



*DIYANET İLMÎ DERGİ*

ISSN: 1300-8498

e-ISSN: 2822-2261

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/did>

## **Kelâmî Kabullerin Meâllerdeki Anlam ve Yorum Takdirlerine Etkisi**

*Araştırma Makalesi*

Tarih

Geliş Tarihi: 4 Eylül 2025 Kabul Tarihi: 12 Mart 2026

**Yazar:** Mehmet Yazıcı

Dr.

Diyanet İşleri Başkanlığı

Ankara-Türkiye

Yazar Katkı Oranı: %100

<https://ror.org/007x4cq57>

<https://orcid.org/0009-0001-5905-480X>

[mehmedyazici@gmail.com](mailto:mehmedyazici@gmail.com)

**Atıf:** Yazıcı, Mehmet. “Kelâmî Kabullerin Meâllerdeki Anlam ve Yorum Takdirlerine Etkisi”. *Diyanet İlmî Dergi* 62/1 (2026), 23-60.

<https://doi.org/10.61304/did.1777949>

### **Makale Bilgileri**

Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsünde Prof. Dr. Bahaddin Dartma danışmanlığında hazırlanan *Anlam-Yorum İlişkisi Bağlamında Meâl Kültürümüzün Genel Kitiği* başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

**Değerlendirme:** Çift Taraflı Kör Hakemlik

**İntihal:** Benzerlik Taraması Yapıldı - intihal.net

**Etik Beyan:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

**Yapay Zekâ Kullanım Beyanı:** Makalenin hazırlanmasında yapay zekâ araçları dil çevirisinde kullanılmıştır.

**Etik Kurul Onayı:** Bu makale için etik kurul onayı gerekmemektedir.

**Etik Bildirim:** [ilmidergi@diyanet.gov.tr](mailto:ilmidergi@diyanet.gov.tr)

**Yazar Çıkar Çatışması Beyanı:** Herhangi bir yazarla çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Bu makale CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.



DIYANET SCIENTIFIC JOURNAL

ISSN: 1300-8498

e-ISSN: 2822-2261

Web: <https://dergipark.org.tr/en/pub/did>

**The Impact of Theological Assumptions on the Determination of  
Meaning and Interpretation in Qur'anic Translations**

Research Article

History

Received: 4 September 2025 Accepted: 12 March 2026

**Author:** Mehmet Yazıcı

Dr.

Presidency of Religious Affairs

Ankara-Türkiye

Author Contribution Rate: %100

<https://ror.org/007x4cq57>

<https://orcid.org/0009-0001-5905-480X>

[mehmedyazici@gmail.com](mailto:mehmedyazici@gmail.com)

**Citation:** Yazıcı, Mehmet. "Kelâmî Kabullerin Meâllerdeki Anlam ve Yorum Taktirlerine Etkisi". *Diyanet İlmî Dergi* 62/1 (2026), 22-60.

<https://doi.org/10.61304/did.1777949>

**Article Information**

This work was derived from the doctoral dissertation titled *A General Critique of Our Quranic Translation Culture in the Context of the Meaning-Interpretation Relationship*, prepared under the academic supervision of Prof. Dr. Bahaddin Dartma at the Marmara University Institute of Social Sciences.

**Review:** Double-blind

**Plagiarism:** Plagiarism check was performed - intihal.net

**Ethical Statement:** It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

**AI Use Statement:** Artificial intelligence tools were used for language translation in the preparation of this article.

**Ethics Committee Approval:** This article does not require ethics committee approval.

**Complaints:** [ilmidergi@diyanet.gov.tr](mailto:ilmidergi@diyanet.gov.tr)

**Authors Conflict of Interest Statement:** There is no conflict of interest with any author.

This article is published under the CC BY-NC 4.0 licence.

## Kelâmî Kabullerin Meâllerdeki Anlam ve Yorum Takdirlerine Etkisi

### Öz

Meâller bir çeviri oldukları gibi aynı zamanda tefsir ve te'vil de ihtiva eden çalışmalardır. Çok anlamlılık, yan anlamlılık gibi olgular ile semantik açıdan farklı anlamlar taşıyan kelimelerin tercümesinde tercih, takdir ve tayinde bulunmak kaçınılmazdır. Dolayısıyla her meâl, aslında yazarına ait bir yorum ve bir tercihtir. Bu noktada yazarın dünya görüşü, mezhebi, ideolojisi, din tasavvuru ve kişisel birikimi gibi unsurlar etkili olmaktadır. Bu çalışmada yazarların kelâmî kabullerinin meâllerdeki anlam ve yorum takdirlerine etkisi ele alınmaktadır. Literatürde var olan benzer çalışmalardan, literal ve yorum merkezli meâller üzerinden konunun mukayeseli olarak ele alınması ve farklı örnekler bakımından söz konusu etkinin ortaya konulması ile çalışmamız ayrılmaktadır. Mezhebî görüş yerine kelâmî kabul ifadesinin tercihi, meâl yazarlarını doğrudan bir mezheple ilişkilendirmemek amacına matuftur. Rü'yetullah, hissî mucizeler, haberî sıfatlar, cehennem ebedîliği ve velâyet/imâmet konuları özelinde meâllerin objektif metinler olmadığı, anlam ve yorum farklılıklarının temel sebeplerinden birinin yazarlarının kelâmî kabulleri olduğu ortaya konulmaya çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Kur'an, Meâl, Anlam, Yorum, Kelâmî Kabuller.

## **The Impact of Theological Assumptions on the Determination of Meaning and Interpretation in Qur'anic Translations**

### **Abstract**

Translations of the Qur'ān are not purely linguistic renderings but texts that inevitably incorporate elements of tafsīr and ta'wīl. The need to choose among multiple meanings, to interpret polysemous or connotative terms, and to resolve syntactic and semantic ambiguities makes exegetical engagement unavoidable. Every translation, therefore, functions as a form of commentary, reflecting the translator's interpretive decisions. These decisions are shaped by a range of factors, including worldview, theological orientation, intellectual disposition, ideology, and scholarly training. This study investigates the influence of theological presuppositions on semantic and interpretive choices in Qur'ānic translations. It distinguishes itself from existing scholarship by adopting a comparative approach that brings together both text-centered and interpretation-centered translations, with particular attention to issues such as divine attributes (*ṣifāt al-khabariyya*) and sensory miracles (*mu'jizāt ḥissiyya*). Another point of distinction lies in its conceptual framing of meaning and interpretation. The use of the term "theological presuppositions," rather than "sectarian views," is deliberate, avoiding the direct attribution of translators to specific madhāhib, especially given that some translators explicitly reject sectarian identification. By focusing on topics such as the beatific vision (ru'yat Allāh), sensory miracles, divine attributes, the eternity of Hell, and the doctrines of walāya and imāma, the study demonstrates that Qur'ānic translations are not neutral texts detached from subjective considerations. Rather, it argues that theological presuppositions constitute a primary source of semantic and interpretive divergence among translations.

**Keywords:** Tafsir, Qur'an, Qur'an Translation, Meaning, Interpretation, Theological Assumptions.

## Summary

Scholarly engagement with the Qur'ân, both locally and globally, has evolved over time in response to changing social needs and intellectual currents. The marked increase in Qur'ânic translations (*meâls*) in recent decades may be understood as part of this ongoing process. As a means of conveying the divine message to non-Arabic-speaking audiences, translations have assumed particular significance in the modern period. For many readers—those who lack the time to consult extensive exegetical works, who seek to ground their religious understanding directly in the Qur'ân, or who turn to the text for practical purposes such as education and religious instruction—translations have become the primary point of access. At the same time, meâls are not merely linguistic transfers. As texts that necessarily involve interpretation, they also entail certain conceptual and methodological challenges. This article seeks to demonstrate that one of the most influential factors shaping semantic and interpretive choices in Turkish Qur'ânic translations is the theological presuppositions of their authors.

The central claim of this study is that Qur'ânic translations are not purely literal renderings of the text. Rather, the theological commitments of their authors shape the semantic and interpretive choices made in translating Qur'ânic verses. This influence is particularly evident in subjects that were not major points of dispute among the Companions during the period of revelation, such as the beatific vision (*ru'yat Allâh*), sensory miracles, anthropomorphic divine attributes (*şifât al-khabariyya*), the eternity of Hell, and the doctrines of *walâya* and *imâma*. The analysis demonstrates that translations of verses addressing these issues often reflect the theological perspectives of their authors, whether explicitly or implicitly. Consequently, such works function not only as Turkish renditions of the Qur'ânic text but also as representations of particular theological, ideological, or sectarian orientations.

Methodologically, the study adopts a comparative approach, examining relatively literal Qur'ânic translations—such as those by H. Basri Çantay, Ö. Nasuhi Bilmen, and the *Kur'ân Yolu* translation—alongside more interpretively oriented *meâls* by M. İslamoğlu, M. Öztürk, and M. Kısa. These latter works stand in a dialogical relationship with subsequent contributions to the Turkish Qur'ânic translation tradition. In addition to these six core translations, the study also considers the Qur'ân translations of Murtaza Turabi and Kadri Çelik, which were produced from an explicitly sectarian perspective, in order to assess Shī'ī approaches to the

issues under discussion. Where relevant, examples from other translations are likewise incorporated to clarify specific points. Works characterized by excessive interpretation or clear distortion were excluded on the grounds of limited scholarly reliability. Following an outline of the historical and theological debates pertinent to the selected topics, the study surveys the relevant exegetical interpretations and analyzes how these are reflected in both literal and interpretive translations. It then broadens the comparison by introducing additional translations and identifying instances in which interpretive choices verge on distortion.

The question of *ru'yat Allāh* is examined with particular reference to Qiyāmah 75:23. While some translations render the key expression as “to look” or “to see,” others translate it as “to wait” or “to hope.” This divergence is directly tied to the opposing Sunni and Mu‘tazilī positions on the beatific vision. Sensory miracles are discussed in relation to Qur’ān 2:260, where certain translations adopt a determinist or rationalist stance and accordingly render the verse in a manner that avoids miraculous implications. Such readings are shown to rest on strained linguistic reinterpretations and to reflect the translators’ theological presuppositions. The third focus of the study is Faḥ 48:10, which concerns anthropomorphic divine attributes. Here, some translators retain the literal expression “the hand of God,” while others opt for figurative renderings such as “power” or “support,” choices that correspond closely to their respective theological orientations. The eternity of Hell is analyzed in the context of Nisā’ 4:169, and the doctrine of *walāya/imāma* with reference to Mā’ida 5:55. In both cases, the analysis demonstrates that theological presuppositions play a direct and decisive role in shaping the meaning and interpretation of the verses.

The study concludes that Qur’ānic translations are not simply linguistic transfers but interpretive enterprises shaped by the theological commitments of their authors. In this sense, translations function as subjective acts of interpretation that reflect the translators’ intellectual and doctrinal horizons as much as they aim to render the Qur’ānic text into another language. By foregrounding the role of theological presuppositions in the construction of meaning, this article seeks to contribute to the scholarly discourse on Qur’ānic translation, to encourage critical awareness among readers of translations, and to underscore the continuity between classical theological debates and their modern manifestations in the reception of the Qur’ān.

## Giriş

İnsanlığın hidayeti için indirilen Kur'an'ın ne söylediğinin ve ne kastettiğinin ortaya konulması onu anlama ve yorumlamayı zorunlu kılmaktadır. Bu anlama ve yorumlama faaliyetinde, bir yandan Kur'an'ın kendine özgü dilsel, yapısal ve semantik özellikleri, diğer yandan anlama ve yorumlama çabasındaki öznenin sahip olduğu beşerî ve entelektüel nitelikler, belli ölçüde özneliği beraberinde getirir.<sup>1</sup> İnsanların doğal çevrelerinin, ait oldukları grupların, yetiştikleri sosyo-kültürel ortamın, geçmiş yaşantılarının farklılığından kaynaklanan farklı bakış açısının, anlam ve yorum zenginliğine katkı sunan bir yönü olduğu gibi keyfiliğe kapı aralama, yorumcunun ön kabullerini ve hayat görüşünü Kur'an'a söyletme ve onaylatma aracı hâline getirme riskini de barındırmaktadır.<sup>2</sup> Zira Kur'an'ın evrenselliği onun her çağda yeniden, bambaşka şekillerde anlaşılacak bir metin olduğu anlamına gelmez. Aksi halde o, sabit ve özgün bir anlamı olmayan, tamamen yorumcunun eğilim ve kabullerine, zaman ve mekâna göre şekillenen araçsallaştırılmış bir metin haline gelir.<sup>3</sup>

İslâm ilim geleneğinde benimsenen dil ve delâlet kuralları ile Kur'an'ın indiği dönemi merkeze alan yorum anlayışı, Kur'an metnini korumaya ve onun indî eğilimlerle aşılmasını engellemeye matuftur.<sup>4</sup> Dolayısıyla anlama eylemine konu olan metin Kur'an olunca dilin imkânları ve murâd-ı ilâhî ihmal edildiğinde ortaya çıkan ürün, onun söylediği değil, Kur'an'a söyletilen olmaktadır.<sup>5</sup> Bu sebeple dil tahlilleri Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanmasında tek unsur olarak kalmamış, anlayan ve yorumlayanın dinî algısı ve dünya görüşü gibi hususlar anlam ve yorumların farklılaşmasına sebep olmuştur. Bir metni oluşturan edat, kelime ve cümlelerin birbirleri ile ilişkileri kadar o metnin, ortaya çıktığı dış dünya ile olan ilişkisi de metnin doğru anlaşılabilmesi için önemlidir.<sup>6</sup> Bu sebeple sahih anlamın ortaya çıkması için lafzın kendisinden sonra tüm yönleri ile bağlam bilgisine ihtiyaç duyulmaktadır. Zira bağlam, bir

<sup>1</sup> Fatih Tiyek, "Kur'an Ayetlerinin Yorumunda Öznellik Sorunu", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 13/16 (2016), 164.

<sup>2</sup> Tiyek, "Kur'an Ayetlerinin Yorumunda Öznellik Sorunu", 164.

<sup>3</sup> H. Yunus Apaydın, "Sahih Anlam ve Meşru Yorum", *İslam ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar* I (2017), 35.

<sup>4</sup> Mehmet Paçacı, *Çağdaş Dönemde Kur'an ve Tefsire Ne Oldu?* (İstanbul: Klasik, 2008), 52.

<sup>5</sup> Apaydın, "Sahih Anlam ve Meşru Yorum", 33.

<sup>6</sup> Şahin Güven, *Kur'an'ın Anlaşılması ve Yorumlanmasında Çok Anlamlılık Sorunu* (İstanbul: Denge Yayınları, 2005), 273.

yandan âyetin sahih bir şekilde anlaşılmasına katkı sunarken diğer taraftan keyfi bir şekilde anlamlandırılmasına da mani olmaktadır. Sözün varlık kazandığı zemin olduğu için bağlamın ihmali, çoğu zaman muhatabı gerçek anlamdan uzaklaştırmakta, yanlış anlaşılmalara sebebiyet vermekte, anlamın buharlaşmasına yol açmakta, sahih anlama ulaşmada engel teşkil etmektedir. Bağlam bilgisi, doğru anlama ulaşmada her ne kadar bazı problemleri ortadan kaldırsa da tek başına bu amacı gerçekleştirmede yeterli değildir.<sup>7</sup> Bu durum doğru anlamın muhataplara ulaştırılmasında yorum ihtiyacını ortaya çıkarmaktadır.

