

# marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 19 • sayı / issue: 2 • kış / winter 2019

ARAŞTIRMA  
Research

## Kur'an Meallerinde Şaz Yorumlarının Varlığı ve Öznellik Problemi -Mustafa Öztürk'ün Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri'si Örneği-

Mesut Kaya

Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi  
Temel İslam Bilimleri Bölümü Tefsir Anabilim Dalı  
mesudkaya@hotmail.com | <https://orcid.org/0000-0003-0884-8340>

Geliş Tarihi / Received: 01.08.2019 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 26.11.2019

Öz

*Kur'an'ın Türkçe dahil, farklı dillere çevirisi, öncelikle meşruiyet, daha sonra da dil, üslup ve nitelik tartışmalarına konu olmuştur. Bunların yanı sıra son dönemlerde, meallerdeki teviller, anlam takdirleri ve öznel yorumlar da tartışılması gereken bir konu olarak gündeme gelmiştir. Mustafa Öztürk'ün Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri'si, dil, üslup ve ayetlerin Türkçeye başarılı bir şekilde çevirisi ve bağlama göre anlamların tespit edilmeye çalışılması gibi özellikleri ile ön plana çıkmıştır. Ancak meal, gerek klasik tefsirlerden tedarik edilen Şaz yorumların, gerekse modern döneme ait tevillerin ve öznel yorumların kendilerine yer bulduğu bir özelliğe de sahiptir. Bu yorumların çoğu zaman Kur'an'ın sahih bir anlamı olarak sunulmaya çalışılması, Kur'an'ın üzerinde icma edilen bir kısım anlamlarının gölgelenmesine neden olmuştur. Bu çalışma Mustafa Öztürk'ün söz konusu mealindeki, klasik kaynaklarda var olmakla birlikte yeterli delile dayanmayan kimi tevil ve tercihleri, dönemsel koşulların ortaya çıkardığı kimi öznel yorumları tartışmak amacıyla kaleme alınmıştır.*

*Anahtar Kelimeler: Meal, Mustafa Öztürk, Tefsirde İcma, Şaz Yorumlar, Öznellik.*

### **Existence of Marginal Interpretations in Qur'an Translations and Subjectivity Problem -The Case of Mustafa Öztürk's Meaning- and Interpretation-Centered Translation**

*The translation of the Qur'an into different languages and Turkish has been subject to debates on first legitimacy and secondly language, style and quality. In addition to these, in recent times, the interpretations, preference of meanings and subjective interpretations in translations have come out as a topic to be discussed. Mustafa Öztürk's Meaning- and Interpretation-Centered Translation stands out for its advantages such as language, style and successful translation of verses into Turkish and its endeavor to determine the meaning according to the context. However, the translation has another aspect that it features both the marginal interpretations gleaned from the classical exegesis and the interpretations and subjective comments of the modern times. The attempt to acknowledge these interpretations as the true meaning of the Qur'an often overshadows some of the meanings of the Qur'an, which have been agreed upon by scholars. This study discusses the interpretations and preferences in Mustafa Öztürk's translation, present in the classical sources though hardly justified and the subjective comments, which result from the current conditions.*

*Keywords: Qur'an Translation (mağl), Mustafa Öztürk, Scholarly Agreement (ijmā') in Tafsir, Marginal Interpretations, Subjectivity.*

**Atıf / Cite as**

Kaya, Mesut. "Kur'an Meallerinde Şaz Yorumlarının Varlığı ve Öznellik Problemi -Mustafa Öztürk'ün

Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri'si Örneği-. *Marife* 19/2 (2019): 441-472.  
<https://doi.org/10.33420/marife.600162>.

## Summary

*The rise of nation states, coupled with the prevalence of the production of scholarship in vernacular languages, accelerated translation of the Qur'an into such national languages. Due to this reason, in the late Ottoman and early Republican years, one can observe a noteworthy increase in the number of the Turkish Qur'an translations. Though this was not without debates over the legitimacy of this initiative in the beginning, these debates disappeared over time, the focus shifting to the linguistic and stylistic accuracy of the translations and leading to the production of many such translations with a view to overcoming this problem. In addition, following the translation into Turkish of the Message of the Qur'an by Muhammad Asad, the problem of the subjectivity in the Qur'an translations has come to the foreground. Kur'an-ı Kerim Meali: Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri (A Turkish Rendition of the Qur'an: A Meaning-and-Interpretation-Centered Translation) by Mustafa Öztürk, however successful it may be with respect to Turkish translation technique, it is a distinctive translation in terms of exhibiting the feature above conspicuously. In clearer terms, this translation includes and favors some noncanonical (shāhdh) interpretations occurring in the classical exegetical literature along with some subjective interpretations elicited by the modern conjecture.*

*Such interpretations by Öztürk in his translation brings about a debate over whether one can speak of a consensus as regards the meaning of the Qur'anic text. In fact, although the leading classical exegetical authorities such as Ṭabarī (d. 310/923) and Māturīdī (d. 333/944) talked of the existence of such consensus in the domain of the Qur'anic exegesis and the early scholars of the Qur'an agreed over the meaning of a certain Qur'anic verse, they claimed for the prohibition of any further reasoning (ra'y) on them. Thus, any meanings given to the verses in conflict with the interpretation by such scholars have been called shāhdh, i.e. noncanonical. Though it is acceptable for such noncanonical interpretations to be discussed in detail in the exegetical literature, in the Qur'an translations which are expected by very nature to impart the reader a straightforward meaning of the Qur'an, the preference of the noncanonical interpretations seems to be problematic. The reader may take such interpretations as the straightforward meaning of the Qur'an, suffering a profound confusion.*

*Öztürk, under the influence of certain presuppositions shaping his mental background, adopts such noncanonical interpretations, reflecting them in his own translation. For example, whereas the overwhelming majority of Qur'anic exegetes interpret the verses 15 and 16 of the chapter Nisā in association with the married and singles individuals, who committed adultery, as well as the punishments set for them, on the basis of the classical theory of abrogation (naskh), Öztürk, relying on Abū Muslim al-Isfahānī (d. 322/934) who rejects the theory of abrogation, translates those people referred to by the verses as lesbians and homosexuals. However, in the milieu in which the Qur'an was revealed, lesbianism was almost nonexistent and homosexuality was rare. Such sexual perversions spread after the Muslim society came into contact with various peoples. Therefore, it seems unreasonable to think that the verses of legislative nature that were mostly revealed to solve the problems existing in the society came down as determining a punishment for the uncommon actions. This interpretation must have been adopted by Öztürk because it is "a mold-breaking interpretation" as he terms. Likewise, he translates the term "al-masjid al-aqsā" occurring in the first verse of the chapter Isrā as a certain mosque located in Jirāna through a distortion of the report cited by the historian al-Wāqidi (d. 207/823), translating the accounts cited in the verses 13 to 18 of the chapter Najm as the incidents that occurred in Mecca and its vicinity without relying on any sources, exegetical or historical. However, the former unquestionably refers to the Aqsā Mosque in Jerusalem, telling of the Isrā miracle of the Prophet Muḥammad. The latter talk of the miracle of Mi'rāj as the continuity of the Isrā –though there have been ongoing debates over the nature of the Mi'rāj / Ascension– as well as the wondrous phenomena seen by the Prophet. The preference of this interpretation by the translator can be explained on the basis of his aversion to the reality of physical miracles. His adoption of historicism also led him to render the verses, which he thinks to support this doctrine, in line with it, interpreting the clearly anti-historical verses otherwise. The most striking example for this is his rendition of the verse 28 of the chapter Saba. Though the verse makes it clear that the Prophet Muḥammad is "sent to all humanity as a prophet", the translator rendered the expression, again relying on al-Isfahānī, as "preventing people from idolatry and sins", exploiting the interpretation, though mentioned as richness by al-Isfahānī, for*

his own ideology. He rests this preference on the grounds that the Qur'ân had no claim to universality in its environment of revelation and the verse should be considered in the context of the text-fact relationship. Nevertheless, as it is admitted by some historicists, the Qur'ân includes fact-transcending or transhistorical contents, one of which is this verse.

As is well-known, one of the most important problems of modern period is the conflict between religion and reason or science. The Qur'anic exegetical literature that were produced in the nineteenth and twentieth centuries, in attempt to solve this problem, tended to explain away some Qur'anic verses, especially those which tell of physical miracles, seeking to bring the extraordinary phenomena cited in such verses into a "reasonable" position and into harmony with the universal laws of nature. Öztürk's rendition teems with such far-fetched interpretations. For example, he rendered the verses 72 and 73 of the chapter Baqara that tell of the resurrection of a murdered person to inform of his murderer at the age of the Prophet Moses, in line with the views of the two modern exegetes Muḥammad 'Abduh (d. 1905) and M. Rashîd Riḍâ (d. 1935) without naming them. According to this rendition influenced heavily by the involved verses of the Bible, the Qur'anic verses in question talk of the method or procedure to be followed in investigating the murder by unknown assailants, and not of the resurrection of the dead. The exegetes adopted the principle that no interpretation inconsistent with the apparent meaning of a verse is acceptable. Thus, this interpretation by Öztürk that almost totally ignores the literal semantic frame of the verses involved is hardly acceptable. He rendered almost all the verses telling of the reports of the prophets and the miracles worked by them along the rational lines by relying on such contemporary writers as Maulana Muhammad Ali (d. 1951). This articles is intended to provide a detailed discussion of such preferences.

## Giriş

İlk Türkçe meallerin varlığı eski tarihlere gitse de Kur'an'ın Türkçeye çevrilmesi meselesi, Osmanlı'nın son dönemleri ve Cumhuriyetin ilk yıllarından günümüze süregelen oldukça kapsamlı tartışmalara konu olmuştur. Muhammed Reşîd Rızâ (ö. 1935),<sup>1</sup> Mustafa Sabri Efendi (ö. 1954),<sup>2</sup> Mehmed Akif Ersoy (ö. 1936)<sup>3</sup> ve Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (ö. 1942)<sup>4</sup> gibi isimlerle başlayan "meşruiyet" ve "isimlendirme" gibi konulardaki tartışmalar, Cumhuriyet döneminde yeni meallerin yazılmasıyla daha çok "yöntem" ve "nitelik" in sorgulandığı bir seviyeye evrilmiştir. Salih Akdemir,<sup>5</sup> Düccane Cündioğlu<sup>6</sup> gibi isimlerin öncülüğünde başlayan bu "nitelik", "yöntem" ve -meal hazırlamaya esas olan- "amaç" tartışmaları, oldukça verimli sonuçlar doğurmuş ve 2000'li yıllardan itibaren önceliklere nispetle Türkçenin imkânlarının daha fazla kullanıldığı, murad-ı ilâhiyi tespitte daha çok değer in atfedildiği çeşitli mealler kaleme alınmıştır.

Nitelik ve yöntem tartışmaları sürerken, Türkçe Kur'an meallerinde üzerinde durulması gereken yeni bir keyfiyet ortaya çıkmıştır: Meal yazarının eğilimlerinin meale yansımaları, bir başka deyişle öznellik problemi. Belki de en baştan beri var olan, mesela Ömer Rıza Doğrul'un (ö. 1952) mealinde rastlanılan bu keyfiyetle,<sup>7</sup> daha çok Muhammed Esed'in (ö. 1992) meal-tefsirinin Türkçeye çevrilmesiyle bir-

<sup>1</sup> M. Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr* (Kahire: Dâru'l-Menâr, 1366/1947), 9: 310-363.

<sup>2</sup> Mustafa Sabri, *Kur'an Tercümesi Meselesi*, trc. Süleyman Çelik (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1993).

<sup>3</sup> Düccane Cündioğlu, *Bir Kur'an Şâiri*, (İstanbul: Birun, 2000), 129, 130.

<sup>4</sup> M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Azim Dağıtım, ts.), 1: 3-11.

<sup>5</sup> Salih Akdemir, *Cumhuriyet Dönemi Kur'an Tercümeleleri* (Ankara: Akid Yayıncılık, 1989).

<sup>6</sup> Düccane Cündioğlu, *Kur'an Çevirilerinin Dünyası* (İstanbul: Kitabevi, 1999).

<sup>7</sup> Bk. Ali Akpınar, "Ömer Rıza Doğrul (1893-1952) ve Tefsîre Katkısı", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2002): 33-36.

likte yüzleşilmeye başlandığı söylenebilir. Muhammed Esed meal-tefsirini hazırlarken, Kur'an'ı Batılı insanın dünya görüşüne arz etme veya Kur'an'ı evrensel/tarih-üstü ölçekte okuma amacıyla olduğunu düşünebileceğimiz ve kimi zaman çeşitli eleştirilerin odağı olan pek çok tasarruf ve tercihte bulunmuştur.<sup>8</sup> Kuşkusuz Muhammed Esed'in meal-tefsiri, Türkçe Kur'an meallerinin nitelik ve yöntem tartışmalarına ciddi katkılar sağlamış ve pek çok meal yazarını etkilemiştir.

2000'li yıllarda kaleme alınmış meallerden biri de ilâhiyat câmiasının velûd bir tefsir akademisyeni olarak tanıdığı Prof. Dr. Mustafa Öztürk'e ait olan *Kur'an-ı Kerim Meali: Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri* adlı eserdir. Öztürk'ün, makale ve eserlerinde karşımıza çıkan ciddi araştırma ve aslı kaynaklara müracaat ve Türkçeyi güzel kullanma/derinlikli üslup hususiyeti mealinde de kendini göstermiş; "bağlama göre doğru anlamı tespit", "doğru anlamı hedef dile doğru aktarma" ve bunun devamı niteliğindeki "Türkçeyi edat, kelime, deyim ve cümle düzeyinde en üst seviyede kullanma" özellikleri mealin başat unsurları olmuştur. Müstakil bir çalışmaya da konu edildiği gibi,<sup>9</sup> diğer meallerden pek çok yönden ayrılmakla birlikte bu çalışma, kendinden önce yazılmış olanlardan istifade etmesi ve Türkçedeki meallerin geldiği seviyeyi göstermesi bakımından da ciddi bir önemi haizdir.

Eserin bu tür özellikleri yanında, yer yer kimi klasik kaynaklarda rastladığımız şaz yorumların,<sup>10</sup> Kur'an'ın üzerinde ittifak edilmiş anlamlarından biri imiş gibi doğrudan meale yansıtıldığını, bazen bu tür yorumlarda bütünüyle modern dönem Kur'an tefsirlerine referansta bulunulduğunu, bazen de hiçbir kaynaktan rastlamadığımız çeşitli anlamlara gidildiğini görmekteyiz. Özgel'in de dikkat çektiği üzere, burada "yorum" ve "anlam" arasındaki ayırımın farkına varılmaması veya yeterince vurgulanmaması problemi karşımıza çıkmaktadır. Mevcut Kur'an çevirilerinin çoğunda, -bahse konu mealde de olduğu gibi- yorumların çeviri olarak aktarılması sebebiyle, özellikle metni sadece çevirilerden okumak durumunda olan kişiler, karşılarında aynı ayetin birbirinden farklı çevirilerini bulmakta, doğal olarak "Bunların hangisi Kur'an metninin gerçek çevirisini?" sorusunu sormaktadır.<sup>11</sup>

Bu tür yorumların, tefsirde enine boyuna tartışılmasını son derece doğal ve ilmî inkişaf için bir zaruret olarak karşılarken, esas amacın Kur'an'ın anlamlarını

<sup>8</sup> Muhammed Esed'in meal-tefsirinin özellikleri ve esere yönelik eleştiri ve karşı eleştiriler için bk. İsmail Çalışkan, *M. Esed'in Kur'an Mesajı'nın Tahlil ve Tenkidi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009); Yusuf Işıcık, "Kur'an Tercemesinde Dikkat Edilmesi Gereken Bazı Hususlar ve Muhammed Esed Meâlî'ne Genel Bir Bakış", *Kur'an Mealleri Sempozyumu I -Eleştiriler ve Öneriler- (24-26 Nisan 2003, İzmir)*, (Ankara: DİB Yayınları, 2007), 98-111; Mustafa Öztürk, "Muhammed Esed'in Meal Tefsirindeki İntihaller Üzerine, *İslâmiyât* 10/3 (2007): 117-140; Mustafa Öztürk, "Muhammed Esed'in Tefsir Notlarındaki Yanlış Atf ve Çarpıtmalar Üzerine" *Marife* 8/1 (2008): 45-62; Hikmet Zeyveli, "Muhammed Esed'e İki Haksızlık Örneği: Esed'in Kur'an Mesajı ile İlgili 'İntihal' ve 'Çarpıtma' İddialarının Tutarsızlığı", *Marife* 12/1 (2012): 25-46.

<sup>9</sup> Zülfiakar Durmuş, "Mustafa Öztürk'ün Kur'an-ı Kerim Meâlî İsimli Eserinin Analizi", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2010): 79-100.

<sup>10</sup> Tefsirde şaz kavramı, hadis ve kıraat ilimlerindeki gibi yerleşik bir tarife sahip değilse de, "Muteber tefsir yöntemlerine ya da üzerinde karar kılınmış bir icmaa aykırı ya da yanlış bir itikadî görüşü merkeze alan yorum" şeklinde tanımlanabilir. Bk. Abdurrahman b. Sâlih, *el-Akvâlü's-şazze fi't-tefsir* (Manchester: Mecelletü'l-hikme, 1425/2004), 23, 24.

<sup>11</sup> İshak Özgel, "Yorum ve Anlam Farklılığı Ayırımında Tarihsel Anlamın Kur'an Çevirilerindeki Yeri", *Kur'an Meâlîleri Sempozyumu I -Eleştiriler ve Öneriler- (24-26 Nisan 2003, İzmir)*, (Ankara: DİB Yayınları, 2007), 132.

okuyucuya doğrudan vermek, bu arada okuyucunun ihtiyaç duyacağı bazı noktalar üzerinde kısmî açıklamalarla yetinmek esasına dayalı meal-çevirilerde tartışmaya açık olduğu kanaatindeyiz. Bir başka deyişle, mealde esas olan yorumu değil, anlamı aktarmak; Kur'an'ın indiği dönemdeki dil ortamı ve ilk muhatapların anlayışları çerçevesinde yüklendiği manaları yansıtmaktır.<sup>12</sup> Bu bakımdan meal metninde tercih edilen şaz ve yeterli delillere dayanmayan öznel yorumların tartışılması bir gereklilik olarak görülmüş, elinizdeki makale böyle bir amaçla kaleme alınmıştır.

