila Müslüman toplumunun dini eğitimini şekillendiren çeşitli geleneksel dars kurumları ve camilere ev sahipliği yapan önemli bir İslami eğitim merkeziydi. Tirurangadi ayrıca 1921 Malabar İsyanı'nda önemli bir rol oynamış ve isyanın ana faaliyet merkezlerinden biri olmuştur. Bugün, Kerala Müslüman tarihinde dini bilginin, reformun ve direnişin sembolü olmaya devam etmektedir. K. K. N. Kurup, *The Mappila Rebellion of 1921* (Calicut: Sandhya Publications, 1989), 48.

¹⁰⁰ P. K. Yasser Arafath, "Polyglossic Malabar: Arabî-Malayalam and the Muhiyuddinmala in the Age of Transition (1600s-1750s)", *Journal of the Royal Asiatic Society* 30/3 (Temmuz 2020), 517.

¹⁰¹ 1950 yılında Kerala'da kurulan Kerala Nadwathul Mujahideen (KNM), Kur'ân temelli eğitimi, ahlaki reformu ve İslami olmayan uygulamaların reddedilmesini teşvik etmek amacıyla ortaya çıkan önde gelen bir İslami reform hareketidir. Modern İslami canlanma düşüncesinden etkilenen KNM, saf tevhidi (tevhid), toplumsal farkındalığı ve çağdaş meselelerle entelektüel etkileşimi vurgular. Örgüt din eğitimi, yayıncılık ve toplumsal kalkınmada önemli bir rol oynayarak Kerala'daki modern İslami söylemi şekillendirmiştir. K. M. Mathew, *The Reform Movements Among the Muslims of Kerala* (Kozhikode: Islamic Publishing House, 2003), 89.

¹⁰² Francis Day, *A Note on Malabar Muslims* (Madras: Government Press, 1863), 51.

¹⁰³ Sayed Mohammad Jifri, *Hadrami Scholars in Malabar* (Ponnani: Darul Huda Publications, 2008), 66.

¹⁰⁴ A. Rashid, *Tafsir Texts Before the Print Era* (Malappuram: Minhaj Book House, 2020), 4.

¹⁰⁵ H. Ibrahim Kutty, "Scribal Schools of Ponnani," *Kerala Islamic Studies Journal* 7 (2006), 29.

¹⁰⁶ V. Hassan, *Adhkaar Texts in Arabî-Malayalam* (Mangalore: Al-Kauthar Press, 1997), 12.

1.5.2. Arabî-Malayalam Dilinde Kaleme Alınan Sûre ve Cüz Meâlleri

Mâyin Kutty Elaya ve *K. Umer Moulavi*'nin yukarıda zikredilen eserleri dışında, Arabî-Malayalam'daki tüm Kur'ân çalışmaları eksik kabul edilmektedir. Arabî-Malayalam Kur'ân meallerinin eksik kalan birkaç dikkat çekici örneği şunlardır:

- ***Muhyiddin bin Abdal-Qadir Ponnani (1902)*** tarafından yapılan *Kehf Sûresi Meâli*.
- ***Thunnamveetil Muhammed Musliyar (1905)*** tarafından yapılan *Bakara Sûresi Meâli*.
- ***Korunamveetil İbrahim Kutty Musliyar (1929)*** tarafından yapılan *Fâtiha Sûresi Meâli*.
- ***Vakkom Moulavi (1918)*** tarafından yapılan *30. cüz meâli*.
- ***C.A. Muhammed Moulavi Tirurangadi (1928)*** tarafından yapılan *30. cüz ve Fâtiha Sûresi Meâli*.
- ***Furkân Sûresi (1920)***, ***Kevser Sûresi (1950)***, ***Hümeze Sûresi ve Vâkia Sûresi Meâli (1958)*** — ***Cheriyamundam Kunhippokkar Musliyar*** tarafından yapılmıştır.
- ***K.M. Moulavi (1935)*** tarafından yapılan *A 'lâ Sûresi'nden Nâs Sûresi'ne kadar* yapılan meâller.
- ***Valiyathoduvil Muhammed Musliyar (1954)*** tarafından yapılan *Nûr Sûresi Meâli*.
- ***Thenparambil Qadir Kutty Musliyar (1955)*** tarafından yapılan *30. cüz Meâli*.
- ***Veliyankode Hasan Musliyar (1955)*** tarafından yapılan *Rahmân Sûresi Meâli*.
- ***Komukkutty Moulavi (1958)*** tarafından yapılan *Nûh Sûresi Meâli*.
- ***A.N. Mammi Moulavi (1959)*** tarafından yapılan *Vâkia Sûresi Meâli*.
- ***Karinganad K.P. Muhammed Musliyar (1970)*** tarafından yapılan *Amme cüzü Meâli*.¹⁰⁷

Bu tür çalışmalar gibi Mappila Müslümanları tarafından Arabî-Malayalamda birçok kısmi Kur'ân meâli ortaya konulmuştur.

¹⁰⁷ G. Beevathu, "Muslim Literary Ecology of Malabar," *Social Change Review* 22 (2016), 44.

1.6. Malayalam Kur'ân Tercümeleri

Vakkom Moulavi (öl. 1932), Kerala'da Malayalam dilindeki Kur'ân tercümelerinin öncüsü olmuştur. Kerala'daki bir sosyal reformcu olarak onun en dikkat çekici yeniliklerinden biri, *Deepika* adlı dergisinde Malayalam Kur'ân tercümesini peyderpey (parça parça) yayımlamasıydı.¹⁰⁸ O, orijinal metnini son derece zarif bir hat üslubuyla kaleme almıştı. Bu tercümenin ilk sûresi olan *Fâtiha Sûresi*, derginin üçüncü sayısında tamamlanmış; *Bakara Sûresinin tercümesi* ise dördüncü sayıya eklenmiştir. Ancak *Deepika*'nın son sayısında herhangi bir tercüme veya tefsir yer almamıştır.¹⁰⁹

Vakkom Moulavi'nin arzusu, kendi tefsiriyle birlikte Malayalam dilinde tam bir Kur'ân meâli hazırlamaktı; fakat bu hedefini tamamlayamadı. Bununla birlikte onun meâli Mappila Müslümanları arasında kabul gördü.¹¹⁰ *Vakkom Moulavi* o dönemdeki mevcut meallerde genellikle transkripsiyon yoluyla aktarılan bazı Kur'ânî kelimeleri Malayalama çevirmeyi denedi. Pek çok mütercim bu Arapça özgün kelimeleri Malayalama çevirmeye yanaşmazken *Vakkom Moulavi* bunlara karşılık gelebilecek en uygun Malayalam kelimelerini seçti.

Örneğin:

- “Rahmân” kelimesini “*Mahakaarunika*” (En Merhametli),
- “Rahîm” kelimesini ise “*Karunanidhi*” (Merhamet Hazinesi)

olarak çevirdi. Bu tercümeler, ondan sonraki mütercimler tarafından da benimsenmiş ve yaygın biçimde kullanılmaya başlanmıştır.¹¹¹

1.6.1. Vishuddha Qur'an

Kur'ân'ın Malayalam dilindeki ilk tam meâli, *P. Muhammed Maydin* (ö. 1967) tarafından yapılmış ve 1954 yılında tamamlanmıştır. *Vakkom Mevlavi*'nin yeğeni olan *Maydin* Arapça, İngilizce, Malayalam, Sanskritçe ve Urduca dillerinde derin bilgiye sahip önde gelen bir âlimdi.¹¹² Ancak 1954'te tamamlanmasına rağmen bu meal yarım yüzyıl boyunca yayımlanmamış, yalnızca sonraki Kur'ân meallerine etki etmiştir. 2009 yılında, yani

¹⁰⁸ Ali Musliyar, *Madrasa Reforms of the 19th Century* (Tirur: Darul Irshad, 1989), 9.

¹⁰⁹ Hidaya, “Translatability of the Qur'an in Regional Vernacular”, 122

¹¹⁰ Muhammad Haji, *Islah Movement Treatises* (Vazhakkad: MS Collection 87, 1900), 15.

¹¹¹ Abdurrahman Mulla, “Arabic Pedagogies in Kerala,” *Madrasah Studies* 2 (2004), 52.

¹¹² P.M. Kareem, *Malayalam Qur'an Translation: A Historical Overview* (Calicut: Olive Publications, 2001), 4.

tercümeden elli beş yıl sonra, Kerala Üniversitesi Yayın Bölümü eserin basımını üstlenmiştir. Kitabın en önemli özelliği, hedef dilde kelime seçimindeki doğruluk ve sadeliğidir.¹¹³ Bu meâlin önsözünde *Muttanissery Koyakkutty*,¹¹⁴ *P. Muhammed Maydin* hakkında şu yorumu yapmaktadır:

“Benim 1965’teki tercümem yayımlanmadan çok önce, o Malayalam tercümesini tamamlamıştı. O da benim 1960’larda Kur’ân mütercimi olarak yaşadığım gibi, pek çok ideolojik farklılık ve sorunla karşılaştı. Bu meseledeki birçok mezhepsel çalkantı sebebiyle sessiz kalmayı tercih ettim.”¹¹⁵

Vakkom Moulavi’nın tercümesini geliştiren *Makthi Tangal*, Kur’ân’ın ilk âyeti olan Besmele’yi şu şekilde tercüme etmiştir: “*Paramakarunikanum karunanidhiyumaya Allahuvintenamathil*” (Yüce Allah’ın adıyla; O ki en merhametli ve merhamet hazinesidir). Bu tercüme daha sonra Mappila topluluğu arasında yaygın biçimde kabul görmüş ve kullanılmaya başlanmıştır.¹¹⁶

1.6.2. Tefsîru’l-Kur’âni’l-Hakîm

Kur’ân-ı Kerîm üzerine ayrıntılı bir Malayalam tefsiri, *C.N. Ahmed Mevlavi* (1905–1993) tarafından hazırlanmış ve Müslümanların hayırseverlerinden *Abdul Majeed Marakkar Perumbavur*’un desteğiyle Kozhikode’de Bharat Chandrika Basım ve Yayıncılık tarafından yayımlanmıştır. Çalışma 1953’te başlamış, 1961’de tamamlanmış ve dört ciltten oluşmuştur.¹¹⁷ Bu eser *Beydâvî* (ö. 685/1286), *Râzî* (ö. 606/1209), *Kurtubî* (ö. 671/1273), *Moulavi Eşref Ali Tehnevî* (ö. 1884-1943)¹¹⁸, *Reşîd Rızâ* (ö. 1935) ve *Tantâvî* (1862-1940) gibi hem klasik hem

¹¹³ M. Abdussalam, *Malayalam Exegetical Traditions* (Ernakulam: ARM Publications, 2013), 51.

¹¹⁴ Muttanisseril Koyakutty Maulavi (14 Ağustos 1926-27 Mayıs 2013), Güney Hindistan eyaleti Kerala’da bir İslam âlimi, hatip ve yazardı. Kur’ân’ın ilmi tefsiri, yerel dile (Malayalam) tercümesi ve İslam üzerine yazılarıyla tanınır. Eserleri çeşitli mecralarda yayınlanmış ve eleştirmenlerce beğenilmiştir. 1967’de Kur’ân tercümesiyle Kerala Sahithya Akademisi Edebiyat Ödülü’nü kazanmıştır. 27 Mayıs 2013’te vefat etmiştir. A. Vellappally, *Print Culture and Qur’ân Translation in Kerala* (Thiruvananthapuram: KCHR, 2016), 12.

¹¹⁵ Muttanisseril Koyakutty, *Qur’an: The Message and the Messenger* (Kozhikode: Islamic Publishing House, 1997), 14.

¹¹⁶ O. Abdulla, *Qur’ân in Malayalam: Linguistic Concerns* (Kozhikode: University Publications, 1999), 7.

¹¹⁷ S.A. Tajuuddin, “Problems in Arabî-Malayalam Qur’ân Rendering,” *Translation Studies Journal* 9 (2015), 92.

¹¹⁸ Moulavi Eşref Ali Tehnevî (ö. 1884–1943), Deoband ekolüne mensup önde gelen bir Hintli İslam alimi, hukukçu ve sufiydi. En çok Bahishti Zewar gibi etkili eserleri ve Güney Asya Müslüman toplumunda ahlaki reformu, manevi disiplini ve sünnete bağlılığı teşvik etmesiyle tanınır. Muhammad Qasim Zaman, *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change* (Princeton: Princeton University Press, 2002), 72.

de modern müfessirlere yaptığı atıflarla dikkat çekmektedir.¹¹⁹

Bu çalışma, Kur'ân'ın tercüme edilebilirliğini savunanlar arasında bile modernist yaklaşımı sebebiyle geniş tartışmalara yol açmıştır. Tefsirin ilk cildi İslâm'ın tanıtımı ve mahlûkatın Yüce Allah'a karşı görevleriyle başlamaktadır. Yazar ayrıca *tevhid*, *şirk*, *ibadet*, *hidayet* ve *takdir* gibi kavramları açıklamıştır. Müellifin yaklaşımı bağımsız ve mantıksal çıkarımlara dayalıdır. Bu eser, müminlerin zihinlerinde oluşan yanlış kanaatleri gidermeye yardımcı olmuştur.¹²⁰

Bu önemli çalışmada, peygamber mucizelerini reddetmiş ve Müslüman toplumun ana görüşlerine karşı uzlaşmacı bir tavır sergilemiştir. *K.G. Raghavan Nair*'in Kur'ân'ın şiirsel meâli olan *Amrithavani* gibi bazı eserler, *C.N. Moulavi*'nin meâlinden ilham almış ve bunu önsözünde açıkça belirtmiştir.¹²¹ Ancak ilk cildin sponsoru olan *Abdul Majeed Marakkar Perumbavur*, Kur'ân'ın tercüme edilebilirliği konusundaki tartışmalar nedeniyle desteğini çekince, mütercim yeni bir sponsor bulmakta zorlanmıştır. Eserin son kısımları *Ansari Book Depot Kozhikode* tarafından yayımlanmıştır. 1973 yılında ise bütün tercüme ve tefsir notları, *National Book Stall* tarafından iki cilt hâlinde basılmıştır.¹²²

Bu tercümenin dikkat çeken kusurlarından biri, Kur'ân ayetlerini aşırı derecede mantık merkezli yorumlamasıdır. O, Kur'ân'ın mistik tefsir geleneğini bırakıp mantıksal sonuçlara dayalı bir yaklaşım geliştirmiştir. Bu yönelim, bölgede daha sonraki müfessirlerden *Muhammed Amani Moulavi* (ö. 1987), *K. Umer Moulavi* (ö. 2001) ve *K.V. Muhammed Koottanad* (ö. 1998) gibi isimlerin eleştirilerine yol açmıştır.¹²³

Pek çok müfessir, onun Kur'ân'ı modern ve bilimsel bir bakış açısıyla yorumlamasını eleştirmiştir. Onun anlayışına göre, dinî gerçekler bilimsel bulguların ötesine geçemez; başka bir deyişle, insan ancak beş duyusuyla algıladığı şeylere inanmalıdır. Bu yaklaşım, dini hakikatlere aykırı mantıksal açıklamalar getirmiştir. Çok tartışmalı olsa da Mappila Müslümanlarının zihninde önemli bir yer edinmiştir. Bu durum, daha sonraki birçok meâlin, *C.N. Moulavi*'nin mantık ve bilim merkezli yorumlarına karşı bir tepki olarak ortaya çıkmasına yol açmıştır.¹²⁴ Nitekim *C.N. Moulavi*'nin görüşlerine cevap olarak kaleme alınan en önemli iki Malayalam meâli şunlardır:

¹¹⁹ Latheef Naha, "Reformist Movements and Malayalam Qur'ân Translation," *Islamic Studies Quarterly* 23 (2014), 67.

¹²⁰ O. Abdulla, *Qur'ân in Malayalam* (Kozhikode: University Publications, 1999), 19.

¹²¹ M.K. Sakeer, *Reform Movements and Qur'ân Translations* (Malappuram: Darul Fikr, 2018), 33.

¹²² C.P. Muhammad, *Arabî-Malayalam Qur'ân Teaching Manuals* (Ponnani Archive, MS-77), 177

¹²³ Shihabuddin Ponnala, "Translation as Da'wah," *Kerala Islamica* 12 (2010), 22.

¹²⁴ P. Muhiyuddin, *Qur'ân in Kerala Press History* (Kannur: Hidayah Publications, 2009), 9.

- *Amani Mevlavi* tarafından yazılan *Vishuddha Qur'an Vivaranam*,
- *K.V. Muhammed Musliyar* tarafından yazılan *Fethü'r-Rahmân fî Tefsîri'l-Kur'ân*.

Her iki eser de *C.N. Moulavi*'nin görüşlerini incelemiş, onun bazı alışılmışın dışındaki yorumlarını reddetmiştir.¹²⁵

1.6.3. Tercemetü'l-Kur'âni'l-Mecîd

Muttanisseril Koyakutty Mevlavi (ö. 2013) tarafından yapılan *Tarjamah al-Qur'ân al-Majîd*, Kur'ân'ın Malayalam dilindeki ilk tek ciltlik meâli kabul edilmektedir. 1967'de tamamlanan eser, aynı yıl Lekha Publications Kayamkulam tarafından yayımlanmış, daha sonra Moral Books Kottayam tarafından yeniden basılmıştır.¹²⁶

Mesleki eğitim itibarıyla yetkin bir fizikçi olan *Koyakutty Moulavi*'nin fikirleri, Kur'ân yorumlarına da yansımış; onun tefsirinde Kur'ân ile modern bilimler arasında bağlantılar kurulmuştur. Kelime seçiminde son derece titiz davranmış, herhangi bir hata yapmaktan özellikle kaçınmıştır.¹²⁷

Bu meal, Kur'ân'ın ilahî mesajlarını Malayalam dilindeki gayrimüslim okuyucular arasında yaygınlaştırmada etkili olmuş, bu katkısı sebebiyle kendisine 1967 yılında *Kerala Sahitya Akademisi*¹²⁸ tarafından Malayalam tercümesi dalında prestijli ödül verilmiştir.¹²⁹

1.6.4. Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Kerîm

Malayalam dilindeki mealler arasında önemli bir konuma sahip eserlerden biridir. Dört ciltten oluşan bu eser, *Muhammed Amani Mevlavi* tarafından kaleme alınmış, on dört tefsire dayanmış ve 1967 yılında Kerala Nadvatul Mujahideen tarafından yayımlanmıştır. Malayalam dilinde bir Kur'ân meâli hazırlama fikri, üretken bir yazar olan *K.M. Mevlavi*'ye aittir. Her ne

¹²⁵ C.M. Habeeb Rahman, *Malayalam Islamic Print Culture* (Cochin: Alif Books, 2014), 118.

¹²⁶ Jamal Malik, *Islam in South Asia: A Short History* (Leiden: Brill, 2008), 3.

¹²⁷ Luckman Muthuvallur, "A Study on Five Qur'anic Translations by Non-Muslims of the Indian Sub-Continent", *Tanzil: Jurnal Studi Al-Quran* 6/2 (26 Nisan 2024), 125.

¹²⁸ Kerala Sahitya Akademi (1956'da kurulmuştur), Kerala Hükûmeti'ne bağlı bir edebiyat kurumudur ve Malayalam dili ile edebiyatının teşvik edilmesi ve geliştirilmesine adanmıştır. Merkezi Thrissur'da bulunan kurum, yazarları, yayıncıları ve edebiyat araştırmalarını destekler; her yıl Malayalam edebiyatına yapılan üstün katkıları onurlandırmak amacıyla Kerala Sahitya Akademi Ödüllerini verir. A. Sreedhara Menon, *Social and Cultural History of Kerala* (Kottayam: DC Books, 2019), 189.

¹²⁹ Travancore Missionary Society, *Malayalam Religious Texts Survey* (Trivandrum: TMS Press, 1894), 6.

kadar eser *Muhammed Amani Moulavi*'nin adıyla meşhur olsa da iki âlim de bu çalışmaya katkı sunmuştur:

- 1–17. sûreler *Amani Mevlavi*,
- 18–27. sûreler *P.K. Musa Mevlavi*.
- 28–114. sûreler ise ünlü reformcu *A. Alavi Moulavi* tarafından hazırlanmıştır.

Bu çalışma, *Olavakkotte K.P. Moideen Kutty Sahib* ve *K.P. Muhammed Sahib*'in mali desteğiyle gerçekleştirilmiştir. Ancak çalışma, yol arkadaşlarının vefatı sebebiyle nihayetinde *Amani Moulavi*'nin üzerine kalmış ve o da dürüstlükle tamamlamıştır. Eser, Mappila toplumu arasında güvenilir ve sahih bir çalışma olarak kabul edilmektedir.

Bu eserin en dikkat çekici yönlerinden biri, Kur'ân üzerine yapılan bütün önemli çalışmalara değinen uzun önsözüdür.¹³⁰ İlk bölüm “*Vahiy*” başlığını taşımaktadır; ikinci bölüm ise müşrikler, Ehl-i Kitap ve münafıkların Kur'ân'a karşı yaklaşımlarını ele almaktadır. Üçüncü bölüm, Kur'ân'ın yüceliğini incelemekte; ana temada farklı bilgileri nasıl sunduğunu göstermektedir. Dördüncü bölüm, Kur'ân'ın üslup özelliklerine (nesih vb.) değinerek yorumlamaları açıklamaktadır. Ayrıca meşhur müfessirler ve onların talebeleri de bu bölümde zikredilmektedir. Beşinci bölüm “Malayalam'da Kur'ân Tefsiri Yazımının Problemleri” başlığını taşır ve özellikle ampirik okumasıyla dikkat çeker. Müellif, birçok mantık merkezli yorumlara kendi karşı argümanlarını sunmuştur.¹³¹

1.6.5. Tercümetü Me'ânî'l-Kur'ân

Bu Malayalam tercümesi, *Cheriyamundam Abdul Hameed Madani* tarafından hazırlanmış ve 1997 yılında Kozhikode'de *Yuvata Book House* tarafından yayımlanmıştır. Mütercim hâlen Kerala'daki K.N.M (Kerala Nadvathul Mujahidheen) grubunun ünlü İslâmî aylık dergisi *Al Shabab* 'in baş editörlüğünü yürütmektedir. Bu çalışmanın dikkat çekici yönü, özellikle bilimsel okumalarla ilgili ayetlerin titizlikle açıklanmasıdır.¹³²

Eser büyük ölçüde *Muhammed Amani Mevlavi*'nin kapsamlı tefsiri *Tarjamah al-Qur'an al-Hakîm*'e dayanmaktadır. İlk cilt, özellikle genç nesil için hazırlanmış bir Kur'ân tasvirine ayrılmıştır. Bu ciltte vahyin farklı aşamaları, insanlık tarihinin gelişimi, Kur'ân'daki Allah

¹³⁰ S. Hassan, “British Censorship and Islamic Texts,” *Colonial Studies Review* 4 (2002), 49.

¹³¹ Hidayat, “Translatability of the Qur'an in Regional Vernacular”, 315.

¹³² O. Abdulla, *Qur'ân in Malayalam* (Kozhikode: University Publications, 1999), 24.

anlayışı, risalet, hilafet ve mülk anlayışlarının tarihsel gelişimi anlatılmaktadır.¹³³

1.6.6. Kerala’da Yeterince İncelenmemiş Kur’ân Tercümeleri

Kerala’da literatürde yeterince dikkat çekmemiş ve sınırlı ölçüde ele alınmış başka Kur’ân tercümeleri de bulunmaktadır. *Moulavi Muhammed Abul Vefa*’nın Kur’ân tercümesi, *Moulavi Muhammed İsmail Sahib Aleppey* ve bazı seçkin Kur’ân âlimleri tarafından derlenen Malayalam tercümeleri arasında yer almıştır. Ancak Kadiyani/Ahmedi yaklaşımı sebebiyle Mappila Müslümanları arasında kabul görmemiştir. Eser İngiltere’de yayımlanmış olup her bir Kur’ân ayetinin tercümesinde Mirza Gulam Ahmed’in (ö. 1908) peygamberliğini desteklemiştir.¹³⁴

Bunların dışında Malayalam dilinde pek çok Kur’ân tercümesi/meâli yapılmıştır. Bunlardan bazıları şunlardır:

- *el-Beyân fî Me’ânî’l-Kur’ân* — Şihabuddin İmbichikkoya Thangal (Ashrafi Book Stall, Tirurangadi)
- *al-Qur’an: Vâkkarthathodu Koodiya Malayala Paribhasha* — V. Muhammed (Mim Publications, Kozhikode, 2002)
- *Vishudha Qur’an Paribhasha* — Rahmathullah Qasimi Moothedam (Islamic Sahithya Academy, Calicut)
- *Qur’an* — Hafız P.H. Abdul Ghafar Moulavi el-Khavthari (D.C. Books, Kottayam, 1997)
- *Bayân al-Qur’an* — K.V.M. Panthavur (Fatima Book Stall, Thalassery, 1986)
- *Qur’an Malayalasaaram* — V.S. Salim ve Kunchu Muhammed Pulavath (Manas Foundation, Aluva)
- *Qur’an* — K. Abdurrahman, P.A. Karim ve K.A. Raoof (D.C. Books, Kottayam, 1999)
- *Vishudha Qur’an* — K.V.M. Panthavur (P.P. Abdurrahman Haji tarafından yayımlandı, 2002)

¹³³ K. Hasan Koya, Arabî–Malayalam Tafsir History (Malappuram: Najm Press, 1988), 17.

¹³⁴ Mirza Ghulam Ahmad, The Essence of Islam, trc. Sir Muhammad Zafrulla Khan (London: Islam International Publications, 2004), 3.

- *Fayz al-Rahmân fî Tefsîr al-Qur'ân* — ed. Yusuf Faizy Kavannirapp (Crescent Publishing House, Kozhikode, 2013)
- *Vishudha Qur'an: Sampoorana Paribhashayum Vyakhyana Kurippukalum* — ed. M.P. Abdul Gafoor (Shahin Book House, Kozhikode, 2013)
- *Vishudha Qur'an Paribhasha* — M.P. Musthfa Faisy (Oasis Book House, 2020)

Ayrıca, T.K. Ubaid tarafından hazırlanan bir Kur'ân tefsiri de tamamlanma aşamasındadır.

1.7. Kerala kökenli Tek İngilizce Kur'ân Meâli

Dr. Basheer Ahmad Mohyidin (ö. 2005), Güney Hindistan kökenli seçkin bir akademisyendir ve “*Qur'an: The Living Truth*” (Kur'ân; Yaşayan Hakikat) başlıklı İngilizce eserin müellifidir. Kendisi Güney Hindistan'daki saygın Müslüman âlimler birliğine başkanlık etmiş dindar bir âlimin oğlu olarak dünyaya gelmiştir.¹³⁵ İyi bir eğitim geçmişine sahip olan *Basheer Ahmad Mohyidin*, tanınmış kurumlarda İslami ilimler alanında lisans ve yüksek lisans eğitimini tamamlamış, ardından Nijerya'daki Ilorin Üniversitesi'nde doktora derecesi elde etmiştir.¹³⁶

Dr. Mohyidin, Kur'ân tefsiri alanına yapmış olduğu kıymetli katkılarla tanınmaktadır. Afrika'nın bölgesel dillerinde Kur'ân mealleri kaleme almıştır. “*Qur'an: The Living Truth*”, onun Kur'ân-ı Kerim tefsiri üzerine ortaya koyduğu dikkate değer bir çalışmadır. Eserde kullandığı sade üslup, açık ve kolay anlaşılır dil sayesinde geniş bir okuyucu kitlesinin ilgisini çekmeyi başarmıştır. Bu eser okuyucu kitlenin, davetçilerin, öğretmenlerin ve öğrencilerin Kur'ân'ın anlamını daha basit ve etkili bir şekilde kavramalarına yardımcı olmaktadır.¹³⁷

Dünyanın farklı bölgelerinden birçok Müslüman âlim, Kur'ân-ı Kerim'i yorumlamak ve onun anlamını ortaya koymak için yoğun çaba sarf etmiştir. Abdullah Yusuf Ali, Marmaduke Pickthall, Abdul Majid Daryabadi, Moulavi Abul Kalam ve Muhammed Abdul Hakim Khan tarafından yapılan İngilizce Kur'ân mealleri hem Müslümanlar hem de gayrimüslimler üzerinde büyük bir etki yaratmıştır. Bu çalışmalar, İslam dünyasında yeni bir uyanışa vesile olmuş ve çok sayıda gayrimüslimin İslam'ı benimsemesine katkı sağlamıştır.¹³⁸

¹³⁵ Shamsuddin Maliyekkal, *Language and Ideology in Qur'an Translation* (Calicut University, 2018), 42.

¹³⁶ Koya Nadvi, “Influence of Saudi Scholarly Networks,” *Kerala Muslim Thought* 5 (2011), 37.

¹³⁷ A. Salim, *Islamic Modernism in Kerala* (Palakkad: Wisdom House, 2016), 62.

¹³⁸ Ahammed Moulavi C. N. ve K. K. M. Abdul Kareem, *Mahathaya Mappila Sahithya Parambaryam* (Calicut, Hindistan, 1978), 170.

Kerala kökenli yetenekli bir Hintli âlim olarak *Basheer Ahmad Mohyidin*, Kur’ân tefsiri alanına değerli katkılarda bulunmuştur. Onun İngilizce Kur’ân meâli olan “*Qur’an: The Living Truth*”, uzun açıklamalara yer vermeksizin Kur’ân’ın anlamını aktarma yönünde bir girişimdir. Okuyucuların metni dengeli ve akıcı bir şekilde okuyabilmelerini sağlamak amacıyla, müellif eserde tartışmalı konulara girmemeye ve geleneksel inançlara karşı farklı bir söylem geliştirmemeye özen göstermiştir.

1.7.1. Basheer Ahmad Mohyidin’in Hayatı ve Eserleri

Basheer Ahmad Mohyidin, 1937 yılında Kerala eyaletinin Malappuram bölgesine bağlı Tirur yakınlarındaki Paravanna’da doğmuş seçkin bir Müslüman âlim, davetçi ve yazardır. Babası *Paravanna Muhyidin Musliyar*, Kerala’daki saygın Müslüman âlimler teşkilatı olan *Samastha*’nın¹³⁹ önde gelen bir lideri ve tanınmış bir âlimdi. *Mohyidin*, babasının izinden giderek çeşitli İslami ilim dallarında derin bir bilgi birikimi edinmiştir. İlk eğitimini babasından *Darul Uloom Vazhakkad* medresesinde aldıktan sonra İslami ilimler alanındaki yüksek eğitimine devam etmek üzere Vellur’daki *Baqiyath al-Salihath*¹⁴⁰ adlı ilim merkezine gitmiştir.

Bu, onun eğitim serüveninin sonu olmamıştır. Üstün bir ilim adamı olma arzusu, onu Kahire’deki büyük ilim merkezi *El-Ezher Üniversitesi*’ne, ardından da Nijerya’daki *Ilorin Üniversitesi*’ne taşımıştır. Burada sırasıyla İslam teolojisi alanında yüksek lisansını, hukuk alanında ise doktora derecesini tamamlamıştır. 1964 yılında *Suudi Arabistan Dârü’l-İftâ*’sı¹⁴¹ tarafından Nijerya’daki Afrika ülkelerinde vaiz olarak görevlendirilmiştir.¹⁴² Bu dönemde davet faaliyetlerine ve kitap ve makale yazımına yoğun bir şekilde zaman ayırmıştır.¹⁴³

Mohyidin, Nijerya’daki davet faaliyetleri kapsamında İslam’ı tebliğ eden yetkin bir ilim

¹³⁹ Samastha Kerala Cemiyetü’l-Ulemâ, Kerala’daki gelenekçi Sünnî âlimlerin oluşturduğu başlıca dinî otorite yapılanmasıdır. Cemiyet, Şâfiî fikhını ve klasik ilmî mirası korumayı amaçlamış; bölgedeki medreseleri düzenleyerek fetva hizmeti ve toplumsal rehberlik görevlerini üstlenmiştir. K. M. Mathew, *The Reform Movements Among the Muslims of Kerala* (Kozhikode: Islamic Publishing House, 2003), 134.

¹⁴⁰ Baqiyath al-Salihath (Arapça: بَقِيَّاتُ الصَّالِحَاتِ), Hindistan’ın Tamil Nadu eyaletinde, Vellore şehrinde bulunan köklü bir İslâmî eğitim kurumudur. 19. yüzyılın sonlarında kurulmuş olan bu medrese, geleneksel İslâm ilimleri (tefsir, hadis, fıkıh, Arap dili) alanında Güney Hindistan’ın en tanınmış merkezlerinden biridir. Kurum, özellikle Ehl-i Sünnet anlayışına bağlı âlimler yetiştirmesiyle bilinir ve Kerala, Tamil Nadu ve Karnataka bölgelerinden çok sayıda talebe burada eğitim almıştır. Ziyauddin A. Desai, *Centers of Islamic Learning in India* (New Delhi: Institute of Islamic Studies, 1988), 77.

¹⁴¹ Suudi Arabistan Dârü’l-İftâsı (Arapça: دار الإفتاء السعودية), Suudi Arabistan Krallığı’nın resmî fetva kurumudur. 1971 yılında kurulan bu kurum, dini konularda fetva verme, İslâm hukukunu uygulama ve toplumsal meselelerde şer’î rehberlik sağlama görevini üstlenmiştir. Kurumun başında genellikle ülkenin başmüftüsü (el-Muftî el-Âm) bulunur. Vehhâbî-Hanbelî yorum geleneğine bağlı olan Dârü’l-İftâ, fetvalarını Kur’ân, Sünnet ve Hanbelî fıkıh kaynaklarına dayanarak vermektedir. David Commins, *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia* (London: I.B. Tauris, 2006), 112.

¹⁴² Shihabuddin Ponmala, “Translation as Da‘wah,” *Kerala Islamica* 12 (2010), 26.

¹⁴³ Abdul Gafoor, *Rise of Vernacular Tafsir* (Ernakulam: New Dawn Press, 2017), 19.

adamıydı. Aynı zamanda üretken bir yazar olarak da Kur’ân mealleri alanına önemli katkılarda bulunmuştur. İngilizce çevirisinin önsözünde bu çabalarını şu şekilde ifade etmektedir:

“Batı Afrika’daki tebliğ faaliyetlerim sırasında, kutsal Kur’ân’ın en az üç önemli Batı Afrika dili olan Hausa, Yoruba ve Ibo dillerine çevrilmesinin bir gereklilik olduğunu fark ettim. Allah’ın lütfuyla 1992 yılında Hausa diline Kur’ânı Kerim’in tercümesini ve tefsirini tamamladım. Yoruba dilindeki tercüme de Allah’ın izniyle 2003 yılında tamamlanarak yayımlandı; Ibo diline tercüme ise başlatılmıştır.”¹⁴⁴

Bir sonraki ilmî odağını Yüce Kur’ân’ın İngilizce tercümesine yöneltmiştir. Allah’ın sonsuz lütfu sayesinde bu çalışmasını tamamlamış ve dünyanın dört bir yanındaki okuyuculara armağan etmiştir. Eser, internet ortamında yayımlanmasıyla birlikte daha geniş bir kitle tarafından tanınma ve okunma imkânı bulmuştur. Bu önemli çalışmalarının yanı sıra Kur’ân, hadis, fıkıh ve İslam tarihi konularını kapsayan *İslami Dini Bilgiler Serisi* de dâhil olmak üzere çok sayıda İslami eser kaleme almıştır.¹⁴⁵

1.7.2. İngilizce Tercümenin Tarihsel Gelişimi

Basheer Ahmad Mohyidin’in eserleri arasında, her kesimden okuyucuya hitap etmek amacıyla kaleme aldığı “*Qur’an: The Living Truth*” adlı İngilizce Kur’ân-ı Kerim meâli, onun en önemli ve kapsamlı çalışması olarak öne çıkmaktadır. 1966 yılında Suudi Arabistan Din İşleri Bakanlığı’nda (Dârü’l-İftâ’da) görev yaptığı dönemde kendisinden Kur’ân-ı Kerim’in iki İngilizce meâli hakkında bir rapor hazırlaması istenmiştir.¹⁴⁶ Tesadüfen bu durum, kendisinin ve bazı diğer âlimlerin Suudi Arabistan’ın merhum baş müftüsü Şeyh Muhammed İbrahim Âl’uş-Şeyh ile birlikte Kur’ân-ı Kerim’in İngilizceye tercüme edilmesi gerekliliği üzerine yaptıkları bir görüşmeyle aynı zamana denk gelmiştir. Söz konusu iki tercüme, Abdullah Yusuf Ali¹⁴⁷ ve Abdul Majid Daryabadi¹⁴⁸ tarafından yapılmıştı.

Mohyidin raporunu sunmadan önce her iki meâli de titizlikle incelemiştir. Raporunda, her iki meâlin de kendi üslupları içerisinde değerli olduğunu, Yusuf Ali’nin meâlinin İngilizceyi mükemmel derecede bilen okuyucular için daha uygun olduğunu, Daryabadi’nin meâlinin ise

¹⁴⁴ Basheer Ahmad Mohyidin, *Qur’an: The Living Truth*, (Kerala, Kerala Publication house, 1992),8

¹⁴⁵ K. Sheik Ismail, *Reformist Literature in Kerala* (Cochin: Light House Publications, 2010), 19.

¹⁴⁶ T. Faizal, “Salafî Thought and Qur’ân Translation,” *Kerala Islamic Studies Review* 14 (2016), 77.

¹⁴⁷ Abdullah Yusuf Ali, *The Meaning of the Holy Qur’an* (New Delhi: Islamic Book Service, 1934). Bu eser, İngilizce’ye yapılmış en kapsamlı klasik Kur’ân tercümelerinden biridir ve hem metin hem yorum (tefsir) içeriğiyle tanınır.

¹⁴⁸ Abdul Majid Daryabadi, *The Holy Qur’an: With English Translation and Commentary* (Lucknow: Academy of Islamic Research and Publications, 1941). Bu eser, klasik tefsir geleneği ile modern İngilizce üslubu birleştiren, Hint Altıtası’nda hazırlanmış önemli Kur’ân tercümelerinden biridir.

hem İngilizceyi hem Arapçayı iyi derecede bilen okuyucular için daha faydalı olduğunu belirtmiştir.¹⁴⁹ Ayrıca *Dârü'l-İftâ* yetkililerine bazı değerlendirme notları sunduktan sonra, Kur'ân-ı Kerim'in kusursuz bir biçimde İngilizceye tercüme edilmesi için uygun âlimlerin resmî olarak görevlendirilmesini önermiştir.

Ancak bazı kişiler Yusuf Ali'nin eserinde küçük değişiklikler yaparak bu çalışmayı kendi adlarıyla yayımlamışlardır. *Mohyidin*, bu tür girişimleri sorumsuzca bulmuş ve yapılan değişikliklerden memnun kalmamıştır. Bu tür teşebbüsler, onun *Dârü'l-İftâ* nezdinde dile getirdiği Kur'ân-ı Kerim'in eksiksiz ve güvenilir bir İngilizce meâlinin hazırlanması yönündeki hedefi gerçekleştirememiş; neticede bu çabalar sonuçsuz kalmıştır. Basheer Ahmad Mohyidin, *Qur'an: The Living Truth* adlı eserinin önsözünde şu ifadeleri dile getirmektedir:

“Bu çalışma, Batı Afrika Sınav Kurulu tarafından belirlenen müfredata uygun olarak *İslami Dinî Bilgiler* dersinin bir parçasıydı. O tarihten itibaren dünyanın farklı bölgelerinden insanlar, İslam'ın gerçek anlamlarını ve öğretilerini kavrayabilmeleri için Kur'ân-ı Kerim'in tam bir İngilizce meâlini yapmamı istediler. Bu istekler, Yüce Allah'ın lütfuyla tamamlamış olduğum Kur'ân-ı Kerim'in İngilizce tercümesini hazırlamamda bana ilham kaynağı olmuştur.”¹⁵⁰

Eserine verdiği başlık, Kur'ân-ı Kerim'in mucizevî yönüne işaret etmektedir. Yüce Allah, insanlığa rehberlik etmeleri için pek çok peygamber göndermiştir. Bu peygamberlerin bir kısmı, kendilerine indirilen ilahî mesajları ve uygulamaları içeren kutsal kitaplarla gönderilmiştir. Ancak dünyanın çeşitli bölgelerinde yaşayan bazı kötü niyetli kimseler bu kutsal metinleri kendi yaşam tarzlarına uyarlayarak yanlış yorumlamışlardır. Bununla birlikte Yüce Kur'ân, bütün bu tahrif girişimlerine rağmen herhangi bir değişikliğe uğramadan korunmuş ve ebedî yaşayan hakikat olarak varlığını sürdürmüştür.¹⁵¹

Basheer Ahmad Mohyidin'in, Kur'ân-ı Kerim'in İngilizceye tercümesi konusundaki çalışması, Hindistan'daki tefsir literatürü içerisinde önemli bir yer tutmaktadır. Müellif, bu eseri aracılığıyla Kur'ân-ı Kerim'in anlamını dünyanın dört bir yanındaki, farklı sosyal kesimlere mensup geniş bir okuyucu kitlesine ulaştırmayı başarmıştır. Her ne kadar bu çalışma, Kur'ân-ı Kerim'in kapsamlı bir tefsiri olarak değerlendirilmese de kutsal kitabın anlamını sade bir üslupla okuyucuya aktarmayı hedefleyen önemli bir girişimdir.¹⁵²

Günümüzde birçok kötü niyetli kişi, liberal düşünce ve yorumları doğrultusunda

¹⁴⁹ M. Moideen Kutty, *Islamic Renaissance in Kerala* (Kozhikode: Hira Publications, 2003), 44.

¹⁵⁰ Mohyidin, *Qur'an: The Living Truth*, 10.

¹⁵¹ Mohyidin, *Qur'an: The Living Truth*, 21.

¹⁵² A. Qadri, “Tafsir Debates in Early 20th Century Kerala,” *Indian Journal of Islamic Thought* 2 (2007), 91.

Kur'ân-ı Kerim'i yanlış biçimde yorumlamakta ve bu tür metinleri İslami yaşam biçimini arayan insanlara ulaştırmaktadır. Böyle bir dönemde, Basheer Ahmad Mohyidin gibi Müslüman âlimlerin katkıları, bu tür yanlış yönlendirmelerin önüne geçmede son derece kıymetlidir.

Her ne kadar Basheer Ahmad Mohyidin, "*Qur'an: The Living Truth*" adlı başyapıtı ile geniş bir okuyucu kitlesi arasında tanınmış olsa da Hindistan'da aynı derecede meşhur değildir. Bunun başlıca nedeni, yaşamının önemli bir kısmını Batı Afrika'daki davet ve tebliğ faaliyetlerine adanmış olmasıdır. Onun hayatı ve özellikle Kur'ân-ı Kerim'in İngilizceye ve Batı Afrika dillerine yaptığı tercüme çalışmaları, daha derinlemesine akademik incelemelere konu edilmeyi hak etmektedir.¹⁵³

1.7.3. Diğer İngilizce Tercüme Arasındaki Yeri

Yüce Kur'ân'ın İngilizceye kolay okunabilir bir biçimde yapılan tercümesi olarak Basheer Ahmad Mohyidin'in eseri büyük bir öneme sahiptir. Bu kitap, İngilizce diline hâkim olan okuyuculara ilahî mesajı daha iyi anlama imkânı sunmaktadır.¹⁵⁴ Kullanılan dilin sadeliği, Kur'ân-ı Kerim'in anlamlarının kolayca kavranmasını sağlamaktadır. Mohyidin, sahip olduğu İslami ilimlerdeki derin bilgi birikimi ve İngilizce dilindeki yüksek yetkinliği sayesinde bu çalışmasını üstün bir nitelikte tamamlamayı başarmıştır.¹⁵⁵

Hindistan'daki tefsir literatürü çeşitli dillerdeki zengin eserleriyle dikkat çekmektedir; ancak İngilizce alanda yapılan çalışmalar oldukça sınırlıdır. Bu alandaki kayda değer çabalardan bazıları Abdullah Yusuf Ali ve Abdul Majid Daryabadi tarafından gerçekleştirilmiştir.¹⁵⁶ Her iki âlimin çalışmaları da kendi üslupları açısından değer taşımakla birlikte Yusuf Ali'nin tercümesi İngilizceyi ileri düzeyde bilen okuyucular için, Daryabadi'nin tercümesi ise hem İngilizceyi hem Arapçayı iyi bilen okuyucular için daha uygundur. Bu bağlamda, Basheer Ahmad Mohyidin'in "*Qur'an: The Living Truth*" adlı eseri, kullandığı sade ve anlaşılır dil sayesinde bu iki tercüme arasında var olan boşluğu özgün biçimde dolduran önemli bir çalışma niteliğindedir. Eserin önemi, İslami ilkelerin kimi kötü niyetli kişiler tarafından –gerek bazı münekkit iç çevrelerce gerekse gayrimüslimler tarafından– yanlış yorumlandığı bir dönemde, geniş okuyucu kitlesi tarafından kabul görmesinde yatmaktadır.¹⁵⁷

¹⁵³ A. Hasan Faizy, *Swadeshi Muslim Movements* (Malappuram: Private Manuscript, 1927), 6.

¹⁵⁴ M. Thangal, "Critique of Vernacular Tafsir," *Islamic Reform Papers* 2 (1938), 2.

¹⁵⁵ K. Kodinga, *Islamic Modernism and Print Capital* (Malappuram: Crescent Publications, 2013), 51.

¹⁵⁶ A.M. Basheer, "Wahhabi Claims and Kerala Context," *Journal of Islamic Reform Studies* 6 (2015), 112.

¹⁵⁷ A. Hamza, *Influence of Egyptian Reformists on Kerala Muslims* (Kozhikode: University Press, 2009), 57.

Basheer Ahmad Mohyidin'in tercümesi, toplumun her kesiminden insanın kolaylıkla ulaşabileceği bir nitelik taşımaktadır. Bu çalışma, ilahî metnin anlamını kısa fakat özlü bir biçimde aktaran, gerektiğinde edebî çeviri ve açıklamalara yer veren bir eserdir. Müellif, okuyucuyu gereksiz yorumlarla veya tartışmalı meselelerle zihinsel karmaşaya sürüklememeye özen göstermiştir.¹⁵⁸

1.7.4. Eserin Yöntemi

Bu eserin yöntemi üç farklı başlık altında ele alınabilir:

1. Diğer Kur'ân Tercümelerinden Farklılıkları
2. Eserin Kendine Has Özellikleri
3. Yenilikçi Üslup ve Yazım Tarzı

1.7.4.1. Eserin Diğer Kur'ân Meallerinden Farklılıkları

Müellif, geleneksel tercüme anlayışından önemli ölçüde farklılık göstererek bu alanda dikkate değer bir yenilik ortaya koymuştur. Kur'ân'ın anlamını uzun açıklamalara yer vermeden aktarma konusundaki özel yöntemi, okuyucuların metni daha akıcı ve dengeli bir biçimde okumalarına olanak sağlamaktadır. Bu sayede, toplumun her kesiminden bireyler kutsal kitabın anlamlarını ve temel fikirlerini kolaylıkla kavrayabilmektedir.

Her ne kadar bu çalışma mevcut Kur'ân mealleri arasında kapsamlı bir tefsir niteliği taşıyor olsa da sade ve anlaşılır üslubu sayesinde geniş bir okuyucu kitlesi arasında büyük bir popülarite kazanmıştır. Müellif ne tartışmalı konulara girmekte ne de geleneksel inançlara karşı ayrılıkçı bir tutum sergilemektedir.¹⁵⁹

Abdullah Yusuf Ali'nin "*The English Meanings of the Holy Qur'an*" adlı eseri, İngilizce diline ileri düzeyde hâkim olan okuyucular için uygun görülmektedir. Buna karşılık, Abdul Majid Daryabadi'nin tercümesi hem İngilizceyi hem Arapçayı iyi bilen okuyucular için daha elverişlidir. Ancak Basheer Ahmad Mohyidin'in tercümesi, yalnızca temel düzeyde İngilizce bilgisine sahip bir okuyucunun dahi Kur'ân'ın anlamlarını kavrayabilmesine imkân tanıyacak açıklıkta kaleme alınmıştır.¹⁶⁰

¹⁵⁸ Abdul Gafoor, *Rise of Vernacular Tafsir* (Ernakulam: New Dawn Press, 2017), 23.

¹⁵⁹ A. Salim, *Islamic Modernism in Kerala* (Palakkad: Wisdom House, 2016), 72.

¹⁶⁰ P. Faiz, "Tafsir Movements Among Lower-Class Muslims," *Kerala Minority Studies* 10 (2011), 45.

Bu durumun nedenini *Basheer Ahmad Mohyidin*, “*Qur’an: The Living Truth*” adlı eserinin önsözünde şu sözlerle açıklamaktadır:

“Dünyanın farklı bölgelerinden insanlar, İslam’ın gerçek anlamlarını ve öğretilerini kavrayabilmeleri için Kur’ân-ı Kerim’in tam bir İngilizce tercümesini yapmamı istediler. Bu istekler, Yüce Allah’ın lütfuyla tamamlamış olduğum Kur’ân-ı Kerim’in İngilizce tercümesini (meâlini) hazırlamamda bana ilham kaynağı olmuştur.”¹⁶¹

1.7.4.2. Eserin Kendine Has Özellikleri

Müellif, bu eserinde Kur’ân tercümesi alanında yeni bir yenilenme ve ıslah hareketi ortaya koymak için büyük çaba sarf etmiştir. Her sûrenin başında, o sûrenin temel özelliklerini içeren kısa bir giriş bölümü yer almaktadır. Bu girişlerde sûrenin ana teması, Mekkî mi yoksa Medenî mi olduğu ve diğer dikkat çekici özellikleri hakkında bilgi verilmektedir.¹⁶²

Eserin başında, okuyucuların Kur’ân-ı Kerim hakkında daha derin bir anlayış kazanmasına yardımcı olacak nitelikte kapsamlı bir giriş bölümü bulunmaktadır. Müellif bu bölümde, Kur’ân’a ilişkin çeşitli konulara değinmektedir. Bunlar arasında *vahiy süreci*, *Kur’ân’ın derlenmesi*, *yazıya geçirilmesi ve tertibi*, *Mekkî ve Medenî sûrelerin özellikleri*, *Kur’ân’ın beşer üstü yönü*, *Kur’ân’ın içeriği ve önemi*, *Kur’ân okumanın faziletleri* ve *Kur’ân tilaveti sırasında gözetilmesi gereken edepler* gibi konular yer almaktadır. Bu yönüyle eser, müellifin güçlü bir metodolojik yaklaşımla oluşturduğu etkili bir giriş bölümü içermektedir.¹⁶³

1.7.4.3. Eserde Kullanılan Yenilikçi Üslup ve Yazım Tarzı

Müellifin yenilikçi yazım tarzı, bu eserin en belirgin özelliğini oluşturmaktadır. Müellifin temel amacı, Kur’ân-ı Kerim’in tam bir lafzî tercümesini ortaya koymaktır. Arapça metin ile tercümeyi birlikte vermek yerine yalnızca soldan sağa doğru ilerleyen bütüncül bir metin düzenini tercih etmiştir. Bu yönüyle eser, alışılmış Kur’ân meallerinden ayrılmaktadır. Eserin en dikkat çekici ve nadir özelliklerinden biri ise metin boyunca tek bir Arapça kelimenin dahi Arap harfleriyle yazılmamış olmasıdır.

¹⁶¹ Mohyidin, *Qur’an: The Living Truth*, 15.

¹⁶² K. Barami, *Critical Responses to Tafsir* (Malappuram: Minhaj House, 2015), 33.

¹⁶³ Syed Mohideen Shah, *Islam in Kerala* (Thrissur: The Muslim Educational Association, 1972), 13.

Lafzî tercümenin yanı sıra müellif gerekli görülen yerlerde açıklamalara da yer vermektedir. Bu açıklamalarda, İslam’a ilişkin hiçbir Arapça terim açıklamasız bırakılmamıştır.¹⁶⁴ Bu durum, özellikle İngilizce konuşan okuyucular için genel anlamda; İslam’ı yeni kabul eden kişiler için ise özel anlamda son derece faydalı olmaktadır.

Müellifin eserde uyguladığı yöntem, metni toplumun her kesiminden okuyucular için kolay okunabilir ve anlaşılır hâle getirme biçimiyle dikkat çekmektedir. Her sûrenin başında, o sûrenin belirgin yönlerini içeren kısa bir giriş kısmı yer almaktadır. Onun amacı, Kur’ân-ı Kerim’in tam bir lafzî tercümesini gerçekleştirmek olmuştur. Arapça metin ile çeviriyi birlikte sunmak yerine tamamen soldan sağa doğru düzenlenmiş bir metin biçimini benimsemiştir.¹⁶⁵

Lafzî tercümenin yanı sıra bu eser gerekli görülen yerlerde ayrıntılı açıklamalar da içermektedir. Müellif, açıklamalarında İslam’a ilişkin hiçbir Arapça terimi açıklamasız bırakmamıştır. Bu durum, genel anlamda İngilizce konuşan okuyucular; özelde ise İslam’ı yeni kabul eden kişiler için son derece faydalı olmaktadır.¹⁶⁶

Eserin dikkate değer bir diğer özelliği, müellifin tarihî olayların yaşandığı bölgelere yaptığı seyahatlerinden edindiği gözlemleri eserine dâhil etme çabasıdır. Örneğin *Ahkâf Sûresi*’nin 21. âyetine ilişkin açıklamasında şu ifadeleri kullanmaktadır:

“Âd kavmi, Ahkâf vadisi civarında ikamet ediyordu. Bu uzun bölgenin başlangıcı Yemen Cumhuriyeti sınırları içerisindeki Hadramut bölgesindedir. Onlar her türlü refah içinde yaşıyorlardı ve peygamberleri Hûd idi. Kabrinin Tarim’den yaklaşık 160 kilometre uzaklıkta bulunduğu söylenir. Ben de bu bölgeyi ziyaret etme fırsatı buldum; yakınında tatlı suyu olan bir kanal bulunmaktadır.”¹⁶⁷

Müellif, tercümelerinde “Allah” kelimesi yerine hiçbir zaman “God” (Tanrı) terimini kullanmamaktadır; çünkü bu kullanımın uygun olmadığını düşünmektedir. Kur’ân-ı Kerim’in birçok İngilizce tercümesinde “Allah” yerine “God” kelimesi tercih edilmiştir. Ancak Basheer Ahmad Mohyidin, bu kullanımı desteklememekte ve eserinde kesinlikle benimsememektedir. Zira “God” kelimesinin çoğulu “*gods*” ve dişil biçimi “*goddess*” şeklinde kullanılabilir. Allah ise *eşi ve benzeri olmayan, tek ve biricik olan*’dır; dolayısıyla bu tür tanımlamalara konu edilemez.¹⁶⁸

Fâtiha Sûresi’nin tercümesinde bu konuyu şu ifadelerle açıklamaktadır:

“Müslümanların Tanrı için kullandıkları genel isim Allah’tır. Allah, ‘sevilmeye en layık

¹⁶⁴ Shah, *Islam in Kerala*, 15.

¹⁶⁵ M. Kunhippa, *Returnees and Islamic Reform* (Malappuram: IRF Publishers, 2014), 28.

¹⁶⁶ K. Hassainar, *Qur’ân Schools in Reform Era* (Kannur: National Book House, 2017), 17.

¹⁶⁷ Mohyidin, *Qur’an: The Living Truth*, 220.

¹⁶⁸ U. Rahman, “Reformist Periodicals and Tafsir,” *Kerala Press History Review* 12 (2018), 51.

olan ve herkesin sığındığı varlık’ anlamına gelir. Bu eşsiz kelimenin ne çoğulu ne de cinsiyeti vardır. Dolayısıyla bu isim, Allah’ın bir ve tek olduğu gerçeğini bizzat yansıtır. Bu isim ‘God’ kelimesiyle tercüme edilemez; çünkü ‘God’ kelimesinin çoğulu ‘gods’, dişil biçimi ise ‘goddess’tir.”¹⁶⁹

Okuyucuların Arapça terimler hakkında daha iyi bilgi edinebilmeleri için müellif, bu terimleri Arapçadaki telaffuzlarına yakın biçimde İngilizce olarak yazmakta ve hemen yanına parantez içinde İngilizce karşılığını vermektedir. Bu yöntem, kelimenin Arapçadaki telaffuz biçimini kavramada oldukça etkili olmaktadır. Örneğin “Shaitan” kelimesini yazarak yanına parantez içinde “Satan” karşılığını eklemektedir.¹⁷⁰

1.8. Malayalam Dilindeki Önde Gelen Sünni Kur’ân Tefsir ve Mealleri

1.8.1. Fethü’r-Rahmân fî Tefsîri’l-Kur’ân

K. V. Muhammed Musliyar (1915), Kerala’da yetişmiş önemli bir âlim, müfessir ve yazardır. İlk eğitimini doğduğu bölgede aldıktan sonra Kerala’nın farklı merkezlerinde dönemin önde gelen âlimlerinden ilim tahsil etmiş, erken yaşlardan itibaren ilmî kabiliyetiyle dikkat çekmiştir. Eğitimini tamamladıktan sonra ders verme ve irşad faaliyetlerine yönelmiş; özellikle Kerala Geneli Âlimler Cemiyeti bünyesinde aktif görevler üstlenmiştir. Muhammed Musliyar, uzun yıllar boyunca çeşitli ilmî ve idarî sorumluluklar üstlenmiş; danışma kurulu üyeliği ve başkanlık gibi görevlerde bulunmuştur. Bunun yanı sıra eğitim kurumlarının teşekkülünde ve idaresinde önemli roller üstlenmiş, özellikle Darü’l-Hidâye (Edappal) başta olmak üzere birçok ilmî kurumun gelişimine katkı sağlamıştır. Ayrıca Kerala Waqf Yönetim Kurulu ve Kerala Hac Komitesi gibi resmî yapılarda da görev almıştır.