Yorum, bir yandan zahir anlamın ihtiva ettiği anlam katmanlarını ortaya çıkarırken<sup>8</sup> diğer taraftan zahir anlamı aşan ve kapalı kalan noktaları açığa çıkarma sürecidir.<sup>9</sup> Zira var olan bir metnin anlaşılması aslında onun anlaşılır bir şekilde günümüze taşınmasıdır ki bu da yorumla gerçekleşebilmektedir.<sup>10</sup> Bu süreçte yorumcunun içinde yaşadığı toplum, bağlı olduğu gelenek ve sahip olduğu zihinsel arka planın doğal bir sonucu olarak, bazı önyargı ve eğilimler yorum üzerinde etkili olmaktadır.<sup>11</sup> Bu sebeple yorum alanı, ön yargılardan, yorumcunun niyet ve arzularından, tevarüs ettiği kültürel dünyadan ve tarihî mirastan tamamen bağımsız bir alan değildir.<sup>12</sup> Dolayısıyla Kur'an'ın farklı bir şekilde anlaşılıp yorumlanmasında kişilerin kendi geçmişlerinin, kültürlerinin, ideolojilerinin, mezheplerinin, eğilimlerinin ve hatta psikolojik durumlarının etkisi olduğu bir hakikattir.<sup>13</sup>

Lafza bağlılık, delil, dil kuralları, bağlam gibi öznel sınırlayıcı birtakım amiller söz konusu olduğu için anlam daha objektif bir alan iken yorum onun üzerine inşa edilen daha sübjektif bir alandır. Bu bağlamda anlam ve yorum birbirini tamamlayan iki olgudur. İkisi arasındaki bu sıkı ilişki aslında Kur'an'ı keyfi bir şekilde yorum malzemesi olarak kullanılmaktan, aşırı yorumdan ve yorum anarşisinden muhafaza edici bir fonksiyon icra etmektedir.<sup>14</sup>

Meâller, yaşanan zaman ve kültürel ortamda Kur'an'ı anlama ve yorumlama faaliyetinin bir parçasıdır. Nitekim bazı âyetlerin birden

<sup>7</sup> Zeki Özcan, *Teolojik Hermenotik* (İstanbul: Alfa, 2000), 223.

<sup>8</sup> Tahsin Görgün, *Anlam ve Yorum: Dini Metinlerin Anlaşılması ve Yorumlanması* (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2003), 97.

<sup>9</sup> Richard E Palmer, *Hermenötik*, çev. İbrahim Görener (İstanbul: Anka Yayınları, 2003), 75.

<sup>10</sup> Palmer, *Hermenötik*, 105.

<sup>11</sup> Görgün, *Anlam ve Yorum*, 92.

<sup>12</sup> Özcan, *Teolojik Hermenotik*, 202.

<sup>13</sup> Burhanettin Tatar, “‘Kur'an'ı Anlama' Sorunu Üzerine Bazı Düşünceler”, *Eskiye: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi* 26 (2013), 199.

<sup>14</sup> Mevlüt Erten, “Kur'an ve Yorum”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2013), 11.

fazla anlama gelme ihtimali de dikkate alındığında meâl yazarının bu alternatiflerden birini tercih etmiş olması da aslında bir yorumdur. Farklı zihni arka plana, dünya görüşüne ve bakış açısına sahip meâl yazarlarının kişisel birikim ve yorumlarını çalışmalarına yansıtmaları kuvvetle muhtemeldir. Bu sebeple yoruma açık olan konularda meâl yazarının tercih ya da yorumlarının kendi bilgi ve kabul dünyasıyla örtüşmesi ve onların âyetler üzerinden ifade edilmesi söz konusu olmaktadır. Özellikle belli perspektif ve geleneğe göre ya da belli muhatap kitleye yönelik olarak hazırlanan meâllerde kişisel ya da kurumsal eğilim ve yorumlama daha da belirgin hale gelmektedir. Kur'an'ın anlaşılmasına katkı sadedinde kaleme alınan meâllerde okuyucunun kafasını karıştıracak mahiyetteki tercüme farklılıklarının en önemli sebeplerinden biri de işte bu olgudur.

Kur'an'ın nüzul döneminden sonra ortaya çıkan kelâmî tartışma ve kabuller ile mezheplere ait yaklaşımlar, tarihi süreçte tefsirlerde olduğu gibi günümüzde kaleme alınan meâllerde de anlam ve yorum takdirlerinde dikkate alınmakta ve meâllerdeki farklılaşmaya doğrudan etki etmektedir.<sup>15</sup> Bu durum, yorum zenginliği olarak nitelenebilecek meşru çerçevenin ötesine geçilerek Kur'an'ı kendi kelâmî kabullerine uydurmaya varacak mahiyette hatalara da sebep olabilmektedir. Bu bağlamda çalışmada kelâm ilminde tartışmalara konu olan temel bazı meselelerin odağında yer alan âyetlerin meâllerindeki anlam ve yorum takdirlerine meâl yazarlarının kelâmî kabullerinin etkisi ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Çalışmamızda, inceleme konusu âyetlerin anlam ve yorum takdirlerinde müelliflerinin kelâmî kabullerinin yansımalarını ortaya koymak amacıyla temel olarak üç adet lafız odaklı, üç adet de yorum odaklı meâl esas alınmıştır. Literal yaklaşımı temsil etmek üzere erken dönemde kaleme alınarak kendilerinden sonra hazırlanan meâlleri etkilemeleri sebebiyle H. Basri Çantay ve Ö. Nasuhi Bilmen'e ait meâller ile ülkemizdeki resmî dinî söylemi yansıtmaları bakımından Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından hazırlanan *Kur'an Yolu Meâli* belirlenmiştir. Yorum merkezli meâlleri temsil etmek üzere kendine özgü dinî bir söyleme sahip olması nedeniyle Mustafa İslamoğlu, son dönemde kaleme alınmış olması ve tefsir alanındaki akademik birikimi yansıtmaları bakımından Mustafa Öztürk, akademik bir kimliği bulunmamakla birlikte belirli bir ilmî seviyeyi yansıtmaları yönüyle ise Mahmut Kısa meâlleri seçilmiştir. Bu altı temel meâl ek olarak, ele alınan konuya dair Şiî doktrinin yaklaşımını tespit etmek üzere Murtaza Turabi ve Kadri Çelik meâlleri seçilmiştir. İncelenen konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacak örneklerin bulunduğu diğer meâllerden de gerektiğinde istifade edilmiştir. Bununla birlikte aşırı yorum ve tahrif

<sup>15</sup> Selçuk Gezgin, "İtikâdî Kabullerin Kur'an'ı Anlamaya ve Yorumlamaya Etkisi", *Kur'an Meâlleri Sorunlar, Çözüm Önerileri-II -Meâllerde Metodolojik Sorunlar-*, ed. Murat Serdar vd. (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2024), 106.

unsurları barındıran çalışmalara ilmî nitelikleri haiz olmamaları sebebiyle yer verilmemiştir. Böylece seçilen kelâmî konularla ilgili âyetlerin hem lafız hem de yorum merkezli meâllere yansıma biçimi üzerinden kelâmî kabullerin anlam ve yorum takdirlerine etkisi gösterilmeye çalışılacaktır. Bu doğrultuda kelâm tarihinde farklı yaklaşımların olduğu beş konu özelinde bu etki ele alınacaktır.

### 1. Rü'yetullah

“Gözle görmek” anlamına gelen “rü’yet/رؤية” ile “Allah” lafzından oluşan bir terkip olan rü’yetullah, bir ıstılah olarak “Allah’ın görülmesi, cennet ehlinin Cenâb-ı Hakk’ı gözleriyle görmeleri” demektir.<sup>16</sup> Kur’an’da terkip olarak rü’yetullah geçmemektedir. Ancak muhtelif âyetlerde kâfirlerin iman etmek için dünyada Allah’ı görme ve Allah’ın kendilerine gelmesi yönündeki taleplerinden bahsedilmektedir.<sup>17</sup> Hz. Mûsa’nın Tûr dağında Allah’tan kendisine görünmesi yönündeki talebinin aktarıldığı âyet<sup>18</sup> de yine bu bağlamda gündeme gelmektedir.

İslâm düşüncesinde rü’yetullah konusu, itikadî mezheplerin temel tartışma alanlarından biri olmuş; Ehl-i sünnet ekolü ile Mu‘tezile ve Şîa arasında derin görüş ayrılıkları ortaya çıkmıştır. Ehl-i sünnetin genel yaklaşımına göre konuyla ilgili âyet ve hadislerden hareketle müminler âhirette Allah’ı (c.c.) görecekken, kâfirler bundan mahrum kalacaklardır.<sup>19</sup> Bu konuda Ehl-i sünnetin iki ana kolu olan Eş‘arî ve Mâtürîdî mezhepleri arasında ortak bir kanaat olmakla birlikte bunun izahında ve keyfiyetinde birtakım farklılıklar bulunmaktadır.<sup>20</sup> Mu‘tezile ve Şîa’ya göre ise Allah’ın (c.c.) dünyada görülmesi mümkün olmadığı gibi âhirette de mümkün değildir.<sup>21</sup> İslâm düşüncesindeki bu tartışmaların temel sebeplerinden biri hiç şüphesiz ilgili nassların yorum keyfiyetidir. İtikadî mezhepler ve düşünce ekolleri, kendi teorik çerçeveleri içerisinde rü’yetin ya hakikî ya da mecazî anlamını önceleyen yorum tarzlarını benimsemişlerdir. Böylelikle rü’yetullah meselesi, her ekolde farklı bir yorum modeline konu olmuş; ancak temel kavram olarak görme fiili etrafında şekillenmiştir.<sup>22</sup>

<sup>16</sup> Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 265.

<sup>17</sup> el-Furkân 25/21; el-En‘âm 6/103,158; el-İsrâ 17/92.

<sup>18</sup> el-A‘râf 7/143.

<sup>19</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi (Ankara: DİB Yayınları, 2018), 158; Ebü’l-Hasen Alî b. İsmâil b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş‘arî, *el-İbâne ‘an usûli’l-diyâne*, thk. Mahmûd Hüseyin (Kahire: Dâru’l-Ensâr, 1397), 37.

<sup>20</sup> Konuyla ilgili ayrıntılar için bk. Şaban Ali Düzgün (ed.), *Kelam: El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 507 vd.

<sup>21</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 1/374.

<sup>22</sup> Düzgün, *Kelam*, 509.

İtikâdi mezhepler arasında cereyan eden rü'yet tartışmalarının odak noktalarından birini *إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ* *W* *أَيُّوَةٌ* *W* *يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ* âyetleri oluşturmaktadır.<sup>23</sup> Özellikle âyetin son kısmındaki “ناظرَةٌ” kelimesinin anlaşılma biçimi bu farklı eğilimlerin temelini oluşturmaktadır. Vücûh ve Nezâir literatüründe bu kelimenin “görmek/gözle idrak etmek, beklemek, merhamet etmek, karşı karşıya gelmek, mühlet vermek” şeklinde olmak üzere Kur'an'da beş anlamda kullanıldığı ifade edilmiştir.<sup>24</sup> Lügat anlamı itibarıyla نظر fiili “bakmak, beklemek” gibi manalara gelmektedir.<sup>25</sup> İbn Fâris (ö. 395/1004) bu kökün temel anlamının “bir şeyi teemmül etmek/etraflıca düşünmek ve onu bizzat görmek” olduğunu, daha sonra mecaz ve istiâre yoluyla bu temel anlamdan pek çok farklı mananın türediğini ifade etmiştir. Ona göre kökte var olan “beklemek” anlamı aslında beklenen şeyin gözlenmesinden hareketle mecaz yoluyla türemiştir. Bu fiilin, الی harf-i ceri ile kullanıldığında “bizzat bir şeyi görmek, ona bakmak” anlamına geldiğini belirtmiştir.<sup>26</sup> Ezherî (ö. 370/980) de bu fiilin الی ile kullanıldığında “bakmak” anlamına geldiğini ve Arapların “beklemek” anlamında bu fiili الی harf-i ceri ile kullanmadığını, dolayısıyla bu kullanıma “beklemek” anlamını vermenin hatalı olacağını söylemiştir.<sup>27</sup>

İlk dönem müfessirlerinden Mücahid b. Cebr (ö. 104/721)<sup>28</sup> ve Mukâtil b. Süleymân'a göre (ö. 051/767) âyet “Allah'a bakacaklar, O'nu çıplak gözle görecekler” anlamındadır.<sup>29</sup> Abdullah b. Abbas'ın da aynı

<sup>23</sup> el-Kıyâmet 75/22-23.

<sup>24</sup> Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzi, *Nüzhetü'l-a'yûni'n-nevâzir fî ilmi'l-vücûh ve'n-nezâir*, thk. Muhammed Abdülkerîm Kâzım er-Râzî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984), 588; Ebü Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, thk. Muḥammed Osman (Kahire: Meketebü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2007), 480.

<sup>25</sup> Ebü Abdirrahmân b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, thk. Mehdi Mahzûmî - İbrâhîm Samarrâî (Beyrut: Meketebetü'l-Hilâl, ts.), 8/154; Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luga*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1979), 5/444; Ebü Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, 1987), 5/216; Ebü Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-luga* (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001), 14/264.

<sup>26</sup> İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luga*, 5/444.

<sup>27</sup> Ezherî, *Tehzîbü'l-luga*, 14/266.

<sup>28</sup> “Bekleyecekler” anlamına geldiğine dair Taberî'de yer alan rivayet için bk. Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'an*, thk. Ahmed Şâkir (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 24/73.

