

SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

Journal of Sakarya University
Faculty of Theology

ISSN: 2146-9806
e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 21 | Sayı/Issue: 40 | Yıl/Year: 2019 (Aralık/December)

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,
uluslararası hakemli bir dergidir.

Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu
yazarlarına aittir.

Bu kitabın yayın hakları

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne aittir.

5846 ve 2936 sayılı fikir ve sanat eserleri yasası hükümleri gereğince

"Bu kitap hiçbir yöntemle çoğaltılamaz. Resim, şekil, şema, grafik ve
herhangi bir bölümü dekanlığın izni olmadan kopya edilemez."

Her hakkı Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne aittir.

SAKARYA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ	JOURNAL OF SAKARYA UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY
Cilt: 21 Sayı: 40 Yıl: 2019 (Aralık)	Volume: 21 Issue: 40 Year: 2019 (December)
ISSN: 2146-9806 e-ISSN: 1304-6535	
<p>Sahibi/Owner on behalf of Theology Faculty Prof. Dr. Ahmet BOSTANCI Editör/Editor in chief Dr. Öğr. Üyesi Emrah KAYA Sayı Editörleri/Issue Editors Dr. Öğr. Üyesi M. Mücahid DÜNDAR Arş. Gör. Ayşe KAYA Editör Yardımcısı/Editorial Assistants Dr. Öğr. Üyesi M. Mücahid DÜNDAR Dr. Öğr. Üyesi Habib KARTALOĞLU Dil Editörü/Language Editor Arş. Gör. Dr. Esra AKAY DAÇ Yazı Takip/Secretary Arş. Gör. Ayşe KAYA Arş. Gör. Ravza AYDIN İç Tasarım/Design Dr. Öğr. Üyesi Harun ABACI Arş. Gör. Betül ELMACI ÇETİN Web Sayfası Sorumlusu Arş. Gör. Yunus KAYMAZ Baskı Yeri ve Tarihi/Publication Place and Date Sakarya 2019 Baskı/Printing Sakarya Gelişim Ofset Tanıtım Matbaa Yayın Reklam Tic. ve San. Ltd. Şti. A. Mendere Cad. No: 22/A Yeniceami Adapazarı Tel: 0264 273 52 53 – Faks: 0264 281 73 00 Yazışma Adresi/Corresponding Adress Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Esentepe Kampüsü 54000 Serdivan/Sakarya Tel: +90 (264) 295 67 30 Faks: +90 (264) 295 67 36 web sayfası / web page http://dergipark.ulakbim.gov.tr/sakaifd e- posta / e-mail: sauifd@sakarya.edu.tr</p>	<p>Yayın Kurulu / Editorial Board Prof. Dr. Bilal GÖKKIR (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. Erdiç AHATLI (Sakarya Üniversitesi) Prof. Dr. Kemal BATAK (Sakarya Üniversitesi) Dr. Öğr. Üyesi İhsan KAHVECİ (İbn Haldun Üniversitesi) Dr. Öğr. Üyesi Merve ÖZAYKAL (İstanbul Üniversitesi) Danışma Kurulu / Advisory Board Prof. Dr. Abdullah AYDINLI (Sakarya Üniversitesi) Prof. Dr. Ahmet YAMAN (Konya Necmettin Erbakan Üni.) Prof. Dr. Ali DURUSOY (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Alim YILDIZ (Cumhuriyet Üniversitesi) Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ (Uludağ Üniversitesi) Prof. Dr. Bülent UÇAR (Osnabrück Üniversitesi) Prof. Dr. Dilaver GÜRER (Selçuk Üniversitesi) Prof. Dr. Fuat AYDIN (Sakarya Üniversitesi) Prof. Dr. George TAYLOR (Pittsburgh School) Prof. Dr. Hacı Mehmet GÜNAY (Sakarya Üniversitesi) Prof. Dr. İlhan KUTLUER (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Levent ÖZTÜRK (Sakarya Üniversitesi) Prof. Dr. Mehmet ATALAN (Kastamonu Üniversitesi) Prof. Dr. Muammer İSKENDEROĞLU (Rize RTE Üni.) Prof. Dr. Muhammed AYDIN (Sakarya Üniversitesi) Prof. Dr. Murteza BEDİR (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. Mustafa ÇİÇEKLER (Medeniyet Üniversitesi) Prof. Dr. Mustafa ÖZTÜRK (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Naser NİKOUBAKHT (Tarbiat Modares Üni.) Prof. Dr. Oliver LEAMAN (Kentucky Üniversitesi) Prof. Dr. Osman AYDINLI (Ankara Üniversitesi) Prof. Dr. Ömer ÇELİK (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Rahim ACAR (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Ramazan MUSLU (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. Zekeriya GÜLER (TDV 29 Mayıs Üniversitesi) Doç. Dr. Abd-alraheem al-SHAREEF (Zerqa Üniversitesi) Doç. Dr. Mehmet ÜMİT (Marmara Üniversitesi) Dr. Öğr. Üyesi Kadir GÖMBEYAZ (Kocaeli Üniversitesi) Dr. Öğr. Üyesi Mahmut SALİHOĞLU (İstanbul Üniversitesi)</p>
Sayı Hakemleri / Referee Board of this issue	
<p>Prof. Dr. Hacı Mehmet GÜNAY (Sakarya Üniversitesi) Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN (Ankara Yıldırım Beyazıt Üni.) Prof. Dr. Mehmet EREN (Necmettin Erbakan Üniversitesi) Prof. Dr. Mehmet Halil ÇIÇEK (Ank. Yıldırım Beyazıt Üni.) Doç. Dr. Avnullah Enes ATEŞ (Bilecik Şeyh Edebali Üni.) Doç. Dr. Ayşe Zişan FURAT (İstanbul Üniversitesi) Doç. Dr. Cemil BİLİR (Sakarya Üniversitesi) Doç. Dr. Mahmut ZENGİN (Sakarya Üniversitesi) Doç. Dr. Mehmet EFENDİOĞLU (Marmara Üniversitesi) Doç. Dr. Ümit HOROZCU (İstanbul Üniversitesi)</p>	<p>Dr. Öğr. Üye. Abdullah ÖZCAN (Sakarya Üniversitesi) Dr. Öğr. Üye. Elif Nur ERKAN BALCI (A. İzzet Baysal Üni.) Dr. Öğr. Üye. Ertuğrul DÖNER (Çukurova Üniversitesi) Dr. Öğr. Üye. Hakan BEKTAŞ (İstanbul Üniversitesi) Dr. Öğr. Üye. Mahmut YAZICI (Pamukkale Üniversitesi) Dr. Öğr. Üye. Metin AYDIN (Sakarya Üniversitesi) Dr. Öğr. Üye. Muhammed İsa YÜKSEK (İstanbul Üni.) Dr. Öğr. Üye. Seyit Ali GÜŞEN (İstanbul Üniversitesi) Dr. Öğr. Gör. Murat YILMAZ (Hitit Üniversitesi) Dr. Yunus Emre TEMİZ (Sakarya Üniversitesi) Dr. Zübeyde ÖZBEN DOKAK (Sakarya Üniversitesi)</p>
Dergimizin yayım ve yazım ilkeleri 593-601 sayfaları arasında yer almaktadır.	

Açık Erişim Politikası / Open Access Policy

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Creative Commons Atınlı-Gayriticari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi bilimsel araştırmaları halka ücretsiz sunmanın bilginin küresel paylaşımını artıracak ilkesini benimseyerek, içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Budapeşte Açık Erişim Deklarasyonunu imzalamıştır.

Journal of Sakarya University Faculty of Theology is licensed under a Creative Commons Attribution-Non-Commercial 4.0 International License. Journal of Sakarya University Faculty of Theology provides immediate open access to its content on the principle that making research free available to the public supports a greater global exchange of knowledge. Journal of Sakarya University Faculty of Theology has added its name to the Budapest Open Access Initiative.

Dizinleme Bilgileri / Abstracting and Indexing Services

- 1- ESCI- Emerging Sources Citation Index (2017)
- 2- DOAJ- Directory of Open Access Journals (2017)
- 3- DRJI- Directory of Research Journals Indexing (2017)
- 4- ULAKBİM- TR Dizin (2012)
- 5- İSAM- Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (2011)
- 6- EBSCOHOST (2010)
- 7- Academic Resource Index- ResearchBib (2017)
- 8- PhilPapers (2017)
- 9- CEEOL- Central and Eastern European Online Library (2017)
- 10- ESJI- Eurasian Scientific Journal Index (2017)
- 11- ROOTINDEXING- Journal Abstracting and Indexing Service (2017)
- 12- CiteFactor- Academic Scientific Journals (2017)
- 13- OAJI- Open Academic Journals Index (2017)
- 14- Scientific World Index (2017)
- 15- SOBİAD- Sosyal Bilimler Atıf Dizini (2017)
- 16- IZOR- International Institute of Organized Research (2017)
- 17- Scilit- Scientific Literature (2017)
- 18- Türk Eğitim İndeksi (2017)
- 19- Acarindex- Akademik Araştırmalar İndeksi (2017)
- 20- ROAD- Directory of Open Access Scholarly Resources (2017)
- 21- Science Library Index (2017)
- 22- OpenAIRE (2017)
- 23- ERIHPLUS- European Reference Index for the Humanities and Social Sciences (2017)
- 24- Scientific Indexing Services (2017)
- 25- İdealonline (2017)
- 26- WORLDCAT (2017)
- 27- SAIF- Scholar Article Impact Factor (2017)
- 28- Index Copernicus International (2018)
- 29- MIAR - Information Matrix for the Analysis of Journals (2018)
- 30- MLA - Modern Language Association (2018)
- 31- ATLA Religion Database (2019)

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Makaleler / Articles

Hedonist Değer Anlayışının Eleştirisi / Criticism of Hedonistic Values

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Yıldız

323-348

**Kanser Hastalarında Yaşam Kalitesini Etkileyen Din ve Maneviyat
Üzerine Teorik Yaklaşımlar / Theoretical Approaches on Religion and
Spirituality Affecting the Quality of Life in the Cancer Patients**

Doç. Dr. Ahmet Albayrak –Uzm. Dr. İbrahim Yıldırım –Emine Kurt

349-376

**Türk-Alman Evliliklerinde Yaşanılan Problemler ve Başa Çıkma
Yöntemleri (Dini-Kültürel Farklılıklar Bağlamında) / Difficulties in
Turkish-German Marriages and Coping Strategies (in the Context of Religious-
Cultural Differences)**

Arş. Gör. Dr. Abdulmuttalip Baycar

377-414

**Tefsîrî'l-Celâleyn'i Okuma Yöntemi ve Müfessirlerin Dili -Fâtîha
Sûresi Tefsiri Örneği- / A Methodology for Reading Tafsîr al-Jalâlayn and the
Language of the Commentators: The Case of the Commentary on al-Fâtîha**