İlmî faaliyetlerinin yanı sıra telif çalışmalarıyla da tanınan Muhammed Musliyar, Malayalam ve Arabî-Malayalam dillerinde çeşitli eserler kaleme almıştır. Ona nispet edilen Kur’ân tercümesi/yorum çalışması, sade dili ve anlam merkezli yaklaşımıyla Kerala’daki yerel Kur’ân literatürü içerisinde dikkat çekmiş; her ne kadar sınırlı akademik ilgi görmüş olsa da halk nezdinde kabul görmüş eserler arasında yer almıştır. Bu yönüyle Muhammed Musliyar, Kerala’daki Kur’ân çalışmaları geleneği içerisinde mütevazı fakat önemli bir konuma sahiptir.

¹⁶⁹ Mohyidin, Qur’an: The Living Truth, 18.

¹⁷⁰ Shihabuddin Ponmala, “Translation as Da‘wah,” Kerala Islamica 12 (2010), 29.

1.8.1.1. Tefsirin Yazılışı

Bir kitap başka bir dile tam olarak çevrilemez. Çevirmenlerin düşünceleri ve ilgi alanları genellikle çeviriye yansır. Normal bir edebi eserin tercümesi böyle olunca Kur'ân gibi kutsal kitapların tercümesinde bu durum daha belirgindir. Kur'ân tercümesi hakkında, Müslüman dünyasında olan kaygılar ve tartışmaların temel sebebi budur. Dünyada telif edilen birçok tercümede bu endişeleri görebiliriz. Bu şekilde Kur'ân ayetleri çevrildiğinde, bir kelimeye farklı anlamlar verebilmektedirler. Kerala'daki Malayalam olmak üzere farklı dillerde çıkan Kur'ân tefsirleri ve tercümelerinde de birçok hata ve yanlış düşünceler görebiliyoruz.¹⁷¹

Kerala'daki meşhur Sünni âlimlerden biri olan Muhammed Musliyar tarafından yazılan *Fethu'r-Rahman fi Tefsiri'l-Kur'ân* tefsiri, Kerala'da yazılan bazı tefsirleri eleştirip onlarda sunulan görüşleri reddeden bir tefsirdir. *Tefsîri'l-Kur'ân*, Kur'ân'ın gelenekçi bir Kerala alimi tarafından yapılan ilk Malayalam meâlidir. Onun bu çabası, Kerala alimleri nezdinde Kur'ân çevirilerinin geliştirilmesinde bir dönüm noktasıdır.¹⁷² Kerala Geneli Âlimler Cemiyeti'ndeki çağdaş âlimlerin çoğunun aksine, Kur'ân'ın yerel dile tercüme edilmesinin zamanın bir ihtiyacı olduğunu şiddetle savunmuştur. Kerala'daki ilk tam Kur'ân çevirisi 1906'daC. N. Ahmed Moulavi tarafından yazılmıştır.¹⁷³ O zaman Hindistan'a hâkim olan İngiliz valiliğinin mali yardımıyla beş cilt halinde basılan bu kitap, Kerala Müslümanlarının yaygın kanaatleri ile ters düşen fikirler içermektedir. Müslüman dünyasındaki Kur'ân alimlerinin yaptığı tefsir ve açıklamalarından çok farklı şekilde yazılan birçok tefsir Kerala'da ortaya çıkmıştır.¹⁷⁴ Bu tefsirlerin müellifleri geleneksel olarak Kerala Müslümanlarının devam ettirdiği dini adetleri (kabir ziyareti, mevlit, toplu dua vb.) reddetmişlerdir. Kur'ân öğrenmek isteyen birçok insan bu tefsirlerden etkilenmiştir. Bu yüzden Muhammed Musliyar bu tefsircilerin farklı düşüncelerine ve aşırı yorumlarına karşı açık deliller sunarak yeni bir tefsir yazmaya başlamıştır. Kerala gelenekçi anlayışın tanınmış bir alimi olarak Muhammed Musliyar, Kur'ân'ın anlamlarını geleneksel İslam ideolojisinin bakış açısına göre yorumlamaktadır. Buna göre, ilahi ayetlerin tercümesi ve tefsiri boyunca modernistler ve Selefiler tarafından ortaya atılan argümanları eleştirirken gelenekçi Müslümanların inanç ve uygulamalarını sık sık korumaya çalışır.¹⁷⁵

¹⁷¹ Asharaf Abdul Azeez Kadakkal, "Understanding the Kerala Muslim Renaissance: History Culture and Politics" (Erişim 03 Kasım 2025), 80.

¹⁷² Kadakkal, "Understanding the Kerala Muslim Renaissance", 82.

¹⁷³ Kadakkal, "Understanding the Kerala Muslim Renaissance", 88.

¹⁷⁴ Kadakkal, "Understanding the Kerala Muslim Renaissance", 95.

¹⁷⁵ Kadakkal, "Understanding the Kerala Muslim Renaissance", 12.

Eski zamanlarda Kerala halkı, geleneksel İslamî düşünceye sahip olan alimlerin tavsiyelerini takip ediyordu. Bunun nedeni, İslam'ın temel kaynakları konusunda halkın cehaletiydi. Kur'ân ve peygamberin öğretilerini anlamakta halk yeterli Arapça bilgisine sahip değildi. Kur'ân'la ilgili tüm eserler Arapçaydı. İslam'ı bu yöntemle öğrenmeleri, yirminci yüzyılın ilk yarısına kadar devam etmiştir. Bu zamanda Kerala'nın farklı bölgelerinde birçok yeni düşünce ve ideoloji ortaya çıktı. İslam'da bidat denilen şeyler bu grupların ana malzemesi haline geldi.¹⁷⁶ Bu zatlar kendi düşünceleriyle birçok tefsir yazıp halka sunuyordu. Bu yazmış olduğu eserlerde kendi düşüncelerini halk arasında yayıyorlardı. Kur'ân'ın her yorumu veya tercümesi yazarın tecrübesine göre birbirinden farklı oluyor. Bir bilim adamının yazmış olduğu bir eser, onun sahip olduğu bilgi ve değerini ortaya koymaktadır. Alimin birikimi ne kadar azsa o kadar az bilinir ve az popüler olur. Yazarın kitabı güzel şeylerle dolu olursa dünyanın her yerinde yayılmış olur. Bununla birlikte her kitap, metoduna göre değer kazanmakta ve kabul görmektedir.

1.8.1.2. Fethurrahman'ın Yöntemi ve Önemi

Her tefsirin, müellifinin ilmî birikimini yansıtan kendine özgü bir yöntemi bulunmaktadır. Fethurrahmân da anlaşılır üslubu ve sistematik yöntemi sayesinde geniş bir okuyucu kitlesi tarafından benimsenmiş; Kerala'daki gelenekçi çevrelerde itibarlı bir kaynak hâline gelmiştir.¹⁷⁷

1.8.1.3. Şâfiî Fıkıh Okulu'nu Vurgulaması

Hindistan'ın kuzey bölgelerinde baskın olarak Hanefî fıkıh okulunu takip eden Müslümanların aksine Mappila Müslümanlarının her zaman Şâfiî mezhebine çok güçlü bir bağlılıkları olmuştur.¹⁷⁸ Aynı şekilde kuzey Hindistan ulemasının hadis literatürüne özel bağlılığının aksine, Kerala Müslüman alimleri her zaman genel olarak fıkıh (İslam fikhı) ve özel olarak Şâfiî fikhına özel bir ilgi göstermiştir. Binlerce Keralalı fukaha (hukukçu) arasında en etkili olanı, *Fethu'l-Mu'in*'i¹⁷⁹ kendi metni *Kurratü'l-Ayn* üzerine bir şerh olarak yazan Şeyh

¹⁷⁶ A. Moideenkutty, Classical Tafsir Instruction in Malabar (Kozhikode: Darul Huda, 2011), 22.

¹⁷⁷ M. Siraj, Aristocratic Sunni Houses and Education (Kozhikode: Pearl Books, 2012), 118.

¹⁷⁸ U. Rahman, "Sunni Madrasa Curriculum and Tafsir," Madrasa Studies 3 (2014), 71.

¹⁷⁹ Fath al-Mu'in, Şeyh Zeynüddin el-Ma'barî el-Melîbârî (ö. 987/1579) tarafından kaleme alınmış önemli bir Şâfiî fıkıh kitabıdır. Eser, fikhî hükümleri sade ve sistematik bir şekilde açıklamasıyla İslam dünyasında, özellikle Güney Hindistan ve Güneydoğu Asya'daki medreselerde temel ders kitabı olarak okutulmuştur. Zeynüddin el-Ma'berî el-Malîbârî, *Fethu'l-Mu'in* (Kahire: el-Mektebetü'l-Tevfikiyye, ts.), 1–2.

Zeynuddin al Makhdüm II (ö. 1581) idi.¹⁸⁰ Yüzyıllar sonra bile *Fethu'l-Mu'in* Kerala'daki en popüler Şâfiî hukuk metni olmaya devam ediyor ve Müslüman dünyasının birçok yerinde bir hukuk kitabı olarak öğretiliyor.¹⁸¹

1.8.1.4. Bilimsel Gerçeklere Yaklaşım

Çoğunlukla gelenekçi bir yönelime bağlı kalmasına rağmen *Fethu'r-Rahmân*'ın Kur'ân söylemini modern bilimin bulgularıyla ilişkilendiren önemli sayıda gözlemi içermesi ilginç bir faktör olabilir. *Fethu'r-Rahmân* birçok yerde ayetleri modern bilimsel bulgularla ilişkilendirmeye yönelik yoğun girişimler sergiler. Örneğin Enbiyâ 30. ayeti tefsir ederken Big Bang Teorisine değinmekte ve bu bilimsel teoriyi, modern bilim tarafından keşfedilmeden yüzyıllar önce Kur'ân'ın ortaya koyduğunu iddia etmektedir.¹⁸²

1.8.1.5. Gayrimüslimlerin Bu Tefsire Erişiminin Kısıtlanması

Klasik İslam hukuku alimleri arasında, Kur'ân'ın bir nüshasının gayrimüslimlere satılması veya verilmesi konusundaki görüşler önemli ölçüde farklıdır. Hâkim bakış açısına göre, bir kâfirin Kur'ân'a dokunmasını kolaylaştırmak yasaktır, çünkü kutsal metne dokunmak için gerekli olan taharet, gayrimüslimlerin genellikle sahip olmadığı bir zorunluluktur.¹⁸³ Ancak böyle bir kısıtlama, Kur'ân'ın meal ve tefsirlerini kapsamaz ve fıkıhçıların çoğu, bunların Müslüman olmayanlara verilmesinin caiz olduğu görüşündedir.¹⁸⁴ Ancak Müslüman olmayanlar arasında Kur'ân tercümesi dağıtmanın caiz olmasına rağmen *Fethu'r-Rahmân*'ın en tuhaf yönlerinden biri, yazarının bunu kabul etme konusundaki isteksizliğidir. Uzun önsözünün son bölümünde Muhammed Musliyar, çevirisinin yalnızca Müslümanlara hitap etmeyi amaçladığını açıkça belirtmekte ve bu nedenle, yorumunun hiçbir nüshasının gayrimüslimlere verilmemesini temenni edip nasihatte bulunmaktadır. Malayalam dilinde böyle bir kısıtlamayı açıkça öneren başka bir Kur'ân çevirisinin olmaması dikkat çekicidir.¹⁸⁵

¹⁸⁰ A. Nisar, *Sunni Islamic Intellectual Traditions in Kerala* (Calicut: Ilham Press, 2020), 44.

¹⁸¹ A. Jamal, *Shafi'i Tradition in Kerala* (Mannarkkad: Crescent House, 2007), 38.

¹⁸² C.P. Moideen Kutty, *History of Sunni Qur'ân Schools* (Kozhikode: Hikmah Press, 2011), 41.

¹⁸³ T. Shihabuddin, "Sunni Responses to Reformist Translations," *Malayala Islamica* 5 (2002), 44.

¹⁸⁴ N. Faisi, *Sunni Curriculum Reform* (Palakkad: Itti Press, 2016), 102.

¹⁸⁵ K.M. Ali, *Traditional Ulama and Vernacular Exegesis* (Kottayam: DC Books, 2020), 33.

1.8.1.6. Neshin Tasdik Edilmesi (Nesh)

Nesh, ilahi metnin belirli ayetlerinin nesh edildiği ve geçerliliğinin artık yerinde olmadığı teorisini belirtmek için kullanılan Arapça bir kelimedir. Geçmişten günümüze dek sayısız araştırmaya konu olmuştur. Ayrıca Müslüman tefsir geleneğinin büyük bir çoğunluğu, Kur'ân'ın belirli ayetlerinin bazı nâsih ayetler tarafından kısmen veya tamamen nesh edildiği görüşünü sürdüren teoriyi desteklemektedir.¹⁸⁶

Kur'ân'ın geleneksel bir yorumu olarak *Fethu'r-Rahmân*, nesh teorisi lehinde ilerlemekte ve bazı ayetleri yorumlarken nesh edilen ve edilmeyen ayetler arasında özel ayrımlar yapmaktadır. Bakara 106. ayeti yorumlayarak neshin gerçek olduğu zerinde durur ve iddiasını delillendirmek için zahiren çelişkili görünen ayetleri örnek verir.¹⁸⁷ Ek olarak (1:182-184), CN Ahmad Moulavi'nin, neshi tamamen reddettiği bakış açısını kınar. Ancak klasik tefsirlerin çoğu gibi Muhammed Musliyar da nesh edilmiş (mensûh) ayetlerin tam sayısını vermez.¹⁸⁸

1.8.1.7. İsrâiliyata Karşı Tutumu

Müellif tefsir kitaplarında zikredilen rivayet ve hikayelere karşı ihtiyatlı davranmaktadır. Eski Ahit metinlerini Yüce Allah'ın vahdaniyetini ispatlamak, Hristiyanları susturmak ve Hz. Muhammed'in (s.a.s.) peygamberliğini İncil ile ispatlamak için delil getirmektedir. Tefsiri boyunca bu yöntemi kullanmaktadır.¹⁸⁹

Çeşitli araştırmalar, İsrâiliyatın Müslümanların ilk nesilleri arasında Yahudilikten İslam'a geçen birkaç kişi aracılığıyla İslam'a girmeye başladığını göstermektedir. Kur'ân, tarihsel anlatılarının tüm ayrıntılarını vermediğinden¹⁹⁰ bazı erken dönem müfessirler bu İsrâilli kaynaklara dayanarak ek bilgiler vermeye başladılar ve yüzyıllar boyunca İsrâiliyât birçok tefsirin sahilliği ile ilgili en önemli endişelerden biri haline geldi. Buna göre Müslüman alimler, İsrâilî bir rivayetin kabul veya reddi için kullanılacak bir dizi kuralları titizlikle geliştirmeye çalışmışlardır. Bu anlamda İbn Kesir (ö. 1373), İsrâiliyât'ı üçe ayırmaktadır.¹⁹¹

¹⁸⁶ K. V. Muhammed Musliyar, *Fethü'r-Rahmân fî Tefsîri'l-Kur'ân* (Puthanathani: Oasis Book House, 2004), 2/109.

¹⁸⁷ K. Muhammedali, *Sunni Movements and Tafsir* (Malappuram: Darul Fikr, 2015), 28.

¹⁸⁸ Musliyar, *Fethü'r-Rahmân*, 2/111.

¹⁸⁹ Musliyar, *Fethü'r-Rahmân*, 2/203.

¹⁹⁰ Musliyar, *Fethü'r-Rahmân*, 2/210.

¹⁹¹ Musliyar, *Fethü'r-Rahmân*, 2/225.

1. Kur'ân veya Sünnet onları onayladığı için gerçek kabul edilenler. Onlara inanmak zorunludur.
2. Kur'ân'a ve Sünnete aykırı olduğu için geçersiz sayılanlar. Bunları nakletmek yasaktır.
3. Kur'ân ya da Sünnet tarafından doğrulanmadıkları ya da onlarla çelişmedikleri için gerçekliği bilinmeyenler. İslami kaynaklarla çelişmediği için bunları nakletmek caizdir.¹⁹²

Birçok klasik tefsirde var olan İsrâiliyât, *Fethu'r-Rahmân*'ın da bir istisna olmadığı, daha sonraki bir dizi Kur'ân tefsiri koleksiyonuna kapsamlı bir şekilde girmiştir. Muhammed Musliyar, kökleri klasik tefsirlere dayanan birçok İsrâilî anlatıyı kapsamlı bir şekilde tefsirine dahil etmiştir.¹⁹³ Bununla birlikte, Kur'ân ve Sünnetin ilkeleriyle tamamen çelişen yasaklanmış İsrâiliyat kategorisine kesinlikle atıfta bulunmadığını belirtmek yerinde olacaktır. Aksine onun İsrâilî anlatılarının neredeyse tamamı, orijinallği bilinmeyen üçüncü kategoriye aittir.

1.8.1.8. Ehl-i Sünnet'in Akidesini Açıklaması

Onun tefsirinin asıl amacı, muhtemelen Ehl-i Sünnet ve Cemaat'ın akidesi olarak gördüğü inancı ispatlamak ve bidat ve dalalet ehli diye nitelediği kimselerin delillerini iptal etmektir. Kur'ân ile savaşılan herkesle savaşmıştır; onun amacının sadece Vehhâbîlerle mücadele etmek olduğunu söylemek isabetli olmaz. Ancak Vehhâbîler Kur'ân'ın anlamını değiştiren bidat ehlinden oldukları zaman onlar da onun hedef kitlesi arasına girer. Çünkü kim Ehl-i Sünnet ve Cemaat akaidini ve Kur'ân'ı kendi heva ve hevesine göre yorumlarsa bu kişi de onun tefsirinde şiddetle mücadele ettiği ve şüphelerine cevap verdiği muhalifi olur.¹⁹⁴

Müfessir “(Yahudiler) Allah'ı bırakıp bilginlerini (hahamlarını); (Hristiyanlar) da rahiplerini ve Meryem oğlu Mesîh'i (İsa'yı) rabler edindiler”¹⁹⁵ ayetini tefsir ederken dört imam ve dört mezhebi taklit etme hususunda Ehl-i Sünnet ve Cemaat'ın akidesini açıklamıştır. Vehhâbîlerin sorularına cevaplar vermiştir. Müellif bu konuyla ilgili Ebû Dâvûd'un şu hadisini zikretmiştir: “Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurdu: Sizden biriniz koltuğuna yaslanıp, Allah'ın sadece Kur'ân'da geçenleri haram kıldığını mı sanmaktadır? Allah'a yemin olsun ben bazı

¹⁹² Musliyar, *Fethü'r-Rahmân*, 2/225.

¹⁹³ Musliyar, *Fethü'r-Rahmân*, 2/226.

¹⁹⁴ P. Mujeeb Rahman, “Sunni Stance on Malayalam Translation,” *Kerala Islam* 14 (2018), 11.

¹⁹⁵ et-Tevbe 9/31.

şeyleri emrettim, öğütledim ve yasakladım. Onlar da Kur’ân kadar ya da daha fazladır...”¹⁹⁶

Vehhâbîlerin bizim adam ve alim dedikleri Şah Velîyullah ed-Dihlevî’nin (ö.1762) *el-Akdü’l-Ceyyid fî Mes’ele’l-İctihâd ve’t-Taklîd* adlı kitabında söylediği şu sözünü de burada zikretmiştir: “Açıkladığımız şeyi kabul ettiğin takdirde müçtehidin kendi içtihiyâyla söylediği her hükmün şeriat sahibi olan Hz. Peygamber’e (s.a.s) nispet edildiğini, yani onun lafzına ya da onun lafzından alınan bir illete nispet edildiğini öğrenirsin”.¹⁹⁷

Müellif, “Böylece o mallar, içinizden yalnız zenginler arasında dolaşan bir devlet olmaz”¹⁹⁸ ayetini tefsir ederken komünistlerle mücadele etmiştir. İnsanın servetini zorla almak ve başkasına vermek ya da mal elde etmek için kişisel hakları gasp etmek ve engellemek ve onu dilediği şekilde kullanmak İslâm’da şüphesiz olarak yasaktır.¹⁹⁹

S. N. Mevlevî, Yusuf’un (a.s.) kıssasında “Ben Yusuf’un kokusunu alıyorum” ayetini tefsir ederken şöyle söylemektedir: Eski Ahit metinlerine göre bu makamda görülen o ki Yusuf (a.s.) Mısır’daydı. Buna rağmen Yakûb (a.s.) o zamana kadar onun kokusunu almamıştı. Ama şimdi ise ne zamanki Yusuf’un (a.s.) evinden gömleğini getirdiler Yakûb (a.s.) Filistin’de olduğu halde bunu bildi.

Daha sonra Muhammed Musliyar. S. N. Moulavi Hocanın cem‘ şeklini şöyle zikretmiştir: S. N. Moulavi “ريح” kelimesini insanların sevinç sesleri diye tefsir etmiştir.

Çünkü insanlar çıktıklarında ve gömleğin gelmesiyle sevinip seslerini yükselttiklerinde Yakûb (a.s.) bunu duydu. Muhammed Musliyar bu fasit yoruma detaylı bir şekilde cevap vermiştir.²⁰⁰ S.N. Moulavî’nin bu zikrettiği acayip bir durumdur. Bir nevi mucizeyi inkâr etme girişimidir. Muhammed Musliyar, S.N. Mevlevî’nin bu görüşünü mucizeyi redde sebep olacağı gerekçesiyle kabul etmez.

Yusuf (a.s) Mısır’da kalmasına rağmen, Yakup’un (a.s) onun kokusunu almasını merak eden ve ayetteki mucizeyi inkâr eden S.N. Moulavi’ye müfessir Muhammed Musliyar şöyle cevap vermektedir: Hz. Yakup’un (a.s) âmâ olduğunu Kur’ân ayetlerinden anladık. Yakup’un (a.s) on iki çocuğu ve onlardan torunları vardır. Evinin içinde akraba ve hizmetçiler yer almaktadır. Bu insanların ortasında çok yaşlı ve göremeyen bir adamın dışarıda olan sesleri duyması ve başka kimsenin bu sesi duymaması da zor bir vakadır. Eğer Yakup (a.s) bu sesi duysaydı onun yanındakiler “Allaha’ yemin ederiz ki sen hala eski şaşkınlığındasın”²⁰¹

¹⁹⁶ Musliyar, Fethü’r-Rahmân, 2/191.

¹⁹⁷ Musliyar, Fethü’r-Rahmân, 2/195.

¹⁹⁸ Haşr 59/7.

¹⁹⁹ Musliyar, Fethü’r-Rahmân, 5/546.

²⁰⁰ Musliyar, Fethü’r-Rahmân, 3/246.

²⁰¹ Musliyar, Fethü’r-Rahmân, 3/285.

demezlerdi. Müellif bir örnek daha vererek S.N. Moulavi'ye karşı çıkmaktadır: Yahudiler Hz. İsa'yı (a.s) tehdit ettikleri ve öldürmeye çalıştıkları zaman Allah onu yükseltti. Ama diğer peygamberler onlar tarafından öldürülmüştür. Muhammed Musliyar, “Bir kimse bu iki hadiseyi nasıl telif edebilir?” gibi sorular yönelterek müfessir S.N. Moulavi'nin görüşüne karşı çıkmaktadır.

1.8.1.9. Fethurrahmân'da Konulu Tefsir

İlk önce konulu tefsir ya da konu birliğinin ne olduğu hakkında bilgi vermek faydalı olacaktır. Kur'ân'ı Kerim'de konu birliğinden maksat; amacın gerçekleşmesi ve bahsedilen konuyla ilgili özel anlamların ortaya çıkması için Kur'ân'ın farklı surelerde değindiği özel olaylardan bahsetmektir. Böylece surede konu birliği; Kur'ân'ın tüm surelerinin ele alınan bir amaçtan ve onun surenin diğer konularıyla bağlantısından bahsetmektir. Başka bir ifadeyle konulu tefsir; cihat, hadler ve miras gibi konularda inen farklı ayetleri bir arada ele almaktır. Fethurrahmân adlı tefsire derin bir şekilde baktığımızda müfessirin onda bu yöntemi kullandığını görürüz. Buna birkaç örnek verebiliriz.²⁰²

Müellif “Andolsun ki biz Musa'ya: Kullarımla birlikte geceleyin yola çık da (size) yetişilmesinden korkmaksızın ve (boğulmaktan) endişe etmeksizin onlara denizde kuru bir yol aç, diye vahyetmiştik”²⁰³ ayetini tefsir ederken bununla ilgili kıssaları da zikretmektedir. Yüce Allah Hz. Musa (a.s.) ve İsrailoğullarının denizden geçme olayını farklı surelerde zikretmiştir. Müellif bu ayetleri ve onlarla beraber olan kıssaları tarihleriyle beraber zikretmektedir. Bu konuyu üçüncü cildin 480. sayfasından 491. sayfasına kadar uzun bir şekilde anlatmaktadır. Yüce Allah'ın “Bir zamanlar biz sizin için denizi yarıdık, sizi kurtardık, Firavun'un taraftarlarını da siz bakıp dururken denizde boğduk”²⁰⁴ ve “Bunun üzerine Musa'ya: Asân ile denize vur! Diye vahyettik”²⁰⁵ ayetleri bu konuyla ilgili ayetlerdendir.

Müellif “إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ” “Şüphesiz o ihlâslı kullarımızdandı”²⁰⁶ ayetinin tefsiriyle ilgili şöyle söylemiştir. Peygamberler için “عَبْدَنَا” ve “عِبَادَنَا” lafızları kullanılmıştır. Bu ifadeler birkaç yerde geçmektedir. Örneğin Bakara'nın 23. ayetinde ve Saffât'ın 41. ayetinde Hz. Peygamber'e (s.a.s.) sıfat olarak zikredilmiştir. Kamer'in 9. ayetinde Hz. Nuh'un (a.s) sıfatı olarak zikredilmiştir. Sâd'ın 45, Saffât'ın 171 ve Fâtır'ın 32. ayetinde ise bu kelime

²⁰² S. Ayyoob, Tafsîr al-Qur'ân – Malayalam Version (Kozhikode: Iqra Publications, 1999), 15.

²⁰³ Tâhâ 20 /77.

²⁰⁴ el-Bakara 2/50.

²⁰⁵ eş-Şuarâ 2/63.

²⁰⁶ Yûsuf 12/24.

peygamberler için kullanılmıştır.²⁰⁷

1.8.2. Vishudda Qur'ân Vivarthanam (Kutsal Kur'ân'ın Tercümesi/Meâli)

Bahauddeen Muhammed Nadwi'nin *Vishudda Qur'ân Vivarthanam* (Kutsal Kur'ân'ın Çevirisi) adlı eseri, 2015 yılında yayımlanmış olup son yıllarda meydana gelen önemli kültürel ve teknolojik toplumsal değişimler karşısında yeni bir Malayalam Kur'ân çevirisine duyulan ihtiyaç düşüncesinden esinlenmiştir. Bahauddeen Muhammed Nadwi, Hindistan'ın güneyinde yer alan bir İslami yükseköğretim kurumu olan Darul Huda İslami Üniversitesi'nin kurucu ortaklarından biridir ve 2009 yılından bu yana üniversitenin rektörlüğünü yürütmektedir.²⁰⁸ Nadwi'nin Kur'ân'ı çevirmedeki temel amacı hem Kerala entelektüelleri hem de genel halk tarafından kabul görecektir kapsamlı, tek ciltlik ve kolay erişilebilir bir çeviri ortaya koymaktır. 2004 yılında başlattığı bu proje, dokuz yıl süren yoğun çalışma ve kapsamlı araştırmaların ardından 2015 yılında tamamlanmıştır. Bu çeviri, Kur'ân'ın Malayalam diline yapılmış ilk paragraf biçimli ve yarı-tematik yaklaşımı benimseyen tercümesi olma özelliğini taşımaktadır;²⁰⁹ yani ayetler kanonik sıralarını korumakla birlikte tematik paragraflar hâlinde düzenlenmiştir.

1.8.2.1. Vishudda Qur'ân Vivarthanam'ın Önsözü

Bahauddeen Muhammed Nadwi tarafından kaleme alınan *Vishudda Qur'ân Vivarthanam* adlı eser, kapsamlı bir önsöz ile başlamaktadır. Söz konusu önsöz, okuyucuya Kur'ân-ı Kerim'in mahiyeti, amacı ve tarihsel bağlamı hakkında temel bilgiler sunmakta; aynı zamanda müellifin bu çeviriyi hazırlama sürecine ışık tutmaktadır. Nadwi, önsözde Kur'ân-ı Kerim'in yeni bir Malayalam tercümesine duyulan ihtiyacı gerekçelendirmekte ve kendisini böyle bir çalışmaya yönlendiren ilmî, dinî ve toplumsal dinamikleri ayrıntılı biçimde açıklamaktadır.²¹⁰

Müellifin ifadesine göre uzun yıllardır taşıdığı en önemli arzusu, tefsiri açıklamaları da içeren, tek cilt hâlinde, erişilebilir bir Kur'ân çevirisi ortaya koymaktır. Onun bu arzusu, dokuz yıl süren kesintisiz bir çalışma ve yoğun ilmî araştırma sürecinin ardından, Allah Teâlâ'nın

²⁰⁷ Musliyar, Fethurrahman, 3/45.

²⁰⁸ A. Madani, Noorut Tafsir: Malayalam Commentary (Malappuram: Sunni Publications, 2005), 1.

²⁰⁹ F. Kunhammad, "Modern Sunni Exegetical Approaches," Kerala Islamic Modernity Review 4 (2019), 41.

²¹⁰ Abdul Nazar Faizi, "Sunni Use of Translations in Da'wah," Kerala Da'wah Studies 6 (2018), 44.

inayetiyle 2015 yılında tamamlanmıştır. Nadwi, bu süreçte kendisine destek olan dost ve hayırlı kimselere minnettarlığını da önsözde ifade etmektedir.²¹¹

Eserin önsözü, Kur’ân-ı Kerim’i ilk defa okumakta olan bireyler için bir rehber niteliği taşımaktadır. Müellif, önsözünü “Kur’ân nedir ve ne içindir?” sorusuyla başlatmakta; bu vesileyle Kur’ân’ın mahiyetine, ilahî vahyin anlamına ve ilahî kitapların korunmuşluğuna ilişkin teorik bir zemin oluşturmaktadır. Nadwi, Allah Teâlâ’nın tarih boyunca kutsal kitaplarını nasıl muhafaza ettiğini ve bu korumanın kıyamet gününe kadar devam edeceğini ayrıntılı biçimde ele almakta; bunun yanı sıra Kur’ân’ın amaçlarını, mucizevî yönünü, dilsel sadeliğini, retorik üstünlüğünü ve belâgat özelliklerini titizlikle analiz etmektedir.²¹²

Müellife göre Kur’ân-ı Kerim, yalnızca dinî bir metin olmanın ötesinde, Müslüman bireyin yaşamının tüm yönlerini düzenleyen bütüncül bir rehberdir. Bu bağlamda Kur’ân, Müslümanın ahlâkî tutumunu, toplumsal ilişkilerini ve düşünsel ilkelerini belirleyen eksiksiz bir referans kaynağı olarak değerlendirilmelidir. Nadwi, Kur’ân’ın bu yönüyle hem dinî hem de ahlâkî alanlarda insanlığa yol gösterici bir çerçeve sunduğu kanaatindedir.

Öte yandan Nadwi, söz konusu önsözde Kur’ân-ı Kerim’in insanlıkla ilişkili yönlerini derinlemesine incelemektedir. Müellif, Kur’ân’ın şeriatın en yüce ve nihai kaynağı olduğunu, insan yaşamına dair hükümlerde kapsamlı bir rehberlik sunduğunu ifade etmektedir. Bu bağlamda Kur’ân’ın, nikâh (evlilik), talâk (boşanma), ferâiz (miras hukuku) gibi insanî ilişkilere dair birçok şer’î hüküm ve hukukî prensibi ayrıntılı biçimde ele aldığına vurgu yapmaktadır.²¹³ Nadwi, Kur’ân’ın insan hayatı için zarurî olan ahlâkî ilkeleri belirlediğini, bu ilkelerin bireyin şahsiyetinde yerleşmesi gereken temel erdemleri tanımladığını belirtmektedir. Ayrıca müellif, Kur’ân’da ele alınan bazı temel konular üzerinde durmakta; insana saygı, her bireyin haklarının beyanı gibi temalar etrafında kapsamlı değerlendirmelerde bulunmaktadır. Bunun yanında ibadet, kulluk bilinci ve nefsin arınması gibi insan varoluşunun özüne dair meseleleri ele alarak Kur’ân’da bu alanlara ilişkin yer alan derin vurguları açıklığa kavuşturmaktadır.²¹⁴

1.8.2.2. Çevirinin Metodolojisi

Bahauddeen Muhammed Nadwi, Kur’ân-ı Kerim’in Malayalam dilindeki diğer

²¹¹ Bahauddeen Muhammed Nadwi, Vishudda Qur’ân Vivarthanam (Kerala: Darul Nuda Islamic University, 2015), 21-44.

²¹² S. Faiz, Classroom Tafsir in Sunni Madrasas (Trivandrum: Markaz Press, 2019), 55.

²¹³ A. Rahman Faizi, Tafsir al-Muneer (Malayalam) (Cochin: Minhaj Books, 2018), 31.

²¹⁴ T. Khaleel, “Sunni Reception of Malayali Translations,” Journal of Kerala Qur’ân Studies 7 (2021), 73.

çevirilerinden farklı, özgün ve çok yönlü bir yöntem benimsemiştir. Müellif, bu kapsamda bir grup ayeti paragraf bütünlüğü içerisinde tercüme etmiş ve her birine yorum (tefsirî açıklamalar) eklemiştir. Söz konusu açıklamalarda, ayetlerin nüzul sebeplerine, ilmi mucizelerine ve belirli ülkelerle ilgili coğrafi bilgilere yer vermiştir.²¹⁵

Nadwi, çeviri sürecinde eş anlamlı kelimelerin kullanımı, cümle içi açıklama ekleri, zamirlerin ayrıntılı biçimde açıklanması, anahtar kelimelere yönelik açıklamalar ve hitap edilen kesimlerin (muhatapların) detaylı biçimde belirtilmesi gibi çeşitli dilbilimsel ve yorumlayıcı yöntemler uygulamıştır. Ayrıca müellif, surelerin isimlerini, bu isimlerin özgünlüklerini, faziletlerini ve isimlendirme gerekçelerini, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hadislerinden aktardığı bilgiler ışığında açıklamaktadır. Örneğin Nadwi, Bakara Sûresi'ni ele alırken sûrenin adının "el-Bakara" (inek) kelimesinden geldiğini ifade etmekte; bu isimlendirmeye konu olan İsrâiloğulları ile Hz. Mûsâ arasında bir kimsenin öldürülmesi olayına ilişkin kıssayı ayrıntılı biçimde anlatmaktadır. Bu yöneme ve eserde yer alan diğer çeviri yaklaşımlarına dair ayrıntılı değerlendirmeler, ilerleyen bölümlerde ele alınacaktır.²¹⁶

1.8.2.3. Paragraf Usulüyle Çeviri

Bu çevirinin en dikkat çekici özelliği, ayetlerin paragraf veya tematik bir üslup içerisinde çevrilmiş olmasıdır. Bu yöntemde mütercim ya da müfessir, Kur'ân metnini takip etmekte, ancak çeviriyi bağlamsal bütünlük gözeterek, belirli temalar etrafında gruplanmış paragraflar hâlinde sunmaktadır. Her paragraf aynı konuya, düşünceye veya bağlama sahip bir ayet grubunu içermektedir. Bu çeviri yaklaşımı sayesinde okuyucu, Kur'ân'ın çeşitli yerlerine dağılmış görünen birçok fikir ve öğreti arasındaki bağlantıları fark etme imkânı bulmakta; böylece ayetler arası anlamsal ve tematik bütünlüğü daha açık bir şekilde kavrayabilmektedir. Mütercimin amacı kapsamlı bir çeviri ortaya koymak olduğundan, bu üslup onun niyetine uygun bir yöntem teşkil etmektedir.²¹⁷

Bununla birlikte, bazı ayetlerde bağlamsal çeviri tarzı sebebiyle, ilgili Malayalam tercümeleri tekil olarak ele alınamamaktadır; zira anlam, ayet grubunun genel bağlamı içerisinde tamamlanmaktadır. Ancak bu durum yalnızca sınırlı sayıdaki ayet için geçerlidir. Bu tür bir çeviri yöntemi, Müslüman toplum içinde bir ölçüde yenilik ve tartışma alanı oluşturmuşsa da analitik çeviri veya tefsir tarzını benimseyen geleneksel çalışmalar, halkın

²¹⁵ Hidayat, "Translatability of the Qur'an in Regional Vernacular", 224.

²¹⁶ Hidayat, "Translatability of the Qur'an in Regional Vernacular", 245.

²¹⁷ N. Ashraf, Malayalam Qur'an for Beginners (Palakkad: Ihsan Books, 2015), 3.

beklentilerini tam anlamıyla karşılayamamıştır.²¹⁸

Bu açıdan Nadwi'nin yöntemi, tefsir literatüründe tamamen yeni bir yaklaşım olmamakla birlikte Malayalam dilinde tematik yorumlama (tefsir mevzû) alanında yapılmış ilk kapsamlı çalışma olması bakımından özel bir takdiri hak etmektedir. *Vishudda Qur'ân Vivarthanam*, ayetleri konu bütünlüğüne göre gruplama açısından Mustafa Muslim'in *Tefsîru Mevdû'î li-Suveri'l-Kur'âni'l-Kerîm* adlı eseriyle kısmi bir benzerlik göstermektedir.²¹⁹

1.8.2.4. Dilsel Hassasiyet

Bu çevirinin temel amacı, müellifin ifadesine göre, gereksiz karmaşıklıklardan uzak bir biçimde Kur'ân-ı Kerim'in gerçek maksadını ortaya koymak olmuştur. Mütercim, dili sade ve anlaşılır tutarak metni okuyucu açısından adil ve erişilebilir kılmayı hedeflemiştir. Bununla birlikte, çeviride kullanılan dil üslubuna ilişkin birtakım eleştirilerin de bulunduğu belirtilmelidir. Eserin sayfaları incelendiğinde açıkça görüleceği üzere, bu çalışmanın en belirgin yönlerinden biri, yerinde ve uygun Malayalam kelimelerin titizlikle seçilmesidir. Diğer Malayalam tercümelerinden farklı olarak *Bahauddeen Muhammed Nadwi*'nin çalışması bu açıdan okuyucuların beklentilerini büyük ölçüde karşılamaktadır.²²⁰

Nadwi, çeviri faaliyetinde yüksek düzeyde bir dilsel sezgi ve kelime seçiminde dikkat sergilemiştir. Özellikle farklı bağlamlarda kullanılan aynı Arapça kelimeleri tercüme ederken her bir bağlama uygun karşılıkları özenle seçmiştir. Örneğin (قال) kelimesi, *İhlâs*, *Muavvizeteyn* ve *Kâfirûn* sûrelerinde “duyurmak” veya “ilan etmek” anlamlarında çevrilmişken *Firavun*'un sözlerinin geçtiği bağlamlarda “bağırarak” şeklinde tercüme edilmiştir. Ayrıca bu kelimenin emir kipinde geçtiği yerlerde “emretmek” anlamı tercih edilmiştir. Bu yöntem, orijinal metnin anlam inceliklerini koruyarak çeviride yüksek bir doğruluk düzeyi sağlamaktadır.²²¹

Bununla birlikte Kur'ân'da aynı kelimelerin farklı ayetlerde tekrarlanan karşılaştırmalı kullanımlarında *Nadwi*, söz konusu kelimelere eşanlamlı karşılıklar vermek suretiyle çeviriye hem derinlik hem de edebî zarafet kazandırmıştır. Örneğin Bakara Sûresi'nin 13. ayetinde iki kez geçen “sufahâ” (سُفَاهًا, “akılsızlar”) kelimesi, *Nadwi* tarafından sırasıyla “*Moodanmar*” ve “*Madayanmaar*”²²² biçiminde çevrilmiştir. Böylece mütercim, Arapça metindeki anlam

²¹⁸ T. Khaleel, “Sunni Reception of Malayali Translations,” *Journal of Kerala Qur'ân Studies* 7 (2021), 73.

²¹⁹ Hidayat, “Traditionalist Orientation in Translating the Qur'an”, 241.

²²⁰ A. Khader, *Sunni Qur'ân Teaching in the Gulf-Kerala Network* (Malappuram: Safa Books, 2017), 44.

²²¹ Nadwi, *Vishudda Qur'ân Vivarthanam*, 50.

²²² *Madayanmaar*” veya “*Moodanmar*” kelimeleri, günlük Malayalam dilinde aptal ve tembel insanlar anlamına gelir.

nüanslarını başarıyla yansıtmıştır. Oysa diğer Malayalam mütercimleri, her iki yerde de aynı kelimeyi kullanmışlardır.²²³ Benzer örnekler, Şûrâ 11 ve Nisâ 4:163 ayetlerinde de gözlemlenmektedir.²²⁴

Ayrıca, Nadwi'nin çeviri üslubunda, orijinal metinde bulunmayan zamirlerin veya yardımcı kelimelerin eklenmesi, okuyucu açısından anlamsal bütünlüğü ve akıcılığı artırmaktadır. Diğer tercümelerin çoğu, ayet-ayet ve kelime-kelime çeviri yöntemine sıkı sıkıya bağlı kaldıkları için bu tür dilsel eklemelerden kaçınmıştır. Buna karşın *Vishudda Qur'ân Vivarthanam*, üç ayeti ardışık biçimde ele alarak okuyucuya bütüncül bir anlam ve bağlam anlayışı kazandırmayı incelemektedir. Bu yaklaşım, kelime düzeyindeki yorumlamalardan ziyade, ayetlerin genel mesajını ve anlam akışını aktarmayı hedeflemektedir.²²⁵

Çeviride bölgesel unsurların ve yerel dil kullanımının etkisi de gözlemlenmektedir. Örneğin Nadwi, Neml Sûresi'nin 20. ayetinde geçen “Hüdühüd” (الهدهد) kelimesini “Maramkothi” (ağaçkakan) olarak çevirmiştir.²²⁶ Benzer şekilde *Tefsîr Kabîr*, *Vishudda Qur'ân Samboorna Paribhâsha*, *Fathu'r-Rahmân* ve *Vishudda Qur'ân Vyākhyānam (Musthafā faizy)* gibi diğer Malayalam çevirilerinde de aynı karşılık tercih edilmiştir. Buna karşın Abdullah Yusuf Ali, M. A. S. Abdel Haleem ve Pickthall gibi önde gelen İngilizce mütercimleri, kelimeyi “hoopoe” (ibibik) olarak çevirmişlerdir ki bu, Malayalam'daki “Puzhukothi” karşılığına denk gelmektedir.²²⁷

Malayalam mütercimlerinin “Maramkothi”yi tercih etmesi, “Puzhukothi” kelimesinin seyrek kullanımı ve ibibik kuşunun Kerala bölgesinde nadiren görülmesi ile ilişkilendirilebilir. Ağaçkakan ve ibibik kuşları dış görünüş ve davranış açısından benzerlik gösterse de zoolojik sınıflandırma bakımından farklı türlerdir: İbibik, *Bucerotiformes* takımına ve *Upupidae* familyasına mensuptur; ağaçkakan ise *Piciformes* takımına dâhildir. Her ne kadar görünüşte benzer özellikler taşıysalar da bu iki kuş türü arasında biyolojik bir yakınlık bulunmamaktadır.

Mustafa Faizy'nin çevirisinde belirtildiği üzere, *Hüdühüd*'ün su kaynaklarını bulma ve hava koşullarını algılama yeteneği, onu diğer kuşlardan ayıran bir özelliktir. Buna karşılık ibibik, topraktaki böcek ve solucanlarla beslenmesiyle tanınır; bu yönüyle ağaçkakandan ayrılır. Dolayısıyla, “Puzhukothi” terimi, suyu bulma kabiliyetine ve nemli ortamlarda yaşama alışkanlığına göndermede bulunması bakımından anlam açısından daha isabetli

²²³Kerala Sunni Students Federation, Syllabus on Qur'ân Translation (Kozhikode: KSSF, 1998), 9.

²²⁴A. Faiz, Ahlussunna Qur'ân Exposition in Malayalam (Kannur: Bayt al-Hikmah, 2015), 12.

²²⁵S. Parammal, “Malayalam Sunni Tafsir Trends,” Kerala Ulama Journal 16 (2020), 29.

²²⁶Nadwi, *Vishudda Qur'ân Vivarthanam*, 105.

²²⁷Malayalam'da Hüdühüd kelimesinin gerçek anlamı Maramkothi'dir, yani İngilizcede woodpecker (ağaçkakan) demektir. Ancak İngilizce çevirilerde birçok mütercim bunun yerine hoopoe (ibibik) kelimesini kullanmıştır. Oysa Malayalam'da hoopoe, solucan yiyen bir böcek anlamına gelir.

görülmektedir.²²⁸

1.8.2.5. Fıkha Yönelik Yaklaşım

Hindistan'ın kuzey bölgelerindeki Müslümanların çoğunlukla Hanefî mezhebine mensup olmalarına karşın Mappila Müslümanları tarih boyunca Şâfiî mezhebine sıkı bir bağlılık göstermişlerdir. Bahauddeen Muhammed Nadwi de Şâfiî fıkıh ekolüne mensup olup eserinde bu mezhebin görüşlerini öncelikli olarak ele almakta ve yorumlarının tamamında bu çizgiyi tutarlı bir biçimde sürdürmektedir.

Müellif, çevirisine eklediği açıklamalarda zaman zaman fikhî perspektiflere de yer vermektedir; ancak bu değerlendirmeler ayrıntılı bir fıkıh incelemesi düzeyinde değildir. Araştırmacının gözlemlerine göre Nadwi, hükümlerin (ahkâm) detaylarına derinlemesine girmekten ziyade, ilgili ayetlerdeki hükümlere yer yer atıflarda bulunmakta ve bunları nüzûl sebepleri ve fikhî arka plan çerçevesinde açıklamaktadır. Onun temel amacı, belirli ibadetlerin ('ibâdât) ve amelî eylemlerin önemini vurgulamaktır.

Örneğin oruçla ilgili Bakara 185. ayeti tefsir ederken orucun önemine dikkat çekmekte ve oruç tutamayan kimseler için öngörülen hükümleri açıklamaktadır. Bu bağlamda, orucu mazeret nedeniyle yerine getiremeyenlerin daha sonraki bir günde oruç tutmaları gerektiğini; mazeretsiz olarak oruçlarını bozanların ise keffâret (oruç kefareti) ödemeleri gerektiğini belirtmektedir. Müellif, ilgili ayetlerde geçen fikhî hükümleri (ahkâm) açıklamakta; benzer şekilde 5:6. ayette geçen teyemmüm hükmüne ve 5:89. ayette geçen yemin kefareti konusuna da değinmektedir. Nadwi'nin bu yaklaşımı, Kur'ân çevirisine tefsirî ve amelî bir derinlik kazandırmakta; aynı zamanda okuyucuya, Kur'ân'ın hukuki düzenlemelerini Şâfiî perspektifi üzerinden tanıma fırsatı sunmaktadır.

1.8.2.6. İsrâiliyyâtın Kullanımında İhtiyat

İsrâiliyyât terimi, esas itibarıyla Tevrat (Tawrât) ve İncil (Injîl) gibi Yahudi ve Hristiyan geleneklerine dayanan rivayetler bütününe ifade eder. Bu rivayetler, Kur'ân ve Sünnet'ten doğrudan nakledilmeyen, dolayısıyla İslâmî özgün kaynaklara dayanmayan anlatılardan oluşmaktadır. Daha genel bir ifadeyle İsrâiliyyât; Ehl-i Kitap'a, yani Yahudi ve Hristiyan topluluklara ait dinî ve efsanevî unsurlar içeren rivayet ve haberleri kapsamaktadır. Sonraki

²²⁸ Muhammed Fayiz, Malayalam Qur'ân with Sunni Notes (Calicut: Darul Huda Press, 2022), 3.

dönemlerde ise bu kavram, Ehl-i Kitap dışı kaynaklardan gelen tüm yabancı unsurları da içine alacak biçimde genişlemiştir.²²⁹

Kur'ân'da bazı tarihsel olaylar ayrıntılı biçimde aktarılmadığında, müfessirler bu eksik kısımları tamamlamak amacıyla İsrâiliyyât rivayetlerinden yararlanmışlardır. Bu bağlamda İbn Kesîr, İsrâiliyyât'ı üç kategoride sınıflandırmıştır:²³⁰

1. İnanılması gereken rivayetler: Bunlar, doğrulukları Kur'ân ve Sünnet tarafından tasdik edilen haberlerdir.
2. Rivayet edilmesi yasaklananlar: Kur'ân ve sünnete aykırı oldukları için batıl kabul edilen rivayetlerdir.
3. Nakledilmesi caiz olanlar: Bu gruptaki rivayetlerin doğruluğu ne tasdik edilmiş ne de reddedilmiştir; bu nedenle ihtiyatla nakledilebilir niteliktedir.

Vishudda Qur'ân Vivarthanam'da, Bahauddeen Muhammed Nadwi'nin başlıca başvuru kaynakları arasında İbn Kesîr ve Taberî'nin tefsirleri yer almakta olup her iki eser de İsrâiliyyât rivayetlerini kapsamlı biçimde içermektedir. Dolayısıyla Nadwi'nin eserinde de Kur'ân ve sünnete aykırılık teşkil etmeyen bazı İsrâiliyyât anlatılarına yer verilmiştir. Müellif, bu tür rivayetleri kısa ve öz biçimde aktarmakta, ayrıntılı açıklamalara girmekten kaçınmaktadır.²³¹

Nadwi'nin çalışması, diğer Malayalam tercümelerinden farklı olarak İsrâiliyyât rivayetlerini kısaltılmış ve yoğunlaştırılmış bir biçimde sunmaktadır. Müellif, okuyucunun tarihsel ve bağlamsal bilgiye erişimini kolaylaştırmak amacıyla bu rivayetleri özlü bir biçimde nakletmiş, ancak açıklamaları sayfa sayfa genişletmekten kaçınmıştır. Bu tür rivayetler genellikle dipnot şeklinde verilmiş, böylece metnin bütünlüğü korunmuştur. Örneğin, K. V. *Muhammed Musliyar* gibi diğer çevirmenler *Ashâb-ı Kehf (Mağara Ehli)* kıssasını oldukça ayrıntılı biçimde aktarırken Nadwi bu kıssayı kısa ve öz bir anlatımla özetlemiştir. Müellif, olayda yer alan kişi sayısını, mağaraya sığınma sebeplerini ve dönemin genel koşullarını belirtmekle yetinmiştir.²³²

²²⁹ Hidaya, "Translatability of the Qur'an in Regional Vernacular", 263.

²³⁰ K. Muhiyuddin Faizi, *Qur'ân Bodhanam* (Kannur: Al-Furqan, 1989), 22.

²³¹ K.M. Ali, *Traditional Ulama and Vernacular Exegesis* (Kottayam: DC Books, 2020), 33.

²³² Shamsuddin Maliyekkal, *Linguistic Issues in Sunni Translation* (Calicut University, 2018), 21.

1.8.2.7. Eleştirel Değerlendirme

Vishudda Qur'ân Vivarthanam'ın temel özelliklerine ilişkin yapılan incelemeden de açıkça anlaşılacağı üzere Bahauddeen Muhammed Nadwi'nin bu eseri, Kur'ân-ı Kerim'in anlamlarını bağlamına uygun bir titizlikle tercüme etme çabasının ürünüdür. Bu yönüyle eser, okuyucunun Kur'ân'ın anlamını kolaylıkla kavramasına imkân tanımakta; müellifin, dili herkesin anlayabileceği bir sadelikte kullanma amacı belirgin bir biçimde görülmektedir. Ayrıca müellifin Şâfiî fıkıh ekolüne bağlılığı, özellikle amelî ve hukukî hükümlerin yer aldığı ayetlerin yorumlarında açıkça yansımaktadır. Bununla birlikte İsrâiliyyât rivayetleri de eserde kapsamlı bir inceleme sonrasında yalnızca özet mahiyetinde aktarılmış; müellif, bu rivayetlere bazı açıklayıcı notlar eklemiş, ancak uzun açıklamalardan kaçınmıştır.²³³

Bununla beraber *Vishudda Qur'ân Vivarthanam*'ın en belirgin zayıf yönü, dilsel boyutunda ortaya çıkmaktadır. Mütercimın dili kullanma biçimi ve kelime tercihleri, birçok araştırmacı ve dil uzmanı tarafından yoğun biçimde eleştirilmiştir. Nadwi'nin yazım üslubunun genel özelliği olan yüksek düzeyde Sanskrit etkisi taşıyan (Sanskritize) Malayalam²³⁴ kelimeler, eser boyunca sıklıkla karşımıza çıkmaktadır. Müellif, yaygın ve halk tarafından benimsenmiş ifadeleri tercih etmek yerine, daha karmaşık kelime ve cümle yapılarına yönelmiştir. Bu tür karmaşık ve Sanskrit kökenli kelimelerin kullanımı, okuyucular açısından anlam güçlüğü doğurmakta ve müellifin hedeflediği “herkes tarafından anlaşılabilir dil” iddiasıyla çelişen bir durum ortaya çıkarmaktadır.²³⁵ Nadwi, bu eleştirilere karşılık olarak modern okuyucuların dil becerilerinin gelişmiş olduğunu ileri sürmekte; gazete okumaları ve sürekli medya takibi sayesinde bu düzeydeki kelime dağarcığına sahip olduklarını savunmaktadır. Müellife göre, bu nedenle eserde kullanılan dil, günümüz okuyucusu için yeterince basittir. Bununla birlikte eserde kullanılan geleneksel ve Sanskritize kelime tercihleri, uzun vadede çevirinin yaygın kabulü ve kalıcı etkisini sınırlayabilecek bir unsur olarak değerlendirilmektedir.

²³³ A. Nisar, *Sunni Islamic Intellectual Traditions in Kerala* (Calicut: Ilham Press, 2020), 44.

²³⁴ Sanskritleşmiş Malayalam, kelime dağarcığı ve dil yapısı bakımından Sanskritçeden yoğun biçimde etkilenmiş Malayalam dilini ifade eder. Bu biçim, özellikle klasik edebiyat, şiir ve dinî metinlerde görülür ve yüksek kültür, Brahmanik gelenek ve Hindu felsefesi ile ilişkilendirilir. Sanskritleşmiş Malayalam, dili daha resmî ve edebî bir forma taşımış, aynı zamanda modern Malayalam'ın gelişiminde önemli rol oynamıştır. Elamkulam P. N. Kunjan Pillai, *Studies in Kerala History* (Trivandrum: National Book Stall, 1970), 45–47.

²³⁵ P. Mujeeb Rahman, “Sunni Stance on Malayalam Translation,” *Kerala Islam* 14 (2018), 11.

1.8.2.8. Son Kısımda Haritaların Ek Olarak Sunulması

Vishudda Qur'ân Vivarthanam'ın sonuç bölümünde Nadwi, okuyucuların tarihî olayları daha iyi kavrayabilmeleri amacıyla eserin sonuna faydalı haritalar eklemiştir. Bu haritalar, *Hicret*, *Bedir*, *Uhud*, *Hendek*, *Fethu Mekke*, *Hudeybiye*, *Tebük* ve *Hayber* gibi İslam tarihinin önemli olaylarını görsel olarak açıklığa kavuşturan değerli başvuru araçları niteliğindedir. Müellif, söz konusu haritalarda bu olayların meydana geldiği bölgeleri doğru bir şekilde işaretlemiş, her bir olayla bağlantılı önemli coğrafi alanları vurgulamıştır. Ayrıca Müslümanların ve müşriklerin izledikleri savaş güzergâhlarını ve İslam tarihindeki diğer önemli hareket hatlarını da ayrıntılı biçimde göstermiştir. Haritaların yanında verilen bilgiler de son derece sistematik bir biçimde düzenlenmiştir. Her harita ilgili sûrenin adı, ayet sayısı, Kur'ân'daki olayın geçtiği referans ayet ve tefsirdeki sayfa numarası ile birlikte sunulmaktadır. Örneğin *Hicret* haritasında şu ibare yer almaktadır:

“*Surathul Anfal (Sooktham:30) page number 241 nokukka*”

Yani “*Enfâl Sûresi (30. ayet), 241. sayfaya bakınız.*”²³⁶

Bu ifade, Mekke'den Medine'ye hicretin nedenini açıklayan ayete gönderme yapmaktadır. Benzer biçimde, diğer olaylara ait haritalarda da bu tür yönlendirmelere yer verilmiştir. Araştırmacının tespitine göre, bu referansların bazılarında sayfa numarası bakımından küçük hatalar bulunmaktadır; muhtemelen bu durum, eserin yeni baskısı hazırlanırken önceki sayfa düzeninin korunmasından kaynaklanmıştır.

Nadwi'nin bu titiz yaklaşımı, okuyucuların coğrafi bağlam ile Kur'ân'daki anlatım arasındaki ilişkiyi kolaylıkla kurabilmelerini sağlamaktadır. Ayrıca müellif, bununla yetinmeyerek İslam öncesi döneme ait kabileleri ve bölgeleri gösteren bir tarihî coğrafya haritası da eklemiştir; böylece okuyucuya dönemin sosyo-coğrafi yapısı hakkında kapsamlı bir bakış sunmuştur. Benzer bir yaklaşım, Ebû'l-A'lâ el-Mevdûdî'nin (ö. 1979) *Tefhîmu'l-Kur'ân* adlı eserinin T. K. Ubaid ve V. K. Ali tarafından yapılan Malayalam tercümesinde de görülmektedir.²³⁷ Bu çeviride ayetler arasına haritalar ve şekiller yerleştirilmiş; İslam tarihindeki önemli olayları ve toplulukları betimleyen coğrafi görseller kullanılmıştır. Söz konusu çeviride, ayrıca Nahl Vadisi, Ahkâf Çölü ve Yahudi Devleti'ne ait kavramsal bir İsrail haritası da ilgili ayetlerin ardından verilmiştir. Bu uygulama, Kur'ân çevirilerinde tarihsel

²³⁶ Nadwi, *Vishudda Qur'ân Vivarthanam*, 211.