<sup>29</sup> Ebü'l-Haccâc el-Mekkî el-Mahzûmî Mücâhid, *Tefsîru Mücâhid*, thk. Muhammed Abdüsselâm Ebü'n-Nîl (Mısır: Dârü'l-Fikri'l-İslâmî, 1989), 687; Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1423), 4/513.

görüŖte olduğu rivayet edilmiŖtir.<sup>30</sup> Dolayısıyla âyetin manası bu durumda “*Rabblarine bakacaklar*” Ŗeklinde olmaktadır. Bununla birlikte Taberî (ö. 310/923) ve bazı rivayet tefsirlerinde erken dönem müfessirlerinden kelimenin “beklemek” anlamına geldiğine dair görüŖler de vardır.<sup>31</sup> Sonraki dönemlerde kaleme alınan tefsirlerde de ihtilaf devam etmiŖtir. Özellikle mezhep aidiyetleri belirgin olan tefsirlerde konu detaylıca ele alınmıŖtır. Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) teŖbih düŖüncesini reddeden bir kimsenin Allah’ın görüleceğini kabul etmemesi gerektiğini ifade ederek âyetin “Allah’ın sevabını/mükâfatını beklemek” anlamına geldiğini savunmaktadır.<sup>32</sup> ZemahŖerî (ö. 538/1144) mef’ûlün takdim edilmesi suretiyle yapılan tahsise iŖaret ettikten sonra âyetin anlamının “Tıpkı dünya hayatında yalnız O’ndan korktukları ve O’na ümit bağladıkları gibi âhirette de nimet ve ikramı sadece Rabblarından beklerler” Ŗeklinde Mu’tezile mezhebinin yaklaŖımına göre âyeti yorumlamıŖtır.<sup>33</sup>

Ehl-i sünnete mensup müfessirler de mezhep aidiyetlerini âyetin tefsirinde belirgin bir Ŗekilde göstermiŖlerdir. Taberî her iki görüŖe dair nakillerde bulunmuŖ ardından da “Cennet ehlinin en yüksek makamındakiler her gün sabah akŖam, Allah’ın yüzüne bakacaklardır” dedikten sonra Hz. Peygamber’in bu âyeti okuduğuna” dair rivayeti zikrederek tercihini rü’yetullahın hak olduğundan yana yapmıŖ ve âyetin “*Rabblarine bakarlar*” anlamına geldiğini ifade etmiŖtir.<sup>34</sup> Mâtürîdî (ö. 333/944) kelimenin hakiki anlamda “bakmak/görmek” anlamına geldiğini, “sevap beklemenin” de muhtemel bir mana olmakla birlikte esas mana kabul edilerek Allah’ın görülemeyeceğini iddia etmenin yanlıŖlıđını vurgulamıŖ, rü’yetullahın keyfiyetsiz bir Ŗekilde gerçekteŖeceđini uzunca ele almıŖtır.<sup>35</sup> Nesefî de (ö. 710/1310) âyetin “keyfiyet, yön ve mesafe olmaksızın Rabblarine bakacaklar” anlamında olduğunu, “Allah’ın hükmünü veya sevabını bekleyecekler” Ŗeklinde bir anlam vermenin doğru olma-

<sup>30</sup> Merkezü’ d-Dirâsât ve’l-Ma’lûmatî’l-Kur’âniyye, *Mevsûatü’l-’tefsîri’l-me’sûr* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2017), 22/477.

<sup>31</sup> Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 24/73; Ebü’l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Ŗihâbiddîn Ömer b. Kesîr ed-DımeŖkî, *TeŖsîrü’l-Kur’âni’l-azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed Selâme (Riyad: Dâru Taybe, 1999), 8/280; Merkezü’ d-Dirâsât ve’l-Ma’lûmatî’l-Kur’âniyye, *Mevsûatü’l-’tefsîri’l-me’sûr*, 22/477.

<sup>32</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzihü’l-Kur’ân ‘ani’l-metâ’in*, thk. Ahmed Abdurrahmân es-Sâyih (Mısır: Mektebetü’n-Nâfize, 2006), 447.

<sup>33</sup> Ebü’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-ZemahŖerî, *el-KeŖŖâf ‘an hakâ’iki gavâmizi’l-tenzîl ve ‘uyûni’l-ekâvîl fi vücûhi’l-te’vîl* (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1407), 4/662.

<sup>34</sup> Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 24/73.

<sup>35</sup> Ebü Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2005), 10/349 vd.

dığını söyleyerek, bu görüşünü الى harfi ceri ile kelimenin “beklemek” anlamında müteaddi olamayacağı ile gerekçelendirmiştir.<sup>36</sup>

Meâllerde konunun ele alınış biçimi incelendiğinde Çantay “*Rablerine bakacaktır*”,<sup>37</sup> şeklinde meâl verdikten sonra dipnotta konuyla ilgili rivayetleri de gündeme getirerek rü’yetullahı kabul etmeyenlerin görüşlerinin yanlışlığını ortaya koymaya çalışmıştır.<sup>38</sup> Bilmen “*Rab’lerine nazar edicidir*”<sup>39</sup> şeklinde âyeti meâllendirirken, *Kur’ân Yolu*’nda “*Bir kısım yüzler rablerine bakarak*” şeklinde meâl verilmiş ve açıklama kısmında cemelullâhî seyretmenin en büyük nimetlerden biri olduğu ifade edilmiştir.<sup>40</sup> Yorum merkezli meâl yazarlarından M. Öztürk “*Rablerinin kendilerine vereceği nimetleri bekleyecekler*” şeklinde meâl vermiş ve bu tercihinin Taberî’de yer alan Mücahid’den gelen görüşe dayandırmış, ayrıca Ehl-i sünnet müfessirlerinden benzer görüşte olanları da referans göstermiştir.<sup>41</sup> M. İslamoğlu “*Rablerine tarifsiz bir biçimde nazar edecek*”<sup>42</sup> şeklinde meâl vermiş ve sonraki baskılarda ise kelâmî anlamda rü’yetullah konusuyla bu âyetin bir ilgisi olmadığını ifade etmiştir. M. Kısa Ehl-i sünnetin tercihi doğrultusunda âyeti “*Rabblarının cemaline bakacaklar*.”<sup>43</sup> şeklinde tercüme etmiştir. Günümüz Türkçesi açısından “nazar etmek” tabirinin özel anlamlı deyimsel bir karşılığı olsa da “nazar” kelimesinin “bakış, bakma” gibi anlamlara geldiği de dikkate alındığında Bilmen ve M. İslamoğlu’nun meâlleri de “*Rabblarına bakarak*” yönünde olmaktadır. Bu bağlamda çalışmamızda temel aldığımız meâllerden sadece M. Öztürk’ün “bekleme” yönünde âyeti meâllendirmiştir. Şîî meâllerdeki anlam tercihinin de yeknesak olmadığı görülmektedir. Buna göre K. Çelik

<sup>36</sup> Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Neseî, *Medârikü't-tenzil ve hakâiku't-te'vil*, thk. Yûsuf Ali Bedevî (Beyrut: Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, 1998), 3/73.

<sup>37</sup> Hasan Basri Çantay, *Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm* (İstanbul: Dergah Ofset, 2011), 3/1119.

<sup>38</sup> Çantay, *Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, 3/1119.

<sup>39</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur’anı Kerim’in Türkçe Meâli Âlisi* (İstanbul: Tuğra Neşriyat, ts.), 579.

<sup>40</sup> Hayreddin Karaman vd., *Kur’an Yolu Meâli* (Ankara: DİB Yayınları, 2020), 623.

<sup>41</sup> Mustafa Öztürk, *Kur’an-ı Kerim Mealî Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 803. M. Öztürk, Ehl-i sünnet müfessirlerden Kurtubî’yi referans göstermiş olsa da Kurtubî bu görüşün son derece zayıf ve âyetin zahirine de aykırı olduğunu ifade etmiştir. Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Berdûnî - İbrahim İtfıyyîş (Kahire: Dâru Kütübî’l-Mısriyye, 1964), 19/108

<sup>42</sup> Mustafa İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’an- Gerekelî Meal* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011), 1199.

<sup>43</sup> Mahmut Kısa, *Kısa Açıklamalı Kur’an-ı Kerim Mealî* (Konya: Armağan Kitaplar, 2009), 684.

“O gün bazı yüzler... Rablerine bakıp durur”<sup>44</sup>; M. Turabi ise “Rablerine doğru bakarlar. (Onun mükâfatına göz dikerler.)”<sup>45</sup> şeklinde parantez kullanarak meâl verdiği gibi âyetle ilgili açıklama bölümünde bunun hissî bir bakış olmadığını, Hz. Ali’den naklen Allah’ın mükâfatına göz dikmek ve O’nun sevabını beklemek anlamına geldiğini belirtmiştir.<sup>46</sup>

“Beklemek” manasını tercih edenlerin bir kısmı beklenen şeyin “Rablerinden gelecek nimetler”, bir kısmı da “Rablerinin kararı” olduğunu ifade etmişlerdir.<sup>47</sup> Süleymaniye Vakfı gibi bazı meâller ise kelimenin çok anlamlılığını meâlde yansıtarak “Rablerine bakarlar/Rablerinin vereceği nimetleri beklerler” şeklinde iki anlamı da birlikte vermiştir. Bu âyetin rü’yetullaha delil olamayacağını da açıklamada özellikle belirtmiştir.<sup>48</sup> H. Elik “Onlar Allah’ın kendilerine bahsettiği sonsuz nimetler içerisinde olacaklardır.” şeklinde bir anlam tercih ederek dipnotta rü’yetullah tartışmalarının nüzul döneminden sonra çıktığını, Kur’an’ın böyle bir konusu olmadığını, âyeti “Rablerine bakacaklar” şeklinde çevirmenin aşırı lafızcılık olacağını belirtmiştir.<sup>49</sup>

M. Öztürk gibi ilahiyatçılar tarafından yazılan meâllerde âyetin manası, kıyamet günü Allah’ın müslüman kulları için hazırladığı nimetleri bekleyecekleri yönünde olmuştur. İlgili âyetlerin çevirisinde yapılan anlam tercihlerinin ardından, bazı meâllerde dipnot ve açıklamalar aracılığıyla Mu’tezile ve Ehl-i sünnet arasındaki görüş ayrılıklarına da yer verilmesi, müelliflerin bu kelâmî tartışmaları dikkate alarak anlam takdirinde bulduklarını, tefsirlerde olduğu gibi meâllerdeki anlam takdirlerinin de müellifin kelâmî kabulü ile ilintili olduğunu göstermektedir.<sup>50</sup> Bununla birlikte, bu tür ilmî tartışmalarda merkezî konuma sahip bazı âyetlerin bağlamı içinde tam olarak anlaşılabilmesi için izaha ihtiyaç duyulması, meâllerin anlam aktarımındaki sınırlılıklarını da açıkça ortaya koymaktadır. Ayrıca bu durum, mezhepler arasındaki ihtilafların kaynağı konumundaki âyetlerin sahih bir şekilde anlaşılmasında Kur’an kültürüne ve tefsirlerdeki yorumlara vâkıf olmanın önemini ortaya koymaktadır.

<sup>44</sup> Kadri Çelik, *Kur’an-ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Meali* (Nürnberg: Ferec Yayınları, ts.), 517.

<sup>45</sup> Murtaza Turabi, *Kur’an-ı Kerim ve Meâli*, ed. Vahdettin İnce (İstanbul: Kevser Basın Yayın, 2013), 577.

<sup>46</sup> Turabi, *Kur’an-ı Kerim ve Meâli*, 60.

<sup>47</sup> “<https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=75&ayet=23>”, (Erişim 05 Ağustos 2025); Mehmet Okuyan, *Açıklamalı Kur’an: Meal-Tefsir* (İstanbul: Haliç Üniversitesi Yayınları, 2022), 1426.

<sup>48</sup> “<https://www.suleymaniyevakfimeali.com/Meal/K%C4%B1yame.htm>”, (Erişim 05 Ağustos 2025).

<sup>49</sup> Hasan Elik - Muhammed Coşkun, *Tevhit Mesajı Özlü Kur’an Tefsiri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 1355.

<sup>50</sup> Mustafa Sağlam, *Tefsirde Anlam Kırılmaları* (Ankara: Fecr Yayınları, 2022), 304.

Âyetin zahîrî manasının “bakmak, görmek” yönünde olması, mecaza gitmek için özel bir sebep olmaması ve konuyla ilgili sahih rivayetler dikkate alındığında Ehl-i sünnetin yaklaşımı çerçevesinde âyetin meâllendirilmesinin daha isabetli olacağı düşünülmektedir. Zira Cerîr b. Abdullah, bir gece Resûlullah’ın yanında buldukları sırada on dördüncü gecesindeki aya baktıktan sonra Hz. Peygamber’in: “Şu ayı hiç bir sıkıntı çekmeden gördüğünüz gibi Rabbinizi de ayan beyan göreceksiniz”<sup>51</sup> buyurduğunu rivayet etmiştir.<sup>52</sup> Âyetlerin Kur’an ve sünnet bütünlüğü içerisinde doğru anlaşılması için sahih hadislerin en önemli kaynak olduğu malumdur. Öte yandan, mezhepler arası kelâmî görüş ayrılıklarının, özellikle Kur’an meâlleri üzerinden doğrudan okuyucuya yansıtılmamasının daha sağlıklı bir yaklaşım olacağı düşünülmektedir. Bu çerçevede, ilgili âyetin lafzî/zahîrî anlamı da dikkate alındığında Bilmen ve İslamoğlu’nun da tercihleriyle uyumlu olarak “Rabblere nazar ederler” veya “Rabblere bakarlar” şeklinde bir çeviri ile yetinilmesi mümkündür. Bu tür bir çeviri, Allah’ın görülüp görülmeyeceğine dair Kur’an’ın nüzul döneminden daha sonra ortaya çıkan kelâmî tartışma ve ihtilafları metin dışında bırakır. Böylece âyetin, nüzul döneminden daha sonra ortaya çıkan kelâmî tartışma ve ihtilaflardan uzak anlamı tespit edilmiş ve okuyucuya verilmiş olur. Zira mezhebî kaygı ve müelliflerin kelâmî kabulleri çerçevesinde yaklaşılması durumunda âyetlerin vermek istediği asıl mesaj kaybolmaktadır.<sup>53</sup>

## 2. Hissî Mucizeler

Kelâmda mucize en genel haliyle “peygamberlik iddiasında bulunan kimsenin gösterdiği ve benzerini meydana getirmekten herkesi aciz bırakan tabiatüstü olay” olarak tarif edilmektedir.<sup>54</sup> Kur’an ve hadislerde kavramsal anlamıyla mucize kelimesi geçmemekle birlikte aynı kökten türemiş kelimeler sözlük anlamları ile zikredilmektedir. Kur’an’ın kavram dünyasında âyet, beyyine, burhân, sultân gibi kelimeler mucizeyi karşılamaktadır.<sup>55</sup> Mucize için ilâhî kaynaklı bir fiil olması, peygamberlik iddiasında bulunandan sadır olması, benzerinin başkaları tarafından

<sup>51</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-sahîh*, thk. Sâlih b. Abdülazîz (Arabistan: Dârü’s-Selâm, 2000), “Mevâkîtü’s-salât”, 16; Ebü’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahîh-i Müslim*, thk. Salih b. Abdülazîz (Arabistan: Dârü’s-Selâm, 2000), “Mesâcid”, 211.

<sup>52</sup> Benzer içerikte farklı rivayetler için bk. Müslim, “İmân”, 297; Muhammed b. İsâ b. Sevre b. Mûsa b. ed-Dahhâk et-Tirmizî, *Sünen*, thk. Beşşâr ‘Avvâd Ma’rûf (Beirut: Dârü’l-Garbi’l-İslâmî, 1998), “Tefsîru’l-Kur’ân”, 11.

<sup>53</sup> Sağlam, *Tefsirde Anlam Kırılmaları*, 305.

<sup>54</sup> Topaloğlu - Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 219.

<sup>55</sup> el-Bakara 2/92, 211; el-A’râf 7/73; Hûd 11/96; Tâhâ 20/47; el-Mü’minûn 23/45; el-Kasas 28/32.

getirilememesi, dünyada vuku bulması, getiren kişinin doğruluğuna delâlet etmesi, muarızlarına meydan okuması gibi şartlar ileri sürülmüştür.<sup>56</sup> Kelâmcılar mucizelerden akılla kavranabilen ve akla hitap edenleri akli, insanın duyularına hitap edenler ve duyu organları ile idrak edilebilenleri hissî, geçmiş veya geleceğe dair haberleri de haberî mucizeler olarak tasnif etmişlerdir.<sup>57</sup> Kur'an'ın ana konuları içerisinde nübüvvet ve onunla ilgili olarak mucize önemli bir yer işgal etmekte, peygamberlere bahşedilen pek çok mucize Kur'an'da haber verilmektedir.