Öztürk, mealin Önsöz'ünde şu açıklamayı yapmaktadır: "Öncelikle şunu belirtelim ki bu meali okuyanlar, kimi ayetlerin çevirisinde "ezber bozucu" denebilecek türden birçok anlam ve yorumla karşılaşacaktır. Ancak altını çizerek belirtmek isteriz ki "ezber bozucu" nitelikteki anlam takdirlerimizin tümü klasik tefsir geleneğinden tedarik edilmiştir. Daha açıkçası, bu mealde klasik tefsir literatüründe karşılığı olmayan hiçbir anlam ve yorum mevcut değildir."<sup>13</sup> Öztürk, meale yöneltilen muhtemel eleştiri ve itirazları hesaba katarak olmalı, önsözün sonunda aynı konuyu teyit etmek için, farklı çeviriler nedeniyle okuyucuların kendisini "muhtemelen keyfilik, kifayetsizlik ve hatta ilmi ciddiyetsizlikle itham edeceklerini" söylemekte -örnek verdiği bazı çeviriler gibi- "muhtemelen eleştiriye konu olacak mana takdirlerinin tümünün klasik tefsir literatürü çerçevesinde hesabı verilebilir nitelikte" olduğunu ifade etme gereği duymaktadır.<sup>14</sup> Öztürk'ün pek çok ayetin anlamını tayin ederken, klasik kaynaklara referansta bulunduğu hakkı teslim edilmesi gereken bir husustur. Ancak bu tür referanslar ve tercih edilen anlam ve yorumlar tartışmaya açıktır. Yani sıra kimi ayetlerin anlam tercihlerinde klasik olarak addedemeyeceğimiz, bütünüyle modern çalışmalara referansta bulunulmuş; ayrıca müellifin kendi yorumları da mealde yer bulmuştur. Bunların çeşitli örnekleri aşağıda ayrıntılarıyla işlenecektir.

Bahse konu eserdeki tercih ve tevilleri eleştiri konusu yapabilmek için öncelikle iki sorunun cevabını bulmak gerekmektedir. Birincisi, Kur'an'ın anlamlarını tespit etme ya da tefsirde icmadan söz edilebilir mi? İkincisi de selefin anlamı üzerinde görüş beyan ettikleri bir ayete farklı bir anlam verilebilir, bir başka deyişle ayetlerde yeni bir anlam ihdas edilebilir mi?

Bu soruların cevabını vermeden önce iki hususun altını çizmekte yarar vardır: İlk olarak sahabe, tâbiîn ve tebe-i tâbiînden bize intikal eden tefsir rivayetleri Kur'an tefsirinde çok büyük bir önemi haizdir. Onların tefsirlerini önemli kılan, -ilk madde sahabe için geçerli olmakla birlikte- Kur'an'ın nüzûlüne şahitlik ederek onun doğrudan muhatapları olmaları, Kur'an'ın nâzil olduğu dili, sosyo-kültürel yapıyı çok iyi bilmeleri gibi hususiyetlerdir.<sup>15</sup> Bunlar, -çeşitli usûl ve kâidelere tabi olmakla birlikte- en azından onların üzerinde icma ettikleri tefsirlerin bağlayıcı olmasını ge-

<sup>12</sup> Özgel, "Yorum ve Anlam Farklılığı", 138.

<sup>13</sup> Mustafa Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali: Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013), 14.

<sup>14</sup> Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, 28.

<sup>15</sup> Bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, thk. Mecdi Basellûm (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1426/2005), 1: 349.

rektirmiştir. İkinci olarak İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) dile getirdiği gibi, çoğunluğu tenevvü ihtilafı olmakla birlikte,<sup>16</sup> gerek anlayış farklılığı gerekse nassın muhtemel manalara elverişli olması gibi sebeplerle, sahabeden itibaren ayetlerin anlaşılmasında çeşitli ihtilaflar ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla tefsirde ihtilaf Kur'an tefsirinin en başından beri kendini gösteren bir olgudur. Bu ihtilaflarla birlikte selefin tefsiri, her dönemde müfessirlerin, Kur'an'ı anlama ve yorumlamada müracaat etmeleri gereken resmi ve legal yorumlar olma hüviyetine sahiptir ve bunların Kur'an tefsirinde öncelikli yerleri vardır.<sup>17</sup>

İlk sorunun cevabına gelince, icma fıkıh usulünde, "Hz. Peygamber'den sonra ümmetin müctehitlerinin şerî bir hüküm üzerinde ittifak etmeleridir" diye tarif edilirken, tefsir usulünde "Tefsirde görüşü muteber kabul edilen müfessirlerin Kur'an'ın bir ayetinin tefsirindeki anlamlardan biri üzerinde ittifak etmeleridir" şeklinde tarif edilmiştir.<sup>18</sup> Vakıa müfessirler pek çok ayetin anlamlarında icmadan söz etmişlerdir. Mesela Taberî (ö. 310/923) kimi ayetlerin tefsirinde seleften gelen görüşleri naklettikten sonra: "Bunun ayetin tevili olduğu konusunda müfessirlerden gelen deliller icma etmiştir" demektedir, münafıklardan bahseden Bakara sûresi 11. ayetin tefsirinde bu sözüne şu cümleyi de eklemektedir: "Üzerinde icma edilen tevil, Kur'an'ı, bir asıl ve benzerden sıhhatine delil olmayan bir görüşe göre tevil etmekten daha evladır."<sup>19</sup> Taberî, Bakara sûresi 243. ayetin tefsirinde de şunları söylemektedir: "Bunun, ayetin anlamı olduğunda delil icma etmiştir. Şâz görüşle, sahabe ve tabînden gelen meşhur (müstefiz) bir görüşe karşı çıkılamaz."<sup>20</sup>

Tefsirde icmanın varlığını ve bağlayıcı olduğunu, aynı dönemin diğer bir müfessiri Mâtürîdî'de de görmek mümkündür. Mâtürîdî (ö. 333/944), "faktulû enfüseküm"<sup>21</sup> ayetinin tefsirinde, ehl-i tevil ve tefsirin icmasının "bu kavmin birbirilerini gerçekten öldürdükleri" yönünde gerçekleştiğini, ayetin siyakından ve dildeki örneklerden hareketle bu ifadenin "nefsi öldürmek" şeklinde anlaşılabileceğini, ne var ki icmanın böyle bir anlama gitmeye mani olduğunu söylemektedir.<sup>22</sup> Kur'an'ın tabiatı da bunu gerektirir. Muhkem ve müteşabih ayrımına gidilmeksizin, Kur'an'ın kısım-ı azamının sabit anlamları vardır. Zira kendini mübîn olarak nitelendiren bir kitabın çoğu ayetinin anlamı üzerinde ittifak edilmemesi düşünülemezdi.<sup>23</sup>

İkinci sorunun cevabında da şunlar söylenebilir: "Ayet birden çok anlama geliyorsa ve selef bu muhtemel anlamlardan birinde icma etmişse, selef söz etmemiş olsa bile bu sahih ihtimali ortaya çıkarmak mümkündür."<sup>24</sup> Nitekim Şâtıbî (ö. 790/1388), bu konuda şunları söylemiştir: "Kur'an hakkında, manasının açıklanması, ondan hüküm çıkarılması, lafzın yorumlanması ve ondan muradın anlaşılması

<sup>16</sup> İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûli't-tefsir*, nşr. Adnan Zerzûr, (Kuveyt-Beyrut: Dâru'l-Kur'âni'l-Kerim-Müessesetü'r-risâle, 1392-1972), 38.

<sup>17</sup> Yusuf Işıcık, *Kur'an'ı Anlamada Temel İlkeler* (Ankara: Esra Yayınları, 1997), 105.

<sup>18</sup> Müsâid b. Süleyman et-Tayyâr, *Füsûl fi usûli't-tefsîr* (Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 1433), 98.

<sup>19</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kurân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1420/2000), 1: 289; 2: 569; 4: 190; 15: 543.

<sup>20</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 5: 276.

<sup>21</sup> el-Bakara 2/54.

<sup>22</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 1: 462, 463.

<sup>23</sup> Tefsirde icma örnekleri için bk. Muhammed b. Abdülaziz el-Hudayrî, *el-İcmâ' fî't-tefsîr* (Riyad: Dâru'l-vatan, 1416/1995).

<sup>24</sup> Tayyâr, *Füsûl*, 101.



gibi yollarla mutlaka söz etmek gerekecektir. Bütün bunlarla ilgili ihtiyaç duyulacak her şey, önceliklerden nakledilmiş değildir. Bu durumda ya Kur'an karşısında susulacak ve ahkâmın tümü ya da büyük çoğunluğu heba olacaktır. Bu ise mümkün değildir. Dolayısıyla mutlaka Kur'an hakkında ona uygun şekilde söz etmek gerekecektir."<sup>25</sup>

Bununla birlikte, ayete yeni bir anlam yüklerken şu kaidelerin göz önünde bulundurulması gerekmektedir: Söz konusu anlam, haddi zatında sahih bir anlam olmalı; selefın ayet hakkında ortaya koyduğu anlamı devre dışı bırakmamalı; ayet böyle bir anlama dil ve bağlam itibarıyla muhtemel olmalı; seleften gelen rivayetler terk edilerek, ayet sadece bu yeni anlamla sınırlandırılmamalıdır.<sup>26</sup>

Şâtıbî, re'y tefsirinin cevazını tartıştığı bölümde, müfessirin söz konusu yönlemlerle, "Bu ayette Allah'ın muradı şudur" demek istediğini, dolayısıyla bu kişinin delillere dayalı açıklamalar olmadıkça Kur'an hakkında konuşmasının doğru olmayacağını, belli bir esasa dayalı olmayan ihtimallerin muteber kabul edilemeyeceğini söylemiştir. Şâtıbî sözlerini şöyle tamamlamıştır: "Şu hâlde her ne şekilde olursa olsun, Kur'an'la ilgili edilecek her söz için -ister kesin söylensin, ister ihtimalli bulunsun- mutlaka onun dayandığı esasa tanıklık edecek bir mesnedin bulunması gerekir. Aksi takdirde o söz bâtil olur ve sahibi yerilmiş re'yiciler içerisine dâhil olur. Allahu a'lem!"<sup>27</sup>

## 1. Klasik Kaynaklarda Var Olan Şaz Yorumlar

Bu başlık altında Öztürk'ün, klasik kaynaklarda bulunan anlam tercihleri üzerinde durulacaktır.

**1.1. Nisâ 4/15, 16:** Öztürk bu ayetlere şu anlamı vermiştir: "[Ey Müminler] Kadınlarınızdan sevicilik/lezbiyenlik yapanlar söz konusu olduğunda, bu çirkin fiili aranızda dört kişinin şahitliğiyle ispat yoluna gidin. Eğer dört kişi şahitlik ederse o kadınlar ölünceye yahut Allah kendileri hakkında bir hüküm bildirinceye kadar onları evlerde göz hapsinde tutun. İçinizden eşcinsel ilişkide bulunan erkeklere gelince, onların her ikisini de [kinamak, azarlamak ve hatta dövmek suretiyle] cezalandırın. Ama eğer tövbe eder ve kendilerini ıslah ederlerse üzerlerine gitmeyin. Çünkü Allah samimi tövbeleri kabul buyurur; çokça merhamet eder."

Öztürk'ün ilk ayete sevicilik/lezbiyenlik, ikinci ayete de eşcinsellik anlamını vermesi, Ebû Müslim el-İsfahânî'ye (ö. 322/934) dayandırılmıştır.<sup>28</sup> İkincisi Mücâhid'den (ö. 103/721) gelen bir rivayete dayanmakla birlikte, Mücâhid burada ayeti açıkça livata yapan iki kişiye değil, zina eden iki erkeğe hamletmiştir.<sup>29</sup> Birincisinin ise Mücâhid'den gelen herhangi bir dayanağı yoktur. Aksine ondan bu ayette zinadan söz edildiğini ve zina edenlere uygulanacak cezanın had olduğunu belirten

<sup>25</sup> Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, trc. Mehmet Erdoğan, (İstanbul: İz Yayınları, 2003), 3: 406, 407.

<sup>26</sup> Müsâid b. Süleyman et-Tayyâr, *Makâlât fî ulûmi'l-Kur'ân ve usûli't-tefsîr* (Riyad: Dâru'l-muhaddis, 1425), 231.

<sup>27</sup> Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 3: 410.

<sup>28</sup> Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, 110; krş. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru'ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1420), 9: 528.

<sup>29</sup> Taberî, *Cemiu'l-beyân*, 8: 82.

bir görüş nakledilmiştir.<sup>30</sup>

Bu ayetlerde sevicilikten (*es-sihâk*) ve eşcinsellikten (*el-livâta*) söz edildiğini ileri sürebilmek için, Öztürk'ün Bakara 2/102. ayetin anlamını tespit ederken dile getirdiği, “metin dışı tarihsel bağlam”ı<sup>31</sup> göz önüne almak gerekmektedir. Diğer bir deyişle, gerek Câhiliyye döneminde gerekse İslam'ın ilk yıllarında Kur'an-ı Kerim'de yasaklamaya veya hukuki bir düzenlemeye konu olacak bu tür bir fiilin varlığından söz edilebilir mi?

Bunu tespit edebilmek için de Câhiliyye şiirlerinde veya rivayetlerde böyle bir ilişki türünün varlığını ve boyutlarını ortaya koymamız gerekmektedir. Cevâd Ali (ö. 1987), İslâm öncesi Arapların sosyal hayatından söz ederken, cinsel sapkınlıklardan (*eş-şüzû'l-cinsî*) da söz etmiş, tarih boyunca diğer milletlerde olduğu gibi Câhiliyye Araplarında da livata, sevicilik gibi bir takım cinsel sapkınlıkların bilindiğini söyleyerek bunlardan bazılarını yer vermiştir. Bununla birlikte Cevâd Ali, “el-livâta” isminin Araplarca bilinmediğini, bu ismin İslam'la birlikte Lût kavmine nispetle yaygınlık kazandığını ifade etmiş, ardından da bizim için son derece önemli olan İbnü'l-Kayyim'in şu görüşüne yer vermiştir: “Araplar arasında bu fiil çok meşhur değildir; Hz. Peygamber'e kendi döneminde bu türden bir olay gelmemiştir.”<sup>32</sup> Cevâd Ali, sevicilikle ilgili ise şunları söylemiştir: “es-Sihâk, el-müsâhaka, imraetün sehâka (sevicici kadın)” gibi tabirler, İslâmî dönemde yaygınlık kazanmış tabirler olup Ezherî, müsâhakatü'n-nisâ tabirinin müvelled (dile sonradan girmiş bir kelime) olduğunu söylemiştir. Âlimlerden bu kelimenin kullanımını Câhiliyye'ye götürenler ve aslen Arapça bir kelime olduğunu kabul edenler olmuştur. Kelimenin Arapça olduğunda kuşku yoktur; ancak söz konusu anlama gelmesi mecazidir. Ezherî'nin müvelled sözü doğru değildir.”<sup>33</sup>

Cevâd Ali'nin cümlelerinden öncelikle anlaşılan her iki kelimenin de Câhiliyye döneminde bulunmadığı, bunların İslâmî dönemde yaygınlık kazandığıdır. İkinci kelimenin etimolojisiyle ilgili Ezherî'ye itirazından da anlaşıldığı gibi, kelime aslen Arapça olmakla birlikte söz konusu anlamı daha sonra kazanmıştır.<sup>34</sup> Dolayısıyla kavramların sonradan yaygınlık kazanmış olması, bu fiillerin o dönemde varlığını ve yaygınlığını kuşkulu hale getirmektedir.

Cevâd Ali, her ne kadar Câhiliyye döneminde bu tür fiillerin olduğunu söylemiş olsa da bunu destekleyecek herhangi bir olay veya şahit zikretmemiştir. Burada İbn Kayyim'in (ö. 751/1350) söylemiş olduğu, Araplar arasında livatanın çok meşhur olmadığı ve Hz. Peygamber'e böyle bir olayın gelmediği görüşü, sevicilik için de geçerlidir. Bu fiilleri karşılayacak kelimelerin bile İslam'dan sonrası için tespit edilmesi de bu fiillerin çok yaygın olmadığını göstermektedir. Ezherî'nin kelimenin müvelled olduğunu söylemesi, muhtemelen bu fiilin daha sonraki dönemlerde, İslam

<sup>30</sup> Taberî, *Cemiu'l-beyân*, 8: 74; krş. Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, thk. Ali Abdalbâri Atıyye (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1415), 2: 446.

<sup>31</sup> Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, 24.

<sup>32</sup> İbn Kayyim, *Zâdü'l-meâd fi hedyi hayri'l-ibâd* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1415/1994), 5: 36, 37.

<sup>33</sup> Cevâd Ali, *el-Mufassal fi târihi'l-Arab kable'l-İslâm* (Bağdat: Câmîatü Bağdâd, 1993), 9: 144.

<sup>34</sup> Cevâd Ali, bir başka yerde A'şâ tarafından kelimenin gerçek anlamında kullanıldığı bir beyte yer verir. Bk. *el-Mufassal*, 18: 393.



toplumunun farklı milletlerle karşılaşmaları sonrasında yaygınlaşmış olmasıyla alakalı olmalıdır. Nitekim Abbâsî halifesi el-Hâdî'nin (785-786) sevicisi iki kadını birlikte gördüğü ve derhal başlarının vurulmasını emrettiği rivayet edilmiş, bu ağır cezalara rağmen eşcinsellik ve seviciliğin hızla yayılmaya başladığı ve Harun Reşîd (786-809) döneminde bu türden pek çok hadise meydana geldiği söylenmiştir.<sup>35</sup> Netice olarak Câhiliyye döneminde bu türden kimi sapkınlıklar olabilir de bu, hukuki bir düzenlemeyi gerektirecek derecede Medine toplumunda var olan bir hadise değildir.<sup>36</sup> Ayrıca ayetlerin genelde toplumda meydana gelen çeşitli olaylar neticesinde indiğini, Öztürk'ün de çoğu zaman dile getirdiği şekilde olguların nasları şekillenirdiğini düşünürsek ilk ayetin sevicilikle alakalı olmadığı sonucuna varırız.