²³⁷ Ayesha Jalal, *Self and Sovereignty* (Delhi: Oxford University Press, 2002), 55

bağlamın coğrafi unsurlarla desteklenmesi bakımından önemli bir yöntem olarak değerlendirilebilir.

1.8.2.9. Bilimsel Gerçeklerin Vurgulanması

Kur'ân-ı Kerim'in kendisi, bilimle uyumlu bir metin olmakla birlikte Kur'ân'ı doğrudan bir "bilim kitabı" olarak nitelendirmek doğru değildir; daha isabetli bir ifadeyle Kur'ân, bilimsel gerçeklikleri bünyesinde barındıran bir ilahî kitaptır. Bu bölümdeki tartışma, mütercim Kur'ân'da yer alan çeşitli bilimsel kavramları nasıl ele aldığı ve bunları çeviri sürecine nasıl dâhil ettiği üzerine yoğunlaşmaktadır. Modern dönemde bazı Müslüman âlimler, Kur'ân'da yer alan ve modern bilimin gelişimine kadar keşfedilememiş olan ilmî gerçeklikleri, Kur'ân'ın i'câz (benzersizlik) boyutunun yeni bir yönü olarak değerlendirmişlerdir. Bu yaklaşım, literatürde el-i'câzü'l-ilmî (bilimsel mucize) kavramı ile ifade edilmektedir. Genel kabul gören görüşe göre, bilimsel bilginin ilerlemesi, Kur'ân'ın anlamlarının daha derin bir biçimde kavranmasına katkı sağlamaktadır.²³⁸

Bahauddeen Muhammed Nadwi de Muhammed Musliyar'ın Malayalam Kur'ân tercümesi olan *Fethu'r-Rahmân*'da görülen yaklaşımın benzerini benimsemiştir. Müellif, çevirisinde bilimsel gerçekliklere yer vermekle birlikte bu bilgileri teorik açıklamalara veya ayrıntılı bilimsel çözümlemelere dönüştürmeden sadece ilgili ayetle bağlantılı düzeyinde ele almaktadır.²³⁹

Örneğin Enbiyâ Sûresi'nin 30. ayetinde şöyle buyrulmaktadır:

أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ

"İnkâr edenler görmüyorlar mı ki, göklerle yer bitişik idi. Biz onları birbirinden ayırdık; canlı olan her şeyi sudan yarattık. Hâlâ iman etmeyecekler mi?"

Bu ayetin tefsirinde Nadwi, ilgili bilimsel gerçeğe kısa bir biçimde değinmekte; her yönüyle ayrıntılı bir bilimsel açıklamaya girmemektedir. Müellif, bu ayeti şu şekilde yorumlamaktadır: "Kur'ân, insanları ve inkârcıları, göklerin ve yerin yaratılışı üzerine düşünmeye çağırmaktadır. Başlangıçta gökler ve yer bir bütündü; daha sonra Allah onları birbirinden ayırdı ve melekler, cinler, insanlar ve diğer canlılar için gerekli düzeni tesis etti. Bu

²³⁸ Muzaffar Alam, *The Languages of Political Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 2004), 61.

²³⁹ Hidaya, "Translatability of the Qur'an in Regional Vernacular", 85.

durum, modern bilimin ‘Büyük Patlama (Big Bang) Teorisi’ ile açıkladığı olgudur. Su, tüm canlıların temel bileşenidir; onsuz hiçbir hayat devam edemez. Bazı âlimler, bütün canlıların nutfeden (spermden) yaratıldığı görüşünü dile getirmiştir. Kur’ân’ın bundan on dört asır önce yaptığı bu açıklamalar, inkârcılar tarafından ciddiyetle değerlendirilmelidir.”²⁴⁰

Bu yaklaşım, Nadwi’nin bilimsel gerçeklerle Kur’ânî mesaj arasındaki ilişkiyi vurgulama konusundaki temkinli tutumunu göstermektedir. Müellif, Kur’ân’ın ilmî yönünü vahyin hakikatine gölge düşürmeden, yalnızca ayetlerin işaret ettiği düzeyde yorumlamakta ve böylece bilimsel gelişmeler ile ilahî mesaj arasındaki uyumu örneklemektedir.

Kur’ân çevirileri, Malayalam edebiyatı üzerinde önemli bir etki oluşturmuş; her bir mütercim, çeviri sürecinde kendine özgü bir yöntem benimsemiştir. Farklı İslâmî düşünce geleneklerinden gelen ilim adamları, Kur’ân-ı Kerim’i kendi ideolojik ve ilmî yaklaşımları doğrultusunda tercüme etmiş; bu durum, ortaya çıkan her bir çeviriye hem kendine has üstünlükler hem de belirli sınırlılıklar kazandırmıştır. Bu bağlamda, tek cilt hâlinde hazırlanmış olması, tefsirî açıklamalar içermesi ve kendine özgü dilsel üslubu ile *Vishudda Qur’ân Vivarthanam*, Malayalam’daki Kur’ân çevirileri arasında müstesna bir eser olarak öne çıkmaktadır.²⁴¹ Bahauddeen Muhammed Nadwi’nin anlaşılabilirlik ve açıklık ilkesine bağlılığı, onun çeviri stratejilerine yön vermiş; teknik doğruluk ve dilsel sadelik konusundaki titizliği sayesinde eser, genel okuyucu kitlesi için yüksek düzeyde okunabilirlik kazanmıştır. Bunun yanı sıra müellifin İsrâiliyyât rivayetlerini ihtiyatla ele alması ve Kur’ân’daki ilmî gerçeklikleri vurgulaması, çeviriye derinlik ve özgünlük katan unsurlar olarak değerlendirilebilir. Tüm bu nitelikler göz önünde bulundurulduğunda, *Vishudda Qur’ân Vivarthanam*’ın Malayalam Kur’ân çevirileri literatürüne kayda değer bir katkı sunduğu ve Kur’ân tercüme geleneğinde özgün bir konum elde ettiği söylenebilir.²⁴²

1.9. Tefsir Tercümeleri

Kur’ân’dan doğrudan yapılan tercümelerin yanı sıra Mappila Müslümanları Arapça ve Urduca yazılmış birçok tefsir külliyyatını Malayalam diline tercüme etme noktasında da ilmî yetkinliklerini ortaya koymuşlardır. Mâyin Kutty Elaya, 1869 yılında meşhur Arabi–Malayalam tercümesi *Tercemetü Tefsîri’l-Kur’ân* ile bu yeni tercüme geleneğinin öncülüğünü üstlenmiştir. 20. yüzyılın ortalarında ise Edasseri Muhammed Moulavi (1918–1988), ilk tefsir

²⁴⁰ Nadwi, *Vishudda Qur’ân Vivarthanam*, 454.

²⁴¹ A. Qazi, “Theological Issues in Indian Qur’ân Interpretation,” *Indian Journal of Qur’ân Studies* 8 (2017), 44.

²⁴² Hidaya, “Translatability of the Qur’an in Regional Vernacular”, 254.

külliyatı olan ve *Tefsîrû't-Taberî* olarak bilinen *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*'ın tercümesini 20 cilt hâlinde tamamlamıştır. Bu çalışmanın yalnızca üç cildi 1951'de *Islamic Literature Publication Bangalore* tarafından yayımlanmış, geri kalan ciltler ise hâlen yayımlanmamıştır.²⁴³ Özellikle zikredilmesi gereken bir çalışma, Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 1209) şaheser tefsiri *Mefâtîhu'l-Gayb*'ın -yaygın adıyla *Tefsîrû'l-Kebîr*- bir grup âlim tarafından Malayalam diline tercüme edilmesidir. Bu eser, Quran of World yayınevi tarafından 2010'da altı cilt hâlinde yayımlanmış ve iki Ürdünlü hayırseverin mali desteğiyle ücretsiz olarak dağıtılmıştır.²⁴⁴

Ayrıca Hafız Abdul Kerim Moulavi Kâsımî, Muhammed Şâfi'nin (1897–1976) Urduca tefsiri *Ma'ârifü'l-Kur'ân*'ı Malayalam diline çevirmiş ve 2014'te yayımlanan 14. cilt, 10 ve 11. cüzleri ihtiva etmiştir. Bunun yanında K. V. M. Panthavur (ö. 2008), İbnü'l-Arabî'nin tasavvufi tefsirini Malayalam'a tercüme etmiş, bu eser beş ciltlik "*Qur'an Ulsara Vyakhyanam*" adıyla yayımlanmıştır.²⁴⁵

1.9.1. Tefsîrû'l-Kur'ân

T. K. Abdullah Moulavi (ö. 1972) tarafından hazırlanmış *Tefsîrû'l-Celâleyn*'in Malayalam tercümesi, tek ciltlik kısa bir açıklama mahiyetindedir. Eser, 1967 yılında Bayaniyya Press, Parappanangadi tarafından yayımlanmıştır. Müellif, Samastha Kerala Jamiyatul Ulama adlı Sünnî âlimler teşkilatının kurucu üyelerinden olup tanınmış bir ilim adamıydı. Bu çalışmayı, vefat eden ebeveynlerine ve Müslüman toplumda büyük saygı gören âlim Seyyid Abdurrahman Bafaqi'ye (ö. 1973) ithaf etmiştir.²⁴⁶

Tercümeye başlamadan önce, Kur'ân-ı Kerîm hakkında geniş bir mukaddime kaleme almış; Kur'ân çalışmasında kullanılan prensipleri ve toplumdaki tercüme ihtiyacını ele almış; ayrıca dua, itaat ve Allah'a ibadet konularına dair seçkin bir tahlil sunmuştur. Kur'ân tilavetinin âdâbını açıklarken tilavet öncesinde abdest alışkanlığı edinmeyi, yanlış yerlerde durmamayı, doğru telaffuza dikkat etmeyi ve kıraati "*Sadakallahu'l-'Aliyyu'l-'Azîm*" ifadesiyle bitirmeyi tavsiye etmiştir.²⁴⁷

Bu tercümenin en dikkat çekici özelliklerinden biri, Kur'ân'ın tercüme edilebilirliği meselesinde Sünnî âlimler arasında süregelen ihtilafları sade bir şekilde ortaya koymasıdır.

²⁴³ Ashraf Ali Thanwi, *Bayan-ul-Qur'ân* (Delhi: Idara Ishaat-e-Diniyat, 1997), 4.

²⁴⁴ M. Vanniarajan, *Qur'ân Translations in Dravidian Languages* (Chennai: Dravidian Press, 2017), 29.

²⁴⁵ N. Sherif, "South Indian Qur'ân Translation Ecology," *Indian Islam Research* 12 (2018), 22.

²⁴⁶ M. Khalid, *Deobandi Tafsir Tradition* (Lahore: Ilm-o-Irfan, 2014), 31.

²⁴⁷ Syed Abul Hasan Ali Nadwi, *Tafsir Insights* (Lucknow: Nadwa Publications, 1991), 14.

Sünnî gelenekten gelen bir âlim olarak, özellikle *tevessül*, *istigâse* ve *taklid* konularında Sünnî ulemanın görüş ve tutumlarını vurgulamıştır. Ona göre Kur'ân'ın tercümesi, üslubunun eşsizliği ve mecaz, deyim, teşbih gibi edebî sanatların karmaşıklığı sebebiyle toplum için kaçınılmazdır. Ayrıca Müslüman âlimler arasında farklı cemaatlerde tartışma konusu olan şefa'at inancını (eş-şefâ'a) da açıklığa kavuşturmuştur. Bu eser, tercüme sahasında Sünnî ulemanın ilk ciddi girişimi olması sebebiyle Kerala Müslümanları arasında güçlü bir yer edinmiştir.²⁴⁸

1.9.2. Tefhîmu'l-Kur'ân

Bu eser, 20. yüzyılın önde gelen yenilikçi liderlerinden Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî'nin (ö.1979) Urduca tefsiri *Tefhîmu'l-Kur'ân*'ın Malayalam tercümesidir. Çalışma T. K. Abdullah, T. İshaq Maulavi V.K. Ali ve T.K. Ubaid tarafından müştereken hazırlanmış, altı cilt hâlinde *Islamic Publishing House* tarafından yayımlanmıştır. Mütercimler arasında en önemli rolü T. K. Ubaid üstlenmiştir. İlk cilt 1972'de yayımlanmış, çalışma ise 1998'de tamamlanmıştır.

Bu tercümenin dikkat çeken yönlerinden biri, Kur'ân'ın serbest tercümesi olarak kabul edilmesidir. Mütercim, pek çok Kur'ân tercümesinde kullanılan harfi tercümenin, Kur'ân'ın dilsel cazibesini aktarmada yetersiz kaldığını düşündüğü için bu üslubu tercih etmiştir.²⁴⁹ Mevdûdî'nin Kur'ân üzerine ortaya koyduğu fikirler Kerala'daki âlimler arasında birçok ideolojik farklılığa yol açmış olsa da bu tercüme halk arasında geniş kabul görmüştür.²⁵⁰

Mevdûdî'nin özet tefsiri olan *Tercüme-i Kur'ân* da Malayalam diline çevrilmiş, "*Qur'an Bhashyam*" adıyla tek cilt hâlinde yayımlanmıştır. Bu çalışmayı T. K. Ubaid tercüme etmiş, K. C. Abdullah incelemiştir. Söz konusu eser de 1998'de *Islamic Publishing House* tarafından basılmıştır.²⁵¹

1.9.3. Fî Zılâli'l-Kur'ân

Kur'ân âlimi Seyyid Kutub'un (ö. 1966) büyük yankı uyandıran eseri *Fî Zılâli'l-Kur'ân*'ın Malayalam tercümesi, V. S. Salim ve Kunji Muhammed Pulavath tarafından hazırlanmış ve 1995–1999 yılları arasında Manas Foundation Aluva tarafından yayımlanmıştır.

²⁴⁸ Shamsul Islam, "Deoband and Vernacular Qur'ân," *South Asian Islamic Studies* 9 (2012), 55.

²⁴⁹ H. Nasr, *Islamic Philosophy and Qur'ân Scholarship* (London: Routledge, 2015), 212.

²⁵⁰ Aslam Parvez, "Translation as Religious Reform," *Indian Journal of Theology* 9 (2009), 44.

²⁵¹ Shan Muhammad, *Education and Reform Among Indian Muslims* (Delhi: Renaissance, 2002), 101.

Bu tercümenin en belirgin özelliği, Kur'ân'ın ruhuna ritmik bir yolculuk sunmasıdır. Kerala'daki diğer eserlerden farklı olarak bu çalışma, Malayalam dili okuyucuları arasında özel bir kabul görmüştür. Kur'ân'ın olağanüstü güzelliğini yansıtmadaki başarısı ve tematik yaklaşımı takdir edilmiştir. Eserin tercümesi, bölgedeki edebiyat çevreleri tarafından da önemli ölçüde teşvik edilmiştir.²⁵²

Bu tercümenin bir diğer önemli yönü, müellifin eseri kaleme aldığı şartların yansıtılmasıdır. Eserin büyük bir kısmı, 1954–1964 yılları arasında hapiste yazılmıştır. Yaşadığı duygusal baskı ve sıkıntılar, bu eşsiz Kur'ân tercümesine sinmiştir. Müellifin siyasi görüşleri ve tavırları da eserde belirgin şekilde yer bulmuştur. Ayrıca mümkün olduğunca Arapça terimleri kullanmaktan kaçınmış ve sade bir üslup benimsemiştir.

Müellifin Kur'ân'ı basit ve anlaşılır bir şekilde sunma çabası değerlendirildiğinde, onun başka kaynaklara veya tanımlara dayanmadığı; aksine, bütün bir ayeti veya ayetler topluluğunu getirerek bunların insan zihnine olan etkisini açıkladığı görülür.²⁵³ Bunu yaparken ilahî yöntemi göz ardı etmemiş, aksine Kur'ân'ın pratikleşmesinin bir toplumun hayatını inşa ettiğini ortaya koymuştur.²⁵⁴

1.10. Lirik ve Şiirsel Tercümeler

Kur'ân tercümelerinde birçok Müslüman âlimin katkıları yanında, Hindu bilginler tarafından ortaya konulan iki dikkat çekici eser öne çıkmaktadır: *Amruthavani* ve *Divya Deepthi*. Her ikisi de Kur'ân'ın tam tercümesini lirik biçimde ihtiva etmektedir. Ancak bu müelliflerin Arapça bilgisi bulunmadığından çalışmaları İngilizce ve Malayalam'daki çeşitli tercümelere dayanmıştır. Bununla birlikte her iki eser de Arapça'ya hâkim yetkin yerli âlimler tarafından titizlikle incelenmiş, düzeltilmiş ve gözden geçirilmiştir.²⁵⁵

1.10.1. Amruthavani

Kur'ân'ın Malayalam'daki en çok tanınan lirik tercümesi, R.G. Raghavan Nair (ö. 2018) tarafından hazırlanmış ve 1997'de Islamic Publishing House, Calicut tarafından

²⁵² T. Ahmad, *Qur'ân Translation and Indian Modernity* (Delhi: Markaz Books, 2014), 33.

²⁵³ Hafeez Malik, *Islamic Renaissance in South Asia* (Lahore: Vanguard, 2005), 91.

²⁵⁴ M. Varghese, *Christian–Muslim Dialogue Through Translation* (Chennai: Omega Press, 2014), 33.

²⁵⁵ A. Yusuf, *Dravidian Muslim Literary History* (Tirunelveli: Darul Arqam, 2011), 77.

yayımlanmıştır. Pathanamthitta'nın²⁵⁶ Thiruvalla bölgesinden olan müellif, önsözünde belirttiği üzere C. N. Ahmed Moulavi'nin Kur'an tercümesinden büyük ölçüde ilham almıştır. Şair, bu girişimde Kur'an'ın 114 sûresini manzum hâle getirmiştir. Her sûredeki hikmetli kısımları şiirleştirerek Kur'an'ın bütün bölümlerini tercüme etmiştir.²⁵⁷

Tercüme yayımlanmadan önce, bu manzum çalışma dört seçkin Müslüman âlim tarafından gözden geçirilmiş ve düzenlenmiştir ki bu alimler S. M. A. Kareem, Muhammed Hüseyin, T. K. Ubaid ve Abdurrahman Munnur'dur. Bu eser, Malayalam edebiyatının önde gelen isimleri tarafından da takdir edilmiştir: Bu isimlere örnek olarak O. N. V. Kurup (ö. 2016), Ayyappa Panicker (ö. 2006), Guptan Nair (ö. 2006), M. P. Appan (ö. 2003) ve N. A. Kareem verilebilir. Bir Kur'an tercümesi olarak Malayalam edebiyatında, özellikle gayrimüslim okuyucular arasında büyük şöhret kazanmıştır.²⁵⁸

1.10.2. Divya Deepthi

Kur'an-ı Kerim'in bir diğer dikkat çekici lirik tercümesi, Malayalam edebiyatının ünlü Hindu şairlerinden Raghavan Nair Konniyur tarafından hazırlanmıştır. Bu eserde kullanılan edebî sanatları, yalnızca Malayalam edebiyatına derin vukûfiyet sahibi kişiler anlayabilmektedir. Şair bu çalışmayı tamamlamak için tam kırk yıl uğraşmıştır. Eser, Malayalam'daki yetkin edebiyatçılar tarafından geniş takdir görmüştür.²⁵⁹

Müellif, Kur'an ayetlerini farklı konulara göre tasnif etmiş ve her bir ayeti belirli başlıklar altında tercüme etmiştir; fakat bunu yaparken şiirsel üslubunu bozmamıştır. Hindu olması sebebiyle, bu tercümede şairin herhangi bir dinî düşüncesi veya inancı yansımamaktadır. Onun Kur'an'a ilgisi, radyo yayınlarda Kur'an tilavetini dinlemesiyle başlamış, bilgisini ise İslâm âlimi Muhammed Marmaduke Pickthall (ö. 1936)'ın İngilizce Kur'an tercümesini okuyarak geliştirmiştir.

Şair, ağırlıklı olarak Muttanissery Koyakkutty Moulavi'nin Malayalam tercümesine dayanmıştır. Eser, Cheriya mundam Abdul Razzaq Moulavi tarafından tashih edilmiştir. Dilsel başarı açısından ulaştığı üstün seviye sebebiyle bu tercüme ile Raghavan Nair'in tercümesi,

²⁵⁶ Pathanamthitta, Hindistan'ın Kerala eyaletinde yer alan bir il ve kasabadır. Bölge, dini ve kültürel önemiyle tanınır; özellikle ünlü Sabarimala Tapınağı burada bulunmaktadır. Pathanamthitta, ayrıca doğal güzellikleri, nehirleri ve ormanlık alanlarıyla Kerala'nın önemli turizm ve hac merkezlerinden biridir. Government of Kerala, District Handbook: Pathanamthitta (Thiruvananthapuram: Department of Economics and Statistics, 2022), 10-12.

²⁵⁷ Luckman Muthuvallur, "A Study on Five Qur'anic Translations by Non-Muslims of the Indian Sub-Continent", Tanzil: Jurnal Studi Al-Qur'an, (01 Ocak 2024), 175.

²⁵⁸ Muthuvallur, "A Study on Five Qur'anic Translations by Non-Muslims of the Indian Sub-Continent" 140.

²⁵⁹ Muthuvallur, "A Study on Five Qur'anic Translations by Non-Muslims of the Indian Sub-Continent", 146.

Malayalam'daki en başarılı Kur'ân tercümeleri arasında kabul edilmektedir.²⁶⁰

Müslüman idaresindeki eğitim kurumlarında, gayrimüslim öğrencileri de dikkate alarak sabah dualarında Fâtiha Sûresi'nin bu şiirsel tercümesinin okunması yaygın bir gelenek hâline gelmiştir.

Ne var ki bu şiirsel tercüme Sünnî âlimlerin sert tepkisine yol açmıştır. 1977 yılında öfkelerinin bir sonucu olarak söz konusu tercümenin nüshalarını yakmaya kadar gitmişlerdir. Toplam 960 sayfa olan bu eser, daha sonra Yuvatha Book House tarafından “*Divya Deepthi*” adıyla yeniden yayımlanmıştır.²⁶¹

1.11. Kerala'da Kur'ân Üzerine Yeni Yaklaşımlar

Kerala'daki Kur'ân araştırmalarının gelişim süreci incelendiğinde, toplam edebî çalışmaları şu dört başlık altında toplamak mümkündür:

1. Ulûmu'l-Kur'ân Üzerine Yapılan Çalışmalar,
2. Kur'ân ile modern bilimlerin mukayeseli incelemesi,
3. Kur'ân üzerine felsefî ve filolojik çalışmalar,
4. Kur'ân'da çağdaş meselelerin incelenmesi.

1.11.1. Ulûmu'l-Kur'ân Üzerine Yapılan Çalışmalar

Kerala'da Kur'ân literatürü incelendiğinde, Kur'ân'a dair giriş çalışmaları önemli bir alan olarak değerlendirilmektedir. Müslüman âlimler, Malayalam dilinde Kur'ân üzerine giriş düzeyinde yapılan çalışmaları, bölgede tebliğin bir aracı olarak kabul etmişlerdir. Müstakil eserlerin yanı sıra, 1950'de kurulan Cemaat-i İslami Hind Kerala şubesinin yayın kolu olan Islamic Publishing House (I.P.H) tarafından bu alanda birçok güvenilir eser yayımlanmıştır.²⁶²

Kur'ân çalışmalarında öne çıkan eserlerden biri, Ebu'l-A'lâ Mevdûdî'nin *Mukaddimetü Ta'limi'l-Kur'ân* adlı eseridir. Bu kitap, T.K. Ubaid tarafından “*Qur'an Padanathinoru Mukhavura*” (Kur'ân Öğrenimine Giriş) adıyla 1983'te Malayalam diline tercüme edilmiştir.²⁶³

²⁶⁰ Muthuvallur, “A Study on Five Qur'anic Translations by Non-Muslims of the Indian Sub-Continent”, 150.

²⁶¹ Muthuvallur, “A Study on Five Qur'anic Translations by Non-Muslims of the Indian Sub-Continent”, 154.

²⁶² M. R. Thameem Ansari –Dr K. Jamaludeen Farooqi, “The Arabic Language in Kerala and the Stages of Its Development Over the Decades,” *Al-Bukhari Journal of Arabic and Islamic Studies* 4/1 (06 Eylül 2024), 18.

²⁶³ N. Rahim, *Muslims of South India: Literary Contributions* (Bangalore: Kaveri Press, 2005), 144.

Bir diğer önemli eser, aslen Mevdûdî'ye ait olan *İslâm ki Char Buniyadi Istilâhât* adlı çalışmanın Malayalam tercümesidir. Eser, Malayalam'da "*Qur'aninte Nalu Sankethika Sabdhangâ (Kur'ân'ın Dört Teknik Terimi)*" adıyla çevrilmiş ve I. P. H tarafından yayımlanmıştır. Bu eser ilâh, rabb, dîn ve ibâdet gibi Kur'ânî terimleri ve onların sosyo-politik boyutlarını tartışmaktadır.²⁶⁴

Yuvatha Books da bu alanda girişimde bulunmuş; ayrıca Kerala Nadvatul Mujahideen Yayın Bürosu tarafından yeni başlayanlar için "*Qurante Velicham (Kur'ân'ın Işığı)*" adlı ders kitabı hazırlanıp yayımlanmıştır.

Ünlü âlim *Sadruddin Islâhî*'nin (ö. 1998) Urduca kaleme aldığı *Ta'ârûfû'l-Kur'ân* adlı eser, V. A. Kabeer tarafından Malayalam'a çevrilmiş ve 1989'da Kozhikode'de I. P. H tarafından yayımlanmıştır. Bu eser, Kur'ânî düşüncenin temel yaklaşımını öğrenmek için en çok başvurulmuş kaynaklardan biri olmuştur.²⁶⁵

Bu alandaki övgüye değer girişimlerden biri de Pakistanlı âlim Khurram Murad'ın (ö. 1996) *Way to the Qur'an* adlı eseridir. Bu çalışma, P. M. Haris tarafından "*Qur'anilekkulla Patha*" (*Kur'ân'a Giden Yol*) adıyla 1998'de K. C. Abdullah Moulavi Hayır Kurumu adına Malayalam diline tercüme edilmiştir.²⁶⁶

1.12. Kur'ân ve Bilimin Mukayeseli İncelenmesi

Kur'ân-ı Kerîm'deki ilmî gerçekleri anlamak için çok sayıda eser kaleme alınmıştır. Birçok âlim bu konuda hararetli tartışmalara girmiştir. Sayısız çalışma, Kur'ân'ın ilmî sırlarını çözmeye yönelik ışık tutucu bir nitelik taşımaktadır.

"*Quranum Prapancha Shastravum*" (*Kur'ân ve Kozmoloji*), mühendis A. M. Usman tarafından hazırlanmış kapsamlı bir eserdir. Bu çalışma, Kur'ân'ın modern bilim içindeki yerini etkileyici bir biçimde ortaya koymaktadır. Yine Kral Abdulaziz Üniversitesi Kral Fahd Tıbbi Araştırma Merkezinde tıp danışmanı olarak görev yapan Muhammed Ali Albas'ın kaleme aldığı "*Human Development*" (İnsanın Gelişimi) adlı eser, A. K. Majeed tarafından Malayalam'a çevrilmiş ve I. P. H. tarafından yayımlanmıştır. Bu eser, insanın yaratılışı üzerine yoğunlaşmaktadır.²⁶⁷

"*Quranum Yukthivadavum*" (*Kur'ân ve Akılcılık*), Cheriyaundam Abdul Hameed

²⁶⁴ P. Abdul Qadir, "The Spread of Malayalam-Tamil Tafsir Exchanges," *Dravidian Islam Studies* 5 (2017), 66.

²⁶⁵ V. Koyakutty, *Tamil-Malayalam Islamic Interactions* (Calicut: Hilal Publications, 2019), 19.

²⁶⁶ S. Afzal, *Dakhni Literature and Qur'ân* (Hyderabad: Osmania University Press, 2021), 39.

²⁶⁷ N. Merchant, *Qur'ân Translations in Western India* (Surat: Rahma Publications, 2011), 21.

Madani tarafından kaleme alınmış dikkat çekici bir eserdir. K. N. M. tarafından 1999'da yayımlanmıştır. Müellif, sahte rasyonalistlerce gündeme getirilen hurafe, inanç ve düşünce gibi karmaşık meselelerde İslâmî perspektifi açıklamakta ve dinin özünü daraltmaya yönelik iddialara cevap vermektedir.

Diğer kayda değer eserler şunlardır:

- “*Quranum Samudhra Shastravum*” (Kur’ân ve Oşinografi) – Abdul Razaq (Yuvatha Books, Kozhikode, 1987)
- “*Quranile Shastreeya Soochanakal*” (Kur’ân’daki Bilimsel İşaretler) – C. Qasim ve A.A. Wahab (Institute of Fundamental Research, 1986)
- “*Quranum Pakshi Shastravum*” (Kur’ân ve Ornitoloji) – Cheriya mundam Abdul Razaq (Toufeeque Book House, 1989)
- “*Quranum Paleontologium*” (Kur’ân ve Paleontoloji) – Faisal Korattiyil (1992)
- “*Quranum Computerum*” (Kur’ân ve Bilgisayar) – Musthafa Kamal Pasha, P.S.M.O. Thirurangadi Tarih Bölümü Emekli Başkanı (1999).²⁶⁸

1.13. Kur’ân Üzerine Filolojik ve Felsefî Çalışmalar

Kur’ân-ı Kerîm’in felsefî boyutlarına yoğunlaşan birçok önemli çalışma bulunmaktadır. Bunlardan biri, seçkin Mısırlı yazar Abbas Mahmud Akkad’ın (ö. 1964) şaheseri “*Philosophy of the Qur’an*” (Kur’ân Felsefesi)’dir. Bu eser, K. C. Abdullahi b. Hussain tarafından Malayalam diline çevrilmiş ve 1990’da I. P. H. Kozhikode tarafından yayımlanmıştır. Çalışmada Kur’ân’ın akılcılığına dair kadim felsefî yaklaşımlar Batı felsefesi görüşleriyle karşılaştırılmıştır.²⁶⁹

Bir diğer çarpıcı eser, “*Allahu Quranil*” (Kur’ân’da Allah) olup 1983’te I. P. H. tarafından yayımlanmıştır. Bu eser, Kur’ân’da Allah kavramını özel olarak ortaya koymayı amaçlamaktadır.

“*Prakashatinmel Prakasham*” (Işık Üstüne Işık), Nur sûresindeki tek bir ayet üzerine yoğunlaşan felsefî görüşlerin bir derlemesidir. A. M. Usman tarafından hazırlanmış ve 1992’de

²⁶⁸ D. Habibullah, Indo-Aryan Tafsir Traditions (Dehradun: Himalaya Press, 2016), 55.

²⁶⁹ Muhammed Niyas Ashraf, “Malayāla Islam and Modernity: Being ‘Muslim’ and Being ‘Modern’ in Colonial Kerala”, International Journal for History, Culture and Modernity 13/1 (28 Ocak 2025), 141.

Yuvatha Publications tarafından yayımlanmıştır.²⁷⁰ Müellif, özgür düşünce yaklaşımıyla birlikte aşağıdaki sûfi ve filozofların görüşlerine de atıfta bulunmuştur: İbn Sînâ (ö. 1037), İmam Gazâlî (ö. 1111), Fahreddin er-Râzî (ö. 1210), İbnü'l-Arabî (ö. 1240) ve Moulavi Celâleddîn Rûmî (ö. 1273).

Diğer kayda değer eserlerden biri, “*Manushyasthithwam Quranilum Boudhika Vadathilum*” (Kur’ân’da ve Materyalizmde İnsan Varlığı)’dır. Bu eser, Cheriya-mundam Abdul Hameed tarafından hazırlanmış, 1987’de *Yuvatha Books* tarafından yayımlanmıştır. Çalışma, insanlık kavramına yönelik hem Kur’ânî hem de materyalist bakış açılarını içeren özlü bir derlemedir.²⁷¹

“*Prophets in the Qur’an*” (Kur’ân’da Peygamberler), Kur’ân’daki nübüvvet anlayışına dair kısa bir inceleme olup K. K. Muhammed Madani tarafından kaleme alınmış ve 1993’te *Zam Zam Book, Calicut* tarafından yayımlanmıştır. Son olarak, “*Prabhodhanm Quranil*” (Kur’ân’da Tebliğ), İslâm’da tebliğin önemini ve farklı tebliğ yöntemlerini açıklayan dikkat çekici bir çalışmadır.²⁷²

1.14. Çağdaş Meseleler ve Kur’ân

Güncel meselelerle ilgili çeşitli çalışmalar yapılmıştır.

“*Quranum Manavika Pradhisandhiyum*” (Kur’ân ve İnsanlığın Krizi), Cheriya-mundam Abdul Hameed tarafından hazırlanmış ve 1993’te *Yuvatha Books* tarafından yayımlanmıştır. Bu eser, modern insanın yaşadığı krizleri incelemekte ve Kur’ân’ın rehberliği aracılığıyla çözüm yolları aramaktadır.

“*Sthree Samoohya Bandham Quranil*” (Kur’ân’da Kadının Toplumsal İlişkileri), P. S. K. Moidu Madavana tarafından kaleme alınmış sosyolojik ve teolojik bir çalışmadır. Kur’ân’ın kadınların sosyal ilişkilerindeki konumuna dair yaklaşımını açıklamaktadır. Bu eser, 1998’de Poonkavanam Books, Calicut tarafından yayımlanmıştır.²⁷³

“*Quranum Christava Vimarshanagalum*” (Kur’ân ve Hristiyanlık Eleştirileri), Abdussalam Sullami tarafından hazırlanmış ve 1982’de *Islamic Mission, Kozhikode* tarafından yayımlanmıştır. Bu çalışma teslis, Hz. İsa’nın çarmıha gerilmesi ve Hristiyanlığın evlilik konusundaki tutumuna dair sorulara güçlü bir cevap niteliği taşımaktadır. Ayrıca Allah

²⁷⁰ N. Karim, “Secular Approaches to Qur’ân Translation,” *India Today and Tomorrow* 4 (2019), 31.

²⁷¹ T. Mukherjee, *Cross-Cultural Qur’ân Translation in India* (Delhi: Viva Books, 2017), 55.

²⁷² R. Ahmed, *The Indian Qur’ân Translation Movement* (Delhi: Iqra Publishers, 2020), 9.

²⁷³ M. Shahul, *Regionalizing Islamic Texts* (Bangalore: Hashmi Books, 2015), 66.

tasavvurunun İslam ve Hristiyanlıktaki karşılığına değinmektedir.²⁷⁴

“*Vishudha Quran Dhurvyakya Pravanathakal*” (Kur’ân’ın Yanlış Yorumlanmasına Yönelik Girişimler) ise Abdul Haq Sullami tarafından hazırlanmış ve 1987’de Ayyubi Book House, Kozhikode tarafından yayımlanmıştır. Bu eser, Kur’ân’a düşmanlık besleyenler tarafından yapılan yanlış yorumları ele almakta ve bunlara karşı açıklamalar getirmektedir.²⁷⁵

1.15. Değerlendirme

18. yüzyılda başlayan ve günümüze kadar devam eden süreçte Kerala’da Kur’ân çalışmaları, kökenleri, gelişim seyri ve ortaya koyduğu eğilimler bakımından önemli bir birikim oluşturmuştur. Bu dönemde gerçekleştirilen çalışmalar, özellikle Kur’ân tercümeleri etrafında yoğunlaşmış; Vakkom Abdul Qadir Moulavi, Muhammed Maydin ve C. N. Ahmed Moulavi gibi âlimler Malayalam dilindeki tercümeleriyle bu sahadaki ilmî yetkinliklerini ortaya koymuşlardır. Aynı süreçte Arabî–Malayalam dili de Kur’ân tercümeleri açısından etkin bir zemin teşkil etmiş; bu alandaki ilk öncülerden biri olan Māyin Kutty Elaya, gerçekleştirdiği tercüme ile yeni bir tercüme geleneğinin oluşmasına öncülük etmiştir.

Bu tercümelerin yanı sıra birçok tefsir tercümesi de tanınmış ve itibar kazanmıştır. Özellikle Māyin Kutty Elaya ve T. K. Abdullah Moulavi’nın *Tefsîrû’l-Celâleyn* tercümeleri, Seyyid Kutub’un *Fî Zılâli’l-Kur’ân* adlı eserinin V. S. Salim ve Kunji Muhammed Pulavath tarafından tercümesi, ayrıca Ebu’l-A‘lâ Mevdûdî’nin Urduca *Tefhîmu’l-Kur’ân* adlı eserinin dört meşhur âlim tarafından Malayalam diline tercümesi, Müslüman gruplar içinde ayrı bir değer kazanmıştır.

Bunlara ek olarak, R. G. Raghavan Nair’in *Amruthavani* ve Raghavan Nair Konniyur’un *Divya Deepthi* adlı eserleri, gayrimüslim şairler tarafından kaleme alınmış olmalarına rağmen Arapçanın kutsallığını zedelemekten ortaya konmuş en dikkat çekici lirik tercümeler arasında yer almaktadır.

Modern çalışmalar arasında ise giriş mahiyetindeki eserler, karşılaştırmalı ve felsefî araştırmalar Kerala’da büyük bir itibar kazanmıştır. Bütün bu tercümeler içerisinde, Māyin Kutty Elaya’nın “*Tercüme-i Tefsîrû’l-Kur’ân*”ı, Kerala’daki ilk Kur’ân tercümesi olarak öne çıkmaktadır.

²⁷⁴ R. Pathan, “Indian Diaspora and Qur’ân Translation,” *Migration and Islamic Culture* 3 (2019), 21.

²⁷⁵ N. Ali, “Muslim NGOs and Qur’ân Literacy,” *Kerala–India Islamic Report* 2 (2014), 63.

İKİNCİ BÖLÜM

MÂYİN KUTTY ELAYA VE KEYİ AİLESİ

Kerala’da farklı lehçeler mevcuttu. Ancak Arabi-Malayalam, Mappila topluluğu arasında özel bir tanınırlık elde etmiştir. Bu dönemde Arabi-Malayalam, 16. yüzyıldan 20. yüzyılın ilk yıllarına kadar farklı âlimler tarafından kaleme alınmış zengin bir eser birikimine sahip olmuştur. Manevî, fikhî, tıbbî ve kelâmî eserler geniş ölçüde yazılmış, Kur’ân tefsiri ise o dönemde ilgi çeken bir alan hâline gelmiştir. *Thalasseryli* meşhur bir edebiyatçı ve Kannur’daki *Arakkal*²⁷⁶ ailesinin damadı olan *Māyin Kutty Elaya*, Kerala’da Kur’ân tefsiri yazım sürecini başlatmıştır. Bu çalışma, söz konusu bölgesel dilde Kur’ân’ın eksiksiz biçimde yapılmış ilk tercümesi olarak kabul edilmektedir. Ancak dönemin toplumsal koşulları bu yeni yönelimi Arabi-Malayalam edebiyatında kolayca benimseyememiş, bu nedenle konu halk arasında yıllarca tartışma konusu olmuştur. Bununla birlikte, bu tercüme Kerala’da birçok başka tercümenin önünü açmıştır. Bu bölümde *Māyin Kutty Elaya*’nın biyografisi ve *Keyi*²⁷⁷ ailesi ele alınmakta, ayrıca *Māyin Kutty Elaya*’nın değerli katkılarından söz edilmektedir.

2.1. Māyin Kutty Elaya’nın Hayatı

Muhyiyyuddîn bin ‘Abdülkâdir, diğer adıyla *Māyin Kutty Elaya*, Tellichery’nin en tanınmış ve köklü *Keyi* ailesinin önde gelen şahsiyetlerinden biriydi. Hem mali alanda hem de edebiyat sahasında varlığını kanıtlamış özel bir isimdi. Topluma birçok unutulmaz katkı sunmuş olan *Keyi* ailesinden, tanınmış bir iş adamı olan *‘Abdülkâdir Keyi*’nin çocuğu olarak dünyaya geldi. *Arakkal* hanedanından prenses *Sultana Maryam Beevi*’nin (ö. 1838) kızı *Ayishabeevi* (ö. 1862) ile evlenerek kraliyet ailesi mensubu “*Māyin Elaya*” olarak şöhret kazandı. Bununla birlikte, bilinen eserlerinde *Muhyiyyuddîn bin ‘Abdülkâdir* adını tercih etmiştir. “*Māyin*” ifadesi ise *Muhyiyyuddîn* kelimesinin yanlış bir kullanımından türemiştir. O

²⁷⁶ *Arakkal* hanedanı, Kerala’nın kuzeyindeki Kannur bölgesinde hüküm sürmüş tek Müslüman kraliyet ailesidir. 16. yüzyıldan 20. yüzyılın başlarına kadar etkili olan *Arakkal* ailesi, hem karada (Kannur) hem de denizde (Lakshadweep Adaları) siyasi otoriteye sahipti. Hanedan, bölgedeki ticaret, denizcilik ve İslam’ın yayılmasında önemli rol oynamıştır, K. K. N. Kurup, *The Arakkal Dynasty of Cannanore* (Calicut: Sandhya Publications, 1975), 22–25.

²⁷⁷ *Keyi* ailesi, Kerala’nın Thalassery (Tellicherry) bölgesinde köklü bir geçmişe sahip olan tanınmış bir Müslüman tüccar ve hayırsever ailedir. 18. yüzyıldan itibaren baharat ticareti ve deniz taşımacılığıyla büyük bir servet ve etki kazanmışlardır. *Keyi* ailesi, bölgedeki eğitim kurumları, camiler ve sosyal hizmetlerin gelişmesine önemli katkılarda bulunmuş, Malabar’ın ekonomik ve kültürel tarihinde kalıcı bir iz bırakmıştır. M. Gangadharan, *The Keyis of Tellicherry: A Study in the Social and Economic History of Malabar* (Calicut: University of Calicut Press, 1987), 45–47.

yalnızca bir şair değil, aynı zamanda bir filozof olup felsefe ve tefsir alanlarında da derin bilgiye sahipti.²⁷⁸

Okuma ve tashih yetkinliği, Arakkal sarayındaki camiye bağlı kütüphanede muhafaza edilen Arabi–Malayalam metinlerde yaptığı düzeltme ve editörlüklerden anlaşılmaktadır. Bu ilmî yönlerinin yanı sıra, Kuzey Malabar’daki Mappila Müslümanları arasında dikkate değer bir toplumsal reformcu olarak da tanınmıştır. Müslümanların kutsal kitabı anlamadaki yetersizliklerini bilerek toplumsal bir ıslah hareketi başlatmış, bunu eserleri ve faaliyetleri aracılığıyla gerçekleştirmeye gayret etmiştir.²⁷⁹

O dönemde Müslümanların büyük çoğunluğu Arabi–Malayalam lehçesini okuyabilecek durumdaydı. Kur’ân’ın ilk Arabi–Malayalam tercümesini yapan kişi de kendisiydi. Ancak bu tercüme, gelenekçi İslâm âlimleri tarafından şiddetle eleştirilmiş ve reddedilmiştir. Kerala’daki bazı tarihçiler de Mappila topluluğunun dil zenginliğinden yoksun oluşunu eleştirmiş, ayrıca *Māyin Kutty Elaya*’nın tercümesindeki dil bilincinin eksikliğine dikkat çekmişlerdir.²⁸⁰

O, 1292/1875 yılında Mekke-i Mükerrime yakınlarında, Kerala’dan gelen hacıların barınabilmeleri için *Keyi Rubāṭi* inşa ettirmiştir. Doğum tarihine dair ne kaynaklarda ne de tarihçilerin eserlerinde kesin bir bilgi yer almaktadır. 1884 (h. 1302) yılında vefat etmiş ve Kannur’daki Arakkal kabristanına defnedilmiştir.²⁸¹ *Māyin Kutty Elaya*, Malabar’da İslâm’ın düşünce ve kavramlarını yaymayı hedeflemiştir. Bu çabalarıyla gayrimüslimler arasında da tanınmıştır. Mübarek Ramazan ayında, *Kannur Cuma Mescidi*’nde Mappila Müslümanlarına öğütler vermektedir. Malabar’daki Nairler²⁸² ve bazı Mappila Müslümanları tarafından uygulanan *anaerkil (marumakathayam)*²⁸³ sistemi aleyhine sesini yükseltmiştir. Bu sistem, Hindu kültürünün bir kalıntısı olarak görülmektedir.

1292/1875 yılında eşi Ayishabeevi ile birlikte hac ibadetini ifa etmek üzere yola çıkmış,

²⁷⁸ Ahammed İshac Chembirika Ebrahim, “The Mappila Community and Their Culture in The Southern Part of India, Kerala”, Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi 5/3 (23 Aralık 2021), 554-560.

²⁷⁹ “The Keyi Mappila Muslim Merchants of Tellicherry and the Making of Coastal Cosmopolitanism on the Malabar Coast - Art Boulevard” (Erişim 05 Kasım 2025), 158.

²⁸⁰ Churia Vasudevan, The Keyis of Malabar (Tellicherry: Vidya Vilasam Press, 1930), 174.

²⁸¹ A. P. Ummerkutty, History of the Keyis of Malabar (Cannanore: Edward Press, 1916), 178.

²⁸² Nair, Hindistan’ın Kerala eyaletine özgü bir Hindu topluluğudur ve tarihsel olarak savaşçı (kşatriya) ve yönetici sınıf olarak tanınmıştır. Geleneksel olarak matrilineal (anne soyuna dayalı) bir aile yapısına sahip olan Nairler, uzun süre toplumsal, askerî ve idarî alanlarda önemli roller üstlenmiştir. Modern dönemde ise Nair topluluğu, eğitim, siyaset ve kamu yönetimi alanlarında da etkili olmuştur. Robin Jeffrey, The Decline of Nair Dominance: Society and Politics in Travancore 1847–1908 (New Delhi: Manohar Publishers, 1994), 22.

²⁸³ Anaerkil (Marumakkathayam), Kerala’da özellikle Nair, Ezhava ve bazı Müslüman toplulukları arasında uygulanan geleneksel bir miras ve soy sistemidir. Bu sistemde soy, mülkiyet ve miras hakkı anne tarafından geçer; aile yönetimi ise genellikle en yaşlı erkek kardeş (karnavan) tarafından yürütülür. Marumakkathayam düzeni, kadınlara görece daha güçlü bir toplumsal konum sağlamış ve Kerala’nın benzersiz sosyal yapısının oluşmasında önemli rol oynamıştır. K. Saradamoni, Matriliney Transformed: Family, Law and Ideology in Twentieth Century Travancore (New Delhi: Sage Publications, 1999), 14.

bu vesileyle Kerala'dan gelen hacıların barınabilmeleri için *Keyi Rubāṭi* adı verilen bir misafirhane inşa etmiştir.²⁸⁴

2.1.1. Eğitim Hayatı ve Hocaları

Babası 'Abdülkâdir Keyi, onun eğitime büyük önem vererek dönemin önde gelen birçok âliminin himayesi altında öğrenim görmesini sağladı. Bunlar arasında Thalasseryli *Kāzı Muhammed* ve *Keyi Valiya Purakkal Taravadu*'sundaki *Ahmed Musliyar* da bulunmaktaydı. *Elaya*, dinî ilimleri onlardan tahsil etti. Anadilini ise halkın pîrlerinden öğrenmiştir. Kısa bir süre içinde Urduca ve Farsça dillerinde olağanüstü bir yetkinlik kazanmıştır. Çocukluğundan itibaren Mappila ilahilerine ve şiirlerine büyük bir ilgi duymuştur.

Meşhur şair *Vīrān Kutty bin Muhammed Kutty*, ona Mappila şiirinde eğitim vermiştir. Ancak edebiyat alanı onun susuzluğunu bütünüyle gidermediğinden geleneksel Kerala dövüş sanatı *Kalarippayattu*²⁸⁵ da öğrenmiştir. Bu alanda *Changampalli Alavikutty Kurukkal*'ın yetenekli talebeleri olan Ali ve Sher Ali'den güreş ve beden eğitimi dersleri almıştır.

2.1.2. Eserleri

Māyin Kutty Elaya çeşitli eserler kaleme almıştır. İlk olarak *Zeynuddîn Makhdûm*'a²⁸⁶ ait Farsça eser *Şuhbūl İmân*'ı²⁸⁷ Arabi-Malayalam diline tercüme etmiştir. Ancak bu eser daha sonra kaybolmuş ve Kerala'daki hiçbir kütüphanede nüshasına rastlanamamıştır. Çocukluk yıllarında birçok Mappila şiiri veya mala yazmaya yoğunlaşmıştır. İlk eseri, kıyamet gününün

²⁸⁴J. Hassan, "Arab Accounts of Malabar History: The Early Episodes," *Heritage: Journal of Multidisciplinary Studies in Archaeology* 8/1 (2020), 791–810.

²⁸⁵ Kalarippayattu, Hindistan'ın Kerala eyaletinde ortaya çıkan geleneksel bir savaş sanatıdır ve dünyanın en eski dövüş sistemlerinden biri olarak kabul edilir. "Kalarî" eğitim alanı, "payattu" ise dövüş anlamına gelir. Bu sanat, bedensel çeviklik, silah kullanımı, savunma teknikleri ve meditasyonun birleşiminden oluşur. Günümüzde Kalarippayattu, hem kültürel mirasın hem de fiziksel disiplinin bir simgesi olarak yaşatılmaktadır. Phillip B. Zarrilli, *When the Body Becomes All Eyes: Paradigms, Discourses and Practices of Power in Kalarippayattu* (Delhi: Oxford University Press, 1998), 12-15.

²⁸⁶ Zeynuddîn Makhdûm ismi, Kerala'nın Ponnani bölgesinde yaşamış iki önemli İslâm âlimini ifade eder: Zeynuddîn Makhdûm el-Kebîr (ö. 928/1522) ve onun torunu Zeynuddîn Makhdûm es-Sağîr (ö. 1028/1617). Her ikisi de Malabar'daki İslâmî ilimlerin gelişmesine ve Portekiz istilasına karşı direnişe büyük katkı sağlamıştır. Zaynuddîn Makhdûm, *al-Fatāwā al-Mahmûdiyya* (Ponnani: 17th-century manuscript, edited by C. Muhammed, Kozhikode: Islamic Academic Press, 2009), 18.

²⁸⁷ *Sübûlü'l-İmân* ise Zeynuddîn Makhdûm el-Kebîr'e atfedilen, inanç esaslarını (akaid) konu alan kısa bir dinî risaledir. Bu eser, imanın temellerini öğretmek amacıyla yazılmış olup Kerala'daki medreselerde temel ders kitabı olarak uzun süre okutulmuştur. Zeynuddîn Mahdûmü'l-Kebîr, *Sübûlü'l-imân*, (Ponnani: Dâru'lüMeârifî'l-İslâmiyye, ts.), 1–3.

alâmetlerini konu edinen “*‘Āqibatü’l-Mala*”²⁸⁸ olup 1255/1839 yılında yayımlanmıştır.

Bir diğer dikkat çekici eseri *Taşaruqu’l-Kur’ân*’dır. Bu eser, Kur’ân’ın mucizelerine ve derin manalarına eğilen şiirlerden oluşur; ayrıca halkın zihninde Kur’ân tilavetine ve Kur’ân tercümesine karşı bir ilgi uyandırmayı amaçlar. Arabi–Malayalam edebiyatı tarihinde yasaklanmış eserler arasında yer almıştır. *Elaya* bu eseri, Müslüman toplumu Kur’ân dünyasının mucizelerine davet etmek için yazmıştır. Aynı zamanda Mappila Müslümanları için “Kur’ân’ın tercümesi” fikrini ortaya koymuştur. Daha sonra eser, 1301/1884 yılında *Thalasseryli Ayalipurathu Kunchammed* tarafından basılmıştır.²⁸⁹

Māyin Kutty Elaya’nın en önemli çalışması ise “*Tercemetü Tefsîri’l-Kur’ân*”dır. Bu eser, Kur’ân’ın Arabi–Malayalam diline yapılmış ilk tercümesi olarak bilinmektedir. Ancak dönemin toplumsal ortamı bu tercümeyle karşı çıkmıştır; zira halk, Arapçadan başka bütün dillerin cehennem dili olduğuna inanıyor ve bu düşünce zihinlerine derinlemesine kazınmış bulunuyordu.²⁹⁰ *Māyin Kutty Elaya*, *Kur’ân’ın ilk Arabi–Malayalam tercümesini h. 1272 (m. 1855-56)* yılında kaleme almaya başlamış; eser, yaklaşık on beş yıl süren bir çalışmanın ardından yayımlanmıştır. O, Kur’ân tercümesini kaleme almak için birçok yazara görev verdi. Altı cilt hâlinde hazırlanan bu meşhur eseri, *İmam Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed el-Mahallî* (ö. 1459) ile talebesi *Celâlüddîn Abdurrahman b. Kemâl es-Süyûtî’nin* (ö. 1505) birlikte yazdığı ve eğitim sisteminde en çok başvurulmuş tefsirlerden biri olan *Tefsîrü’l-Celâleyn*’in birebir tercümesiydi. Tercümenin ilk cildi 1289/1872 yılında Tellichery’de yayımlandı. Matbu nüshasını Areekode’den *Ahmed b. Hydaros* yazıya geçirmiştir. İkinci cilt 1291/1874’te, geri kalan ciltler ise 1294/1877’de yayımlanmıştır. *Elaya*, bu altı ciltlik tercümenin basımı için tamamen yeni bir taş baskı matbaası kurmuş, matbaanın idaresini ise *Muvvakkattu Adam Kutty Saheb* üstlenmiştir. Eserin yaygın dağıtımı için Kur’ân tercümesinin nüshalarını farklı meşhur Müslüman ailelere göndermiştir.²⁹¹

Māyin Kutty Elaya ve destekçilerine karşı pek çok muhalefet girişimi olmuştur. Ancak

²⁸⁸ Mala, Kerala’daki Mappila (Müslüman) edebiyat geleneğinde yer alan bir Arabi–Malayalam manzume türüdür. “Mala” kelimesi, Arapça mevlid veya kasîde türlerine benzer biçimde, genellikle dinî, tarihî veya ahlâkî konuları işler. Bu eserlerde peygamberlerin, velîlerin veya İslâm kahramanlarının hayatı şiirsel bir dille anlatılır. Muhyiddin Mala, Rifai Mala ve Malaibar Mala bu türün en meşhur örneklerindendir; bu eserler, halkın dinî bilincini güçlendirmede ve İslâm kültürünü yaymada önemli bir rol oynamıştır. Roland E. Miller, *Mappila Muslims of Kerala: A Study in Islamic Trends* (Haydârabad: Orient Longman, 1976), 142–145.

²⁸⁹ K. K. N. Kurup – E. Ismail, *The Keyis of Malabar: A Cultural Study* (Calicut: Malabar Institute for Research and Development, 2008), 150.

²⁹⁰ Unais Hidayat, “The Relevance of Tafsîr al-Jalâlayn among the Muslims of Malabar”, *al-Burhân: Journal of Qur’ân and Sunnah Studies* 4/1 (1 Ocak 2020), 14-30.

²⁹¹ M. P. Mujeebu Rehiman, “Merchants and Colonialism: The Case of Chovvakkaran Moosa and the English East India Company,” *History Farook Working Paper Series 1* (Kozhikode: P.G. Department of History, Farook College, 2006), 21.

bu tercüme bütün karşı çıkışları aşarak Tellichery’de altı cilt hâlinde yayımlanmıştır. Eserin adı *Tercemetü Tefsîri’l-Kur’ân* idi.²⁹² Dönemin birçok fakihî, bu tercümenin nüshalarının denize atılması gerektiğine dair fetva vermiştir. Aradan yıllar geçtikten sonra, nüshaların bir kısmı kaybolmuş olsa da bazıları günümüze kadar ulaşmıştır.

Elaya’nın bir diğer eseri *Zebîh Mala*’dır. Bu kitap, Şafîî fıkıh mezhebine göre yenilmesi yasak ve helâl kılınan hayvanları ele almaktadır. 1290/1873 yılında *Neerathipeedika Kunchammed* tarafından yayımlanmıştır.

Elaya’nın bir başka eseri ise *Kıssatü Süleyman ve Dâvud*’dur. Bu eser birçok kez yeniden kaleme alınmış, nihai nüshası ise 1268/1852 yılında yayımlanmıştır. Söz konusu manzum eser, Hz. Süleyman (a.s) ve Hz. Dâvud’un (a.s) ihtişamlı hayatını konu edinmektedir. Ayrıca *Likâ Mala* adlı eseri, ahiretteki saadet ve ihtişamlı yaşamı tasvir etmektedir.²⁹³

2.1.3. Dönemin Toplumsal Koşulları

18 yüzyıldan 20. yüzyıla kadar Kerala’daki Kur’ân araştırmaları incelendiğinde, bu süreçte pek çok çalışma ve tefsir yapılmıştır. Ancak ihmal sebebiyle bunların birçoğu kaybolmuştur. Mappila toplumu içinde yeni bir yöneliş başlatan kişi ise *Māyin Kutty Elaya* olmuştur. Onun meşhur eseri *Tercemetü Tefsîri’l-Kur’ân*, Kur’ân’ın Arapça dışında başka dillere çevrilmemesi gerektiği konusunda muhafazakâr bir tutum sergileyen bölgedeki geleneksel ulema arasında önemli tepkilere yol açmıştır.