Mâtürîdî ve Eş'arî mezheplerinin hissî mucizelere yaklaşımı benzerlik göstermektedir. Her iki mezhebe göre de hissî mucizeler, aklen mümkündür ve nübüvvetin doğruluğunun en önemli delillerindendir. Mâtürîdî mezhebine göre hissî mucizeler kâinata var olan sünnetullah çerçevesinde bir hikmete istinaden gerçekleşen istisnai hadiseler iken Eş'arî mezhebine göre doğada var olan tabiat kanunlarına Allah'ın doğrudan bir müdahalesidir.<sup>58</sup> Bunlar, tabiat kanunlarına aykırı görülmeyle birlikte bu kanunları var eden sonsuz kudret sahibi Allah'ın bu kanunlar haricinde birtakım şeyler yaratması mümkünattan kabul edilmiştir.<sup>59</sup> Zira tabiat kanunları Allah'ın kudreti karşısında zaruri değil, mümkündür.<sup>60</sup> Her halükarda İslâm âlimlerinin genel kanaati, mucizelerin reel anlamda gerçekleşen olağanüstü hadiseler olduklarıdır.

Kainâtı determinist bir bakışla açıklamaya çalışan materyalist ve pozitivist yaklaşıma göre mucize diye bir olgu doğa kanunlarına aykırı olduğu için söz konusu değildir. İslâm düşüncesinde de ilk dönemlerden itibaren Kur'an'da zikredilen hissî mucizelere yönelik farklı değerlendirmeler yapılagelmiş, bu konu kelâmcılar ile İslâm filozofları arasında önemli bir tartışma konusunu teşkil etmiştir.<sup>61</sup> Fârâbî (ö. 339/950), İbn Miskeveyh (ö. 421/1030), İbn Sînâ (ö. 428/1037), İbn Rüşd (ö. 520/1126) gibi isimler tabiat kanunlarında ve sebeplere bağlı olan birtakım kurallarda herhangi

<sup>56</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 263; Ebû Muhammed Nûreddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr es-Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye* (İstanbul: DİB Yayınları, 2019), 186 vd.; Mucizelerde bulunması gereken özellikler hakkında detaylı bilgi için bk. Halil İbrahim Bulut, *Nübüvveti İspat Açısından Hissî Mucizeler* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001), 17 vd.

<sup>57</sup> Bulut, *Nübüvveti İspat Açısından Hissî Mucizeler*, 30.

<sup>58</sup> İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlmî Kelam*, thk. Melikşah Sezen (İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2022), 142,144.

<sup>59</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlmî Kelam* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1972), 171.

<sup>60</sup> Bilmen, *Muvazzah İlmî Kelam*, 172 vd.; İzmirli, *Yeni İlmî Kelam*, 239.

<sup>61</sup> Hasan Aydın, "Gazzâlî ve İbn Rüşd'e Göre Mucize", *Kelam Araştırmaları Dergisi [Kader]* 6/2 (2008), 116; Klasik dönemde mucizelere menfi yaklaşanlar, görüşleri ve cevaplar için bk. Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 3/416 vd.

bir değişiklik olmayacağını dile getirerek mucizeleri sebep-sonuç ilişkisi içerisinde izah etmeye çalışmışlardır.<sup>62</sup>

Modern döneme yaklaştıkça hissî mucizelere yönelik farklı değerlendirmeler yaygınlık kazanmaya başlamıştır.<sup>63</sup> Batıda ortaya çıkan felsefî akımların etkisiyle birlikte hissî mucizelerin inkâr edilmesi yönünde ciddi bir eğilim ortaya çıkmaya başlamıştır. Söz konusu durum, İslâm âlimlerini konuya daha fazla önem vermeye yöneltmiş ve pek çok müstakil eser kaleme almalarına zemin hazırlamıştır.<sup>64</sup> Seyyid Ahmed Han, Gulam Ahmed Perviz, Muhammed Abduh, Muhammed Arkoun, Reşid Rıza, M. Ebu Zeyd, Abdülaziz Çavuş, M. Ferid Vecdi, M. Esed gibi isimler hissî mucizeleri reddetme, tabiat kanunlarına göre yorumlama veya sembolik hadiseler olarak değerlendirme gibi yaklaşımlarıyla ön plana çıkmaktadır.<sup>65</sup>

Bazı çağdaş tefsirlerde olduğu gibi bazı meâllerde de Kur'an'da yer verilen hissî mucizelere yönelik tercüme ve yorumların, determinist, pozitivist ve rasyonalist eleştirilerin etkisiyle şekillendirildiği gözlemlenmektedir. Bu çerçevede bazı müelliflerin söz konusu mucizeleri aklîleştirme yahut doğal açıklamalarla izah etme eğiliminde oldukları; bu yaklaşımların ise gelenekte farklı mezhebî yorumlar şeklinde görülen zihinsel ön kabullerin modern dönemdeki yansımaları olarak değerlendirilebileceği ifade edilebilir.<sup>66</sup> Özellikle modern bilim paradigmasının etkisi altında gelişen bu tür söylemlerin, meâl literatürümüz üzerindeki etkisi dikkat çekmektedir. Bu bağlamda, hissî mucizelerle ilgili Kur'an meâllerinde yer alan anlam ve yorum farklılıklarının, somut örnekler üzerinden karşılaştırmalı olarak incelenmesi, konunun daha sağlıklı bir biçimde değerlendirilmesine katkı sağlayacaktır.

Hakka'l-yakîn bilgiye mazhar olmak ve kalbinde en ufak bir şüpheye mahal kalmaması için Hz. İbrahim'in, ölümlerini nasıl diriltildiğini görme talebinden bahsedilen âyette **قَالَ فَخَذَ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصَرَّهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَيَّ كُلَّ** **جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُرْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا**<sup>67</sup> buyrulmuştur. Bu âyette Allah (c.c.), Hz. İbrahim'e dört adet kuş almasını, bunları parçalayarak kuşların her parçasını farklı bir dağın tepesine koymasını ve sonra da onları çağırmasını emret-

<sup>62</sup> Soner Akpınar, "Modern ve Gelenekçi Bazı Yazarların Hissî Mucizelere Yaklaşımı", *BİDER: Bitlis İslamiyat Dergisi* 5/1 (2023), 60.

<sup>63</sup> Recep Orhan Özel, "Kur'an'daki Hissî Mucizelere Modern Yaklaşımlar Bağlamında Bir İnceleme: Mustafa Öztürk Örneği -I-", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2017), 79.

<sup>64</sup> Bulut, *Nübüvveti İspat Açısından Hissî Mucizeler*, 285.

<sup>65</sup> Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2003), 255 vd.; Recep Orhan Özel, "Kur'an'daki Hissî Mucizelere Modern Yaklaşımlar Bağlamında Bir İnceleme: Mustafa Öztürk Örneği -I-", 79.

<sup>66</sup> Özel, "Kur'an'daki Hissî Mucizelere Modern Yaklaşımlar Bağlamında Bir İnceleme: Mustafa Öztürk Örneği -I-" 89.

<sup>67</sup> el-Bakara 2/260.

miştir. Böylece her bir parçası başka dağın zirvesine konulmuş ölü kuşlar, Hz. İbrahim'in çağrısıyla mucize olarak tekrar canlanmışlardır. Bu mucize, yeniden dirilişin, Allah katında son derece basit ve kolay bir iş olduğunu göstermek için vuku bulmuştur. Bu sayede yeniden diriliş somut bir şekilde Hz. İbrahim'e gösterilmiş ve kalbinin tatmin olması sağlanmıştır.<sup>68</sup>

Âyette geçen فَصْرُهُ kelimesine yüklenen anlam, burada bahsedilen hadisenin hissî mucize olup olmadığını tayin etmekte, aynı zamanda hissî mucizeye yaklaşımı da somutlaştırmaktır. Diğer bir temel nokta ise kuşlardan her birinin mi yoksa kuşların parçalarının mı dağların zirvesine bırakıldığı hususudur. Sözlüklerle و ر ص kökü hem “döndürme, çevirme, yönlendirme, kendine meylettirme/alıştırma” hem de “parçalara ayırma, kesme” gibi anlamlara gelmektedir.<sup>69</sup> Fiil, ikinci bâbtan (صار يصير) olursa “kesmek”; birinci bâbtan (صار يصور) olursa “yönlendirmek, meylettirmek/alıştırmak” anlamına geleceği yönünde bir ayırım da sözlüklerde yapılmıştır.<sup>70</sup>

Sözlüklerdeki bu ikili ayırım tefsirlere de yansımış, kelimenin hem “yönlendirmek/alıştırmak” hem de “parçalamak” anlamlarına atıflar yapılmıştır.<sup>71</sup> Parçalamak anlamı verildiği takdirde âyet doğal olarak hissî mucize bağlamında yorumlanmış olmaktadır. Söz konusu kelimeye “alıştırma” bağlamında bir anlam verilmesi durumunda da kuşları parçalayarak her birinin parçalarını farklı dağların zirvelerine bırakması Hz. İbrahim'e emredilmiştir.<sup>72</sup> Çünkü âyetin devamında gelen bölüm, (ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُمْ جُزْءًا) anlam olarak parçalanmaya delâlet ettiği için “parçalarına ayır/” قَطَّعَهُنَّ emrinin açıkça zikredilmesine ihtiyaç duyulmayarak hazfedildiği ifade edilmiştir.<sup>73</sup> Yani hissî mucize anlamı, فَصْرُهُ emrine verilecek her iki yöndeki manada da aslında ortaya çıkmaktadır. Bu doğrultuda Fahreddin Râzî (ö. 606/1210), Ebû Müslim el-İsfehânî (ö. 322/934) dışındaki bütün müfessirlerin, Hz. İbrahim'in kuşları parçalara ayırıp onları farklı dağların

<sup>68</sup> Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: DİB Yayınları, 2007), 1/413.

<sup>69</sup> Ezherî, *Tehzîbü'l-luga*, 12/159; Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdürrezzâk ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs* (b.y.: Dârü'l-Hidâye, ts.), 12/130 vd.; *el-Mu'cemü't-târîhi li'l-lugati'l-arabiyye*, “صور” (Erişim 06 Ağustos 2025).

<sup>70</sup> Ezherî, *Tehzîbü'l-luga*, 12/159.

<sup>71</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5/495 vd.; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 2/250; Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *en-Nuket ve'l-'uyûn*, thk. es-Seyyid İbn Abdülmaksûd b. Abdürrahim (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/335.

<sup>72</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/310.

<sup>73</sup> Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *Garîbü'l-Kur'an*, thk. Saîd el-Lihâm, ts., 86; Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420), 7/37; Kurtubî, *el-Câmi'*, 3/301; Cemâlüddîn Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi'l-ilmî't-tefsîr*, thk. Abdürrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1422), 1/236.

zirvelerine bıraktığı konusunda hemfikir olduklarını belirtmiştir.<sup>74</sup> Kuşları parçalamadan önce Hz. İbrahim'e onları kendisine alıştırma emri verilmesi ise diriltildikten sonra onların başka kuşlar oldukları yönünde aklına farklı şüpheler gelmemesi için onların suretlerini, yapılarını, özelliklerini iyice öğrenip kavramasına yöneliktir.<sup>75</sup> Sonuç itibarıyla ilk dönemlerden itibaren âyet, yeniden diriliş konusunda kalbinin mutmain olması için Hz. İbrahim'e, dört adet kuş alarak onları parçalara ayırması ve her bir parçayı da farklı dağların zirvesine bırakması doğrultusunda bir emir olduğu şeklinde anlaşılmuştur.<sup>76</sup>

Ölümden sonra dirilişi somut bir şekilde görme talebini dile getiren Hz. İbrâhim'in (a.s.) bu isteği, ilâhî irade tarafından kabul edildiğine göre, gerçekleşen olayın da doğrudan bu amaca hizmet edecek nitelikte, dirilişin hissî bir şekilde tecrübe edilmesini sağlayacak bir mahiyette olması beklenir. Belli bir eğitime tabi tuttuktan sonra pek çok hayvanın sahibine veya çok uzak yerdeki yuvasına dönmesinin olağan bir hadise olduğu dikkate alındığında kendine alıştırdığı kuşların Hz. İbrahim'in çağrısına icabet ederek gelmeleri durumunda bu amacın gerçekleşmeyeceği açıktır. Dolayısıyla hem indiriliş amacı hem bağlamı birlikte değerlendirildiğinde âyet, parçalanmış ve her bir parçası farklı yerlere konulan kuşların eski hallerinde yeniden canlanmaları ve Hz. İbrahim'e dönmeleri üzerinden yeniden dirilişin Allah (c.c.) için son derece basit bir hadise olduğunu ortaya koymaktadır.

Meâllere bakıldığında Çantay “(Allah) dedi ki “Dört kuş tut. Onları kendine alıştır, sonra (kesip, hamur yapıp) her parçasını bir dağın üzerine bırak. Sonra da onları çağır. Koşarak sana geleceklerdir”;<sup>77</sup> Kur'an Yolu da “Rabbi “Kuşlardan dört tane al, onları kendine alıştır, sonra (parçalayıp) her bir tepeye onlardan bir parça bırak, sonra onları çağır. Koşarak sana gelecekler”<sup>78</sup> şeklinde âyeti çevirmiştir. Hem Çantay hem de Kur'an Yolu âyette geçen “فَصْرُهُنَّ” emrine “kendine alıştır” biçiminde anlam vermiş ancak âyetin mefhumunun ve lafzının delâlet ettiği mahzuf “onları parçala” فَطَّعْنَهُنَّ emrini de parantez içinde vererek hissî mucizeyi meâle yansıtmışlardır. Bilmen “Allah Teâlâ da: “Kuşlardan dört tanesini tut da onları kendine çevir, sonra her dağ üzerine onlardan birer parça at, sonra

<sup>74</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 7/38.

<sup>75</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/310; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 7/37; Neseфі, *Medârikü't-tenzil*, 1/216; Kurtubî, *el-Câmi'*, 3/301.

<sup>76</sup> Mucâhid, *Tefsîru Mucâhid*, 244; İbn Kuteybe, *Garîbü'l-Kur'an*, 86; Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ, *Mecâzü'l-Kur'an*, thk. Fuat Sezgin (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1381), 1/80; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5/496; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 7/37; Neseфі, *Medârikü't-tenzil*, 1/216.

<sup>77</sup> Çantay, *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, 1/74.

<sup>78</sup> Karaman vd., *Kur'an Yolu Meâli*, 50.

*da onları çağır, sana koşarak gelirler*<sup>79</sup> şeklinde Türkçe açısından akıcılıktan uzak, mana olarak da kısmen muğlak bir tercüme yapmıştır. Ancak “her dağ üzerine onlardan birer parça at” ifadesi ile mucize anlamı daha belirgindir.