Böyle bir fiilin var olduğunu varsaysak bile, henüz toplumda çok daha yaygın olan zina fiiliyle ilgili bir düzenleme yapılmamışken, şaz bir fiilin cezasının tespit edilmesi ne kadar makuldür? İleri sürülen anlamın doğruluğu kabul edildiği takdirde, toplumda yaygın olması çok daha tabii olan zinadan bile daha önce ceza-i müeyyideye konu olacak yaygın bir fiilden söz ediyor olmamız gerekecektir. Hâlbuki rivayetler, Hz. Peygamber'e dava edilen konuların bütünüyle zina konusunda olduğunu haber vermektedir. Mesela mülâne ayetinin inişine sebep olan benzer birkaç tane olay nakledilmektedir.<sup>37</sup>

Diğer bir itiraz noktası da ilk ayetin lafzıyla alakalıdır. Şayet bu ayet sevicisi kadınlarla ilgili olmuş olsaydı, ikinci ayet gibi, "velletâni ye'tiyâni'l-fâhişete" (iki kadın kötülük yaparlarsa) şeklinde tesniye gelmesi gerekirdi.<sup>38</sup> Hâlbuki ayet toplumda zina yapan kadınları anlatmak üzere cemi siygasıyla gelmiştir.<sup>39</sup> Taberî, ayetlerdeki lafız farklılıklarıyla ilgili çok daha ikna edici deliller ortaya koymuş, birinci ayetin evli kadınların zina etmesini, ikinci ayetin ise bekar erkek ve kadının zina etmesini anlattığını söylemiştir. Taberî, Arap dilinin kendi mantığı içinde izah ettiği lafız farklılıklarından hareketle Mücâhid'den gelen görüşün tutarsızlığını da ortaya koymuştur.<sup>40</sup> Âlûsî (ö. 1270/1854) de cumhurun kanaatinin bu noktada olduğunu, ikisi arasındaki kesin farkı ortaya koymak üzere nassın farklılık gösterdiğini ifade etmiş, hatta burada şöyle bir ihtimal olabileceğinden de söz etmiştir: "Cumhurun görüşüne

<sup>35</sup> William James Durant, *Kıssatü'l-hadâra*, trc. Zeki Necip Mahmud v.dğr. (Beyrut: Dâru'l-cil, 1408/1988), 13: 135.

<sup>36</sup> Enes b. Mâlik'ten "Kadınların kendi aralarındaki fiili olan sihâkın zina olduğunu" bildiren bir rivayet nakledilmişse de (İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn*, thk. Mahmud İbrâhim Zaid, Halep: Dârü'l-va'y, 1396, 2: 182) bunun mevzu olduğuna dikkat çekilmiştir. İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân* (Haydarâbâd: Dâiretü'l-maârif, 1329-31), 2: 28. Bu tür mevzu rivayetlerin varlığını, sonradan toplum içinde yaygınlaşan bu fiile bir tepkinin ve çözüm arayışının ürünü olarak okumak mümkündür. Ayrıca Reşîd Rızâ da İsfahânî'nin yorumunu kabul etmekle birlikte, bu konuda sahâbeden bir rivayet veya bu sebeple bir kadının hapsedildiğine dair bir hüküm gelmediğini söylemekte, bunun sebebini de onların zamanında böyle bir olayın vuku bulmamış olmasına ve ehl-i imanın Kur'an'ın ceza koyduğu bir konudan kaçınmasına bağlamaktadır. Reşîd Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, 4: 360.

<sup>37</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Sami b. Muhammed es-Selâme (Riyâd: Dâru Taybe, 1420/1999), 6: 15-19.

<sup>38</sup> Süyûtî, *el-İklîl fî istinbâtî't-tenzil*, thk. Seyfeddin Abdulkadir (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1401/1981), 83.

<sup>39</sup> Reşîd Rızâ, burada itiraza mahal olacak bir müşkil bulunmadığını, kadınlar ar durgusunu kaybedip sihâka düştükleri zaman bunun kadınlar arasında şüyu bulunduğunu ve aşikâre yapıldığını, lîvatanın ise iki kişiyi geçemeyen bir gizliliğe sahip olduğunu söylemişse de bu, müşkili halletmekten uzak bir çıkarımdır. Reşîd Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, 4: 360.

<sup>40</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 8: 83.

göre buradaki farklılık, evliye göre bekarın zinasının daha az olduğuna da işaret olabilir. Çünkü bekar kızlar, bekaretlerinin gidecek olması dolayısıyla, böyle bir korku taşımayan evlilere göre rezil olmaktan daha çok korkarlar.<sup>41</sup>

Peki henüz zina eden erkeklerle ilgili bir hüküm konulmamışken, neden kadınlarla ilgili bir düzenleme yapılmıştır gibi bir soru akla gelebilir. Bikâi'nin de dikkat çektiği gibi, Nisâ sûresinde, hemen bu ayetten önce mirastan söz edilmiştir. Bu ayetin miras ayetlerinin akabinde getirilmesinin ve kadınların öne alınmasının en önemli sebebi, nesebi koruma altına almaktır. Ayette zina eden kadının cezasına işaret edilmiştir ki, kadından gelecek çocuğun nesebi ve veraseti konusunda bir kuşku bulunmasın. Zira nesebin tespiti anneye aittir.<sup>42</sup> Bir başka deyişle, ortaya konulan ceza-i müeyyide ile kadınlar zinadan alıkonulmak, böylelikle çocukların nesepleri güvence altına alınmak istenmiştir. Ayrıca Reşîd Rızâ'nın da belirttiği gibi sûrenin başında kadınların da erkekler gibi mirastan pay alabileceğinden, bu konuda adil olunması gerektiğinden ve adalet şartı gözetilerek kaç kadınla evlenilebileceğinden söz edilmiştir. Haliyle bu siyak içinde kadınların kötü fiilleriyle ilgili hüküm de gelmiştir.<sup>43</sup> Şu halde sûrenin siyaki ve nüzul dönemi göz önüne alındığında zina eden kadınlara yönelik hüküm çok anlamlı bir yere oturmaktadır; hâlbuki sehâkatla ilgili bir hüküm konulmuş olmasının gerek sûre bütünlüğü gerekse toplumsal problemlere çözüm açısından bir karşılığı yoktur. Kaldı ki, 19. ayette, kadınların hukukunu korumaya yönelik bir başka hüküm vaz edilirken de, onların açık bir çirkinlik (en-ye'tîne bi-fâhişetin mübeyyineh) yani zina etmemeleri şartı getirilmiş, meal yazarı tarafından da buradaki anlam zina olarak çevrilmiştir. Şu halde elimizde 15. ayetin seviciliği, 19. ayetin ise zinayı ifade ettiğine dair kesin bir delil yoktur.

Ayetlerin anlamlarını tespit ederken Müslüman toplumun amel ve uygulamalarını da göz önüne almak gerekir. Amelde sihâka veya livataya böyle bir uygulamada bulunulmuş mudur? Yahut fakihlerden herhangi biri bu konularla ilgili cezaları tespit ederken bu ayetleri delil olarak görmüş müdür? Âlûsî'nin de işaret ettiği üzere, sahabe, lûtînin hükmü konusunda ihtilafa düşmüş ve fakat hiçbirisi bu ayeti esas almamıştır. Hükme delalet eden bir nassa çok fazla ihtiyaç duydukları halde bu ayeti esas almamış olmaları, ayetin livata ile ilgili olmadığını delilidir. Aynı şekilde ev hapsini sihâkın cezası olarak görmek anlamsızdır; zira bu işi yapmak, zina gibi dışarı çıkmaya bağlı değildir. Şayet maksat sevic kadınlar olsaydı, ceza kadınların birbirleriyle ihtilatının yasaklanması olurdu, ev hapsi ve dışarı çıkış yasağı değil. Bu da ayetle kastedilenin sevic kadınlar değil, zina eden kadınlar olduğuna delalet etmektedir.<sup>44</sup>

Bu ayetlerdeki doğru yorum, sahabe ve tâbiînin kabul ettiği gibi, bu ayetlerin had cezalarının henüz belirlenmemiş olduğu bir dönemde geçici bir çözüm olarak belirlendiğidir. Buna göre zina ettikleri şahitlerle tespit edilen evli kadınlar hapsedilecek, evli olmayan erkek ve kadınlara ise sözlü eziyet edilecektir. Nûr sûresindeki

<sup>41</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 2: 446.

<sup>42</sup> Bikâi, *Namü'd-dürer* (Kahire: Dâru'l-kitâbi'l-İslâmî, ts.), 5: 216.

<sup>43</sup> Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, 4: 356.

<sup>44</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 2: 445.

ayetler indikten sonra, cumhurun mesnet olarak kabul ettiği hadisin de ortaya koyduğu üzere, artık bunlara had cezası uygulanmıştır.<sup>45</sup> İbn Kesîr'in ifadesine göre "bu, üzerinde ittifak edilen bir husustur" (ve huve emrun muttefakun aleyh).<sup>46</sup> Âlûsî'nin de belirttiği gibi, cumhur-ı ulemaya göre Kur'an-ı Kerim'de sihâk ve livatanın cezaları tespit edilmemiş; bunlar zina kapsamında değerlendirilmiştir. Bu mümkün ve caizdir; zira Kur'an'da pek çok meselenin hükmü tespit edilmemiş olup bunların hükmü kıyasa bırakılmıştır.-Nitekim bu tür fiillerin cezası konusunda farklı ceza<sup>47</sup> i müeyyideler öngörülmüştür.<sup>48</sup>

**1.2. İsrâ 17/1:** Hz. Peygamber'in İsrâ gecesi, götürüldüğü el-Mescidü'l-Aksâ Cî'râne'de bir mescid olarak yorumlanmış; buna göre ayet şöyle çevrilmiştir: "Bir gece vakti kulu Muhammed'i Mescid-i Haram'dan [Cirane mevkiindeki] en uzak mescide götüren Allah yüceler yücesidir. Biz o mescidin çevresini mübarek kıldık ve bu gece yolculuğunu Muhammed'e bir kısım ayetlerimizi/nimetlerimizi göstermek için yaptık." Ayetle ilgili şu açıklamaya yer verilmiştir: "Bu ayette geçen "Mescid-i Aksâ" genellikle Kudüs'teki Beyt-i Makdis olarak yorumlanır. Ancak erken dönem siyer kaynaklarına göre bu mescidin bulunduğu yer Kudüs değil, Mekke ile Taif arasında, Mekke'ye dokuz mil uzaklıkta bulunan Cirane mevkiidir."<sup>49</sup> Yazar burada kaynak olarak Vâkidî'nin (ö. 207/823) *Meğâzî*'sini vermektedir.

Esasen Vâkidî'nin ilgili kısmına bakıldığında, orada İsrâ olayıyla ilgili herhangi bir bilginin verilmemesi, sadece lafzî olarak el-mescidü'l-aksâ tabirinin geçtiği görülmektedir. Vâkidî, burada Hz. Peygamber'in Huneyn savaşı sonrasında Cî'râne mevkiinde konaklamasını anlatmaktadır: "Hz. Peygamber (s.a), Zilkâde'nin girişinden 5 gün sonra, Perşembe gecesi Cî'râne'ye ulaştı. Cî'râne'de 13 gün konakladı. Medine'ye gitmeye niyetlendiği zaman Cî'râne'den, Zilkâde'nin çıkmasına 12 gün kala Çarşamba gecesi çıktı. Vadinin alt ve öte tarafında bulunan en uçtaki mescidden (el-mescidü'l-aksâ) ihrama girdi. Burası Resûlullah'ın musallasıydı. Vadinin beri ucundaki mescidi ise Kureys'ten bir adam yapmış, Resûlullah bu duvarın yanında konaklamıştı. Resûlullah vadiyi ihramsız geçmediği için (en uçtaki mescidde ihramını giymiş), Haceru'l-Esved'i istilam edene kadar da telbiye getirmiştir."<sup>50</sup>

Vâkidî'nin metninde geçen el-mescidü'l-aksâ tabiri, rivayette de belirtildiği gibi Hz. Peygamber'in Cî'râne'de konakladığı sırada namaz kılmak üzere düzenlenmiş bir musalla idi. Burası aynı zamanda Mikat mahalli idi ve Resûlullah ihrama girmek üzere vadinin bir tarafından diğer tarafına geldi.

Öncelikle Vâkidî kaynak gösterilerek, sanki onun, Hz. Peygamber'in İsrâ gecesi götürüldüğü Mescid-i Aksâ'nın Cî'râne'de olduğunu söylediği gibi bir algı oluşturulmaktadır. Hâlbuki Vâkidî dahil hiçbir erken dönem siyer kaynağı böyle bir şeyden bahsetmemiştir. Huneyn savaşı hicretin 8. yılında gerçekleşmiştir. Bu tarihten önce ya da İsrâ ve Mî'rac hadiselerinin gerçekleştiği Mekke döneminde Cî'râne mevkiinde böyle bir mescid olduğundan hiç kimse söz etmemiştir.

<sup>45</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 8: 75.

<sup>46</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 2: 233.

<sup>47</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 2: 447.

<sup>48</sup> İbn Kayyim, *Zâdü'l-medâ*, 5: 36-38.

<sup>49</sup> Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, 386.

<sup>50</sup> Vâkidî, *Meğâzî*, thk. Marsden Jones, (Beyrut: Dâru'l-a'lemî, 1989/1409), 3: 958-959.

İkinci olarak İsrâ ayetinin tefsirinde, ayette sözü edilen el-mescidü'l-aksâ'nın, Beyt-i Makdis'teki Mescid-i Aksâ olduğunda müfessirlerin icmaı vardır. Mesela Taberî şöyle demiştir: "el-Mescidü'l-Aksâ yani Beytü'l-Makdis mescidi. Ona aksâ denilmiştir, çünkü ziyaret edilen en uzak mesciddir. Mescid-i Haram'dan sonra onu ziyaretten fazilet umulur."<sup>51</sup> Mâtürîdî de şöyle söylemiştir: "Allah onu aksâ diye isimlendirmiştir; en uzak demektir. Sanki o dönem sadece Mescid-i Aksâ ve Allah Resûlü'nün Medine'deki mescidi ve Beytü'l-Makdis mescidi vardı. Bu sebeple -Allahu a'lem- el-Mescidü'l-Aksâ diye isimlendirilmiştir."<sup>52</sup>

el-Mescidü'l-Aksâ ile Ci'râne mescidinin kastedildiği söylendiğinde, ayetin devamında gelen "etrafını mübarek kıldığımız" ifadesi de havada kalmakta; Ci'râne'nin etrafının hangi özelliğinden dolayı bereketli kılındığı izah edilememektedir. Ka'be'nin varlığından dolayı mübarek kılınmış olsaydı, o zaman "mübarek kıldığımız" sıfatı el-Mescidü'l-Aksâ'nın değil, öncesindeki el-Mescidü'l-Harâm'ın olması gerekirdi. Hâlbuki Mescid-i Aksâ'nın çevresinin niçin mübarek kılındığı şöyle açıklanmıştır: "İkramlarının, hayırlarının ve zenginliklerinin fazla olması ya da peygamberlerin mekânı ve makamı olması, onların bereketiyle oranın mübarek kılınması sebebiyle mübarek/mukaddes diye isimlendirilmiştir."<sup>53</sup> Mâtürîdî'nin bu izahlarından Beytü'l-Makdis'in hem maddi hem de manevi olarak bereketli kılındığı anlaşılmaktadır. Esasen diğer bir kısım ayetlerde de Beytü'l-Makdis'in mübarek kılındığına işaretler vardır: "Onu (İbrahim'i) Lût ile beraber kurtarıp, içinde âlemler için bereketli kıldığımız yere ulaştırdık."<sup>54</sup> "Süleyman'ın hizmetine de güçlü esen rüzgârı verdik. Rüzgâr, onun emriyle içinde bereketler yarattığımız yere eser giderdi. Biz her şeyi hakkıyla bileniz."<sup>55</sup> Müfessirlerin ifade ettiği, bizzat yazarın da her iki ayetin meallerinde tercih ettiği gibi, bu ayetlerde mübarek/bereketli kılınan yer, merkezi Beytü'l-Makdis olmak üzere Filistin ve Şam bölgesidir.<sup>56</sup> Hatta Mâtürîdî ilk ayetin tefsirinde, sarahaten isim verme gereği duymaksızın Beytü'l-Makdis'in İsrâ sûresi tefsirinde yer verdiği niteliklerini tekrar etmekle yetinmiş ve şu ilavede bulunmuştur: "İbrahim ve Lut ile birlikte bereketli olmuş olması da caizdir. Çünkü İslam orada onlarla ortaya çıkmıştır. Allahu a'lem."<sup>57</sup> Demek ki Beytü'l-Makdis'i değerli kılan, pek çok peygamberin orada risaletle görevlendirilmesi ve onlar vasıtasıyla bu beldenin bereketli kılınmasıdır. Hz. Peygamber'in (s.a) bir gece ansızın götürülüp Beytü'l-Makdis'te peygamberle buluşturulması oldukça anlamlı bir zemine oturmakta, böyle bir mekânın seçilmiş olması İsrâ hadisesinin ruhuna da bütünüyle uygun düşmektedir. Bütün bu sebepler düşünüldüğünde Ci'râne'nin bu amaçları karşılamaktan yoksun olduğu görülmektedir.

Ayetin bu şekilde açıklanması, ilk ayetin, devamında gelen İsrailoğulları'ndan

<sup>51</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 17: 333.

<sup>52</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 7: 3.

<sup>53</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 7: 3; krş. Mâverdî, *en-Nüketü ve'l-uyûn*, thk. Seyyid b. Abdumaksûd (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, ts.), 3: 226.

<sup>54</sup> el-Enbiya 21/71.

<sup>55</sup> el-Enbiya 21/81.

<sup>56</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 18: 468, 482; Mâverdî, Beytü'l-Makdis görüşü yanında iki yarı görüşe işaret etmiştir. *en-Nüketü ve'l-uyûn*, 3: 454, 460.

<sup>57</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 7: 359.

bahseden ayetlerle uyumu açısından da bir problem teşkil etmektedir. Şöyle ki, müfessirler buradaki el-mescidü'l-aksâ'dan Kudüs'teki Mescid-i Aksâ'yı anlamışlar, oradan Hz. Musa ve İsrailoğulları'na ve onların tarih boyunca yaşadıkları olaylara geçiş arasında bir tenasüp görmüşlerdir.<sup>58</sup> Dolayısıyla söz konusu ifade Cî'râne olarak açıklandığında bu tenasüp de bütünüyle yok olmaktadır.