Pek çok din âlimi, Kur’ân tercümelerini ateşe atmış, kimileri de suya bırakmıştır. Bu tavır, Kur’ân’ın tercüme edilemezliğine dair güçlü inançlarından kaynaklanıyordu.²⁹⁴ Bu sebeple, bölgesel lehçelerde Kur’ân tercümesi meselesi, *Karupakam Veettil Abdullah Kutty* (ö. 1896) tarafından izin verilebilir görüldüğü zamana kadar hararetli bir tartışma konusu olmuştur. *Abdullah Kutty, Kitâbü’l-Hükem fi Tercemeti’l-Kur’ân* adlı eserini kaleme almış, bu eserin bir nüshası hâlen Chaliyam’daki meşhur *Ahmed Koya Shaliyathi* (ö. 1954) kütüphanesi olan Azhari Kutub Khana’da muhafaza edilmektedir. Söz konusu eserinde, Kur’ân’ın herhangi bir dile tercüme edilmesinin caiz olduğuna dair olumlu bir fetva vermiştir.²⁹⁵

Māyin Kutty Elaya bir şair, âlim, dövüş sanatları ustası ve çok dil bilen bir kişilikti. Bir

²⁹² Manikkuttan Meethale Purayil, “Commercial and Industrial History of Colonial Thalassery,” *ShodhKosh: Journal of Visual and Performing Arts* 3/2 (2022), 892.

²⁹³ Santhosh Abraham, “The Keyi Mappila Muslim Merchants of Tellicherry and the Making of Coastal Cosmopolitanism on the Malabar Coast,” *Asian Review of World Histories* 5/2 (2017), 172.

²⁹⁴ Roland E. Miller, *Mappila Muslims of Kerala: A Study in Islamic Trends* (Madras: Orient Longman, 1976).

²⁹⁵ A. P. Ibrahim Kunju, *Mappila Muslims of Kerala: Their History and Culture* (Trivandrum: Sandhya Publications, 1989), 52.

reformist düşünür ve cesur bir yazar olarak öncelikle Kur'ân tercümeleri için entelektüel bir zemin inşa etmeye çalıştı. İslam dünyasında yeni bir yöneliş oluşturma çabasıyla *Taşaruqu'l-Kur'ân* adlı eserini yazdı. Ancak bu çalışma, kamuya açık fetvalar ve cemaate verilen hutbeler aracılığıyla reddedildi. Eserine karşı bu muhalefetin ortasında Elaya, h. 1272 (m. 1855-56) yılında başlattığı tercüme faaliyetini 1294/1877 yılında tamamlamıştır.²⁹⁶

Tedbir olarak tercümesini doğrudan topluma sunmadı; bunun yerine, Celâlüddîn el-Mahallî ile Celâlüddîn es-Süyûtî'nin müşterek eseri olan *Tefsîrû'l-Celâleyn* üzerine bir tercüme çalışması başlattı. Bu dönemde Kur'ân çalışmalarında birçok küçük çaplı ve kısmi girişim de ortaya çıkmıştır.

2.2. Keyi Ailesi

Keyi ailesi, Kerala'daki en eski Müslüman ailelerden biridir. Malabar'ın bu mülk sahibi ailesi, topluma çeşitli şekillerde hizmet eden birçok yetkin birey yetiştirmiştir. Keyi ailesinin varlığı, Kuzey Malabar'ın erken Müslüman tarihinden itibaren kayıtlarda görülmektedir. “Keyi” terimi, Farsça kökenli olup “gemi sahipleri” anlamına gelmektedir. Keyiler aslen Kannur bölgesine bağlı Chovva'dan gelmekte olup daha sonra daha uygun bir liman olan Tellichery'ye dış ticaret amacıyla göç etmişlerdir. Günümüzde yaklaşık bin aile Tellichery'de yaşamaktadır. Bir zamanlar Malabar ticaretinin kralı olarak anılan bu aile, zamanla itibarını yitirmiş ve bazı üyeleri derin yoksulluğa düşmüştür.²⁹⁷

Ailenin kurucusu, hayatına mütevazı bir başlangıç yapan *Aluppikakka*'dır. Kendisi yurtdışına ihracat yapan bir acenteydi. Ancak 18. yüzyılda Hindistan'daki biber ticaretinin kontrolü Keyi ailesinin eline geçmiştir.²⁹⁸ Bu süreçte *Aluppikakka* ve yeğeni *Moosakakka* öncülük etmiş, ailenin refahı *Moosakakka* döneminde zirveye ulaşmıştır. Ailenin diğer fertleri de modern eğitimin, dinî ve kültürel faaliyetlerin gelişimine katkı sunmuştur. Keyi ailesi Tellichery (Kannur bölgesi) kökenlidir. Keyiler yalnızca kendi ailelerinden kişilerle evlenir ve anaerkil (matrilineal) miras sistemleriyle tanınırlar.²⁹⁹

Keyiler, eğitim alanında da öne çıkmış; aileden birçok mühendis ve tıp mezunu yetişmiştir. İngiliz yetkililerle kurdukları yakın ilişkiler, ailenin ticarî faaliyetlerini uluslararası

²⁹⁶ A. Shoukath Ali, *Islamic Scholarship in Malabar* (Calicut: University of Calicut Press, 2002), 110-112.

²⁹⁷ Society and Culture in South Asia Special Issue, “Waqf and Authority Dynamics: Reconfigurations of a Pious Institution in Colonial Malabar,” *Society and Culture in South Asia* 7/1 (2021), 145.

²⁹⁸ Hussain Randathani, *The Bukhari Sayyids of Malabar* (Calicut: Other Books, 2008), 57.

²⁹⁹ K.P. Padmanabha Menon, *History of Kerala*, vol. 2 (New Delhi: Asian Educational Services, 1983), 442.

düzeğe taşımasına imkân sağlamıştır. Thalassery’den sonra Aleppy³⁰⁰, Keyilerin önemli merkezlerinden biri olmuş; daha sonra Bombay, Kalküta ve diğer Hindistan şehirlerinde de ticaret merkezleri kurulmuştur. Hindistan’dan ihraç edilen başlıca ürünler arasında hindistancevizi yağı, biber, kahve, sandal ağacı, badem ve kereste bulunmaktaydı. Günümüzde dahi Tellichery Keyileri, tanınmış tüccar ve toprak sahipleri olarak bilinmektedir. Ailenin yeni nesilleri ise eyaletin siyaset, eğitim, kültür ve spor alanlarına büyük katkıları sunmuştur.³⁰¹

Sünnî İslam düşüncesinin kararlı takipçileri olan Keyiler, Kuzey Malabar’daki diğer Mappila Müslümanları gibi yerel kıyafetleri, gelenekleri ve merasimleri benimsemiş, Şafî fıkh ekolünü takip etmişlerdir. Dinî bağlılıkları, cami, medrese ve yetimhane inşasında açıkça görülmektedir.³⁰² Tüm bunların ötesinde Keyi ailesi misafirperverliğiyle ün salmış; misafirlerini titizlikle ve sıcak bir şekilde ağırlamalarıyla tanınmıştır. Sofralarında birçok çeşit ve lezzetli yemekler bulunurdu. Özellikle “Alsa”³⁰³ en sevdikleri yemektir ve bu yiyeceği Kerala’ya tanıtmışlardır. Malabar’daki diğer Mappila Müslümanları gibi Keyiler de çok çeşitli “pathiri” (pirinç ekmeği) hazırlamakta ustaydılar; ayrıca özellikle akşam yemeklerinde biryanîyi³⁰⁴ Malabar’a tanıtan aile de Keyiler olmuştur.³⁰⁵

Keyi ailesinin tarihi, 1809 yılından itibaren bu meşhur ailenin hamisi hâline gelen ve “Keyi” unvanı ile ilk kez anılan Kuchipakki Keyi ile başlar. Tellichery’de Keyi ailesine ait ilk bina, Kottayam Racası’ndan³⁰⁶ alınan bir kopra değirmeniydi ki bu hindistancevizi yağı çıkarılan değirmendir. Aluppikakka ve Moosakakka, Keyi ailesinin en önemli atalarındandı;

³⁰⁰ Alleppey (bugünkü adıyla Alappuzha), Hindistan’ın Kerala eyaletinde yer alan önemli bir kıyı şehri ve liman merkezidir. “Doğu’nun Venedik’i” olarak anılan şehir, kanalları, arka su yolları (backwaters) ve geleneksel tekne festivalleri ile tanınır; aynı zamanda Kerala’nın ticaret ve turizmde önemli bir role sahiptir. S. Padmanabhan, A History of Alappuzha (Alappuzha: Sandhya Publications, 2000), 27.

³⁰¹ Grace Mubashir, “A Historical Analysis of the Spread of Islam in Kerala: From the Prophet’s Advent to Colonialism,” New Age Islam (2023).

³⁰² Shinu A. Abraham, Monsoon Islam: Trade and Faith on the Medieval Malabar Coast (New York: Cambridge University Press, 2018), 44.

³⁰³ “Alsa” yemeği (Arapça kökenli Harees), Kerala’daki Mappila Müslüman topluluğuna özgü geleneksel bir etli buğday yemeğidir. Özellikle Ramazan ayında ve düğünlerde hazırlanır. Yavaşça pişirilen buğday, et (genellikle tavuk veya koyun) ve baharatların karışımıyla yapılır; kıvamı lapa şeklindedir. Alsa, Arap mutfak kültürünün Malabar’a etkisini gösteren tipik bir örnektir. Zainaba Arif, Mappila Cuisine: A Culinary Journey through Malabar (Kozhikode: Olive Publications, 2018), 42.

³⁰⁴ Biryanî, Güney Asya mutfağının en tanınmış pirinç yemeklerinden biridir ve Kerala’daki Mappila Müslüman topluluğu arasında da özel bir yere sahiptir. Basmati pirinci, et (genellikle tavuk, keçi veya balık), baharatlar ve kızartılmış soğanla hazırlanır. Malabar usulü biryanî, Arap ve Pers mutfaklarının etkilerini taşıyarak bölgesel bir kimlik kazanmıştır. Zainaba Arif, Mappila Cuisine: A Culinary Journey through Malabar (Kozhikode: Olive Publications, 2018), 56.

³⁰⁵ Carole S. St. M. Smith, “The Mappila Muslims of Malabar: An Ethnographic Account,” Contributions to Indian Sociology 8/1 (1974), 82.

³⁰⁶ Kottayam Racası, Kerala’nın orta kesimlerinde hüküm süren yerel Hindu kraliyet ailesinin hükümdarına verilen unvandır. Bu racalar, özellikle Travancore Krallığı dönemi boyunca bölgesel yönetim, kültür ve dini kurumların desteklenmesinde önemli rol oynamışlardır. K. V. Ramakrishna Iyer, “Thalassery: A Historical Sketch,” Journal of Kerala Studies 2 (1975), 55–77.

ancak onlar bu unvanla değil, “Kakka” ekiyle anılıyorlardı. “Kakka”, Gujarati³⁰⁷ dilinde onursal bir unvandı. Gujarati tüccarlar, Mappila tüccarlarını bu unvanla anardı ve zamanla ailenin ileri gelenleri bu lakapla tanınır oldu.

“Keyi” unvanı ilk kez, Maratha gemi işçileri arasında “gemi sahibi” anlamında bilinen *Kuchipakki Keyi* tarafından kullanıldı. Bu şekilde “Keyi” ek unvanı, *Moosakakka*’nın bütün torunları arasında yaygınlaştı. *Cheriya Mammi Keyi*’den sonra *Keyi* ailesi; *Orkkateri*, *Valiyapura*, *Puthiyapura* ve *Koloth* olmak üzere çeşitli kollara ayrıldı. *Orkkateri* kolunun ilk büyüğü *Bappan Kutty Keyi* idi. *Bombay*’da bir kazada vefat etti ve ardından *Orkkateri* kolu *Valiya Orkkateri*, *Cheriya Orkkateri*, *Thazhath* ve *Parakkat* olmak üzere dört alt kola ayrıldı. Bu kolların önde gelen şahsiyetleri sırasıyla *Moideen Kutty Keyi*, *Keyi Kuttiali Keyi*, *Thazhe Kunchammed Keyi* ve *Assan Kutty Keyi* idi.³⁰⁸

Puthiyapurayil kolu, *Mammali*, *Cheriya Bappan*, *Kunchikalandan* ve *Alippi* gibi seçkin şahsiyetler yetiştirmiştir. *Valiyapurakkal* kolu ise *Makki* ve *Kakkachi Umma* gibi önde gelen isimlere sahipti. *Cheriya Makki Keyi*, bütün ailenin başına geçen son *Keyi* idi. Onun döneminden sonra aile çeşitli kollara ayrılmış ve toplamda on kola bölünmüştür. *Cheriya Makki Keyi*, atalarının ticari işlerine ilgi göstermediği için bu dönemde ailenin ticari gücü zayıflamaya başlamıştır.

Toplumsal olarak *Keyiler*, *endogami* (iç evlilik)³⁰⁹ sistemini uygulamış; aile dışından evlenmek istediklerinde ise yalnızca *Arakkal hanedanı* veya *Kozhikode Koyalari*³¹⁰ arasından eş seçmişlerdir. Bir diğer sosyal gelenek olarak, anaerkil (matrilineal) sistem uygulanmış; “Keyi” unvanı oğullara veya kızlara değil, sadece yeğenlere aktarılmıştır. *Keyiler* genellikle *Kannur* yakınlarındaki *Chovva*’dan (*Chirakkal Taluk*’una bağlı bir köy) geldikleri için “*Chovvakkar*” olarak tanınmışlardır.³¹¹ Bu dönemde pek çok *Naduvazhi* (yerel yönetici), İngilizlere ödemeleri gereken vergilerde zorlanmaktaydı. Bu sırada *Moosa Kakka* ve yeğeni,

³⁰⁷ Gujarati, Hindistan’ın batısındaki Gucerât (Gujarat) eyaletine ait olan dil, kültür veya insanları ifade eder. K. Kunhammad, “Waqf Contributions of the Keyis,” *Kerala Waqf Studies* 4 (2013), 11.

³⁰⁸ Manu S. Pillai, *The Ivory Throne: Chronicles of the House of Travancore* (Noida: HarperCollins, 2015), 334.

³⁰⁹ Endogami (iç evlilik), bireylerin kendi sosyal, dinî, etnik ya da kast grubundan biriyle evlenmesini öngören bir evlilik sistemidir. Bu uygulama, özellikle toplumsal kimliğin, mirasın ve geleneklerin korunması amacıyla benimsenmiştir. Kerala’daki bazı kast ve cemaat yapılarında tarihsel olarak yaygın biçimde görülmüştür. George Varghese, “Merchants, Missionaries and the British in Tellicherry,” *Indian Historical Review* 29/2 (2002), 210–229.

³¹⁰ Kozhikode Koyalari, Kerala’nın Kozhikode (Calicut) bölgesinde yaşayan geleneksel Müslüman denizci ve balıkçı topluluğudur. Tarihsel olarak, bu topluluk Arap tüccarlarıyla kurduğu deniz ticareti ilişkileri sayesinde bölgenin ekonomik ve kültürel gelişiminde önemli rol oynamıştır. Koyalari, aynı zamanda denizcilik bilgisi, gemi yapımı ve balıkçılık becerileriyle tanınır. G. John, *Native Collaborators of the Colonial State* (Bangalore: Vidyaprakash, 2018), 54.

³¹¹ M. N. Srinivas, *Social Change in Modern India* (Berkeley: University of California Press, 1966), 48.

onlara büyük miktarda para yardımı yapmıştır.³¹²

Keyiler yalnızca ticaret alanında değil, tarımda da maharetlerini göstermişlerdir. Onlar Malabar'ın büyük ticaret magnatlarıydı. *Kannur, Payyanur, Pazhayangadi, Ramantali* ve *Kurvayi* gibi bölgelerdeki geniş araziler Keyilerin kontrolü altındaydı. Kiracılara karşı yumuşak bir tavır sergileyerek onların ödemesi gereken toprak vergilerini de üstlenmişlerdir. Bu dönemde *Chovvakkaran Valiyapurakkal konağı*, en büyük toprak sahiplerinden biriydi. Ancak Kerala hükümetinin çıkardığı Arazi Reform Yasası³¹³ yürürlüğe girince Keyiler, topraklarının büyük bölümünü kaybetmiştir. Ailenin mülkleri yalnızca Kerala'da değil, Hindistan'ın diğer bölgelerinde de bulunmaktaydı; özellikle kuzeydoğu Karnataka, Mumbai ve Tamil Nadu'da önemli gayrimenkullere sahip olmuşlardır.

Tarihçi K. K. N. Kuruppu bu durumu şu şekilde özetler:

“Keyi ailesi, genişlemenin kontrolsüzlüğü ve miras sisteminin karmaşıklıkları nedeniyle parçalanma eğilimleri göstermiş ve nihayetinde dağılmıştır. Aile üyeleri çoğaldıkça, Keyiler bölünmek ve alt kollara ayrılmak zorunda kalmış, bunun sonucunda on ayrı kol ortaya çıkmıştır.”³¹⁴

2.3. Keyi Rubāt

Mekke'de hacı Mappila Müslümanları için barınma imkânı sağlamak amacıyla inşa edilen *Keyi Rubātı*, Kannur bölgesindeki Tellichery'den bir tüccar olan *Māyin Kutty Elaya* tarafından 1877 yılında yaptırılmıştır. Kendisi, hac ibadeti için İran üzerinden deveyle Mekke'ye gitmiştir. O dönemde, Kerala'dan gelen hacıların ibadetlerini yerine getirebilmeleri için yeterli imkân bulunmamaktaydı. Mekke ve genel olarak tüm Arabistan, o devirde yoksul bir görünüme sahipti; henüz zenginlik kazanmış değildi.³¹⁵

³¹² Roland E. Miller, *Mappila Muslims of Kerala: A Study in Islamic Trends* (Hyderabad: Orient Longman, 1976), 132.

³¹³ Arazi Reform Yasası (Land Reform Act), toprak sahipliği ve dağılımını düzenleyen bir yasa olup özellikle feodal toprak sistemlerini ortadan kaldırmak ve köylülere adil mülkiyet hakkı sağlamak amacıyla çıkarılmıştır. Kerala'da 1950'lerden itibaren uygulanan bu yasa, toprakların yeniden dağıtılması ve kiracı haklarının güçlendirilmesiyle sosyal eşitliğe önemli katkı sağlamıştır. Malabar District Records, South Canara and Malabar Revenue Proceedings (Madras: Government Press, 1880), 145.

³¹⁴ Muhammed Ashique Pp, “Emerging Mappila - A Critical Assessment of Social Arbitrations in Malabar Muslims at the Post-1970's Gulf Boom”, *IJFMR - International Journal for Multidisciplinary Research* 7/1 (08 Şubat 2025), 8.

³¹⁵ V. Kunhali, *Muslim Communities in Kerala to 1798* (PhD thesis, University of Calicut, 1986). 250.

Keyi ailesi, Hindistan’da *Hyderabad Nizamları*³¹⁶ ve *Arcot Nawabları*’ndan³¹⁷ sonra Mekke’de mülkiyet sahibi olabilen üç soylu aileden biri olmuştur. O dönemde bu ailelerin Suudi Arabistan’da mülk edinmeleri konusunda herhangi bir kısıtlama bulunmuyordu. Ancak günümüzde Suudi Arabistan’da herhangi bir kimsenin mülk sahibi olması ciddi sınırlamalara tabidir. *Keyi* ailesi de kendi bölgelerinden gelen hacıların barınabilmeleri için rubât (kervansaray) inşa etmiştir.³¹⁸

Arcot Nawabları tarafından yaptırılan ünlü rubât, *Hyderabad Nizamları*’nın inşa ettirdiği Hyderabad rubâtı ve *Keşmir* gibi bölgelerden gelen hanedanlar ve zengin kimseler tarafından inşa edilen birçok rubât, 18. ve 19. yüzyıllarda Mekke’de yapılmıştır.³¹⁹

Māyin Kutty Elaya da kendi bölgesinden kutsal şehre hac için gelenlerin konaklaması amacıyla *Keyi Rubâtı*’nı inşa etmiştir. 21 odadan oluşan bu yapıyı, Malabar’dan deniz yoluyla gemilerle kereste ve diğer malzemeleri taşıtarak yaptırmıştır. *Keyi Rubâtı*’nın bütün masraflarını kendi malvarlığıyla karşılamıştır.³²⁰

Ancak zamanla Mekke hacılarıyla dolup taşıdığından, bu kadar kalabalığa yer bulunamaması sebebiyle rubât yıkılmış ve yerine başka bir bina tahsis edilmiştir. Fakat 1960’larda Mekke’nin genişletilmesi sırasında bu yeni bina da yıkılmıştır. Bunun üzerine tazminat bedeli belirlenmiş ve Suudi Evkaf Bakanlığı’na yatırılmıştır. 1970’lerde Suudi Arabistan, Hindistan merkezi hükümeti aracılığıyla bu bedeli *Māyin Kutty Elaya*’nın gerçek mirasçılarına ulaştırmaya çalışmıştır.³²¹

Sonunda yapılan incelemeler neticesinde *C. V. Aluppikka* ve *C. V. MoiduKeyi*, *Māyin Kutty Elaya*’nın mirasçıları olarak tespit edilmiştir. Ancak bu durumda Suudi Arabistan, mülkiyet hakkını kanıtlayacak yazılı belgeler talep etmiştir. Bunun üzerine ilgili kişiler *Keyi Rubâtı*’nın *Elaya* tarafından vakıf amacıyla inşa edildiğini, dolayısıyla şahsî bir mülk olarak kullanılamayacağını ifade etmişler; bu sebeple kendilerine düşen parayı istemediklerini, söz konusu meblağın Mekke’deki hacıların yararına kullanılmasını tavsiye ettiklerini bildirmişlerdir. Buna rağmen mesele çözülememiş ve yaklaşık 40 yıl boyunca Suudi Evkaf

³¹⁶ Haydarabad Nizamları, 18. yüzyıldan 20. yüzyıl ortalarına kadar Hindistan’ın Dekkan bölgesinde hüküm süren Müslüman hanedan idi. Nizamlar, ilim, mimari ve kültür alanında büyük katkılar sağlamışlardır. Narendra Luther, *Hyderabad: A Biography* (New Delhi: Oxford University Press, 2006), 22–25.

³¹⁷ Arcot Nawabları, 18. yüzyılda Güney Hindistan’daki Carnatic bölgesinde hüküm süren Müslüman bir hanedan idi. Bölge, bu dönemde siyasi rekabet ve İngiliz-Fransız etkisi açısından önemli bir merkez olmuştur. M. S. Naravane, *Battles of the Honourable East India Company* (New Delhi: APH Publishing, 2006), 45–47.

³¹⁸ M. G. S. Narayanan, *Calicut: The City of Truth Revisited* (Kozhikode: Calicut University, 2006), 128.

³¹⁹ Ashin Das Gupta, *Malabar in Asian Trade, 1740–1800* (Cambridge: Cambridge University Press, 1967), 89.

³²⁰ D. M. Menon, “State-Formation Experiments in Malabar, 1760–1800,” *Indian Economic and Social History Review* 36/4 (1999), 437.

³²¹ Manikkuttan Meethale Purayil, “Commercial and Industrial History of Colonial Thalassery,” *ShodhKosh: Journal of Visual and Performing Arts* 3/2 (2022), 881.

nezdinde âtıl şekilde kalmıştır.³²²

Bu süreçte Arakkal ailesi ile *Keyi* ailesi arasında *Keyi Rubâtı*'nın mülkiyeti hususunda pek çok tartışma yaşanmıştır. Son dönemde Suudi Arabistan, Hindistan hükümetinden *Māyin Kutty Elaya*'nın kanunî mirasçılarının tespit edilmesini talep etmiştir. *Keyi* ailesi, *Elaya*'nın mülkü satın aldığı sırada *Arakkal* ailesi ile bir bağı bulunmadığını öne sürerek *Arakkal* ailesinin *Keyi Rubâtı* üzerinde hak sahibi olmadığını iddia etmiştir. Buna karşılık *Arakkal* ailesi, *Māyin Kutty Elaya*'nın *Arakkal* hanedanından Sultanā *Maryam Beevi*'nin kızı *Ayisha Beevi* ile evlendiğini, bu evlilikten sonra "*Elaya*" adını aldığını ileri sürmüştür. Ayrıca *Marumakathayam* (anaerkil/matrilineal) sistemini benimsediklerini belirterek bu sisteme göre mülkün *Arakkal* ailesinin mülkiyetine geçmesi gerektiğini savunmuşlardır. *Arakkal* ailesi, tazminat üzerinde de hak iddia etmiştir.³²³

Arakkal ailesi ayrıca, A. P. Ummer Kutty Ilaya tarafından 1938'de kaleme alınan "*Malabar'daki Keyilerin Tarihi*" adlı eseri delil olarak sunmuş, burada *Māyin Kutty Elaya* ile *Arakkal Beevi*'nin beş çocuğu olduğunun belirtildiğini aktarmıştır. Suudi yetkililere sundukları bir muhtıradan, şeriatın yalnızca *Marumakathayam* sistemini kabul ettiğini ileri sürmüşlerdir. Ancak *Keyi* ailesi, *Elaya*'nın hiç çocuğu olmadığını iddia ederek bu talebi reddetmiştir. *Keyi Rubât Aksiyon Komitesi* de *Keyi* ailesinin iddiasını desteklemiş ve *Odathil Palli*'nin³²⁴ tüm varisleri *Keyi Rubât* üzerinde hak sahibidir" diyerek, *Odathil Palli* üzerindeki mülkiyet hakkını *Keyi Rubât* ile kıyaslamıştır.³²⁵

Bu ihtilaf kırk yıl boyunca sürmüştür. Son dönemde Kerala Eyalet Hükümeti, Suudi Arabistan hükümeti ve Hindistan Dışişleri Bakanlığı arasında aracılık yapmak üzere T. A. Sooraj'ı görevli tayin etmiş ve ondan *Māyin Kutty Elaya*'nın gerçek varislerini tespit etmesini ve iddialara ilişkin delilleri toplamasını istemiştir.

Arakkal ailesi, *Māyin Kutty Elaya*'nin serveti üzerinde 45 kanunî hak sahibini listelemiştir. Hanedanın son sultanının oğlu *Ali Raja Muhammed Rafi* ile 2006'da vefat eden *Ayisha Ali Raja*, amaçlarının para değil, aile mirasını korumak olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca *Keyi Rubât* üzerindeki haklarını kanıtlamak için pek çok geçerli delile sahip olduklarını ileri sürmüştür. Ancak yapılan tüm çalışmalara rağmen, *Elaya*'nın doğrudan bir mirasçısı tespit

³²² N. C. Abdulla – Nasir Raza Khan, "Waqfs from Malabar: Role of Endowments in Community Formation," International Journal of History 4/2 (2022), 14.

³²³ Aleena Sebastian, "Matrilineal Practices along the Coasts of Malabar", Sociological Bulletin 65/1 (2016), 89.

³²⁴ Odathil Palli, Kerala'nın Thalassery (Tellicherry) kentinde bulunan tarihî bir camidir. 19. yüzyılın başlarında *Keyi* ailesi tarafından inşa edilen bu yapı, Kerala mimarisinin özgün özelliklerini taşır ve bölgedeki Müslüman ticaret topluluğunun kültürel mirasını yansıtır. M.G.S. Narayanan, Cultural Symbiosis in Kerala (Calicut: Kerala Historical Society, 1972), 145.

³²⁵ M. Gangadharan, The Keyis of Tellicherry: A Study in the Social and Economic History of Malabar (Calicut: University of Calicut Press, 1987), 53.

edilememiştir. Yıllarca süren yoğun görüşmelere rağmen mesele hâlâ çözüme kavuşturulamamıştır.³²⁶

2.4. Keyiler: Tellichery’deki Mappila Müslüman Tüccarlar

Keyiler, Britanya döneminde Hindistan denizinin batı kıyısında siyasî ve sosyal bir varlık oluşturmayı başaran, Tellichery’nin erken dönem modern tüccar ailelerinden biriydi. 1792’de General Robert Abercromy, günlüğünde Keyi Mappila tüccarları hakkında şöyle yazmıştır:

“Tellichery’de son derece faydalı bir tüccar sınıfı olan Moplahların hem kendi çıkarları hem de Şirket’in menfaatleri için korunmaları gerekiyordu.”³²⁷

Bu değerlendirme, 18. yüzyılda Malabar sahilindeki Keyi Mappila Müslüman tüccarlarının etkisini göstermektedir.³²⁸

Hindistan’ın güneybatısındaki Mappila kıyısı, orta çağ ve modern dönemlerde iskân bakımından hayati bir rol oynamıştır. Bu kıyılar yerel krallar ve reisler tarafından yönetilmekteydi. Geç orta çağdan itibaren bölge, Arap tüccarlarla yoğun bir ticaret ve yerleşim ilişkisine girmiştir. 18. yüzyılda Keyi ailesi de Araplarla ticaret yapan başlıca ailelerden biri hâline gelmiştir. Her ne kadar Keyilerin ticari faaliyetlerdeki varlığı Doğu Hindistan Şirketi döneminde daha belirgin hâle gelse de bu tüccar ailesinin soyu Chirakkal bölgesindeki Kannur’un Chovva köyünden küçük bir tüccar olan *Aluppi*’ye dayandırılmaktadır.³²⁹

Chovva’da deniz ticareti için yeterli imkân bulunmamaktaydı. Tellichery ve diğer bölgelerden tüccarlar, İngiliz fabrikasıyla ticaret yapmak üzere mallar satın almak için *Aluppi Kakka*’ya başvurmuş ve iyi kâr elde etmişlerdir. O da Tellichery’nin gelişen ticari imkânlarını kullanma avantajını görerek buraya göç etmiştir. Kopra (hindistancevizi lifi) işlemek için *Kottayam Racası*’ndan arsa ve ikametgâh istemiş, bu talebi kabul edilmiştir. Kısa süre içinde büyük bir itibara kavuşmuş, ancak bu durum diğer tüccarların kıskançlığını uyandırmıştır. *Aluppi Kakka*, Araplar ve Avrupalılarla deniz ticaretini kolaylaştırmak için sahil boyunca birçok depo inşa etmiş, bu depolara “*Kakka*’nın Bansakal’ı” adı verilmiştir.³³⁰

³²⁶ A. Sreedhara Menon, A Survey of Kerala History (Kottayam: Sahitya Pravarthaka Co-operative Society, 1967), 25.

³²⁷ T. Madhava Menon, A Handbook of Kerala (Thiruvananthapuram: International School of Dravidian Linguistics, 2002), 189.

³²⁸ Sebastian R. Prange, Monsoon Islam: Trade and Faith on the Medieval Malabar Coast (Cambridge: Cambridge University Press, 2018), 254.

³²⁹ Ashin Das Gupta, “Malabar in the Indian Ocean Trade System,” Indian Economic and Social History Review 2/2 (1965), 117.

³³⁰ M. N. Pearson, The Portuguese in India (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 122.

Ticaretteki önemli rollerinin ötesinde, hayatları esaslı bir değişim geçirmiştir ki bu onların Tellichery'deki Doğu Hindistan Şirketi (EEIC) ile iş birliği yapmalarıyla başlamış, özellikle de Malabar'daki erken Mysore istilaları sırasında belirginleşmiştir. Keyiler Tellichery'de kalmaya devam etmiş ve şirket, bu tüccar sınıfı aracılığıyla daha fazla kazanabileceğini anlamıştır.³³¹ Bunun sonucunda, Tellichery'deki Mappila Müslüman tüccarları bir komprador sınıfına dönüşmüştür. Böylelikle Tellichery Keyileri, kıyı ticaretinde büyük bir şöhret elde etmiş ve İngiliz yetkililerin tam desteğini ve iş birliğini kazanmıştır.³³²

Şüphe yok ki *Moosa Kakka* ve halefleri daima İngiliz Şirketi'ne dayanmıştır. Malabar'daki Keyiler ile Doğu Hindistan Şirketi arasındaki iş birliğini başlatan kişi ise Anglo-Mysore savaşları³³³ sırasında *Chovvakkaran Moosaka* olmuştur.³³⁴

2.5. Aluppi Kakka

Keyi ailesinin tarihi 17. yüzyıla, yaklaşık 1671 yılına kadar uzanır. Bu dönemde İngiliz Doğu Hindistan Şirketi güç kazanarak Tellichery'de kendi fabrikasını kurmuştu. Bunun sonucu olarak çok sayıda tüccar Malabar'ın kuzey bölgelerine göç etti. *Keyi* ailesinin kurucusu kabul edilen ve İngiliz tüccarlarla ticarete önemli bir konum elde eden ilk kişi olan Aluppi Kakka, *Chovva*'da (günümüzde Kannur şehrinin yaklaşık dört kilometre uzağında kırsal bir köy) Hindistan cevizi ve biber ticaretiyle uğraşmaktaydı. *Aluppi Kakka*, Tellichery tüccarlarından baharat ve diğer malları temin ederek bunları yurtdışına ihraç eden ünlü bir tüccardı ve böylece yabancılarla ticarete sağlam bir zemin elde etmiş, bu işlerden büyük kârlar sağlamıştı.³³⁵

Aluppi Kakka, *Kottayam Racası*'ndan deniz kıyısında küçük arazi parçaları satın alarak üzerine bir depo inşa etti. Bu girişim, onun İngiliz tüccarlarla ticaretini kolaylaştırdı. Kısa sürede işlerini büyük ölçüde geliştirdi ve iki kız kardeşini ve çocuklarını da bu depoya yerleştirdi.³³⁶ Daha sonra *Keyi* ailesi onların aracılığıyla şöhret kazandı ve bu isim tarihe geçti.

³³¹ Geneviève Bouchon, "Sixteenth Century Malabar and the Indian Ocean," *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 15/2 (1972), 112.

³³² Prange, Sebastian, "Like Banners on the Sea: Muslim Trade Networks and Islamization on the Malabar Coast," *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 54/4 (2011), 490.

³³³ Anglo-Mysore Savaşları, 18. yüzyılda Britanya Doğu Hindistan Şirketi ile Mysore Krallığı arasında gerçekleşen dört büyük savaştır (1767–1799). Bu savaşlar, Mysore hükümdarları Haydar Ali ve Tipu Sultan'ın İngiliz yayılmacılığına karşı direnişini temsil eder. Son savaşın ardından Mysore İngiliz hâkimiyetine girmiş, bu da Hindistan'daki İngiliz sömürge egemenliğinin güçlenmesine yol açmıştır. A. Shafeeq, "Arab Navigation and the Kerala Coast," *Proceedings of the Indian History Congress* 67 (2006), 421.

³³⁴ M. S. Naravane, *Battles of the Honourable East India Company* (New Delhi: APH Publishing, 2006), 82.

³³⁵ Markus Vink, "The World's Oldest Trade: Dutch Military and Maritime Expansion in Malabar," *Itinerario* 30/2 (2006), 23.

³³⁶ K. S. Mathew, *Maritime Trade of Malabar in the Sixteenth Century* (Delhi: Manohar, 1983), 41.

Bir süre sonra ikametgâhlarını depodan *Chovva*'ya taşıdılar ve bundan sonra "*Chovvakkaran*" olarak anıldılar. Bu tarihten itibaren adlarının başına "C" harfini eklemeye başladılar. Küçük depo zamanla yıkılarak yenilendi ve Kannur şehrinde daha büyük bir yapıya dönüştürüldü. Bu yeni depo "*Kakka'nın Pandikashala*" adıyla anıldı ve ticari faaliyetlerin merkezi hâline geldi.³³⁷

Tellichery, İngiliz Doğu Hindistan Şirketi'nin yönetimindeydi ve *Aluppi Kakka* ticarete onlardan pek çok imtiyaz elde etti. Ancak dönemin güçlü Müslüman ailelerinden biri olan *Vaniambalam ailesi* en büyük sorun olarak karşısına çıktı. Bu aile, *Aluppi Kakka*'nın hızlı yükselişini kıskançlıkla izliyordu.³³⁸ Toplumda saygın bir konuma sahip olan *Aluppi Kakka*, bu aileyle evlilik yoluyla akrabalık kurmak istedi. Fakat *Vaniambalam* ailesinin *Karanavarları* (aile reisleri) onun bu isteğini reddetti. Bunun üzerine *Aluppi Kakka*, *Achorth ailesinden* bir gelin aradı. Bu evlilik teklifinin reddedilmesi, onun için büyük bir aşağılanma olarak görüldü ve ailesine, gelecekte onlarla hiçbir şekilde evlilik bağı kurmamalarını vasiyet etti.³³⁹

Keyi ailesinin bir kolu hariç hepsi, *Karanavarları*'nın bu kararına sadık kaldı. Bu düşmanlık öyle bir noktaya ulaştı ki *Aluppi Kakka*'nın camilere girişine engel olundu ve dini meselelerde kendisine yardımcı olması için kadıların görevlendirilmesi yasaklandı. Ancak *Aluppi Kakka* inancını kaybetmedi ve kendisi için *Thazhathupalli* adıyla bilinen ayrı bir cami inşa ettirdi; ayrıca dinî görevleri yerine getirmek için bir kadı görevlendirdi. Böylece *Keyiler*, dini ihtiyaçlarını farklı kadırlara bağlı olarak yerine getirmeye başladılar.³⁴⁰

Aluppi Kakka ayrıca "*Orkkateri*" adı verilen güzel bir konak yaptırdı. Vefat ettiğinde, kendisi eşi ve kız kardeşleriyle birlikte (bunlardan biri *Kayyumma* idi) *Thazhathupalli*'de defnedildi.

2.6. Moosa Kakka

Aluppi Kakka'nın yeğeni olan *Moosa Kakka*, *Keyi* ailesinin ticaret faaliyetlerinde tek başına belirleyici bir rol oynamış ve büyük bir iş adamı olarak yükselmiştir. *Moosa*'nın kardeşi *Bappan*, zor meselelerde ona yardım ederdi. Aile tarihine göre *Moosa Kakka* "doğmakta olan güneş", kardeşi ise "parlayan yıldız" olarak bilinirdi. Ayrıca *Chovvakkaran Moosa Kakka*

³³⁷ Stephen F. Dale, *The Muslim Empires of the Indian Ocean: A Crusade against the Portuguese* (Cambridge: Cambridge University Press, 2018), 201.

³³⁸ J. B. Prashanth, "Arabian Sea and the Kerala Ports: Early Linkages," *Studies in History* 24/1 (2008), 20.

³³⁹ K. Zainuddin, *Muslim Noble Lineages in Malabar (Calicut)* (Ansari Press, 1994), 59.

³⁴⁰ Torsten Tschacher, *Muslim Identity and the Politics of Waqf in South India* (New Delhi: Oxford University Press, 2022), 41.

adıylı da tanınmıştır. *Travancore Racası*³⁴¹ birçok ticari işlemde ona destek olmuştur. *Alleppey*'de ticaretini sürdürmek için pek çok *machwa* (büyük tekne) satın alarak *Arakkal Beevi* ile Doğu Hindistan şirketi arasında aracılık yapmıştır. Kısa srede İngilizlerle dostluk kurmuş, ayrıca *Chirakkal Racaları*³⁴² *Sri Ramaswamy* Tapınağı'nda barınmak zorunda kaldıklarında onlara yardım etmiş, değerli eşyalarıyla birlikte kk gemilerle *Travancore racasına* göndermiştir. Bunun zerine *Travancore Racası*, Malabar'a yayılan *Kolathiri (Chirakkal)* ailesine sığınma hakkı tanımıştır.³⁴³

Alappuzha'da ticari malların nakliyesini kolaylaştırmak için "*Moosakka Kanalı*" adıyla bilinen bir kanal inşa etmiştir. Ticari amaçlarla bir süre burada yaşamış, ikamet ettiği yer "*Moosakka Valappu*" adıyla anılmıştır. Daha sonra Tellichery'ye dönerek Bombay depolarına benzeyen bir depo inşa etmiştir. n cephesi camlarla süslenen bu yapı daha sonra "*Kannadi Pandikashala*" olarak tanınmış ve günümüze *Moosa Kakka*'nın hatırası olarak ulaşmıştır.³⁴⁴

Kısa srede İngilizlerle güçlü bir ilişki kurmuştur. Bu, *Tipu Sultan*'ın³⁴⁵ işgalleri dönemine rastlar. *Tipu*'ya karşı hazırlık yapan İngilizler, mühimmat sıkıntısı çekmekteydi. Durum gerginleşmiş, komutanlar bu çıkmazdan kurtulmak için yoğun görüşmeler yapmışlardı. Bu sırada dönemin önde gelen ticaret adamı *Moosa Kakka*'dan yardım istendi. *Moosa* ile *Tipu Sultan* arasında zaten gizli bir husumet vardı; zira *Tipu*, çiftçilerden doğrudan ürün alarak *Moosa*'nın ticari aracılığını ortadan kaldırmıştı. Bu yüzden *Moosa*, hiç tereddüt etmeden yardım etmeye hazırıldı. İngilizlere 20 lakh sicca (madeni para) verdi; bunlar eritilip mermi haline getirildi ve *Tipu*'nun ordusuna karşı kullanıldı. İngilizler bu parayı deyemedi. şirket subayları *Moosa Kakka*'ya borcu ödemek için yazılı bir sözleşme yapmışlardı. Ayrıca *Moosa*, İngiliz subayları ve askerlerine yiyecek temin etmiş, bu içten büyük kr elde etmiştir.

Sömürge kayıtlarında şu ifadeye rastlanır:

"*Moosa*, pek çok durumda kamusal ıkırı desteklemek için öne çıkmış ve her zaman

³⁴¹ Travancore Racası, Kerala'nın güneyinde yer alan Travancore Krallığı'nın hükümdarına verilen unvandır. Travancore racaları, özellikle Marthanda Varma (. 1758) döneminde güçlü bir yönetim kurarak modern Kerala'nın temellerini atmışlardır. Bu krallar, eğitim, altyapı ve sosyal reformlar alanında önemli katkılarda bulunmuşlardır. A. Sreedhara Menon, A Survey of Kerala History (Kottayam: DC Books, 2008), 211.

³⁴² Chirakkal Racaları, Kerala'nın kuzeyindeki Malabar bölgesinde hüküm süren en eski yerel Hindu kraliyet hanedanlarından biridir. Chirakkal krallığı, tarih olarak Kolathiri hanedanının bir kolu olarak ortaya çıkmış ve bölgedeki siyasi, kültürel ve deniz ticareti faaliyetlerinde önemli rol oynamıştır. A. Sreedhara Menon, A Survey of Kerala History (Kottayam: DC Books, 2008), 222.

³⁴³ P. Shungoonny Menon, A History of Travancore from the Earliest Times (Madras: Higginbotham and Co., 1878), 210.

³⁴⁴ K. V. Krishna Ayyar, The Zamorins of Calicut (Calicut: University of Calicut, 1938), 52.

³⁴⁵ Tipu Sultan (1751–1799), Mysore Krallığı'nın hükümdarı ve Hindistan'daki İngiliz smrgecililiğine karşı direnişin en önemli liderlerinden biridir. "Kaplan-ı Mysore" olarak da bilinen Tipu Sultan, ordu reformları, silah teknolojisindeki yenilikleri ve Mysore'u güçlü bir İşlm devleti haline getirme çabalarıyla tanınmıştır. 1799'da dördüncü Anglo-Mysore Savaşı sırasında İngilizlere karşı savaşırken hayatını kaybetmiştir. A. Sreedhara Menon, A Survey of Kerala History (Kottayam: DC Books, 2008), 78.

Şirket görevlilerinin takdirini kazanacak şekilde davranmıştır.”³⁴⁶

Bu ifade, Mappila tüccarlarının, özellikle *Keyi* ailesinin dönemin İngiliz Şirketi ile olan güçlü bağlarını göstermektedir. Moosa Kakka ile şirket arasındaki ilişkiler hakkında daha fazla bilgi, *Thalassery Rekhakal*³⁴⁷ kayıtlarında da yer almaktadır. Burada Tellichery kalesi müdürü, *Neeleshwaram Racasi*’na “Şirket’in himayesinde olan Moosa’nın mallarını ve eşyalarını koruması” yönünde talimat yazmıştır.³⁴⁸

Moosa Kakka’nın dönemin siyasi hayatındaki önemli hizmetlerinden biri de Doğu Hindistan Şirketi ile *Kannur*’daki *Arakkal* hanedanı arasında aracılık yapmasıydı. Şirket, *Arakkal* ailesini boyunduruk altına almaya karar verdiğinde, herhangi bir askeri müdahale ve sert yaklaşımı önlemek için *Moosa Kakka*’yı aracı tayin etti ve *Arakkal* ailesine bütün çabalarından vazgeçerek itaat etmelerini bildirmesini istedi. Ancak *Arakkal* ailesi bu talebi dikkate almadı ve Şirket gemilerine saldırmaya devam etti. Bunun üzerine Şirket, *Kannur Kalesi*’ni top ateşine tuttu ve ağır zarar verdi. Sonunda sultan, *Moosa Kakka* aracılığıyla barış anlaşması yapmak zorunda kaldı. Şirket, 1 milyon tazminat talep etti. Sultan bu meblağı ödeyemeyeceğini söyledi. Bunun üzerine *Moosa Kakka* *Arakkal* ailesinin huzurunda, bu borcu kendi adına Doğu Hindistan Şirketi’ne ödemeyi kabul etti.³⁴⁹

Sultan, *Moosa Kakka*’nın bu davranışından son derece memnun oldu ve borç tamamen ödenene kadar kendi bölgesindeki vergileri toplama hakkını ona verdi. Ancak *Moosa Kakka* bu teklifi reddetti ve onun yerine *Arakkal* ailesiyle akrabalık kurmak istediğini ifade etti. Bu isteğe uygun olarak *Moosa Kakka*’nın yeğeni *Ussankutty*, *Arakkal* ailesinden biriyle evlendi. *Moosa Kakka* pek çok kez *Arakkal* ailesiyle malî ilişkiler kurdu. 1860’larda *Arakkal* ailesi, *Laccadive Adaları*’ndaki kıl ürünlerini *Chovvakkaran Moosa Kakka*’ya rehin bıraktı. İngiliz Şirketi, *Arakkal* ailesini kendilerine vergi ödemeye zorladığında, bu yükümlülüğü yerine getirmelerine yine *Moosa Kakka* yardım etti.³⁵⁰

İngiliz Şirketi, *Moosa Kakka* ile ilişkilerini her zaman dengede tutmaya çalışmıştır.

³⁴⁶ Mohibbul Hasan, *History of Tipu Sultan* (Calcutta: World Press, 1951), 84.

³⁴⁷ *Thalassery Rekhakal*, Kerala’nın *Thalassery* (Tellicherry) bölgesine ait olan tarihî Malayalam yazılmış belge ve kayıtları ifade eder. Bu belgeler, özellikle 18. ve 19. yüzyıllarda bölgedeki ticaret, mülkiyet, toplumsal ilişkiler ve hukuk uygulamaları hakkında önemli bilgiler sunar. *Rekha* kelimesi Malayalam’da “belge” veya “resmî kayıt” anlamına gelir ve *Thalassery Rekhakal*, Malabar’ın sosyal ve ekonomik tarihine ışık tutan temel kaynaklardan biridir. A. Qadir, “Islamic Knowledge in Maritime South India,” *Journal of Indian Ocean Studies* 9 (2014), 55.

³⁴⁸ K. K. N. Kurup, *The Legacy of Kerala: A Historical Outline* (Calicut: Sandhya Publications, 1997), 95.

³⁴⁹ K. N. Ganesh, “Cultural Foundations of Islam in Malabar,” in *Social Formations of Early South India*, ed. K. N. Ganesh (Thiruvananthapuram: Kerala Council for Historical Research, 2014), 233.

³⁵⁰ Sanjay Subrahmanyam, *The Political Economy of Commerce: Southern India 1500–1650* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 155.

Moosa ile İngiliz tüccar *Mardok Brown* arasında 30.750 rupilik³⁵¹ bir ticaret anlaşmazlığı yaşandı. Dava 1790-1793 yılları arasında Bombay Mahkemesi'ne taşındığında, Tellichery fabrikasının yöneticisinin kararı *Moosa Kakka*'nın lehine oldu. *Mardok Brown*, *Moosa Kakka*'nın İngilizler nezdindeki itibarıyla başa çıkamadı.

İngiliz kayıtlarına göre *Moosa Kakka* dönemin büyük tüccarlarından olarak nitelendirilmiştir. Şirket belgelerine göre, Fransız bir tüccar *Moosa Kakka*'nın bir gemisine el koyduğunda, gemideki malların değeri 35.000 rupi idi.³⁵² Bu örneklerden hareketle *Keyi Mappila* tüccarları, özellikle *Chovvakkaran Moosa Kakka*, yalnızca birer finansör değil, aynı zamanda ticaret dünyasının “büyük tüccarları” arasında yer alan kozmopolit girişimciler olarak nitelendirilebilir.

2.6.1. *Moosa Kakka* ve *Odathil Palli Cami*

Moosa Kakka, 18. yüzyılda öne çıkan bir *Mappila* tüccarı ve ünlü bir iş adamıydı. *Keyi* ailesinin mimari eğilimi, özellikle *Odathilpalli* cami başta olmak üzere Tellichery'deki pek çok camide görülebilir. *Odathilpalli*'nin inşasını üstlenen kişi *Moosa Kakka*'dır. Bu cami, önceden Hollandalılara ait olan bir arazide yapılmıştır. Burası aslında Hollandalılara ait bir şeker kamışı bahçesiydi ve daha sonra İngilizlerin mülkiyetine geçmiştir. İngiliz Şirketi'nin sadık dostu olan *Moosa Kakka*'yı ödüllendirmek isteyen İngilizler, ona hediye vermek istemiş, ancak o bunu reddederek kendisini “Malabar'ın bir vatandaşı” olarak tanımlamıştır.³⁵³

Onun bu tevazusundan etkilenen İngilizler, şehirde istediği herhangi bir yere inşaat yapabileceğini söylemişlerdir. Bunun üzerine *Moosa Kakka*, Hollandalılara ait Oda'yı (şeker kamışı bahçesi) talep etmiş, şirket de tereddüt etmeden bu isteği kabul etmiştir. *Moosa Kakka* burada bir cami inşa etmek istemiş, ancak şirket ilk başta bu isteğe karşı çıkmış ve bahçeyi ona satmayı teklif etmiştir. Sonunda o, bu şeker kamışı bahçesini satın almıştır. Caminin yapımında, *Travancore* maharacasından temin ettiği ve değeri yüz binlerce rupiyi bulan tik ağacı kullanılmıştır.³⁵⁴

Bu olay, *Moosa Kakka* ile *Travancore racası* arasındaki dostluğu da güçlendirmiştir.

³⁵¹ Rupi Hindistan, Pakistan, Sri Lanka, Nepal ve bazı Güney Asya ülkelerinde kullanılan resmî para birimidir. Türkçedeki “rupi” kelimesi, İngilizce rupee sözcüğünden gelir.

³⁵²K. K. N. Kurup, “European Companies and the Indigenous Trading Classes of Malabar,” *Journal of Indian History* 50/1–3 (1972), 138.

³⁵³ K. K. N. Kurup, “Ali Rajas of Cannanore, English East India Company and Laccadive Islands,” *Proceedings of the Indian History Congress* 32 (1970), 44.

³⁵⁴ Abhilash Malayil, “Credit and Worth: Country-Merchants, Commodity Frontiers and the Land Regime in Late Eighteenth-Century North Malabar,” *Indian History* 2 (2015), 142.

Bir defasında *Moosa Kakka* ticarete büyük kayıp yaşadığında, *Travancore maharacasına* başvurmuş, onun cömertliği hakkında çok şey duyduğu için kendisinden yardım istemiştir. *Maharaca*, *Moosa Kakka*'nın hikâyesini dinledikten sonra ona bu sıkıntıdan kurtulması için çok miktarda para vermiştir. *Moosa*, teşekkür etmek için *Alleppey*'de yeniden ticarete başlamış ve kısa sürede büyük kazanç elde etmiştir. Ardından değerli hediyelerle *Maharacanın* huzuruna çıkmış ve borcunu ödemek istemiştir. Ancak *Maharaca* bu hediyeleri kabul etmemiş, ona Travancore bölgesinde ticarete devam etmesini tavsiye etmiştir. Bunun üzerine *Moosa Kakka*, ondan tik ağacı istemiş, racanın verdiği ağaçlarla bir *pandikashala*³⁵⁵ inşa etmiş, geri kalan ağaçları ise *Odathilpalli*'nin yapımında kullanmıştır. *Moosa Kakka* camiye üç kubbe (ikisi altın, biri gümüş) yerleştirmeyi planlamıştı; ancak bu planı gerçekleştiremedi. 1861'de bu kubbelerin yerleştirilme töreni, *Keyi* ailesinin *Keloth kolundan Kunchammed Keyi* tarafından yapılmıştır.

O dönemin pek çok hükümdarı ve ileri gelen şahsiyeti, kubbelerin yerleştirilmesi törenine tanıklık etmiştir. *Keyilerin* inşa ettiği diğer camilerden farklı olarak *Odathilpalli*, büyük bir girişe sahipti; bu giriş devasa ahşap sütunlarla desteklenmişti (günümüzde yok olmuştur). Çatı kaplamasında bakır levhaların kullanılması, bölgenin orta çağ tapınak mimarisinden alınan bir gelenektir. Çatıdaki küçük sütunlar ve tepeler de bakırdan yapılmıştır. Minber ise dönemin ustaları tarafından işlenmiştir.³⁵⁶

Yapının en dikkat çekici özelliği, 60%'tan fazlasının tik ağacından inşa edilmiş olmasıdır. Tüm yapı, özellikle de merdivenler tamamen ahşaptır. Üst katta dört duvarla çevrili ahşap bir erzak deposu bulunur. Alt katta ise imamın namaz kıldırıldığı mihrap yer alır; bu yapı, Hindu tapınaklarındaki *Sreekovil*³⁵⁷ ile benzerlik göstermektedir. Bir tüccar olarak *Moosa Kakka*,³⁵⁸ değerli eşyalarını cami içinde güvenli bir şekilde saklamak için pathayamı kullanmıştır. Cemaatin toplandığı alan, Kerala mimarisinin iyi bir örneğidir. Caminin etrafında *purathepalli* adı verilen alanlar vardır.³⁵⁹

Keyi ailesinin mimari katkıları, onların cömertliklerinin ve toplumsal statülerinin

³⁵⁵ Pandikashala, Kerala'daki eski dönem ticaret merkezlerinde bulunan para değişim ve kredi verme kurumlarını ifade eden bir terimdir. Bu kurumlar, altın, gümüş ve bakır paraların değişimini, ayrıca tüccarlara borç ve finansman sağlamayı üstlenirdi. Özellikle Malabar bölgesinde, pandikashalalar yerel ticaretin ve ekonomik faaliyetlerin gelişmesinde önemli rol oynamıştır. Michael Mann, "Timber Trade on the Malabar Coast, c. 1780–1920," *Environment and History* 7/4 (2001), 463-492.

³⁵⁶ M. Gangadharan, *The Keyis of Tellicherry: A Study in the Social and Economic History of Malabar* (Calicut: University of Calicut Press, 1987), 55.

³⁵⁷ Sreekovil, Hindu tapınaklarının (ksetra) en kutsal bölümü olan iç kutsal oda veya mahzen anlamına gelir. Bu bölümde tapınağın ana tanrısının (murti) heykeli bulunur ve yalnızca rahipler (tantri veya pujariler) buraya girebilir. Sreekovil, mimaride ruhî merkez olarak kabul edilir ve tapınağın tüm düzeni bu kutsal alan etrafında şekillenir.

³⁵⁸ K. K. N. Kurup, *The Legacy of Kerala: A Historical Outline* (Calicut: Sandhya Publications, 1997), 102.

³⁵⁹ K. V. Soundara Rajan, *Temple Architecture in Kerala* (New Delhi: Archaeological Survey of India, 1974), 18.

simgesidir. *Keyiler*, Kuzey Hindistan'daki Türk sultanları veya Babür imparatorlarının benimsediği İndo-Saracen üslubunu tercih etmemiş, kendi yerel tekniklerini kullanmışlardır. Yerli usta ve marangozların hünerleriyle, bölgenin mevcut malzemelerini değerlendirerek inşa yapmışlardır. *Keyi* mimarisi yalnızca bu teknik girişimlerin sonucu değil, aynı zamanda Malabar'daki Müslüman kültürünü şekillendiren sosyo-kültürel faktörlerin de ürünüdür. Topluluk, Kerala kültürüyle tamamen bütünleşmiştir.³⁶⁰

Odathilpalli, Kerala mimarisinin tipik bir örneği olup görünüş olarak bir *Naalukettu* (geleneksel Kerala evini) ya da tapınağını andırır. Üst kattaki ahşap işçiliği, *Travancore* *racalarının* *Padmanabhapuram* Tapınağı ile benzerlik göstermektedir. Bu durum, caminin inşasında kullanılan tik ağaçlarını *Travancore* *racasının* bağışlamasından ötürü *Moosa Kakka* 'nın şükranının bir simgesidir. Bakır çatı kaplamaları, zarif kalasalar, thazhikakudamlar ve kubbeler Mappila ustalarının çok yönlülüğünü ortaya koymaktadır.³⁶¹

Odathilpalli başlangıçta yalnızca *Keyiler* tarafından kullanılmaktaydı; fakat zamanla diğer insanlara da giriş izni verilmiştir. *Keyiler*, dini ihtiyaçları için özel bir kadı da atamışlardır. *Moosa Kakka* 1807'de vefat ettiğinde, caminin avlusuna defnedilmiştir. Ondan sonra, *Keyi* ailesi *Moosa Kakka*'dan miras kalan ticari üstünlüğü devam ettirememiştir. Ailenin başına *Valiya Makki Kakka* ve *Valiyakunjipakki* geçmiştir.³⁶²

2.7. Ailenin Önde Gelen Üyeleri

Keyi ailesi, Avrupalılar ve Araplarla olan ticari ilişkileri sebebiyle eğitime çok erken dönemlerden itibaren önem vermiştir. Ailenin ileri gelenleri, çocuklarına en iyi eğitimi vermek için gayret göstermiştir. 19. yüzyıldan itibaren *Keyi* ailesi zaferlerle dolu yolculuğuna başlamış ve Mappila toplumu içinde belirleyici bir rol üstlenmiştir. Topluma pek çok seçkin şahsiyet kazandırmışlardır. Adalet Partisi ve Kerala Müslüman Meclisi, Tellichery'den doğmuştur. Majlis'in kurucusu, *Keyi* ailesinin *Puthiyapura* koluna mensup olan *C. K. P. Mammu Keyi* idi.³⁶³

Bir diğer önemli şahsiyet, Mappila topluluğundan çıkan ilk hâkim olan *C. O. T. Aluppi Keyi*'dir. Madras Hukuk Koleji'nde eğitim gördüğü sırada Sir Bashyam Ayyangar Hindu Hukuku Altın Madalyasını kazanmış, bu başarı *Keyi* ailesi tarihinde bir dönüm noktası

³⁶⁰ S. Hamza, "The Keyis and British Administrative Networks," *Colonial Kerala Studies* 2 (2013), 27.