Dr. Öğr. Üyesi Harun Abacı

415-439

**Tefsirde İhtilaf Karşıtı Söylemin Tahlil ve Tenkidi / A Critical Approach
to the Discourse against Disagreements of the Qur'ânic Exegesis**

Dr. Öğr. Üyesi Bayram Demircigil

441-468

**"Tefsir Usûlü" Üzerine Bazı Mülâhazalar ve Teklifler / Some
Considerations and Proposals on "Tafsîr Method (Usûl)"**

Doç. Dr. Ali Karataş

469-489

**Sahâbe Edebiyatı Kaynağı Olarak İbn Ebî Hayseme'nin et-Târîh adlı
Eseri / Ibn Abî Khaythama's al-Târîkh as a Source of the Major Şahâba Literature**

Aziz Gökçe - Doç. Dr. Hayati Yılmaz

491-516

**Hadislerin Tercüme ve Yorumunda Dikkat Edilmesi Gereken Esaslar
ve Sık Rastlanan Hatalar / Some Guidelines for Translating and Interpreting
the Ḥadīths and Frequently Encountered Mistakes**

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Ali Çalgan

517-551

Kitap Değerlendirmeleri / Book Reviews

Robert G. Hoyland - Brian Gilmour. *Medieval Islamic Swords and Sword-
making: Kindi's Treatise 'On Swords and Their Kinds'.*

Arş. Gör. Halil İbrahim Yılmaz

553-558

Mustafa Köylü (ed.). *Türkiye'de Din Eğitimi ve Sorunları.*

Emre Altıntaş

559-565

Selçuk Akşin Somel. *Osmanlı'da Eğitimin Modernleşmesi (1839-1908)
İslamlaşma, Otokrasi ve Disiplin.*

Dr. Öğr. Üyesi Ramazan Gürel

567-573

Ali Karataş. *İmam Mâtürîdî Kur'ân'ı Kur'ân'la Te'vîl.*

Şule Soyal Şenol

575-581

Hasan Taşdelen. *Kuran'la Gülmek Kuran'la Ağlamak.*

Dr. Öğr. Üyesi Ömer Faruk Akpınar

583-588

İndeks / Index

39-40. Sayılar

589-591

Yayın ve Yazım İlkeleri / Guidelines for Publication

593-601

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 21, Sayı/Issue: 40, Yıl/Year: 2019 (Aralık/December)

Tefsîrü'l-Celâleyn'i Okuma Yöntemi ve Müfessirlerin Dili
-Fâtîha Sûresi Tefsiri Örneği-

A Methodology for Reading Tafsîr al-Jalâlayn and the Language of the
Commentators: The Case of the Commentary on al-Fâtîha

Harun Abacı

Dr. Öğr. Üyesi, Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Ana Bilim Dalı -
Dr., Pamukkale University, Faculty of theology, Department of Tafsîr.

harunabaci@pau.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-2259-5722>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 02/09/2019

Kabul Tarihi/Date Accepted: 12/11/2019

Yayın Tarihi/Date Published: 15/12/2019

Atıf/Citation: Abacı, Harun. "Tefsîrü'l-Celâleyn'i Okuma Yöntemi ve Müfessirlerin Dili -Fâtîha Sûresi Tefsiri Örneği-". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/40 (2019): 415-439. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.613972>

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.

Tefsîrû'l-Celâleyn'i Okuma Yöntemi ve Müfessirlerin Dili -Fâtîha Süresi Tefsiri Örneği-

Öz

Kur'ân'ın anlaşılmasına yardımcı olan tefsir kaynaklarının genel muhtevasını, tasnif sistemlerini ve ihtiva ettikleri bilgileri anlamak, söz konusu alanda yeni bilgi üretimi için önemlidir. Tefsir kaynaklarından doğru yararlanabilmek için müelliflerini tanımanın yanı sıra, te'lif edilme amaçlarını, metotlarını ve kullandıkları dili de en ince detayına kadar bilmek gerekir. Bu makalede geçmiş dönemde ve günümüzde en çok okunan/okutulan tefsir kaynaklarından *Tefsîrû'l-Celâleyn*'de kullanılan dile, okuma ve anlaşılma usulüne dikkat çekilmeye çalışılacaktır. Konu hacminin makale sınırlarına sığmaması endişesiyle Fâtîha Süresi tefsiriyle sınırlandırılmıştır. Söz konusu tefsir, yararlandığı temel kaynaklarıyla kıyaslanarak verili bilgilerin analizi yapılmıştır. Bu çalışmada müfessirlerin dili yeterince bilinmediği durumda tefsirdeki bilgilerin satır aralarının sağlıklı anlaşılabilirliği şeklinde bir sonuca ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Celâleyn, Lügat, Sarf, Nahiv, Belâgat, Mezhep.

A Methodology for Reading *Tafsîr al-Jalâlayn* and the Language of the Commentators: The Case of the Commentary on *al-Fâtîha*

Abstract

Understanding the general content, classification systems and the information they contain is important for the generation of new knowledge in the field in question. In order to make full use of the sources of tafsîr, in addition to recognizing the authors, it is necessary to know the aims, methods and language of the promotion in detail. In this article, it will be tried to draw attention to the language used by Jalâlayn, one of the most read/taught tafsîr sources in the past and today, and the method of reading and understanding. Concerned that the volume of his article would not fit within the boundaries of the article, Sûrat al-Fâtihâ was limited to tafsîr. The said commentary was compared with its primary sources. In this study, if the language of the commentators is not sufficiently known, it is concluded that the information between the lines of commentary cannot be understood properly.

Keywords: Tafsîr, Jalâlayn, Lexical, şarf, Nahw, Balâgha, Sect.

Giriş

Tefsir kaynaklarından doğru yararlanabilmek için müelliflerini tanımanın yanı sıra, te'lif edilme amaçlarını, metotlarını ve kullandıkları dili/terminolojiyi de bilmek gerekir. Müfessirin ilmî kişiliği, tefsirini yazarken o tefsirle gerçekleştirmeyi istediği gaye, muhatap aldığı toplum, hedeflediği kitle ve eserinde yer verdiği bilgilerin muhtevası gibi unsurların birlikte değerlendirilmesi söz konusu tefsirin vermek istediği mesajın doğru anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

*Tefsîrû'l-Celâleyn*¹ yazıldığı günden günümüze kadar en çok okunan ve okutulan tefsirler arasında yer almaktadır. Bu tefsirin en çok okutulma neden-

1 *Tefsîrû'l-Celâleyn* diye meşhur olan *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-azîm* adlı bu tefsiri Celâl (Celâleddin) lakabına sahip iki âlim yazmıştır. Aynı ortak lakaba sahip olmaları nedeniyle "İki Celâl'in tefsiri" anlamında bu esere *Tefsîrû'l-Celâleyn* denilmiştir. Doğru görülen görüşe göre Celâled-

leri olarak dilinin kolay olması, sahâbe ve tâbiûn Kur'ân anlayışını yansıtmaması, âyetlerdeki murâd-ı ilâhîyi ayrıntılı bilgiler içerisinde kaybolmasına meydan vermeyecek şekilde kısa ve net bir üslupla tefsir edilmesi gibi hususlar zikredilmektedir.² Ancak *Celâleyn* tarzında yazılan başka tefsirler de aynı özellikleri taşımaktadır. Öyleyse zikredilen bu hususlar *Tefsîrû'l-Celâleyn*'in neden daha çok şöhret kazandığını tam olarak açıklamamaktadır.

Bu tefsir, basit ve sade görünümü yanında özet ve kısa bir tefsir olması nedeniyle ilk seviye ilim tâlipleri için ders kitabı olarak tercih edilmiştir. Bunun yanında basit görünümü arkasında verdiği yüklü mesajları anlayabilme yönünden ağır olması nedeniyle İslâmî ilimlerde sadece yüksek seviye sahibi ilim tâliplerine okutulması gerektiği düşüncesi de vardır. Bu durum *Tefsîrû'l-Celâleyn*'in okutulma tarzından kaynaklanmaktadır. *Celâleyn* bir gazete metni gibi algılanıp sadece sathî bir okumayla kolay ve anlaşılır bir tefsir olduğu zannedilir. Ancak metnin vermek istediği mesajı anlamaya yönelik bir okuma ya da başka bir deyişle satır aralarını okuma tarzı takip edildiğinde anlaşılması zor bir tefsir olduğu görülür. Bu çalışmada *Tefsîrû'l-Celâleyn*'in okuma tarzının nasıl olması gerektiği üzerinde durulacaktır. Böylece *Tefsîrû'l-*

din el-Mahallî ömrünün yetmeyeceği endişesiyle en azından belli süreleri bitirebilme gayesiyle önce Kehf sûresinden başlayıp Nâs sûresine kadar tefsir etmiş (müfessir doğrudan Kehf sûresinden başlamayıp önce Rahmân sûresinden Nâs sûresine kadar, sonra Yâsin sûresinden Kamer sûresine kadar, sonra Meryem sûresinden Fâtır sûresine kadar, en son olarak Kehf sûresini tefsir etmiş), ardından Fâtiha sûresine başlayıp geri kalanını tamamlamayı arzu etmiştir. Ancak ömrü yetmediğinden kalan kısım olan Bakara sûresinden İsrâ sûresinin sonuna kadar öğrencisi Celâleddin es-Süyûtî yazmıştır. (Maḥallî, Bakara sûresinin 36. âyetine kadar tamamladıktan sonra vefat etmiştir. Ancak Süyûtî, Bakara sûresini baştan başlayarak kendisi tefsir etmiş, hocasının yaptığı kısımdan yararlanmakla birlikte nüshaya koymamıştır. Geniş bilgi için bk. Şükrü Arslan, "Celâleyn Tefsirinin İsnadı ve el-Mahallî'nin Bakara Süresinden Yaptığı Tefsiri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (1991): 159-162.) Fâtiha sûresi de Maḥallî tarafından tefsir edildiği için tefsirin Osmanlı baskılarında eserin sonunda yer almaktadır. Ancak Arap dünyasındaki çoğu baskılarda ise müellif bütünlüğü değil, Mushaf sırası gözetilerek Fâtiha sûresi başta yer almaktadır.

Tefsirin müelliflerinin hayatı ve eserlerine dair birçok çalışma bulunması nedeniyle bu kalede konuya ayrıca yer verilmemiştir. Konuyla ilgili bilgi için bk. Ali Akpınar, "Celâleyn Tefsiri ve Müellifleri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1998): 181-198; Abdülcelil Candan, "Celâleyn Tefsirine Eleştirel Bir Yaklaşım", *Yüzyüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2000): 341-367; Abdurrahman Altuntaş, *Celâleyn Tefsiri ve Metodu* (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2004); Mustafa Ünver, *Tefsirde Öteki Celâleyn'de İsrâiliyât* (Samsun: Sidre, 2008); Ali Akpınar, "Tefsîrû'l-Celâleyn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011) 40: 294-295; Hasan Baydemir, *Celâleyn Tefsiri'nde Kıraatlere Yaklaşım* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2015); Muhammed Emin Doğru, *Nesh Kavramı ve Celâleyn Tefsiri'ndeki Mensûh Ayetler* (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2015); Halil İbrahim Süslü, *Celâleyn Tefsiri'nde Garîbü'l-Kur'ân Örnekleri* (Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2016); Yıldız Akkuş, *Kıraat Bağlamında Celâleyn Tefsiri ve Mefâtihu'l-gayb Adlı Tefsirin Karşılaştırılması* (Yüksek Lisans Tezi, İğdır Üniversitesi, 2018).