Yorum merkezli meâllerden M. Kısa ilgili fiile “alıştırma” anlamı vermekle birlikte, kuşların kesilip parçalara bölünmesi ve her bir parçanın da farklı tepeye bırakılması yönünde mucizevî anlamı tercih etmiştir.<sup>80</sup> M. İslamoğlu “*O da, “O hâlde dört kuş al ve onları kendine (itaate) alıştır; bunun ardından onları ayrı ayrı bir tepeye sal ve onları çağır; uçarak sana gelecekler”*;<sup>81</sup> M. Öztürk “*Bunun üzerine Allah şöyle buyurdu: “Öyleyse dört kuş yakala ve onları bir süre eğiterek kendine alıştır. Sonra her birini bir tepeye bırak. Daha sonra onları çağır. Göreceksin ki sana çarçabuk gelecekler”*<sup>82</sup> şeklinde mucizevî bir hadisenin gerçekleşmediği imajını oluşturacak mahiyette bir çeviriyi tercih etmiştir. Zira bir kimseye veya yere alışan kuşların canlı olarak bırakıldıkları uzak mesafelerden hedeflerine gelmeleri gayet olağan bir hadisedir. فَصْرُهُنَّ emrine her iki meâlde de “alıştırma” anlamı verildiği gibi kuşların parçalarının değil de her bir kuşun bir dağın zirvesine bırakılmasından bahsedilmiştir. M. İslamoğlu bu tercihini dilsel izahlara dayandırırken, M. Öztürk, Reşid Rıza’nın yaptığı gibi Mu‘tezile mezhebine mensup Ebû Müslim’in görüşünü referans göstermiştir.<sup>83</sup> Sonuç olarak hem İslamoğlu hem de Öztürk’e ait meâllerde âyetin bağlamı ve verilmek istenen asıl mesajı ihmal edilerek mucize, rasyonel bir zemine çekilerek sıradan bir hadise olarak aktarılmıştır. Şif meâllerde hem “parçalara ayırma” hem de “dağların tepelerine parçalar koyma” manası verilmek suretiyle mucizevî anlamın korunduğu görülmektedir.<sup>84</sup>

Meâllerde ilgili ayet özelinde genellikle iki temel eğilimin benimsendiği görülmektedir. Bunlardan ilki, âyette bahsedilen hadiseyi parçalanmış kuşların tekrar eski hallerine geri dönmesi şeklinde mucizevî bir anlamda tercüme etmektir. Diğeri ise bu anlamı reddederek kuşların eğitilmesi ve her birinin farklı bir dağın zirvesine bırakılması gibi rasyonel bir zeminde olayı değerlendirmektir. Her iki görüşten meâl yazarlarının da dipnot

<sup>79</sup> Bilmen, *Kur’anı Kerim’in Türkçe Meâli Âlisi*, 45.

<sup>80</sup> Kısa, *Kısa Açıklamalı Kur’an-ı Kerim Meali*, 66. “*Bunun üzerine Allah: “Öyleyse dört tane kuş yakala ve onları iyice kendine alıştır. Sonra onları kesip parçalara böl ve her bir parçasını birer tepeye bırak. Ardından da onları çağır; Allah’ın izniyle hepsi dirilecek ve uçarak sana gelecekler.”*

<sup>81</sup> İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’an- Gereğçeli Meal*, 90.

<sup>82</sup> Öztürk, *Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, 92.

<sup>83</sup> Muhammed Reşid Rızâ, *Tefsîrû'l-menâr* (el-Heyetü'l-Mısıriyyetü'l-Âmmetü li'l-Kitâb, 1990), 3/48.

<sup>84</sup> Çelik, *Kur’an-ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Meali*, 88; Turabi, *Kur’an-ı Kerim ve Meâli*, 43. Murtaza Turabi açıklama bölümünde mucizevi anlama dair ehl-i beyten pek çok rivayet geldiğini özellikle vurgulamıştır.

ve açıklamalarda bu hadiseye bakış açılarındaki haklılığa dair izahlarda buldukları görülmektedir.<sup>85</sup> Bu durum, meâl çalışmalarında kelâmî kabullerin anlam ve yorum takdirleri üzerindeki belirleyici etkisini ortaya koyması açısından dikkat çekicidir.

Kur'an'da hissî mucizeden bahseden en dikkat çekici örneklerinden biri de فَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانْفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظِيمِ âyetidir.<sup>86</sup> Âyette Hz. Mûsâ'nın esasını denize vurmasıyla birlikte denizin yarılması ve denizin her iki tarafının da yüce dağlar gibi yükselmesi şeklinde gerçekleşen açık bir hissî mucize aktarılmaktadır.<sup>87</sup> Âyetin lafzı, Allah'ın izni dâhilinde Hz. Mûsâ'nın eliyle gerçekleşen olağanüstü bir olayı ifade etmektedir. Meâllere bakıldığında müelliflerinin konuya dair kelâmî yaklaşımlarının ve zihinsel yönelimlerinin belirleyici olduğu gözlemlenmektedir. Çantay, Bilmen ve *Kur'anın Yolu* gibi meâllerde söz konusu olay, Allah'ın kudretiyle doğa yasalarının askıya alındığı "(vurunca) derhal deniz yarıldı"<sup>88</sup> şeklinde herhangi bir te'vile gitmeden, lafza ve bağlama sadakat çerçevesinde olağanüstü bir hadise olarak sunulmaktadır.

M. İslamoğlu'nun "*Ardından deniz infilak edip ikiye ayrıldı; öyle ki, yolun her (iki) yanından sular ulu dağlar gibi yükselmişti.*"<sup>89</sup> şeklinde "infilak/patlama" gibi bir kelime kullanmak suretiyle kısmî bir aklileştirme yaptığı ve mucizevî yönü silikleştirdiği ifade edilebilir. Zira "infilak/patlama" kelimesi hadisenin fiziksel ve gözlenebilir bir mahiyette olduğu algısını oluşturmaktadır. M. Öztürk ise "*Musa esasını vurur vurmaz deniz ikiye yarıldı ve her iki yanı büyük bir dağ gibi oldu*" şeklinde mucize vurgusuyla âyeti çevirmiştir. M. Esed gibi bazı meâllerde ise âyet lafza bağlı bir şekilde çevrilmiş ancak dipnotta mucizevî hadise tamamen rasyonel bir zeminde "Kızıldeniz'in sığ olması ve ani bir med dalgası" şeklinde tabii bir olay olarak açıklanmıştır.<sup>90</sup> Şîî meâllerde de mucizevî anlam muhafaza

<sup>85</sup> Tuncer Namlı, *Kur'an Aydınlığı -Kronolojik Kur'an Meâli-* (Ankara: Fecr Yayınları, 2018), 787; "<https://www.suleymaniyevakfimeali.com/Meal/Bakara.htm>", (Erişim 15 Eylül 2025); Öztürk, *Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, 92; Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, çev. Cahit Koçak - Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 2015), 132; İsmail Yakıt, *Kur'an-ı Hakîm Meâli -Semantik Analizli Açıklamalı ve Yorumlu-* (İstanbul: Ötügen, 2020), 79.

<sup>86</sup> Şuarâ 26/63.

<sup>87</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 19/357; Ebü'l-Leys İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkindî, *Bahrü'l-'ulûm* (b.y.: y.y.,ts.), 2/556; Mâverdi, *en-Nuket*, 4/174; Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 3/317; Ebü Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdîrahmân b. Gâlib el-Endelüsî İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-veciz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-'İlmiyye, 1422), 4/233.

<sup>88</sup> Çantay, *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, 2/660; Bilmen, *Kur'anı Kerim'in Türkçe Meâli Alisi*, 371.

<sup>89</sup> İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an- Gereğçeli Meâl*, 720.

<sup>90</sup> Esed, *Kur'an Mesajı*, 902.

edilmekle birlikte K. Çelik'in "Musa'ya, 'Asanla denize vur' diye vahyettik. (Vurdu ve) Deniz hemencecik yarılıverdi de her parçası kocaman bir dağ gibi oldu"<sup>91</sup> şeklindeki meâlinde bu anlam daha belirgindir.

Kur'an'da zikredilen hissî mucizeleri te'vil edenlerin bu tutumu, çoğu zaman akıl ve bilim merkezli Kur'an'a yapılan itirazlar karşısında özgüvenden yoksun ve savunmacı bir tutumun tezahürü olduğu yönünde eleştirilmiştir.<sup>92</sup> Bu durum, aslında klasik dönemde tefsirlerde görülen mezhebî görüşlerin Kur'an'a söylettirilmesi olgusunun modern döneme yansımaları olarak kabul edilebilir. Örnek âyetlerin çevirilerindeki farklılıklar, pozitivist ve rasyonalist düşünce eğilimlerinin Kur'an meâllerine etkisini göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Allah'ın ilmi, kudreti ve iradesi dâhilinde peygamberler eliyle gerçekleşen mucizeleri, akılcı yorumlarla doğal süreçlere indirgemek yahut olağan hâdiselermiş gibi te'vil etmek tartışmalı sonuçlar doğurabilmektedir. Bu bağlamda ilgili âyetlerin çevirisinde yapılan anlam ve yorum tercihlerini belirleyen unsur yalnızca lafzın yapısı değil; aynı zamanda meâl müelliflerinin mucize anlayışına dair yaklaşımlarıdır. Bu durum, meâl çalışmalarında dilsel tercihler birlikte itikadî eğilim ve kabullerin de etkili olduğunu ortaya koymaktadır.

### 3. Haberî Sıfatlar

Kelâm ilminde Allah'ın sıfatları farklı şekillerde tasnif edilmiştir. Bu tasnif içinde "akılla bilinmeleri mümkün olmayıp varlıkları ancak âyet ve hadislerin haber vermesiyle bilinebilen, zâhiri anlamları ile Allah'a nispet edilmeleri mümkün olmayan" sıfatlar, haberî sıfatlar başlığı altında ele alınmaktadır. Kur'an'da zâhirî mânalarıyla Allah'a nispet edilen el (يد), göz (عين), yüz (وجه) gibi uzuvlar ile arşın üzerine kurulmak (استوى), gelmek (مجيء), inmek (نزل) gibi fiiller bu kapsamda kabul edilmiştir.<sup>93</sup> Haberî sıfatlar hem tefsir hem de kelâm literatüründe müteşâbihât içinde değerlendirilmiş ve İslâm düşünce tarihinde farklı şekillerde ele alınmıştır. Tevhid inancının muhafaza edilmesi düşüncesi merkeze alınarak teşbih, ta'til ve teccime düşmemek için özel çaba sarfedilmiştir. Bu çabanın bir sonucu olarak söz konusu sıfatlara yaklaşımda te'vil ve tenzih olmak üzere iki ana eğilim ortaya çıkmıştır.<sup>94</sup>

Mu'tezile'nin benimsemiş olduğu te'vil yaklaşımına göre haberî sı-

<sup>91</sup> Çelik, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Meali*, 327.

<sup>92</sup> Özel, "Kur'ân'daki Hissî Mucizelere Modern Yaklaşımlar Bağlamında Bir İnceleme: Mustafa Öztürk Örneği -I-", 116.

<sup>93</sup> Topaloğlu - Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 279.

<sup>94</sup> Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal* (b.y.: Müessesetü'l Halebî, ts.), 1/92; Her iki eğilimin de delilleri için bk. Muhsin Demirci, *Kur'an'ın Müteşabihleri Üzerine* (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1996), 128 vd.

fatlar, genel akaid ilkeleri ve Arap dilinin kuralları çerçevesinde mutlaka mecazi olarak yorumlanmalıdır. Bu sıfatlar, zâhirî anlamları ile Allah hakkında kullanılmaları halinde teşbih ve tecsim kaçınılmaz olur ve tevhid inancı zedelenir. Mu‘tezile mezhebinin bu yaklaşımı, literatürde nefy ve ta‘til metodu olarak anılmıştır.<sup>95</sup> Ehl-i sünnet içinde yer alan Selefiyye’ye mensup âlimler, haberî sıfatlar gibi manevî müteşâbihleri naslarda zikredildikleri şekliyle aynen kabul edip, te’vil edilmelerini uygun görmemişlerdir. Bu yaklaşıma göre söz konusu sıfatlar, naslarda haber verildikleri halleriyle te’vil edilmeden nakledilmeli, hakikatleri de araştırılmamalıdır. Allah insanları müteşâbih lafızları te’vil etmekle mükellef tutmadığı için en ufak bir şüphe duymadan bunlara sadece iman edilmelidir.<sup>96</sup> İstivâ hakkındaki soruya İmam Mâlik’in (ö. 179/795) “İstivâ malumdur, keyfiyeti meçhuldür, ona iman etmek vaciptir, onun hakkında soru sormak ise bidattir” şeklindeki cevabı, Selefiyye’nin haberî sıfatlara yaklaşımının somut ifadesidir.<sup>97</sup> Yalnız Selefiyye’nin te’vilden uzak bu anlayışı, bazı çevrelerce yanlış yorumlanmış, bu sıfatların zahirî anlamları kullanılarak teşbih ve tecsime düşülmüştür.<sup>98</sup>

Hicrî 2. asırdan itibaren Mu‘tezile mezhebinin ortaya çıkması, tercüme faaliyetleri, felsefî ilimlerin yaygınlık kazanmaya başlaması, başka kültür ve milletlerle temasa geçilmesi gibi durumlar Selefiyye’nin yaklaşımının yetersiz kalmasına sebep olmuştur. Temel dinî meselelerde nassları merkeze almakla birlikte akla da önem veren, Ehl-i sünnet çerçevesinde yeni izahlar geliştiren Mâtürîdî ve Eş‘arî mezhepleri ortaya çıkmıştır.<sup>99</sup> İmam Mâtürîdî ve İmam Eş‘arî haberî sıfatların te’vil edilmesine karşı çıkararak zâtına uygun bir keyfiyette ve nasslarda ifade edildikleri şekliyle sabit oldukları görüşünü benimsemişlerdir.<sup>100</sup> Cüveynî (ö. 478/1085) ile birlikte Sünnî kelâmcılar da te’vile başlamıştır. Böylece halef olarak kabul edilen Mâtürîdî ve Eş‘arî âlimler, yanlış yorumlarla avâmın teşbihe düşmesine engel olmak ve muhtemel fitnelerin önüne geçmek için haberî sıfatları, Allah’ın zâtına uygun olacak şekilde dil ve mantık kuralları çerçevesinde te’vil etmeye yönelmişler ancak bu te’villerin kesinlik ifade etmediğini de belirtmişlerdir.<sup>101</sup>

<sup>95</sup> Demirci, *Kur’an’ın Müteşâbihleri Üzerine*, 145 vd.; A. Saim Kılavuz, *Ana Hatlarırla İslam Akaidi ve Kelama Giriş* (İstanbul: Ensar Neşriyat, ts.), 97.

<sup>96</sup> Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, 1/92.

<sup>97</sup> Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *el-Esmâ ve’s-sıfât*, thk. Abdullah b. Muhammed el-Hâşidî (Cidde: Mektebetü’s-Sevâdî, 1993), 2/305.

<sup>98</sup> Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, 114.

<sup>99</sup> Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, 120.

<sup>100</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, 155; Eş‘arî, *el-İbâne ‘an usûli’l-diyâne*, 108 vd.