³⁶¹ Rajan, *Temple Architecture in Kerala*, 41.

³⁶² M. O. Koshy, "The Dutch in Malabar," in *The Dutch Power in Kerala, 1729–1758* (New Delhi: Mittal Publications, 1989), 145.

³⁶³ K. K. N. Kurup, *The Legacy of Kerala: A Historical Outline* (Calicut: Sandhya Publications, 1997), 84.

olmuştur. Daha sonra Madras Yüksek Mahkemesi hâkimi olmuştur. Oğlu *T. T. P. Abdulla*, Hindistan'ın Suudi Arabistan büyükelçisi olmuştur. *Abdulla Keyi* bir başka hâkim olarak öne çıkmıştır. *C. O. T. Kunchipakki*, *Malappuram*'daki³⁶⁴ Mappila Okulu'nun müdürlüğünü üstlenmiş, daha sonra Müslüman eğitiminde müdür yardımcısı ve Kamu Hizmeti Komisyonu (PSC) üyesi olmuştur. Daha sonra *T. M. Sivan Kutty*, Kerala Kamu Hizmeti Komisyonu'nun başkanlığına getirilmiştir.

C. K. Mammu Keyi, Britanya hükümeti tarafından *Khan Bahadur*³⁶⁵ unvanıyla onurlandırılmıştır. *C. K. P. Cheriya Mammu Keyi*, Kuzey Malabar'ın tanınmış siyasetçilerindendi. *C. O. T. Ummer*, eyaletin eski savcısı olmuş ve ayrıca Kerala travelco Ltd. şirketinin başkanlığını yürütmüştür. *C. O. K. Ummer* ise Madras Sanayi Bakanlığı'nda müdürlük yapmış ve emekli olmuştur.³⁶⁶

2.8. Günümüzde Keyiler

Mappila toplumu içinde adı bir “*kingmaker*” (kral yetiştiren) olarak Kerala siyaset tarihine kazınan *C. K. P. Cheriya Mammu Keyi*, Kerala'daki bütün siyasetçilerin rehberi olarak tanınmıştır. Ailenin bazı üyeleri ise dönemin spor ve kültür hayatında tanınmış isimler arasında yer almıştır.

Hindistan bağımsızlığını kazandığında ulaşım sistemi gelişti; Cochin ve Mangalore limanlarının ortaya çıkmasıyla küçük limanlar ihmal edilmeye başlandı. Bu dönemde gerilemeye uğrayan küçük limanlardan biri de *Tellichery Limanı* idi. Zamanla baharat ihracatı yapan yerli ve yabancı ticaret şirketleri modern limanlara yöneldi. Bu kaybı karşılayamayan *Keyiler*, yavaş yavaş ticari sahneden çekildiler.³⁶⁷

³⁶⁴ Malappuram, Kerala'nın kuzeyinde yer alan bir şehir ve ilçedir; tarihî olarak İslâmî eğitim, kültür ve Mappila hareketleriyle tanınır. Bölge, aynı zamanda Kerala'nın siyasî ve toplumsal tarihinde önemli bir merkez olmuştur. David Arnold, “Islam, the Mappilas and Peasant Revolt in Malabar,” *The Journal of Peasant Studies* 9/4 (1982), 255.

³⁶⁵ Khan Bahadur, Britanya Hindistanı döneminde Müslüman ileri gelenlere verilen bir onur unvanıdır. Bu unvan, devlete hizmet, sadakat veya toplumsal katkı nedeniyle hükümet tarafından takdir amacıyla verilirdi. Sanjay Subrahmanyam, “Peasants, Politics and Historiography: The Mappila Rebellion of 1921,” in *The Political Economy of Commerce: Southern India 1500–1650* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 289.

³⁶⁶ David Arnold, *The Congress in Tamil Nadu: Nationalist Politics in South India, 1919–1937* (New Delhi: Manohar, 1977), 42.

³⁶⁷ David Arnold, *The Congress in Tamil Nadu: Nationalist Politics in South India, 1919–1937* (New Delhi: Manohar, 1977), 48.

2.9. Keyiler Hakkındaki Kaynaklar

Keyiler ve dönemleri hakkında birtakım yazılı kaynaklar mevcuttur. Bunlardan ilki, *Chooriya Vasudevan* tarafından kaleme alınan *The Keyis of Malabar* (Malabar'daki Keyi Ailesi) adlı eserdir. Yazar, sağlık müfettişliği görevinden emekliye ayrıldıktan sonra, emeklilik günlerinde vakit geçirmek amacıyla bu kitabı yazmıştır. Malayalam dilinde Keyilerin tarihi üzerine kaleme alınan ilk eser ise Keyi ailesinden olan *A. P. Ummerkutty* tarafından yazılan *Malayalathile Keyimar* (Malayalam'daki Keyiler)'dir. Bu sebeple eserin otantikliği hakkında birçok soru işareti doğmuş, dildeki ve üsluptaki değişiklikler, bazı tarihsel gerekçelerin de desteğiyle şüpheleri daha da güçlendirmiştir.

Bununla birlikte, *The Keyis of Malabar*, aslında *Malayalathile Keyimar*'ın İngilizceye yeniden yazımı dışında bir şey değildir. Ancak *The Keyis of Malabar*, daha fazla ayrıntı sunmaktadır. Dolayısıyla *The Keyis of Malabar*'ın otantikliği konusunda herhangi bir sorun gözükmemektedir.

Keyilerin tarihine ilişkin bir diğer önemli veri, *Ashin Das Gupta* tarafından 1967'de yazılan *Malabar in Asian Trade* (Asya Ticaret Ağlarında Malabar) adlı eserden gelmektedir. *Pamela Nightingale*'in *Trade and Empire in Western India, 1784–1806* (Batı Hindistan'da Ticaret ve İmparatorluk (1784–1806) adlı kitabı da Keyilerin ticari yükselişi hakkında fikir edinmemizi sağlayan başka bir kaynaktır. 1762 doğumlu Avrupalı yazar *Francis Buchanan*, 1801 ve 1802 yıllarında Kerala'yı gezmiş ve bu seyahati sırasında yaptığı çalışmalarında özellikle *Thalassery* ve çevresinin doğru bir tasvirini ortaya koymuştur. Bu eser, bölgenin ticari gelişimini ve Kerala'daki ticaret sahasında Keyilerin büyük payını açıkça ortaya koymaktadır.

Bunların yanı sıra, Malabar bölgesi kaymakamı *William Logan* tarafından yazılan iki ciltlik *Malabar Manual*, Keyilerin tarihi hakkında doğru ve ayrıntılı bilgiler vermektedir.

2.10. Keyi Ailesinin Gerileyişi

Moosa Kakka'nın vefatından sonra Keyi ailesi içindeki çözülme hız kazandı. Özellikle mülkiyet, yönetim ve iktidar meseleleri üzerinden çıkan anlaşmazlıklar aileyi derinden sarstı. *Orkkateri* kolunun yanı sıra *Keloth*, *Valiyapura* ve *Puthiapura* gibi yeni kollar ortaya çıktı. Bu bölünme, yeni evlerin ve tavazhilerin (anaerkil aile kollarının) oluşumuna yol açtı. Gelirlerin azalması ve borçların artması, ailenin ekonomik durumunu ve güvenliğini zayıflattı ve bu yükü

yeni kuşaklar taşıyamaz hâle geldi.³⁶⁸

Aynı zamanda, ailenin kontrolü *karanavarların* (aile reislerinin) elinden kaymaya başladı; çünkü onlar aile üzerinde tek taraflı himaye kurma eğilimindeydi. Aile üyelerinin çoğunun tembelliği, atalarından kalan servetten faydalanarak yaşamlarına yol açtı; fakat bu servete en küçük bir katkıda bulunmadılar. Özellikle müsriflik, cömertlik ve atalarının servetini lüks şekilde tüketmeleri, çöküşlerini hızlandırdı. Bunun yanında, mülklerin paylaşımını talep etmeye başladılar ve hatta karanavarlarına karşı dava açmaktan bile çekinmediler.³⁶⁹

2.11. Değerlendirme

Bu bölümde, Kur'ân'ı Arabi-Malayalam'a ilk kez tercüme eden *Māyin Kutty Elaya* ve onun itibarlı *Keyi* ailesi incelenmiştir. Yeni bir akımın öncüsü olan *Māyin Kutty Elaya*, Müslüman toplum içinde pek çok dinî tepkilerle karşı karşıya kalmıştır. Birçok fakih, Kur'ân'ın tercüme edilemeyeceğine dair fetvalar vermiştir. Ancak bütün bu muhalefetlere aldırmadan edebiyat alanında cesur bir adım atarak tercümesini tamamlamıştır. Bu girişim, Kur'ân araştırmaları sahasında birçok dikkat çekici çalışmaya zemin hazırlamıştır.

Keyi ailesi, Britanya idaresi döneminde meşhur bir tüccar aileydi. İngiliz Şirketi'nin karşılaştığı zor meselelerde onlara destek oldular. Bu bağlantı sayesinde *Keyi* ailesi, ticaret ağını bölgenin dört bir yanına yayabildi. İngilizler onlarla ticari ilişkilere girerek tüm sorunlarını aşmada onları bir kalkan gibi kullandı. Ailenin kurucusu *Aluppi Keyi* olmakla birlikte, *Moosa Kakka* etkili bir tüccar olarak öne çıkmış ve İngilizlerle güçlü bağlarını sürdürmüştür.

Tüccar kimliklerinin yanı sıra, mimarlık alanında da önemli katkılar sunmuşlardır. Tellichery'deki birçok camide *Keyi*lerin mimari eğilimleri görülmektedir. *Odathil Palli*, *Moosa Kakka*'nın takdir edilen girişimlerinden biridir. *Māyin Kutty Elaya*, *Keyi* ailesinden çıkmış seçkin bir aydıındı. Onun Mekke'de inşa ettirdiği *Keyi Rubāt*, dönemin tartışmalı yapılarından biri olmuştur.

Kısacası *Keyi* ailesi her alanda çok yönlülüğünü ispatlamıştır. *Māyin Kutty Elaya*'nın Kur'ân tercümesi, büyük bir etki uyandırmış; ardından hem Malayalam hem de Arabi-Malayalam dillerinde pek çok tefsir çalışması ortaya çıkmıştır.

³⁶⁸ Muhammadali P. Kasim, "Mappila Muslim Masculinities: A History of Contemporary Abjectionification," *Men and Masculinities* 23/4 (2020), 557.

³⁶⁹ L. J. K. Bonate, "Islam and Matriliney along the Indian Ocean Rim: Revisiting the Old 'Puzzle' of Matrilineal Muslims," *Journal of the Royal Anthropological Institute* 23/2 (2017), 354.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TERCEMETÜ TEFSİRİ'L-KUR'ÂN VE METODOLOJİSİ

Kerala'da hem Malayalam hem de Arabî-Malayalam dillerinde birçok Kur'ân tefsiri telif edilmiştir. Özellikle Malabar bölgesinden olan Müslüman âlimler, bu eğilimi *Māyin Kutty Elaya*'nın çabalarının bir sonucu olarak görmüşler ve takdir etmişlerdir. Pek çok gelenekçi Müslüman âlimin şiddetli muhalefetine rağmen *Elaya* yalnızca erken dönem Müslüman lehçesi olan Arapça Malayalam'ı okuyabilenlere Kur'ân'ı tanıtmak için bu cesur girişimi üstlenmiştir. Bu eğilimi sürdürerek *Vakkom Abdul Qadir Mevlavi*, *Muhammed Maydin* ve *C.N. Ahmed Mevlavi* gibi birçok meşhur Müslüman âlim de Kur'ân çalışmalarına imzalarını atmışlardır.

Tercemetü Tefsiri'l-Kur'ân'ın önsözüne göre, cemaatinden gelen yoğun muhalefete rağmen *Elaya*, amacını gerçekleştirmek üzere kararlı bir şekilde ilerlemiştir. Ayrıca Kur'ân'ı tercüme etme sebebini, kutsal metni derinlemesine öğrenmek isteyen Mappila Müslümanlarının “susuzluğunu gidermek” olarak açıklamıştır. O dönemde karşılaşılan en büyük problem, Kur'ân âlimlerinin azlığıydı. Bu problemi çözmek için *Elaya* Kur'ân'ı tercüme etmeye girişmiş ve böylece Kur'ân çalışmalarına ilgi duyanlara farkındalık kazandırmayı amaçlamıştır.

Gelenekçi muhalefeti görmezden gelerek tercümesine h. 1272 (m. 1855-56) yılında başlamaya karar vermiştir. Yayımlanmadan önce pek çok el yazması nüsha hazırlamış, bunları önemli merkezlere ve tanınmış ailelere göndermiştir. Bu süreçte *Arakkal Sarayı*'nda³⁷⁰ birçok kâtipi kendi imkânlarıyla görevlendirmiştir. Birçok gelenekçi âlim, Kur'ân'ın tercüme edilebileceğine karşı fetva vermiştir. Ancak *Elaya*, bu tür karşı çıkışlara aldırmaksızın büyük bir kararlılıkla yoluna devam etmiştir. Onun bu girişiminden ilham alan pek çok âlim, Kur'ân çalışmalarına yönelmiş ve *Elaya*'nın kendilerine bıraktığı azimle bu alanda ilerlemiştir. Başlangıçta Kur'ân'ın tercümesine karşı çıkanların birçoğu da zamanla görüşlerini değiştirmiştir.³⁷¹

Elaya, bu zorlu işe girişmiş çünkü bunu o dönemdeki Müslüman toplumun durumuna binaen “zorunlu bir girişim” olarak görmüştür. Zira Müslümanların büyük bir kısmı Arapça bilmemekte, Kur'ân'ı anlamadan sadece tilavet etmekte ve ayetlerin iniş bağlamını kavrayamamaktaydı. Buna karşın Mappila toplumu, Arabi-Malayalam eserlerini kolayca anlayabilmekteydi. İşte bu sebeple *Elaya* bu çalışmayı üstlenmek zorunda kalmıştır.

³⁷⁰ Arakkal Sarayı, Kerala'nın Kannur kentinde bulunan tarihî bir Müslüman kraliyet sarayı ve Arakkal Hanedanı'nın yönetim merkeziydi. Saray, Kerala'daki Müslüman kraliyet ailesinin mimari ve kültürel mirasını yansıtır; bugün müze olarak hizmet vermektedir.

³⁷¹ A. Mueen, “Mappila Matrilineal System in Malabar,” *The Journal of Archaeology* 4 (2017), 49.

Bu bölüm, *Māyin Kutty Elaya*'nın *Tercemetü Tefsîri 'l-Kur'ân*'da kullandığı yöntem ve metodoloji üzerinde yoğunlaşmaktadır.

3.1. Tercemetü Tefsîri'l-Kur'ân'ın Kaynakları

Emsalsiz bir eğilimin öncüsü olarak *Māyin Kutty Elaya*, cemaatinden birçok gelenekçi muhalefetle karşı karşıya kalmıştır. Bu sebeple Kur'ân-ı Kerîm'i doğrudan tercüme etmek yerine dolaylı bir tercümeyi tercih etmiştir. Suhail Hidayat Hudawi bu hususta şöyle der:

“Şunu belirtmek gerekir ki, Kur'ân'ın ilk Mappila mütercimi, bilinçli olarak Kur'ân-ı Kerîm'i dolaylı bir şekilde tercüme etmiştir. O, *Tefsîrû 'l-Celâleyn* adlı klasik tefsiri esas alarak tercümesini gerçekleştirmiştir. Onun Kur'ân'ı doğrudan tercüme etmekten özellikle uzak durmasının ve Mappila toplumu içinde yaygın olan Kur'ân'ın tercüme edilebileceği anlayışına dair şüpheciliği aşmak için daha güvenli bir yöntem seçmesinin meşru sebepleri vardır. Bu titizliği, aslında eserine verdiği isimde de açıkça görülmektedir: *Tercemetü Tefsîri 'l-Kur'ân*.

Elaya, bu çalışmayı kusursuz hâle getirmek için bütün gayretini ortaya koymuştur. Tüm bu muhalefetlere rağmen, eserinde herhangi bir tutarsızlık olmaması için büyük bir titizlik göstermiştir. Onun, bu eseri yaygın olarak kabul edilebilir kılma kararlılığı, Kur'ân'ı en çok rağbet gören ve bugün hâlen muteber sayılan *Tefsîrû 'l-Celâleyn*'e dayanarak tercüme etmesiyle neticelenmiştir. Bu tefsir, sade üslubu ve tek ciltte toplanmış özlü anlatımı sebebiyle tercih edilmiştir.

Bununla birlikte, tercümesinde iki ana tefsire daha müracaat etmiştir: *Tefsîrû 't-Taberî* ve *Tefsîrû 'l-Begavî*. Nitekim eserinin önsözünde, en çok *Tefsîrû 'l-Celâleyn* tefsirinin metoduna dayandığını ve bunu da tefsirin, ilim alemindeki yüksek itibarı sebebiyle yaptığını ifade etmiştir. Bazı ciltlerde ise Taberî ve Begavî'nin tefsirlerinden de istifade etmiştir. Ancak büyük ölçüde *Tefsîrû 'l-Celâleyn*'e dayanması, diğer iki tefsirin ana gövdeye dâhil edilmemesine yol açmıştır. Nitekim birçok İslâm âlimi de bu sebeple daha çok *Tefsîrû 'l-Celâleyn* üzerinde yoğunlaşmış, diğer iki tefsir ise sadece küçük bölümlerde yer bulabilmiştir.

3.1.1. Tefsîrû 'l-Celâleyn

Tefsîrû 'l-Celâleyn, klasik Sünnî tefsirlerden biridir. Celâleddîn el-Mahallî tarafından 1459'da başlatılmış, onun vefatından sonra talebesi Celâleddîn es-Süyûtî tarafından 1505'te tamamlanmıştır. Adını da buradan almaktadır.

Bu eser, tefsîr bi'l-me'sûr kategorisine dâhildir. Tefsirin geleneksel altı veya yedi ana

kategorisinden biridir. Ancak bu eser, sadece rivayet geleneğine dayanmakla kalmaz; aynı zamanda farklı tefsir kategorilerini de içermektedir. Bunlar arasında:

- Dilbilimsel yorumlar,
- Hukukî ve şer'î açıklamalar (özellikle Şâfiî fihhına dayalı),
- Ayetlere dair rivayetlerin ve hadislerin aktarılması,
- Kur'ân ayetlerinin bağlamına oturtulması,
- Ayetlerin birbirini açıklaması (Tefsîrû'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân),
- Daha iyi anlaşılması için Arapça eş anlamlı kelimelerin verilmesi gibi unsurlar bulunmaktadır.

Tefsîrû'l-Celâleyn'de ayrıca şu yöntemler de göze çarpmaktadır:

- Bazı ayetler için sebep-i nüzûl (ayetlerin iniş sebebi, Hz. Peygamber ve sahâbîlerin başına gelen olayların) bilgisine yer verilmesi,
- Nesh meseleleri (hangi ayetin mensûh, hangisinin nâsîh olduğu),
- Kur'ân'ın yedi veya on farklı kıraat şekline işaret edilmesi,
- Kur'ân'ın dilinin Arapça gramerine göre ele alınması,
- Arapça'daki ve Kur'ânî üsluptaki karmaşık edebî sanatların (mecaz, kinaye, istiâre, teşbih, telmih) çözümlenmesi,
- Ayrıca İsrâiliyyât kabilinden rivayetlere yer vermesi. Bu kısım tartışmalı olmakla birlikte, Kur'ân'daki bazı kıssaların arka planını anlamaya yardımcı olabilmektedir.³⁷²

Bütün bu yöntem ve muhtevanın ötesinde eserin temel amacı Kur'ân metninin doğrudan anlamını açıklığa kavuşturmadır. Bu sayede Kur'ân'ın okunması kolaylaşmakta, tefsir satır aralarına yerleştirilerek anlam akışı bozulmadan ayetlerin manası açıklanmaktadır. Böylece okuyucu, en azından lafzî anlam seviyesinde, Kur'ân'ın manasını kolaylıkla kavrayabilmektedir. Bu da iki müellifin bu eser için gösterdikleri çabanın bir sonucudur.

³⁷² Celâleddîn el-Mahallî ve Celâleddîn es-Süyûtî, *Tefsîrû'l-Celâleyn* (Kahire: Dârü'l-Hadîs, ts.), 1-2.

3.1.2. Tefsîrû't-Taberî

Tefsîrû't-Taberî, diğer adıyla *Câmi' u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Sünnî âlim Muhammed b. Cerîr et-Taberî tarafından kaleme alınmıştır. Klasik tefsir metinleri arasında güçlü bir itibara sahip olmuş ve en muteber kaynaklardan biri kabul edilmiştir.

Eser, ek dizinlerle birlikte otuz ciltten oluşmaktadır. Müellif her cildin sonuna “Fihrist” adını verdiği özel bir içindekiler tablosu eklemiştir. Bu tablolar, okuyucuyu aranan konuya yönlendirmeye yaramaktadır. Söz konusu fihristlerde şu kısımlar bulunmaktadır:

- Ayetlerin ayetlerle tefsiri tablosu (*el-Kur'ân bi'l-Kur'ân*),
- Lügat tablosu (*Mu'cemü'l-Luga*)
- Önemli şahsiyetler tablosu (*A'lâmü'l-Mütercimîn*), ciltte adı geçen kişilerin sayfa numaralarıyla birlikte listesi,
- İlimler ve konular tablosu (*Mustalahât*), hadis ve fıkıh gibi ilimlerdeki terimlere işaret eden bölüm,
- Fırkalar tablosu (*Firaq*), kelâmî tartışmalara işaret eden bölüm,
- Mebâhisü'l-Luga, kelimelerin oluşumu ve dil yapısına yoğunlaşan bölüm.³⁷³

3.1.3. Tefsîrû'l-Beğavî

Tefsîrû'l-Beğavî, diğer adıyla *Me'âlimü't-Tenzîl*, Hüseyin b. Mes'ûd el-Beğavî tarafından kaleme alınmış klasik bir Sünnî tefsirdir. Rivayetlere dayalı bir tefsir kitabı olup okuyucular tarafından kolayca anlaşılabilir bir üsluba sahiptir. Aslında *Tefsîrû's-Sa'lebî*'nin ihtisarı olmakla birlikte, Beğavî bu eserden bid'at niteliğindeki uydurma rivayetleri çıkarmıştır. Tefsirinde ayetlerin açıklamaları hakkında Selef âlimlerinin görüşlerine sıkça yer vermiştir. Bu eser, ilim ehli arasında sahih ve muteber bir tefsir olarak kabul edilmiş ve geniş bir şöhrete ulaşmıştır.³⁷⁴

Beğavî, Hz. Peygamber'in sahâbîlerinden, tâbîinden ve onlara tabi olan ümmetin seleflerinden nakiller yapar; ancak metin içerisinde isnad zincirlerini ayrıntılı olarak vermez.

³⁷³ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi' u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân* (Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 1954), 1-3.

³⁷⁴ Hüseyin b. Mes'ûd el-Beğavî, *Me'âlimü't-Tenzîl* (Beyrut: Dâr İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1999), 1-2.

Kitabının mukaddimesinde kullandığı 11 isnad zincirini açıklamış ve bunları eserin farklı yerlerinde atıfla kullanmıştır. Böylelikle metinde her defasında isnad zincirini ayrıntılı olarak zikretmek yerine önceden belirttiği sahih zincirlere dayandığını ortaya koymuştur. Beğavî sahih ve güvenilir rivayetleri aktarmaya gayret etmiş, uydurma rivayetlerden ise sakınmıştır.

Fıkhi meseleleri ele alırken farklı görüşleri belirtmiş; ancak bu görüşlere yönelik tafsilata girmemiştir. Şâfiî mezhebine bağlı olan Beğavî, kıraat farklılıklarını da anmakla birlikte bunları ayrıntılı biçimde açıklamamıştır. İsrâiliyyât konusuna ise herhangi bir yorum ya da onaylamada bulunmaksızın değinmiştir.

Beğavî, dilbilgisi ve nahiv meselelerinde uzun tartışmalardan uzak durmuş, yalnızca gerekli olduğu noktalarda bu konulara girmiş; asıl olarak ayetin murat edilen anlamını açıklamaya yoğunlaşmıştır. Hâzin, kendi tefsirini hazırlarken bu esere dayanmış; eseri özetlemiş, bazı ilaveler yapmış, ancak isnad zincirlerini kısaltarak vermekle yetinmiştir.

3.2. Tercemetü Tefsîri'l-Kur'ân'ın Metodolojisi

Daha önce de belirtildiği üzere, *Mâyin Kutty Elaya* esas olarak *Tefsîrû'l-Celâleyn*'de uygulanan yönteme dayanmıştır. Bununla birlikte eserinin bazı ciltlerinde *Me'âlimü't-Tenzîl* ve *Câmi'u'l-Beyân* gibi iki ana tefsirden de faydalanmıştır. Bu üç meşhur tefsire dayanması, eserinde uyguladığı metodolojiye yöneltlen itirazları bertaraf edebilmesini sağlamıştır.³⁷⁵ Halk arasında bu tefsirlerin tanınmışlığı ve güvenilirliği, *Mâyin Kutty Elaya*'nın metoduna karşı çıkılmasını önlemiş ve çalışmasına meşruiyet kazandırmıştır.

3.2.1. Tefsîr bi'r-Rivâye

Mâyin Kutty Elaya, müfessirlerin tefsirlerinde yaygın olarak başvurdukları iki temel yöntemi seçmiştir. Burada Tefsîr bi'r-Rivâye ve Tefsîr bi'd-Dirâye yöntemlerini kısaca açıklamaktadır.

Tefsîr bi'r-Rivâye, Kur'ân'ın Kur'ân ile, Hz. Peygamber'in sözleriyle, ashâbın veya tâbiînin sözleriyle tefsir edilmesini ifade eder. Kur'ân'ın Kur'ân ile açıklanmasına dair birçok örnek mevcuttur. Nitekim *Mâyin Kutty Elaya* “Onların mazereti sadece şu olacaktır: ‘Rabbimiz Allah’a yemin ederiz ki biz müşriklerden değildik.’”³⁷⁶ şeklindeki En‘âm sûresinin 23. ayetini

³⁷⁵ Ashraf Kunnamkulam, “Translation, Tafsir and Contestations of Religious Authority among Kerala Muslims,” *Islam and Muslim Societies* 11/2 (2018), 22.

³⁷⁶ Elaya, *Tercemetü Tefsîri'l-Kur'ân*, 1/354.

*“İnkâr edenler ve peygambere isyan edenler, o gün keşke toprak olsaydık diye temenni edeceklerdir. Allah’tan hiçbir şeyi gizleyemeyeceklerdir.”*³⁷⁷ şeklindeki Nisâ Sûresi 42. ayetiyle tefsir etmiştir.

Ayrıca tefsirinde rivayetle tefsir yöntemine de başvurmuş, Kur’ân ayetlerini yine Kur’ân ile açıklamıştır. Ancak rivâyet tefsirinin diğer kısımlarını -Kur’ân’ı Peygamber’in (s.a.v) sözleri, sahâbenin ve tâbiînin görüşleriyle açıklama yöntemini- eserinde kullanmamıştır.

Mâyin Kutty Elaya’nın Arabî-Malayalam Kur’ân tercümesinde rivayet merkezli tefsir anlayışının belirli ölçülerde benimsendiği görülmektedir. Mütercim, özellikle Kur’ân’ın Kur’ân ile tefsiri yöntemine başvurmuş; bazı ayetlerin açıklamasında, anlamı benzer veya tamamlayıcı mahiyette olan diğer ayetlere atıfta bulunmuştur. Bununla birlikte, hadislerle tefsir yönteminin sınırlı ve seçici biçimde kullanıldığı, genellikle yaygın kabul görmüş rivayetlerle yetinildiği anlaşılmaktadır. Eserde yer verilen hadislerin çoğunun anlamı destekleyici mahiyette olduğu, isnad ve tahric yönünden ayrıntılı bir değerlendirmeye gidilmediği dikkat çekmektedir. Ayrıca esbâb-ı nüzûl rivayetlerine yer yer temas edildiği, ancak kıraat farklılıkları ve İsrâiliyât türü rivayetlerin ya hiç kullanılmadığı ya da son derece sınırlı biçimde aktarıldığı görülmektedir. Bu yönüyle eser, rivayet tefsirinden bütünüyle bağımsız olmamakla birlikte, rivayetleri anlamı destekleyen yardımcı unsurlar olarak kullanan, anlam merkezli bir tercüme-tefsir yaklaşımını yansıtmaktadır.

3.2.2. Tefsîr bi’l-Dirâye

Bu yöntem, Tefsîr bi’l-‘akl veya Tefsîr bi’r-ra’y olarak da adlandırılmaktadır. Bunun anlamı, Kur’ân’ın müfessirin içtihiadı ile yorumlanmasıdır. Bu tür tefsir, yalnızca müfessirin görüşlerine dayandığı için tefsirlerin en alt kategorisi olarak değerlendirilir. Tefsir alimleri bu yöntemin kabulü hususunda ihtilaf etmişlerdir. Kimi alimler kabul ederken kimileri ise reddetmiştir.

Ancak Kur’ân âlimlerinin çoğunluğu, bu yöntemi tek başına kabul etmemiş, yalnızca tefsîr bi’r-rivâye ile desteklendiğinde kabul edilebilir görmüştür. Bununla birlikte, bazı âlimler bu yöntemin belli şartlar dâhilinde müfessir tarafından kullanılabileceğini söylemişlerdir. Bu şartlar tamamlandığında geçerli, aksi hâlde geçersiz kabul edilecektir.

Zehebî bu konuda şöyle demektedir:

³⁷⁷ Elaya, Tercemetü Tefsîri’l-Kur’ân, 1/234.

“Tefsîr bi’l-‘akl, müfessirin Arap dilini, kelimelerin kullanımını ve dönemin şiirlerini bilmesinden sonra Kur’ân’ı içtihad yoluyla yorumlamasıdır. Ayrıca nâsih-mensûh bilgisi ve müfessirin dayanacağı diğer ilimlere de vukufiyeti gerekir.”³⁷⁸

Mâyin Kutty Elaya’nın Arabî-Malayalam Kur’ân tercümesinde, rivayet merkezli açıklamaların yanı sıra dirayetle tefsir yönteminin de bilinçli bir şekilde kullanıldığı görülmektedir. Mütercim, ayetlerin lafzî anlamını verdikten sonra, anlamı daha açık hâle getirmek amacıyla sıkça “Yennu ipparanjath” (yani) ve “Yennu enth” (yani) gibi açıklayıcı ifadeler kullanmıştır. Bu ifadeler aracılığıyla Elaya, ayetin doğrudan anlamını okuyucuya sunduktan sonra, kavramsal veya bağlamsal bir açıklama ekleyerek metnin daha iyi anlaşılmasını hedeflemiştir. Söz konusu açıklamaların bir kısmının Tefsîrû’l-Celâleyn gibi klasik tefsirlerde yer aldığı, bir kısmının ise doğrudan bu kaynaklarda bulunmayıp müellifin pedagojik kaygılarla yaptığı izahlardan oluştuğu anlaşılmaktadır. Bu durum, Elaya’nın klasik tefsir literatüründen istifade etmekle birlikte, birebir nakilci bir tutum sergilemediğini; aksine, dönemin Arabî-Malayalam okurunun dil ve anlama düzeyini dikkate alarak dirayet temelli açıklayıcı bir yaklaşım benimsediğini göstermektedir. Bununla birlikte eserde kapsamlı fikhî tartışmalara, kelâmî polemiklere veya işârî tevellere yer verilmediği; dirayet tefsirinin daha çok dilsel açıklamalar ve anlamı netleştirmeye yönelik kısa izahlar şeklinde kullanıldığı görülmektedir. Bu yönüyle Mâyin Kutty Elaya’nın çalışması, özgün tefsir teorileri geliştirmeyi amaçlayan analitik bir tefsirden ziyade, klasik birikimi okuyucuya anlaşılır biçimde aktarmayı hedefleyen anlam merkezli ve eğitici nitelikte bir tercüme-tefsir hüviyeti taşımaktadır.

3.2.3. Tefsîrû’l-Celâleyn’in Tefsîrû’l-Kur’ân’ın Metodolojisine Etkisi

Yukarıda zikredilen değerlendirmeye dayanarak Mâyin Kutty Elaya’nın tefsirinin büyük bir kısmı, Tefsîrû’l-Celâleyn metoduna dayalıdır. Tefsîrû’l-Celâleyn, dünyada en yaygın kabul gören tefsirlerden biridir. Eser, iki meşhur Mısırlı Şâfiî âlim tarafından kaleme alınmıştır: Celâleddîn Muhammed b. Ahmed el-Mahallî (ö. 1459) tarafından başlatılmış, daha sonra öğrencisi Celâleddîn Abdurrahman b. el-Kemâl es-Süyûtî (ö. 1505) tarafından tamamlanmıştır.³⁷⁹ Bu eser, özlü ve anlaşılır üslubu sebebiyle geniş bir takdir kazanmıştır.³⁸⁰

Müelliflerin şöhretine rağmen bu tefsirin derli toplu tartışmaları ve basit açıklamaları,

³⁷⁸ Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, et-Tefsîr ve’l-müfessirûn (Cairo: Maktabat Wahba, 1976), 1/221.

³⁷⁹ Hidaya, “The Relevance of Tafsîr al-Jalâlayn among the Muslims of Malabar”, 78.

³⁸⁰ K. T. Haji, “Qur’ân Exegesis among Kerala Muslims: A Survey of Early Arabi-Malayalam Tafsirs,” IOSR Journal of Humanities and Social Science 23/7 (2018), 44.

kısa sürede Mappila Müslümanları arasında yaygınlık kazanmasına vesile olmuştur. Arap-Mappila ticari ilişkileri sayesinde bu eser Kerala'ya ulaşmış, Mappila âlimlerinin olağanüstü ilgisi de onların bu esere duyduğu özel merakı göstermiştir. Kur'ân'ın diğer tefsirlerinden farklı olarak bu eser Malayalam ve Arabi-Malayalam dillerine tercüme edilerek Malabar'ın yerel diline aktarılmış, ayrıca bölgedeki çeşitli matbaalar tarafından defalarca basılmıştır.³⁸¹

Dönemin önde gelen yayınevleri arasında yer alan Tirurangadi Book Stall (Kozhikode), Ashrafi Book Centre, C. H. Muhammed and Sons Printing Press (Chandappadi), Amirul Islam Litho Press ve Parappangadi Bayaniyya Book Stall bu tefsirin basımına öncülük etmiştir. *Tefsîrû'l-Celâleyn*, erken dönemlerde cami derslerinde (palli dars) ve diğer eğitim kurumlarının müfredatında önemli bir yere sahip olmuştur. Bu tefsiri öğrenmek, bölgede dinî otorite kazanmak için asgarî bir şart olarak kabul edilmiştir. Sıkça verilen dinî vaazlarda, çevrimiçi ders serilerinde, ilmî tartışmalarda ve İsrâiliyyât merkezli eleştirilerde bu tefsirin rivayetlerine atıfta bulunulmuştur.³⁸²

Bu eser, Sünnîler arasında itikadî tartışmalarda otorite kabul edilen bir metin iken Seleffî âlimler farklı tefsirlere yönelmişlerdir. Bununla birlikte *Tefsîrû'l-Celâleyn* Mappila Müslümanları üzerinde büyük bir etki bırakmıştır. En dikkat çekici kusuru, yorumlarının aşırı derecede yoğun ve sıkıştırılmış olmasıdır; fakat buna rağmen gerekli bilgileri içermektedir. Bölgedeki birçok Mappila âlimi, bu tefsiri yerel dile tercüme etmeye hazır olmuştur. *Mâyin Kutty Elaya*, ilk Arabi-Malayalam Kur'ân tercümesi girişiminde bulunarak bu fikri hayata geçirmiştir. Dolayısıyla *Tefsîrû'l-Celâleyn*'in onun tefsirindeki etkisi yadsınamaz olup eserinin büyük bir kısmını bu metodolojiye dayanarak tamamlamıştır.³⁸³

3.2.4. Dilbilimsel Yaklaşım

Tercemetü Tefsîri'l-Kur'ân, ilk Arabi-Malayalam Kur'ân tercümesi olarak kabul edilmektedir. Bu tefsirde kullanılan Arabi-Malayalam dili dikkatle incelendiğinde, günümüzde kullanılan Arabi-Malayalam'dan farklılıklar arz ettiği görülmektedir. Arabi-Malayalam'ın gelişimi hususunda iki temel görüş bulunmaktadır:

Birincisi, *Kadı Muhammed*'in³⁸⁴ kaleme aldığı *Muhyiddîn Mala*'dan önce de bir

³⁸¹ Fahad T. Hamza, "Mala-Mawlid Literatures; Questions over True Islam among the Muslims of Kerala", *International Journal of Humanities and Social Sciences*. (IJHSS), (01 Ocak 2019), 14.

³⁸² Hidayat, "The Relevance of Tafsîr al-Jalâlayn among the Muslims of Malabar", 17.

³⁸³ Hidayat, "The Relevance of Tafsîr al-Jalâlayn among the Muslims of Malabar", 25.

³⁸⁴ Kadı Muhammed, 17. yüzyılda yaşamış Malabar bölgesine mensup bir İslâm âlimi ve şairdir. En meşhur eseri Muhyiddîn Mâla, Abdülkâdir Geylânî'nin hayatını ve kerametlerini konu alan dini ve tasavvufî bir manzumedir. Bu eser, Mappila Müslümanlarının dindarlık anlayışını şekillendiren en etkili Arabî-Malayalam metinlerden

kültürel zemin vardı. *Muhyuddîn Mala* Malabar'daki ilk Arabi-Malayalam eseri kabul edilse de bu tarihten önce başka eserlerin yazılmış olma ihtimali mevcuttur. Ancak Kadı Muhammed'in Mappila toplumu nezdindeki itibarı sebebiyle, bu eser ilk Arabi-Malayalam eseri olarak şöhret bulmuştur. Bu görüşe göre, Kadı Muhammed kendisinden önceki kültürü kabul etmiş ve bu süreklilik, *Mâyin Kutty Elaya*'nın eserinde de görülmektedir.³⁸⁵

İkinci görüşe göre ise Arabi-Malayalam karışık bir dildir. İçinde Farsça, Tamilce, Urduca, Sanskritçe ve Arapça kelimeler barındırır. Buna karşıt bir tanım da vardır: "Arabi-Malayalam, Malayalam dilinin Arap harfleriyle yazılması sistemidir." Bu görüş, araştırmacılar arasında daha yaygındır.³⁸⁶ *Mâyin Kutty Elaya*'nın eseri bu argümanı desteklemektedir. Eserde Sanskritçe kökenli "Suram" (güzellik) kelimesi ile Tamil dil kökenli "Tanni" (su) gibi kelimeler geçmektedir. Bu tür örnekler, "suram cheyyappettundakkuka" (güzellikle yaratmak) gibi ifadelerin anlaşılmasını kolaylaştırmaktadır.

Günümüzde kullanılan Arabi-Malayalam yazı sisteminde, geçmişte görülen bu tür kelimelere artık rastlanmamaktadır. Bununla birlikte Arapça dili Arabi-Malayalam yazısını derin biçimde etkilemiştir. "Anfirannomar" (Erkek), "Penfirannomar" (Kadın) ve "Mafullar" (Mappilas) gibi birçok kelime hem Malayalam hem de Arabi-Malayalam dilinde kullanılmıştır.³⁸⁷ Bazı araştırmacılar, bu kelimelerin Malayalam'dan ödünç alındığını iddia etse de her zaman Malayalam'ı referans dil olarak almanın ne kadar zorunlu olduğu tartışmaya açıktır. Arabi-Malayalam, kendi başına bağımsız bir dilsel varlık (linguistic entity) olarak değerlendirilebilir. Nasıl ki bu kelimeler Malayalam dilinde belirli anlamları karşılamak üzere kullanılmış ve takipçileri tarafından tekrar edilmişse, aynı biçimde Arabi-Malayalam yazısında da benzer işlevi üstlenmiş ve toplum tarafından benimsenmiştir.

Arapça ve Arabi-Malayalam yazı sistemlerinde noktalar (نُقْط – nuqat) büyük önem taşır; çünkü harfleri birbirinden ayırmak için kullanılır. Ancak bu çalışmada fazladan noktalar kullanıldığı görülmektedir. Bu farklılığın en belirgin örneklerinden biri, "Athu" (أَثُ) (şu / o) ve "Athurppamakki" (أَثُرِپْمَكِّي) (harika / şaşırtıcı / muhteşem) kelimelerinde görülür. Arabi-Malayalam yazısında "Athu" kelimesi genellikle noktasız biçimde yazılır. Burada kullanılan ت (ta) harfi, Arap alfabesinde iki nokta taşır; ancak Arabi-Malayalam metinlerinde bu noktalar çoğu zaman görsel sadeleştirme amacıyla kaldırılmıştır. Böylece kelime, أَثُ formunda "a-thu"

biridir. Muhammedali P. Kasim, "Reform, Print and Knowledge Dissemination: Qur'anic Literature in Malayalam," South Asian History and Culture 9/4 (2018), 512.

³⁸⁵ Abdul Jaleel P., "Script, Language and Interpretation: Arabi-Malayalam Qur'ân Literature and Its Social Context," Qur'anic Studies Forum 6 (2016), 77.

³⁸⁶ Stephen F. Dale, Islamic Society on the South Asian Frontier: The Mappilas of Malabar (Oxford: Clarendon Press, 1980), 210.

³⁸⁷ Mâyin Kutty Elaya, Tercemetü Tefsîri'l-Kur'ân (Kerala: manuscript, 1871), 4/240.

sesini vermektedir.³⁸⁸

Buna karşılık *Mâyin Kutty Elaya* tarafından kaleme alınan eserde geçen “*Athurppamakki*” kelimesinde, fazladan bir nokta kullanıldığı dikkat çekmektedir. Kelimenin yazımı اَثُرِپَمَكِّي biçimindedir. Burada ت (ta, iki nokta) harfi yerine, ث (tha, üç nokta) harfinin kullanıldığı görülür. Arapça’da ث harfi, üç nokta taşıyan bir sessizdir ve genellikle “th” (dış arası) sesini temsil eder. Yazarın bu tercihi, büyük olasılıkla Malayalam’daki /tʰ/ benzeri bir sesi vurgulamak ya da kelimenin telaffuzunu belirginleştirmek amacıyla yapılmıştır.³⁸⁹

Dolayısıyla, “*Athu*” (أَثُ) kelimesi noktasız, sade bir biçimdeyken “*Athurppamakki*” (اَثُرِپَمَكِّي) kelimesi ekstra noktalı (nuqatlı) bir biçimdedir. Bu fark, yalnızca grafiksel bir değişiklik değil, aynı zamanda Arabi-Malayalam yazı geleneğinin henüz standartlaşmamış doğasını da yansıtır.

Bu tür örnekler, Arabi-Malayalam yazısının Arap alfabesinin görsel mantığı ile Malayalam’ın fonetik yapısı arasındaki etkileşimi açıkça ortaya koymaktadır. Yazarın ث (tha, üç nokta) harfini ت (ta, iki nokta) yerine tercih etmesi, sesin inceliğini vurgulamak ve kelimeyi fonetik olarak daha doğru yansıtmak için yapılmış bir deneme olarak değerlendirilebilir. Sonuç olarak, “*Athu*” ve “*Athurppamakki*” arasındaki nokta farkı, yalnızca yazım biçiminde değil, aynı zamanda yazı sisteminin evriminde de önemli bir göstergedir.

Arabi-Malayalam yazısı, Malayalam dilinin Arap harfleriyle yazıya geçirilmiş biçimidir. Ancak Malayalam’daki birçok ses Arapçada bulunmadığından bu sesleri göstermek için ek noktalar, özel işaretler ve harf varyasyonları geliştirilmiştir. Arabi yazısı ile Arabi-Malayalam yazısı arasındaki temel fark, fonetik ihtiyaçların karşılanış biçiminde ortaya çıkar.³⁹⁰ Arapçada bulunmayan /p/, /ɬ/, /ɳ/, /d/, /tʃ/ gibi Dravida³⁹¹ dillerine özgü ünsüzler, klasik Arap harfleriyle doğrudan temsil edilemez. Bu nedenle Kerala Müslümanlarının yazı geleneği, Arabi-Malayalam sistemi içinde Arap harflerinin modifiye edilmiş biçimlerini geliştirmiştir. Örneğin پ (pe) Arapçada bulunmayan bir sestir; ancak Malayalam’daki /p/ fonemini göstermek için kullanılır. Benzer şekilde Malayalam’ın retrofleks ünsüzlerini ifade etmek üzere ڭ, ڬ, ڭ gibi altına veya üstüne noktalar eklenmiş özel harfler oluşturulmuştur. Böylece Arap alfabesi,

³⁸⁸ Elaya, Tercemetü Tefsîri’l-Kur’ân, 5/148.

³⁸⁹ Elaya, Tercemetü Tefsîri’l-Kur’ân, 4/245.

³⁹⁰ P.S. Subrahmanyam, *Dravidian Comparative Phonology* (Annamalainagar: Annamalai University Publications, 1971), 4.

³⁹¹ Dravid dilleri, Güney Hindistan’ın yerli ve Hint-Avrupa dışı dil ailesini oluşturur; başlıca üyeleri Tamil, Malayalam, Telugu ve Kannadadır. Bu diller retrofleks ünsüzler, eklemeli yapı ve zengin fonolojik sistemleriyle karakterize edilir. Kerala’daki Arabi-Malayalam yazı geleneği, Dravid fonolojisini Arap harfleriyle ifade edebilmek için yeni işaretler ve modifiye edilmiş harfler geliştirmiştir. Bu nedenle Dravid dilleri, hem Malayalam’ın dil yapısını hem de bölgedeki Kur’ân tercüme ve tefsir literatürünün oluşumunu doğrudan etkilemiştir. Sanford B. Steever, ed., *The Dravidian Languages* (London: Routledge, 1998), 7.

Malayalam fonolojisini karşılayacak şekilde genişletilmiş ve yerel sesleri karşılayabilen hibrit bir yazı sistemi ortaya çıkmıştır.³⁹²

Bu fark, kelime düzeyinde okuma ve yazımda açıkça görülür. Arap yazısıyla *Panot* kelimesi yazılmak istendiğinde Arapçada /p/ sesine karşılık bir harf olmadığından kelime بنوت gibi yanlış bir biçimde gösterilirdi. Ancak Arabi-Malayalam sisteminde پ□ (Pan) kelimesindeki /p/ sesi, üç noktalı پ harfiyle doğru biçimde yazılabilir. Bu durum yalnızca p sesiyle sınırlı değildir; Malayalam'da sık kullanılan retrofleks t, d, n, l gibi sesler de Arabi-Malayalam'da özel işaretli harflerle gösterilirken Arapçada bu seslerin hiçbirine özgü bir harf bulunmaz. Dolayısıyla Arabi-Malayalam hem Arap yazısının kutsal otoritesini hem de Malayalam fonetik gerçekliğini koruyan fonolojik olarak zenginleştirilmiş bir yazı sistemidir.

Benzer biçimde Malayalam'daki “zha (iya)” sesi Arapçada bulunmadığından bazı Arabi-Malayalam metinlerinde bunun yerine “sheen (ش)” harfi kullanılmıştır. Bu nedenle *Bazhi (Bayi)* kelimesi “Bashi” biçiminde yazılmıştır. Bu durum, fonetik uyarlamamanın ve yerel yazı geleneğinin etkileşimini açıkça göstermektedir.

Buna ek olarak “oothuka” (Okuma) (أوتھوك) kelimesinde kullanılan taşıyıcı (harf formu), yani harfin bağlantı yönü, diğer kelimelerde farklı biçimlerde kullanılmıştır. Arabi-Malayalam yazısında harflerin önceki veya sonraki harfe bağlanma şekli Arapçadakinden farklı olabilmektedir. Örneğin Arap alfabesinde ت (ta) harfi, genellikle hem sağdan hem soldan bağlantı kurar. Ancak bazı Arabi-Malayalam metinlerinde bu harf, yalnızca tek yönlü bağlantı gösterecek biçimde (örneğin تـ yerine ت) kullanılmıştır. “Oothuka” kelimesinde bu harfin ters taşıyıcı biçimiyle (yani hatalı veya farklı bağlantı yönüyle) yazıldığı görülmektedir. Bu tür örnekler, Arabi-Malayalam yazısının henüz tam biçimlenmemiş, gelişim aşamasındaki doğasını açık biçimde ortaya koymaktadır.³⁹³

Bu tür grafiksel ve biçimsel ilişkiler, Arabi-Malayalam'ın standartlaşma sürecinin tamamlanmadığını göstermesi açısından önemlidir. Günümüzde kullanılan Arabi-Malayalam yazısında bu tür fazladan noktalar (nuqat) ve zıt taşıyıcı formlar büyük ölçüde ortadan kalkmış olsa da Arapçanın güçlü yapısal etkisi hâlâ belirgin biçimde görülmektedir. Arap harflerinin temel iskeleti (rasm) korunmuş, ancak Malayalam'ın fonetik çeşitliliği bu iskelet üzerinde yerel uyarlamalara yol açmıştır. Dolayısıyla bu yazı sisteminin gelişimi iki dilin etkileşiminin bir ürünü olarak değerlendirilmelidir. Buradan hareketle Mappila Malayalam'ın başlı başına bağımsız bir dilsel varlık (linguistic entity) olduğu tekrar vurgulanabilir.

³⁹² T. Faizy, “Sunni Hermeneutics and Malayalam Readers,” *Kerala Islamic Thought* 14 (2014), 58.

³⁹³ Elaya, *Tercemetü Tefsîri'l-Kur'ân*, 3/48.

Eserde ayrıca eşanlamli kelimelerin paralel kullanımı, dilin üslubunu güzelleştiren ve ifade zenginliğini artıran bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Örneğin: “Nuchiyam (نُحْيِم)” ile “Nashkiyam (نَشْكِيَم)”, “Alavu (عَلَوُ)” ile “Ala’ (عَلْ)”, “Bayy (بَيَّ)” ile “Bashi (بَشِي)” kelimeleri, aynı veya yakın anlamlarda kullanılmıştır. Bu durum, Arabi-Malayalam metinlerinde fonetik yakınlığı olan kelimelerin eş anlamli kabul edildiğini göstermektedir.³⁹⁴

Buna karşılık bazı araştırmacılar, bu tür benzer biçimli kelimelerin aslında eşanlamli olmadığını, dönemin baskı teknolojisinin yetersizliği nedeniyle oluşmuş yazım hataları olduğunu öne sürmektedir. Ancak incelenen eserde bu kelimeler birden fazla yerde tekrarlanmakta, yani bilinçli bir biçimde kullanılmaktadır. Bu nedenle, bu örneklerin tipografik veya dizgi hatası olarak değerlendirilmesi tutarlı değildir. Dolayısıyla, bu iddia tekrarlanan kullanımlar açısından geçerli sayılamaz.

Sonuç olarak, Arabi-Malayalam metinlerdeki bu tür noktasal ve yazımsal farklılıklar yalnızca yazım hatası değil, aynı zamanda dilbilimsel ve tarihî değişimin göstergesidir. Bu yazı sistemi, Arap alfabesinin görsel yapısını ve Malayalam’ın ses zenginliğini bir araya getirerek benzersiz bir kültürel sentez oluşturmuştur.

3.2.5. Kur’ân Ayetlerine Yaklaşım

Mâyin Kutty Elaya, Tefsîrû’l-Celâleyn’in harfî tercümesi mahiyetinde olan *Tercemetü Tefsîri’l-Kur’ân*’da büyük ölçüde bu tefsire dayanmıştır. *Tefsîrû’l-Celâleyn*’de Mahallî ve Süyûtî ayetleri hem ayetlerin tefsirinde hem de yorumlarını delillendirmek için istişhâd amacıyla kullanmıştır.

Örneğin Nisâ Sûresi 42. ayetin tefsirinde, kâfirlerin kıyamet günündeki hallerini açıklamak için şu ayetle istidlalde bulunmuştur.

“Ve inkârcılar şöyle diyeceklerdir: ‘Yazıklar olsun bana, keşke toprak olsaydım.’”

Mâyin Kutty Elaya da eserinde bu ayeti aynı amaçla kullanmıştır.³⁹⁵

Yine Fâtiha Sûresi 4. ayetteki yorumunu desteklemek için şu ayeti zikretmiştir.

“O gün (Allah) soracaktır: Bugün mülk kime aittir? Tek ve Kahr olan Allah’a!”

Bu ayet de *Tercemetü Tefsîri’l-Kur’ân*’da aynı maksatla yer almıştır.

³⁹⁴ Elaya, *Tercemetü Tefsîri’l-Kur’ân*, 5/115.

³⁹⁵ Elaya, *Tercemetü Tefsîri’l-Kur’ân*, 1/8.

Bununla birlikte *Mâyin Kutty Elaya*, *Tefsîrû'l-Celâleyn*'de kullanılmayan bazı ayetleri de yorumlarında delil olarak getirmiştir. Örneğin Fâtiha Sûresi 7. ayetin tefsirinde, Allah'ın nimet verdiklerini açıklamak için şu ayeti zikretmiştir:

“Kim Allah’a ve Resûl’e itaat ederse, işte onlar Allah’ın kendilerine nimet verdiği peygamberler, siddîklar, şehidler ve salihlerle beraberdir. Ne güzel arkadaşlardır onlar!”³⁹⁶

Yine Fâtiha Sûresi 6. ayetin yorumunu desteklemek için şu ayeti kullanmıştır:

“Şüphesiz Allah katında din yalnız İslâm’dır.”³⁹⁷

Bu örneklerden anlaşıldığı üzere, *Mâyin Kutty Elaya*’nın eseri, hem *Tefsîrû'l-Celâleyn*'de kullanılan ayetleri tekrar etmekte hem de başka ayetlerle kendi yorumunu zenginleştirmektedir. Böylece *Tercemetü Tefsîri'l-Kur’ân*, klasik tefsir geleneğine bağlı kalırken aynı zamanda özgün katkılar sunmuştur.

3.2.6. Mâyin Kutty Elaya’nın Dilbilimsel Üslubu

Mâyin Kutty Elaya, tefsirinde Mappila Müslümanlarını merkeze alarak tercümeyi hiçbir şüphe ve boşluk bırakmayacak şekilde açıklamaya özen göstermiştir. Bu tefsirin en temel gayesi, Kur’ân metninin doğrudan anlamını berrak biçimde ortaya koymak olmuştur. Böylelikle Mappila Müslümanları, Kur’ân-ı Kerîm’i okurken aynı zamanda tefsirini de kolaylıkla anlayabilmişlerdir. O dönemin Mappila Müslümanlarının kapasitesini dikkate alarak Kur’ân’ı basit ve anlaşılır bir tarzda çevirmiştir. *Tefsîrû'l-Celâleyn*’in sadeliği ve özlülüğü bu tefsirde de görülmektedir.

Mâyin Kutty Elaya’nın tercümesini incelediğimizde, onun basitlik ve kapsamlılığı aynı anda taşıyan bir üslup benimsediğini fark ederiz. Sıkça kullandığı “*Ennu ipparanjath*” (yani) ve “*Ennu enth*” (yani) ifadeleriyle, ayetlerin doğrudan anlamını verdikten sonra ek açıklamalar yapmış, okuyucuların zihinlerinde yanlış anlamalara yol açabilecek ihtimalleri ortadan kaldırmıştır.³⁹⁸

Mâyin Kutty Elaya, nahiv, sarf ve dil çözümlemelerine lüzum olmadıkça girmemiş, yalnızca gerekli yerlerde kısaca temas etmiştir. Bunun yerine ayetlerin anlaşılmasını

³⁹⁶ Elaya, *Tercemetü Tefsîri'l-Kur’ân*, 1/9.

³⁹⁷ Elaya, *Tercemetü Tefsîri'l-Kur’ân*, 1/10.

³⁹⁸ Abdul Aziz, “The Return of Translation: Qur’ân and Modernity Debates among Kerala Muslims,” *Studies in History* 24/2 (2008), 169.

kolaylaştıracak önemli noktalara odaklanmıştır. Bu çabası çoğu zaman kelimelerin kök anlamlarının kısa ve yoğun açıklamaları şeklinde kendini göstermektedir.