Müfessirlerin ayetin tefsirinde selefin görüşlerine dayalı olarak verdikleri bu görüşlerin yanı sıra bizzat Hz. Peygamber'den gelen gerek İsrâ ve Mi'rac'la gerekse Kudüs'ün faziletiyle ilgili rivayetler de Hz. Peygamber'in götürüldüğü yerin Beytü'l-Makdis'teki Mescid-i Aksa olduğunu göstermektedir.<sup>59</sup> Mesela Hz. Peygamber bir rivayette şöyle buyurmaktadır: "Ey Ümmü Hâni, gördüğün gibi son yatsı namazını bu vadide sizinle birlikte kıldım; sonra Beyrû'l-Makdis'e gittim ve orada namaz kıldım; sonra da gördüğünüz gibi sabah namazını şimdi sizinle kıldım."<sup>60</sup>

Hz. Ömer'in Kudüs'ün fethinden sonra Mescid-i Aksâ'nın bulunduğu yere ne kadar ihtimam gösterdiğini, Abdullah b. Ömer'in veya Ebû Cumua el-Ensârî'nin sırf namaz kılmak üzere Hicaz'dan kalkıp oraya gittiklerini bildiren rivayetler de,<sup>61</sup> Mescid-i Aksâ'nın ilk dönemlerden beri, Müslümanlar için ne kadar ehemmiyetli olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla kitap, sünnet ve icma ile sabit bir konuda, yazarın hiçbir kapı aralığı bırakmaksızın kesin ifadeler kullanarak verdiği böyle bir yorum, hiçbir ilmî temele, hiçbir delile dayanmayan zorlama bir yorum olduğu gibi hangi amaca hizmet ettiği de anlaşılammaktadır.

**1.3. Necm 53/13-18:** Tefsirlerde bütünüyle Mi'rac'la ilişkilendirilen Necm sûresinin 13-18. ayetleri de farklı bir çeviriye konu olmuştur. Öztürk, bu sûrenin Mi'rac'la ilişkilendirildiğini, hâlbuki sûrenin Mi'rac hadisesinden çok önce inmiş olduğunu ifade ederek, "nezleten uhrâ", "Sidretü'l-müntehâ" ve "Cennetü'l-me'vâ" gibi tabirleri bütünüyle Mekke bağlamında yorumlamakta, bu mekânların Hira dağının eteklerinde bulunan yerler olduğunu söylemektedir. Bu yorumunda herhangi klasik bir kaynağı referans göstermeyen yazarın tek kaynağı, M. İzzet Derze'nin (ö. 1984) *et-Tefsîru'l-hadîs* adlı tefsiridir.<sup>62</sup>

Her ne kadar İzzet Derze referans olarak gösterilse de esasen onun İsrâ ve Mi'rac'la ilgili tafsilatlı değerlendirmelerinden böyle bir sonuca ulaşmak mümkün değildir.<sup>63</sup> Derze, Necm sûresinin nüzul tarihiyle İsrâ sûresinin nüzul tarihi arasında uzun bir süre olması dolayısıyla, iki olayın bir bütün olarak anlatılmasını bir problem olarak görmekte, bu problemi çözüme kavuşturmaya çalışırken bir takım öngörülerde bulunmaktadır. Sözgelimi o, İsrâ ve Mi'rac hadiselerini anlatan sahih rivayetlerin çoğunun anlatımından hareketle, İsrâ hadisesinin de daha önce inmiş

<sup>58</sup> Bk. Nasr Hamid Ebu Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, trc. M. Emin Maşalı, (Ankara: Otto Yayınları, 2013), 239-243 (Yazar burada Bâkılânî ve Zerkeşî'den nakillerde bulunmaktadır).

<sup>59</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 6: 22; 17: 331-334; Buhârî, "Ehâdîsü'l-Enbiyâ", 11; "Fadlû's-Salâti fî Mescidi Mekke ve'l-Medîne", 1; "Menâkıbü'l-Ensâr", 41, 42.

<sup>60</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 17: 331-334.

<sup>61</sup> İbn Teymiyye, *İktidâ'u's-sırâti'l-müstekîm*, thk. Nâsır Abdülkerim el-Akl, (Beyrut: Dâru âlemi'l-kütüb, 1419/1999), 2: 345, 346, 348; İbn Keşîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 1: 166.

<sup>62</sup> Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, 729.

<sup>63</sup> Kanaatimizce bu görüşün kaynağı, tefsirini geç bir dönemde yayımlamış olsa da daha önce bu görüşü şifahi olarak dile getiren M. Sait Şimşek'tir. Bk. *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2012), 5: 82, 83.

olan ve Mi'rac'ı anlatan Necm sûresinin nüzulü sürecinde meydana geldiğini, daha sonra ise İsrâ sûresinde bu olayın anlatıldığını söylemektedir. Bir başka deyişle İsrâ sûresi daha önce meydana gelen İsrâ hadisesini hatırlatmak üzere gelmiştir.<sup>64</sup> Dolayısıyla Derveze Necm sûresinde Mi'rac'a değinilmediği gibi bir görüşü benimsemiştir. Derveze'nin Öztürk'ün tercihine kaynak olması sadece "Sidretü'l-müntehâ" tabirini etimolojik olarak izah etmesinden ibarettir: "Gidişin veya şavtın sona erdiği yeri gösteren sidre ağacı (Arabistan kirazı) demektir."<sup>65</sup> Derveze'nin "Cennetü'l-me'vâ" yorumu da bütünüyle klasik müfessirlerin görüşleri doğrultusundadır.<sup>66</sup>

Öztürk tarafından, 13. ayette yer alan "nezleten uhrâ" ifadesiyle Cebrail'in çıkmasından (urûc) değil, inmesinden (nüzul) söz edildiği, dolayısıyla anlamın tersine çevrildiği iddia edilmektedir.<sup>67</sup> Öncelikle belirtmek gerekir ki, gerek sahih rivayetler gerekse erken dönemden itibaren bütün müfessirler bu ayetleri Mi'rac'la ilişkilendirmişlerdir. Dolayısıyla 13. ayet de bu bağlamda anlaşılmaya çalışmıştır. Necm sûresinde Hz. Peygamber'in Cebrail'i iki kez gördüğünden söz edilmiştir. İlki 5-12. ayetlerde, ikincisi ise 13-18. ayetlerde tasvir edilmiştir. İbn Kesîr'in ifadesiyle, ilki yeryüzünde, ikincisi ise İsrâ gecesinde gerçekleşmiştir.<sup>68</sup> Buna göre ayetteki "nezle" (iniş) kelimesi de çeşitli şekillerde anlaşılmıştır.

i. İlk dönem müfessirlerinden Ferrâ (ö. 207/822) başta olmak üzere, Taberî, Zeccâc (ö. 311/923), Mâtürîdî, Mâverdî (ö. 450/1058), Zemahşerî (ö. 538/1144) ve İbn Atıyye (ö. 541/1147) gibi bütün müfessirlerce bu ibare "merraten uhrâ" (diğer bir kez) şeklinde ve Mi'rac gecesinde olmuş bir hadise olarak anlaşılmıştır.<sup>69</sup>

ii. Mâtürîdî, ayette literal olarak bir inişten söz edildiğini düşünerek buradaki işkâli şöyle gidermeye çalışmıştır: "Rasûlullah'ın (s.a) öncelikle yeryüzünden Cebrail'i Sidretü'l-müntehâ'nın yanında görmüş olması mümkündür. Bu ya bütün perdelerin kaldırılması ya da gözünde ziyade bir kuvvetin yaratılmasıyla olmuş olabilir. Sonra da ikinci kez onu Sidretü'l-müntehâ'ya yükseldikten sonra görmüştür."<sup>70</sup>

iii. Elmalılı Hamdi Yazır ise "nezle" ifadesinin Hz. Peygamber'i anlattığını söylemiş, Hz. Peygamber'in Mi'rac gecesi, gitmiş olduğu makamdan Sidretü'l-müntehâ'ya dönüşü sırasında, namaz için inip çıkışının en son seferinde Cebrail'i asli suretiyle gördüğü görüşünü tercih etmiştir.<sup>71</sup>

Dolayısıyla müfessirler burada "nezle" kelimesini Arap dili ve Mi'rac hadisesi çerçevesinde anlamlandırmaya çalışmışlar, iddia edildiği gibi Cebrail'in "urûc"undan söz etmemişlerdir.

<sup>64</sup> Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-hadis* (Kahire: Dâru İhyâ'î't-türâsî'l-Arabî, 1383), 2: 84.

<sup>65</sup> Derveze, *et-Tefsîru'l-hadis*, 2: 80.

<sup>66</sup> Derveze, *et-Tefsîru'l-hadis*, 2: 80.

<sup>67</sup> Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, 729.

<sup>68</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-azîm*, 7: 447.

<sup>69</sup> Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî v.dğr. (Mısır: Dâru'l-Mısriyye, ts.), 3: 97; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 22: 510; Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuh*, thk. Abdülcélil Abduh Çelebi (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1408/1988), 5: 72; Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 9: 420; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 5: 395; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1407, 4: 421; İbn Atıyye, *el-Muharrarü'l-vecîz*, thk. Abdusselam Abduşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1422), 5: 199.

<sup>70</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 9: 420.

<sup>71</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7: 296, 297.



"Sidretü'l-müntehâ" ifadesinin de Mekke'deki bir noktayı değil, ifade biçimleri farklı olsa da "Melekler, peygamberler gibi ilim sahibi herkesin ilminin bittiği ve ötesini Allah'tan başka kimsenin bilmediği bir noktayı", "Altıncı veya yedinci gökte, yerden çıkan her şeyin vardığı son noktayı" ifade ettiği hususunda müfessirlerin icmaı vardır.<sup>72</sup> Nitekim Mâtürîdî ilgili ayetin tefsirinde şöyle demiştir: "Peygamberimizin (s.a) diğer varlıklar arasındaki hususiyeti burada zikredilmiştir ki, Cebrâil'i asli suretiyle, -şayet hadis sabitse- Rabb Teâlâ'yı kalbiyle görmesi, Sidretü'l-müntehâ'ya ulaşması bunlardan bir kısmıdır. Peygamberlerden onun dışında hiç kimsenin o noktaya ulaştığına dair bir bilgi yoktur." Mâtürîdî bu konuda İbn Mes'ûd'dan, [İbn Kesîr'in de sahih kabul ettiği] merfu bir rivayete de yer verir: "Cebrâil'i Sidretü'l-müntehâ'nın yanından şu kadar [altıyüz] kanadıyla gördüm."<sup>73</sup>

"Cennetü'l-me'vâ" ifadesi de Sidretü'l-müntehâ ifadesine uygun bir biçimde, "Arşın sağında, şehidlerin menzili", "Mü'minlerin girecekleri cennet" diye tanımlanmıştır.<sup>74</sup> Mâtürîdî, Hasan-ı Basrî'den (ö. 110/728) şöyle bir rivayet nakletmektedir: "Cennetü'l-me'vâ, cennetlerden biridir. Bunu İsrâ hadisi de tasdik etmekte olup orası Hz. Peygamber'e gösterilmiş ve o oraya girdirilmiştir. Ayet bu cennetin semada müminlerin girecekleri cennet olduğuna işaret etmektedir."<sup>75</sup> İbn Atıyye ise şu değerlendirmede bulunmaktadır: "Cumhur demiştir ki, 'Allah Teâlâ, Cennetü'l-me'vâ'nın Sidretü'l-müntehâ'nın yanında olduğunu söylemekle Sidre'nin derecesini ve şerefini yüceltmek istemiştir.'" Müfessirler, sözü edilen cennetin semada olduğuna "İşlediklerine bir ikram olarak, iman edip salih amel işleyenlere me'vâ cennetleri vardır"<sup>76</sup> ayetini de delil getirmişler, ikisinin de aynı cennet olduğunu söylemişlerdir.<sup>77</sup>

Mu'tezilî müfessirlerin bu konudaki kanaati de farklı değildir. Mesela Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) İsrâ sûresi tefsirinde şunları söylemiştir: "O, bu gecede aynı zamanda semavâta yükseltilmiş, yedinci gökteki Sidretü'l-müntehâ'ya kadar ulaşmıştır. Allah ona, marifet ve yakîni artsın diye göklerin ve yerin delillerini göstermiştir. Bu, uyku esnasında değil, yakaza halindeyken olmuştur. Kur'an, Mescid-i Haram'dan Mescid-i Aksâ'ya olan İsrâ'ya şahitlik etmiş, diğer kısımlar ise haberle sabit olmuştur."<sup>78</sup> Cübbâî, Necm sûresi 15 ve 16. ayetleri de rivayetlerde geçtiği gibi Mi'rac olayıyla ilişkili olarak tefsir etmiştir.<sup>79</sup>

Gerek İsrâ ve Mi'rac'ı konu alan merfu hadisler,<sup>80</sup> gerekse sahabe ve tâbiînden gelen rivayetler, ayetlerde sözü edilen yerlerin yeryüzünde değil semavâtta bulunan ulvî makamlar olduğu, Hz. Peygamber'in oraya götürülmekle hiç kimsenin elde et-

<sup>72</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 22: 513-518; Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 9: 422; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 5: 395, 396; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 421; İbn Atıyye, *el-Muharrarü'l-vecîz*, 5: 199.

<sup>73</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 9: 421; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 7: 452.

<sup>74</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 22: 518; Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 9: 422; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 5: 396; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 421; İbn Atıyye, *el-Muharrarü'l-vecîz*, 5: 199.

<sup>75</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 9: 422.

<sup>76</sup> es-Secde 32/19.

<sup>77</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 22: 518; İbn Atıyye, *el-Muharrarü'l-vecîz*, 5: 199.

<sup>78</sup> *Tefsîru Ebî Alî el-Cübbâî*, thk. Hızır Muhammed Nebhâ, (Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut: 2007), 352.

<sup>79</sup> *Tefsîru Ebî Alî el-Cübbâî*, 458.

<sup>80</sup> Bu rivayetler için bk. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 5: 6-42.

mediği derecelere eriştiği anlatılmıştır. Dolayısıyla bunca rivayeti yok sayarak, herhangi bir delile dayanmaksızın bu ulvî makamları yeryüzüne indirmenin bir anlamı olmasa gerektir. Buradaki tek dayanak Necm sûresinin erken bir tarihte, İsrâ ve Mi'rac hadisesinden önce indirilmiş olduğu iddiasıdır. Vakıa müfessirler genellikle sûrenin Mekkî olduğunu söylemekle yetinmişlerdir. İbn Kesîr (ö. 774/1373) ise "Andolsun ki vahiy meleğini apaçık ufukta görmüştür" ayetinin tefsirinde, Tekvîr sûresinin İsrâ gecesinden önce inmiş olduğunu, çünkü burada sadece Hz. Peygamber'in Cebrâil'i tek görüşünden söz edildiğini ki bunun da ilk görüş olduğunu, ikinci görüşünden ise Necm sûresinde söz edildiğini, bu sûrenin de İsrâ hâdisesinden sonra indiğini söylemektedir.<sup>81</sup> Dolayısıyla müfessirler Necm sûresinin daha sonra inmiş olmasında bir problem görmemişlerdir. Sûrenin üslup ve muhteva itibarıyla erken dönem sûrelerine benzediği ileri sürülürse, bu işkâl de söz konusu ayetlerin Mi'rac'ı anlattığından kuşku duymayan İzzet Derveze'nin telif girişimleri çerçevesinde çözülebilir.

**1.4. Sebe 34/28:** "[Ey Peygamber!] Biz seni müşrik/kâfir halkı şirkten, küfürden alıkoymak üzere hem müjdeci hem de uyarıcı olarak gönderdik. Ama ne yazık ki Mekke halkının müşrik çoğunluğu bu gerçeği anlamıyor."

Öztürk, bu ayetteki "kâffeten li'n-nâs" ibaresini "şirkten ve günahattan alıkoymak" şeklinde anlamlandırmış, bu yorumu "Kur'an'ın Tarihsel Bir Hitap Oluş Keyfiyeti" adlı makalesinde herhangi birine nispet etmeksizin Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) ve Kurtubî'yi (ö. 671/1273) referans göstererek verirken, mealde Ebû Müslim el-İsfahânî'ye nispetle vermiştir. Mealde, bu ayetteki "kâffeten li'n-nâs" ifadesinin meallerin tümünde "bütün insanlığa" şeklinde çevrildiğini, Hz. Peygamber'in mesajının bütün insanlığa yönelik olduğunu belirtmekle birlikte, bunun delilinin bu ayet olmadığını dile getirmektedir. Buna gerekçe olarak da meallerdeki söz konusu anlamı verebilmek için li'n-nâsi keffâten şeklinde bir takdim tehir yapmak gerektiğini, ayetteki en-nâs, ekseru'n-nâs kelimelerinin diğer birçok ayette olduğu gibi Mekkeli müşriklere delalet ettiğini ileri sürmektedir.<sup>82</sup>

Öztürk, adı geçen makalede de, kendi deyişiyle Kur'an'ın yerellik-bölgesellik olgusuna, nazil olduğu vasatta evrensellik iddiası taşımadığı görüşüne karşı bu ayetin delil getirilemeyeceğini dile getirmiştir. Buna göre ayetteki "kâffeten linnâs" ifadesinin "bütün insanlığa" şeklinde verilen anlam klasik tefsirlerde bulunan iki yorumdan sadece biridir; kendisine göre makul olan diğer yorumdur. Buna göre ayetteki kâffe kelimesi "engel olmak, alıkoymak" anlamındadır. Ayetin aslı "kâffen li'n-nâs" olup kelimenin sonundaki ta harfi mübalağa içindir.<sup>83</sup> Sözün özü Öztürk, bu ayeti Kur'an'ın nazil olduğu dönemde evrensellik iddiası taşımadığına, yerel-bölgesel-tarihsel bir hitap olduğu görüşüne delil olarak görmektedir.

Öncelikle Râzî ve Kurtubî'nin bu görüşü hangi bağlamda zikrettiklerine bakmak gerekmektedir. Râzî her ne kadar "Keffâten li'n-nâs" ifadesinde iki vecih vardır diyerek iki görüşü de zikretmişse de onun tefsirindeki referanslarından birinci görüşü tercih ettiği anlaşılmaktadır. Mesela o, Bakara sûresi 253. ayet bağlamında Hz.

<sup>81</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 8: 339.

<sup>82</sup> Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, 591.