2 Örneğin bk. Akpınar, "Celâleyn Tefsiri ve Müellifleri", 181.

Celâleyn'in müelliflerinin vermek istedikleri mesajları doğru bir şekilde anlaşılmasına ışık tutulması amaçlanmaktadır. Bu amacın sağlıklı bir şekilde ortaya konulmasında *Tefsîrû'l-Celâleyn*'in ana damarları olan Zemaşşerî (ö. 538/1144), Râzî (ö. 606/1210) ve Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) tefsirleri gibi temel kaynaklarından yararlanılacaktır. Bu kaynaklardan istifade edilerek *Celâleyn* metninin ardındaki mesajların ne olduğunun tespitine çalışılacaktır. Bu makalenin temel iddiası şudur; söz konusu tefsir kısa metnin ardında yoğun bilgileri barındırmaktadır, bu yoğun bilgiler daha çok dilbilim verilerinden oluşmaktadır. Tefsirde genellikle birkaç kelime ile ifade edilen bu yoğun bilgiler sadece Kur'ân tefsiri ortaya koymak amacı taşımayıp önceki müfessirlerin görüşleri arasında bir tercihte bulunma, geçmiş görüşlere reddiye ve kendi mezhebî tercihini belirtme amacı taşımaktadır. Bu makalede *Celâleyn* hakkında yapılan çalışmalarda söz konusu tefsirin başlangıç seviyesindeki öğrencilere uygun olduğu düşüncesi tenkit edilmektedir. Bu çalışma *Celâleyn*'in anlaşılması kolay bir tefsir olmayıp alana dair belli birikimi olan kimseye yönelik bir tefsir olduğu iddiası taşımaktadır.

Tefsîrû'l-Celâleyn, birçok tefsirden yararlanmakla birlikte yoğunlu olarak Zemaşşerî, Râzî ve Beyzâvî'nin tefsirlerindeki bilgileri kendinde özlü olarak ifade etmektedir. Bu özlü bilgiler söz konusu tefsirlerden bağımsız anlaşılması mümkün değildir. Bu bilgileri anlamının yolu, söz konusu kaynaklardaki verilere vâkıf olmaktan geçer. Bu iddiayı desteklemek üzere Fâtîha tefsiri örneği üzerinden özlü bilgilerin arkasında yatan geniş ve tartışmalı veriler söz konusu kaynaklarla karşılaştırmalı olarak ortaya konulmaya çalışılacaktır.

1. *Tefsîrû'l-Celâleyn*'in Metoduna Yönelik Çalışmaların Değerlendirilmesi

Tefsîrû'l-Celâleyn'in okuma ve anlaşılma yöntemine dair daha önce yapılmış bir çalışma tespit edilememiştir. Ancak *Tefsîrû'l-Celâleyn*'in metoduna yönelik çalışmalar bu makalenin konusuna yakınlık göstermektedir. Bu nedenle söz konusu çalışmalar değerlendirilerek bu makale açısından benzer ve farklı yönler gösterilmeye çalışılacaktır.

a) Kâşîd Yâsir Zeydî, *Menhecü'l-Celâleyn* (1974): Yazar bu makalede *Tefsîrû'l-Celâleyn*'in kısa ve kolay olması açısından İslâmî ilimlerde başlangıç düzeyinde olanlara uygun görüldüğü yargısını eleştirmektedir. Ona göre bu tefsir ileri düzey tefsir bilgisine sahip olanlar için yazılmıştır. *Celâleyn*, kısa ibarelerinin arkasında hem tefsir hem de tefsir usulü, fıkıh, dil, nahiv, belâgat, kelim vb. ulûmu'l-Kur'ân alanına giren birçok tafsilatlı bilgiye işaret etmektedir. Buna göre söz konusu çalışmada bu makalede benimsenen iddia savunulmaktadır. Ancak bu düşüncelere sahip olan yazar bunu teyit edecek ne bir örnek ne de ayrıntılı bir açıklamada bulunmamaktadır. O, tefsirin Şâvî (ö. 1241/1825) hâşiyesinden alıntılama yaparak *Celâleyn*'in ana kaynaklarının Zemaşşerî, Kurtubî (ö. 671/1273), Beyzâvî ve Ebussuûd (ö. 982/1574) olduğunu

belirtmektedir. Zeydî, metod konusunda tefsirin iki farklı müfessir tarafından yazılmış olsa da aynı tarza sahip olduğunu belirtir. O, çok az kısım dışında aralarında bir fark olmadığını söyler. Zeydî, makalesinde *Tefsîrî'l-Celâleyn*'in metodunu günümüz çalışmalarında klasikleşen “Kur’ân’ın Kur’ân’la tefsiri”, “Kur’ân’ın sünnetle tefsiri”, “Esbâb-ı nüzulü açıklama”, “Nâsih-mensûh bilgisine yer verme” gibi muhteva bilgisi türünde sunmaktadır.³ Hâlbuki bu tarz bir yaklaşım, birçok tefsir için söz konusu olabilir. Bir başka deyişle birçok tefsir için yapılacak çalışmada aynı başlıkları koyarak bu metoda sahip olduğu söylenebilir. Bu durumda *Celâleyn*'in metodunu diğerlerinden farklı kılan yön ortaya konulmamaktadır. Bu makalede ise bu şekilde bir metod açıklamasına yer verilmeyecektir. Aksine tefsirdeki bilgi malzemesinin nasıl anlaşılması gerektiği, bağlantılarıyla mukayeseli ortaya konulacaktır. Bu durum aslında bir başka açıdan *Tefsîrî'l-Celâleyn*'in nasıl yazıldığı metoduna da ışık tutacaktır. Bununla birlikte makalede bu tefsirin metodunu ortaya koymaktan ziyade anlaşılma metoduna yönelik olması açısından Zeydî'nin çalışmasından farklılık arzetmektedir.

b) Ali Akpınar, *Celâleyn Tefsiri ve Müellifleri* (1998): Yazar bu makalede Yâsin sûresi örneğinde *Tefsîrî'l-Celâleyn*'in özelliklerini tanıtmaya çalışmıştır. Yazar bu makale dışında ayrıca *TDV İslam Ansiklopedisi*'ne yazdığı *Tefsîrî'l-Celâleyn* maddesinde de tefsiri tanıtmaktadır. Yazar her iki çalışmasında eserin dilinin kolay olup Arapça'yı yeni öğrenenlerin anlamakta zorlanmayacağını ifade etmektedir.⁴ Hâlbuki tefsir yukarıda değinildiği gibi kolay gibi görünmekle birlikte satır araları birçok dilbilimsel ve kelâmî tartışmalara işaret etmektedir. İşaret ettiği söz konusu bilgilerin anlaşılmasının zorluğu, tefsiri ağır hale getirmektedir. Akpınar, tefsirin Sahâbe ve Tâbiûn'un Kur’ân anlayışlarını yansıttığını söylemektedir.⁵ Ancak bu tefsir için daha çok Zemaşşerî, Râzî ve Beyzâvî'nin anlayış tarzını yansıttığını söylemek daha doğru olur. Çünkü tefsirin ana damarları bu üç kaynaktan beslenmektedir. Akpınar, her iki çalışmasında tefsirin metodunu yukarıdaki çalışmaya benzer şekilde “Kur’ân’ın Kur’ân’la tefsiri”, “Kur’ân’ın sünnetle tefsiri” vb. özelliklerinden söz ederek her tefsirde söz edilmesi mümkün olan durumu ele almıştır. Dolayısıyla Akpınar'ın her iki çalışması hem yöntem incelemesi hem de bu makalede ele alınacak konu farklılığı yönünden yukarıdaki çalışma gibidir. Ayrıca Akpınar, tefsirin en başta gelen özelliğinin kelimelerin eş anlamlarıyla açıklanması olduğunu söyler.⁶ Hâlbuki tefsir, ana kaynaklarıyla karşılaştırıldığında kelimelerin eş anlamlısını değil, bazen mecâz-ı mürsel, istiâre, kinaye gibi yollarla kazandığı anlamı bazen de nahvî özelliklerden kaynaklı anlamı

3 Zeydî, “Menhecû'l-Celâleyn fi tefsiri'l-Kur’ân”, 125-148.

4 Akpınar, “Celâleyn Tefsiri ve Müellifleri”, 182; Akpınar, “Tefsîrî'l-Celâleyn”, 40: 194.

5 Akpınar, “Celâleyn Tefsiri ve Müellifleri”, 182.

6 Akpınar, “Tefsîrî'l-Celâleyn”, 40: 294.

ifade etmektedir. Bir başka ifadeyle müfessir, çoğu zaman kelimenin eş anlamını değil, nahiv ve belâgat özelliğini ortaya koymaktadır. Bunların örneklerine aşağıda değinileceği için ayrıca burada yer verilmemiştir.

c) Abdurrahman Altuntaş, *Celâleyn Tefsiri ve Metodu* (2004): Yüksek Lisans tezi olarak hazırlanan bu çalışmada müfessirlerin hayatına ve tefsirin metoduna geniş yer verilmiştir. Bu çalışma, Ali Akpınar'ın çalışmasının genişletilmiş hali gibidir. Altuntaş da Akpınar gibi "Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri", "Kur'ân'ın sünnetle tefsiri" vb. özelliklerini ele alarak her tefsirde söz edilmesi mümkün olan durumu ortaya koymuştur.⁷ Akpınar'ın çalışmasından farkı, konuyu çok daha bol örnekli ele almasıdır. Konuların genişçe ele alındığı bu çalışmanın tefsirin özelliklerini, ana kaynaklarını ve tefsirlerle karşılaştırmasını ortaya koyup onlardan farklı olan yönlerini belirtmesi beklenirdi. Böylece *Tefsîrû'l-Celâleyn*'nin sadece bir özet olmayıp önceki çalışmalardan farklı olarak ne tür katkılarda bulunduğu anlaşılmalı olurdu. Ancak söz konusu çalışmada buna dair bir bilgi malzemesi bulunmamaktadır.