Örneğin Fâtiha Sûresinin 4. ayetinde geçen “Din gününün sahibi” ifadesini mecazî bir anlatım olarak yorumlamış; bunun *Tefsîrû'l-Celâleyn*'de yapılmadığını vurgulamıştır. Ona göre Allah'ın “din günü içinde bulunması” gerçek anlamda değil, bir hükümdarın hâkimiyeti gibi mecazî bir anlamdadır.³⁹⁹

Dikkate değer başka bir örnek, Fâtiha Sûresi 2. ayetteki “Allah” lafzını ele alışıyla ilgilidir. Kelimenin bütün dil özelliklerini basit bir dille incelemiş ve okuyucunun anlamasını kolaylaştırmıştır. Ona göre “Allah” lafzı, diğer Arapça kelimelerden farklıdır; zira bir harfî düşürüldüğünde eksilmez, aksine anlamı kuvvetlenir.⁴⁰⁰

Bir diğer örnek, Nisâ Sûresi 25. ayette geçen “*A'nath*” kelimesidir. Burada kelimenin kökenini açıklamış ve anlamını “bu dünyada ve ahirette ceza gerektiren zina” şeklinde yorumlamıştır. Bu tür dil tahlilleri, kimi zaman *Tefsîrû'l-Celâleyn*'de bulunan örneklerle örtüşmüş, kimi zaman ise onun ötesine geçmiştir.⁴⁰¹

Ayrıca, benzetme yöntemine de başvurmuştur. Nitekim Nisâ Sûresi 25. ayetin yorumunda, imanını Allah'a ve ahiret gününe bağlamadan malını gösteriş için harcayan kişiyi, Mekke'deki münafıklar ve inkârcılarla kıyaslamıştır. Her ikisi de Allah'a olan inançlarında zayıf ve sahte olduklarından, bu benzetme manidar bir şekilde dikkat çekmiştir. Bu benzetme aynı zamanda *Tefsîrû'l-Celâleyn*'de de yer almaktadır.⁴⁰²

3.2.7. Nüzûl Sebeplerine Yaklaşım

Nüzûl sebepleri, Kur'ân ayetlerinin hangi tarihsel bağlamda indirildiğini ifade eder ve geleneksel İslâm anlayışında önemli bir yere sahiptir. Celâleddîn el-Mahallî ve öğrencisi Celâleddîn es-Süyûtî, tefsirlerinde buna özel bir önem vermişlerdir. *Mâyin Kutty Elaya* ise *Tefsîrû'l-Celâleyn*'deki özlü nüzûl aktarımlarını genişleterek Hz. Peygamber'in (s.a.v) etrafında olup bitenleri ve yaşanan şartları daha ayrıntılı bir şekilde açıklamıştır. Bu tefsirin dikkat çekici yönlerinden biri, müellifin her zaman okuyucuyu merkeze alması, meseleyi şüpheyi yer bırakmayacak biçimde genişleterek aktarmasıdır.⁴⁰³

Bunun örneklerinden biri, Duhâ Sûresi'nin ilk üç ayetinin nüzûl sebebidir: “Kuşluk

³⁹⁹ Elaya, Tercemetü Tefsîri'l-Kur'ân, 1/11.

⁴⁰⁰ Elaya, Tercemetü Tefsîri'l-Kur'ân, 1/14.

⁴⁰¹ Elaya, Tercemetü Tefsîri'l-Kur'ân, 1/227.

⁴⁰² Elaya, Tercemetü Tefsîri'l-Kur'ân, 1/224.

⁴⁰³ Hidayat, “The Relevance of Tafsîr al-Jalâlayn among the Muslims of Malabar”, 19.

vaktine ant olsun. Sükûna erdiğinde geceye ant olsun. Rabbin seni terk etmedi, sana darılmadı da.”⁴⁰⁴ *Tefsîrû'l-Celâleyn* müellifleri, bu ayetlerin nüzûl sebebini sadece tek bir cümleyle açıklamakla yetinmiştir. Oysa *Mâyin Kutty Elaya*, bu olayı genişleterek, müşriklerin Hz. Peygamber’e söylediklerini, onun bu esnada yaşadığı ruh hâlini ve Yüce Allah’ın nasıl teselli ettiğini de dahil etmiştir. Benzer şekilde Nisâ Sûresi 43. ayetin nüzûl sebebine gelince; “Ey iman edenler! Sarhoş iken ne söylediğinizi bilinceye kadar namaza yaklaşmayın...” ayetinde *Mâyin Kutty Elaya*, Allah Teâlâ’nın bu hitabı kime yönelttiğini ve bu yasağın hangi gerekçeyle getirildiğini de ayrıntılı olarak ifade etmiştir.⁴⁰⁵

Mâyin Kutty Elaya’nın tefsirinde gözlenen sadelik ile kapsamlılık arasındaki dengeli birliktelik, Kur’ân’ın tercüme edilemeyeceğini savunan gelenekçi yaklaşımların sürekliliğine rağmen Mappila Müslümanları arasında dikkate değer bir kabul görmesini mümkün kılmıştır. *Elaya*’nın tefsiri, bir yandan metnin ana mesajlarını anlaşılır bir dille sunarken diğer yandan geleneksel yorum birikimini ihmal etmemesi sayesinde hem halk düzeyinde hem de ilmî çevrelerde işlevsel bir kaynak olarak benimsenmiştir. Bu durum, özellikle Kur’ân’ın anlamının hedef dile aktarılmasına yönelik tarihî ve teolojik çekincelerin güçlü olduğu bir bağlamda, söz konusu tefsirin Mappila toplumunda geniş bir etki alanı oluşturduğunu göstermektedir.

3.2.8. Fıkhî Meselelere Yaklaşım

Fıkhî meseleler, İslâm hukukuna (fıkıh) dair konuları ifade eder. *Mâyin Kutty Elaya*, gerekli gördüğü yerlerde bu meselelere de temas etmiştir. Toplumun yararına olabilecek bir husus söz konusu olduğunda meseleyi tüm yönleriyle açıklamış, kapsamlı izahlarıyla okuyucuların bir konuyu derinlemesine kavrayabilmesine imkân tanımıştır. Arabi-Malayalam’a az da olsa aşina olan bir kimse, *Mâyin Kutty Elaya*’nın tefsirini rahatlıkla anlayabilmektedir. Bu eserde birçok fıkhî meseleye dair örnek bulunmakta, müellif bazen Şâfiî’nin görüşlerini de aktarmaktadır.

Buna örnek olarak, Nisâ Sûresi’nin 25. ayetinin tefsiri zikredilebilir. Burada iman eden câriyelerle evlilik meselesi ele alınmıştır. *Mâyin Kutty Elaya*, bir köle kadınla evlenebilmenin iki şartını şöyle belirtir:

1. Ekonomik yetersizlik sebebiyle hür bir kadınla evlenmeye güç yetirememek (mehir ödeme imkânına sahip olmamak),

⁴⁰⁴ Elaya, Tercemetü Tefsîrî'l-Kur’ân, 3/178.

⁴⁰⁵ Elaya, Tercemetü Tefsîrî'l-Kur’ân, 1/228.

2. Nefsinin taşkınlık yapmasından korkmak.⁴⁰⁶

Bu iki şart yerine gelmediği takdirde câriye ile evlilik İslâm hukukunda câiz değildir.

Mâyin Kutty Elaya ayrıca bu meselede Şâfiî'nin görüşünü de aktararak şöyle der: “*Ee hukminte alavilaanu Shafi Imam tangalum*” (Bu hükümde Şâfiî de aynı görüştedir.⁴⁰⁷)

Bununla birlikte *Elaya* üçüncü bir şart daha ekler: Evlenilecek câriye Müslüman olmalıdır. Buna göre diğer iki şart gerçekleşse bile gayrimüslim bir câriye ile evlenmek câiz değildir. Bu üç şartın birlikte kabul edilmesi gerektiğini vurgular. Her ne kadar bu üçüncü şart aleyhine farklı görüşler bulunsa da *Elaya* okuyucunun zihnini karışıklığa sürüklememek için bu görüşlere ayrıntılı şekilde girmez. Bu tür örnekler, onun tefsirinde ele alınan fikhî meselelerin küçük bir kısmını oluşturmaktadır.⁴⁰⁸

3.2.9. Tercemetü Tefsîri'l-Kur'ân'da Nesh Konusuna Yaklaşım

Nesh kelimesi Arapça kökenli olup genellikle “yürürlükten kaldırma, hükümsüz bırakma” anlamında kullanılmaktadır. Tefsirde nesh, vahiylerde görülen hüküm farklılıklarını açıklamak üzere geliştirilmiş bir teoridir. Buna göre sonraki hükümler, önceki hükümleri nesh ederek geçersiz kılabilir.

Mâyin Kutty Elaya, tefsirinde hangi ayetlerin mensûh (neshedilmiş) ve hangi ayetlerin nâsih (nesheden) olduğunu ifade eder. Bu, *Tercemetü Tefsîri'l-Kur'ân*'da kullanılan önemli bir yöntemdir. Yukarıda zikredildiği üzere Kur'ân ayetlerinin doğru anlaşılması için gerekli görüldüğü durumlarda nesh konusuna değinilmiştir.

Kur'ân'daki neshe örnek olarak Nisâ Sûresi 33. ayetin tefsirinde *Elaya* şu ayeti zikreder:

“Herkes için, anne ve babanın ve yakın akrabaların bıraktıklarından pay ve mirasçılar belirledik. Ellerinize (ahitleşme ile) bağladıklarınıza da paylarını verin. Şüphesiz Allah her şeye şahittir.” (Nisâ 4:33)⁴⁰⁹

Elaya'ya göre bu ayet, Enfâl Sûresi 75. ayet ile nesh edilmiştir:

⁴⁰⁶ Elaya, *Tercemetü Tefsîri'l-Kur'ân*, 1/231.

⁴⁰⁷ Elaya, *Tercemetü Tefsîri'l-Kur'ân*, 1/235.

⁴⁰⁸ Elaya, *Tercemetü Tefsîri'l-Kur'ân*, 1/232.

⁴⁰⁹ Elaya, *Tercemetü Tefsîri'l-Kur'ân*, 1/232.

“Sonradan iman eden, hicret eden ve sizinle birlikte cihad edenler de sizdendir. Ama artık yalnızca kan bağı olan akrabalar, Allah’ın hükmü gereği birbirlerinin mirasçısıdır. Şüphesiz Allah her şeyi hakkıyla bilendir.” (Enfâl 8:75)⁴¹⁰

Bu örnek, *Tefsîrû'l-Celâleyn*’de de müellifler tarafından aynı şekilde ele alınmıştır. *Mâyin Kutty Elaya* da gerekli durumlarda bu tür mensûh ve nâsih ayetlere işaret etmiş, tefsirinde benzeri birçok örnek yer almıştır.

3.2.10. Nisâ 4/34 Âyeti Bağlamında “Kadınları Dövme” Meselesi

“Erkekler, Allah’ın kimini kimine üstün kılması ve mallarından harcamaları sebebiyle kadınların koruyup gözeticileridir. Salih kadınlar, Allah’ın kendilerini korumasını emrettiği şeyleri (kocaları yokken) muhafaza eden, itaatkâr kimselerdir. Geçimsizliklerinden endişe ettiğiniz kadınlara önce öğüt verin; sonra onları yataklarda yalnız bırakın; eğer yine de devam ederlerse onları *idrâk edici bir tedbirle* disipline edin. Şayet size itaat ederlerse, artık onların aleyhine bir yol aramayın. Şüphesiz Allah yücedir, büyüktür.”⁴¹¹ Bu âyet, çağdaş dönemde en çok tartışılan ve üzerinde yoğun polemiklerin yapıldığı Kur’ân âyetlerinden biridir. Nisâ sûresi 34. âyet, İslâmî aile yapısı, cinsiyetler arası sorumluluk dengesi ve aile ahlâkına ilişkin temel ilkeleri ele almaktadır. Âyet, erkeğin aile içindeki “kayyim” (koruyucu ve sorumluluk taşıyıcı) konumunu, bunun ise mutlak bir üstünlük değil; mali yükümlülük ve ahlâkî sorumluluk temelli bir görev olduğunu vurgulamaktadır. Bu bağlamda âyet, ciddi evlilik sorunları karşısında izlenmesi gereken aşamalı ve sınırlı bir düzenlemeyi konu edinmektedir. Bazı çağdaş yorumcular, âyette geçen “*وَاضْرِبُوهُنَّ*” ifadesini “onları dövün” şeklinde literal ve bağlamdan kopuk biçimde tercüme ederek Kur’ân’ın erkekleri kadınlar üzerinde mutlak hâkim olarak konumlandığı ve ataerkil bir şiddet anlayışını meşrulaştırdığı iddiasını öne sürmektedir. Bu yaklaşım, özellikle materyalist ve katı rasyonalist çevrelerde İslâm’ın kadına yönelik şiddeti teşvik ettiği yönündeki iddiaların temel dayanaklarından biri hâline gelmiştir. Oysa bu tür yorumlar, Kur’ân’ın bütüncül ahlâk öğretisiyle ve genel mesajıyla açıkça çelişmektedir. Klasik ve çağdaş Müslüman âlimlerin büyük çoğunluğu ise söz konusu ifadeyi bu şekilde anlamının ilmî ve ahlâkî açıdan problemliliğini vurgulamışlardır. Onlara göre bu âyet, kadına zarar vermeyi meşru kılan bir düzenleme değil; aksine aile bütünlüğünü korumayı, zararı önlemeyi ve davranışları sınırlandırmayı amaçlayan son derece sınırlı, geçici ve istisnâî bir hukuki tedbiri

⁴¹⁰ Elaya, Tercemetü Tefsîrî'l-Kur’ân, 1/130.

⁴¹¹ Nisâ 4/34.

ifade etmektedir. Bu yaklaşımı benimseyen önemli müfessirlerden biri de Mayin Kutty Elaya olmuştur.

Elaya, Nisâ 4/34. âyetine başlamadan önce okuyucuyu özellikle uyarmakta; Kur'ân'ın, parçacı ve bağlamdan kopuk okumalarla değil, tematik ve ahlâkî bütünlüğü gözetilen bir yöntemle anlaşılması gerektiğini vurgulamaktadır.⁴¹² Ona göre Kur'ân'da yer alan her kıssa, hüküm ve düzenleme, mutlaka kendi tarihsel, sosyal ve ahlâkî bağlamı içerisinde değerlendirilmelidir. Sûrenin temel hedefi, toplumda adaletin tesis edilmesi, zayıfların korunması ve ahlâkî sorumluluğun güçlendirilmesidir. Elaya'ya göre bazı modern yorumcuların bu âyeti “kadını dövme hakkı” şeklinde sunmaları, İslâm'ı şiddetle özdeşleştiren çarpık bir algının ürünüdür ve bu yorumlar Kur'ân'ın merhamet, adalet ve ihsan merkezli genel mesajıyla bağdaşmamaktadır. O, âyetin asıl maksadının zarar vermek değil; normları belirlemek, sınırları çizmek, sorumlulukları dengelemek ve aileyi korumak olduğunu özellikle vurgulamaktadır.

Bu doğrultuda Elaya, “وَاضْرِبُوهُنَّ” ifadesinin kadına fiziksel şiddet uygulamayı değil; aile reisliği bağlamında erkeğe yüklenen sorumluluk, sınırlı müdahale ve ahlâkî yükümlülükler çerçevesinde, zarara yol açmayan, sembolik ve son çare niteliğinde bir düzenlemeyi ifade ettiğini belirtmektedir.⁴¹³ Dolayısıyla söz konusu âyet, kadına yönelik şiddeti meşrulaştıran değil; bilakis onu sınırlandıran ve nihai olarak ortadan kaldırmayı hedefleyen bir yaklaşım sunmaktadır. Nisâ sûresi 34. âyet “الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ” ifadesiyle başlamaktadır. Bu ifade, günümüzde yoğun tartışmalara konu olmuş; özellikle “erkeklerin kadınlar üzerinde hükümranlılığı” şeklinde yorumlanarak ciddi yanlış anlamalara yol açmıştır. Elaya, bu noktada okuyucuyu özellikle uyarmakta ve söz konusu kavramın mutlaka bağlamı içerisinde okunması gerektiğini vurgulamaktadır. Zira modern tartışmalarda bu ifade, erkeklere kadınlar üzerinde sınırsız ayrıcalık ve otorite tanındığı şeklinde sunulmakta; bazı materyalist yaklaşımlar bunu ataerkil ve kadın karşıtı bir söylem olarak değerlendirmektedir. Oysa klasik tefsirlerde “kavvâmûn” kavramı, “musallaṭ” (zorba, tahakküm kuran) anlamında değil; sorumluluk üstlenen, koruyan, geçimi temin eden ve düzeni sağlayan kimse anlamında açıklanmıştır. Bu bağlamda erkeklere atfedilen “kavvâmlık”, bir üstünlük ya da tahakküm değil; yükümlülük, bakım ve ahlâkî sorumluluk anlamı taşımaktadır. Elaya'ya göre “kayyim” kelimesi, kadınların sorumluluğunu üstlenen kişi anlamına gelir; kendisinin kullandığı Malayalamca kelime ise barınma, maddi destek ve bakım sağlama konusunda tüm sorumluluğu üstlenen kişi anlamına

⁴¹² Elaya, Tercemetü Tefsîri'l-Kur'ân, 1/288.

⁴¹³ Elaya, Tercemetü Tefsîri'l-Kur'ân, 1/289.

gelen "utharavadhi"dir.⁴¹⁴ Bu yaklaşım, İslâm'ın temel hedefinin cinsiyet eşitliği değil, cinsiyet adaleti olduğu ilkesine dayanmaktadır. İslâm, kadın ve erkeği aynılaştırmayı değil; yaratılış, psikoloji ve toplumsal roller bağlamında adil bir sorumluluk dağılımı öngörmektedir. Dolayısıyla "kavvâmûn" ifadesi, kadına tahakküm değil; onun korunmasını, güvenliğini ve maddî-manevî ihtiyaçlarının karşılanmasını amaçlayan bir yükümlülük alanı tanımlamaktadır.

Elaya, âyetin devamında yer alan *nüşûz* (نُشُوزٌ) kavramını da ayrıntılı biçimde ele almaktadır. Nisâ 34'te geçen *nüşûz*, bazı modern çeviri ve yorumlarda "isyankârlık", "başkaldırı" ya da "agresif tutum" şeklinde aktarılmıştır. Ancak klasik âlimlere göre bu kavram, kadının sıradan bir anlaşmazlığı ya da günlük tartışmaları değil; evlilik ilişkisinin huzurunu ve devamını tehdit eden ciddi bir uyumsuzluk hâlini ifade etmektedir. Bu bağlamda rivayetlerde, âyetin *nüşûl* sebebi olarak sahâbîlerden Sa'd b. Rabî' ve eşiyle yaşanan bir olay zikredilmektedir. Rivayete göre Sa'd b. Rabî' ile eşi arasında bir anlaşmazlık meydana gelmiş, Sa'd eşine müdahalede bulunmuş; bunun üzerine kadın babasıyla birlikte Hz. Peygamber'e (s.a.v.) başvurmuştur. Hz. Peygamber (s.a.v.) başlangıçta kısas uygulanmasını emretmiş; ancak kadının affı sonrasında bu âyet nazil olmuştur. Elaya'ya göre bu rivayet, âyetin sınırsız bir yetki değil, aksine sınır koyucu ve düzenleyici bir hüküm getirdiğini göstermektedir. Elaya, *nüşûz*ün tehditkâr, saldırgan ya da sürekli bir itaatsizlik hâli olarak anlaşılmasının yanlış olduğunu belirtir.⁴¹⁵ Bu kavram, evlilikte barış ve uyumu bozan istisnâî bir durumdur. Dolayısıyla âyette belirtilen tedbirler, gündelik tartışmalar için değil, evliliği dağılma noktasına getiren ciddi krizler için öngörülmüştür. Zira *nüşûz*ün sürekli ve sıradan bir olgu hâline getirilmesi, evlilik kurumunun temelden sarsılmasına yol açacaktır ki İslâm böyle bir sonucu amaçlamamaktadır.

Bu nedenle âyette zikredilen aşamalar, ilişkiyi onarma ve barışı yeniden tesis etme amacı taşımaktadır. Elaya'ya göre süreç şu şekilde ilerlemelidir:

1. Önce öğüt ve nasihat,
2. Ardından yatakların ayrılması,
3. Ancak tüm bu yollar sonuçsuz kaldığında, zarara yol açmayan, sembolik ve son derece sınırlı bir müdahale.⁴¹⁶

Bu aşamaların sıralı ve zorunlu olduğunu özellikle vurgulayan Elaya, herhangi bir aşamanın atlanmasının veya keyfî uygulanmasının Kur'an'ın ruhuna aykırı olduğunu ifade eder. Ayrıca âyette *nüşûzdan korkulması* (تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ) ifadesinin kullanılması, bunun önleyici ve tedavi edici bir yöntem olduğunu göstermektedir. İslâmî bakış açısına göre evlilik;

⁴¹⁴ Elaya, Tercemetü Tefsîri'l-Kur'an, 1/289.

⁴¹⁵ Elaya, Tercemetü Tefsîri'l-Kur'an, 1/290.

⁴¹⁶ Elaya, Tercemetü Tefsîri'l-Kur'an, 1/290.

dinî bir sorumluluk, ahlâkî bir koruma ve toplumsal bir sözleşmedir. Nüşûz durumunda hedef, taraflar arasındaki bağı koparmak ya da krizi derinleştirmek değil; ilişkiyi ıslah etmek, barışı yeniden kurmak ve aile bütünlüğünü korumaktır. Bu yaklaşım, iç çözüm ve ilişki rehabilitasyonu esasına dayanmaktadır. Klasik tefsir geleneği de bu sınırlayıcı yorumu güçlü biçimde desteklemektedir. Nitekim Râzî *Mefâtîhu'l-Gayb* adlı eserinde Nisâ 34'ü ele alırken İslâm'ın hiçbir koşulda zulme ve zarara izin vermediğini açıkça ifade eder. Râzî, bir fiilin zulme yol açması hâlinde, hukuken meşruiyetini kaybedeceğini vurgulayarak hukukun ruhunun (makâsıd) yorumun temel belirleyicisi olması gerektiğini belirtir.⁴¹⁷

Râzî, Nisâ sûresi 34. âyette zikredilen tedbirleri ayrıntılı biçimde ele alırken bu düzenlemenin temel ilkesinin en az zararla ıslah olduğunu özellikle vurgular. Râzî'ye göre âyette öngörülen süreç, ilk olarak sözlü nasihat ile başlamakta olup bu yöntem hem ahlâkî hem de hukukî açıdan en hafif ve en az zararlı müdahale biçimidir.⁴¹⁸ Çünkü sözlü uyarı, evlilik bağına zedelemekten sorunu çözmeyi hedefler. Eğer bu aşama sonuç vermezse, ikinci adım olarak yatakların ayrılması gündeme gelir. Râzî, bu yöntemin de fiziksel müdahale içermemesi sebebiyle sınırlı ve görece zararsız bir tedbir olduğunu belirtir. Bu aşama, taraflara durumun ciddiyetini hissettirmeyi amaçlayan psikolojik bir uyarı niteliği taşımaktadır. Ancak tüm bu yöntemler sonuçsuz kaldığında, âyette geçen ve en çok tartışmaya konu olan “darb” aşaması gündeme gelmektedir. Râzî'ye göre bu aşama, kesinlikle şiddet, saldırganlık veya cezalandırma anlamı taşımaz. Aksine son derece sınırlı, sembolik ve zarar vermeyen bir müdahale olarak anlaşılmalıdır. Râzî, herhangi bir fiilin acı vermesi, iz bırakması, aşağılayıcı olması ya da zorlayıcı bir nitelik taşıması hâlinde bunun haram olacağını açıkça ifade eder. Zira İslâm hukukunda temel ilke, zararın ortadan kaldırılmasıdır; kalıcı zarara yol açan her uygulama kategorik olarak yasaktır. Bu yaklaşım, İslâm'ın insan ilişkilerinde çatışmayı derinleştirmeyi değil; aksine barışı, uyumu ve karşılıklı saygıyı tesis etmeyi hedeflediğini göstermektedir. Dolayısıyla söz konusu düzenleme, ilişkileri koparmak değil; bozulmuş olan ahengi onarmak için öngörülmüş geçici ve istisnâ bir çözüm yoludur. Bu noktada İbn Kesîr, Nisâ 34'ün yorumunda belirleyici ölçütün Hz. Peygamber'in (s.a.v.) fiilî sünneti olduğunu vurgular. İbn Kesîr'e göre, Kur'ân'ın doğru anlaşılması, mutlaka Resûlullah'ın (s.a.v.) yaşantısı ve uygulamaları ışığında gerçekleşmelidir. Zira Hz. Peygamber'in hayatında kadınlara yönelik herhangi bir fiziksel şiddet örneği bulunmamaktadır. Aksine o, sahâbeden kadınlara şiddet uygulayanları uyarmış ve bunun erkeklik ya da güç göstergesi olmadığını açıkça ifade

⁴¹⁷ Fahreddîn Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1999), 1/340.

⁴¹⁸ Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, 1/347.

etmiştir.⁴¹⁹

İbn Kesîr, bu bağlamda Hz. Peygamber'in şu sözünü özellikle vurgular: “*Sizin en hayırlınız, ailesine karşı en hayırlı olanınızdır; ben de aileme karşı en hayırlı olanıyım.*”⁴²⁰ Bu hadis, aile içi ilişkilerde ahlâkî ölçünün ne olması gerektiğini açık biçimde ortaya koymaktadır. Ayrıca Hz. Peygamber'in ev hayatına dair Hz. Âişe'den nakledilen rivayette, onun evde ailesine yardım ettiği, gündelik işleri üstlendiği ve ezan okunduğunda namaza çıktığı belirtilmektedir.

İbn Kesîr'e göre bu nebevî örneklik, Nisâ 34. âyetin yorumunda en yüksek ve bağlayıcı ölçüttür. Bu sebeple, Hz. Peygamber'in uygulamalarıyla çelişen herhangi bir yorumun ilmî geçerliliği bulunmamaktadır. Bu noktayı Elaya da özellikle vurgulamakta; sünnet'in, Kur'an'ın en sahih ve en güvenilir tefsiri olduğunu belirtmektedir. Elaya'ya göre Hz. Peygamber'in hayatı boyunca şiddetten uzak durması ve onu açıkça reddetmesi, Nisâ 34'ün şiddeti meşrulaştıran bir metin olarak okunamayacağını göstermektedir.⁴²¹ Dolayısıyla, sünnetle çelişen her yorum terk edilmelidir.

Elaya, tartışmaların merkezinde yer alan “darb” kelimesine özel bir yer ayırır. Ona göre bu kelime, Arapça'da çok anlamlılığın en çarpıcı örneklerinden biridir ve yirmiden fazla farklı anlama sahiptir. “Darb” kelimesi Kur'an'da; örnek vermek, yolculuk yapmak, ayırmak, mesafe koymak gibi farklı bağlamlarda kullanılmaktadır. Bu nedenle kelimenin Nisâ 34'teki anlamı, ancak bağlam, sünnet ve Kur'an'ın genel ahlâk ilkeleri çerçevesinde belirlenebilir.⁴²² Râzî, “darb” kelimesini fiziksel bir fiil olarak anlamaya meyilli olmakla birlikte, bunun için son derece katı şartlar koyar: Örneğin müdahale hafif olmalı, sembolik nitelik taşınmalı ve kesinlikle zarar vermemelidir. Acı veren, iz bırakan veya kadını küçük düşüren her türlü davranış haramdır. İbn Kesîr de benzer şekilde, bu müdahalenin en az zarar ilkesine bağlı olması gerektiğini vurgular ve bunun bir intikam ya da ceza değil; bozulan ilişkiyi onarmaya yönelik bir “tedavi yöntemi” olarak anlaşılması gerektiğini belirtir. Bu çerçevede amaç, kin ya da öfkeyi tatmin etmek değil; sevgi, merhamet ve huzuru yeniden tesis etmektir. Aksi takdirde, böyle bir davranış günah sayılır ve kişinin eşine karşı haddi aşması anlamına gelir. Her ne kadar bu yöntem “acı bir ilaç” olarak nitelendirilebilse de bazı istisnâî durumlarda aile kurumunun tamamen yıkılmasından daha az zararlı olabileceği ifade edilmektedir.

Klasik tefsir geleneği, Nisâ 34'ü şiddeti teşvik eden bir düzenleme olarak değil; zararı

⁴¹⁹ İbn Kesîr, Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm (Beyrut: Dâru'l-Ma'rifa, 1998), 1/521.

⁴²⁰ Sünen-i Tirmizî, Menâkıb, 63; Sünen-i İbn Mâce, Nikâh, 50.

⁴²¹ Elaya, Tercemetü Tefsîri'l-Kur'an, 1/290.

⁴²² Elaya, Tercemetü Tefsîri'l-Kur'an, 1/290.

sınırlayan, uyumu hedefleyen ve aile bütünlüğünü korumayı amaçlayan istisnâî bir tedbir olarak yorumlamaktadır. Elaya, Nisâ 34. âyeti son derece sade ve pedagojik bir yöntemle açıklamakta; İslâm'ın kadına karşı şiddeti ne teşvik ettiğini ne de meşrulaştırdığını açıkça ortaya koymaktadır. Ona göre kadına yönelik fiziksel şiddet, İslâm'dan önce Arap toplumunda yaygın olan ve sorgulanmadan uygulanan köklü bir kültürel pratiktir. İslâm öncesi dönemde kadın, sosyal ve hukukî açıdan ikincil bir konumda bulunmakta; maruz kaldığı şiddet ise toplumsal olarak normal kabul edilmekteydi. İslâm'ın gelişiyle birlikte bu kültürel yapı köklü biçimde dönüşmüş; kadın miras, mülkiyet, seyahat, toplumsal katılım ve bireysel haklar gibi birçok alanda hukuken tanınmış haklara kavuşmuştur. Elaya'ya göre Kur'ân, mevcut toplumsal gerçekliğe müdahale ederken davranışları teşvik etmek yerine, ahlâkî ve hukukî sınırlar koymayı amaçlamıştır.⁴²³ Bu bağlamda bir davranışın sınırlandırılması, onun teşvik edilmesi anlamına gelmez. Nisâ 34. âyette de hedeflenen, kadına yönelik şiddeti onaylamak değil; aksine onu sınırlamak, denetim altına almak ve nihayetinde ortadan kaldırmaktır. Elaya ayrıca, Nisâ 34'ün mutlaka onu takip eden 35. âyetle birlikte okunması gerektiğini özellikle vurgular. Zira bir sonraki âyette, “Eğer karı-kocanın arasının açılmasından korkarsanız, erkeğin ailesinden bir hakem, kadının ailesinden de bir hakem gönderin” buyurulmakta; böylece Kur'ân'ın nihai hedefinin uzlaştırma, adalet ve barış olduğu açıkça ortaya konmaktadır.

“Darb” kavramının evlilikte baskı veya şiddet aracı olarak sunulması, ne Kur'ân'ın ne de sünnetin ruhuyla bağdaşmaktadır. Elaya'ya göre “darb”, evlilik ilişkisinde son derece istisnâî ve son aşamayı temsil eden bir kavramdır. Bu aşamadan önce uzlaştırma yolları tükenmiş olmalı; başarısızlık hâlinde ise hakemlik mekanizması devreye girmelidir. Bu yapı, Kur'ân'ın güç kullanımını değil; barışı, hakkaniyeti ve ilişkilerin korunmasını önceliğini açıkça göstermektedir.

Elaya, bu bağlamda evliliğin İslâm'daki konumunu da geniş bir perspektifle ele alır. Kur'ân, evliliği sükûnet (sekînet), sevgi (meveddet) ve merhamet (rahmet) üzerine kurulu bir ilişki olarak tanımlar. Ona göre evliliğin temelini oluşturan bu ilkelerle çelişen herhangi bir yorum, metodolojik olarak geçersizdir ve terk edilmelidir. Zira zarar verme, aşağılama ve onur kırma gibi fiiller, İslâm ahlâkının hiçbir aşamasında meşru kabul edilmemiştir. Elaya, disiplin kavramının dahi İslâm'da son derece katı şartlara bağlandığını; bu âyetin sıradan veya sağlıklı ilişkiler için değil, istisnâî ve ciddi biçimde bozulmuş evlilik durumları için söz konusu olduğunu vurgular.

Elaya'nın yorumunda temel ilke, istismarın günah olduğu yönündedir. Nisâ 34'ü kadına

⁴²³ Elaya, Tercemetü Tefsîri'l-Kur'ân, 1/290.

yönelik şiddeti meşrulaştırmak için kullanmak, Kur’ân’ın açık bir istismarıdır. “Darb” kelimesinin en sert ve bağlamdan kopuk anlamının tercih edilmesi, toplumsal düzeyde yanlış algıların ve İslâm karşıtı söylemlerin (İslâmofobi) yayılmasına zemin hazırlamaktadır. Elaya, kelimenin yorumundaki zorluğu inkâr etmez; ancak her yorumun mutlaka Kur’ân’ın ahlâkî çerçevesine ve Hz. Peygamber’in örneğine tâbi olması gerektiğinde ısrar eder.⁴²⁴ İslâm hukukunun temel hedefi, zarar görme durumunu ortadan kaldırmak ve insan onurunu korumaktır. Fiziksel veya psikolojik zarar doğuran her fiil, pratikte istismar niteliği kazanır ve meşruiyetini kaybeder. Bu noktada Elaya, klasik âlimlerle tam bir görüş birliği içindedir. Râzî, zararın her türlü izni geçersiz kıldığını; İbn Kesîr, Hz. Peygamber’in eşlere eziyete kesin biçimde karşı çıktığını; Kurtubî ise zarar ortaya çıktığında yargısal müdahalenin zorunlu olduğunu vurgulamaktadır. Elaya, bu görüşleri tekrar ederek zarar vermeme ilkesinin altını çizmektedir.

3.2.11. Hz. Peygamber’in Zeynep bint Cahş ile Evliliği (Ahzâb Sûresi Bağlamı)

Hz. Muhammed’in Zeynep bint Cahş ile evliliği, Kur’ân’da açık ve doğrudan biçimde zikredilen nadir tarihsel olaylardan biridir. Bu evlilik, Ahzâb sûresi 37. âyette yalnızca onaylanmakla kalmamış; aynı zamanda ilâhî irade tarafından gerçekleştirildiği ve gerekçeleri açıkça beyan edilmiştir. Bu yönüyle söz konusu evlilik, Hz. Peygamber’in diğer evliliklerinden ayrılmakta ve erken dönemden günümüze kadar tefsir literatüründe geniş bir yer tutmaktadır. Bununla birlikte açık Kur’ânî açıklamalara rağmen bu hadise tarih boyunca sıklıkla yanlış anlaşılmış; özellikle bağlamdan kopuk, izole tarihsel rivayetler üzerinden değerlendirilmesi, meseleyi sürekli olarak problemli bir tartışma alanına dönüştürmüştür. Klasik Müslüman âlimler, bu evliliği istisnasız biçimde ilâhî bir hukukî ve toplumsal reform olarak ele almış; onu şahsî bir tercih veya duygusal bir ilişki olarak değerlendirmemişlerdir. Bu noktada Mayin Kutty Elaya, meseleyi son derece berrak ve sade bir dille ele almakta; Kur’ân’ın kendi açıklamasını merkeze alan tutarlı bir yaklaşım ortaya koymaktadır. İslâm öncesi Arap toplumunda “tebennî” olarak bilinen *evlat edinme* uygulaması yaygındı. Bu uygulamaya göre bir kimse evlat edindiği çocuğu biyolojik evladı gibi kabul eder; çocuk evlat edinenin adını taşır, ondan miras alır ve hukukî sonuçlar bakımından öz evlatla tamamen aynı statüye sahip olurdu. Bu nedenle evlatlıkların eşleri, gerçek gelinler gibi kabul edilir ve evlat edinen baba ile evlatlığın eşi arasında evlenme kesin olarak yasak sayılırdı. İslâm’ın gelişiyile birlikte bu uygulama köklü

⁴²⁴ Elaya, Tercemetü Tefsîri’l-Kur’ân, 1/291.

biçimde değiştirilmiştir. Zira tebennî sistemi, nesep konusunda kurgu ile gerçeği birbirine karıştırmakta; sahte akrabalık ilişkileri üretmekte ve hukukî sonuçlar doğurmaktaydı. İslâm, nesep konusunda açıklık, doğruluk ve şeffaflığı esas almış; soy bağının korunmasını temel bir ilke olarak benimsemiştir. Bu sebeple tebennî uygulaması kaldırılmış ve evlatlıkların biyolojik aileleriyle ilişkilendirilmesi emredilmiştir. Hz. Peygamber'in evlat edindiği Zeyd b. Hârise, bu bağlamda merkezi bir örnektir. İslâm'dan önce toplumda "Zeyd b. Muhammed" olarak anılan Zeyd, bu geleneğin kaldırılmasıyla birlikte yeniden biyolojik babasının adıyla anılmaya başlanmıştır. Zeyd b. Hârise, Zeynep binti Cahş ile evlendirilmiş; bu evlilik de sınıfsal ayrımları kırmayı hedefleyen erken dönem sosyal reformların bir parçası olmuştur. Ancak bu evlilik zamanla sona ermiş ve boşanmayla neticelenmiştir. Bu noktadan sonra Allah Teâlâ, Hz. Peygamber'e Zeynep binti Cahş ile evlenmesini emretmiştir. Elaya'ya göre bu evlilik, bütünüyle kamusal ve öğretici bir işlev taşımakta; İslâm öncesi döneme ait, evlatlıkların öz evlat gibi kabul edilmesine dayanan yanlış hukukî algıyı kesin biçimde ortadan kaldırmayı hedeflemektedir. Dolayısıyla bu evlilik, kişisel bir arzuya değil; doğrudan ilâhî emre dayanan ağır bir sorumluluğun yerine getirilmesidir.⁴²⁵

Elaya özellikle, bu evliliğin Hz. Peygamber'in şahsî isteğinden kaynaklandığı yönündeki iddiaları kesin bir dille reddeder. Aksine Hz. Peygamber, toplumda oluşabilecek dedikodu, yanlış anlaşılma ve tepkiler sebebiyle bu evliliği gerçekleştirme konusunda insânî bir çekince yaşamıştır. Zira yerleşik anlayışa göre evlatlık, öz evlat gibi kabul edilmekte ve onun boşanmış eşiyle evlenmek büyük bir toplumsal tabu olarak görülmekteydi. Hz. Peygamber'in tereddüdü, Elaya'ya göre ahlâkî bir zaafın değil; bilakis toplumsal hassasiyet, merhamet ve ümmetin tepkilerini gözetme sorumluluğunun bir göstergesidir. Bununla birlikte Hz. Peygamber, ilâhî emrin arkasında mutlaka derin bir hikmet bulunduğuna olan sarsılmaz inancı sebebiyle bu görevi yerine getirmiştir. Kur'ân'ın açık beyanı da bu evliliğin amacının, evlatlığın öz evlatla aynı statüde görülmesine dayanan yanlış geleneği fiilen ve kalıcı biçimde ortadan kaldırmak olduğunu göstermektedir. Hz. Peygamber de İslâm öncesi dönemde kökleşmiş olan yanlış evlat edinme anlayışının kaldırılmasının toplumda büyük bir sarsıntı doğuracağını bilmekteydi.⁴²⁶

Elaya'ya göre bağlamdan kopuk rivayetler, hayal ürünü anlatılar ve izole tarihsel hikâyelerle bu olayın yeniden kurgulanması ilmî değildir ve terk edilmelidir. Kur'ân'ın kendisi, meseleyi kapalı bırakmamış; bilakis gerekçesini açıkça ortaya koymuştur. Dolayısıyla ortaya atılan asılsız iddialar, Kur'ân'ın açık beyanı karşısında geçerliliğini yitirmektedir. Nitekim aynı

⁴²⁵ Elaya, Tercemetü Tefsîri'l-Kur'ân, 3/168.

⁴²⁶ Elaya, Tercemetü Tefsîri'l-Kur'ân, 3/169.

âyet, bu evliliğin amacını açıkça şu ifadeyle belirtmektedir: “Bundan böyle evlatlıklarının boşadıkları eşleriyle evlenme konusunda müminler için bir güçlük olmasın diye”. Elaya’ya göre bu cümle, olayın merkezinde yer alan temel amacı net bir şekilde ortaya koymaktadır. Âyet bağlamıyla birlikte okunduğunda, bütün iddialar ve şüpheler ortadan kalkmakta; evliliğin gerekçesi apaçık hâle gelmektedir. Kur’ân, bu evliliğin sebebini gizlememiş; aksine ilan ederek hukukî bir ilke hâline getirmiştir.⁴²⁷

Elaya, İslâm hukukunun yasama yöntemine de dikkat çeker. Ona göre Allah Teâlâ, hükümleri bazen doğrudan emirlerle, bazen aşamalı süreçlerle, bazen de uygulamalı örneklik yoluyla öğretmektedir. Bu evlilikte tercih edilen yöntem, uygulamalı öğretimdir. Hz. Peygamber’in bizzat bu evliliği gerçekleştirmesiyle, evlatlığın boşanmış eşiyle evlenmenin haram olmadığı hükmü, teorik tartışmaya kapalı şekilde fiilen tesis edilmiştir. Bu uygulamadan sonra hiçbir Müslüman, evlatlığın eşinin, öz evladın eşi gibi haram olduğu iddiasını ileri süremez. Klasik tefsir literatürü de bu yorumu güçlü biçimde desteklemektedir. Râzî, Arap toplumunda evlatlıkların öz evlatla eş tutulmasının son derece köklü bir gelenek olduğunu; bu geleneğin yalnızca sözlü yasaklarla ortadan kaldırılamayacağını ifade eder. Râzî’ye göre Araplar, köklü örf ve alışkanlıkları terk etmeye direnç gösterdikleri için Allah Teâlâ bu hükmü yalnızca sözle bildirmemiş; onu Hz. Peygamber’in fiilî uygulamasıyla hayata geçirmiştir. Böylece hem teorik hem pratik düzeyde güçlü bir eğitim yöntemi benimsenmiştir.⁴²⁸

Râzî, bu tür uygulamalı hükümlerin, toplumda duygusal ve kültürel direnci kırmada çok daha etkili olduğunu belirtir. Bu sebeple Allah Teâlâ, evlatlık–öz evlat eşitliğine dayanan yanlış anlayışı ortadan kaldırmak için Hz. Peygamber’in şahsında açık ve görünür bir eylem gerçekleştirmiş; böylece topluma hem sözlü bir ilke hem de somut bir ders sunmuştur. Bu olay, İslâm’ın toplumsal dönüşümü nasıl gerçekleştirdiğine dair en çarpıcı örneklerden biri olarak tefsir literatüründe yerini almıştır. İbn Kesîr de Ahzâb 37. âyeti aynı doğrultuda yorumlamakta ve bu ilâhî düzenlemenin ardından artık tereddüt, mahcubiyet ya da belirsizlik için hiçbir gerekçe kalmadığını vurgulamaktadır. Ona göre Allah Teâlâ, bu hükmü topluma açık, kesin ve rasyonel bir niyetle yerleştirmiş; böylece müminlerin bu konuda net bir bilgiye sahip olmalarını sağlamıştır. Bu olaydan sonra toplumun, evlatlıkların öz evlat gibi değerlendirilmesine dayanan eski anlayışı terk etmesi ve yeni hüküm doğrultusunda hareket etmesi beklenmektedir. İbn Kesîr, bu ilâhî düzenlemenin toplumsal hayatta ortaya çıkan sorunları giderici, ıslah edici bir yöntem olduğunu; bu sebeple önceki yanlış uygulamanın artık tamamen terk edilmesi gerektiğini belirtir. İbn Kesîr, Hz. Peygamber’in Hz. Muhammed ile Zeynep bint Cahş’ın

⁴²⁷ Elaya, Tercemetü Tefsîri’l-Kur’ân, 3/169.

⁴²⁸ Râzî, Mefâtihi’l-Gayb, 2/241.

evliliğine dair ileri sürülen asılsız iddiaları ve bağlamdan kopuk tarihsel anlatıları açıkça reddeder. Ona göre bu evliliğin arkasındaki temel ve merkezî anlam, ilâhî bir hukukî düzenlemenin fiilen uygulanmasıdır.⁴²⁹ Tarihçilerin ve müfessirlerin büyük çoğunluğu da bu olayın kişisel değil, bütünüyle hukukî ve toplumsal bir amaca hizmet ettiği konusunda ittifak hâlinindedir. Bu yönüyle söz konusu evlilik, İslâm hukukunun nasıl uygulamaya geçirildiğini ve arkasındaki hikmetin ne olduğunu açık biçimde göstermektedir.

Elaya, önemli bir ayrıntıya özellikle dikkat çekmektedir. Hz. Peygamber başlangıçta Zeyd'i, evliliğini sürdürmeye teşvik etmiştir. Kur'ân, bu durumu son derece açık bir ifadeyle kayda geçirmiştir. Elaya'ya göre bu davranış bile Hz. Peygamber'in Zeynep binti Caş ile evlenmeyi arzuladığı veya boşanmasını istediği yönündeki iddiaları bütünüyle geçersiz kılmaktadır.⁴³⁰ Zira bir kimse, arzu ettiği bir evliliğin gerçekleşmesi için eşlerin ayrılmasını teşvik etmez; aksine Hz. Peygamber, Zeyd'e eşini yanında tutmasını öğütlemiştir. Bu gerçek, evliliğin şahsî bir istekten değil; doğrudan ilâhî bir emirden kaynaklandığını açıkça ortaya koymaktadır. Elaya'nın üzerinde durduğu bir diğer önemli husus, âyette geçen "korku" kavramının mahiyetidir. Burada söz konusu olan korku; şahsî bir zarar, itibar kaybı veya aşağılanma endişesi değildir. Aksine bu, Hz. Peygamber'in toplumsal algıya, dedikodulara ve yanlış yorumlara dair taşıdığı nebevî hassasiyetin bir yansımasıdır. Toplum içinde "el-Emîn" olarak tanınan Hz. Peygamber, sosyal uyumu ve huzuru her zaman öncelemiştir; bu sebeple toplumda çıkabilecek söylentilerden ve yanlış anlamalardan endişe etmiştir. Bu endişe, onun ahlâkî sorumluluk bilincinin bir göstergesidir.

Elaya'ya göre Kur'ân'ın bu olayı böylesine açık bir dille aktarması, onun hakikat oluşunun en güçlü delillerinden biridir. Kur'ân, Hz. Peygamber'in insânî duygularını gizlememiş; aksine onları açıkça ifade ederek vahyin güvenilirliğini daha da pekiştirmiştir. Bu açıklık, inancı zayıflatmak yerine güçlendirmiştir; Kur'ân'ın tarihsel olayları çarpıtmadan aktardığını bir kez daha ortaya koymuştur. Mayin Kutty Elaya, bu olayda özellikle Zeynep bint Caş'ın onuruna ve konumuna özel bir önem atfetmektedir. Ona göre bu evlilik, Zeynep bint Caş için bir eksiklik veya mahcubiyet sebebi değil; aksine Kur'ân'da bizzat Allah tarafından düzenlenmiş olması sebebiyle son derece nadir ve yüksek bir şeref niteliği taşımaktadır. Nitekim Kur'ân'da, "Zeyd onunla ilişkisini kesince, onu sana biz nikâhladık" (Ahzâb 33/37) buyurularak, bu evliliğin doğrudan ilâhî irade ile gerçekleştirildiği açıkça ifade edilmiştir. Kur'ân'da bir kadının evliliğinin bu şekilde doğrudan zikredilmesi son derece istisnâî bir durumdur ve bu, Zeynep bint Caş'ın konumunu küçültlen değil; bilakis yücelten bir husustur.

⁴²⁹ İbn Kesîr, Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm, 2/314.

⁴³⁰ Elaya, Tercemetü Tefsîri'l-Kur'ân, 3/170.

Elaya, günümüzde bu evliliği “sağlıksız”, “toksik” ya da ataerkil düşüncenin bir ürünü olarak niteleyen yaklaşımların, Kur’ân’ın açık beyanını ve tarihsel bağlamı göz ardı ettiğini belirtir.

Elaya, okuyucuları Zeynep bint Cahş’ı pasif ve edilgen bir figür olarak tasvir etmekten özellikle sakındırır. Zira Zeynep, güçlü bir iman sahibi olarak Allah’ın emrine bilinçli şekilde teslim olmuş; İslâm öncesi Arap toplumunda kökleşmiş yanlış bir geleneğin kaldırılmasında aktif bir rol üstlenmiştir. Bu yönüyle o, yalnızca şahsî bir evliliğin tarafı değil; İslâm hukukunda nesep, evlat edinme ve aile yapısına ilişkin büyük bir reformun parçası olmuştur. Elaya’ya göre bu olaydan doğan fayda yalnızca bireysel değil; bütün Müslüman toplumu kuşatan kolektif bir yarardır. Bu sebeple, Zeynep bint Cahş hakkında üretilen dedikodu ve söylenti türündeki anlatılar hem tarihsel hem de ahlâkî açıdan reddedilmelidir.⁴³¹

Râzî de Hz. Peygamber’in ahlâkî şahsiyetini ve İslâm’ın bütüncül mesajını zedelemeye çalışan girişimlere karşı uyarıda bulunmaktadır. Râzî’ye göre İslâm ve Hz. Peygamber’in düşmanları, bu tür olayları çarpıtarak ahlâkî itibarı sarsmayı amaçlamış; ancak Kur’ân ve sahih tefsir geleneği, Hz. Peygamber’in doğruluğunu ve güvenilirliğini sürekli olarak ortaya koymuştur.⁴³² Bu olayda da herhangi bir zarar, zulüm ya da ahlâkî zaaf söz konusu değildir; bilakis ilâhî otoritenin açık bir tecellisi bulunmaktadır. Benzer şekilde İbn Kesîr de bu evliliğin Allah’ın emriyle gerçekleştiğini vurgulayarak buna aykırı düşen tarihsel anlatıların ve izole rivayetlerin terk edilmesi gerektiğini ifade eder.

3.2.12. Garânîk Olayı (Necm Sûresi)

Garânîk olayı olarak bilinen rivayet, Necm sûresi ile ilişkilendirilen ve modern literatürde çoğu zaman “satanic verses/şeytan âyetleri” ifadesiyle anılan en tartışmalı anlatılardan biridir. Rivayete göre Hz. Peygamber (s.a.v.), Mekke’de Necm sûresini topluluk önünde okurken müşriklerin putları olan Lât, Uzzâ ve Menâtın adlarını övücü bir biçimde zikretmiş; ardından bu ifadelerin sonradan asıl metinden çıkarıldığı ve âyetlerin “orijinal hâline döndürüldüğü” ileri sürülmüştür. Oysa sûrede geçen ifade, müşriklere yönelik sorgulayıcı ve reddedici bir hitap bağlamında yer almaktadır: “Şimdi Lât’ı, Uzzâ’yı ve üçüncüleri olan Menât’ı gördünüz mü?”⁴³³ Bu hitap, putperestliğin meşrulaştırılması değil; bilakis müşrik inancının sorgulanması ve reddi bağlamında değerlendirilmelidir. Müslüman âlimler, bu iddiayı sıradan bir tarih ayrıntısı olarak ele almamışlardır. Zira rivayet, Hz. Peygamber’in tebliğ

⁴³¹ Elaya, Tercemetü Tefsiri’l-Kur’ân, 3/170.

⁴³² Râzî, Mefâtihu’l-Gayb, 2/242.

⁴³³ Necm 53/19, 20.

güvenilirliği ve vahyin korunmuşluğu gibi İslâm düşüncesinin temel ilkelerini doğrudan ilgilendiren son derece ciddi bir itham niteliği taşımaktadır. Bu sebeple birçok klasik âlim, rivayeti hem isnad hem de muhteva açısından eleştirmiş; Kur'ân'ın açık beyanlarıyla çatıştığı için kabul edilemez görmüştür. Bu iddianın, Kur'ân'ın vahyin mahiyetine ilişkin ortaya koyduğu ilkeler karşısında ahlâkî ve ilmî açıdan zayıf kaldığı özellikle vurgulanmıştır. Mayin Kutty Elaya da klasik âlimlerin çizgisini takip ederek Garânîk rivayetini açık ve kapsamlı biçimde reddetmektedir. Elaya, okuyucuya sade bir dille meseleye nasıl yaklaşılması gerektiğini öğretir; rivayetin ilmî bakımdan zayıf olduğunu ve âlimlerin çoğunluğu tarafından kabul edilmediğini belirtir. Ona göre iddiayı değerlendirmede belirleyici ölçü, Kur'ân'ın bizzat sunduğu açıklamalardır; Kur'ân, Hz. Peygamber'in vahyi kendi arzusuyla üretmediğini ve sözlerinin heva/heves kaynaklı olmadığını açıkça ifade etmektedir.

Elaya, bu bağlamda Necm sûresinin giriş âyetlerine dikkat çeker: “Arkadaşınız sapmadı ve azmadı” “O, hevâdan konuşmaz. O (onun söyledikleri), kendisine vahyedilen bir vahiyden ibarettir”.⁴³⁴ Elaya'ya göre bu âyetler, vahyin kaynağı ve güvenilirliği konusunda güçlü bir teminattır: Hz. Peygamber (s.a.v.) kendi kanaatini vahiy diye sunmaz; dinî mesajı kişisel düşünce ve arzularıyla karıştırmaz. Bu noktada Hz. Âişe'ye nispet edilen “Onun ahlâkı Kur'ân'dı” meâlindeki rivayet, Resûlullah'ın (s.a.v.) söz ve fiillerinin Kur'ân'ın ahlâkî rehberliğiyle uyumunu gösteren bir çerçeve olarak aktarılır. Elaya, bu temel ilkeye dayanarak, “şeytanın Kur'ân tilâvetine put övgüsü yerleştirdiği” iddiasının makul ve tutarlı olmadığını vurgular.⁴³⁵ Elaya'nın yaklaşımı nettir: Bu rivayet doğru kabul edilirse, vahye duyulan güven temelden sarsılır ve dinî mesajın korunmuşluğu ilkesine gölge düşer. Hâlbuki Kur'ân, bunun tam tersini öğretir; vahyin açık, korunmuş ve güvenilir olduğunu ısrarla vurgular. Bu nedenle, vahyin güvenilirliğini ortadan kaldıracak bir anlatının Kur'ân'ın genel öğretisiyle bağdaşması mümkün değildir.

Elaya ayrıca sûrenin bütününün dikkatle okunmasını ister. Necm sûresi, genel akışı itibarıyla müşrik inançlarını eleştiren, vahyin kaynağını teyit eden ve putperestliğin yanlışlığını vurgulayan güçlü bir üsluba sahiptir. Sûrenin hedefi putları meşrulaştırmak değil; onların hiçbir güç ve yetkiye sahip olmadığını, ilâh olamayacaklarını ortaya koymaktır. Bu çerçevede Kur'ân'ın, putlara kulluğu kesin bir dille reddettiği bilinen bir ilkedir. Elaya, sûrenin put övgüsüne dair “tek bir ifade” bile içermediğini; aksine putperestliğe karşı açık bir reddiye sunduğunu vurgular. Bu durumda sûrenin genel muhtevası putperestliği mahkûm ederken, tilâvetin ortasında birdenbire putları öven ifadelerin yer aldığı iddiası metin bütünlüğü

⁴³⁴ Necm 53/3, 4.

⁴³⁵ Elaya, Tercemetü Tefsîri'l-Kur'ân, 4/114.

açısından da tutarsızdır. Söz konusu anlatı genellikle, putperest Arapların tanrıçalarına atıfta bulunan şu âyetlerle ilişkilendirilmektedir: “Şimdi Lât’ı, Uzzâ’yı ve üçüncüleri olan Menât’ı gördünüz mü?” Ancak Kur’ân, bu ifadelerin hemen ardından müşrik düşüncüyü açık ve sert bir biçimde reddetmektedir: “Erkek sizin için de dişi O’nun için mi? Bu ne insafsızca bir taksimdir!”⁴³⁶ Devam eden âyette ise, “Bunlar, sizin ve atalarınızın taktığı birtakım isimlerden başka bir şey değildir; Allah onlar hakkında hiçbir delil indirmemiştir⁴³⁷” buyurularak söz konusu putların ilâhlık iddiaları kesin biçimde geçersiz kılınmaktadır. Mayin Kutty Elaya, Garânîk iddiasının tam da bu bağlamın yanlış okunmasından kaynaklandığını belirtir. Kur’ân, müşriklerin tanrıçalarını zikretmekte; fakat hemen ardından onları eleştirmekte ve reddetmektedir. Dolayısıyla burada övgü değil, açık bir reddiye söz konusudur. Elaya’ya göre iddia, Kur’ân metninin kendisinden değil; sonradan uydurulan ve metne dışarıdan eklenen asılsız anlatılardan doğmuştur. Bu tür sahte iddialar, toplumda şüphe ve huzursuzluk üretmekte; özellikle dinî konularda sıradan müminleri tereddüde sürüklemektedir. Elaya, bu sebeple bu tür isnatların kesin biçimde reddedilmesi gerektiğini vurgular. Elaya, yaygın bir açıklama olarak dile getirilen şu anlatıya da değinir: Rivayete göre Hz. Peygamber (s.a.v.), Necm sûresini Mekkelilerin huzurunda okuduğunda sûrenin sonunda geçen “O hâlde Allah’a secde edin ve O’na kulluk edin” âyetiyle birlikte orada bulunanlar secde etmiş; müşriklerin de secde etmesi, bazılarınca putların övüldüğü şeklinde yorumlanmıştır. Elaya’ya göre bu anlatı hem içerik hem de delil açısından zayıftır. Müşriklerin secde etmesi, sûrenin etkileyici hitabı ve güçlü üslubuyla açıklanabilir; bu durum, putların övüldüğüne dair bir delil teşkil etmez. Elaya, bu tür yorumların tahminden öteye geçmediğini ve ilmî bir temele dayanmadığını belirtir.⁴³⁸

Bu noktada Elaya’nın yöntemi, klasik müfessirlerin çoğundan metodolojik olarak ayrılır. Klasik tefsirlerde rivayetler aktarılır, ardından isnad ve muhteva bakımından değerlendirilir. Elaya ise önceliği doğrudan Kur’ân metnine verir; önce âyetlerin açık anlamını ortaya koyar, ardından bu anlamla çelişen rivayetleri reddeder. Ona göre Kur’ân’la açıkça çelişen bir anlatının, isnad tartışmasına dahi gerek kalmaksızın geçersiz sayılması gerekir. Nitekim Râzî Garânîk iddiasını kesin bir dille reddeder. Râzî, şeytanın vahye müdahale edebileceği varsayımının kabul edilmesi hâlinde, vahyin güvenilirliğinin bütünüyle sarsılacağını ifade eder. Böyle bir iddia, dinin temelini istikrarsız hâle getirir ve müminlerin vahye olan güvenini ortadan kaldırır. Râzî’ye göre vahiy, Allah’tan gelen ilâhî bir bildirimdir; kişisel düşünce ürünü olmadığı gibi şeytanî unsurlarla karışması da mümkün değildir. Allah’ın

⁴³⁶ Necm 53/21, 22.