<sup>83</sup> Öztürk, "Kur'an'ın Tarihsel Bir Hitap Oluş Keyfiyeti", *İslâmî İlimler Dergisi* 1/2 (2006): 61. *Marife* 19/2 (2019): 441-472

Peygamber'in diğer peygamberlerden üstün olduğunu çeşitli delillerle izah etmektedir. Bu delillerin sekizincisinde, Hz. Peygamber'in bütün insanlığa gönderildiğini söylemekte, delil olarak da bu ayeti getirmektedir.<sup>84</sup> Râzî ayrıca Öztürk tarafından da Kur'an'ın sadece Mekke halkına hitap ettiğine dair delil olarak görülen Şûrâ sûresi 7. ayetin tefsirinde şunları söylemektedir: "Lafzın zahiri onun sadece Mekke halkını ve Mekke'yi çevreleyen belde halklarını ikaz etmek üzere gönderilmiş olmasını; bu da onun bütün âlemlere değil, sadece onlara peygamber olarak gönderilmiş olmasını gerektirir. Bunun cevabı şudur: Zikrin tahsisi, hükmün onun dışındakileri nefyettiğine işaret etmez. Yani Hz. Peygamber'in Mekke halkına ve çevresindekilere gönderilmiş olduğunun söylenmesi, onların dışındakilere gönderilmediği anlamına gelmez. Bu ayet Hz. Peygamber'in özellikle onlara gönderildiğine işaret ederken, 'Biz seni bütün insanlığa gönderdik' ayeti de onun bütün âlemlerin peygamberi olduğuna işaret etmektedir." Râzî burada şöyle bir mantık da yürütmektedir: "Onun Mekke halkına peygamber olarak gönderilmiş olması, sözünde sadık olmasını gerektirir. Bize tevatür yoluyla gelmiştir ki o kendisinin bütün âleme peygamber olarak gönderildiğini bildirmektedir. Eğer sözünde sadık olan bir şeyi bildirmişse bu konuda onu tasdik etmek gerekir. Böylece onun bütün âleme peygamber olarak gönderildiği sabit olmuş olur."<sup>85</sup>

Ancak burada Şûrâ sûresi 7. ayetin Hz. Peygamber'in Mekke halkı ve çevresine gönderildiğine işaret ettiği görüşüne ihtirazi bir kayıt koymak gerekmektedir. Zira ayette "Mekke" denmemiş, "Ümmü'l-Kurâ" yani "şehirlerin anası" denmiş; Mekke'ye merkezi bir konum biçilmiştir. Bu, "havlehâ" ifadesiyle birlikte okundığında Hz. Peygamber'in Mekke merkezli olmak üzere bütün yeryüzüne gönderildiği anlamına gelir. Nitekim seleften gelen rivayetler de bu minvaldedir. İbn Abbas'tan bu ifadelerle ilgili, "Doğudan batıya bütün şehirler", "Bütün yeryüzü" görüşleri nakledilmiştir. Katâde'den ise şöyle dediği rivayet edilmiştir: "Bana ulaştığına göre yeryüzü Mekke'den başlanarak yayılmıştır", "Biz yeryüzünün Mekke'den itibaren yayıldığını konuşurduk."<sup>86</sup>

Kurtubî de "Biz gönderdiğimiz her bir peygamberi, onlara açık açık anlatsın diye kavminin diliyle gönderdik"<sup>87</sup> ayetinin tefsirinde, bu ayetin ancak Hz. Peygamber'in getirdiklerinin tercüme edilmesiyle hüccet olacağını, bununla birlikte Sebe sûresi 28. ayetin ve "Allah her peygamberi kendi kavminin diliyle göndermiştir; beni ise kırmızı ve siyah benizli bütün insanlara göndermiştir" meyanındaki hadislerin bu konuda hüccet olduğunu ifade etmiştir.<sup>88</sup> Kurtubî bu yorumuna uygun olarak, "keffâten" ibaresini, "âmmeten" diye tefsir etmiş, Zeccâc'dan da "câmian li'n-nâs" tefsirini nakletmiştir. Sonra da Öztürk tarafından tercih edilen görüşü "kîle" diye

<sup>84</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 6: 522; 9: 418.

<sup>85</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 27: 580; 30: 538 (Râzî burada da Ehl-i kitab'a karşı söz konusu ayeti delil olarak getirir).

<sup>86</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 11: 531; krş. Salim Öğüt, "Kur'an'ın Tarihsel Bir Hitap Oluş Keyfiyeti' Başlıklı Yazı Üzerine", *İslâmî İlimler Dergisi* 2/1 (2007): 224. Öztürk'ün söz konusu ayetin anlamıyla ilgili görüşlerinin tenkidi için ayrıca bk. Hidayet Zertürk, *Modern ve Tarihselci Aklın Kur'an Okumaları (Mustafa Öztürk Örneği)* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2016), 59-65.

<sup>87</sup> İbrâhim 14/4.

<sup>88</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 9: 340.

vermiştir.<sup>89</sup> Dolayısıyla her iki müfessir de ayetin esas anlamının “bütün insanlığa” şeklinde olduğunu kabul etmekle birlikte, diğer görüşe de yer vermiş olmaktadır. Bununla birlikte, Salim Öğüt’ün de adı geçen makaleye yazdığı eleştiride dile getirdiği gibi, Râzî ve Kurtubî gibi müfessirler, “İnsanları içinde buldukları küfürden alıkoyman ve onları İslâm’a davet etmen için...”<sup>90</sup> yorumuna yer verirlerken, buradaki insanların sadece Mekke ahalisi olduğunu söylememişler, yani insanları tahsis etme yoluna gitmemişler; kâffeten kelimesini farklı yorumlamışlardır.<sup>91</sup> Dolayısıyla ne Ebû Müslim el-İsfahânî bu ayeti tefsir ederken, ne de diğer müfessirler bu görüşü nakledilerken, Öztürk’ün ayete yüklemeye çalıştığı yorumu kastetmemişlerdir. Öztürk, tefsirlerde zayıf bir görüş olarak zikredilen ve bir anlam zenginliği olarak nakledilen bu yorumu tarihsellik görüşü doğrultusunda araçsallaştırmış; Kur’an’ın sabit bir anlamını bir yorum kategorisine indirgemıştır.

Öte yandan Kur’an’da Sebe sûresi 28. ayetin anlamını destekleyecek çeşitli ayetlerin olduğu da bir gerçektir. Yine Mekkî surelerden Enbiya sûresi 107. ayette de Hz. Peygamber’in bütün insanlığa gönderilmiş olduğu daha sarıh bir biçimde ifade edilmiş, meal yazarı da zaten ayeti anlam çerçevesine uygun bir biçimde çevirmiştir: “[Ey Peygamber!] Biz seni cümle âleme şefkat ve merhamet kaynağı olarak gönderdik.” Yine Mekke döneminde nazil olan A’râf sûresinde de bu hakikat şöyle vurgulanmıştır: “[Ey Peygamber] De ki: “Ey insanlar! Bakın ben hepinize Allah tarafından gönderilmiş bir elçiyim.”<sup>92</sup> Bu ayetin Hz. Peygamber’in daha önce Tevrat ve İncil’de adı geçen ümmî peygamber olduğu ve iyiliği emredip kötülükten sakındırmak, temiz olan şeyleri haram kılıp kötü ve çirkin şeyleri helal kılmak üzere geldiğini ve İsrâiloğulları’ndan ona iman edenlerin kurtuluşa ereceğini bildiren ayetlerden sonra gelmiş olması dikkat çekicidir. Dolayısıyla buradaki ey insanlar hitabı, Mekke halkının yanı sıra yakın bir zamanda davete tam olarak muhatap olacak olan Yahudileri, daha sonra Hıristiyanları ve diğer bütün milletleri muhatap alan bir anlam çerçevesine sahiptir.

Öztürk, özellikle bu ayeti nas-olgu bağlamında okumakta, ayetin nazil olduğu vasatta henüz Kur’an’ın tüm insanlığa hitap edecek bir keyfiyetinin bulunmadığını, Hz. Peygamber’in yoğun bir biçimde Mekkeli müşriklerle mücadele ettiğini, böyle bir bağlamda Kur’an’ın evrensel bir hitapta bulunmuş olamayacağını düşünmektedir. Halbuki Kur’an’da bir yandan yerel anlamda Mekkeli müşriklere yönelik sert tehditler gelirken, bir yandan da Hz. Peygamber’in nübüvvetini destekleme potansiyeli bulunan Yahudi ve Hıristiyanlar gibi diğer kesimlere yönelik çağrılarda bulunarak hazırlayıcı mahiyette ayetler indirilmekte ve kuşatıcı bir üslup kullanmaktadır. Kaldı ki, tarihselci söylemin, her ayeti olguyla izah etme teşebbüsünde başarılı olduğunu söylemek de mümkün gözükmemektedir. Mesela Nasr Hâmid Ebû Zeyd, Alak sûresinin ilk ayetlerinde yer alan, “okumak”, “kalem” gibi unsurlardan söz edilmesini, Kur’an metninin olguyu aşması olarak yorumlamıştır. Zira bu ayetler, bütünüyle şifahi kültüre sahip bir topluma hitap etmiştir.<sup>93</sup> Dolayısıyla bahse konu ayette

<sup>89</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 14: 300.

<sup>90</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 14: 300.

<sup>91</sup> Öğüt, “Kur’an’ın Tarihsel Bir Hitap Oluş Keyfiyeti’ Başlıklı Yazı Üzerine”, 229.

<sup>92</sup> el-A’râf 7/158.

<sup>93</sup> Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, 108-110.

de olguyu aşan bir hitapla tüm insanlığa hitap edilmiş olması son derece tabidir.

**1.5. Kıyâme 75/16-19:** Bu ayetler şöyle çevrilmiştir: [Mazeret bildireyim derken, korku ve dehşetten dili dolaşacak. İşte o zaman kendisine şöyle denecek]: “Telaşla dilini dolaştırıp durma. Bütün yaptıklarını [amel defterinde] toplamak ve şimdi onu sana okumak bizim işimizdir. Amel defterini sana okuduğumuzda, ondan ne okunduysa kabul et. Şayet [bir itirazın olursa] bil ki onları açıklamak da bizim işimizdir.”

Öztürk, bu ayetlerin genellikle Hz. Peygamber'in vahyi alışı keyfiyeti bağlamında izah edildiğini ve bu izah doğrultusunda çevrildiğini, kendi çevirilerinin ise Ka'bî (ö. 319/931) ve Kaffâl'in (ö. 365/976) siyak ve sibakla örtüşen yorumuna dayandığını ifade etmektedir.<sup>94</sup>

Yazarın da belirttiği gibi, sahabe ve tâbiünden gelen rivayetler, bu ayetlerdeki muhatabın Hz. Peygamber (s.a) olduğu, onun vahyi alırken takındığı tutumu tasvir ettiği noktasında birleşmektedir. İbn Abbâs'tan ayetlerle ilgili şu bilgiler gelmiştir: “Hz. Peygamber'e Kur'an indirildiği zaman, onu hemen ezberlemek için dilini hareket ettirdi. Bunun üzerine Allah Teâlâ buyurdu ki, 'Onu hemen almak için onunla dilini hareket ettirme; onu göğsünde toplamak da okumak da bize aittir.' İbn Abbas, 'İşte böyle hareket ettirdi' dedi.”<sup>95</sup> Yine İbn Abbas'tan gelen bir diğer rivayet şöyledir: “Hz. Peygamber'e Cebrail vahyi indirdiği zaman, onunla dilini ve dudaklarını kıpırdatır ve bunda aşırı giderdi. Onun bu durumu fark edilirdi. Bunun üzerine Allah Kıyâme sûresindeki ayetleri indirdi.” Benzer bilgiler Safîd b. Cübeyr, Şa'bî ve İbn Zeyd gibi tâbiîn âlimlerinden de nakledilmiştir.<sup>96</sup> Taberî burada, Hz. Peygamber'in unutmaya korkusuyla çokça Kur'an okuması üzerine bu ayetlerin indiğine dair ikinci bir görüş daha nakletmiş, ancak iki görüşün birbirine benzediğini ifade etmiştir.<sup>97</sup>

Kıyâme sûresinin vahyin erken bir döneminde inmiş olması ve ilk Mekki surelerde vahiy konusuna her fırsatta vurgu yapılmış olması da bu görüşleri destekler niteliktedir. Derveze'nin de belirttiği gibi, Kur'an nüzulünün parlak tablolarından birini resmeden bu ayetler, Mekke döneminin erken bir tarihinde türünün ilk örneğini teşkil etmekte, vahyin nüzülü ile ilgili son derece kıymetli anlamlar ortaya koymaktadır. Bu ayetler vahiy hakkında en çok şüphe duyan insanda bile şu konuda şüphe bırakmayacaktır: Hz. Peygamber'in (s.a) Kur'an'la kendisine vahyedilen şeylerin rabbânî vahiy olduğuna çok güçlü bir imanı vardır. Bu anlamlar onun kendi zatından kaynaklanmamakta, tam tersine harici bir kaynağa dayanmaktadır. O bunu benliğinin derinliklerinde hissetmekte, basiretinin izniyle ona kulak vermekte ve kalbiyle onu ezberlemektedir. Hz. Peygamber, kendisine vahyedilen bir ayeti, bir kelimeyi, bir harfi yahut bir manayı kaçırmamaya çok özen göstermektedir.<sup>98</sup> Dolayısıyla bu ayetler, daha önce nazil olan “Biz sana okutacağız sen de unutmayacaksın”<sup>99</sup> ve “Bu Kur'an, gerçekten değerli bir elçinin sözüdür”<sup>100</sup> ayetlerini kendine özgü bir üslupla

<sup>94</sup> Öztürk, *Kur'ân-ı Kerim Meali*, 816.

<sup>95</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 24: 65-67.

<sup>96</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 24: 65-67.

<sup>97</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 24: 67.

<sup>98</sup> Derveze, *et-Tefsîru'l-hadis*, 2: 196.

<sup>99</sup> el-A'lâ 87/6.

<sup>100</sup> et-Tekvîr 81/19.

teyit etmektedir. Bu üslubuyla ayetler, Kur'an vahyinin erken bir döneminde gerek Hz. Peygamber'i rahatlatması, gerekse muhataplarının vahyin kaynağı hakkındaki şüphelerini gidermesi noktasında vazgeçilmez bir yere sahiptir. Nitekim daha sonraki dönemde bu anlamı destekleyecek bir başka ayet daha inmiştir: "Sana vahyi tamamlanmadan Kur'an'ı okumada aceleci davranma ve "Rabbim! İlmimi artır" de."<sup>101</sup> Müfessirler de bu ayetle diğerleri arasındaki ilişkiye dikkat çekmişlerdir.<sup>102</sup> O bakımdan, siyaka uydurma gerekçesiyle bu anlamların göz ardı edilmesi çok isabetli olmasa gerektir.

Öztürk, bir başka eserinde ayetler arasında mutlaka bir tenasüp aramamak gerektiği görüşünde olduğunu şöyle ifade etmektedir: "Her ne kadar klasik dönem İslâm âlimleri, Kur'an'ın nazmındaki i'cazı ispat sadedinde ayet ve sûreler arasındaki tenasüp ve insicam konusu üzerinde ısrar etmiş olsalar da Kur'an metninde bağlam açısından birbiriyle hiçbir ilgisi bulunmayan çok sayıda pasajın mevcudiyeti de inkar edilemez bir gerçektir." Öztürk burada tenasüp ve insicam konusuna mesafeli tutumuyla bilinen İz b. Abdisselam (ö. 660/1262) ve Şâtıbî gibi âlimlerin görüşlerine de referansta bulunmaktadır.<sup>103</sup> O zaman bu ayetler de pekâlâ bir tenasüp arama zorunluluğu bulunmayan ayetler arasında kabul edilebilir. Rivayetlerde de dile getirildiği gibi, kıyamet ve hesap günüyle ilgili bir konu anlatılırken, Hz. Peygamber'in vahiy esnasındaki tutumu göz önüne alınarak, konu derhal bu noktaya getirilmiş, gerekli ikaz yapıldıktan sonra da esas konuya devam edilmiştir. Esasen Kur'an'da bunun benzerlerine rastlamak mümkündür. Kehf sûresi 9-22. ayetlerde Ashâb-ı Kehf'ten söz edilmiş, arada Hz. Peygamber muhatap alınarak şöyle buyurulmuştur: "Allah izin verirse' demeden hiçbir şey için, 'Şu işi yarın yapacağım' deme! Unuttuğun takdirde rabbini an ve 'Umarım rabbim bana, doğruya bundan daha yakın yolu gösterir' de." Sûrenin 25 ve 26. ayetlerinde de konunun kalan kısmı tamamlanmıştır.

Taberî'nin de bir tefsir usulü olarak ortaya koyduğu gibi, Kur'an'ın zahirî dealetinden anlaşılan bir hüccet veya Hz. Peygamber veya seleften gelen bir rivayetin varlığı söz konusu olmadığı sürece sözü siyakının dışına çıkarmak caiz değildir.<sup>104</sup> Ancak bir hüccet veya rivayet varsa bunların belirleyiciliği olup burada siyakın bir hükmü yoktur. Bu sebeple Taberî, yukarıda da yer verildiği üzere ayetlerle ilgili rivayetleri bağlayıcı görmüş, burada siyakla ilgili herhangi bir izah yapma gereği duymadan üzerinde durduğumuz anlamı tercih etmiştir.<sup>105</sup>

Esasen bu ayetlerin önce ve sonrasıyla bir tenasüp kurulacaksa, söz konusu ayetlerin Hz. Peygamber'in vahiy esnasındaki durumunu tasvir ettiği göz önüne alınarak da kurulabilir. Nitekim Râzî, ayetler arasındaki tenasüple ilgili beş ayrı vecih

<sup>101</sup> Taha 20/114. Öztürk, bu ayeti de farklı çevirmiştir: "... Kur'an sana vahyedilirken, vahiy tamamlanmadan önce herhangi bir konuda hüküm vermede acele etme ve 'Rabbim [Vahyinle] ilmimi artır' de." Bu tercih, kısmen Taberî, Zemaşşerî -ki o kîle siygasıyla vermiştir- ve İbn Atıyye -ve kâlet firkatun lafzıyla vermiştir- gibi müfessirlerin ayetle ilgili nakillerine dayanmaktadır.

<sup>102</sup> Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 3: 90; İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 4: 66; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 5: 319, 8: 278.

<sup>103</sup> Öztürk, *Kur'an Dili ve Retoriği* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 18.

<sup>104</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 9: 389; 17: 588.