d) Nizâl Sâ'idî, *Dirâse fi'l-Mencec* (2013): Yazar bu makalede *Tefsîrû'l-Celâleyn* ile Şîî âlim Şübbet (ö. 1242/1827)'in *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Kerîm* adlı eserlerini metot yönünden karşılaştırmasını yapmaktadır. Bu iki eserin metot karşılaştırılması yukarıda geçen çalışmalardaki metot tarzına benzer şekilde: esbab-ı nüzul, kıraatler, sarf, nahiv ve belâgat bilgileri, fikhî hükümlerin istinbatı vb. tarzda yapıldığından ayırt edici bir metot ve farklı bir bakış açısı ortaya konmamaktadır. Çünkü hemen hemen her tefsirde kıraat, dilbilim açıklamaları yapılmakta ve fikhî meselelere değinilmektedir. Dolayısıyla bunlar, tefsirin metodunu diğerlerinden ayırt edici özelliğe sahip değildir. Ancak söz konusu çalışma, ele alınan konularda Eş'arî ve Şîî şeklinde iki farklı mezhep müntesibi müfessirlerin bakış açılarının ortaya konulması açısından önem arz etmektedir.⁸ Bu iki farklı bakış açısının belirtilmesi, metoda ait bir özellik değil, tefsirin yönelimini (itticâh) ifade eden bir özelliktir. Bu çalışmada her iki tefsirin çok kısa ifadelerle geniş konulara işaret ettiğini belirtmesi bizim çalışmamızda ortaya konulan *Celâleyn*'in yoğun bilgi içerdiği iddiasını desteklemektedir. Ancak buna dair ayrıntılı açıklamalara ve yeterli örneklere yer verilmemiştir.⁹

Sonuç olarak yukarıda incelenen dört çalışma tefsirin metodolojik yönünü ortaya koymada aynı tarza sahip olduklarından yöntem taslağı açısından birbirlerinden farklılık göstermemektedir. Bu çalışmaların bazılarında her ne kadar bizim iddiamızı destekleyen ifadeler yer asla da ayrıntılara girilmemiştir.

7 Altuntaş, "Celâleyn Tefsiri ve Metodu", 60-127.

8 Sâ'idî, "et-Tefâsîrû'l-muhtasara dirâse fi'l-menhec (el-Celâleyn ve Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Kerîm li-şübbet)", 208-226.

9 Sâ'idî, "et-Tefâsîrû'l-muhtasara dirâse fi'l-menhec (el-Celâleyn ve Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Kerîm li-şübbet)", 208.

Yukarıdaki çalışmalarda ve bunun dışında *Celâleyn* üzerine yapılan diğer çalışmalarda konumuza doğrudan temas eden bilgi malzemesi tespit edilememiştir. Dolayısıyla makalenin bu konuda alana yeni bir katkı sağlayacağı umulmaktadır.

Çalışmanın bundan sonraki kısmında *Tefsîrû'l-Celâleyn*'in Fâtiha sûresi üzerinden dikkat çeken konuları alt başlıklar halinde tasnif edilerek eserin okuma yöntemi ve müfessirin dil yapısı ana hatlarıyla ortaya konulmaya çalışılacaktır. Fâtiha sûresinin tefsiri doğru kabul edilen görüşe göre Maḥallî (ö. 864/1459) tarafından yazıldığı için makalede konular incelenirken ve tefsirin müellifinden söz edilirken Celâleyn veya Süyûtî (ö. 911/1505) yerine Maḥallî diye ifade edilecektir.

2. Tefsirde Kur'ân İlimleri

Bu başlık altında Maḥallî'nin Fâtiha sûresi tefsirinde Kur'ân ilimlerine dair verileri inceleme konusu yapılacaktır.

2.1. Sûrenin Mekkî-Medenî Oluşu

Tefsirlerde bir sûre hakkında bilgi verilirken onun Mekkî mi ya da Medenî mi olduğu üzerinde önemle durulur. Konu hakkında ihtilaf varsa, hangisinin daha doğru görüş olduğu belirtilmeye çalışılır. Bu durum genellikle basit bir şekilde sûre hakkında tarihsel bir veriden ibaret olduğu izlenimi verir. Hâl-buki müfessirlerin amacı, Mekkî ve Medenî ayrımıyla sûrenin muhatabını belirgin hale getirmektir. Örneğin Fâtiha sûresinin *Tefsîrû'l-Celâleyn*'de, Zemahşerî ve Beyzâvî'nin tefsirlerinde olduğu gibi¹⁰ Mekkî olduğu belirtilir.¹¹ Bu ayrımla sûrenin muhatabının hicret öncesi Mekke halkı olduğu anlaşılır. Bu sûrenin ilk inen sûre olduğu dikkate alındığında asıl muhatabın yeni iman etmiş müminler olduğu görülür. Sûre genelinde muhatap Mekke'deki müminler olmakla birlikte özellikle son âyette müşriklere de tarizde de bulunmaktadır. Dolayısıyla müşriklere gönderme yoluyla hitap edildiği söylenebilir. Sonuç olarak müfessirin, sûrenin Mekkî olduğunu belirtmesi, o sûrenin Mekke'deki müminler veya müşriklerin o zamanki durumları dikkate alınarak tefsir edilmesi gerektiğine işaret etmektedir. Buna göre Fâtiha sûresi sonunda yer alan “gazaba uğrayanlar” ve “dalâlette olanlar” ile Mekke'deki müşrikler kastedilmiş olmalıdır. Çünkü Mekke'de sadece müminler ve müşrikler bulunmaktadır. Her ne kadar Mekke'de Ehl-i kitap bulunsa da bunların sayıları çok az olduğu için onların muhatap olarak ilk inen sûrede dikkate

10 Cârullah Ebû'l-Kâsım Muḥammed Ömer Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an ḥakâ'iki ḡavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücihi't-te'vil* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 1: 26; Nâşîrüddîn Ebû Şâ'id Abdullâh b. Ömer Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vil* (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 1: 12.

11 Ebû Abdullâh Celâlüddîn Muḥammed b. Aḥmed Maḥallî - Ebû'l-Faẓl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekr Süyûtî, *Tefsîrû'l-Celâleyn* (Kahire: Dârü'l-Ḥadîs, ts.), 2.

alınması uzak görülmektedir. Öyleyse şirkleri nedeniyle gazap ve dalâlet vasfı müşriklere daha uygun düşmektedir. Ancak *Tefsîrû'l-Celâleyn*'de bu husus dikkate alınmayarak gazaba uğrayanlarla Yahudilerin, dalâlette olanlarla Hristiyanların kastedildiği belirtilmektedir. Hâlbuki Medine döneminde hitap yoğun bir şekilde Yahudi ve Hristiyanlara yönelik gelmiştir. Eğer Fâtiha sûresi medenî olarak kabul edilmiş olsaydı veya Mekke döneminin sonlarına doğru indiği bilinseydi bu iki vasıf ile Yahudi ve Hristiyanların kastedildiğini söylemek mümkün olurdu.

Gazap ve dalâlet iki ayrı vasıf olduğu için bununla iki ayrı vasfa sahip Yahudi ve Hristiyanların kastedilmiş olması makul gelebilir. Ancak âyetin ilk muhatabı dikkate alındığında gazap ile Peygambere düşmanlıkta bulunan müşrikler, dalâlet vasfı ile Peygambere karşı düşmanlık beslemeyen ancak kendi halinde şirk içinde yaşamaya devam eden müşrik gruplar kastedilmiş olabilir. İşte bu nedenle olacak ki hem Zemaşşerî hem de Beyzâvî Maḥallî'nin benimsediği görüşün zayıf veya en azından ikincil konumda olduğuna *لا يلائم* lafzıyla işaret ederler.¹² Bundan anlaşıldığına göre Zemaşşerî ve Beyzâvî'ye göre gazap ve dalâlet vasfıyla müşrikler kastedilmektedir. Öyleyse Maḥallî bu konuda Zemaşşerî ve Beyzâvî'nin görüşünü benimsememektedir.¹³

Râzî'nin tefsirine bakıldığında o, Zemaşşerî ve Beyzâvî'nin aksine gazap vasfıyla Yahudilerin, dalâlet vasfıyla ise Hristiyanların kastedildiği görüşün meşhur olduğunu söyleyerek bu görüşü benimser. Dahası Râzî, bu görüşü zayıf gören veya en azından râcih kabul etmeyen Zemaşşerî'yi isim vermeden eleştirir. Bu şekilde o, Zemaşşerî'nin görüşünü reddederek asıl bu görüşün daha doğru olduğunu ortaya koyar. Râzî, benimsediği görüşü konuyla ilgili başka âyetlerle de delillendirir.¹⁴ Zira Kur'ân'da Yahudilerle ilgili daha çok gazap nitelemesi yapılırken (el-Mâide 5/60) Hristiyanlar hakkında ise daha çok dalâlet vasfı zikredilmektedir (el-Mâide 5/77). Bu durum Maḥallî'nin Râzî'nin bu görüşünü esas aldığını göstermektedir. Hem Râzî hem Maḥallî'nin sûre-muhatap ilişkisini dikkate almayıp, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirini önceliğini söyleyebiliriz. Çünkü onlar, diğer ilgili âyetlere göre Fâtiha sûresindeki gazap ve dalâlet vasfına anlam yüklemişlerdir. Hâlbuki Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri görünürde rivayet tefsir yöntemi gibi görünse de aslında akıldır. Çünkü akıl yoluyla bu veriler arasında bağlantı kurulmaktadır. Ayrıca Mekke'nin ilk yıllarında Yahudi ve Hristiyan eleştirisi de akılla bağdaştırılması zor görünmektedir. Râzî'nin bu yaklaşımının temel nedeni, âyetlerin anlamının tek bir muhatapla sınırlandırılmamasıdır. Tefsirin ilerleyen bölüm-

12 Zemaşşerî, el-Keşşâf, 1: 26; Beyzâvî, Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl, 1: 12.

13 Maḥallî - Süyûtî, *Tefsîrû'l-Celâleyn*, 2.

14 Fahrüddîn Muhammed b. Ömer Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebîr (Mefâtîhü'l-ğayb)* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420), 1: 222.

lerinde de görüldüğü üzere Râzî gazap ve dalâlet ile sadece Yahudi ve Hristiyanla yetinmeyip bu vasfa sahip tüm insanları kastedebileceğini belirtir. Çünkü ona göre gazap ve dalâlet âm lafızlar olup kayıtlanması doğru değildir. Böylece âyetin muhatabı kıyamete kadar bu vasfa sahip tüm insanlardır. Bu görüşün arka planında yatan temel ilke ise Râzî'ye göre Kur'ân'ın câmiyyet özelliğine sahip olmasıdır. Ona göre Kur'ân'ın kastedilen muhatabı kıyamete kadar gelecek tüm insanlardır. Bir başka deyişle Kur'ân'ın doğrudan veya dolaylı muhatap ayrımı bulunmamaktadır.¹⁵ Öyleyse magdûb ve dallîn, Yahudi, Hristiyan vb. hak yolda olmayan herkesi kuşatır. Râzî, böyle bir ayrıma gitmeksizin her iki yönü tefsir kapsamında değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Onun yolunu benimsediği anlaşılan Maḥallî, sûrenin başında belirttiği Mekkî ayrımı, sûrenin tarihine işaret etme dışında bir anlam ifade etmemektedir. Bu durumda müfessirin sûreye dair Mekkî bilgisini vermesinden, sûre hakkında teâmül haline getirilen bir geleneği sürdürdüğü izlenimini vermektedir.