⁴³⁷ Necm 53/23.

⁴³⁸ Elaya, Tercemetü Tefsîri’l-Kur’ân, 4/114.

kelâmı, korunmuş ve hatadan münezzehtir. Benzer şekilde İbn Kesîr de söz konusu rivayetleri eleştirel bir yaklaşımla değerlendirmiş; isnad zincirlerinin zayıf olduğunu ve rivayetlerin güvenilir kabul edilemeyeceğini belirtmiştir. İbn Kesîr'e göre bu anlatılar, Hz. Peygamber'e (s.a.v.) yönelik ağır ve mesnetsiz bir itham içermekte; bu sebeple terk edilmesi gerekmektedir. Elaya, Râzî ve İbn Kesîr'in vardığı sonuçla tamamen aynı noktada durmakla birlikte onların yaptığı ayrıntılı rivayet ve isnad tartışmalarına girmemeyi tercih eder. Bunun temel sebebi, Elaya'nın hitap ettiği okuyucu kitlesinin çoğunlukla hadis tenkidi metodolojisine aşina olmayan sıradan müminler olmasıdır. Bu nedenle o, meseleyi doğrudan Kur'an'ın açık beyanları üzerinden ele alır ve okuyucuya net bir ilke sunar.

Elaya'nın yaklaşımının merkezinde, vahyin aktarılmasında Hz. Peygamber'in ismet (korunmuşluk) sıfatı yer almaktadır. Buna göre Hz. Peygamber, vahyi tebliğ ederken hata, ekleme veya şeytanî müdahaleye maruz kalmaz. Kur'an'ın kendisi bu güvenceyi defalarca vurgulamışken vahyin içine put övgüsü karıştığını iddia etmek hem aklen hem de naklen tutarsızdır.⁴³⁹ Bu çerçevede Garânîk anlatısı, Kur'an'ın açık mesajı ve İslâm'ın vahiy anlayışıyla bağdaşmadığı için reddedilmelidir. Mayin Kutty Elaya, meseleyi son derece sade bir ilke üzerinden açıklar: Allah Teâlâ, Kur'an'ın tebliği esnasında Hz. Peygamber'i hatadan korumuştur. Şayet vahiy sürecinde bu ilâhî koruma söz konusu olmasaydı, insanlar Kur'an'a ve ilâhî rehberliğe güvenemezdi. Bu nedenle Allah'ın, vahyi tebliğ eden elçisini hataya düşmekten muhafaza etmesi, dinin anlaşılması ve korunması açısından zorunludur.⁴⁴⁰ Elaya'ya göre ismet ilkesi, karmaşık ve teorik bir doktrin değil; ilâhî rehberliğin sağlıklı biçimde insanlığa ulaşabilmesi için zorunlu bir ilkedir. Elaya, sıradan okuyucular arasında yaygın olan önemli bir yanlışta da dikkat çeker; kadim kaynaklarda geçen her anlatının, yalnızca o kaynaklarda geçtiği için doğru kabul edilmesi gerektiği düşüncesidir. Ona göre bu yaklaşım, ilmî bir yöntem değildir ve ciddi yanlış anlamalara yol açmaktadır. İslâm âlimleri, geçmişten günümüze ulaşan rivayetleri korumuş; ancak bu koruma, her rivayetin doğru ve geçerli olduğu anlamına gelmemiştir. Rivayetlerin muhafaza edilmesi, onların eleştirilmesi, değerlendirilmesi ve ayıklanması içindir. Elaya, âlimlerin yönteminin tam da bu noktada anlaşılması gerektiğini vurgular. Âlimler rivayetleri toplar; ardından onları Kur'an'a, sahih sünnete ve temel itikadî ilkelere arz ederler. Bu süreçte bazı rivayetler kabul edilirken bazıları reddedilir. Dolayısıyla bir anlatının kitaplarda yer alması, onun doğruluğunu garanti etmez. Elaya, okuyuculara şu temel ölçüyü öğretir; bir rivayet, ancak Kur'an'la uyumluysa ve temel dinî ilkelerle

⁴³⁹ Elaya, Tercemetü Tefsîri'l-Kur'an, 4/115.

⁴⁴⁰ Elaya, Tercemetü Tefsîri'l-Kur'an, 4/114.

çelişmiyorsa kabul edilebilir.⁴⁴¹

Elaya, meseleyi dört temel ilke çerçevesinde özetler:

Birincisi, Kur'ân açıkça Hz. Peygamber'in vahyi tebliğ ederken hevâ ve arzusuyla konuşmadığını beyan etmektedir (Necm 3, 4). Bu ilke, vahye şeytanî bir ekleme yapılabileceği iddiasına doğrudan bir engel teşkil eder.

İkincisi, Necm sûresinin bütünsel akışı putları mahkûm etmekte ve onları “Allah'ın hakkında hiçbir delil indirmediği birtakım isimler” olarak nitelemektedir (Necm 23). Bu bağlam, putların övülmesine hiçbir şekilde alan bırakmamaktadır.

Üçüncüsü, söz konusu anlatının yayılması muhtemelen, sûrenin tilâveti karşısında müşriklerin verdiği tepkiye “dramatik” bir açıklama arayışından kaynaklanmıştır. Ancak insanî tahminler, ilmî delil yerine geçmez.

Dördüncüsü, bu tür anlatıların kabul edilmesi, vahye duyulan temel güveni zedeler ve dinî sistemi istikrarsız hâle getirir. Oysa Kur'ân, tam da bu tür zannî ve temelsiz iddiaları ortadan kaldırmak için indirilmiştir. Nitekim Necm sûresi, insanların bilgi yerine zan ve tahmine uymalarını açıkça eleştirmektedir.⁴⁴² (Necm 53/23, 28).

Garânîk rivayeti etrafındaki üç temel yaklaşımı sade ve açık biçimde karşılaştırmak mümkündür.

Mayin Kutty Elaya'ya göre, Garânîk anlatısı Kur'ân'ın bizzat kendi iç tutarlılığı tarafından reddedilmektedir. Kur'ân açıkça Hz. Peygamber'in vahyi kendi arzu ve düşüncelerine dayanarak aktarmadığını beyan etmektedir (Necm 53/3–4). Ayrıca Necm sûresi, baştan sona putperestliği mahkûm eden bir muhtevaya sahiptir ve putları “Allah'ın hakkında hiçbir delil indirmediği isimler” olarak nitelemektedir (Necm 53/23). Bu bağlamda putların övüldüğünü ima eden bir anlatı, sûrenin akışını ve anlam bütünlüğünü bozmakta; metinle doğrudan çelişmektedir. Elaya'ya göre bu sebeple söz konusu anlatı tarihsel bir olay değil; hayal ürünü ve zayıf bir rivayettir.

Râzî ise meseleyi daha çok kelâmî ve epistemolojik bir düzlemde ele alır. Râzî'ye göre Garânîk anlatısı doğru kabul edilirse vahyin güvenilirliği temelden sarsılır ve dinin tamamı istikrarsız hâle gelir. Zira vahyin şeytanî müdahaleye açık olduğu kabul edilirse, hiçbir ilâhî bildirime güven kalmaz. Bu nedenle Râzî, böyle bir olayın gerçekleşmesini aklen ve dinen imkânsız görür.

İbn Kesîr ise rivayetleri hadis ve tarih tenkidi açısından değerlendirmekte; Garânîk anlatısının isnad zincirlerinin zayıf olduğunu ve sahih hadis kaynakları tarafından

⁴⁴¹ Elaya, Tercemetü Tefsîri'l-Kur'ân, 4/115.

⁴⁴² Elaya, Tercemetü Tefsîri'l-Kur'ân, 4/116.

desteklenmediğini belirtmektedir. Bu sebeple söz konusu rivayetlerin kabul edilmesi ilmî açıdan mümkün değildir ve terk edilmelidir.

Mayin Kutty Elaya, Garânîk anlatısını hayal ürünü ve zayıf bir rivayet olarak kesin biçimde reddetmektedir. Ona göre bu reddiye, büyük ve karmaşık bir tarihsel olayın inkârı değil; Kur’ân’ın açık beyanlarıyla çelişen sıradan ve geçersiz bir anlatının dışlanmasıdır. Kur’ân, Hz. Peygamber’in doğruluğunu ve vahyin ilâhî kaynağını açıkça ortaya koymuşken (Necm 53/3, 4), müşriklerin zan ve varsayımlarına dayanan birtakım rivayetlerin dikkate alınması mümkün değildir. Ayrıca Garânîk anlatısı, Necm sûresinin putları reddeden ve onları yetkisiz isimler olarak tanımlayan temel mesajını (Necm 53/23) bozmakta ve sûrenin iç bütünlüğüyle bağdaşmamaktadır. Bu çerçevede Elaya’nın yaklaşımı, Garânîk iddiasının İslâm’a zarar verdiğini değil; aksine Kur’ân merkezli eleştirel yöntem sayesinde bu tür iddiaların reddedilmesinin İslâm düşüncesini daha da güçlendirdiğini ortaya koymaktadır.

3.2.13. Mudâyene Âyetinde Kadın Şahitliği Meselesi (Bakara 2/282)

Bakara sûresi, Kur’ân’ı Ker’im’in en uzun sûresidir. Medine döneminde inmiş olan bu sûre, Medine’de teşekkül eden ilk Müslüman topluluğa iman, hukuk ve toplumsal düzen alanlarında kapsamlı rehberlik sunar. Sûrede Âyetü’l-Kürsî gibi İslâm inanç düşüncesinde merkezi konuma sahip ayetler bulunduğu gibi, bireysel ve toplumsal hayatın çeşitli alanlarına yönelik ayrıntılı hükümler de yer alır. Sûrenin ana temaları arasında önceki ümmetlere, özellikle İsrâiloğulları’na dair anlatılar, Müslüman topluma yönelik hidayet ilkeleri, evlilik ve boşanma hukuku, mali muameleler ve ibadet bilinci öne çıkar. Bu bütünlük içinde Bakara 2/282, literatürde mudâyene (borçlanma) âyeti olarak anılan ve Kur’ân’ın en uzun âyeti kabul edilen metindir. Âyet, ticari/finansal işlemlerde yazılı kayıt, şahitlik, belgelendirme, adalet, güvenilirlik ve etik sorumluluk ilkelerini ayrıntılı biçimde düzenleyerek ekonomik hayatın şeffaflık ve hakkaniyet zemini üzerinde yürümesini hedefler. Bu yönüyle âyet, sadece dinî bir öğüt değil; aynı zamanda toplumsal güveni tesis eden hukuki bir standart vazeder. Nitekim günümüz bankacılığı, gayrimenkul işlemleri ve ticaret uygulamalarında da belgelendirme ve tanıklık mekanizmaları, uyuşmazlıkları azaltan ve tarafları koruyan temel araçlar olarak işlev görmektedir. Mudâyene âyetinin en çok tartışılan kısmı ise şahitlikle ilgili hükümde yer alan şu düzenlemedir: Şayet iki erkek şahit bulunmazsa, bir erkekle birlikte iki kadın şahit bulundurulması istenir; bunun gerekçesi de “biri unuttuğunda diğeri ona hatırlatması” şeklinde ifade edilir. Bu ibare, özellikle modern tartışmalarda sıklıkla bağlamından kopararak, İslâm’ın kadınları “aklen eksik” ya da “zihnen yetersiz” gördüğü iddiasına dayanak

yapılmaktadır. Halbuki klasik tefsir geleneğinde bu ifade, kadınların ontolojik değeri veya dinî/ahlâkî itibarı hakkında genel bir hüküm olarak değil; belirli bir işlem türüne ilişkin koruyucu-önleyici bir tedbir olarak değerlendirilmiştir.

Mayin Kutty Elaya, bu tartışmanın merkezine yerleştirilen ibarenin doğru anlaşılabilmesi için iki temel noktayı vurgular; bağlam ve amaç. Elaya'ya göre mudâyene âyetinde geçen şahitlik hükmü, “genel şahitlik rejimi” (mahkemeler, ceza davaları, kişisel güvenilirlik değerlendirmeleri vb.) hakkında evrensel bir ilke koymak üzere değil; yalnızca yazılı borç akitleri gibi spesifik bir alanda, tarafları ihtilaftan korumak ve sözleşme güvenliğini artırmak üzere sevk edilmiştir. Bu nedenle âyetteki şahitlik düzenlemesini, bağlamından koparıp “kadının şahitliği her durumda yarımır” şeklinde genelleştirmek ilmî açıdan isabetli değildir.⁴⁴³ Elaya, âyetin başından itibaren dikkatle okunmasını özellikle ister: Metin, borçların yazılmasını emreder; yazıcının adaletle yazmasını, taraflardan hiçbirine zarar verilmemesini, borçlunun borcundan eksiltme yapılmamasını ve sürecin şeffaf yürütülmesini öne çıkarır. Bu vurgu, âyetin temel hedefinin zulmü ve hileyi önlemek, tarafların hakkını korumak ve “şüpheyi düşmemeniz” için işlemi belgeye bağlamak olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla söz konusu şahitlik hükmü, daha geniş çerçevede adaletin tahkimi ve zararın önlenmesi amacına hizmet eden bir tamamlayıcı tedbirdir. Bu bağlamda Elaya, modern eleştirilerin çoğunun, âyetin yalnızca belirli bir ibaresine odaklanıp metnin bütününe ihmal etmesinden kaynaklandığını belirtir. Ona göre âyet, ekonomik hayatta güveni güçlendiren kapsamlı bir etik-hukuk düzenlemesi getirirken bir cümleyi izole ederek “kadın aşağılanıyor” sonucuna ulaşmak hem metinsel akışa hem de âyetin hedeflediği adalet mantığına aykırıdır.⁴⁴⁴ Bu sebeple mudâyene âyetini sağlıklı biçimde anlamanın yolu, parçacı okumadan kaçınmak ve âyetin tamamını “belgelendirme–adalet–zararı önleme” ekseninde değerlendirmektir. Böyle bir bütüncül okuma, ileride ortaya çıkabilecek polemiklerin ve haksız genellemelerin de önemli ölçüde önüne geçecektir.

Bu âyet, özü itibarıyla koruyucu ve önleyici bir düzenleme niteliği taşımaktadır. Amaç, muhatapları incitmek, aşağılamak veya herhangi bir grubu değersizleştirmek değil; tarafların haklarını güvence altına alan düzenleyici tedbirler koymaktır. Bu yönüyle mudâyene âyeti, trafikteki kurallara benzetilebilir: Kurallar, cezalandırmak için değil; can ve mal güvenliğini sağlamak için vardır. Mayin Kutty Elaya, Kur’ân’ın bu âyette müminlere ekonomik hayatta güveni nasıl inşa edeceklerini; belgelendirme ve dikkatli şahitlik yoluyla ihtilafların nasıl önleneceğini öğrettiğini vurgular. Elaya'ya göre İslâm öncesi Arap toplumunda ticari işlemler

⁴⁴³ Elaya, Tercemetü Tefsîri'l-Kur'ân, 1/23.

⁴⁴⁴ Elaya, Tercemetü Tefsîri'l-Kur'ân, 1/24.

çoğu zaman gayri resmî, yazısız ve hafızaya dayalı biçimde yürütülmekteydi. Bu durum, özellikle borç ilişkilerinde sıkça haksızlıklara, aldatmalara ve uzun süreli anlaşmazlıklara yol açmaktaydı. Küçük bir hatanın dahi yıllarca süren husumetlere dönüştüğü, güçsüz tarafın daha fazla zarar gördüğü çok sayıda örnek mevcuttu. Elaya, Kur'ân'ın yazılı sözleşme ilkesini getirmesini, bu sosyal gerçeklik karşısında büyük bir rahmet ve koruma hamlesi olarak değerlendirir. Ona göre bu düzenlemenin temel hedefi, cinsiyetler arasında bir hiyerarşi kurmak değil; adaletsizliği önlemek ve tarafları korumaktır. Âyette yer alan şu ifade bu bağlamda değerlendirilmelidir: “Erkeklerinizden iki şahit bulundurun. Eğer iki erkek bulunmazsa, razı olacağınız şahitlerden bir erkek ve iki kadın olsun; ta ki onlardan biri yanılırsa diğeri ona hatırlatsın.”⁴⁴⁵ Elaya, burada Kur'ân'ın yedinci yüzyıl Arap toplumunun fiilî şartlarını dikkate aldığını belirtir. O dönemde pazarlar, borçlanma ilişkileri ve hukuki muameleler büyük ölçüde erkeklerin aktif olduğu alanlardı. Kadınların bu tür işlemlere katılımı son derece sınırlıydı. Dolayısıyla iki erkek şahit bulunamaması hâlinde, fiilî duruma uygun bir alternatif düzenleme getirilmiştir. Elaya özellikle şu noktaya dikkat çeker: Kur'ân hiçbir yerde kadınların “yetersiz”, “güvenilmez” ya da “aklen eksik” olduğunu söylemez. Metinde böyle bir ifade yoktur. Âyet, mutlak bir nitelendirme yapmaz; şartlı bir dil kullanır: “Eğer biri unutursa!” Buradaki vurgu, cinsiyete değil; tecrübe ve alışkanlığa yöneliktir. İnsan, sık içinde bulunduğu alanlarda daha az hata yapar; uzak olduğu alanlarda ise yanılma ihtimali artar. Bu durum biyolojik değil; sosyolojik ve pratik bir gerçektir. Elaya, bu hususu açıklamak için sade bir örnek verir: Bir müşteri, bir dükkâna nadiren gelirse, dükkân sahibi onu ve yaptığı alışverişi hatırlamakta zorlanabilir. Oysa her gün gelen bir müşteri, zihinde kolayca yer eder. Bu fark, hafıza zayıflığından değil; sıklık ve deneyimden kaynaklanır. Benzer şekilde ticari işlemlerde aktif olmayan bir kişinin ayrıntıları karıştırma ihtimali daha yüksektir. İki kadının birlikte şahit tutulması, bu ihtimali karşılıklı destek yoluyla azaltmayı hedefleyen pratik bir tedbirdir. Elaya'nın özellikle vurguladığı ikinci temel nokta şudur: Bu düzenleme konu ile sınırlıdır. Âyet, “belirli vadeli borçlanma” bağlamında konuşmakta ve bu bağlam için usuller belirlemektedir. Bu hükmü alıp bütün hukuk alanlarına genellemek metodolojik bir hatadır. Zira her hukuk alanının kendine özgü şartları, amaçları ve düzenlemeleri vardır. Bir alandaki özel hükmü, başka alanlara taşımak adalet üretmez; bilakis adaletsizliğe yol açar. Elaya bu nedenle okuyucuları uyarır: Mudâyene âyetindeki şahitlik düzenlemesi, kadınların değeri veya toplumsal konumu hakkında genel bir yargı değildir. Bu, belirli bir hukukî bağlamda, belirli bir toplumsal gerçeklik dikkate alınarak getirilmiş koruyucu bir tedbirdir. Kur'ân'ın maksadı, insan

⁴⁴⁵ Bakara 2/282.

hayatını soyut ve idealize edilmiş kurallarla değil; gerçek insan tecrübesi, ihtiyaçlar ve adalet ilkesi doğrultusunda düzenlemektir. Bu bütüncül bakış açısı dikkate alındığında, âyetin hem hikmeti hem de adalet merkezli yaklaşımı açıkça anlaşılmaktadır.

Mayin Kutty Elaya, Bakara 2/282’de geçen “razı olacağınız şahitlerden” ifadesine özellikle dikkat çeker. Bu ifade, şahit olacak kimselerin güvenilirlik, dürüstlük ve toplumsal itibar gibi niteliklere sahip olmalarını şart koşmaktadır. Dolayısıyla güvenilirlik, cinsiyete bağlı bir vasıf değil; kişisel ahlâk ve karakterle ilgili bir niteliktir. Basitçe ifade etmek gerekirse, dürüst olmayan bir erkek şahit kabul edilmezken; dürüst ve güvenilir bir kadın şahit kabul edilebilir. Bu bakımdan âyet, aşağılamaya değil; güvene ve korumaya yöneliktir. Bu bağlamsal ve sınırlı okuma, klasik tefsir geleneği tarafından da desteklenmektedir. Elaya’nın karşılaştırma zeminini oluşturan temel kaynaklardan biri Râzî’nin tefsiridir. Râzî, Bakara 2/282’yi uzun uzadıya ele alır; kendisinden önce aktarılan farklı yorumları sıralar ve her birini ayrı ayrı değerlendirir. Râzî’nin ulaştığı en önemli sonuçlardan biri, bu hükmün doğuştan bir eksiklik iddiasına değil; örf (‘urf) ve tecrübeye dayandığıdır. Ona göre şahit sayısı, “onur” veya “değer” sayısı değildir; hukukî doğruluğu ve isabeti güvence altına alma amacına yöneliktir. Râzî ayrıca Kur’ân’ın genel diline atıfla, erkek ve kadının ahlâkî bakımdan birlikte ve eşit biçimde anıldığını hatırlatır: “Mümin erkekler ve mümin kadınlar, itaatkâr erkekler ve itaatkâr kadınlar, doğrucu erkekler ve doğrucu kadınlar.”⁴⁴⁶ Bu bütünlük içinde Kur’ân’ın, kadınları manevî veya ahlâkî bakımdan aşağı gördüğü şeklinde okunamayacağını vurgular. Dolayısıyla şahitlik hükmü, değer bildirimi değil; pratik bir hukukî tedbirdir. Benzer biçimde İbn Kesîr, *Tefsîrû’l-Kur’ân el-Azîm*’de mudâyene âyetini borçların yazılması ve belgelendirilmesi bağlamında derinlemesine açıklar. Ona göre bu “uzun âyet”, mali adaletin ciddiyetini ortaya koymakta; şüpheyi ortadan kaldırmayı ve taraflar arasındaki anlaşmazlıkları önlemeyi hedeflemektedir. İbn Kesîr, bağlamsal okumayı güçlendirerek İslâm’da kadın şahitliğinin başka alanlarda kabul edildiğini de hatırlatır. Bu sebeple söz konusu düzenlemeyi evrensel ve her duruma uygulanacak bir kural olarak görmez. İbn Kesîr’in yaklaşımında da merkezî ilke, adaletin korunması ve ihtilafların önlenmesidir.⁴⁴⁷

Elaya, bu klasik tespitleri sade ve doğrudan bir dille okuyucuya aktarır. Ona göre Râzî ve İbn Kesîr gibi büyük âlimler, bu âyeti “kadınlar aşağıdır” gibi didaktik bir yargıyla değil; insanları ihtilaftan koruyan bir hukuk düzenlemesi olarak okumuşlardır. Elaya, modern okuyucuların klasik geleneğin bu metodolojisini unutmamaları gerektiğini özellikle vurgular. Elaya ayrıca dikkatsiz tercümelerden kaynaklanan yaygın bir yanlış düzeltir: Bazı yorumcular,

⁴⁴⁶ Ahzâb 33/35.

⁴⁴⁷ İbn Kesîr, *Tefsîrû’l-Kur’ânî’l-Azîm*, 3/355.

âyetin “iki kadın bir erkeğe eşittir” dediğini varsaymaktadır. Oysa âyet, böyle matematiksel veya değer yüklü bir eşitleme yapmamaktadır. Metin, belirli bir bağlamda şahitlik usulünü düzenlemekte ve bunun gerekçesini de açıkça belirtmektedir. Bu, değer değil; işlev merkezli bir açıklamadır. Elaya, “hatırlatma”nın ne anlama geldiğini de netleştirir.⁴⁴⁸ Şahit, yalnızca “olayı gören” kişi değildir; aynı zamanda ileride bir ihtilaf doğduğunda detaylara başvurulabilecek kişidir. Tarih, miktar veya şartlar konusunda bir şahit yanıldığında, diğer şahit onu düzeltebilir. Bu mekanizma, tarafların tamamı için kadınlar dâhil hukukî bir güvence işlevi görür ve kimsenin haksız yere itham edilmesini önler. Elaya bu noktada Râzî ile paralel düşünür: Râzî, unutmamanın insana özgü bir durum olduğunu, bunun kadınlara ait sabit bir özellik olarak görülemeyeceğini; hukukun amacının doğruluk ve isabet olduğunu ve çözümün de toplumda bu amacı en iyi sağlayacak düzenlemeden doğduğunu belirtir. Mayin Kutty Elaya, bu noktada üslup ve yöntem bakımından İbn Kesîr ile bilinçli bir karşılaştırma yapmaktadır. İbn Kesîr, tefsirinde rivayetleri ayrıntılı biçimde aktarır; her bir rivayetin gerekçesini, bağlamını ve sonuçlarını ortaya koyar. Elaya ise bütün rivayetleri tek tek nakletmek yerine, klasik geleneğin ulaştığı pratik ve hukukî sonucu benimser. Ona göre hukuk, soyut varsayımlarla değil; toplumsal gerçeklikle uyumlu ve adaleti temin eden akıl yürütmeye işler. Elaya, okuyucunun dikkatini sürekli olarak âyetin geri kalan kısmına yönlendirir. Zira mudâyene âyeti, bütünüyle adalet eksenli bir etik çerçeve sunmaktadır: Borcun adaletle yazılması, yazıcının yazmaktan kaçınmaması, şahitliğin gizlenmemesi ve ne yazıcıya ne de şahide zarar verilmemesi bu çerçevenin temel unsurlarıdır. Elaya’ya göre âyetten yalnızca “iki kadın” ifadesini çekip çıkarmak, bu etik yapıyı görmezden gelmek anlamına gelir.⁴⁴⁹ Böyle bir okuma, Kur’ân’ın maksadını eksiltir ve metne karşı haksızlık üretir. Kur’ân, parçacı değil; bütüncül okunmalıdır. Aksi hâlde hükmün arkasındaki ahlâkî gerekçe kaybolur. Elaya, bu noktada önemli bir ilkeyi vurgular: Kur’ân âyetleri çoğu zaman çok katmanlı bağlamlar içinde konuşur ve bu bağlamlar dikkate alınmadan yapılan okumalar, anlamı çarpıtır. Bu sebeple Kur’ân’ı anlamada tefsir geleneğine başvurmak bir tercih değil; metodolojik bir zorunluluktur. Ahlâkî gerekçeyi göz ardı eden bir okuma, Elaya’ya göre Kur’ân’ın ruhuna aykırıdır.

Elaya, tartışmayı daha da genişleterek İslâm hukukunda şahitliğin tek tip ve değişmez bir yapıya sahip olmadığını gösterir. Ona göre Kur’ân ve sünnet, her meselede aynı şahitlik düzenini dayatmaz; aksine konuya en uygun olanı esas alır. Bu yaklaşım, Elaya’nın klasik gelenekle kurduğu temel irtibat noktalarından biridir. Hukuk, her alan için aynı kalıbı kullanmaz; doğruluğu ve adaleti en iyi sağlayan yöntemi tercih eder. Bu çerçevede Elaya,

⁴⁴⁸ Elaya, Tercümetü Tefsîrî'l-Kur’ân, /24.

⁴⁴⁹ Elaya, Tercemetü Tefsîrî'l-Kur’ân, 1/25.

kadınların doğrudan tecrübeye sahip oldukları alanlarda doğum, emzirme ve kadınlara özgü mahrem meselelerde kadın şahitliğinin belirleyici olduğunu hatırlatır. Bu tür konularda erkeklerin anlamlı bir tanıklık yapmaları zaten mümkün değildir; zira fiilî bilgiye sahip değildirler. Bu örnek, İslâm hukukunun “kadınlar aşağıdır” gibi basit ve indirgemeci bir anlayışa sahip olmadığını; aksine uzmanlığı ve fiilî bilgiyi esas aldığını göstermektedir. Bu noktada Râzî’nin yaklaşımı da belirleyicidir. Râzî, şahitliğin temel amacının hakikate ulaşmak olduğunu vurgular. Belirli bir konuda hakikati en iyi bilen grup kim ise hukuk o grubun tanıklığına dayanır. Râzî’ye göre mudâyene âyeti, bu genel ilkenin tekil bir uygulamasıdır: Hukuk, her durumda doğruluğu ve adaleti en güvenli biçimde temin edecek yöntemi takip eder. İbn Kesîr de Râzî ile aynı çizgide durur. O, mudâyene âyetini evrensel bir “kadın şahitliği yasası” olarak görmez. Tefsirinde, kadın şahitliğinin farklı alanlarda kabul edildiğini açıkça belirtir ve âyetin yalnızca borç ve mali sözleşmeler bağlamında değerlendirilmesi gerektiğini vurgular. İbn Kesîr’e göre âlimlerin büyük çoğunluğu, bu hükmün bağlamsal olduğunu kabul etmiş; onu bütün hukuk alanlarına teşmil etmemiştir. Elaya, borç meselesi üzerinde özellikle durur. Borç ilişkileri, aylar hatta yıllar sürebilir; taraflar vefat edebilir, hafıza zayıflayabilir veya ayrıntılar unutulabilir. Bu sebeple Kur’ân, borcun yazılmasını ve şahitlendirilmesini emretmiştir. Elaya’ya göre mudâyene âyeti, Allah’ın toplumsal istikrara verdiği değer için açık bir göstergesidir. Bu düzenleme, bireyleri değil; ihtilafı hedef alır. Son olarak Elaya, modern eleştirmenlere doğrudan cevap verir. Güncel eleştirilerin çoğunun, âyeti tarihsel bağlamından kopardığını ve sanki bir hakaret içeriyormuş gibi sunduğunu belirtir. Oysa Kur’ân, modern bürokratik bir dünyaya değil; yazılı belgelendirmenin yeni olduğu ve ekonomik faaliyetlerin büyük ölçüde erkeklerin yürüttüğü bir topluma inmiştir. Getirilen düzenleme, bu gerçeklik içinde adaleti ve güveni tesis etmeyi amaçlamaktadır. Elaya’ya göre bu tarihsel ve toplumsal zemini dikkate almadan yapılan okumalar, metni anlamak yerine onu yargılamaya dönüşmektedir.

Mayin Kutty Elaya, mudâyene âyetindeki düzenlemeyi bir “destek sistemi” olarak okumayı önerir. Bu çerçevede iki kadının birlikte şahit tutulması, değeri azaltan bir sınırlama değil; aksine tarafları özellikle güç dengesizliğinin söz konusu olabileceği durumlarda koruyan bir güvenlik mekanizmasıdır. Elaya’ya göre İslâm, burada kadınlara şahitlik kapısını kapatmamış; bilakis onları hukukî sürecin içine dâhil ederek yalnız bırakmamıştır.⁴⁵⁰ Zira tek başına kalan bir kadın şahit, güçlü ve nüfuzlu erkeklerle yaşanabilecek bir ihtilafta psikolojik baskı altında kalabilir. İkinci bir kadının varlığı, bu baskıyı azaltan, cesaret ve güven kazandıran

⁴⁵⁰ Elaya, Tercemetü Tefsîri’l-Kur’ân, 1/26.

bir unsurdur. Bu yönüyle düzenleme, kadınlar için bir kısıtlama değil; koruyucu bir özgürlük alanı olarak değerlendirilmelidir. Elaya'nın bu yaklaşımı, kadim hukuk düşüncesiyle de uyumludur. Klasik hukuk anlayışında temel ilke, zararın önlenmesi ve zayıfın korunmasıdır. Her ne kadar âyet doğrudan güç ilişkilerinden söz etmese de, metnin bütünü ekonomik hayatta zararı engelleme ve adaleti tesis etme hedefi etrafında şekillenmiştir. Bu bağlamda Râzî'nin doğruluk, isabet ve hazırlık vurgusu da Elaya'nın okumasını destekler. Râzî'ye göre hükmün maksadı, insan onuru hakkında bir değer yargısı değil; hukuki işlemlerde hatayı en aza indirmektir. Elaya, âyetin günümüz toplumlarında nasıl anlaşılması gerektiği konusunda da temkinlidir. Toplumsal şartların değiştiğini kabul eder; günümüzde kadınların finans sektöründe aktif rol aldığını, sözleşmeler imzaladığını ve ekonomik hayatta yüksek deneyime sahip olduğunu belirtir. Bu nedenle âyeti katı ve zamandan bağımsız bir kalıp olarak değil; hikmet, doğruluk, savunma ve hüküm ilkeleri çerçevesinde okunması gereken bir düzenleme olarak sunar. Böylece Kur'ân'ı adaletsiz değil; bağlamı gözetken hikmetli bir rehber olarak konumlandırır. Elaya, klasik tefsirin yanlış anlamalara nasıl cevap verdiğini de gösterir. Râzî kadınların Kur'ân'da ahlâkî ve manevî bakımdan onurlandırıldığını hatırlatarak tek bir hukukî düzenlemeden hareketle aşağılayıcı sonuçlar çıkarılamayacağını savunur. Ona göre hüküm, bir önyargı değil; hukukî bir tedbirdir. İbn Kesîr ise rivayet merkezli yaklaşımıyla, kadın şahitliğinin birçok alanda tam olarak kabul edildiğini örnekleriyle ortaya koyar ve Bakara 282'nin “evrensel bir kadın şahitliği yasası” olmadığını açıkça belirtir.

Elaya, bu iki yaklaşımı birleştirerek şu temel ilkeyi öne çıkarır: “Bu hüküm değerle ilgili değil; korumayla ilgilidir.” Râzî'nin mantıkî çerçevesini ve İbn Kesîr'in rivayet temelli tespitlerini birlikte kullanarak modern okuyucunun ihtiyaç duyduğu netliği sağlar. Metni tekrar tekrar rivayetlerle yormak yerine âyetin ana hedefini öne çıkarır; dürüstlük, açıklık ve toplumsal güven. Nitekim hemen ardından gelen “Şahitliği gizlemeyin; kim onu gizlerse kalbi günahkârdır” (Bakara 2/283) ifadesi, meselenin yalnızca teknik değil; ahlâkî bir boyuta da sahip olduğunu göstermektedir.⁴⁵¹

3.2.14. Mayin Kutty Elaya'nın Arabi-Malayalam Kur'ân Tercümesine Eleştirel Bir Yaklaşım

Mayin Kutty Elaya, Arabi-Malayalam dilinde Kur'ân tercümesi ve tefsiri alanında öncü ve erken dönem isimlerden biri olarak kabul edilmektedir. Arabi-Malayalam, dünya genelinde

⁴⁵¹ Elaya, Tercemetü Tefsîrî'l-Kur'ân, 1/26.

yaygın bir yazı dili olmayıp esas olarak Hindistan'ın Kerala eyaletinde yaşayan Mappila Müslümanları tarafından tarihsel olarak kullanılmıştır. Bu bağlamda eleştirmenler açısından temel soru şudur: Elaya, eserini kaleme alırken hangi “okuyucu kitlesini” hedeflemiştir? Matbaanın yaygınlaşmadığı dönemlerde Arabi-Malayalam, Mappila Müslümanlarının dinî metinleri yazmak ve aktarmak için başvurduğu en yaygın yazı sistemiydi. Elaya'nın Arabi-Malayalam'ı tercih etmesi, bu yönüyle köprü işlevi görmüştür. Bir yandan Arapça Kur'ân metninin kutsallığını muhafaza ederken, diğer yandan Malayalam dilini cemaatin aşına olduğu bir yazı sistemiyle anlamlı ve erişilebilir kılmıştır. Bu tercih, Kur'ân'ın tilâveti ile anlaşılması arasındaki mesafeyi azaltan güçlü bir iletişim stratejisi olarak değerlendirilebilir. Bununla birlikte, bu tercihin belirli sınırlılıkları da bulunmaktadır. Arabi-Malayalam, Malayalam ses sisteminin birebir bir yansıması değildir; kelimelerin yazımı bölgeye ve döneme göre değişiklik gösterebilmekte, yazı sistemi uzun süre tam anlamıyla standartlaşmamıştır (hatta günümüzde dahi esnekliğini korumaktadır). Modern Malayalam alfabesiyle eğitim almış sonraki kuşaklar için Arabi-Malayalam metinler, okunması daha zahmetli hâle gelebilmektedir. Bu nedenle eleştirel bir bakış açısı, Elaya'nın yazı sistemi tercihini çifte yönlü değerlendirir: İlk hedef kitle için erişilebilirliği artıran bir güç olmakla birlikte, sonraki nesiller için ek bir öğrenme yükü doğuran zayıflıktır.

Eleştirinin ikinci önemli boyutu, çalışmanın ölçeği ve zamansal yayılımıdır. Elaya'nın projesi, küçük bir risale veya sınırlı bir çalışma değildir; uzun yıllara yayılan, çok ciltli ve kapsamlı bir emektir. Kaynaklarda sıklıkla “on beş yılı aşkın bir sürede tamamlanan çok ciltli bir çalışma” olarak anılması, eleştirmenler açısından önemlidir. Zira uzun soluklu projeler bir yandan adanmışlık ve titizliği gösterirken diğer yandan terminolojik tutarlılık, kavramsal değişimler ve üslup farklılıkları gibi sorunları da beraberinde getirebilir. Bununla birlikte araştırmalar, Elaya'nın çalışmasının Sünnî tefsir geleneğinden kopuk olmadığını açık biçimde ortaya koymaktadır. Kerala bölgesindeki Kur'ân öğrenim kültürü incelendiğinde, özellikle *Tefsîrû'l-Celâleyn*'in yerel tefsir anlayışını derinden etkilediği görülmektedir. Medreselerde ve dinî eğitim kurumlarında Kur'ân dersleri büyük ölçüde bu geleneğe dayanmakta; Râzî, İbn Kesîr ve Beydâvî gibi müfessirlerin tefsirleri temel referanslar arasında yer almaktadır. Özellikle *Tefsîrû'l-Celâleyn*'in ayet-ayet, kısa ve özlü açıklama tarzı, bölgede hâkim olan öğretim modelini şekillendirmiştir.

Bu yöntem, metni sadeleştirerek okuyucunun anlamasını kolaylaştırmakta; uzun ve teknik tartışmalara girmeden rehberlik sunmaktadır. Arabi-Malayalam okuyucularının önemli bir kısmı, Arapça derslerinde *Celâleyn* veya benzeri metinlerle zaten tanışık olduğundan Elaya'nın yaklaşımı onların öğrenme alışkanlıklarıyla örtüşmüştür. Eleştirel açıdan

bakıldığında, klasik tefsirlere dayanmanın en az üç belirgin avantajı vardır. Birincisi meşruiyettir: Saygın tefsir geleneğine yaslanan bir tercüme, “tercüme anlamı bozar” endişesini taşıyan muhafazakâr çevrelerde daha kolay kabul görür. İkincisi istikrardır: Mütercim, anlamı kişisel yorumdan üretmez; asırlara yayılan ilmî bir birikimi özetler. Üçüncüsü ise medrese kökenli okuyucular için okunabilirliktir; zira bu okuyucular, söz konusu tefsir geleneğine zaten aşinadır. Bununla birlikte aynı bağımlılık, bazı sınırlamalar da doğurur. Klasik tefsire sıkı bağlılık, metnin çağdaş bağlamlara uyarlanmasında esnekliği azaltabilir ve yeni soru ve sorunlara özgün açılımlar geliştirmeyi zorlaştırabilir. Dolayısıyla Elaya’nın Arabi-Malayalam Kur’ân tercümesi, eleştirel bir değerlendirmede hem geleneğe yaslanan güçlü bir temsil hem de gelecek kuşaklar açısından yeniden düşünülmesi gereken metodolojik tercihler içeren bir çalışma olarak konumlanmaktadır.

Tefsîrû’l-Celâleyn, kısa ve özlü yapısı sebebiyle çoğu zaman tek baskın yorumu öne çıkarır; farklı görüşlerin çeşitliliğini ayrıntılı biçimde yansıtmayı amaçlamaz. Bir mütercim bu üslubu çok yakından takip ettiğinde, dikkatli bir okuyucu tefsir geleneğinin aslında sunduğu çoklu okuma imkânlarını fark etmekte zorlanabilir. Bu noktada eleştirel bir soru gündeme gelir: Elaya’nın yöntemi, yer yer geleneği olduğundan daha “tek anlamlı” gösterme riski taşımakta mıdır? İkinci sınırlılık, Celâleyn’in çoğu zaman nahiv ve dilbilgisine yoğunlaşması, tarihsel bağlamı ve sosyal derinliği sınırlı biçimde ele almasıyla ilgilidir. Bu durum özellikle hukuk ve toplumsal hayatla ilişkili âyetlerde önemlidir. Modern bir okuyucu, yalnızca lafzî açıklamalar değil; aynı zamanda tarihsel zemin, hukukî ilkeler ve âlimler arasındaki ihtilaflar hakkında da bilgi talep etmektedir. Elaya’nın hedefi ise bu anlamda farklıdır: Onun temel amacı, yaşadığı dönemde gündemde olan tartışmaları açıklamak ve yerel Arabi-Malayalam okuruna anlaşılır bir rehber sunmaktır. Bu tercih, Kerala’daki Müslüman topluluk için önemli bir avantaj olmakla birlikte daha geniş akademik beklentileri karşılamada sınırlı kalabilmektedir.

Elaya’ya yöneltilen eleştirilerin önemli bir kısmı dil tercihinde yoğunlaşır ve bu husus üç noktada özetlenebilir:

Birincisi, Arabi-Malayalam metinlerde dinî literatürde yaygın olan çok sayıda Arapça kökenli terimin korunmasıdır. Takvâ, salât, zekât, helâl/haram gibi kavramların yerel dillere çevrilmeden kullanılması, medrese eğitimi almış okuyucular için büyük bir kolaylık sağlarken yeni başlayanlar için metni daha zorlayıcı hâle getirebilir. Bu noktada “terimler Arapça mı bırakılmalı, yoksa Malayalam karşılıkları mı tercih edilmeli?” sorusu önem kazanır. Elaya’nın tercihi, kendi hedef kitlesi açısından anlaşılır olsa da, yeni okuyucular için açıklayıcı notların eksikliği bir sınırlılık olarak değerlendirilebilir.

İkincisi, Arabi-Malayalam yazı sisteminin sürdürülebilirliği meselesidir. Bu yazı

sistemi bir kuşak için doğal ve anlaşılır olabilirken modern Malayalam alfabesiyle yetişen sonraki kuşaklar açısından zorlayıcı hâle gelmiştir. Bazı kelimelerin “uygunsuz” veya “garip” algılanmasının sebebi, anlamdan ziyade yazı sisteminin kendisi olabilir. Malayalam kelime doğru olsa bile Arabi-Malayalam yazımı anlamı örtük kılabilmektedir.

Üçüncüsü ise uzun soluklu projelerde tutarlılık problemidir. Yıllar boyunca süren tercüme ve tefsir çalışmalarında, mütercimın tercih ettiğı terimler zamanla değişebilir; aynı Arapça kelime farklı ciltlerde farklı Malayalam karşılıklarıyla ifade edilebilir. Bu nedenle eleştirel bir değerlendirme, Elaya’nın çalışmalarında istikrarlı bir terim sistemi (sözlük/glossary mantığı) bulunup bulunmadığını sorgulamalıdır.

Bir diğeri önemli eleştiri alanı, toplumsal hassasiyetler ve kabul edilebilirliktir. Kerala’da yapılan araştırmalar, Arabi-Malayalam Kur’ân tefsirlerinin ilk örneklerinin ciddi tartışmalara ve itirazlara konu olduğunu göstermektedir. Bu bağlam önemlidir; zira muhtemel tepkileri öngören bir mütercim, bilinçli olarak daha “klasik” ve güvenli okumaları tercih edebilir, tartışma doğurabilecek yorumlardan kaçınabilir. Bu durum eserin meşruiyetini artırırken, açıklayıcı özgürlüğü de sınırlayabilir. Bu eleştirel çerçeve, Elaya’nın çalışması daha sonraki Malayalam Kur’ân tercümeleriyle karşılaştırıldığında daha net hâle gelir. Elaya’nın eseri Arabi-Malayalam ve tefsir merkezli olup, Arapça metinle ve klasik medrese terminolojisiyle yetişmiş bir okuyucu kitlesine hitap eder. Buna karşılık modern dönemde, çağdaş Malayalam alfabesiyle yapılan tercümeleer -örneğin Cheriyaıundam Abdul Hameed ve Kunhi Mohammed Parappoor tarafından hazırlanan ve günümüzde yaygın biçimde basılı ve dijital olarak dolaşımda olan çalışmalar- daha genç ve geniş bir okuyucu kitlesini hedeflemektedir. Günümüzde ayrıca Muhammad Karakunnu ve Vanidas Elayavoor gibi isimlerin çalışmaları, dijital platformlar ve uygulamalar aracılığıyla erişilebilir hâle gelmiştir. Bu modern ekosistem, Elaya’nın içinde bulunduğu tarihsel şartlardan belirgin biçimde farklıdır. Bu karşılaştırma dört başlıkta özetlenebilir:

Birincisi yazı sistemidir: Elaya Arabi-Malayalam’ı kullanırken, modern tercümeleer Malayalam alfabesini tercih eder; bu da güncel okur için erişilebilirliği artırırken metnin kültürel kimliğini dönüştürür.

İkincisi kelime dağarcığıdır: Modern tercümeleer, daha sade Malayalam ifadeleri ve dipnotlarla açıklamayı benimserken Elaya, hedef kitlesinin alışkın olduğu Arapça terimleri muhafaza eder.

Üçüncüsü format ve araçlardır: Güncel tercümeleer genellikle başlıklar, indeksler, ayet numaraları ve tematik notlar sunar; Elaya’nın çok ciltli yapısı ise daha çok okuma halkaları ve öğretmen rehberliğine dayalı eski eğitim kültürünü yansıtır.

Dördüncüsü amaçtır: Modern tercümeleler çoğunlukla “tek başına okunabilir” metinler olmayı hedeflerken Elaya’nın çalışması, cemaat içi dinî eğitimi destekleyen rehberli bir tefsir niteliği taşır. Elaya’nın Arabi-Malayalam Kur’ân tercümesi, modern yayıncılık ölçütleriyle değerlendirildiğinde “zor gezilebilir” veya sınırlı görünebilir. Ancak kendi tarihsel bağlamı ve hedef kitlesi dikkate alındığında, klasik tefsir birikimini Arabi-Malayalam üzerinden medrese geleneğine aktarmada son derece başarılı ve etkili bir çalışma olarak değerlendirilmelidir.

Bu eleştirel çerçevenin son aşaması, modern okuyucuların ve araştırmacıların Mayin Kutty Elaya’nın çalışmasıyla bugün ne yapabilecekleri sorusuna odaklanmaktadır.

İlk olarak, Elaya’nın Arabi-Malayalam Kur’ân tercümesi için modern bir tenkitli neşre ihtiyaç olduğu açıktır. Nitekim *Internet Archive* kayıtları, “Qur’an Translation: Mayin Kutty Elaya” başlığı altında eserin farklı baskılarının ve dijital kopyalarının mevcut olduğunu göstermektedir. Akademik bir tenkitli neşir, farklı baskı ve nüshaları karşılaştırarak metin farklarını tespit etmeli, mümkün olan yerlerde yazım birliğini sağlamalı ve araştırmacılar için sayfa–ayet eşleştirmeleri sunmalıdır. Böyle bir çalışma, Elaya’nın metnini hem filolojik hem de tarihsel açıdan daha erişilebilir hâle getirecektir.

İkinci olarak, kapsamlı bir sözlük (glossary) ihtiyacı öne çıkmaktadır. Arabi-Malayalam geleneği, yoğun biçimde Arapça kökenli dinî terimler kullanmaktadır. Günümüz okuyucularının bir kısmı, eski Mappila dil kayıtlarına aşina olmadığından, bu terimlerin anlaşılması güçleşebilmektedir. Hazırlanacak bir sözlük, Elaya’nın hangi kavramlarda Arapça terimleri koruduğunu, hangi durumlarda Malayalam karşılıklarını tercih ettiğini belgeleyebilir. Bu da hem dilsel hem de metodolojik tercihlerin daha sağlıklı analiz edilmesine imkân tanır.

Üçüncü olarak, karşılaştırmalı çalışmaların genişletilmesi gerekmektedir. Araştırmacılar, Elaya’nın ifadelerini Tefsîrû’l-Celâleyn ve diğer klasik tefsirlerle sistematik biçimde karşılaştırabilir; aynı zamanda onun Malayalam tercihlerinin, daha sonraki Malayalam Kur’ân tercümeleriyle nasıl farklılaştığını inceleyebilir. Bu tür çalışmalar, Kerala’daki Kur’ân tercüme geleneğinin Arabi-Malayalam tefsir üslubundan, modern ve “okuyucu dostu” Malayalam baskılarına doğru nasıl evrildiğini somut biçimde ortaya koyacaktır.

Dördüncü olarak, dengeli bir sonuç şu şekilde ifade edilebilir: Elaya’nın Arabi-Malayalam Kur’ân tercümesi, öncü bir köprü metindir. Arap alfabesiyle okuyan ve dinî düşünce dünyası büyük ölçüde Arapça kavramlarla şekillenmiş bir topluluğa Kur’ân anlamını taşımıştır. Aynı zamanda bu çalışma, etrafında tartışmaların olduğu bir proje olmuş; bu durum da tercümenin toplumsal açıdan hassas ve dinî bakımdan son derece önemli bir girişim olduğunu göstermiştir. Bununla birlikte eser, üretildiği dönemin şartlarıyla da sınırlıdır: Kısa

ve özlü klasik tefsir üslubuna güçlü bağımlılık, Arapça kelime hazinesinin yoğun kullanımı ve okur kitlesi zamanla daralan bir yazı sistemi bu sınırlılıkların başlıcalarıdır.

Elaya'yı bugün eleştirel biçimde okumak, her şeyden önce onun başarısını hakkıyla teslim etmek anlamına gelmelidir. Başka bir ifadeyle Elaya bir kapı açmıştır; daha sonraki Malayalam tercümeleri ise yeni yazı sistemi, yeni araçlar ve daha geniş bir okur kitlesiyle bu kapıdan daha ileriye doğru yürümüştür. Bu nedenle Elaya'nın çalışması, hem tarihsel bir başlangıç noktası hem de Kerala'daki Kur'ân tercüme geleneğinin anlaşılması için vazgeçilmez bir referans olarak değerlendirilmelidir.

3.2.15. Elayas Tercümesi Üzerine Âlimler Arasındaki Tartışmalar

Mâyin Kutty Elaya'nın Arabi-Malayalam Kur'ân tercümesinin ortaya çıkışı, 19. yüzyıl Kerala İslam düşüncesinde derin teolojik ve sosyo-kültürel tartışmaları tetiklemiştir. Bu tartışmalar, yalnızca bir tercüme meselesi değil, aynı zamanda dini otorite, dil, kimlik ve bilgiye erişim konularında Müslüman toplumun yaşadığı dönüşümün yansıması olarak değerlendirilmiştir.

Tartışmaların temelinde ilk olarak Kur'ân'ın tercüme edilip edilemeyeceği sorunu yer alıyordu. Ulemânın büyük bir kısmı, Kur'ân'ın ilahi mucizesinin Arapça lafzına bağlı olduğunu, bu nedenle herhangi bir tercümenin Kur'ân'ın “kendisi” olarak değil, ancak anlamın bir açıklaması olarak kabul edilebileceğini savunuyordu. *Elayas*'ın çalışması, Kur'ân'ın anlamını Mappila halkının gündelik dili olan Malayalam'a aktardığı için kutsal metnin lafzî bütünlüğüne yönelik bir müdahale olarak görülmüş; bazı din bilginleri, bunun kutsal sınırları zorlayabileceğini ileri sürmüştür.

İkinci tartışma konusu, yerel dilde dinî bilgiye erişim ile Arapça geleneğin korunması arasındaki dengeye ilişkindir. Reformist eğilimli çevreler, çevirinin halkın dinî bilincini güçlendireceğini, İslam'ın mesajını doğrudan anlamalarını sağlayacağını savunurlarken gelenekçi ulemâ, bu girişimin Arapçaya olan saygıyı ve ilmî disiplini zedeleyeceği endişesini dile getirmişlerdir. Özellikle medrese merkezli dini otoriteler, Kur'ân'ın anlamının “yerel dilin değişken yapısına” emanet edilmesini uygun görmemiştir.⁴⁵²

Üçüncü olarak, tercüme yöntemi ve doğruluk meselesi öne çıkmıştır. *Elayas*'ın çalışması, kelimesi kelimesine bir çeviriden ziyade açıklamalı bir tefsir karakteri taşımaktaydı. Bu yaklaşım, literalist çevreler tarafından “aşırı yorumlayıcı” olarak değerlendirilmiş,

⁴⁵² Scott G. Reese, “Islam in South India: Translation, Reform and the Arabi-Malayalam Tradition,” *Journal of Asian and African Studies* 42/2–3 (2008), 191.

tercümanın metne kişisel yorumlarını kattığı yönünde eleştiriler yapılmıştır. Buna karşın taraftarları, dilsel birebir çevirinin Kur’ân’ın derin anlam katmanlarını aktaramayacağını, bu nedenle yorumlayıcı bir yöntemin zorunlu olduğunu belirtmişlerdir.

Dördüncü olarak yazı sistemi ve kültürel kimlik etrafında yoğunlaşan tartışmalar da dikkat çekicidir. Arabi-Malayalam yazısı, Malayalam dilinin Arap harfleriyle yazılması esasına dayanıyordu ve bu durum Mappila Müslümanlarının hem yerel hem de İslami kimliklerini birleştiren bir unsur olarak görülüyordu. Ancak bazı ulemâ, bu melez yazı biçiminin dini metinlerin doğruluğunu tehlikeye atabileceğini, dilin sadeleştirilmesiyle birlikte anlam kaymalarına yol açabileceğini ileri sürmüştür. Öte yandan, reform yanlıları Arabi-Malayalam’ın halkın aşına olduğu bir sistem olduğunu, bu sayede Kur’ân bilgisinin daha geniş kitlelere ulaşacağını savunmuşlardır.⁴⁵³

Bu tartışmaların arka planında otorite ve bilgi tekeli meselesi de bulunmaktadır. *Elayas*’ın çevirisi, dini bilgiyi yalnızca medrese çevrelerinin değil, sıradan Mappila Müslümanlarının da anlayabileceği bir biçime dönüştürmüştür. Bu durum, bilgi üretimi ve yorumlama yetkisinin kimde olduğu sorusunu gündeme getirmiş; geleneksel din adamları, halkın “doğrudan metinle temasının” yanlış yorumlara ve mezhep farklılıklarına yol açabileceği uyarısında bulunmuştur.

Sonuç olarak *Elayas* tercümesi etrafında yaşanan bu tartışmalar, Kur’ân tercümesinin yalnızca dilsel bir faaliyet olmadığını, aynı zamanda dini otorite, kültürel kimlik ve toplumsal dönüşümle iç içe geçmiş bir süreç olduğunu göstermektedir. Arabi-Malayalam Kur’ân tercümesi, bir yandan Mappila toplumunda dinî bilginin demokratikleşmesine öncülük ederken diğer yandan geleneksel İslami otoritelerin kutsal metin üzerindeki kontrolünü sorgulayan bir dönüm noktası oluşturmıştır. Bu yönüyle, *Elayas*’ın tercümesi çevresinde gelişen tartışmalar, Kerala’daki İslamî modernleşme sürecinin entelektüel temel taşlarından biri olarak değerlendirilebilir.

⁴⁵³ Hidayat, “The Relevance of Tafsîr al-Jalâlayn among the Muslims of Malabar”, 77.

SONUÇ

Bu araştırma, Arabi-Malayalam yazı geleneğinin ortaya çıkış süreciyle birlikte *Mâyin Kutty Elaya* tarafından gerçekleştirilen ilk Arabi-Malayalam Kur'ân tercümesini konu edinmektedir. Çalışma, yalnızca *Elaya*'nın öncülük ettiği bu yeni çeviri pratiğini değil, aynı zamanda onun ilmî kişiliğini, entelektüel çevresini ve İslami literatüre sunduğu katkıları da kapsamaktadır. Böylece araştırma hem Arabi-Malayalam'ın dilsel ve kültürel arka planını hem de *Elaya*'nın bu bağlamdaki konumunu bütüncül bir çerçevede ele almayı amaçlamaktadır. Çalışmanın ulaştığı sonuçlardan biri de *Mâyin Kutty Elaya* üzerine yapılan mevcut araştırmaların büyük ölçüde dolaylı nitelik taşıdığıdır. Bu nedenle onun hayatı, metodolojik yaklaşımı ve ilk Arabi-Malayalam Kur'ân tercümesi üzerine doğrudan ve kapsamlı akademik çalışmaların hâlen yetersiz olduğu tespit edilmiştir. Bu durum, söz konusu alanın gelecekte yapılacak araştırmalar için önemli bir potansiyel barındırdığını göstermektedir.

Bu araştırma sonucunda, *Mâyin Kutty Elaya*'nın Kerala'daki Kur'ân çalışmaları bağlamında yeni bir yönelim başlattığı ve bölgesel tefsir geleneğinde öncü bir konum üstlendiği tespit edilmiştir. *Elaya*'nın Arabî-Malayalam dilinde gerçekleştirdiği Kur'ân tercümesi, yalnızca teknik bir dil aktarımı değil; aynı zamanda Kur'ân bilgisinin yerel topluma ulaştırılmasına yönelik bilinçli bir ilmî ve pedagojik girişim niteliği taşımaktadır. Bu yönüyle *Elaya*, klasik Arapça merkezli tefsir anlayışının dışına çıkarak, Kur'ân'ın anlaşılabilirliğini merkeze alan yeni bir yaklaşımın temsilcisi olmuştur. Onun çalışması, Kerala'daki Mappila Müslümanları arasında Kur'ân ile doğrudan temasın artmasına zemin hazırlamış ve sonraki tercüme faaliyetleri için örnek teşkil etmiştir.