<sup>101</sup> Ebû Muhammed Nürüddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: DİB Yayınları, 2005), 70; Kılavuz, *Ana Hat-*



*itaat ederse Allah'a itaat etmiş olur*"<sup>110</sup> âyeti ile desteklemiştir.<sup>111</sup> Mu'tezilî müfessirler de bu âyetin Müşebbihe ve Mücessime'nin görüşleri için delil olmayacağını belirterek ilgili ifadeyi te'vil etmişlerdir. Kâdi Abdülcebbar ÷ kelimesinin sözlük anlamlarından "güç ve kuvvetten" hareketle âyetin, Allah'ın biat edenlerden daha güçlü ve kudretli olduğu anlamına geldiğini ifade etmiştir.<sup>112</sup> Zemahşerî de biat alan Hz. Peygamber'in elinin, aslında Allah'ın eli olduğunu ifade ederek, Allah'ın organ sahibi olmaktan münezzehe olduğunu belirtmiştir.<sup>113</sup>

Meâllere bakıldığında Çantay "*Allah'ın eli onların elleri üstündedir.*" şeklinde âyeti lafzî olarak tercüme etmiş ve dipnotta bunu izah edici iki yorumda bulunmuştur. Bunlardan biri Allah'ın bu biate muttali olduğu, diğeri de bu biatin mükâfatını vereceği yönündedir.<sup>114</sup> Bilmen Allah'a izafe edilen ilk kelimeye "*Allah'ın yedi onların ellerinin üstündedir*"<sup>115</sup> diyerek ödünçleme yapmıştır. *Kur'an Yolu*'nda âyet "*Allah'ın eli onların elleri üzerindedir*"<sup>116</sup> şeklinde literal olarak çevrilmiştir. Yorum merkezli meâl yazarlarından M. Kısa da literal çeviri metodunu benimseyerek "*Allah'ın eli, onların elleri üzerindedir*"<sup>117</sup> şeklinde âyeti aktarmıştır. M. İslamoğlu "*Allah'ın (yardım) eli, onların (biat için kenetlenen) elleri üzerindedir*"<sup>118</sup> biçiminde parantez içi bir takdirde bulunarak "eli" te'vil etmiştir. M. Öztürk ise "*Çünkü onlar biat sırasında seninle el sıkıştırlarken bir bakıma Allah ile el sıkıştılar*"<sup>119</sup> şeklinde tefsirî tercüme yöntemiyle âyeti çevirmiştir.

Lafza sadakati önceleyen meâllerde genellikle "*Allah'ın eli*" ifadesinin aynen korunduğu görülmektedir.<sup>120</sup> İlgili ifadeyi te'vil etmeyi tercih eden meâllerde ise iki eğilim görülmektedir. Biri "*Allah'ın gücü*",<sup>121</sup> "*Allah'ın*

<sup>110</sup> en-Nisâ 4/80.

<sup>111</sup> Neseî, *Medârikü't-tenzîl*, 3/336; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm*, nşr. Abdülkadir Ahmed 'Atâ (Riyad: Matbaatü's-Sa'âde, ts.), 8/106.

<sup>112</sup> Kâdi Abdülcebbar, *Müşâbihü'l-Kur'an* (Kâhire: Dârü't-Türâs, ts.), 691.

<sup>113</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/335.

<sup>114</sup> Çantay, *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, 3/941.

<sup>115</sup> Bilmen, *Kur'anı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi*, 513.

<sup>116</sup> Karaman vd., *Kur'an Yolu Meâli*, 543.

<sup>117</sup> Kısa, *Kısa Açıklamalı Kur'an-ı Kerim Meali*, 597.

<sup>118</sup> İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an- Gereçeli Meal*, 1019.

<sup>119</sup> Öztürk, *Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, 698.

<sup>120</sup> Elmalılı, S. Ateş, H. Atay, Ş. Piriş, Y. Nuri Öztürk, A. Varol, B. Sağlam, H. Altuntaş vd., A. Özek vd., M. Özdemir gibi meâl yazarlarının tercihi bu yönde olmuştur. İlgili örnekler için bk. <https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=48&ayet=10> (Erişim 10 Ağustos 2025).

<sup>121</sup> İsmayil Hakkı Baltacıoğlu, *Kur'an* (Ankara: Yıldız Matbaacılık ve Gazetecilik, 1957), 430.

*kudreti*”,<sup>122</sup> “*Allah’ın yardımı*”<sup>123</sup> gibi tek bir anlam takdirinde bulunmaktadır. Diğeri ise “*Allah’ın eli (kudret ve rahmeti)*”,<sup>124</sup> “*Allah’ın kuvvet ve yardımı*”,<sup>125</sup> “*Allah’ın gücü ve kontrolü*”,<sup>126</sup> “*Allah’ın (kudret, rahmet ve inayet) eli*”<sup>127</sup> şeklindeki iki veya daha fazla anlam takdir etmek şeklinde tezahür etmiştir. M. Turabi “*Allah’ın eli (kudreti) onların ellerinin üstündedir*”<sup>128</sup> şeklinde çevirirken K. Çelik ise “*Allah’ın eli, onların ellerinin üzerindedir*”<sup>129</sup> biçiminde âyeti tercüme etmiştir. Şîî gelenek içindeki iki meâlden biri te’vil ederken diğerrinin literal çeviriyi tercih etmesi Şîa içinde de konuyla ilgili bir yeknesaklık bulunmadığını göstermektedir.

Meâller arasındaki, “yedullâh” kavramının anlam alanına ilişkin farklı anlam takdirleri, kelâmî kabullerin, meâl yazarlarının çeviri stratejilerini doğrudan etkilediğini göstermektedir. Literal çeviri yöntemini benimseyen meâl yazarlarının bir kısmı lafzî anlamın korunmasını esas alırken, diğer bir kısmı ise ilgili ifadeyi bir veya birkaç kelime anlam takdiri ile Türkçeye aktarmayı tercih etmiştir. Tefsirî çeviri yönteminde ilgili ifadenin mecazî boyutunu ve maksadını ön plana çıkaran meâller olduğu gibi, literal çeviriyi benimseyenlerle aynı tavrı sergileyenler de olmuştur. Haberî sıfatların hedef dile aktarılmasında meâl yazarının tercihlerinde, Allah’a izafe edilen fiil ve sıfatların anlaşılması konusundaki kelâmî kabullerin etkili olduğu ifade edilebilir.

#### 4. Cehennem Ebedîliği

İslâm kelâmında Cehmiyye gibi bazı istisnalar olmakla birlikte Mu‘tezile ve Şîa da dâhil olmak üzere mezhepler, iman etmeyenlerin cehennemde ebedî kalacakları noktasında ittifak halindedir. Bu konu Mu‘tezile mezhebinin beş temel esasından biri olan va‘d ve va‘din de bir gereğidir.<sup>130</sup> Cehmiyye’ye göre cehenneme girenler belli bir süre oradaki azabı tattıktan sonra sakinleriyle birlikte cehennem yok olacaktır.<sup>131</sup> Ebe-

<sup>122</sup> Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur’an Meâli*, 512.

<sup>123</sup> Sadık Türkmen, *İniş Sırasına Göre Kur’an’ın (Kâinat/Sünnet ve Akıl/Bilim Işığında Yapılmış) Türkçe Çevirisi* (İstanbul: Sadık Türkmen Yayınları, 2010), 723.

<sup>124</sup> Celal Yıldırım, *Tefsirli Kur’an-ı Kerim Meâli* (İzmir: Anadolu Yayınları, 1995), 1026.

<sup>125</sup> Ali Fikri Yavuz, *Kur’an-ı Kerim ve İzahlı Meâli Âlisi* (İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1975), 513.

<sup>126</sup> İ. Yorulmaz’a ait meâl için bk. “<https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=48&ayet=10>” (Erişim: 15 Eylül 2025).

<sup>127</sup> Veli Tahir Erdoğan, *Kur’an Bana Ne Diyor? Açıklamalı Meal* (İstanbul: Bilgeoğuz, 2020), 702.

<sup>128</sup> Turabi, *Kur’an-ı Kerim ve Meâli*, 511.

<sup>129</sup> Çelik, *Kur’an-ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Meal*, 448.

<sup>130</sup> Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, 175.

<sup>131</sup> Ebu’l-Hasen Ali b. İsmail el-Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, thk. Zarzur Naîm (b.y.: el-Mektebetü’l-Asriyye, 2005), 1/219.

dî olmakla birlikte bir müddet orada kalındıktan sonra bir nevi bağışlık kazanılması sebebiyle acı çekilmeyeceği yönünde görüşler de bulunmaktadır.<sup>132</sup> Mezheplerin genel kabulleri cehennemın ebediliği noktasında birleşse de İbn Kayyim el-Cevziyye'nin yanısıra son dönemlerde yaşayan İsmail Hakkı İzmirli, Musa Carullah Bigiyev, M. Akkâd ve Bekir Topaloğlu gibi isimler cehennemın ebedî olmadığı görüşünde oldukları bilinmektedir.<sup>133</sup> Modern dönemde Allah'ın adaleti bağlamında konu gündeme getirilmiş ve cehennemın ebediliği daha fazla tartışılır olmuştur. Tartışmanın odak noktasını Kur'an'da yer alan *خلد* ve *أبد* kelimelerinin anlam alanı ve bunların yorumu oluşturmaktadır. Bu sebeple Mushaf tertibinde her iki kelimenin birlikte geçtiği ilk yer olan *إِلَّا طَرِيقَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا* âyeti<sup>134</sup> bağlamında konu ele alınacaktır.

*خلد* kökünün temel anlamı “sebat etmek” ve “bir şeyden ayırlamamak”tır.<sup>135</sup> “Uzun zaman bir yerde ayrılmadan kalmak”, “devam etmek”, sürekli olmak” gibi manalara gelmektedir.<sup>136</sup> Râgıb el-İsfahânî (ö. 502/1108) *خُلُوْد* mastarının, bir şeyin fesada maruz kalmaması ve olduğu hal üzere sabit kalması anlamına geldiğini, bozulmanın veya değişimin çok yavaş olduğu durumları nitelemek için de Arapların bu kökü kullandıklarını ifade etmiştir.<sup>137</sup> Nitekim ihtiyar olmasına rağmen saç-sakalı ağarmamış kişi için *مُخَلَّد* denilmektedir.<sup>138</sup> *أبد* kökünün en temel anlamı “bir şeyin uzun süre boyunca varlığını koruması, bir şeyin sürekli ve daim” olmasıdır.<sup>139</sup> *الأبد*/ebed de sonu olmayan zaman, daimi olan, ezeli anlamına gelir. Belirli bir şeyle kayıtlanamayan, sınırı olmayan ve parçalara ayrılamayan zaman için kullanılır. Bu yönüyle gelecekte sınırsız sürekliliğe ve devamlılığa delâlet eder.<sup>140</sup> Sözlük anlamları itibarıyla *خالدین* ve *أبدًا* kelimelerinin birlikte kullanılması durumunda artık bir sonluluktan bahsetmek çok mümkün görünmemektedir. Nitekim Mâtürîdî ve İbn Atıyye (ö. 541/1147) gibi müfessirler âyetin

<sup>132</sup> Hasan Hüseyin Tunçbilek, “İslâm Düşüncesinde Cehennemın ve Cehennem Azabının Ebediyeti ve Fenası Problemi”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2006), 20.

<sup>133</sup> Tunçbilek, “İslâm Düşüncesinde Cehennemın ve Cehennem Azabının Ebediyeti ve Fenası Problemi”, 26.

<sup>134</sup> en-Nisâ 4/169. el-Ahzâb 33/65 ve el-Cin 72/23 âyetlerinde de bu iki kelime birlikte zikredilmektedir.

<sup>135</sup> İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luga*, 2/207.

<sup>136</sup> Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, 4/231; Ezherî, *Tehzîbü'l-luga*, 7/124.

<sup>137</sup> Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî ğaribi'l-Kur'ân*, thk. Safvân 'Adnan ed-Dâvûdî (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412), 291.

<sup>138</sup> Ezherî, *Tehzîbü'l-luga*, 7/124.

<sup>139</sup> Cevherî, *es-Sihâh*, 2/439; İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luga*, 1/34.

<sup>140</sup> Zebidî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, 7/371; Ebü'l-Bekâ Kefevî, *el-Külliyât*, thk. Adnan Derviş - Muhammed Mısri (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 32.

bu bölümünü, manası açık olması sebebiyle tefsir etmemişlerdir.<sup>141</sup> Tefsirlerde de bu ifade sonsuz, sınırsız süre şeklinde anlaşılmış, küfür üzere ölenlerin cehennemde ebedî kalacakları belirtilmiştir.<sup>142</sup> Gramatik açıdan mukadder halinden sonra zarf olarak *أَبَدًا* kaydının getirilmesinin cehennemde sonsuz olarak değil de uzun süre kalacaklar şeklindeki anlam ihtimalini ortadan kaldırdığı ifade edilmiştir.<sup>143</sup> Ayrıca Kur'an bütünlüğü içerisinde aynı ifadelerin cennet için de kullanıldığı dikkate alındığında sonsuzluğu konusunda ihtilaf bulunmayan cennetin de süreli ve sonlu bir yurt olması gibi kabul edilemeyecek bir sonuç ortaya çıkacaktır.

Kelimelerin sözlük anlamlarının son derece açık olması ve tefsirlerde mezheplerin görüşleri doğrultusunda sonsuzluk ve ebedilik anlamı dışında farklı yorumların gündeme gelmemesi gibi sebeplerle, meâllerde bu âyet özelinde -birkaç istisna dışında- sonsuzluk ve ebedîlik vurgusunun şiddeti dışında belirgin bir farklılık bulunmadığı görülmektedir. Çantay ve *Kur'an Yolu* "ebedî" kelimesiyle sonsuzluğu vurgularken, Bilmen "*ebediyyen muhalled olarak*"<sup>144</sup> şeklinde lafza uyumlu olarak iki kelimeyle daha güçlü bir sonsuzluk vurgusu yapmıştır. M. İslamoğlu<sup>145</sup> ve M. Kısa<sup>146</sup> da sadece "ebedîlik" kelimesine yer verirken M. Öztürk "temelli"<sup>147</sup> kelimesiyle sonsuzluktan ziyade "süreklilik" anlamını vurgulamıştır. Şii meâllerden K. Çelik "*temelli kalmak*"<sup>148</sup> tercihinde bulunurken M. Turabi "*ebedî kalırlar*"<sup>149</sup> şeklinde bir çeviride bulunmuştur. Ele aldığımız meâller arasında hedef dilin başarılı kullanımı ve vurgu açısından fark olmakla birlikte genel olarak hepsinin sonsuzluk ve ebedîlik bağlamında âyeti çevirdikleri görülmektedir. Diğer taraftan meâl literatürü içerisinde ilgili bölümü "uzun süre, asırlarca" şeklinde aktaran meâller de bulunmaktadır.<sup>150</sup>

<sup>141</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 3/423; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-veciz*, 2/138.

<sup>142</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 9/411; Semerkandî, *Bahrü'l-'ulûm*, 1/359.

<sup>143</sup> Ebüssüüd Efendi, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 2/258; Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş Şevkânî, *Fethu'l-kadir* (Beyrut: Dâru İbni Kesîr, 1414), 1/622.

<sup>144</sup> Bilmen, *Kur'anı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi*, 105.

<sup>145</sup> İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an- Gerekçeli Meal*, 185.

<sup>146</sup> Kısa, *Kısa Açıklamalı Kur'an-ı Kerim Meali*, 132.

<sup>147</sup> Öztürk, *Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, 165.

<sup>148</sup> Çelik, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Meal*, 125.

<sup>149</sup> Turabi, *Kur'an-ı Kerim ve Meâli*, 103.