2.2. Nahiv İlminin Verilerinden Yararlanma

Bu başlık altında Maḥallî'nin Fâtiha sûresi tefsirinde nahiv ilminin verilerinden ne şekilde yararlandığı ve bunu anlama nasıl yansıttığı incelenmeye çalışılacaktır.

2.2.1. Lâm Harf-i Cerin Anlamı

Maḥallî, *الحَمْدُ لِلَّهِ* (el-Fâtiha 1/2) âyetinin tefsirinde *أَنَّ تَعَالَى مَالِكٌ لِّجَمِيعِ الْحَمْدِ* "Allahu Teâlâ, tüm hamdlerin sahibidir"¹⁶ ifadesini kullanmaktadır. İlk bakışta bu ifade âyeti benzer bir cümleyle açıklıyor gibi anlaşılmaktadır. Bir başka deyişle Akpınar'ın dediği gibi¹⁷ eş anlamlı kelimelerle âyetin tefsiri yapılıyor izlenimi vermektedir. Ancak *Celâleyn*, temel aldığı tefsirlerle karşılaştırıldığında burada nahiv ilminin verileriyle âyeti tefsir ettiği anlaşılmaktadır. Ayrıca müfessir, âyet hakkında ortaya konulan görüşlerden hangisini tercih ettiğini de göstermektedir. Çünkü burada özellikle *مَالِكٌ* kelimesi dikkat çekmektedir. Mübteda ve haberden oluşan *الحَمْدُ لِلَّهِ* cümlesinde müfessir, *مَالِكٌ* kelimesiyle ne söylemeyi amaçlamaktadır? Bu kelime, aslında *اللَّهُ* lafzının başındaki harf-i cerin ne anlama geldiğini açıklamaktadır. Zira *mâlik* ismi *milkin* ismi-fâili olup aidiyet, milkiyet bildirmektedir. Maḥallî *mâlik* şeklindeki tefsiriyle *lillâhi* terki bindeki lâm harfinin milkiyet için olduğuna işaret etmiş olmaktadır.

15 Râzî, *et-Tefsîrî'l-kebir (Mefâtiḥü'l-ğayb)*, 1: 228.

16 Maḥallî - Süyûtî, *Tefsîrî'l-Celâleyn*, 2.

17 Akpınar, "Tefsîrî'l-Celâleyn", 40: 294.

Müfessirler buradaki lâm harf-i ceri konusunda üç ayrı görüş belirtmişlerdir. Zemaşşerî, bu harf-i ceri “ihtisâs” ve “istihâk” anlamında ele alarak cümleyi “Hamd Allah’a mahsus ve ona layıktır” şeklinde tefsir etmektedir.¹⁸ Râzî ise bu harf-i ceri daha çok “istihkâk” anlamda ele almaktadır.¹⁹ Ancak Fâtiha tefsirinin başka bir yerinde Râzî bu harf-i cerin üç anlamda olabileceğini belirtir. Bunlar; ihtisâs, milkiyet ve mülkiyettir. Lâm harf-i cerinin her üç manasına göre الحمد لله cümlesinin anlamını vermektedir. İhtisâs anlamına göre cümle; “Hamd, Allah’a mahsustur”, milkiyet anlamına göre “Hamd, Allah’a aittir”, mülkiyet anlamına göre “Hamd, Allah’ın yetkisindedir” şeklinde olmaktadır.²⁰ Beyzâvî de bu konuda Zemaşşerî ve Râzî’nin görüşünü benimseyerek harf-i ceri “istihkâk” anlamını esas alır.²¹ Bu durumda Maḥallî, Râzî’nin yer verdiği ancak tercih etmediği “milkiyet” anlamını benimsemesi dikkat çekicidir. Çünkü *Tefsîrû'l-Celâleyn* ağırlıklı olarak Râzî yolunu izlerken burada ikincil anlam olarak zikredilen “milkiyet”in esas alınması Maḥallî’nin bu konuda Zemaşşerî ve Râzî gibi düşünmediğini göstermektedir. Onun neden bu görüşü benimsediği anlaşılammıştır. Meallere bakıldığına bir kısmında ihtisâs anlamına göre “mahsûstur”²² şeklinde, bir kısmında milkiyet anlamına göre “Allah’a aittir”²³ şeklinde, diğer bir kısmında ise Râzî’nin daha çok tercih ettiği gibi “istihkâk” anlamına göre “lâyık”²⁴ şeklinde meal verilmektedir. Ancak harf-i cerin üçüncü anlamının esas alındığı bir meal tespit edemedik. Sonuç olarak Maḥallî’nin tercihinin meallere önemli ölçüde yansıdığını söyleyebiliriz.

2.2.2. Bedel

Maḥallî, Fâtiha sûresinin tefsirinde iki yerde bedel ifadesini kullanmaktadır. İlk bakışta bedel lafzıyla âyet hakkında okuyucuya salt nahiv bilgisi verdiği anlaşılabilir. Hâlbuki önceki tefsirlerle mukayese edildiğinde hem nahiv verisiyle âyetin anlamının ne olması gerektiğini hem de konu hakkındaki ihtilafta tercihinin ne yönde olduğunu göstermektedir.

a) صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ ifadesindeki صِرَاط kelimesi, kendinden önce bulunan الصِّرَاط dan bedeldir.²⁵ Muzaf, muzaf ileyhten, ism-i mevsul de sıla cümlesinden

18 Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 1: 22.

19 Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebîr (Mefâtihü'l-ğayb)*, 1: 161.

20 Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebîr (Mefâtihü'l-ğayb)*, 1: 192.

21 Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, 1: 8.

22 Örneğin bk. Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur’ân-ı Kerim’in Türkçe Meali ve Âlisi ve Tefsiri* (İstanbul: Nesa Yayınları, ts.), 1: 9.

23 Örneğin bk. Bayraktar Bayraklı, *Kur’ân Meâli* (İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2007), 21.

24 Sadık Türkmen, *İniş Sırasına Göre Kur’ân* (İstanbul: Sadık Türkmen Yayınları, 2010), 29.

25 Maḥallî - Süyûtî, *Tefsîrû'l-Celâleyn*, 2.

bağımsız düşünülemediği için²⁶ lafız itibariyle صِرَاط kelimesi bedel olsa da belâgat ilkesi açısından صِرَاطِ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ ifadesinin tamamı bedel olmaktadır. Bu nedenle ikinci صِرَاط, birinci الصِّرَاط dan anlam açısından farklıdır. İki kelime birbirinden farklı olduğu için bedel yapılabilmektedir. Burada Maḥallî'nin bedel i'râbıyla dikkat çektiği iki husus vardır.

Birincisi: Bu lafzın i'râbında ihtilaf bulunmasıdır. Maḥallî'nin ana damarları olan Zemaḥşerî ve Râzî başta olmak üzere müfessirlerin çoğunluğu bu lafzın bedel olduğunu söyler. Ancak müfessirlerin bazıları bunun sıfat olduğunu²⁷ diğer bir kısmı ise atf-ı beyan olduğunu belirtir.²⁸ Maḥallî ise bedel ifadesiyle bu görüşler arasından çoğunluktan yana olduğunu göstermiştir.

İkincisi: Maḥallî, bedel tercihinde bulunarak sadece i'râb bilgisi vermeyi amaçlamaz. Aksine anlamın nasıl anlaşılması gerektiğini de ortaya koyar. Cürcânî'nin (ö. 471/1078-79) dediği gibi i'râb, anlamın anahtarındır.²⁹ Kelimenin cümle içindeki nahvî konumunu ifade etmek cümlenin nasıl anlaşılması gerektiğini söylemektir. Bu nedenle müfessirler âyetlerin nahvî izahlarına ve özellikle de i'râba çok önem vermişlerdir. Onlar sırf nahiv tatbikatı olsun diye bu izahlara yer vermemektedirler. *Celâleyn* çok özlü bir tefsir olduğu için sadece bedel ifadesi ile yetinerek bununla nasıl bir anlamın kastedildiğini Zemaḥşerî ve Râzî gibi kaynaklara havale etmektedir.

Bedelin sıfat ve atfı beyandan önemli iki farkı bulunmaktadır.

1) Bedelin âmîlinin tekrarı hükmünde olması: Söz konusu âyette kelimenin bedel olması, mübdel minhunun âmîlinin tekrarı hükmündedir. Buna göre âyetin anlamı: إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ إِهْدِنَا صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ "Bizi dosdoğru yola ilet, bizi kendilerine nimet verdiklerinin yoluna ilet". إِهْدِ âmîlinin iki defa tekrar edilmesi hidayet talebini te'kitli hale getirmektedir.³⁰ Hâlbuki ne atf-ı beyanda ne de sıfat i'râbında âmîlin tekrarı söz konusu olmadığı için cümlede bir te'kitten söz etmek mümkün olmaz.

2) Bedelin maksûd olup mübdel minhin (kendisinden bedel yapılan kelime) sâkıt (düşmüş) hükmünde olması: Atf-ı beyan, sıfata benzer bir anlam ifade eder. Aralarındaki fark, sıfatın müştak olması gerekirken atf-ı beyanda böyle bir zorunluluk yoktur. Atf-ı beyan ve sıfatın bedelden farkı şudur: Atf-

26 Ahmed Maḥlûb, *Esâlîb Belâğiyye* (Kuveyt: Vekâletü'l-Maḥbû'ât, 1980), 140; Muhammed Ahmed Kâsım - Muhyiddîn Dîb, *'Ulûmu'l-belâğa* (Lübnan: el-Mü'essesetü'l-Hadîse, 2003), 264.

27 Örneğin bk. Ebû Alî Emînüddîn el-Fazl b. el-Ḥasan Ṭabersî, *Mecma'u'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü'l-'Ulûm, 2005), 1: 36.

28 Örneğin bk. Ebû'l-Fidâ' 'Îmâdüddîn İsmâil b. Şihâbüddîn İbn Keşîr, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-'azîm* (Riyad: Dârü Ṭaybe, 1997), 1: 140.

29 Ebû Bekr Abdülkâhîr b. Abdurrahmân b. Muhammed Abdülkâhîr el-Cürcânî, *Delâ'ilü'l-i'câz*, 3. Baskı (Kahire: Dârü'l-Medenî, 1992), 28.