<sup>105</sup> Bk. Mustafa Ünver, "Siyakın Hegemonik Duruşuna Taberî Düzeltmesi", *Bir Müfessir Olarak Muhammed b. Cerîr et-Taberî Sempozyumu* (Konya: Sebat Ofset, 2010), 59-62.



sıralamış, altıncı sırada Kaffâl'in bahse konu görüşüne yer vermiştir.<sup>106</sup>

Sonuç olarak, gerek seleften gelen rivayetler gerekse ayetlerin vahyin mahiyetiyle ilgili ortaya koyduğu anlam çerçevesi, bu ayetlerin Hz. Peygamber'i muhatap aldığı kabul etmeyi gerekli kılmaktadır. Râzî'nin Kaffâl'in görüşüne yer verdiği siyak da göstermektedir ki Kaffâl, ayetler arasında bir tenasüp kurmak amacıyla böyle bir vechin de olabileceğini söylemek istemiştir. Nitekim onun bu görüşü tercih edenken dile getirdiği şu sözü ayetlerin anlam çerçevesinin tespitinde selefin görüşlerinin değerini belirtmesi bakımından da yorumlanabilir: "Bu, her ne kadar rivayetlerle nakledilmemişse bile aklın reddemeyeceği güzel bir vecihtir."<sup>107</sup>

## 2. Modern Dönem Tefsirlerinde Var Olan Şaz Yorumlar

**2.1. Bakara 2/72, 73:** Öztürk'ün mealinde, klasik tefsir literatüründe bulunmayan, daha çok Müslümanların Batı ile karşılaşmaları sürecinde yüzleşmek zorunda kaldıkları bazı problemlere çözüm arayışlarının ortaya çıkardığı ve Batılı düşünce akımlarının etkisiyle geliştirdikleri yorum yöntemleri ve okuma biçimlerine dayalı farklı anlam ve yorumlara dayandığı da olmuştur. Bu tür yerlerde, Muhammed Abduh (ö. 1905), Reşid Rızâ (ö. 1935), Mevlana Muhammed Ali (ö. 1951) ve M. Tâhir b. Âşûr (ö. 1973) gibi isimlere referansta bulunmuştur.

Bilindiği üzere, çağdaş dönemin ön önemli problemlerinden biri akıl-bilimin çatışmasıdır. XIX ve XX. yüzyıllarda yapılan tefsirlerde, bu problemin çözüme kavuşturulması amacıyla kimi Kur'an ayetleri, özellikle de mucize içerikli ayetler tevil edilme yoluna gidilmiş; bu tür ayetlerdeki olağanüstülükler makul bir noktaya çekilmeye ve kâinata genel geçer olan yasalarla uyumlu hale getirilmeye çalışılmıştır. Öztürk'ün mealinde de bu tür tevellere fazlasıyla rastlanmaktadır.<sup>108</sup> Şu ayetlere verilen anlam söz konusu tevellere önemli bir örneğini oluşturmaktadır: "Hani siz birini öldürmüştünüz de onu kim öldürdü diye birbirinize düşmüştünüz! Ama Allah, örtbas ettiğinizi ortaya çıkaracaktı. Bunun için de size: "Boğazladığınız ineğin bir parçasıyla öldürülen adama vurun!" demişti. (Vurunca o dirilip, kendisini kimin öldürdüğünü söylemişti.) İşte Allah, ölüleri böyle diriltir ve âyetlerini (mûcizelerini) size böyle gösterir; belki aklınızı kullanırsınız diye!"<sup>109</sup>

<sup>106</sup> Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 30: 726, 727. Subhî es-Sâlih bu münasebeti şu şekilde kurmuştur: "Ey Muhammed! Cebrail sana Kur'an okurken, unutmamak için acele edip, onunla beraber söyleme, yalnız dinle." Bu ayetin bir tarafında, "Özürlerini sayıp dökse de insanoğlu artık kendi kendinin şahididir", diğer tarafında "Hayır, hayır; ey insanlar! Sizler çarçabuk geçen (bu dünyayı) istiyor, ahreti bırakıyorsunuz" sözleri vardır. Evet, bu ayetleri okur da hepsinin arasında herhangi bir bağ görmez miyiz? Burada dünyanın "çarçabuk geçen" ile isimlendirilmesi, hayatın kısıtlığına işaret olup Peygamberi vahyi alırken acele etmesi ve onunla birlikte dilini depreştirmesi olayı ile bir uyum içinde değil midir? Sanki Allah (c.c.) şöyle diyor: "Sana vahyedileni düşün ve insanoğlunu kısa ve geçici olan dünya hayatındaki aceleciliği seni de hâkimiyeti altına almasın." *Kur'an İlimleri*, trc. M. Sait Şimşek, (İstanbul: Esra Yayınları, 1994), 163; 206, 207.

<sup>107</sup> Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 30: 727.

<sup>108</sup> Öztürk'ün mucizelere teorik yaklaşımıyla ilgili ayrıntılı bir çalışma için bk. Recep Orhan Özel, "Kur'an'daki Hissî Mucizelere Modern Yaklaşımlar Bağlamında Bir İnceleme: Mustafa Öztürk Örneği I", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2017), 81-91.

<sup>109</sup> el-Bakara 2/72, 73 (Ayetin çevirisi Yusuf Işıcık'a aittir. *Kur'an Meâlî*, Konya: Konya İlâhiyat Derneği Yayınları, 2008.)

Öztürk aynı ayetlere şu anlamı vermiştir: “[Ey İsrâiloğulları! Bu sığır meselesinin sebebi şuydu:] Hani siz bir adamı öldürmüştünüz, suçu da birbirinizin üstüne atmıştınız. Oysa Allah gizlediğiniz şeyleri açığa çıkaracaktı. Biz bu hadise üzerine sunu emretmiştik: “Faili meçhul cinayetlerin bir kısmında, cesedin bulunduğu yerdeki ileri gelenler zümresine bir sığır/düve kestirip üzerinde ellerini yikatmak suretiyle bu işle hiçbir ilgilerinin olmadığına yemin ettirme usulünü uygulayın.” Allah [fâili meçhul cinayet meselelerini bu şekilde çözüme kavuşturmak ve katillerini kısas hükmüyle cezalandırmak suretiyle] cinayetleri engellemekte ve hikmetini düşünüp öğüt/ders alınız diye uygulanacak kuralları size öğretmektedir.”<sup>110</sup>

Öztürk, kendisinin de belirttiği üzere, ayete bilinenin dışında bir anlam vermiştir. Ayetin hemen bütün klasik tefsirlerde verilen anlamı -her ne kadar ölüye ineğin hangi organıyla vurulduğu konusunda ihtilaf edilse de- ittifakla şudur: İsrâiloğulları arasında faili meçhul bir cinayet işlenmiş, bunu açığa çıkarmak üzere, onlara bir inek kesmeleri emri verilmiş, inek kesildikten sonra da onun bir parçasıyla ölüye vurulmuş, bunun üzerine ölü dirilip kendi katilini söylemiştir. İbn Kesîr’in de özellikle vurgulayarak söylediği gibi ortada Kur’an’ın işaret ettiği açık bir mucize vardır: “Bu parça o ineğin hangi parçası olursa olsun, esas olan onunla mucizenin gerçekleştirmiş olması, harikuladenin vuku bulmuş olmasıdır.”<sup>111</sup> Yine İbn Kesîr’in dediği gibi, bu mucizeden maksat, Allah Teâlâ’nın ölüleri diriltmeye kadir olduğunu göstermek, ahiretin mevcut olduğuna bir delil ortaya koymak, toplumdaki çekişme ve fesadı ortadan kaldırmaktır. Aynı sûrede Allah Teâlâ bunun haricinde dört yerde daha ölüleri dirilttiğini gösteren örnekler vermiştir.<sup>112</sup>

Öztürk’ün bu tercihiyle ilgili şu hususlara işaret etmek gerekmektedir. Öncelikle bu ayete verilen anlamla mucize tevil etmiş, ayetin anlamı harikuladelikten kurtarılıp makul bir düzeye çekilmiştir. Burada çağdaş dönemde sıkça karşımıza çıktığı şekliyle pozitivist eğilimin bir tezahürünü görmek mümkündür. Buna göre ayet harikulade bir olaya değil, Yahudi şeriatında var olan ve faili meçhul cinayetlerin çözümünde kullanılan, hatta Câhiliyye Arapları ve İslam hukukunda da bulunan bir uygulamaya işaret etmektedir.<sup>113</sup>

Öztürk’ün tercihindeki diğer bir husus, çağdaş dönemde bir olgu olarak karşımıza çıkan, Kur’an ayetlerini Kitab-ı Mukaddes’ten yapılan nakillerle tefsir etme anlayışıdır. Bu anlayış, çağdaş dönemde çok yaygın bir tefsir türü olmakla birlikte çeşitli illetlerle maluldür. Bu illetlerin başında da müfessirlerin icma ettiği tefsir literatüründeki pek çok rivayetin göz ardı edilip ayetlerin Kitab-ı Mukaddes’teki pasajlarla tefsir edilmeye girişilmesidir. Öztürk de burada bir ayeti Kitab-ı Mukaddes’teki bilgiler ışığında yorumlamaktan öte, bir ayetin anlamını Kitab-ı Mukaddes ekseninde tespit etme yoluna gitmekte, müfessirlerin üzerinde icma ettikleri anlamın hilafına bir anlam belirlemektedir.

<sup>110</sup> Öztürk, *Kur’an-ı Kerim Meali*, 16, 17.

<sup>111</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-azîm* 1: 302.

<sup>112</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-azîm* 1: 303; krş. Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 2: 377. İbn Kesîr’in işaret ettiği ve ölümden sonra dirilme mucizesini anlatan diğer dört ayet de (Bakara 2/55, 56, 243, 259, 260) Öztürk tarafından benzer şekilde tevil edilmektedir. Bunlardan Bakara 2/259’da söz edilen hadise de Hezekiel’in ilâhî müşahedesi (vizyonu) olarak yorumlanmaktadır. Öztürk, *Kur’an-ı Kerim Meali*, 66.

<sup>113</sup> Öztürk, *Kur’an-ı Kerim Meali*, 17.

Öte yandan Öztürk, ayetin lafzına böyle bir anlamı nasıl yüklediğine dair herhangi bir açıklamada da bulunmamaktadır. Anlam ve yorum merkezli bir çeviri yapmış olsa da yazarın "ve'dribûhu bi-ba'dihâ" ibaresindeki "da-ra-be" fiiline ve zamirlere nasıl bahse konu anlamı tevcih ettiğini izah etmesi beklenirdi. Öztürk'ün, bu uygulamanın bütün fâili meçhul cinayetlerde değil, cinayet ve adam öldürmenin ender görüldüğü durumlarda uygulandığı bilgisinden hareketle, "bi-ba'dihâ" (bir kısma) şeklindeki izahı da tatmin edicilikten uzaktır.

Esasen modern dönem tefsir tasavvurunu büyük oranda şekillendiren Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ, bahse konu ayetleri daha önce aynı çerçevede tefsir etmişlerdir. Her iki müellifte de karşımıza çıkan mucizelerin tevili ve Kur'an ayetlerini Tevrat ekseninde yorumlama keyfiyeti bu ayette de kendini göstermiştir. Reşîd Rızâ, ayetin tefsirinde şunları söylemiştir: "Daha önce naklettiğimiz bölümden anlaşılan, bu iş kâtilin kim olduğu noktasında anlaşmazlık çıktığı zaman, kan meselesini çözmek için bir yöntemdi. Böylelikle bir şehrin yakınında fâili meçhul bir maktul bulunduğu zaman, kâtil diğerlerinden ayırt edilebilecektir. Kim kesilen ineğin kanıyla elini yıkar, şeriatta bunun için şart koşulan şeyi yaparsa (yani elimiz bu kanı dökmedi diye yemin ederse) onun bu kanı dökmediği anlaşılır; kim de bunu yapmazsa cinayeti onun işlediği kesinlik kazanır."<sup>114</sup> Reşîd Rızâ, âyetin devamında yer alan, "kezâlike yühyillâhü'l-mevtâ" ibaresini de mecaza hamledip burada gerçek anlamda öldürülmüş birinin diriltilmesinden değil, canı korumak için belirlenmiş bir yöntemden söz edildiğini dile getirir. Buna delil olarak da "Kim de bir canı kurtarırsa, bütün insanları kurtarmış gibidir"<sup>115</sup> ve "Ey akıl sahipleri! Kısasta sizin için hayat vardır!"<sup>116</sup> âyetlerini gösterir.<sup>117</sup>

Muhammed Esed de ayete, Abduh ve Reşîd Rızâ'nın yorumları çerçevesinde bir anlam vermiştir: "Biz dedik ki, "Bu [prensib]i bu gibi [çözümlememiş cinayet olay]larının bazılarında da uygulayın: Bu yolla Allah canları ölümden korur ve kendi iradesini size gösterir ki (bunu görüp) muhakemenizi kullan[mayı öğren]ebilirsiniz."<sup>118</sup> Esed'in mealinde, Öztürk'ten farklı olarak iki husus dikkat çekmektedir. Birincisi, Esed, ayetin lafzının böyle bir anlamı karşılayabilmesi için -zorlama yoluna gitse de- bir çaba sarf etmiş, gerek mealdeki parantez içi takdirleriyle gerekse dipnotta, da-ra-be fiilinin anlam çerçevesini ve zamirlerin merciini tespit etmeye çalışmıştır. Buna göre "da-ra-be" fiilini misal vermek-örnek olaylarda uygulamak, "hû" zamiri prensip/yasa, "ba'di", fâil-i meçhul cinayetlerin bir kısmı, "hâ" zamiri de cinayetler olmaktadır. İkincisi de Esed, yorumlarının sonunda tefsirinin diğer pek çok yerinde yaptığı gibi *Tefsîru'l-Menâr*'ı kaynak olarak göstermiştir.<sup>119</sup> Öztürk ise, ayetin lafzının bu tür bir anlama elverişli olup olmadığıyla ilgili herhangi bir çabaya girişmeksizin doğrudan ilgili anlamı verip geçmiştir. İkinci husus ise şudur: Öztürk,

<sup>114</sup> Reşîd Rızâ, *el-Menâr*, 1: 347, 348.

<sup>115</sup> el-Mâide 5/32.

<sup>116</sup> el-Bakara 2/179.

<sup>117</sup> Reşîd Rızâ, *el-Menâr*, 1: 347, 348.

<sup>118</sup> Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, trc. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 1999/1420), 21, 22.

<sup>119</sup> Esed, *Kur'an Mesajı*, 21, 22.

dipnotta tercihinin nedenlerini farklı kaynak ve yöntemle izah etmiş olmakla birlikte, Abduh, Reşîd Rızâ ve Esed'le aynı anlamı tercih etmiştir. Özellikle ayetin ölüleri diriltmekle ilgili kısmında kullandığı argümanlar ve ifadeler diğer müfessirlerle aynıdır. Bu sebeple Öztürk'ün bu anlam ve yorumun ilk sahipleri olarak seleflerine bir referansta bulunması beklenirdi. Bu anlam ve yorumun daha önce yapılmış olması, Öztürk'ün "bize göre" kaydını anlamsız kıldığı da ayrıca belirtilmelidir.<sup>120</sup>

**2.2. Bakara 2/61:** Öztürk bu ayette geçen, "Daha iyi olanı, daha aşağı olanla mı değiştirmek istiyorsunuz" ifadesine verdiği anlamda da benzer bir tavır sergilemektedir: "Bunun üzerine Musa: Demek siz özgürlük gibi çok değerli bir nimeti, böyle basit istekler uğruna feda etmeyi göze alıp geçmişteki kölelik günlerinize geri dönmek istiyorsunuz!"<sup>121</sup> Esasen ayet, müfessirlerin de ifade ettiği ve siyakın da gösterdiği üzere İsrâiloğulları'nın yiyecek talepleriyle ilgilidir. Onlar tek çeşit yemeğe artık tahammül edemeyeceklerini, farklı türden yiyecekler istediklerini dile getirmişlerdir. Hz. Musa ise Allah'ın onlara ihsan ettiği yiyecek nimetlerinin daha hayırlı, böyleyken daha sıradan şeyleri istemelerinin çok anlamsız olduğunu söylemiştir.

Râzî, ayette "Burada daha aşağı olan dini maslahat bakımından mı yoksa dünyevi menfaat bakımından mıdır?" diye sorduğu sorunun cevabında, "Birincisi kastedilmemiştir, zira içinde buldukları durum dini açıdan istediklerinden daha iyi olsaydı, Hz. Musa onlara böyle cevap vermezdi. Bu sebeple Hz. Musa onlara, "Şehre inin orada istedikleriniz var" demiştir. Böylelikle geriye dünyevi menfaat bakımında olması kalıyor" demektedir. Râzî, ayette ifade edilen daha hayırlı olanın yiyecekler olduğunu ancak bu yiyeceklerin lezzet olarak değil -zira her milletin damak tadı farklı farklıdır-, fakat bunların elde mevcut olması, diğerlerinin ise ele geçirilebilmesinin şimdilik mümkün olmaması (meşkûk), eldekilerin herhangi bir zahmet çekmeksizin ele geçmesi, diğerlerinin ise zahmet çekip çalışarak elde edilmeleri gibi sebeplerle daha hayırlı olduğunu ifade etmektedir.<sup>122</sup> Bu yorumlarından da anlaşıldığı gibi, Râzî'nin yorumunun merkezinde, İsrâiloğulları'nın birini diğerine tercih ettiği yiyecekler vardır. Hatta onun "dini yaşama anlamında içinde bundukları durumun daha hayırlı olmadığı"nı söylemesinden hareketle, Öztürk tarafından tercih edilen "özgürlük" anlamının da nefyedildiği düşünülebilir.

Muhammed Esed tarafından bir yorum olarak verilen "Özgürlüğünüzü, Mısrır'daki esaretiniz sırasında yaşadığınız anlamsız rahatlığa değişir miydiniz?"<sup>123</sup> açıklamasını Öztürk her ne kadar kendi cümleleriyle ifade etmiş olsa da ayetin anlamı olarak tercih etmiş ve fakat Muhammed Esed'e herhangi bir referansta bulunmayıp "bize göre" kaydıyla vermiştir.<sup>124</sup>

**2.3. Öztürk, peygamber kıssalarında geçen ve mucize içerikli kimi ayetleri de**

<sup>120</sup> Öztürk, en azından Esed'i ithalle itham etmiş bir yazar olarak bunu yapmalıydı. Mustafa Öztürk, "Muhammed Esed'in Meal Tefsirindeki İntihaller Üzerine, *İslâmiyât* 10/3 (2007).