<sup>150</sup> Örneğin Kadiyânî eğilimi yansıtan M. Celal Şems "*Onlar; orada uzun zaman kalacaklar.*" şeklinde âyeti çevirmiştir. M. Yıldırım vd. "*Onlar orada asırlarca kalacaklardır.*"; İ. Aktaş da Allah'ın adaleti ve merhametinin genişliğini gerekçe göstererek "*Allah'ın dilediği vakte kadar onlar (o inkâr ve zulme devam etmiş olanlar) hep orada kalacaklardır.*" şeklinde cehennem ebedîliğini nefyeden mahiyette âyeti tercüme etmişlerdir.

Arap dilinin imkânları, Kur'an-sünnet bütünlüğü,<sup>151</sup> kelâm ilminin ortaya koyduğu ilkeler ve aklen izah gibi açılardan konu değerlendirildiğinde, farklı biçimde anlaşılma ihtimali oldukça düşük olan ilgili âyetin cehennem ebediliği bağlamında yorumlanmamasının temel nedeninin, meâl müelliflerinin kelâmî kabulleri olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum, kimi zaman bireylerin veya itikâdî mezheplerin kendi inanç sistemlerini Kur'an'a onaylatma çabası içerisinde onu araçsallaştırabildiklerini göstermektedir. Bununla birlikte, klasik dönemde mezhepler arasında cehennem ebediliği konusuna ilişkin ihtilafların sınırlı oluşu, bu konudaki farklılıkların meâllere de aynı oranda sınırlı biçimde yansımaya neden olmuştur. İncelenen diğer kelâmî konularla mukayese edildiğinde Nisâ Sûresi 169. âyet özelinde cehennem ebediliği hususunda anlam ve yorum farklılaşmasının görece daha düşük düzeyde gerçekleştiği söylenebilir.

### 5. Velâyet/İmâmet Meselesi

Velâyet konusu, Şîa düşüncesinde, Hz. Peygamber'in vefatının ardından ümmetin başına kimin geçeceği tartışmasıyla başlamış ve zamanla, özellikle İmâmiyye ekolünün temel inanç ilkesini oluşturan imâmet fikrine evrilmiştir. Şîf inancında nübüvvetin uzantısı olarak kabul edilen imâmet anlayışına göre imam tayin etmek Allah'a vaciptir. Vahiy alma dışında peygamberin taşıdığı ismet, efdaliyyet ve mucize gibi sıfatlara imam da sahiptir.<sup>152</sup> Onlara göre imâm bizzat Allah'ın nassı yahut mevcut imamın kendisinden sonraki imamı tayin etmesiyle bilinebilir. Hz. Peygamber de bu çerçevede kendisinden sonra Hz. Ali'nin imam olduğunu Gadîr-i Hum'da açıklamıştır. Ayrıca onun ilk imam olması gerektiğine dair pek çok âyet ve hadis bulunmaktadır.<sup>153</sup> Ehl-i sünnet kelâmcılarına göre ise imâmet, Şîa'da olduğu gibi imanî bir mesele olmayıp toplumsal çıkarlara ilişkin ictimâî-sosyal bir meseledir. Bu iki farklı yaklaşımla birlikte velâyet/imâmet konusu kelâm ilminin problem alanlarından biri haline gelmiştir.<sup>154</sup> İmâmiyye mezhebi, Hz. Peygamber'den sonra imamın Hz. Ali ve onun soyundan gelenler olduğuna dair Kur'an'dan *إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ* "İnna ve lîkûmü'llâhu ve rûsuluhû ve'llezîne âmnuvâ" âyetini<sup>155</sup> delil olarak kullanır. Onlara göre âyette geçen "veli"den maksat Hz. Ali ve onun soyundan gelenlerdir.<sup>156</sup> Şîiler bağlam bir kenara bırakıldığında literal olarak "rükû halinde zekât

<sup>151</sup> Cehennem ebediliğinin sonsuz ve ebedî olduğuna dair hadisler için bk. Buhârî, "Rekâik", 51; Müslim, "Cennet", 40, 42; Tirmizî, "Sıfatü'l-Cennet", 19.

<sup>152</sup> İlyas Üzüm, "İsnâaşeriyye (Kelâm)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/148.

<sup>153</sup> Selim Özarslan, "Şîa'nın Dinî Otorite Anlayışı ve Günümüze Yansımaları", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2005), 54.

<sup>154</sup> Özarslan, "Şîa'nın Dinî Otorite Anlayışı ve Günümüze Yansımaları", 44 vd.

<sup>155</sup> el-Mâide 5/55.

<sup>156</sup> Özarslan, "Şîa'nın Dinî Otorite Anlayışı ve Günümüze Yansımaları", 54.

verirler” şeklinde tercüme edilmesi mümkün olan âyetin *وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ* bölümünün Hz. Ali’ye işaret ettiğini ve âyetin onun hakkında nazil olduğunu savunarak onun velâyetinin/imâmetinin bu âyetle sabit olduğunu ileri sürerler.<sup>157</sup>

Şîa ayrıca Ehl-i sünnet kaynaklarında da geçen şu rivayeti de bu konudaki görüşünün delili olarak öne sürer. Bir gün dilencinin biri mescide gelir ve cemaatten yardım talep eder; ancak hiç kimse kendisine bir yardımda bulunmaz. Bunun üzerinde adam ellerini kaldırarak “Allah’ım şahit ol! Resûlullah’ın mescidinde yardım talep ettim. Fakat hiç kimse bir şey vermedi” der. O esnada namaz kılmakta olan Hz. Ali, rükûda iken dilencinin durumunu fark eder ve parmağındaki yüzüğü ona zekât/sadaka olarak verir. Namaz bitince Hz. Peygamber ellerini semaya açar ve Hz. Musa’nın duasının bir benzerini yapar. Dua biter bitmez bu âyet nazil olur.<sup>158</sup> Bu rivayet, farklı varyantlarıyla beraber, âyetin nüzul sebebine dair diğer rivayetlerle birlikte Ehl-i sünnet kaynaklarında da geçmekle birlikte Hz. Ali’nin imâmetine delâlet edeceği yönünde anlaşılmalıdır.<sup>159</sup> İbn Kesîr, âyeti Hz. Ali ile ilişkilendiren rivayetlerin senet açısından muteber olmadıklarını, âyetin Hz. Ali’nin de içinde bulunduğu müminlerin umumu hakkında nazil olduğunu belirtmiştir.<sup>160</sup> İmam Mâtürîdî, âyetten Hz. Ali’nin imâmetine delâlet ettiği yönde bir anlam çıkarılamayacağını kısaca dile getirmiş,<sup>161</sup> Râzî ise bu yöndeki anlamlandırmanın yanlışlığını kelimenin sözlük anlamı, âyetin bağlamı, tarihsel gerçeklik, sebab-i nüzûl, Kur’an bütünlüğü, fıkıh müktesebatı gibi farklı açılardan ortaya koymuştur.<sup>162</sup>

Şîi ve Sünnî müfessirler arasındaki bu ihtilafın meâllere de yansdığı görülmektedir. Şîi ve Sünnî yaklaşım daha ziyade âyette geçen *وَهُمْ رَاكِعُونَ* bölümünün zekât/sadaka verenden hal yapılıp yapılmaması üzerinden tezahür etmektedir. Çantay ve *Kur’ân Yolu*, rükûya boyun eğme anlamı vererek hem namaz hem de zekât verenlerden hal yapmıştır.<sup>163</sup> Bilmen, rükûya terim anlamı yükleyerek “*onlar rükûa varanlardır*”<sup>164</sup> şeklinde namaz kılmak, zekât vermek gibi müminlerin bir sıfatı olarak çevirmiştir. M. İslamoğlu *وَلِيُكْمِ* kelimesini “müttefikiniz” şeklinde çevirmiş, âyetin ilgili bölümünü de namaz ve zekât vermenin sebebi kılarak “*çünkü onlar Allah’a*

<sup>157</sup> Ebû Ca’fer Muhammed b. el-Hasen b. Ali et-Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri’l-Kur’ân*, thk. Ağabezerk et-Tahrâni (Beyrut: Dârü İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, ts.), 3/559.

<sup>158</sup> Ebû Ali Emlnüddîn el-Fazl b. el-Hasen b. el-Fazl et-Tabersî, *Mecma’u’l-beyân fî tefsîri’l-Kur’ân* (Beyrut: Dârü’l-Murtezâ, 2006), 3/297.

<sup>159</sup> Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 10/426; Semerkandî, *Bahrü’l-’ulûm*, 1/400; Mâverdî, *en-Nuket*, 2/49; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, 1/561; Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 12/383.

<sup>160</sup> İbn Kesîr, *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-azîm*, 3/139.

<sup>161</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 3/544.

<sup>162</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 12/384 vd.

<sup>163</sup> Çantay, *Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, 1/168; Karaman vd., *Kur’an Yolu Meâli*, 124.

<sup>164</sup> Bilmen, *Kur’anı Kerim’in Türkçe Meâli Âlisi*, 118.

*boyun eğerler*” demiştir.<sup>165</sup> M. Öztürk ve M. Kısa da namaz kılanların ve zekât verenlerin hali olarak “*Allah’ın emirlerine tam anlamıyla boyun eğerek namazı hakkıyla kılan, zekâtı veren müminler*” şeklinde çevirmişlerdir.<sup>166</sup> Çalışmamızda esas aldığımız meâllerin tamamı Ehl-i sünnet anlayışına uygun olarak âyeti çevirmiş, Hz. Ali hakkındaki rivayet üzerinden yapılacak velâyet/imâmet anlayışına kapı aralamamışlardır. Buna mukabil Şîi meâllerde durum farklı bir hal almaktadır. Nitekim Abdülbaki Gölpınarlı, ilgili bölümü “*Rükû ederken zekât verenlerdir.*” şeklinde doğrudan Hz. Ali hakkındaki rivayete mutabık olarak tercüme etmiş olmakla birlikte “veli” kelimesini kullanmaması da dikkat çekicidir.<sup>167</sup> M. Turabi “*Şüphesiz sizin veliniz, yalnızca Allah, Resulü ve namazı hakkıyla yerine getiren ve rükû hâlinde zekât veren müminlerdir*” biçiminde çevirmiş ve âyetin Hz. Ali hakkında nazil olduğuna dair hem Sünnî hem de Şîi kaynaklara atıfta bulunmuştur.<sup>168</sup> K. Çelik de benzer şekilde tercüme etmiş ve Hz. Ali’ye dair rivayeti ayrıntılı biçimde nakletmiştir.<sup>169</sup>

Şîi tefsir ve kelâm geleneğinde Mâide Sûresi 55. âyet Hz. Ali’nin velâyetinin nassla sabit olduğu görüşüne delil kabul edilmiştir. Buna karşılık Sünnî kaynaklar, lafzın genel mesajı doğrultusunda âyeti, müminlerin birbirine dost/veli/yardımcı olması bağlamında anlamıştır. Tefsir ve kelâm ekolleri arasındaki âyete dair bu iki farklı yaklaşım meâllere de doğrudan yansımıştır. Nitekim Şîi meâllerde “*rükû hâlinde zekât veren*” ifadesi Hz. Ali ile ilişkilendirilirken, Sünnî meâller bu ifadeyi genel anlamda müminler olarak yorumlamışlardır. Dolayısıyla söz konusu âyetin meâlinde ortaya çıkan anlam farklılıklarının temelinde, velâyet/imâmet konusundaki kelâmî kabullerin belirleyici olduğu görülmektedir. Bu durum, âyetlerin meâllendirilmesinde mezhebî yaklaşımların ve itikadî kabullerin yönlendirici etkisini ortaya koymaktadır.

### Sonuç

Kur’an’ın gönderiliş amacının gerçekleşmesi, hiç şüphesiz onun murâd-ı ilahiye uygun bir şekilde anlaşılması ve yaşanmasına bağlıdır. Bu sebeple Müslümanlar Kur’an’ın indirildiği ilk günden itibaren onu anlama, anlatma ve yaşama gayreti içerisinde olmuşlardır. Tarih boyunca Kur’an üzerine yapılan çalışmalar zamanın ihtiyaçları ve insanların eğilimlerine göre farklılık arz etmiştir. Günümüzde ise büyük yaygınlık kazanan ve sayıları giderek artan meâller bu çabanın günümüzdeki tezahürlerinden biri olarak değerlendirilebilir. Bu doğrultuda meâller, ilâhî mesajın Arapça

<sup>165</sup> İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’an- Gereçeli Meal*, 204.

<sup>166</sup> Öztürk, *Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, 180; Kısa, *Kısa Açıklamalı Kur’an-ı Kerim Meali*, 146.

<sup>167</sup> Abdülbaki Gölpınarlı, *Kur’ân-ı Kerîm ve Meâli* (İstanbul: Elif Kitabevi, 2003), 134.

<sup>168</sup> Turabi, *Kur’an-ı Kerim ve Meâli*, 116.

<sup>169</sup> Çelik, *Kur’an-ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Meali*, 134.

bilmeyen geniş kitlelere ulaştırılmasında önemli bir araç hâline gelmiştir. Özellikle modern dönemde, tefsir gibi hacimli eserleri okuma imkânı bulamayan, Kur'an'la doğrudan temas kurmak isteyen, dindarlığını meâller üzerinden inşa eden, geleneğe mesafeli duran veya eğitim, irşad gibi pratik amaçlarla Kur'an'dan istifade eden kişi ve gruplar açısından meâllerin önemi daha da artmıştır. Bununla birlikte, Kur'an metni tek olmasına rağmen meâller arasında kimi zaman birbirleriyle çelişecek düzeyde anlam ve yorum farklılıklarının bulunduğu da bir gerçektir.

Bu makalede, meâllerdeki anlam ve yorum farklılıklarının önemli sebeplerinden birinin müelliflerinin kelâmî kabulleri olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bu kabuller bazen bir mezhebin görüşü olabildiği gibi bazen de müellifin şahsî kanaati veya bireysel tercihi olabilmektedir. İlk bakışta salt dilsel bir aktarım gibi görünen meâl faaliyeti, aslında yazarlarının dünya görüşünü, din tasavvurunu ve kelâmî kabullerini de yansıtabilmektedir. Müellifin din anlayışı ve kelâmî kabulleri, çok anlamlılık gibi dilsel olgularla karşılaştığında, âyetin aktarılış biçimini doğrudan şekillendirmektedir. Böylece bazı durumlarda Kur'an, kişisel veya mezhebî görüşlerin doğruluğunu göstermek için araçsallaştırılmakta, Kur'an üzerinden meşruiyet devşirmeye çalışılmaktadır.