30 Zemaḥşerî, *el-Keşşâf*, 1: 25.

ı beyan ve sıfat hem nahiv hem de anlam açısından cümlede tâbî bir konuma sahiptir. Bedel ise her ne kadar nahiv açısından tâbî konumda olsa bile anlam açısından asıl konumdadır.³¹ Bir başka deyişle bedel cümlede daha vurgulu bir anlama sahiptir. Bedelin tâbî olduğu mübdel minh ise cümlede yok gibidir. Atf-ı beyan ve sıfatta ise durum bunun tam aksidir.³² Bu nahvî yapı dik-kate alındığında âyette ikinci صِرَاط kelimesinin birinci الصِّرَاط'tan bedel yapılması durumunda âyetin anlamı âdeta şöyledir. "Bizi ~~dosdoğru~~ yola ilet, bizi kendilerine nimet verdiklerinin yoluna ilet". Burada üstü çizilen "dosdoğru yol" ifadesi cümlede söylenmemiş gibi kabul edilip asıl vurgu "kendilerine nimet verdiklerinin yolu" ifadesine yapılmıştır. Kendilerine nimet verilenler, başta peygamberler olmak üzere Müslümanlar olduğu başka bir âyette açıklanmıştır. Buna göre Müslümanların yoluna vurgu yapılmak sûretiyle Müşriklere tarizde bulunulmuş ve onların yolunun doğru olmadığına işaret edilmiştir. Fâtiha sûresinin Mekkî olması dikkate alındığında muhatap Müminler olmakla birlikte Müşrikler de göz ardı edilmemektedir. Dolayısıyla onlar, kendi yollarının dosdoğru zannetmelerine mukabil bedel i'râbıyla Müslümanların yolu ön plana çıkarılarak asıl dosdoğru yolun bu olduğu onlara duyurulmaktadır.

b) عَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ ifadesinde عَيْرِ kelimesi, الَّذِينَ أُنْعِمْتَ عَلَيْهِمْ ifadesindeki الَّذِينَ ismi-i mevsulünden bedeldir. Muzaf, muzaf ileyhten ayrılması düşünülemeyeceği için anlam olarak عَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ ifadesinin tamamının bedel olduğu zikredilmektedir. İsm-i mevsul de sılasından ayrı olamayacağı için mübdel minh de الَّذِينَ أُنْعِمْتَ عَلَيْهِمْ ifadesinin tamamı olarak belirtilmektedir.³³ Maḥallî'nin burada bedel i'râbı yapmasında yukarıdaki söz konusu edilen durum geçerlidir. Şöyle ki; عَيْرِ kelimesinin i'râbında da bedel, atf-ı beyan ve sıfat olmak üzere üç görüş bulunmaktadır. Maḥallî bedel ifadesiyle tercihini ortaya koymakla birlikte bedelin âmîlinin tekrarı hükmünde olması, bedelin maksud ve mübdel minhin sâkıt (düşmüş) hükmünde olması gibi özelliklerle anlam inceliğine de işaret etmektedir.

Maḥallî yukarıdan farklı olarak burada ek bir açıklama daha yapmaktadır. O açıklama şöyledir: "ونكتة البدل إفادة أن المهتدين ليسوا يهودا ولا نصارى" "Bedelin nüktesi, hidayete erenlerin ne Yahudi ne de Hristiyan olmadığıнын ifade edilmesidir."

31 Bedel ise atf-ı beyan arasında bir fark olmadığını söyleyen nahivciler olsa bile Maḥallî'nin beslendiği Zemahşerî ve sonraki birçok dilci müfessir ikisi arasındaki fark üzerinde önemle durmaktadır. Bu nedenle makalede konu, bu farkı kabul eden dilcilerin görüşleri doğrultusunda ele alınmıştır. Örneğin bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 537, 3: 23; Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebir (Meḥâṭîḥü'l-ğayb)*, 13: 90.

32 Ebü'l-'Abbâs Muḥammed b. Yezîd el-Ezdî es-Sümâlî Müberred, *el-Mukteḫab* (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, ts.), 4: 297.

33 Maḥallî - Süyûtî, *Tefsîrû'l-Celâleyn*, 2.

İlk bakışta bu açıklama, bedelin cümlelerin anlamına ne şekilde yansıdığını hissettirmektedir. Ancak bu tefsirin temel kaynaklarından *el-Keşşâf*'a bakıldığında bu durumun biraz farklı olduğu anlaşılmaktadır.

el-Keşşâf taki açıklamalara göre; *عَمِيرٌ* kelimesi, marifeye muzaf olsa bile marifelik özelliği kazanamayan bir kelimedir. Çünkü bu kelime çok mübhem olduğu için lâm-ı tarif bile verilse ya da en güçlü marifeye de muzaf kılınsa yine marife olmaz. Hâlbuki *عَمِيرٌ* kelimesinin, marife olan ism-i mevsulden bedel olması için kendisinin de marife olması gerekiyor. Bu durum âyette nahvî bir hata izlenimi vermektedir. Kur'ân âyetlerinde nahvî hata söz konusu olamaz. Çünkü Kur'ân Arapça nazil olmuş ve Arap kurallarına uygun olduğu müsellemdir. Bu nedenle âyetlerin bize ulaşmasını sağlayan sahih kıraatın şartlarından biri de Arap gramerine uygunluktur. Eğer Arap gramerine aykırı bir durum olursa o kıraat şaz kabul edilir. Burada da eğer nahiv hatası olduğu kabul edilirse bu kıraatın şaz kabul edilmesi gerekecektir. Bu kıraatın mütevatir olduğu bilindiği için Zemaşşerî bunun Arap gramerine uygunluğunu ispatlamaya çalışmaktadır. Bunun için bir arayış içinde olan Zemaşşerî, *عَمِيرٌ* lafzında *مُعَايِرٌ* şeklinde te'vil yoluna başvurur. Şöyle ki; *عَمِيرٌ* kelimesinin öncesi ve sonrası birbirine mugâyirdir. Nitekim önce gelen "kendilerine nimet verdiklerinin yolu/Müslümanların yolu" ifadesi sonra gelen "gazaba uğrayanların yolu" ifadesine mugâyirdir. Çünkü Müslümanların yolu cennet, gazaba uğrayanların yolu ise cehennemdir. Birbirinin mugâyiri olan bu iki ifade *مُعَايِرٌ* te'vil imkanını sağlayarak *عَمِيرٌ* kelimesine marifelik sağlamaktadır. Böylece marife olan *عَمِيرٌ* kelimesi, marife olan ism-i mevsule bedel olması mümkün hale gelmektedir.³⁴ Zemaşşerî'nin ortaya koyduğu bu bilgiler dikkate alındığında Maḥallî'nin belirttiği bedelin nüktesine dair "hidayet erenlerin ne Yahudi ne de Hristiyan olmadığı" şeklindeki açıklamanın asıl amacı her ikisinin birbirine zıt olduğu dolayısıyla *عَمِيرٌ* kelimesinin bu şekilde marifelik kazandığına işaret etmektedir.

2.3. Kur'ân'ın Arap Diline Uygunluğunun Ortaya Konulması

Maḥallî, *مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ* (el-Fâtiha 1/4) âyetini önce tercih ettiği *يَوْمِ الدِّينِ* kıraatına göre tefsir eder. Ardından diğer kıraate göre âyetin anlamını zikreder. Ancak bu kıraatte nahiv açısından bir sorun görülmektedir. Şöyle ki; *يَوْمِ الدِّينِ* iza-fetinde muzaf olan *مَالِكِ* kelimesi ism-i fâil olup amel etme şartına sahiptir.

34 Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 1: 26. Zemaşşerî, *عَمِيرٌ* kelimesinin bedel veya sıfat şeklinde iki i'râbı mümkün görür. Ancak o, *عَمِيرٌ* kelimesinin marifelik kazanma zorunluluğunu sıfat i'râbı üzerinden yapmaya çalışır.

Çünkü bu ism-i fâil, daha önce bulunan **لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ** lafzının sıfatıdır.³⁵ Nahiv kuralına göre muzaf, ism-i fâil, ism-i mef'ûl vb. sıfat-ı kelime olup amel şartına sahip olduğu zaman bu izafet, izafet-i lafziyye olur. İzafet-i lafziyyenin en temel özelliği muzafın muzaf ileyhten ne marifelik ne de tahsislik kazanamamasıdır. Buna göre **يَوْمَ الدِّينِ** izafetinde her ne kadar **يَوْمَ الدِّينِ** terkiibinin izafet-i maneviyye olması sebebiyle **يَوْمَ** kelimesi, **الدِّينِ** kelimesinden marifelik kazanıyorsa da **مَالِك** kelimesi, **يَوْمَ** kelimesinden marifelik kazanamaz. Bu durumda **مَالِك** nekre olup marife olan lafza-i celâlin sıfatı olması marifelik-nekrelik uyumsuzluğu nedeniyle mümkün olmaz. Ancak ism-i fâilin amel etmesi için bir şart daha vardır. O şarta göre ism-i fâil ya hal (şimdiki zaman) ya da istikbal (gelecek zaman) anlamında olması gerekir. Anlam açısından bakıldığında Allah'ın ne şimdi ne de gelecekte kıyametin sahibi olduğu düşünülmez. Aksine O, her zaman kıyametin sahibidir. Bu durumda ism-i fâil ne hal ne de istikbal manada değil, istimrar (geniş zaman) anlamdadır. Bu durumda ism-i fâil mef'ûlün bihte amel şartını yitirdiği için bu izafet, izafet-i maneviyye olur. İzafet-i maneviyyede muzaf, muzaf ileyhten marifelik kazanabildiği için **مَالِك** kelimesi, **يَوْمَ** den marifelik kazanmış olur. Böylece marifelik uyumuyla **مَالِك** kelimesi, **لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ** lafzının sıfatı olur. Bu durumda âyette görülen nahiv müşkili ortadan kalkmış olur. İşte yukarıda sözü edilen durumu Maḥallî şu kısa açıklamasıyla ortaya koyar:

“Allah bu niteliğe her zaman sahiptir. [Bu tıpkı **مَالِك** sıfatında daima/süreklilik anlamı bulunmaktadır.] Bu tıpkı **غَافِرٍ** “her daim günahları bağışlayan” (Mümin 40/3) âyeti gibidir. [Nitekim bu âyette **غَافِرٍ** ism-i fâili süreklilik anlamına sahiptir. Bu nedenle **غَافِرٍ** kelimesi, **الدُّنْبِ** kelimesinden marifelik kazanarak öncesinde bulunan **لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ** lafzının sıfatı olması mümkün olmaktadır.] İşte burada da **مَالِك** kelimesinin marifeye sıfat olarak gelmesi [nahiv kuralı açısından] doğrudur.³⁶

Maḥallî'nin metni doğrudan tercüme yerine köşeli parantezle daha anlaşılır hale getirilmiştir. Görüldüğü üzere Maḥallî'nin bu kısa ifadesi, tafsilatlı bir şekilde yer verilen *el-Keşşâf*'la karşılaştırılmadan anlaşılması çok güçtür.