<sup>121</sup> Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, 14.

<sup>122</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 3: 532.

<sup>123</sup> Esed, *Kur'an Mesajı*, 18.

<sup>124</sup> Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, 14. Mevdûdî de ayeti aynı şekilde anlamıştır. *Tefhîmu'l-Kur'ân*, trc. Muhammed Han Kayani v.dğr. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 1: 80.

tevil etme yoluna gitmiş; kendisinin Muhammed Esed için söylediği gibi bazı kıssalardaki irrasyonel ifadeleri rasyonelleştirme çabası içine girmiştir.<sup>125</sup> Bu kıssalar içinde özellikle Hz. Dâvûd ve Hz. Süleyman'ın kıssalarındaki kimi unsurları tevil etmiştir. Mesela Kur'an'da Hz. Süleyman'ın emri altında çalışan cinlerden söz edilmiş, bu da "Şeyâtîn ve cin"<sup>126</sup> kelimeleriyle anlatılmıştır. Bu kelimeler mealde, "boyunduruk altına alınan asi/yabancı kavimlere mensup insanlar" diye çevrilmiştir. Aynı şekilde Bakara sûresi 102. ayette geçen "şeyâtîn" kelimesinin karşılığı da "şeytan tabiatlı kimseler" olarak verilmiştir. Öztürk'ün bu çevirideki kaynağı, *The Holy Qur'ân* adlı eserin müellifi Mevlana Muhammed Ali'dir.<sup>127</sup>

Bilindiği gibi Kur'an-ı Kerim, Hz. Dâvûd ve Hz. Süleyman'a verilmiş pek çok mucizeden söz eder. Onlara özellikle, dağlar, rüzgârlar, denizler ve demir gibi en sert, en güçlü varlıklar boyun eğdirilmiştir. Şeytanlar da bunlardan biridir.<sup>128</sup> Ayette sözü edilen "şeyâtîn" ve "cin" in, Kur'an'ın diğer ayetlerinde sözü edilen cinler olduğu o kadar bedihidir ki, müfessirler bu cinlerin hangi cinler olduğunu ayrıca izah etme gereği duymamışlardır. Taberî'nin tefsirde ortaya koyduğu temel prensip burada hatırlanmalıdır: "Eğer ayetin zahirinden çıkmayı ve umumu tahsis etmeyi gerektirecek bir haber veya aklî bir hüccet yoksa ayet zahirine göre anlaşılmalı, tahsis yoluna ve bâtinî bir yoruma gidilmemeli; Allah'ın kelamı, aksini gösteren bir haber veya aklî bir hüccet olmadığı sürece Araplar arasında bilinen anlamlardan en meşhur olanına tevcih edilmelidir."<sup>129</sup> Burada Hz. Süleyman'ın hükmettiği cinlerin, bir tür insan olduğunu düşünmek ve umumu tahsis etmek için herhangi bir karine yoktur. Öztürk tarafından dile getirilen, böyle kabul edildiği takdirde amacı insanları saptırmak olan şeytanın asli işini bırakıp Hz. Süleyman'ın emri altında çalışmaya başlamış olacağı, bunun da imkânsız olduğu iddiası da bir hüccet teşkil etmez.<sup>130</sup> Zira Bakara 102 ve Enbiya 82. ayetlerde sözü edilen "şeyâtîn", Neml 39 ve Sebe 12. ayetlerde sözü edilen cinlerdir. Dolayısıyla cinlerin bu tafesi Rahmân sûresi ve diğer surelerde insanlarla birlikte hesabı görüleceğinden söz edilen varlıklardır.<sup>131</sup> Taberî'nin de İblis'in tabiatıyla ilgili görüşleri değerlendirmesinde söylediği gibi, asıl amacı insanları saptırmak olan İblis, söz konusu cinlerden farklı olup yaratılış itibarıyla meleklerden de çeşitli özellikleriyle ayrılan, insanların gözlerinden perdelenmesi yönüyle "cinlerden" diye nitelendirilen bir varlıktır.<sup>132</sup> Yazarın kendisi de zaten, Neml sûresi 39. ayette Sebe melikesinin tahtını getirmeye yeltenen cini anlatan "İfrîtün mine'l-cin" ifadesini "cin tafesinden çok yaman ve becerikli birisi" diye literal anlamıyla çevirmiş,<sup>133</sup> cinlerden bahseden diğer ayetlerde de bu hassasiyeti aynı şekilde gözetmiştir.<sup>134</sup>

<sup>125</sup> Öztürk, "Muhammed Esed'in "Meâl-Tefsir"inde Bâtinî Te'vil Olgusu", *İslâmî Araştırmalar* 16/1 (2003): 117.

<sup>126</sup> el-Enbiya 21/82; es-Sebe 34/12.

<sup>127</sup> Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, 24, 452, 588.

<sup>128</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 7: 367.

<sup>129</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 13: 143; krş. Goldziher, *Mezâhibü't-tefsîri'l-İslâmî*, trc. Abdülhalim Neccâr, (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1374/1995), 111.

<sup>130</sup> Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, 452, 588.

<sup>131</sup> er-Rahmân 55/31; el-En'âm 6: 130.

<sup>132</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1: 508.

<sup>133</sup> Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, 520.

<sup>134</sup> Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, 805, 973.

Özellikle birinci ayette “ve kunnâ lehum hâfızîn”, ikincisinde de “bi-izni rabbi” ifadelerinin kullanılması, insan cinsinin dışında, olağanüstü ve insan gücünün erişemeyeceği bir durumun olduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim Mâtürîdî, ilk ifadeyi, “Ondan kaçmasınlar diye Süleyman için onları görür-gözetirdik; çünkü Süleyman onları tutma ve kullanma iktidarına sahip değildi; fakat ona boyun eğsinler ve çalışsınlar diye Allah onları onun emrine verdi” demektedir.<sup>135</sup> Mâtürîdî, “bi-izni rabbi” ifadesini de “rabbinin onları onun emrine vermesiyle” veya “rabbinin onlara Süleyman’ın her emrettiğini yapmalarını emretmesiyle” şeklinde anlamaktadır.<sup>136</sup> Dolayısıyla buradaki karineler, Hz. Süleyman’a olağanüstü bir iktidar verildiğini göstermektedir. Hâlbuki yabancı/asi kavimleri boyun eğdirmek, onları farklı işlerde çalıştırmak, tarih boyunca pek çok örneğine rastlandığı gibi, güçlü iktidara ve ordulara sahip herhangi bir kral için de söz konusudur.

Öztürk’ün bu yorumunda kaynağının bütünüyle Mevlana Muhammed Ali’nin olması da ilginçtir. Muhammed Ali, Hindistan’da yenilikçi fikirleri, rasyonalist-pozitivist ve batını tevillerin sıklıkla kendisine yer bulduğu meal-tefsiriyle meşhur, bu yönüyle ülkemizden Ömer Rıza Doğrul’a ve Muhammed Esed’e ilham kaynağı olmuş bir isimdir.<sup>137</sup> Öztürk, Muhammed Esed’i, Muhammed Ali’den intihal yapmakla suçladığı çalışmasında ondan uzunca bahsetmiş, Zeyveli’nin ifadesiyle “sanki bu yazdıklarıyla Muhammed Ali konusunda ihtiyatlı olunmasını telmih etmiştir.”<sup>138</sup> Buna rağmen Öztürk’ün, Muhammed Esed gibi, özellikle Peygamber kıssalarındaki mucize içerikli anlatımların rasyonelleştirilmesinde Muhammed Ali’den istimdat etmesi gerçekten şaşılacak bir durumdur.

**2.4.** Öztürk, Hz. Süleyman’la ilgili bir başka ayeti de şöyle çevirmiştir: “Andolsun ki biz Süleyman’ı sınadık, hükümdarlık gücünü adamakıllı zayıflatık. Daha sonra eski gücüne kavuştu.”<sup>139</sup> Bu ayetin “Biz onun tahtının üzerine bir ceset bıraktık” şeklindeki anlamından farklı olarak çevrilmesi yine Muhammed Ali’nin bir yorumuna dayandırılmıştır. Buna göre ayet, Hz. Süleyman’ın ya çok kötü bir yöneticilik yapan oğlu Rehoboam veya birçok kabilenin desteğini arkasına alıp Dâvûd hanedanına başkaldıran Jeroboam vesilesiyle hükümdarlık gücünün zayıflamasına işaret eder.<sup>140</sup>

Doğrusu bu müşkil bir ayet olup müfessirler ayetin kastını anlamakta epeyce güçlük çekmişlerdir. Nitekim Mâtürîdî, ehl-i tevilin Hz. Süleyman’ın fitneye düşme sebebi ve tahtına atılan cesetle ilgili birbirinden belirgin biçimde farklı görüşler benimsediklerini, nakledilen bu sebeplerin hepsinin birden Hz. Süleyman’ın fitneye düşme sebebi olmayacağını, bunlardan hangisi olduğunu bilme imkânı olmadığı için de hiç birini zikretmeyeceğini söylemiştir. Bununla birlikte Mâtürîdî ayetin devamındaki “tahtına bir ceset bıraktık” ifadesiyle ilgili iki vecih ileri sürmüştür. Birinci ihtimale göre, kürsîden maksat Hz. Süleyman’ın mülkü olup sözü edilen hadise Hz.

<sup>135</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü ehli’s-sünne*, 7: 367.

<sup>136</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü ehli’s-sünne*, 8: 432.

<sup>137</sup> Bkz. Akpınar, “Ömer Rıza Doğrul (1893-1952) ve Tefsire Katkısı”, 33.

<sup>138</sup> Zeyveli, “Muhammed Esed’e İki Haksızlık Örneği”, 28.

<sup>139</sup> Sâd 38/34.

<sup>140</sup> Öztürk, *Kur’an-ı Kerim Meali*, 625; Mevdûdî de hemen hemen aynı yorumu benimsemiştir. *Tefhimu’l-Kur’an*, 5: 76.



Süleyman'ın mülkünün elinden gitmesinden kinayedir. İkinci ihtimal ise, kürsî hakiki anlamda olup oraya cismaniyeti görünürde Hz. Süleyman'a benzeyen ve fakat ilim, marifet, ileri görüşlülük ve diğer üstün meziyetlerin hiçbirinde ona benzemeyen bir cesedin bırakılmasıdır.<sup>141</sup> Muhammed Ali ve Öztürk'ün yorumu Mâtürîdî'nin tevcihlerinin ilkine benziyorsa da, Mâtürîdî hangi kelimenin kinaye olduğunu belirtmek ve kürsî kelimesini mülk kelimesinin mecazi ifadesi olarak görmeye genel geçer bir yorum ortaya koymuş, harici bir kaynaktan bu bilgiyi teyit etme yoluna gitmeksizin Kur'an'ın iç bütünlüğünden hareket etmiş; üstelik de bunun ayetin mutlak anlamı olduğunu iddia etmemiştir. Mâtürîdî ikinci yorumuyla da, zikretme gereği duymadığı Hz. Süleyman'ın tahtına bir cinin oturduğu rivayetini mümkün ve muhtemel gördüğünü ihsas ettirmiştir.

Anlaşılan o ki, Muhammed Ali ve Öztürk tefsirlerde nakledilen ve bir kısmı İsrâilî kaynaklara dayanan bilgileri saf dışı bırakmak amacıyla tarihi bilgileri esas alan böyle bir yoruma gitmişlerdir. Ancak çoğu çağdaş dönem müfessiri, tefsirlerdeki İsrâliyatı irrasyonel addedip bunları tenkit ederken, gerek güvenilirliği kesin olmayan tarihi bilgileri gerekse Kitab-ı Mukaddes'i alabildiğine kullanıp o kaynaklardaki irrasyonel anlatımları aklileştirmeye çalışmış, böylelikle ciddi bir çelişkinin içine düşmüştür.<sup>142</sup> Bu gibi ayetlerin anlaşılmasında belki de en tutarlı yol, ayeti literal olarak çevirip kimi çağdaş dönem tefsirlerinde belirtildiği gibi, Hz. Süleyman'ın mahiyetini bilemediğimiz bir imtihana tabi tutulduğunu ve bu imtihanda başarılı olduğunu, buna karşılık Allah'ın kendisini mükâfatlandığını ifade edip daha çok ayetin mesajına yoğunlaşmak olmalıdır.<sup>143</sup>

**2.5. Öztürk, Enbiya sûresi 81, Sebe sûresi 12 ve Sâd sûresi 32. ayetlerde geçen "rüzgârların Süleyman'ın emrine verilmesi" hadisesini Hz. Süleyman'ın ticaret gemilerinin elverişli hava şartlarında seferler yapması olarak tercüme etmiştir.<sup>144</sup> Öztürk'ün bu çevirisindeki kaynağı İbn Âşûr'dur.<sup>145</sup> Çağdaş dönemin diğer meal-tefsir yazarları Mevlana Muhammed Ali, Mevdûdî (ö. 1979) ve Muhammed Esed de ayeti aynı çerçevede anlamışlardır.<sup>146</sup>**

Öztürk'ün bizzat kendisinin de ifade ettiği üzere, burada modern dönemin en ciddi problemi olan mucizenin tevili problemi vardır. Buradaki mucize rüzgarın Hz. Süleyman'ın emrine amade kılınmasıyla doğa üstü bir olayın varlığıdır. Bu mucizenin anlatıldığı iki ayette (Enbiyâ 21/81 ve Sâd 38/36) Hz. Süleyman'ın rüzgarlar üzerinde nasıl bir tasarrufta bulunduğu, onları hangi amaçla hizmetinde kullandığı beyan edilmemiştir. Klasik tefsirlerde genellikle Hz. Süleyman'ın uzun mesafeleri kısa sürede kat etmek amacıyla rüzgârları kullandığından söz edilmiştir ki bu da Sebe sûresi 12. ayette geçen "ğuduvvuhâ şehrun ve revâhuhâ şeh'r" ifadesine "mesîretü şehrin" (bir aylık mesafe) takdiriyle sağlanmıştır. Mâtürîdî, bu ayeti, riva-

<sup>141</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 8: 627.

<sup>142</sup> Mesela İbn Âşûr söz konusu ayetin yorumunda Kitab-ı Mukaddes'teki gayr-i aklî bir anlatımı benimsemiştir. Bk. *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnûsiyye li'n-neşr, 1984), 23: 260-261.

<sup>143</sup> Bk. Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, 4: 326.

<sup>144</sup> Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, 452, 588, 626.

<sup>145</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 17: 123.

<sup>146</sup> Bk. Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, 3: 323; Maulana Muhammad Ali, *The Holy Qur'ân* (Lahor: Ahmadiyyah Anjuman Isha'at Islam, 1963), 639; Esed, *Kur'an Mesajı*, 659.

yetlerden bağımsız olarak bütünüyle mucize bağlamında değerlendirmiş ve her peygambere ayrı bir mucizenin verildiğinden söz ettikten sonra şunları söylemiştir: “Süleyman’ın hususiyeti de rüzgârın ona amade kılınmasıdır ki rüzgârlar onu dilediği yere, sabahleyin gidişi bir aylık mesafeye götürür, akşam da bir aylık mesafeden getirirdi.”<sup>147</sup> Mâtürîdî Hz. Süleyman’ın bu mucizesiyle Hz. Peygamber’in mucizesi arasında da bir alaka kurmuş; Hz. Süleyman’ın bu mucizesi gibi, Hz. Peygamber’in de bir mucizesi olduğunu, gidişi iki ay olan bir mesafeyi bir gecede kat ederek, Mescid-i Haram’dan Mescid-i Aksa’ya götürüldüğünü ifade etmiştir.<sup>148</sup> Mâtürîdî bu yorumuyla, olayı bütünüyle mucize bağlamında değerlendirmiş, peygamberler için bu tür mucizelerin mümkün olduğunu ortaya koymuştur.

Mevdûdî ve İbn Âşûr’un ayeti, Hz. Süleyman’ın ticaret filolarıyla ilişkilendirirken dayandıkları kaynak, Kitab-ı Mukaddes’tir. 1. Krallar kitabında yer alan pasajda, Hz. Süleyman’ın ticaret gemilerinin bulunduğu ve bunların üç yılda bir altın, gümüş ve türlü eşyalarla ülkeye döndükleri anlatılmaktadır.<sup>149</sup> Esasen Kur’an’da anlatılan olayla, bu pasaj arasında doğrudan bir ilişki yoktur. Hatta ilgili pasajda bahsedilen üç yılda bir gemilerin gelmesi gayet sıradan bir hadisedir. Müfessirler, buradaki ticaret gemileri bilgisiyle Kur’an’da anlatılan Hz. Süleyman’a rüzgârların amade kılınması anlatımını birleştirmişlerdir. Dolayısıyla, Kur’an ayetleri Kitab-ı Mukaddes’ten yapılan bir çıkarımla tefsir edilirken, Hz. Süleyman’a ait bir mucize de tevil edilmiş olmaktadır. Mevdûdî, her ne kadar ayeti, Allah’ın Hz. Süleyman’a lütfu gereği, onun gemilerinin gideceği yöne esmesi ve gemileri hareket ettirmesi olarak tevil etmişse de, “onun emriyle eserdi” ifadesinin zahiri olarak anlaşılmasının da bir mahzuru olmadığını, zira Allah’ın dileği kulluna böyle bir güç verebileceğini ifade etmiştir.<sup>150</sup> Aslında burada Hz. Süleyman kıssasıyla ilgili erken dönem rivayetlerini değerlendirmesinden sonra Derveze’nin ifade ettiği şu tutum çok daha tutarlıdır: “Durum her ne olursa olsun, Müslüman’a gerekli olan, Kur’an’da peygamber kıssaları ve onların mucizeleriyle ilgili gelen bilgilere; Allah Teâlâ’nın onların ellerinde harikulade olayları gerçekleştirmeye ve onlara bazı harika işleri tahsis etmeye kadir olduğuna iman etmektir.”<sup>151</sup>

**2.6. Öztürk’ün herhangi bir kaynağa isnat etmeksizin verdiği anlamlar da vardır.** Sözelimi, Hz. Zekeriyâ’nın çocuk sahibi olacak olmasının bir işareti olarak üç gün insanlarla konuşamaması, sükût orucu tutması;<sup>152</sup> Hz. Dâvûd’la birlikte dağlar ve kuşların tesbihi, dağların Hz. Dâvûd’un zikriyle yankılanması, kuşların da civıltılarıyla bu zikre katılmaları olarak anlaşılmıştır.<sup>153</sup> Yine Hz. Dâvûd ve Süleyman’ın kavmin koyunlarının güttüğü ekin davası,<sup>154</sup> bu iki peygamberin Filistin-Şam bölgesinde dağılan İsrâiloğulları’nı toparlayıp yönetmesi olarak çevrilmiştir.<sup>155</sup> Bu ayetin

<sup>147</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü ehli’s-sünne*, 8: 611.