İncelenen âyetlerin anlam ve yorum takdirlerinde kelâmî kabul ve tartışmaların etkisi olsa da bu olgu, meâl farklılıklarının tek belirleyicisi değildir. Kelimelerin çok anlamlılığı, kullanıldığı harf-i cere göre kazandığı farklı anlam gibi dilbilimsel ihtilaflar, hakikat-mecaz ayrımı gibi sorunlar, sebep-i nüzûl ve rivayet farklılıkları gibi unsurlar da bu takdirlerde önemli rol oynamaktadır. Bu bağlamda rû'yetullah, hissî mucizeler, haberî sıfatlar, cehennem ebediliği ve velâyet/imâmet gibi kelâm tarihinde tartışmalı meselelerde meâller arasındaki farklılıklar dikkat çekici düzeydedir. Bazı meâller literal çeviri yöntemini benimserken, bazıları ise açık veya örtük şekilde yorum içeren tercihlerde bulunmuşlardır. Bu tercihlerde velâyet konusunda olduğu gibi doğrudan mütercimlerin mezhebî görüşleri etkili olurken bazılarında ise mezheplerinden bağımsız olarak benimsedikleri kelâmî kabuller ve bireysel eğilimler belirleyici rol oynamaktadır. Rû'yetullah, haberî sıfatlar ve velâyet/imâmet başlıkları altında incelediğimiz âyet meâllerindeki anlam takdirleri ve yorum farklılıkları, klasik dönemdeki mezhepsel ihtilaflarla benzerlik göstermektedir. Buna mukabil hissî mucizeler ve cehennem ebediliği konularında ise modern dönemin akılcı kabulleri de etkili olmuş, klasik yaklaşımlara ilaveten yeni yorumlar gündeme gelmiştir.

Araştırmanın ulaştığı bir diğer sonuç, meâllerin tamamen dilsel analize dayanan, objektif, yazarının görüş ve kabullerinden bağımsız metinler olmadığıdır. Her meâl, mütercimin ilmî birikimi, dünya görüşü, din anlayışı, mezhebî ve kelâmî kabullerinin bir yansımasıdır. Bu nedenle meâller,

yalnızca Kur'an'ın mesajını aktaran metinler olarak değil, aynı zamanda yazarının dünya görüşünün, din tasavvurunun, kelâmî kabullerinin de yansıdığı çalışmalar olarak kabul edilmelidir. Bu durum, meâllerin dini anlama konusunda özel bir otoritelerinin olmaması gerektiğini, dinî düşünce ve hayatı meâller üzerinden inşa etmenin büyük riskler barındırdığını da göstermektedir. Bu sebeple meâller, Kur'an'ın nihai anlamını belirleyen metinler olarak değil, insan yorumunun bir ürünü olarak okunması gereken metinlerdir.

## Kaynakça

- Abdülcebbar, Kâdî. *Müteşâbihü'l-Kur'ân*. Kahire: Dârü't-Türâs, ts.
- Abdülcebbar, Kâdî. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Abdülcebbar, Kâdî. *Tenzihü'l-Kur'ân 'ani'l-metâ'in*. thk. Ahmed Abdurrahmân es-Sâyih. Mısır: Mektebetü'n-Nâfize, 2006.
- Abdülhamid Ömer, Ahmed Muhtar. *Mu'cemü'l-lugati'l-'arabiyeti'l mu'asıra*. b.y.: Âlemü'l-Kütüb, 2008.
- Akpınar, Soner. "Modern ve Gelenekçi Bazı Yazarların Hissî Mucizelere Yaklaşımı". *BİDER: Bitlis İslamiyat Dergisi* 5/1 (2023), 54-77.
- Apaydın, H. Yunus. "Sahih Anlam ve Meşru Yorum". *İslam ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar I* (2017), 31-38.
- Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl. *el-Vücûh ve'n-nezâir*. thk. Muhammed Osman. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2007.
- Atay, Hüseyin. *Kur'an Türkçe Çeviri*. ed. Ömer Faruk Atay. Ankara: Atay Yayınları, 2017.
- Aydın, Hasan. "Gazzâlî ve İbn Rüşd'e Göre Mucize". *Kelam Araştırmaları Dergisi [Kader]* 6/2 (2008).
- Baltacıoğlu, İsmayil Hakkı. *Kur'an*. Ankara: Yıldız Matbaacılık ve Gazetecilik, 1957.
- Bayraklı, Bayraktar. *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Meâli*. İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2007.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *el-Esmâ ve's-sıfât*. thk. Abdullah b. Muhammed el-Hâşidî. Cidde: Mektebetü's-Sevâdî, 1993.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil*. thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mar'aşlî. 5 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur'anı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi*. İstanbul: Tuğra Neşriyat, ts.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Muvazzah İlmi Kelam*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1972.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahih*. thk. Sâlih b. Abdülazîz. 8 Cilt. Arabistan: Dârü's-Selâm, 2000.
- Bulut, Halil İbrahim. *Nübüvveti İspat Açısından Hissî Mucizeler*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
- Cebel, Muhammed Hasan. *el-Mu'cemü'l-istikâkî el-Muassıl li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim*. 4 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Âdâb, 2010.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd. *es-Sihâh*. thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Çantay, Hasan Basri. *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerim*. 3 Cilt. İstanbul: Dergah Ofset, 2011.
- Çelik, Kadri. *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Meali*. Nürnberg: Ferec Yayınları, ts.

Demirci, Muhsin. *Kur'an'ın Müteşabihleri Üzerine*. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1996.

Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2003.

Düzgün, Şaban Ali (ed.). *Kelam: El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2016.

Ebü Hayyân, Esrûddîn Muhammed b. Yûsuf b. Ali el-Endelûsî. *el-Bahrü'l-muhît*. thk. Sıdkî Muhammed Cemil. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1420.

Ebü Ubeyde, Ma'mer b. Müsennâ. *Mecâzü'l-Kur'ân*. thk. Fuat Sezgin. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1381.

Ebüsüüd Efendi. *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. nşr. Abdülkadir Ahmed 'Atâ. Riyad: Matbaatü's-Sa'âde, ts.

Elik, Hasan - Coşkun, Muhammed. *Tevhit Mesajı Özlü Kur'an Tefsiri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.

Erdoğan, Veli Tahir. *Kur'an Bana Ne Diyor? Açıklamalı Meal*. İstanbul: Bilgeoğuz, 2020.

Erten, Mevlüt. "Kur'an ve Yorum". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2013), 1-22.

Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı*. çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 2015.

Eş'arî, Ebü'l-Hasen Ali b. İsmail b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*. thk. Zarzur Naîm. 2 Cilt. el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005.

Eş'arî, Ebü'l-Hasen Ali b. İsmail b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim. *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*. thk. Mahmûd Hüseyin. Kahire: Dârü'l-Ensâr, 1397.

Ezherî, Ebü Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-luga*. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001.

Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *el-Kâmusü'l-muhît*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.

Gazzâlî, Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İktisâd fi'l-İtikâd*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.

Gezgin, Selçuk. "İtikâdi Kabullerin Kur'ân'ı Anlamaya ve Yorumlamaya Etkisi". *Kur'ân Meâlleri Sorunlar, Çözüm Önerileri-II -Meâllerde Metodolojik Sorunlar-*. ed. Murat Serdar vd. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2024.

Gölpınarlı, Abdülbaki. *Kur'ân-ı Kerîm ve Meâli*. İstanbul: Elif Kitabevi, 2003.

Görgün, Tahsin. *Anlam ve Yorum: Dini Metinlerin Anlaşılması ve Yorumlanması*. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2003.

Güven, Şahin. *Kur'an'ın Anlaşılması ve Yorumlanmasında Çok Anlamlılık Sorunu*. İstanbul: Denge Yayınları, 2005.

Halîl b. Ahmed, Ebü Abdîrahmân b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî. *Kitâbü'l-'Ayn*. thk. Mehdi Mahzûmî - İbrâhîm Samarrâî. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, ts.

İbn Atıyye, Ebü Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdîrahmân b. Gâlib el-Endelûsî. *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422.

İbn Düreyd, Ebü Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Cemheretü'l-luga*. thk. Remzî Münîr Ba'lebakkî. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.

İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekerıyyâ b. Muhammed. *Mu'cemu mekâyisi'l-luga*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1979.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer ed-Dîmeşkî. *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed Selâme. 8 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, 1999.

İbn Kuteybe, Ebü Muhammed Abdullâh b. Müslim ed-Dîneverî. *Garîbû'l-Kur'ân*. thk. Saîd el-Lihâm, b.y.: y.y., ts.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414.

İbnü'l-Cevzî, Cemâlüddîn Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed. *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*. thk. Abdurrezzâk el-Mehdî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1422.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Nüzhetü'l-a'yûni'n-nevâzir fî ilmi'l-vüçûh ve'n-nezâir*. thk. Muhammed Abdülkerîm Kâzım er-Râzî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984.

İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvân 'Adnan ed-Dâvûdî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412.

İslamoğlu, Mustafa. *Hayat Kitabı Kur'an- Gerekçeli Meal*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011.

İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni İlmî Kelam*. thk. Melikşah Sezen. İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2022.

Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu Meâli*. Ankara: DİB Yayınları, 2020.

Karaman, Hayrettin vd. *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 2007.

Kefevî, Ebü'l-Bekâ. *el-Külliyât*. thk. Adnan Derviş - Muhammed Mısrî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.

Kılavuz, A. Saim. *Ana Hatlarıyla İslam Akaidi ve Kelama Giriş*. İstanbul: Ensar Neşriyat, ts.

Kısa, Mahmut. *Kısa Açıklamalı Kur'an-ı Kerim Meali*. Konya: Armağan Kitaplar, 2009.

Kurtubî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Berdûnî - İbrahim İtfıyyiş. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısrıyye, 1964.

Mâtürîdî, Ebü Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi. Ankara: DİB Yayınları, 2018.

Mâtürîdî, Ebü Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.

Mâverîdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb. *en-Nuket ve'l-'uyûn*. thk. es-Seyyid İbn Abdülmaksûd b. Abdürrahim. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Merâğî, Ahmed Mustafa. *Tefsîrû'l-Merâğî*. 30 Cilt. Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1946.

Merkezü'd-Dirâsât ve'l-Ma'lûmatî'l-Kur'âniyye. *Mevsûatü't-tefsîri'l-me'sûr*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2017.

Mukâtil b. Süleymân, Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1423.

Mücâhid, Ebü'l-Haccâc el-Mekkî el-Mahzûmî. *Tefsîru Mücâhid*. thk. Muhammed Abdüsselâm Ebü'n-Nîl. Mısır: Dâru'l-Fikri'l-İslâmî, 1989.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîh-i Müslim*. thk. Salih b. Abdulaziz. Arabistan: Dârü's-Selâm, 2000.

Namlı, Tuncer. *Kur'an Aydınlığı -Kronolojik Kur'an Meâli-*. Ankara: Fecr Yayınları, 2018.

Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfîzüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medârikü't-tenzil ve hakâiku't-te'vil*. thk. Yûsuf Ali Bedevî. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.

Okuyan, Mehmet. *Açıklamalı Kur'an: Meal-Tefsir*. İstanbul: Haliç Üniversitesi Yayınları, 2022.

Özarslan, Selim. "Şia'nın Dinî Otorite Anlayışı ve Günümüze Yansımaları". *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2005), 41-60.

Özcan, Zeki. *Teolojik Hermenotik*. İstanbul: Alfa, 2000.

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.

Öztürk, Mustafa. *Kur'an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.

Paçacı, Mehmet. *Çağdaş Dönemde Kur'an ve Tefsire Ne Oldu?* İstanbul: Klasik, 2008.

Palmer, Richard E. *Hermenötik*. çev. İbrahim Görener. İstanbul: Anka Yayınları, 2003.

Râzî, Ebü Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420.

Reşid Rızâ, Muhammed. *Tefsîrü'l-menâr*. 12 Cilt. b.y.: el-Heyetü'l-Mısıryyetü'l-Âmmetü li'l-Kitâb, 1990.

Sâbûnî, Ebü Muhammed Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr. *el-Kifâye fi'l-hidâye*. İstanbul: DİB Yayınları, 2019.

Sâbûnî, Ebü Muhammed Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr. *Mâtürîdiyye Akaidi*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: DİB Yayınları, 2005.

Sağlam, Mustafa. *Tefsirde Anlam Kırılmaları*. Ankara: Fecr Yayınları, 2022.

Semerkindî, Ebü'l-Leys İmâmü'l-Hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhim. *Bahrü'l-'ulûm*. b.y.:y.y., ts.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerim b. Ahmed. *el-Milel ve'n-nihal*. 3 Cilt. b.y.: Müessesetü'l-Halebî, ts.

Şems, Muhammed Celal. *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meali*. İslamabad: İslam International Publications, 2011.

Şener, Abdülkadir vd. *Yüce Kur'an ve Açıklamalı - Yorumlu Meâli*. İzmir: TDV Yayınları, 2016.

Şevkânî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed. *Fethu'l-kadîr*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru İbni Kesîr, 1414.

Taberî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'an*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.

Tabersî, Ebü Alî Emînüddîn el-Fazl b. el-Hasen b. el-Fazl. *Mecma'u'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'an*. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Murtezâ, 2006.

Tatar, Burhanettin. "Kur'an'ı Anlama Sorunu Üzerine Bazı Düşünceler". *Eskiyeini: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi* 26 (2013), 193-200.

Tirmizî, Muhammed b. İsâ b. Sevre b. Mûsa b. ed-Dahhâk. *el-Câmi 'u'l-kebir-Sünen-i Tirmizî*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.

Tiyek, Fatih. “Kur'an Ayetlerinin Yorumunda Öznellik Sorunu”. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 13/16 (2016), 163-182.

Topaloğlu, Bekir. “Cehennem (Kelâm)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/227-233. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Topaloğlu, Bekir. *Kelâm İlmi: Giriş*. İstanbul: Damla Yayınevi, ts.

Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.

Tunçbilek, Hasan Hüseyin. “İslâm Düşüncesinde Cehennemin ve Cehennem Azabının Ebediyeti ve Fenası Problemi”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VI/1 (2006), 15-33.

Turabi, Murtaza. *Kur'an-ı Kerim ve Meâli*. ed. Vahdettin İnce. İstanbul: Kevser Basın Yayın, 2013.

Tüsü, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-. *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'an*. thk. Ağabezerk et-Tahrânî. 9 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

Türkmen, Sadık. *İniş Sırasına Göre Kur'an'ın (Kâinat/Sünnet ve Akıl/Bilim Işığında Yapılmış) Türkçe Çevirisi*. İstanbul: Sadık Türkmen Yayınları, 2010.

Üzüm, İlyas. “İsnâşeriyye (Kelâm)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/147-149. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Yakıt, İsmail. *Kur'an-ı Hakîm Meâli -Semantik Analizli Açıklamalı ve Yorumlu-*. İstanbul: Ötüken, 2020.

Yavuz, Ali Fikri. *Kur'an-ı Kerim ve İzahlı Meâli Âlîsi*. İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1975.

Yıldırım, Celal. *Tefsirli Kur'an-ı Kerim Meâli*. İzmir: Anadolu Yayınları, 1995.

Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirezzâk. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. 40 Cilt. b.y.: Dârü'l-Hidâye, ts.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407.

“<https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=4&ayet=169>”. Erişim 24 Ekim 2025

“<https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=48&ayet=10>”. Erişim 15 Eylül 2025

“<https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=75&ayet=23>”, Erişim 05 Ağustos 2025

“<https://www.suleymaniyevakfimeali.com/Meal/Bakara.htm>”, Erişim 15 Eylül 2025.

“<https://www.suleymaniyevakfimeali.com/Meal/K%C4%B1yame.htm>”, Erişim 05 Ağustos 2025

*el-Mu'cemü't-târîhî li'l-lugati'l-arabiyye*. <https://almojam.org/>, Erişim 06 Ağustos 2025.