35 İsm-i fâil **ال** takısı aldığı anda fiil gibi amel edebilmesi için başka bir şarta ihtiyacı yoktur. Ancak ism-i fâil nekre olduğunda mübteda, mevsuf, zilhal, nida harfi, istifham veya nefiy gibi bir şeye itimat etmesi gerekir. Burada ise **مَالِك** kelimesi, mevsuf olan lafz-ı celâle itimat ettiği için fiil gibi amel şartına sahiptir. Geniş bilgi için bk. Ebû Abdullâh Cemâluddîn Muḥammed b. Abdullâh İbn Mâlik et-Ṭâî, *Şerhu'l-Kâfiyeti's-Şâfiye* (Mekke: Câmî'atü Ümmi'l-Kurâ, 1982), 2: 1127-1138.

36 Maḥallî - Süyûtî, *Tefsîriü'l-Celâleyn*, 2.

Çünkü Maḥallî, *el-Keşşâf* ta genişçe yer verilen³⁷ bu nahiv müşkilini ve çözümü-
nünü çok veciz bir şekilde sunmaktadır. Bu durum göstermektedir ki müfessirler,
kıraatlerin nahiv kuralına uygunluğunu ispata çok önem vermektedir. Böyle kısa bir
tefsirde bile buna yer verilmesi bunun en açık göstergesidir. Çünkü nahiv müşkili barındıran bir kıraatın nahiv kuralına uygunluğu ortaya
konulmadan onun tefsir edilmesi anlamsız kalır. Nahiv kuralına aykırı olan bir kıraat şaz
olacağından tefsirdeki değeri sahih bir kıraat gibi olmaz.³⁸

Maḥallî, nahiv müşkilini sadece bu kıraat için söz konusu etmektedir. Çünkü مَلِكٌ يَوْمَ الدِّينِ kıraatında muzaf, مَلِكٌ kelimesidir. مَلِكٌ ise ya mübâlağalı ism-i fâil kabul edilir ki bu durumda مَالِكٌ ism-i fâili için söylenen durumlar bunun hakkında da aynen geçerli olur. Ya da مَلِكٌ bazı nahivcilerin benimsediği gibi sıfat-ı müşebbehe kabul edilir. Sıfat-ı müşebbehe ise marifeye muzaf olduğu zaman her durumda marifelik kazanma özelliğine sahiptir. Dolayısıyla muzafın sıfat-ı müşebbehe kabul edilmesi halinde diğer kıraattaki nahiv sorunu bunda söz konusu olmaz.³⁹

2.4. Belâgat İlminin Verilerinden Yararlanma

Bu başlık altında Maḥallî'nin Fâtiha sûresi tefsirinde belâgat ilminin verilerinden ne şekilde yararlandığı ve bunu anlama nasıl yansıttığı incelenmeye çalışılacaktır.

2.4.1. Kelamın İhbârî ve İnşâî Türü

Tefsîrû'l-Celâleyn'de ana kaynakları olan Zemaḥşerî, Râzî ve Beyzâvî tefsirlerinde olduğu gibi belâgat ilminin verilerine bolca rastlamak mümkündür. Müfessiler bu veriler yoluyla âyetin muhataba ifade ettiği anlamı tespit etmeye çalışırlar.

Fâtiha Süresinin الحمد لله (el-Fâtiha 1/2) cümlesinde Maḥallî, جملة خبرية قصد بها التناء، "elhamdülillah, haberî cümledir. Ancak bu cümlede övgü anlamı kastedilmiştir" ifadesini kullanır.⁴⁰ O, bu ifadesiyle belâgat ilminin me'ânî bölümünde kelamın ihbârî ve inşâî kısımlarına işaret etmektedir. Maḥallî'ye göre bu cümle, yapı itibarıyla ihbârîdir. Yani doğrulanması ya da yalanlanması mümkün olan cümle yapısına sahiptir. Bir başka deyişle bu cümle yargı bildirmektedir. Ancak Arap dilinde bazen ihbârî yapılar çeşitli nedenlerle mecâzen inşâî anlamda kullanılır. Burada da الحمد لله cümlesi, inşâî anlamda

37 Zemaḥşerî, *el-Keşşâf*, 1: 22.

38 Geniş bilgi için bk. Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf İbn Hişâm en-Nahvî, *Evzaḥu'l-mesâlik 'ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.), 3: 75.

39 Geniş bilgi için bk. Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf İbn Hişâm en-Nahvî, *Evzaḥu'l-mesâlik 'ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.), 3: 75.

40 Maḥallî - Süyûtî, *Tefsîrû'l-Celâleyn*, 2.

kullanılmıştır. Asıl amaç inşâi olduğu halde cümlelerin ihbârî olarak ifade edilmesi ise muhatabı Allah'a hamd etmeye yöneltmede daha etkili olmasıdır.⁴¹ İhbârî yapıya göre bu cümle ile hamdin Allah'a ait olduğu haber verilirken, inşâi anlam dikkate alındığında "Allah'a hamd ediyorum" anlamı edinilmiş olur. Ancak meallere bakıldığında daha çok ihbârî yapıya göre bu cümleye anlam verilmektedir. Cümlelerin inşâi özelliği dikkate alınarak anlam veren çok az meal bulunmaktadır.⁴²

Maḥallî, *قصد بما الشاء* ifadesiyle cümlelerin inşâi manada kullanıldığına işaret etmektedir. İnşâi kelimeler, kendi içinde talebî ve gayr-i talebî şeklinde iki kısma ayrılmaktadır. "Övgü" ise gayr-i talebînin kısımlarından biridir.⁴³ Dolayısıyla Maḥallî, özellikle "övgü" kelimesini kullanarak bu cümlelerin hem inşâi olduğunu hem de inşâinin alt kısımlarından gayr-i talebî türünde olduğunu belirtmiş olmaktadır. Belâgat ilminin bu verileri dikkate alınmadan Maḥallî'nin ifade etmiş olduğu cümlelerin gereği gibi anlaşılması imkân dışıdır.

Maḥallî'nin belâgat ilmi verilerine dayalı olarak verdiği bu bilginin kaynağı nedir? Zemaḥşerî ve Beyzâvî tefsirlerinde buna dair bir bilgi bulunmamaktadır. Her iki müfessir, *الحمد لله* cümlesinin ihbârî mi yoksa inşâi mi olduğuna dair bir şey söylememektedir.⁴⁴ Râzî ise Maḥallî'nin ifadesine benzer şekilde ancak çok daha geniş izah yaparak cümlelerin övgü ifade ettiğini belirterek inşâi tür kelamın gayr-i talebî kısmından olduğuna işaret etmektedir.⁴⁵ Bu durumda Maḥallî'nin belâgî yönden yaptığı bu kısa açıklama, Râzî'nin geniş bir şekilde yaptığı açıklamanın özeti olduğu anlaşılmaktadır.

2.4.2. Kasr/Hasr

Maḥallî *إِيَّاكَ نَعْبُدُ* (el-Fâtiha 1/5) âyetinin tefsirini *نخصك بالعبادة* "ibadeti/kulluğu sana tahsis ederiz" şeklinde yapmaktadır. Bu ifadede Maḥallî'nin dinî duygularla hareket ederek kulluğu Allah'a tahsis ettiği anlaşılabilir. Bu nedenle âyete "sana kulluk ederiz" anlamı vermek yerine tahsis fiiline dikkat çekmiş görülmektedir. Hâlbuki Maḥallî burada belâgatın me'ânî ilminde ele alınan konulardan biri olan kasra işaret etmektedir.⁴⁶ Kasr, bir mananın özel bir yolla bir

41 İnşâi anlam kastıyla ihbârî yapıların kullanılmasının nedenleri için bk. Ebû'l-Me'âlî Celâlüddin el-Ḥaṭîb Muhammed b. Abdurrahmân Kazvîni, *et-Telḥîs* (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Aşriyye, 2002), 107.

42 Örneğin Süleyman Ateş, mealinde bu cümleye "Allah'a hamdolsun" şeklinde anlam vererek cümlelerin inşâi yapısını dikkate almıştır. bk. Süleyman Ateş, *Kur'ân-ı Kerim ve Yüce Meâlî* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.), 1.

43 Geniş bilgi için bk. Kazvîni, *et-Telḥîs*, 99-107.

44 Bk. Zemaḥşerî, *el-Keşşâf*, 1: 18-21; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, 1: 7-8.

45 Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr (Mefâtiḥü'l-ğayb)*, 1: 191.

46 Maḥallî - Süyûtî, *Tefsîrü'l-Celâleyn*, 2.

şeye mahsus olduğunu ifade etmektir. Bu özel yollardan biri de cümle diziminde rütbe itibariye daha sonra bulunan bir lafzı öne almaktır.⁴⁷ Bu âyette de *إِيَّاكَ* lafzı, *me'ûlün bih* olup rütbesi *نَعْبُدُ* fiilinden sonradır. Ancak söz konusu lafız, fiilin önüne alınmak sûretiyle *me'ûlün bihe* vurgu yapılmıştır. Bu nedenle âyete “sana kulluk ederiz” şeklinde değil “ancak/sadece sana kulluk ederiz” şeklinde anlam verilerek kulluğun Allah'a tahsisini ifade eder. Maḥallî bu âyetin tefsirinde kasır amelîyesini ifade etmek için doğrudan bu kavramı kullanmak yerine bu kavramın anlama yansımalarını dikkate alarak *نَحْصُكَ/sana tahsis ederiz* cümlesini kullanmıştır. Çünkü *إِيَّاكَ نَعْبُدُ* cümlesinde ne fiilde ne de *إِيَّاكَ* zamirinde *نَحْصُ* anlamı bulunmamaktadır. Ancak bazıları *إِيَّاكَ* zamirinin kendisinde “ancak/sadece” gibi bir anlam olduğu yanlışlığına düşerek tahsisin bu zamirden kaynaklandığını zannetmektedir. Hâlbuki zamirin fiilden önce gelmesi bu anlamı doğurmaktadır. Böylece Maḥallî dolaylı olarak bu cümlede kasır amelîyesi olup anlamın yukarıdaki şekilde verilmesi gerektiğini söylemektedir.

Zemaḥşerî, *me'ûlün* öne alınmasının tahsis anlamı ifade etmekte olduğunu söyleyerek kasır amelîyesinin nasıl gerçekleştiğini daha açık bir şekilde belirtmektedir. Ancak o, kasır kavramı yerine ihtisas terimini tercih etmiştir.⁴⁸ Çünkü kasır kavramı, hasır, ihtisas ve tahsis tabirleriyle de ifade edilmektedir.⁴⁹ Zemaḥşerî bu amelîyeyi açıkladıktan sonra âyetin anlamını *نَحْصُكَ بِالْعِبَادَةِ* cümlesiyle açıklamaktadır.⁵⁰ Buna göre Maḥallî, bu âyette Zemaḥşerî'nin ifadesini aynen alarak belâgat ilmi açısından onun açıklamalarına atıfta bulunmaktadır. Böylece bu âyetin tefsirinde Zemaḥşerî'nin bilgilerinin özü verilmeyle yetinilmiştir. Dolayısıyla bu ifadenin anlaşılması Zemaḥşerî'nin bu âyet hakkında yer verdiği bilgilere muttali olmaya bağlı olduğunu göstermektedir. Aksi halde Maḥallî'nin söz konusu ifadesiyle kasır amelîyesine işaret ettiğini anlamak alana dair birikimi olmayanlar için zor görünmektedir. Maḥallî'nin bu açıklamasına metodolojik açıdan bakıldığında onun belâgat verileriyle âyette kastedilen anlamın ortaya konulmasına önem verdiği anlaşılmaktadır.