Eserde takip edilen tefsir yönteminin büyük ölçüde Tefsîrû'l-Celâleyn'e dayandığı, bununla birlikte Tefsîrû't-Taberî ve Tefsîrû'l-Begavî gibi klasik kaynaklardan daha sınırlı ölçüde yararlanıldığı belirlenmiştir. Bu durum, *Elaya*'nın metodolojik tercihini açıkça ortaya koymaktadır. Celâleyn'in özlü, dil merkezli ve pedagojik yapısı, Arabî-Malayalam okuyucusunun ihtiyaçlarıyla örtüşmüş; Taberî ve Begavî gibi daha kapsamlı ve rivayet ağırlıklı eserler ise seçici biçimde kullanılmıştır. Böylece *Elaya*, klasik tefsir mirasını bütünüyle aktarmaktan ziyade, hedef kitlenin anlama düzeyine uygun bir sentez ortaya koymayı amaçlamıştır.

Araştırma bulguları, *Elaya*'nın bu tercüme faaliyeti nedeniyle kendi ilmî çevresindeki gelenekçi âlimlerden ciddi düzeyde ortodoks muhalefet gördüğünü de ortaya koymaktadır. Kur'ân'ın yerel dile tercüme edilmesine yönelik tarihsel itirazlar, *Elaya*'nın çalışmasında somut biçimde tezahür etmiş; bu durum, tercümenin yalnızca ilmî değil, aynı zamanda sosyo-dinî bir

meydan okuma olarak algılandığını göstermiştir. Buna rağmen Elaya'nın çalışmasını sürdürmesi, onun Kur'ân'ın anlaşılabilirliğini esas alan yaklaşımında kararlı olduğunu ve dönemin yerleşik dinî otoritelerine rağmen yeni bir ilmî yol açmayı hedeflediğini göstermektedir.

Çalışmada ayrıca, Elaya'nın yalnızca klasik kaynaklara bağlı kalmadığı; söz konusu üç tefsirde açık biçimde bulunmayan bazı ayetleri de yorumlayıcı ve açıklayıcı amaçla kullandığı tespit edilmiştir. Bu durum, Elaya'nın tercümesinin salt bir nakil faaliyeti olmadığını, yer yer özgün katkılar içerdiğini ortaya koymaktadır. Ancak bu özgünlük, yeni tefsir teorileri geliştirme şeklinde değil; mevcut anlamları hedef kitleye daha açık hâle getirme yönünde ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla Elaya'nın katkısı, analitik bir tefsir üretmekten ziyade, klasik birikimi yerel bağlama uyarlayan işlevsel bir yaklaşım olarak değerlendirilmelidir.

Eserde kullanılan Arabî-Malayalam yazı sisteminin, günümüzdeki biçimden belirgin şekilde farklılık göstermesi ise, dönemin yazı geleneğinin henüz standartlaşma sürecini tamamlamamış olmasıyla ilişkilendirilmiştir. Bu durum, Elaya'nın eserini yalnızca bir Kur'ân tercümesi olarak değil, aynı zamanda Arabî-Malayalam dil tarihinin erken evrelerini yansıtan önemli bir belge hâline getirmektedir. Yazı sistemindeki bu farklılıklar hem dilbilimsel hem de kültürel açıdan eserin tarihsel değerini artırmaktadır. Mâyin Kutty Elaya'nın *Tercemetü Tefsîri'l-Kur'ân* adlı çalışması, yalnızca Mappila Müslümanları arasında Kur'ân'ın anlaşılabilirliğine yaptığı katkı bakımından değil; aynı zamanda Kerala İslami literatürünün teşekkül sürecinde temsil ettiği öncü rol bakımından da bir dönüm noktası olarak değerlendirilmelidir. Söz konusu eser hem Arabî-Malayalam dil geleneğinin gelişimini takip edebilmek hem de Güney Hindistan'daki Kur'ân çalışmalarının erken dönem örneklerini anlamak açısından temel bir referans niteliği taşımaktadır.

Ayrıca Arabî-Malayalam Kur'ân tercümelerinin, Malayalam tercümelere kıyasla akademik literatürde daha az ilgi gördüğü; bu alandaki erken dönem metinlerin büyük ölçüde ihmal edildiği anlaşılmaktadır. Bu çalışma, söz konusu boşluğu doldurmayı hedefleyerek Elaya'nın eserini tarihsel, metodolojik ve dilsel boyutlarıyla incelemiştir; böylece Güney Hindistan'daki Kur'ân çalışmalarına dair daha kapsamlı ve disiplinler arası bir bakış açısı sunmayı amaçlamıştır. Bununla birlikte, Arabî-Malayalam yazı geleneği, bölgesel Kur'ân tercümelerinin karşılaştırmalı analizi ve bu metinlerin çağdaş Kur'ân çalışmalarıyla ilişkisi gibi konular, gelecekte yapılacak araştırmalar için önemli imkânlar barındırmaktadır. Sonuç olarak bu çalışma, Mâyin Kutty Elaya'nın Arabî-Malayalam Kur'ân tercümesinin yalnızca tarihsel bir metin değil, Kerala'daki Kur'ân anlayışının yerelleşme sürecini yansıtan temel bir ilmî belge olduğunu ortaya koyarak Güney Hindistan Kur'ân çalışmalarına kalıcı bir katkı sunmayı

hedeflemiştir.



KAYNAKÇA

- Abdul Aziz. "The Return of Translation: Qur'ān and Modernity Debates among Kerala Muslims." *Studies in History* 24/2 (2008): 169-185.
- Abdul Gafoor. *Rise of Vernacular Tafsir*. Ernakulam: New Dawn Press, 2017.
- Abdul Jaleel P. "Script, Language and Interpretation: Arabi-Malayalam Qur'ān Literature and Its Social Context." *Qur'anic Studies Forum* 6 (2016): 77-95.
- Abdul Majid Daryabadi. *The Holy Qur'an: With English Translation and Commentary*. Lucknow: Academy of Islamic Research and Publications, 1941.
- Abraham, Santhosh. "The Keyi Mappila Muslim Merchants of Tellicherry and the Making of Coastal Cosmopolitanism on the Malabar Coast." *Asian Review of World Histories* 5/2 (2017): 172-195.
- Abraham, Shinu A. *Monsoon Islam: Trade and Faith on the Medieval Malabar Coast*. New York: Cambridge University Press, 2018.
- Ahammed Īshac Chembirika Ebrahim. "The Mappila Community and Their Culture in The Southern Part of India, Kerala." *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi* 5/3 (23 Aralık 2021): 554-560.
- Ahammed Moulavi C. N. ve K. K. M. Abdul Kareem. *Mahathaya Mappila Sahithya Parambaryam*. Calicut: [yayınevi belirtilmemiş], 1978.
- Ahmad, Aziz. *An Intellectual History of Islam in India*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1969.
- Alam, Muzaffar. *The Languages of Political Islam in India: 1200–1800*. Chicago: University of Chicago Press, 2004.
- Al-Baghawi, al-Husayn b. Mas'ud. *Ma'alim al-Tanzil fi Tafsir al-Qur'an*. Riyadh: Dar Taybah, 1997.
- Ali Musliyar. *Madrassa Reforms of the 19th Century*. Tirur: Darul Irshad, 1989.
- Al-Razi, Fakhr al-Din Muhammad b. 'Umar. *Mafatih al-Ghayb (al-Tafsir al-Kabir)*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, 1999.
- Al-Tabari, Muhammad b. Jarir. *Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an*. Cairo: Dar Hajar, 2001.
- Al-Tarawneh, Alalddin. "The Role of Quran Translations in Radicalizing Muslims in the West and Misrepresenting Islam." *Journal of Religion and Violence* 9/1 (2021): 101-120.
- Ansari, M. T. *Islam and Nationalism in India: South Indian Contexts*. New Delhi: Oxford University Press, 2016.

- Arakkal, Muhammed Hussain – Ashok Kumar Mocherla. “Transcendence of caste ideology in the realm of spirits and Muslim faith healers of Malabar: social contexts, meanings and religious rituals in contemporary Kerala.” *Asian Ethnicity* 26/1 (02 Ocak 2025): 82-105.
- Arnold, David. “Islam, the Mappilas and Peasant Revolt in Malabar.” *The Journal of Peasant Studies* 9/4 (1982): 255-277.
- Arnold, David. *The Congress in Tamil Nadu: Nationalist Politics in South India, 1919–1937*. New Delhi: Manohar, 1977.
- Ashique P, Muhammed ve Farida Siddiqui. “The Economic Evolution of Kerala Muslims: From Pre-Colonial Trade to the Ulema Movement.” *International Journal of Humanities and Social Science Invention* 14/5 (Mayıs 2025): 153-170.
- Ayyar, K. V. Krishna. *The Zamorins of Calicut*. Calicut: University of Calicut, 1938.
- Badhusha Parakkallil, Ibrahim. “From Arabia to Kerala: Tracing the Early Transmission of Islamic Knowledge.” *historical: Journal of History and Social Sciences* 4/2 (10 Haziran 2025): 227-245.
- Basheer Ahmad Mohyidin. *Qur’an: The Living Truth*. Kerala: Kerala Publication House, 1992.
- Beevathu, G. “Muslim Literary Ecology of Malabar.” *Social Change Review* 22 (2016): 44-60.
- Birişik, Abdulhamit. *Hind Altkitası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2018.
- Bouchon, Geneviève. “Sixteenth Century Malabar and the Indian Ocean.” *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 15/2 (1972): 112-135.
- Celâleddîn el-Mahallî ve Celâleddîn es-Süyûtî. *Tefsîrû'l-Celâleyn*. Kahire: Dârü'l-Hadîs, ts.
- Commins, David. *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia*. London: I.B. Tauris, 2006.
- Dale, Stephen F. “Islamic Literature in a Coastal Society.” *Indian Economic and Social History Review* 10 (1973): 309-331.
- Dale, Stephen F. *Islamic Society on the South Asian Frontier: The Mappilas of Malabar*. Oxford: Clarendon Press, 1980.
- Dale, Stephen F. *The Muslim Empires of the Indian Ocean: A Crusade against the Portuguese*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- Dale, Stephen F. *Trade, Conversion and the Growth of Islam in Malabar*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Das Gupta, Ashin. “Malabar in the Indian Ocean Trade System.” *Indian Economic and Social History Review* 2/2 (1965): 117-140.
- Das Gupta, Ashin. *Malabar in Asian Trade, 1740–1800*. Cambridge: Cambridge University Press, 1967.

- Day, Francis. *A Note on Malabar Muslims*. Madras: Government Press, 1863.
- Desai, Miki. "Chapter 13 Regionalism in Religious Architecture of India: A Comparative Study of Mosques in Gujarat and Kerala." *Muslim Cultures of the Indian Ocean: Diversity and Pluralism, Past and Present*. Ed. Stéphane Pradines. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2023, 271-295.
- Desai, Ziyauddin A. *Centers of Islamic Learning in India*. New Delhi: Institute of Islamic Studies, 1988.
- Dirks, Nicholas B. *Castes of Mind: Colonialism and the Making of Modern India*. Princeton: Princeton University Press, 2001.
- Eaton, Richard M. *Essays on Islam and Indian History*. New Delhi: Oxford University Press, 2000.
- Elaya, Mâyin Kutty. *Tercemetü Tefsîri'l-Kur'ân*. Kerala: manuscript, 1871.
- Faizy, A. Hasan. *Swadeshi Muslim Movements*. Malappuram: Private Manuscript, 1927.
- Faizy, T. "Sunni Hermeneutics and Malayalam Readers." *Kerala Islamic Thought* 14 (2014): 58-75.
- Gamliel, Ophira ve Shihab Ayappally Kalluvalappil. "Arabi-Malayalam Disaster Ballads: Performative Poetry and Community Resilience." *Nidân: International Journal for Indian Studies* 8/2 (2023): 93-115.
- Gangadharan, M. *The Keyis of Tellicherry: A Study in the Social and Economic History of Malabar*. Calicut: University of Calicut Press, 1987.
- Government of Kerala. *District Handbook: Pathanamthitta*. Thiruvananthapuram: Department of Economics and Statistics, 2022.
- Hamza, Fahad T. "Mala-Mawlid Literatures; Questions over True Islam among the Muslims of Kerala." *International Journal of Humanities and Social Sciences (IJHSS)* (01 Ocak 2019): 14-30.
- Hasan, Mohibbul. *History of Tipu Sultan*. Calcutta: World Press, 1951.
- Hasan, Mushirul. *Legacy of a Divided Nation: India's Muslims Since Independence*. London: Hurst & Company, 1997.
- Hassan, J. "Arab Accounts of Malabar History: The Early Episodes." *Heritage: Journal of Multidisciplinary Studies in Archaeology* 8/1 (2020): 791-810.
- Hidaya, Suhail Kun. "The Relevance of Tafsîr al-Jalâlayn among the Muslims of Malabar." *al-Burhân: Journal of Qur'ân and Sunnah Studies* 4/1 (1 Ocak 2020): 14-30.

- Hidaya, Suhail Kun. "Traditionalist Orientation in Translating the Qur'an: A Critical Appraisal of Fath al-Rahmān fī Tafsīr al-Qur'ān." *Islamic Insight Journal of Islamic Studies* (01 Ocak 2019): 12-30.
- Hidaya, Suhail Kun. *Translatability of the Qur'an in Regional Vernacular: Discourses and Diversities within the Mappila Muslims of Kerala, India*. Kuala Lumpur: International Islamic University Malaysia, Kulliyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences, Department of Tafsir, Doktora Tezi, 2020.
- Hussain, Shamshad. "Arabic-Malayalam Philology." *Journal of Dravidian Linguistics* 12 (1983): 77-92.
- Ibn Kathir, Isma'il b. 'Umar. *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*. Riyadh: Dar Taybah, 1999.
- Ibrahim Kunju, A. P. *Mappila Muslim Culture: A Historical Perspective*. Trivandrum: Kerala Historical Society, 1989.
- Ibrahim Kunju, A. P. *Medieval Kerala Muslim Thought*. Calicut: University Press, 1998.
- Ibrahim Kunju, A. P. *Muslim Higher Education in Kerala*. Trivandrum: Kerala Historical Society, 1998.
- Jamal Malik. *Islam in South Asia: A Short History*. Leiden: Brill, 2008.
- Jeffrey, Robin. *The Decline of Nair Dominance: Society and Politics in Travancore 1847–1908*. New Delhi: Manohar Publishers, 1994.
- Jifri, Sayed Mohammed. *Hadrami Scholars in Malabar*. Ponnani: Darul Huda Publications, 2008.
- Kadakkal, Asharaf Abdul Azeez. "Understanding the Kerala Muslim Renaissance: History Culture and Politics." *Erişim* 03 Kasım 2025.
- Kamath, Suryanath U. *A Concise History of Karnataka*. Bengaluru: Jupiter Books, 2001.
- Kasim, Muhammedali P. "Reform, Print and Knowledge Dissemination: Qur'ānic Literature in Malayalam." *South Asian History and Culture* 9/4 (2018): 512-530.
- Khan, Nasir Raza. *Islam in India: History, Politics and Society*. London: Routledge, 2023.
- Kidwai, A. R. "Tafsir and Translations of the Qur'an in India." *Journal of Qur'anic Studies* 4/1 (2002): 71-89.
- Kooria, Mahmood. "Arabic-Malayalam Texts at the British Library: Themes, Genres, and Production." *International Journal of Islam in Asia* 3/1-2 (14 Eylül 2023): 89-110.
- Kooria, Mahmood. "Does the Pagan King Reply? Malayalam Documents on the Portuguese Arrival in India." *Itinerario* 43/3 (Aralık 2019): 17-38.

- Kotler, Ayelet. "Retranslation in Mughal South Asia: The Impressive Failure of a Persian Panchatantra." *Iranian Studies* 57/3 (Temmuz 2024): 377-399.
- Kugle, Scott – Roxani Eleni Margariti. "Narrating Community: The Qiṣṣat Shakarwatī Farmāḍ and Accounts of Origin in Kerala and around the Indian Ocean." *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 60/4 (12 Mayıs 2017): 380-410.
- Kunhali, V. *Arabi–Malayalam: A Study in Its Linguistic Features*. Calicut: University of Calicut Press, 1999.
- Kunhali, V. *Muslim Communities in Kerala to 1798*. PhD thesis, University of Calicut, 1986.
- Kunju, Muhammad. *The Evolution of Arabi–Malayalam Script*. Calicut: Al-Hidaya Press, 1987.
- Kunnamkulam, Ashraf. "Translation, Tafsir and Contestations of Religious Authority among Kerala Muslims." *Islam and Muslim Societies* 11/2 (2018): 22-41.
- Kurup, K. K. N. *The Arakkal Dynasty of Cannanore*. Calicut: Sandhya Publications, 1975.
- Kurup, K. K. N. *The Legacy of Kerala: A Historical Outline*. Calicut: Sandhya Publications, 1997.
- Kurup, K. K. N. *The Mappila Rebellion of 1921*. Calicut: Sandhya Publications, 1989.
- Kutty, Kader. *Noolmadom and Early Madrasa Practices*. Kondotty: Azhar Publications, 1998.
- Logan, William. *Malabar Manual*. 1. cilt. Madras: Government Press, 1887.
- Mahdûmü'l-Kebîr, Zeynüddîn. *Sübûlü'l-imân*. Ponnani: Dâru'lüMeârifî'l-İslâmiyye, ts.
- Makhdûm, Zeynüddîn. *al-Fatāwā al-Maḥmûdiyya*. Ponnani: 17th-century manuscript, edited by C. Muhammed. Kozhikode: Islamic Academic Press, 2009.
- Malayil, Abhilash. "Credit and Worth: Country-Merchants, Commodity Frontiers and the Land Regime in Late Eighteenth-Century North Malabar." *Indian History* 2 (2015): 142-165.
- Malîbârî, Zeynüddîn el-Ma'barî. *Fethu'l-Mu'în*. Kahire: el-Mektebetü'l-Tevfîkiyye, ts.
- Mann, Michael. "Timber Trade on the Malabar Coast, c. 1780–1920." *Environment and History* 7/4 (2001): 463-492.
- Mathew, K. M. *The Reform Movements Among the Muslims of Kerala*. Kozhikode: Islamic Publishing House, 2003.
- Meethale Purayil, Manikkuttan. "Commercial and Industrial History of Colonial Thalassery." *ShodhKosh: Journal of Visual and Performing Arts* 3/2 (2022): 881-900.
- Menon, A. Sreedhara. *A Survey of Kerala History*. Kottayam: DC Books, 2018.

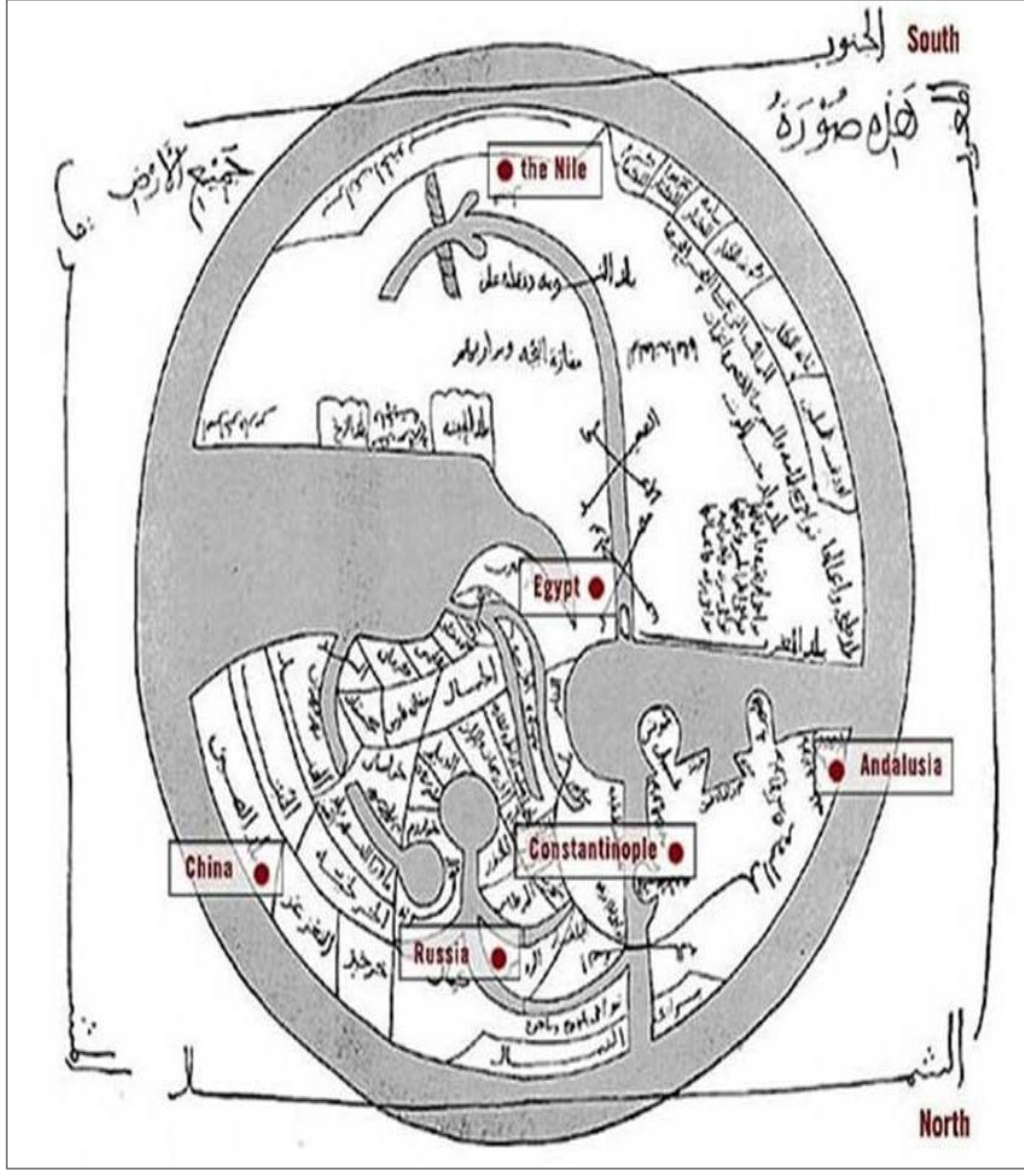
- Menon, A. Sreedhara. *Social and Cultural History of Kerala*. Kottayam: DC Books, 2019.
- Menon, K. P. Padmanabha. *History of Kerala*. 2. cilt. New Delhi: Asian Educational Services, 1983.
- Miller, Roland E. *Mappila Muslim Culture: How a Historic Muslim Community of India Has Blended Tradition and Modernity*. New York: Oxford University Press, 2020.
- Miller, Roland E. *Mappila Muslims of Kerala*. Madras: Orient Longman, 1992.
- Miller, Roland E. *Mappila Muslims of Kerala: A Study in Islamic Trends*. Haydârabad: Orient Longman, 1976.
- Minault, Gail. *The Khilafat Movement: Religious Symbolism and Political Mobilization in India*. New York: Columbia University Press, 1982.
- Molla, Abdurahman. "Arabic Pedagogies in Kerala." *Madrasah Studies* 2 (2004): 52-68.
- Mubashir, Grace. "A Historical Analysis of the Spread of Islam in Kerala: From the Prophet's Advent to Colonialism." *New Age Islam* (2023).
- Muhammad, K. M. *Islamic Education in Malabar: A Historical Survey*. Kozhikode: Islamic Publishing House, 2016.
- Muhammad, K. M. *Qur'an Translations and Commentary Tradition in Kerala*. Kozhikode: Islamic Publishing House, 2014.
- Muthuvallur, Luckman. "A Study on Five Qur'anic Translations by Non-Muslims of the Indian Sub-Continent." *Tanzil: Jurnal Studi Al-Qur'an* 6/2 (26 Nisan 2024): 125-175.
- Nainar, S. Muhammad Husayn. *Tuhfat al-Mujāhidīn: A Historical Work in Arabic on the Sixteenth Century Kerala*. Madras: University of Madras, 1942.
- Narayanan, M. G. S. *Calicut: The City of Truth Revisited*. Kozhikode: Calicut University, 2006.
- Narayanan, M. G. S. *Cultural Symbiosis in Kerala*. Trivandrum: Kerala Historical Society, 1972.
- Nizami, Khalīq Ahmad. *The Life and Times of Shaikh Muinuddin Chishti*. Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Delli, 1961.
- Osella, Caroline. "Debating Shirk in Keralam, South India: Monotheism between Tradition, Text and Performance." *Open Library of Humanities* 1/1 (02 Kasım 2015): 145-170.
- Osella, Filippo – Benjamin Soares. "Religiosity and Its Others: Lived Islam in West Africa and South India." *Social Anthropology* 28/2 (2020): 56-78.
- Öz, Mehmet. "Velid b. Abdülmelik." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43. cilt. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

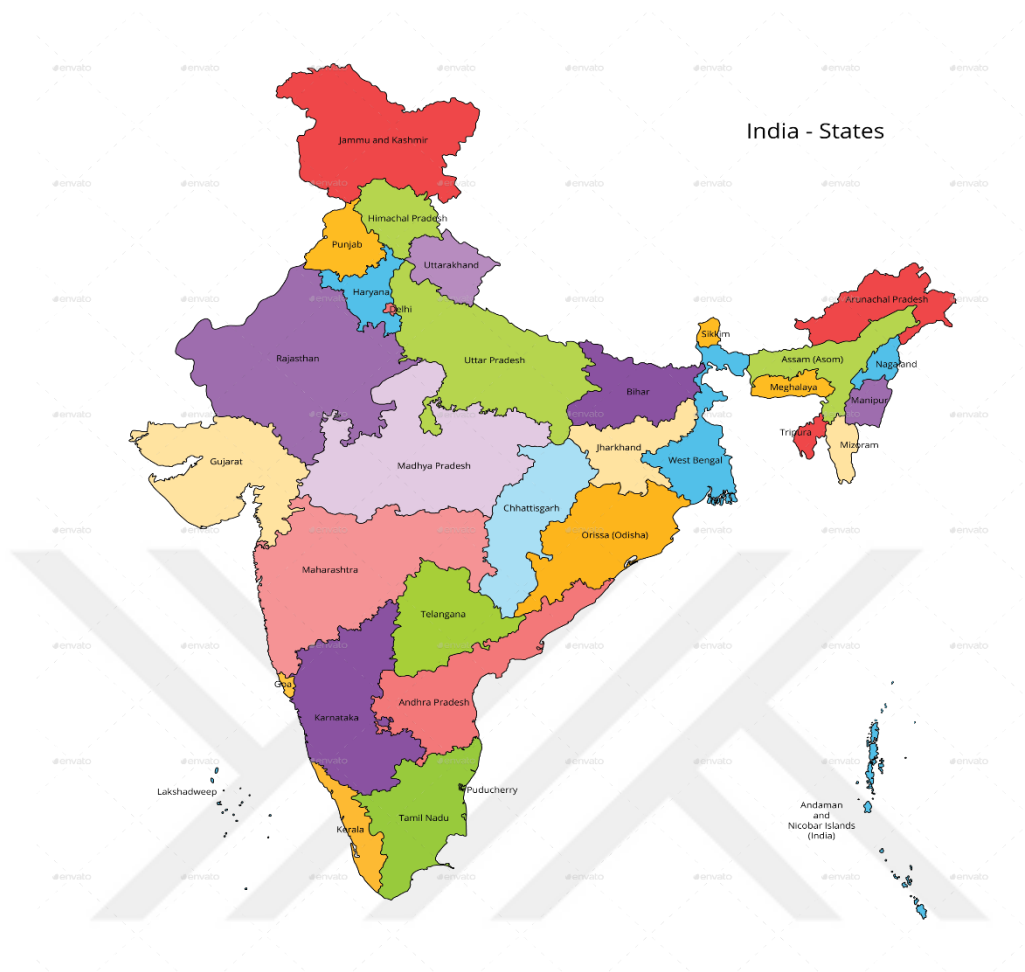
- Panikkar, K. N. *A Concise History of Kerala*. Thiruvananthapuram: Kerala Council for Historical Research, 2019.
- Pearson, M. N. *The Portuguese in India*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Pillai, Elamkulam P. N. Kunjan. *Studies in Kerala History*. Trivandrum: National Book Stall, 1970.
- Prange, Sebastian R. *Monsoon Islam: Trade and Faith on the Medieval Malabar Coast*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- Prange, Sebastian. "Like Banners on the Sea: Muslim Trade Networks and Islamization on the Malabar Coast." *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 54/4 (2011): 490-510.
- Raghavan, C. "Pre-print Literacy in Malabar." *South Indian Studies* 3 (1987): 55-72.
- Randathani, Hussain. *The Bukhari Sayyids of Malabar*. Calicut: Other Books, 2008.
- Rashid, A. *Tafsir Texts Before the Print Era*. Malappuram: Minhaj Book House, 2020.
- Reese, Scott G. "Islam in South India: Translation, Reform and the Arabi-Malayalam Tradition." *Journal of Asian and African Studies* 42/2-3 (2008): 191-210.
- Robinson, Francis. *Islam and Muslim History in South Asia*. New Delhi: Oxford University Press, 2000.
- Robinson, Francis. *Separatism Among Indian Muslims: The Politics of the United Provinces' Muslims, 1860–1923*. Cambridge: Cambridge University Press, 1974.
- Sandhya, B. *A Brief History of Malayalam Language*. Thiruvananthapuram: State Institute of Languages, 2015.
- Sastri, K. A. Nilakanta. *A History of South India: From Prehistoric Times to the Fall of Vijayanagar*. New Delhi: Oxford University Press, 2002.
- Shah, Syed Mohideen. *Islam in Kerala*. Thrissur: The Muslim Educational Association, 1972.
- Shereef K. M. C. N. *Ahmed Moulavi: A Pioneer of Muslim Reform in Kerala*. Kozhikode: Other Books, 2013.
- Shereef K. M. *Sayyid Sanaulla Makthi Tangal: The forerunner of Muslim Renaissance in Kerala*. Kozhikode: Other Books, 2012.
- Shereef K. M. *Umer Moulavi: The Reformist Scholar of Kerala*. Kozhikode: Other Books, 2014.
- Shihabuddin, A. "Sunni Arabi–Malayalam Tafsir Legacy." *Kerala Islamica* 11 (2010): 33-50.
- Shoukath Ali, A. *Islamic Scholarship in Malabar*. Calicut: University of Calicut Press, 2002.

- Shoukath Ali, A. Mappila Paattukal: Cultural Semiotics. Kozhikode: Olive Publications, 2011.
- Society and Culture in South Asia Special Issue. “Waqf and Authority Dynamics: Reconfigurations of a Pious Institution in Colonial Malabar.” *Society and Culture in South Asia* 7/1 (2021): 145-170.
- Steever, Sanford B., ed. *The Dravidian Languages*. London: Routledge, 1998.
- Subrahmanyam, Sanjay. *The Political Economy of Commerce: Southern India 1500–1650*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Tk, Mr Faizal. “From Legend to Landmark: The Story of the Ten Malabar’s Earliest Mosques.” *Educational Administration: Theory and Practice* 30/3 (25 Mart 2024): 341-360.
- Ujampady, Musthafa. *Güney Hindistan’da Tasavvufî Hareketler: Bâ Alevgyye Örneği*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Vaidyar, Moyinkutty. Badarul Muneer – Husnul Jamal. Ed. K. V. Muhammad. Kozhikode: Kerala Sahitya Akademi, 2010.
- Yarbrough, Luke. “42. Cheraman Perumal and Islam on the Malabar Coast, Anonymous.” *Conversion to Islam in the Premodern Age: A Sourcebook*. Ed. Nimrod Hurvitz. Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press, 2020, 256-262.
- Yusuf Ali, Abdullah. *The Meaning of the Holy Qur’an*. New Delhi: Islamic Book Service, 1934.
- Zainuddin, K. V. *Qissat Mala: A Historical Survey*. Malappuram: Safa Books, 2008.
- Zarrilli, Phillip B. *When the Body Becomes All Eyes: Paradigms, Discourses and Practices of Power in Kalaripayattu*. Delhi: Oxford University Press, 1998.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve’l-müfessirûn*. Kahire: Maktabat Vehbe, 1976.

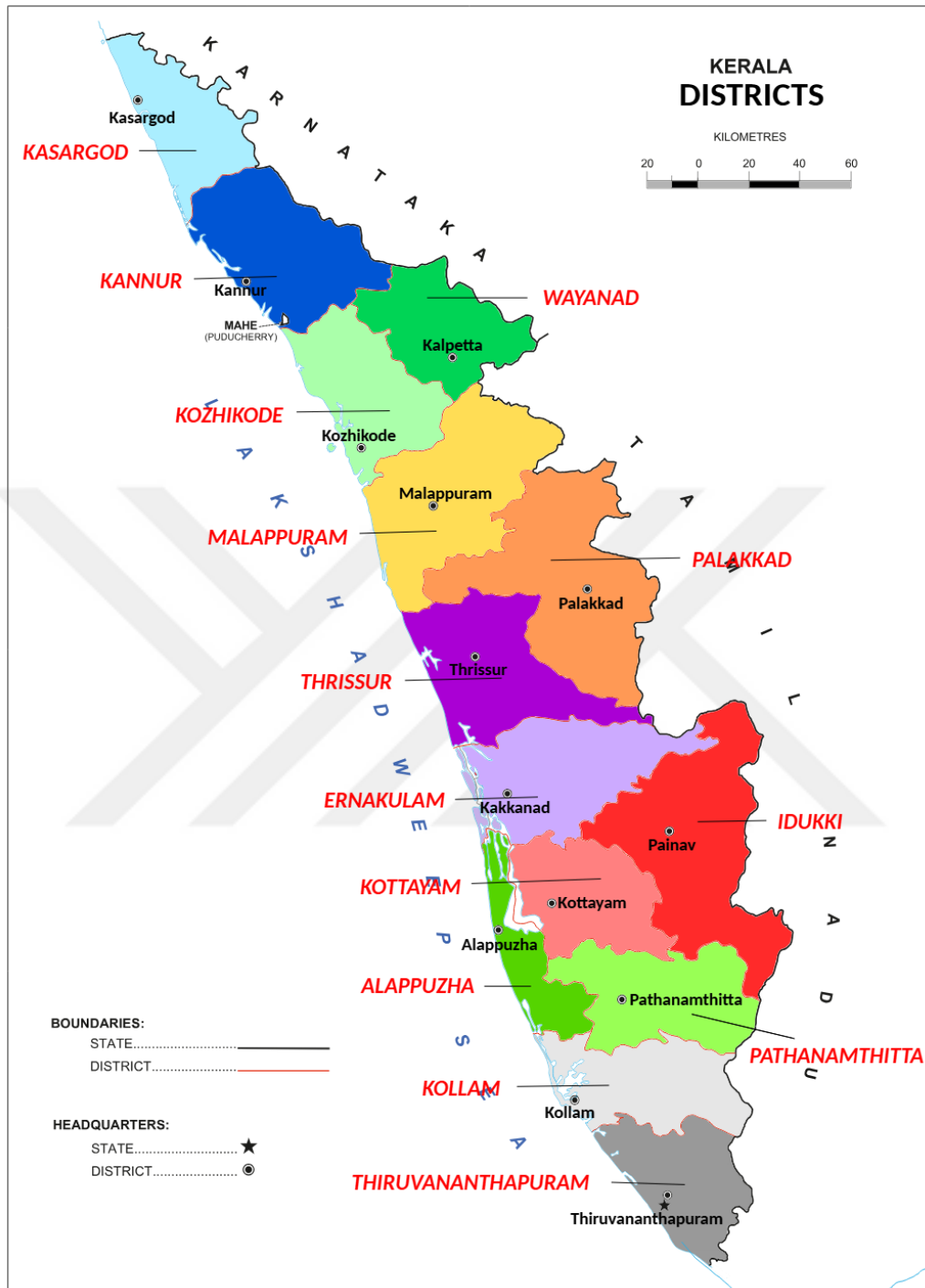
EKLER

EK 1: İbn Havkal Tarafından Hazırlanan Dünya Haritası, Yaklaşık 980 Yılı.



EK 2: Hindistan Haritası

EK 3: Kerala Haritası



EK 4: Hindistandaki İlk Cami Olan Kodungallur'daki Çeraman Cami:



EK 6: Malayalam Alfabeti

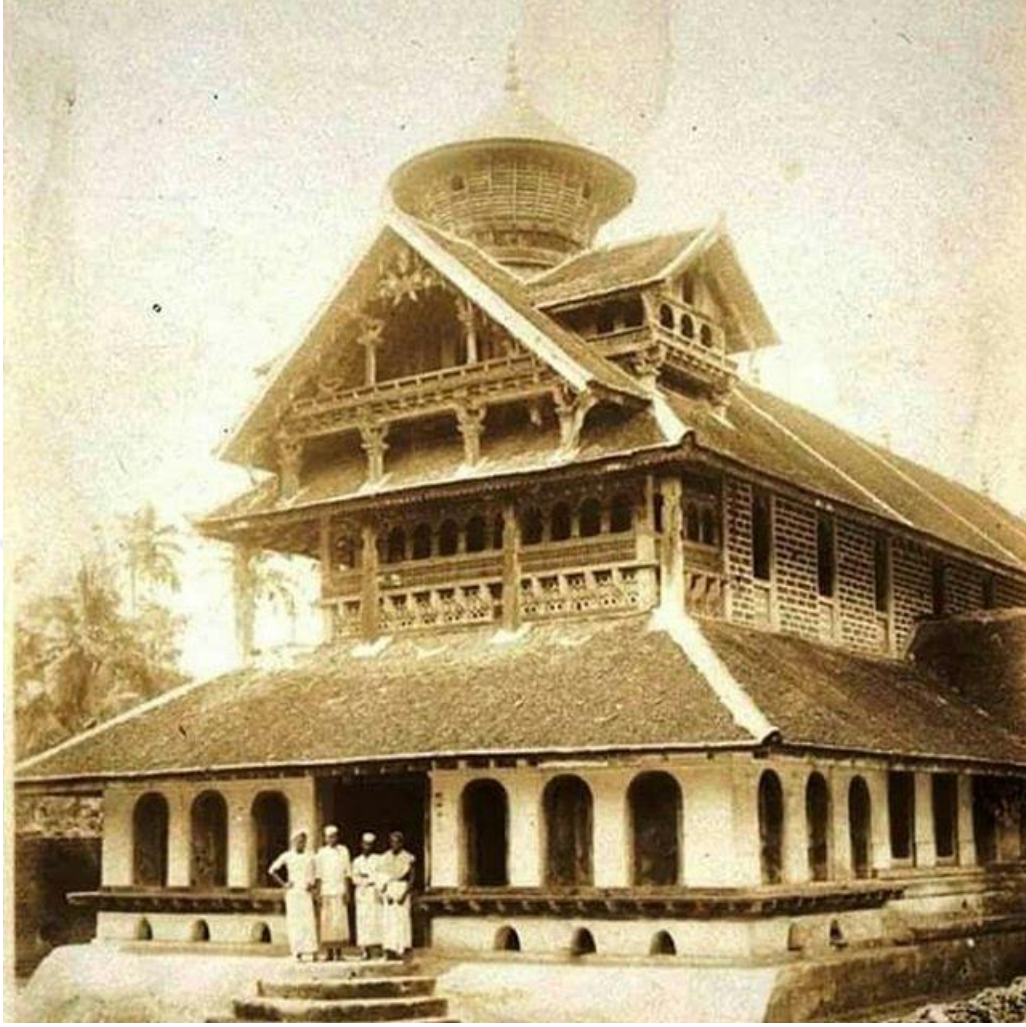
Vowels (Swaram)

അ ആ ഇ ഈ ഉ ഉ ഋ എ ഐ ഐ ഓ ഐ ഐ അം അഃ
A Aa E Ee U Uu Er Ea Eaa Ai O Oh Oau Aum Ah

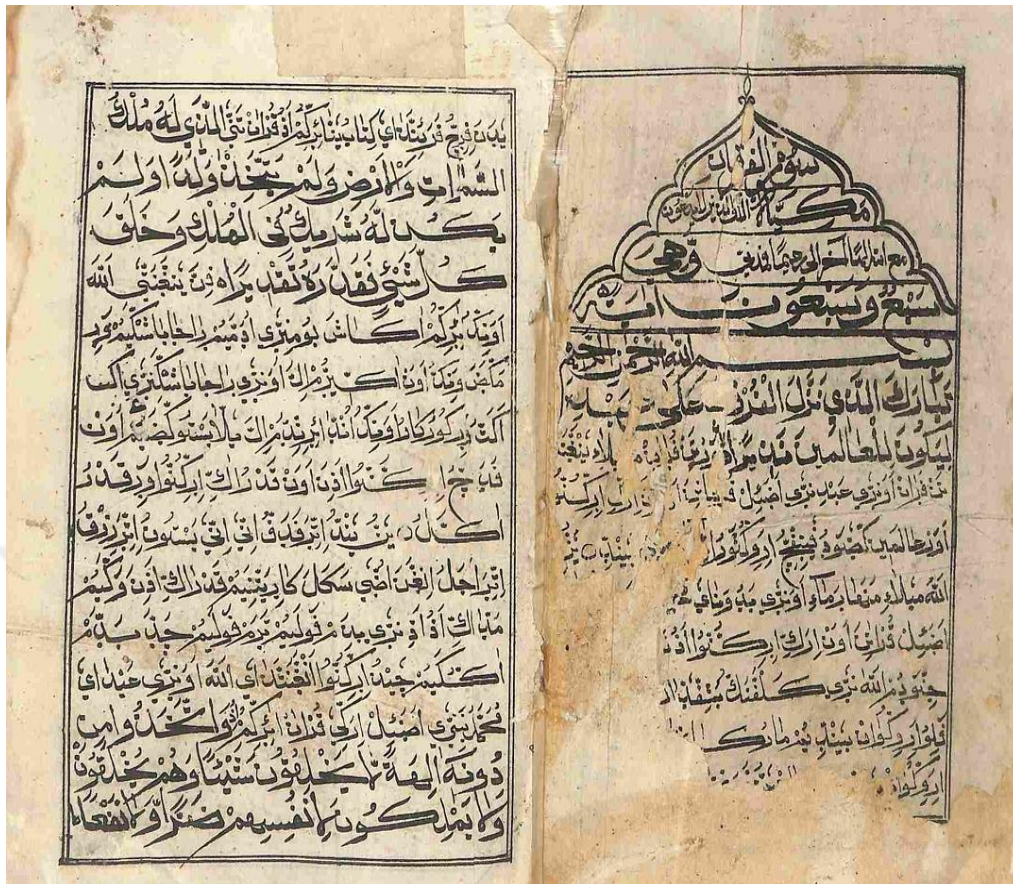
Consonants (Vyanjanam)

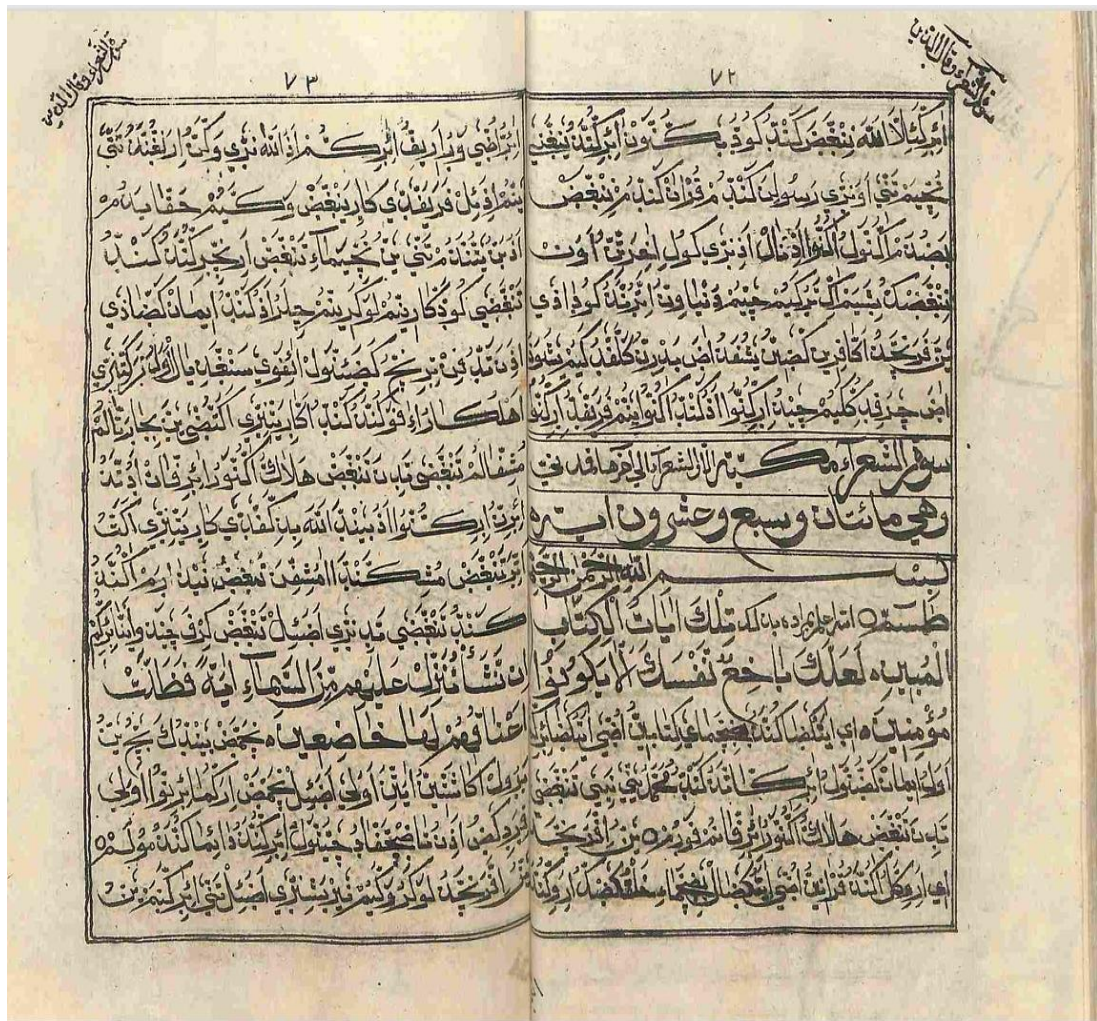
ക ഖ ഗ ങ ഞ ച ഛ ജ ഡ ണ
Ka Kha Ga Gha inga Cha chha Ja Jha inha
ട ള ഡ ഡ ണ ത മ ഡ ഡ ന
Ta Tta Da Dda Na Tha Thha Dha Dhha Na
പ ഫ ബ ഭ മ യ ര ല വ ശ
Pa Ffa Ba Fa Ma Ya Ra La Va Sha
ഷ സ ഹ ല ഴ റ
Shha Sa Ha Lha zha Rha
ശ ണ റ റ റ റ
ilh in irr ill Inh

EK 7: *Odathul Palli* (Odathil Camı) 1806 Yılında *Keyi* Ailesi Tarafından İnşa Edilmiştir



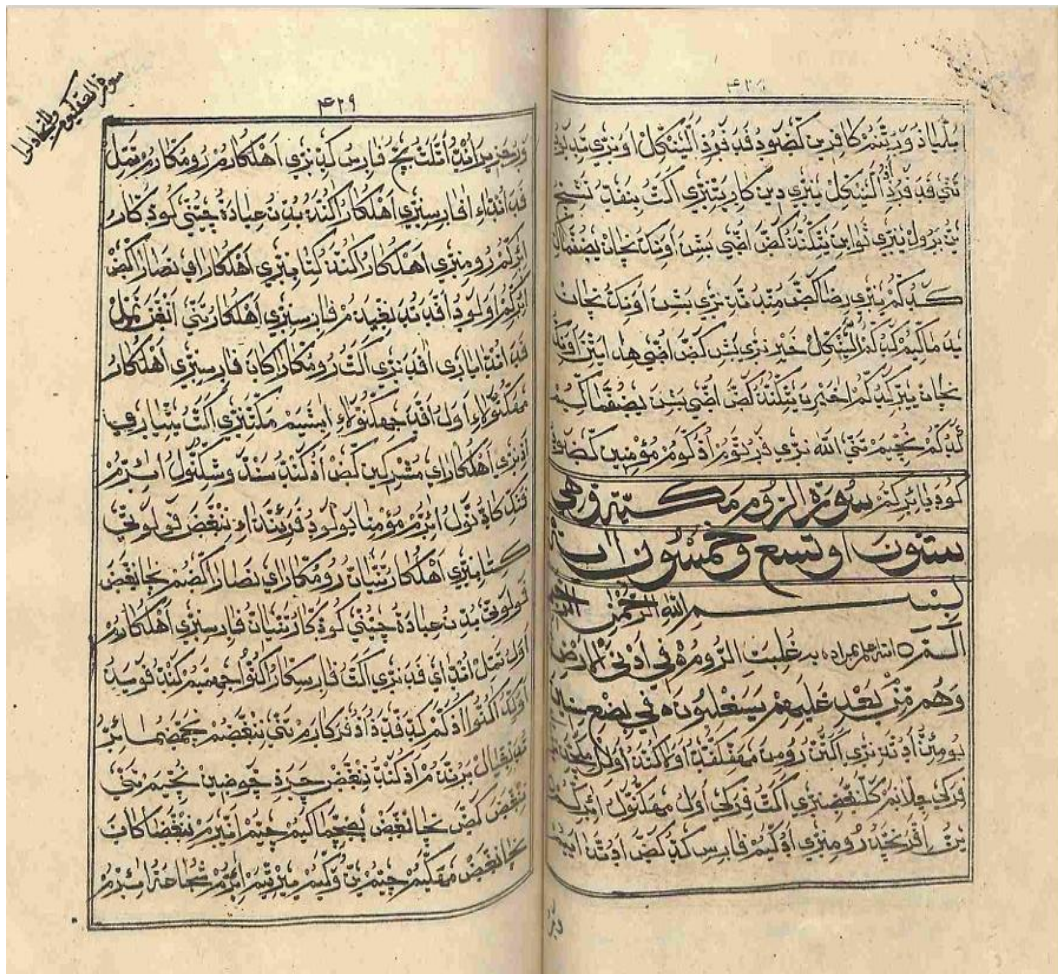
EK: 8 *Tercemetü Tefsîri'l-Kur'ân*, 5. Cilt, Furkân Suresi





EK: 10 Tercemetü Tefsîri'l-Kur'ân, 5. Cilt, Naml Suresi





EK: 12 *Tercemetü Tefsîri'l-Kur'ân*, 5. Cilt, Lokman Suresi





EK:14 Malik İbn Dinar'ın türbesi — Malik Dinar Camii, Thalangara, Kasargod (Kerala).



**EK:15 Moosa Kaka Keyi'nin türbesi, Kerala'nın Kannur kentindeki Odathil Palli
(Odathil Camii) yerleşkesinde bulunmaktadır.**



EK: 16 Kadı Muhammed'in yazdığı *Muhyüddehen Mala*, Arabi Malayalam'daki ilk eser olup

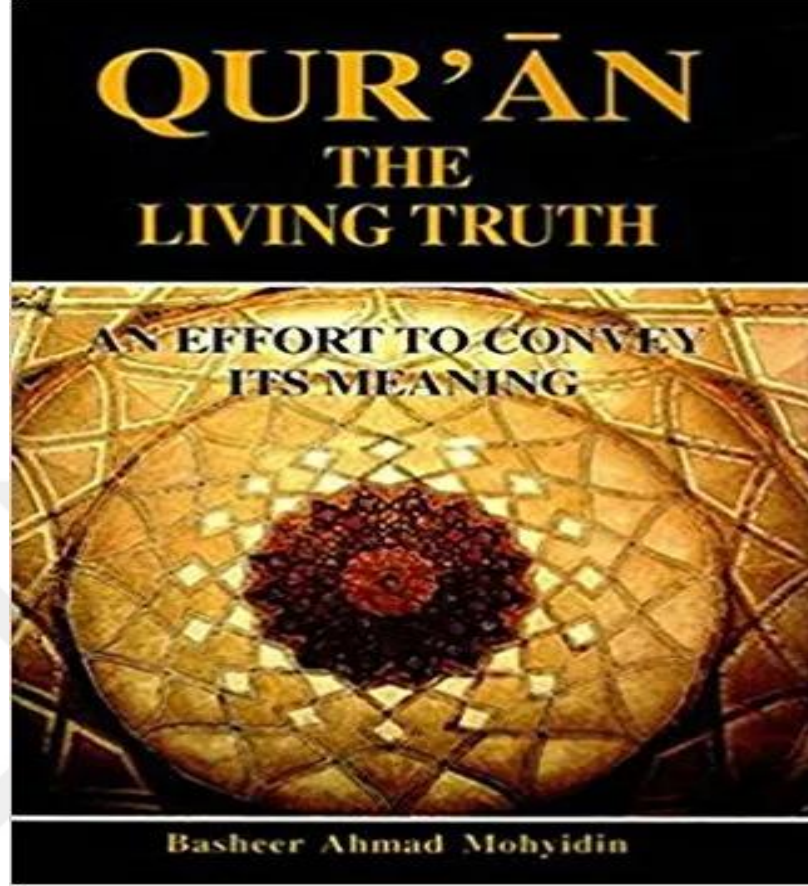
Şeyh Abdülkadir el-Ceylânî'nin faziletlerini öven önemli bir metindir.



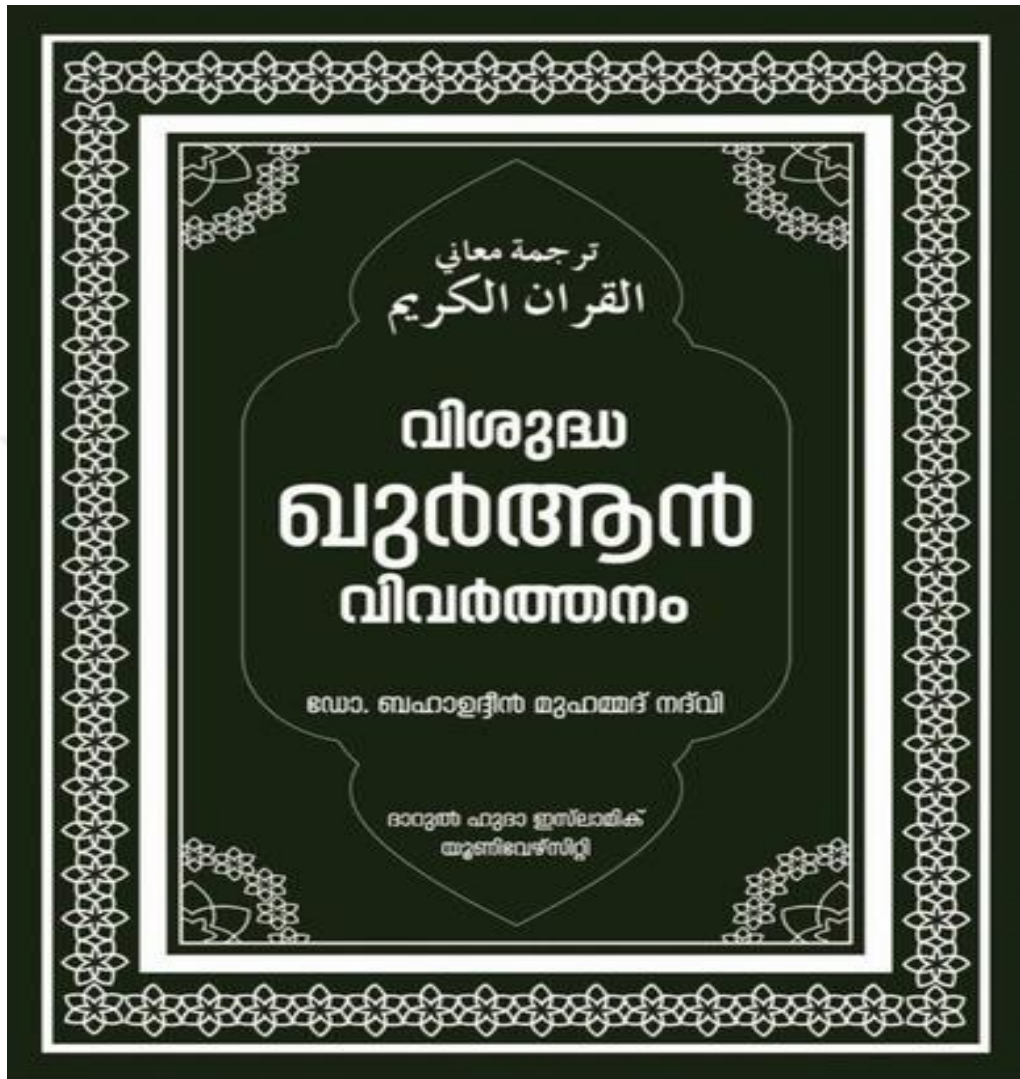
കേരളമലബാർ ഇസ്ലാമിക് ക്ലാസ്സറും

www.sunnionlineclass.com www.sunnionlinenews.com

EK; 17 Basheer Ahmed Muhuyudheen tarafından yapılan İngilizce tercüme
'Quran the Living Truth'(Kur'an: Yaşayan Hakikat)



EK: 18 Sunni Malayalam Kur'an Meâli – Bahaudheen Muhammed Nadwi, “*Vişuda Kur'an Vivarthanam*” (Kutsal Kur'an Tercümesi)



EK: 19 Umman'ın Salâle şehrinde, Tajüddin'e (Bana Perumal) ait bir türbe bulunduğu belirtilmektedir