<sup>148</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü ehli’s-sünne*, 8: 431.

<sup>149</sup> 1. Krallar 10/22.

<sup>150</sup> Mevdûdî, *Tefhimu’l-Kur’an*, 3: 323.

<sup>151</sup> Derveze, *et-Tefsîru’l-hadîs*, 2: 320.

<sup>152</sup> Öztürk, *Kur’an-ı Kerim Meali*, 419; krş. Muhammad Ali, *The Holy Qur’ân*, 140; Esed, *Kur’an Mesajı*, 96, 97.

<sup>153</sup> Öztürk, *Kur’an-ı Kerim Meali*, 623; krş. Mevdûdî, *Tefhimu’l-Kur’an*, 3: 322.

<sup>154</sup> el-Enbiyâ 21/78.

<sup>155</sup> Öztürk, *Kur’an-ı Kerim Meali*, 451.

çevirisinde bütünüyle Kitab-ı Mukaddes'in bazı pasajları etkili olmuştur. Tıpkı Bakara hâdisesinde ayetin literal ifade biçimleri bütünüyle yok sayıldığı gibi, burada da "hars" (ekin), "ganem" (sürü) ve "nefeset" (yayıldı) gibi kelimelerin literal anlamları devre dışı bırakılmış; yorum merkezli çeviri adı altında aşırı bir yoruma gidilmiştir. Her ne kadar burada bir mucizenin tevili söz konusu değilse de anlaşılana o ki bir sürünün bir tarlayı talan etmesi gibi bir olayda hüküm vermek, iki hükümdar peygambere yakıştıramamıştır. Hâlbuki Kur'an'da Hz. Dâvûd'a "faslül-hitâb" verildiği vurgulanmış;<sup>156</sup> bu ifade müfessirlerin çoğunluğuna göre "yargıda doğru karar verme yeteneği" olarak anlaşılmıştır.<sup>157</sup> Dolayısıyla hükümdar olan bu iki peygamberin ayette sözü edildiği türden davalara bakmış olmalarının yadırganacak ve daha farklı yorumlar aramaya sevk edecek bir tarafı olmamalıdır.

Öztürk, bu örneklerde herhangi bir karine olmaksızın ayetin zahirini yok sayıp öznel bir yorum benimsemiş; bu tür yorumlarıyla, dönemsel koşulların ürettiği rasyonalist-pozitivist bakış açısını mealine yansıtmıştır. Mealde yukarıda verilenlerin dışında modern döneme ait çeşitli tevillerin yanı sıra,<sup>158</sup> klasik kaynaklara dayanan ve tartışmaya açık olan kimi tevcihleri,<sup>159</sup> Mu'tezile'ye ait kimi tevilleri de tercih etmiştir.<sup>160</sup> Ancak makalenin sınırlılığı göz önünde bulundurularak bu kadarla yetinilmiştir.

## Sonuç

Günümüz Kur'an meallerindeki en ciddi problem, klasik veya modern tefsirlerde var olan ve çoğu zaman esaslı bir mesnetten yoksun bulunan şaz veya öznel yorumların varlığıdır. Bu yorumlar, çoğu kez Kur'an'ın sabit, selef-i salihin tarafından üzerinde icma edilen sahih bir anlamına aykırı düşmektedir. Bu tür tercihlerin yol açtığı en ciddi sorun, okuyucunun ayetlere anlam olarak verilen bu tür şaz yorumları Kur'an'ın sahih anlamıymış gibi telakki etmesi; meal yazarının kimi zaman taraflı tercihlerinin ve öznel yorumlarının Kur'an'la okuyucu arasına giren bir perde hüviyetine bürünmesidir. Hâlbuki bu yorumlar klasik tefsirlerde, bazen reddedilmek ve tutarsızlığı ortaya konulmak, bazen bir müşkili halletmek bazen de zayıf da olsa ortaya atılmış bir görüşü nakletmiş olmak için kendilerine yer bulmuşlardır. Modern tefsirlerdeki şaz yorumlar da çoğu zaman ideolojik olup dönemsel şartların ortaya çıkardığı ve pek çok illetle malul yorumlardan ibarettir.

Mustafa Öztürk, dil ve üslup açısından kayda değer bir meal kaleme almış olmakla birlikte, mealinde kendi deyimiyle "ezber bozucu" pek çok yoruma yer vermiş; bu yorumların hepsinin klasik tefsir literatürü çerçevesinde hesabının verilebi-

<sup>156</sup> Sâd 38/20.

<sup>157</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 21: 172.

<sup>158</sup> Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, 77 (Âl-i İmrân 3/37); 78 (Âl-i İmrân 3/46). Öztürk'ün mucizeyi tevil edişinin çeşitli örnekleri ve bunların tenkitleri için bk. Özel, "Kur'an'daki Hissî Mucizelere Modern Yaklaşımlar Bağlamında Bir İnceleme", 91-118; Özel, "Kur'an'daki Hissî Mucizelere Modern Yaklaşımlar Bağlamında Bir İnceleme: Mustafa Öztürk Örneği II", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2017), 39-68.

<sup>159</sup> Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, 62 (el-Bakara 2/260); 105 (en-Nisâ 4/1); 437 (Tâhâ 20/96); 407 (el-Kehf 18/25); 617 (es-Sâffât 37/101-102).

<sup>160</sup> Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, 196 (el-En'âm 6/123); 816 (el-Kiyâme 75/23).

*Marife* 19/2 (2019): 441-472

leceğini iddia etmiştir. Esasen Öztürk'ün yer verdiği şaz yorumların klasik tefsirlerde var olması onlara bir meşruiyet kazandırmaz. Yukarıda da yer verdiğimiz gibi klasik tefsirlerde veya diğer eserlerde var olan bir yorumun, o eserde kendisine yer bulmuş olmasının farklı gerekçeleri vardır. Makalede ayrıntılarıyla yer verildiği gibi, çoğu zaman bu yorumların doğruluğu tartışılmış, Kur'an'ın o anlama işaret edip etmediği delilleriyle ortaya konulmuştur. Buradaki en önemli sorun, klasik tefsirlerde var olan bu tür yorumların maksatlı bir biçimde ön plana çıkarılmış olmasıdır.

Öztürk'ün mealinde klasik tefsirlerde bulunmayan kimi yorumlar da vardır. Bu yorumların ağırlık noktasını, Kur'an'daki irrasyonel olduğu iddia edilen kimi olayların rasyonelleştirilmesi çabası oluşturmaktadır. Özellikle kıssalardaki kimi olağan üstü olaylar, bu tür bir aklileştirmeye konu olmuştur. Öztürk'ün Reşid Rızâ ve Muhammed Ali gibi isimlere dayanarak verdiği bu tür yorumlar, mucizeyi mümkün mertebesine veya olağanüstü hadiseleri aklın doğal yasalarına indirgeme gayretlerinin bir ürünüdür. Bu tür yorumlar bütünüyle esaslı bir karineden yoksun olan zorlama tevillerden oluşmaktadır. Kıssaların çevirisinde dikkat çeken diğer bir husus da çağdaş dönem tefsirlerinde vazgeçilmez ve fakat hesabı yeterince verilmemiş bir yöntem olan Kitab-ı Mukaddes'in bir tefsir kaynağı olarak kullanılmasıdır. Öztürk kimi ayetleri Kitab-ı Mukaddes merkezli olarak çevirmekle anlamında icma edilen bazı ayetlerin çevirisinde çeşitli hatalara düşmüştür.

Sonuç olarak, erken dönemden itibaren müfessirler bir yandan Kur'an'ın anlaşılması noktasında sağlam esaslar ortaya koyarken bir yandan da ayetlerin kahir ekseriyetinin anlamları üzerinde icma etmişlerdir. Kur'an'ın zahirinden ancak sağlam bir karinenin varlığı sebebiyle çıkılabileceğini; ayetlere yeni bir anlam yüklerken, Arap dilinin anlam çerçevesini esas almak gibi belirli bir usul dairesinde hareket etmek gerektiğini ifade etmişlerdir. Bu esasları göz önünde bulundurmamak Kur'an'ı tefsir ederken önemli olduğu gibi, günümüzde okuyucuya doğrudan Kur'an'ın anlamlarını ulaştırmak olan Kur'an çevirilerini yazarken de önemlidir. Aksi halde temelsiz ve keyfi yorumlar, Kur'an'ın anlamı ve Allah'ın o ayetlerden muradymış gibi verilmiş, böylece ciddi bir vebalin altına girilmiş olur. Bu da ne amaçla olursa olsun çeviri veya tefsir adına bir yandan Kur'an'ı tahrife hizmet etmek diğer yandan da Kur'an'ın hakikatinden insanları uzaklaştırmak anlamına gelir.

## Kaynakça

- Abdurrahman b. Sâlih. *el-Akvâlü's-şâzze fi't-tefsîr*. Manchester: Mecelletü'l-hikme, 1425/2004.
- Akdemir, Salih. *Cumhuriyet Dönemi Kur'an Tercümeleleri*. Ankara: Akid Yayıncılık, 1989.
- Akpınar, Ali. "Ömer Rıza Doğrul (1893-1952) ve Tefsîre Katkısı". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2002): 17-36.
- Âlûsî. *Rûhu'l-meânî*. Thk. Ali Abdalbâri Atıyye, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1415.
- Bikâî. *Namü'd-dürer*, Kahire: Dârü'l-kitâbî'l-İslâmî, ts.
- Cevâd Ali. *el-Mufasssal fi'târîhi'l-Arab kable'l-İslâm*. Bağdat: Câmîatü Bağdâd, 1993.
- Cündioğlu, Düccane. *Bir Kur'an Şâiri*. İstanbul: Birun, 2000.
- Cündioğlu, Düccane. *Kur'an Çevirilerinin Dünyası*. İstanbul: Kitabevi, 1999.
- Çalışkan, İsmail. *M. Esed'in Kur'an Mesajı'nın Tahlil ve Tenkidi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009.
- Durant, William James. *Kıssatü'l-hadâra*. trc. Zeki Necip Mahmud v.dğr., Beyrut: Dâru'l-cil, 1408/1988.
- Durmuş, Zülfikar. "Mustafa Öztürk'ün Kur'an-ı Kerim Meâli İsimli Eserinin Analizi". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2010): 79-100.
- Ferrâ. *Meânî'l-Kur'an*. Thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî v.dğr., Mısır: Dâru'l-Mısriyye, ts.
- Goldziher. *Mezâhibü't-tefsîri'l-İslâmî*. trc. Abdülhalim Neccâr, Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1374/1995.

- Zeyveli, Hikmet. "Muhammed Esed'e İki Haksızlık Örneği: Esed'in Kur'an Mesajı ile İlgili 'İntihal' ve 'Çarpıtma' İddialarının Tutarsızlığı". *Marife* 12/1 (2012): 25-46. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3344334>.
- İşıcık, Yusuf. "Kur'an Tercemesinde Dikkat Edilmesi Gereken Bazı Hususlar ve Muhammed Esed Meâli'ne Genel Bir Bakış". *Kur'an Mealleri Sempozyumu I -Eleştiriler ve Öneriler- (24-26 Nisan 2003, İzmir)*, Ankara: DİB Yayınları, 2007, 98-111.
- İşıcık, Yusuf. *Kur'an Meâli*. Konya: Konya İlahiyat Derneği Yayınları, 2008.
- İşıcık, Yusuf. *Kur'an'ın Anlamada Temel İlkeler*. Ankara: Esra Yayınları, 1997.
- İbn Âşûr. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: ed-Dâru't-Tûnûsiyye li'n-neşr, 1984.
- İbn Atıyye. *el-Muharrarü'l-vecîz*. Thk. Abdusselam Abduşşâfi Muhammed, Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmiiyye, 1422.
- İbn Hbbân. *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn*. Thk. Mahmud İbrâhim Zaid, Halep: Dârü'l-va'y, 1396.
- İbn Keşîr. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azim*. Thk. Sami b. Muhammed es-Selâme, Riyâd: Dâru Taybe, 1420/1999.
- İbn Kayyim. *Zâdü'l-meâd fi hedyi hayri'l-ibâd*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1415/1994.
- İbn Teymiyye. *İktidâü's-sırâti'l-müstekim*. Thk. Nâsir Abdülkerim el-Akl, Beyrut: Dâru âlemi'l-kütüb, 1419/1999.
- İbn Teymiyye. *Mukaddime fi usûli't-tefsîr*. nşr. Adnan Zerzûr, Kuveyt-Beyrut: Daru'l-Kur'âni'l-Kerîm-Müessesetü'r-risâle, 1392/1972.
- Kurtubî. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. Ahmed el-Berdûni-İbrâhim Ettetfayyîş, Kahire: Dâru'l-kütübü'l-Mısıriyye, 1384/1964.
- Yazır, M. Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Azim Dağıtım, ts.
- Derveze, M. İzzet. *et-Tefsîru'l-hadîs*. Kahire: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1383.
- Reşîd Rızâ, Muhammed. *Tefsîru'l-Menâr*. Kahire: Dâru'l-Menâr, 1366/1947.
- Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*. Thk. Mecdi Basellûm, Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmiiyye, 1426/2005.
- Maulana, Muhammad Ali. *The Holy Qur'ân*. Lahor: Ahmadiyyah Anjuman Isha'at Islam, 1963.
- Mâverîdî. *en-Nüketü ve'l-uyûn*. Thk. Seyyid b. Abdulkaksûd, Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmiiyye, ts.
- Mevdüdî. *Tefhîmu'l-Kur'ân*. trc. Muhammed Han Kayani v.dğr. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Muhammed b. Abdülaziz el-Hudayrî. *el-İcmâ' fi't-tefsîr*. Riyad: Dâru'l-vatan, 1416/1995.
- Muhammed Esed. *Kur'an Mesajı*. trc. Cahit Koçak-Ahmet Ertürk, İstanbul: İşaret Yayınları, 1999/1420.
- Mustafa Sabri. *Kur'an Tercümesi Meselesi*. trc. Süleyman Çelik, İstanbul: Bedir Yayınevi, 1993.
- Müsâid b. Süleyman et-Tayyâr. *Füsûl fi usûli't-tefsîr*. Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 1433.
- Müsâid b. Süleyman et-Tayyâr. *Makâlât fi ulûmi'l-Kur'ân ve usûli't-tefsîr*. Riyad: Dâru'l-muhaddis, 1425.
- Nasr Hâmid Ebû Zeyd. *İlahî Hitabın Tabiatı*. trc. M. Emin Maşalı, Ankara: Otto Yayınları, 2013.
- Öğüt, Salim. "Kur'an'ın Tarihsel Bir Hitap Oluş Keyfiyeti" Başlıklı Yazı Üzerine". *İslâmî İlimler Dergisi* 2/1 (2007): 221-244.
- Özel, Recep Orhan. "Kur'an'daki Hissî Mucizelere Modern Yaklaşımlar Bağlamında Bir İnceleme: Mustafa Öztürk Örneği I". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2017), 75-123.
- Özel, Recep Orhan. "Kur'an'daki Hissî Mucizelere Modern Yaklaşımlar Bağlamında Bir İnceleme: Mustafa Öztürk Örneği II". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2017), 37-72.
- Özgel, İshak. "Yorum ve Anlam Farklılığı Ayırımında Tarihsel Anlamın Kur'an Çevirilerindeki Yeri". *Kur'an Meâlleri Sempozyumu I -Eleştiriler ve Öneriler- (24-26 Nisan 2003, İzmir)*. Ankara: DİB Yayınları 2007, 131-146.
- Öztürk, Mustafa. "Muhammed Esed'in "Meâl-Tefsir"inde Bâtınî Te'vil Olgusu". *İslâmî Araştırmalar* 16: 1 (2003): 113-126.
- Öztürk, Mustafa. "Kur'an'ın Tarihsel Bir Hitap Oluş Keyfiyeti". *İslâmî İlimler Dergisi* 1/2 (2006): 59-77.
- Öztürk, Mustafa. "Muhammed Esed'in Meal Tefsirindeki İntihaller Üzerine". *İslâmîyât* 10/3 (2007): 117-140.
- Öztürk, Mustafa. "Muhammed Esed'in Tefsir Notlarındaki Yanlış Atıf ve Çarpıtmalar Üzerine". *Marife* 8/1 (2008): 45-62. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3343948>.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an Dili ve Retoriği*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an-ı Kerim Meali: Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013.
- Râzî. *Mefââtihü'l-gayb*. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1420.
- Subhî es-Sâlih. *Kur'an İlimleri*. trc. M. Sait Şimşek, İstanbul: Esra Yayınları, 1994.
- Süyûtî. *el-İklîl fi istinbâti't-tenzîl*. Thk. Seyfeddin Abdulkadir, Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmiiyye, 1401/1981.
- Şâtıbî. *el-Muvâfakât*. trc. Mehmet Erdoğan, İstanbul: İz Yayınları, 2003.
- Şimşek, M. Sait. *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2012.
- Taberî. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kurân*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1420/2000.
- Tefsîru Ebî Ali el-Cübbâi*. Thk. Hızır Muhammed Nebhâ, Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmiiyye, 2007.
- Ünver, Mustafa. "Siyâkın Hegemonik Duruşuna Taberî Düzeltmesi". *Bir Müfessir Olarak Muhammed b.*

- Cerîr et-Taberî Sempozyumu (11-13 Haziran 2010)*. Konya: Sebat Ofset, 2010, 57-80.
- Vâkıdî. *Megâzî*. Thk. Marsden Jones, Beyrut: Dâru'l-a'lemî, 1989/1409.
- Zeccâc. *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuh*. Thk. Abdülcelîl Abduh Çelebi, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1408/1988.
- Zemahşerî. *el-Keşşâf*. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1407.
- Zertürk, Hidayet. *Modern ve Tarihselci Aklın Kur'ân Okumaları (Mustafa Öztürk Örneği)*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2016.