47 Abdülkâhîr el-Cürçânî, *Delâ'ilü'l-i'câz*, 110, 121, 126; Ebû Ya'kûb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebû Bekr Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 2. Baskı (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987), 233, 288-301; Ebü'l-Me'âlî Celâlüddîn el-Ḥaṭîb Muḥammed b. Abdurrahmân Kazvîni, *el-İzâh fî 'ulûmi'l-belâga el-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 3: 21-47.

48 Zemaḥşerî, *el-Keşşâf*, 1: 23.

49 Abdülkâhîr el-Cürçânî, *Delâ'ilü'l-i'câz*, 339; Kazvîni, *el-İzâh*, 2: 64.

50 Zemaḥşerî, *el-Keşşâf*, 1: 23.

3. Kelâmî Mezhep Tercihinin Yansıtılması

Maḥallî, âyetleri tefsir ederken müntesibi olduğu Eş'arî mezhebinin ilkelerini dikkate almaktadır. Özellikle o, beslendiği ana damarlarından biri olan Zemaḥşerî'nin tefsirinin Mu'tezilî görüşlerini tenkit mahiyetinde kendi tercihinin ortaya koyarak cevaplar verir. Örneğin Fâtiha sûresinin tefsirinin iki yerinde Zemaḥşerî'nin i'tizâlî görüşünü eleştirmek üzere çok kısa ifadeler kullanılır.

a) اَلْحَمْدُ kelimesinin başındaki اَل takısının anlamı: Maḥallî bunun istiğrak anlamda olduğuna işaret eder. Maḥallî, istiğrâk kavramını kullanmaz, ancak bu kavramın kelimeye verdiği anlamı dikkate alarak اَلْحَمْدُ kelimesini اَلْحَمْدُ كَجَمِيعٍ diye tefsir eder.⁵¹ Böylece o, اَلْحَمْدُ/hepsi tefsiriyle اَل takısının istiğrak anlamında olduğunu göstererek Zemaḥşerî'nin bu konudaki görüşünü benimsemediğini ortaya koymuş olur. Çünkü Zemaḥşerî burada اَل takısının cins anlamda olduğunu belirterek bunun istiğrak anlamda olduğunu söyleyenleri eleştirir.⁵² Hem Zemaḥşerî hem de Maḥallî bu tercihlerinde kendi kelâmî mezheplerinin tercihlerini yansıtmaktadır. Zemaḥşerî'nin benimsediği Mu'tezilî görüşe göre kul fiilinin hâlık olduğundan kul tarafından yapılan tüm hamdler Allah'a râcî olmayabilir. Çünkü kul her zaman Allah'a yakışır şekilde hamdde bulunmayabilir. Öyleyse istiğrak anlamı söz konusu olduğunda kulların bazı hamdleri bunun dışında kalabilir. Bu durumda istiğrak vâkıya uygun olmaz. Ancak cins anlamı söz konusu olduğunda tüm hamdler yerine cins olarak hamd dikkate alınır. İstiğrak şümül ifade edip tüm fertleri içine alırken cins ise bedeliyet yoluyla fertleri içine alır. Dolayısıyla cinste tüm fertlerin aynı anda ifadesi gerekmez. Buna göre cins anlamdaki hamdin, tüm hamdleri kapsamak yerine bedeliyet yoluyla hamde layık olan bazı fertleri içine alması yeterlidir. Bu nedenle Zemaḥşerî vâkıya uygunluk açısından cins anlamını tercih eder. Ancak Maḥallî ise Zemaḥşerî'nin bu düşüncesini kabul etmediğinden ve kulun fiillerini de Allah yarattığı görüşü temelinden hareketle kul tarafından gerçekleşen tüm hamdler de zorunlu olarak Allah'a ait olacaktır. Böylece hamdin istiğrak anlamı vâkıya uygun olur.⁵³

b) اَلرَّحْمٰنُ الرَّحِيْمُ sıfatları: Maḥallî bu sıfatların tefsirinde اَلرَّحْمٰةُ ذِي الرَّحْمٰةِ/Rahmet sahibi açıklaması yapar. İlk bakışta bu ifade, sıfatların eş anlamlı bir kelimeyle tefsiri gibi anlaşılmaktadır. Hâlbuki aynı kökten bir kelimeyle tefsir yapılması manayı gereği gibi açıklayıcı olmaz. Çünkü rahman, rahim ve bu iki sıfatın tefsir edildiği rahmet aynı köktendir. Tek farkı tefsir kısmında ذِي/sahip kelimesinin

51 Maḥallî - Süyûtî, *Tefsîrü'l-Celâleyn*, 2.

52 Zemaḥşerî, *el-Keşşâf*, 1: 19-20.

53 Hamd kelimesinin başındaki اَل takısındaki cins ve istiğrak ihtilafının temelinde kelâmî mezhep tercihi olduğu düşüncesi tartışmalıdır. Konu hakkında geniş bilgi için bk. Ömer Türker, *Seyyid Şerîf Cürçani'nin Tevil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantık ve Dilbilimsel Temelleri* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2006), 200-201.

eklenmesidir. Sadece bu ekin bulunması tefsirde yetersiz görülür. Dahası bu ek, aslında kelimelerin sıfat-ı müşebbehe olduğuna işaret etmektedir. Bir başka deyişle bu ek kelimeyle müfessir, kelimelerin sarfî yapısına temas etmektedir. Ancak Zemaşşerî'nin müntesibi olduğu Mu'tezile'nin konu hakkındaki görüşü bilindiğinde Maḥallî'nin neden aynı kökten olan rahmet kelimesiyle tefsir ettiği anlaşılmış olur.

Mu'tezile mezhebine göre sıfatlar Allah'ın zâtının aynısıdır. Buna göre Allah zâtıyla rahman ve rahimdir. O'nun zâtı dışında bir rahmetten söz edilmez. Bu nedenle sıfatların mastarlarının Allah'a isnadı mümkün olmaz. Buna göre "Allah rahmandır" denilir, ancak "Allah, rahmet sahibidir (ذو الرَّحْمَةِ)" denilemez. Çünkü bu durumda Allah'ın rahmet diye bir sıfata sahip olduğu izlenimi verir. Rahmet, Allah'ın zâtı dışında bir varlık olacağı için taaddüd-i kudemâ (ezelî varlıkların birden çok olması) söz konusudur ki bu muhaldir. Öyleyse Allah için rahmet, ilim gibi sıfatlardan söz etmek yerine Allah zâtıyla rahman, rahim, zâtıyla âlim denilir. Ancak Ehl-i sünnet'e göre ise sıfatlar Allah'ın zâtının ne aynısı ne de gayrısıdır. Aksine sıfatlar O'nun zâtıyla kâim manalardır. Buna göre sıfatların mastar yapıları Allah'a isnad edilir.⁵⁴ İşte Maḥallî bu görüşü dikkate alıp Mu'tezilî düşüncüyü tenkit sadedinde rahman ve rahim sıfatlarını ذِي الرَّحْمَةِ "rahmet sahibi" diye açıklar. Böylece sıfatların mastar yapılarının Allah'a isnadının caiz olduğunu göstererek mezhebî tercihini ortaya koymakta ve dolaylı olarak Mu'tezile'yi eleştirmektedir.

Maḥallî "rahmet sahibi" tefsirini yaparak mezhebî tercihini belirtmesinin ardından rahmetin anlamını إِرَادَةُ الْخَيْرِ لِأَخِيهِ "sahibine hayır irade etmektir" diye açıklar.⁵⁵ Bu açıklama rahmetin kelime anlamını izah gibi görünmektedir. Ancak bu açıklama, Zemaşşerî ve Beyzâvî'nin tefsirleri ile mukayese edildiğinde Maḥallî'nin Beyzâvî'den yana Zemaşşerî'ye karşı bir tavıra sahip olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü rahmetin sözlük anlamı; şefkat ve acımadır. Allah hakkında insanlarda olduğu gibi bir şefkat ve acıma söz konusu olamaz. Bu durum acziyeti gerektirdiğinden ulûhiyete yakışmaz. Bu nedenle hem Zemaşşerî hem de Beyzâvî bunu te'vil yoluna gitmişlerdir. Zemaşşerî'ye göre rahman ve rahim asıl itibarıyla merhametli kralın nitelikleridir. Bu sıfatların Allah hakkında kullanılması Allah'ın bir krala benzetilmesini ifade eder. Kral halkına acıyıp merhamet ettiğinde onlara ihsanda bulunur. Allah da merhametli bir kral gibi kullarına ihsanda bulunur. Buna göre rahman ve rahim sıfatlarında istiâre vardır.⁵⁶ Böylece bu sıfatlar istiâre yoluyla "nimet veren, ih-

54 Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebir (Mefâtiḥü'l-ğayb)*, 14: 277.

55 Maḥallî - Süyûtî, *Tefsîrû'l-Celâleyn*, 2.

56 Zemaşşerî bu sıfatları izah ederken istiâre kavramını kullanmaz. İstiârenin üst çatı kavramı olan mecâz tabirini kullanır. Bk. Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 1, 18. Zira istiâre kavramı aynı zamanda mecâzın bir alt dalı olarak kabul edilmektedir. Nitekim *el-Keşşâf*'ın en meşhur hâşiyelerinden

sanda bulunan” anlamı kazanmaktadır. Râzî bu konuda Zemaḥşerî’nin ifadelerine benzer açıklamalar yaptığı için onun bu konuda tam olarak neyi düştüğünü tespit etmek zordur.⁵⁷ Ancak Beyzâvî’nin açıklamalarından anlaşıldığına göre onun bu tür sıfatlarda istiâre yoluna gitmeyi tercih etmediği anlaşılmaktadır. Çünkü istiârenin temelinde teşbih vardır. Bu da Allah’ın kullara teşbihini hissettirmektedir.

Beyzâvî’ye göre Allah ve insanlar arasında ortak gibi görünen bu sıfatlar Allah hakkında hakikidir. Bu sıfatların insanlarda bulunması ancak Allah’ın yaratmasıyla olur. Dolayısıyla Allah ve insan arasında bir teşbihe gitmek doğru değildir. Beyzâvî, sıfatların lâzımını esas alarak mecâz-ı mürsel sanatı yoluyla rahman ve rahimin “nimet veren ve ihsanda bulunan” anlamlarını benimser.⁵⁸ Daha açık bir ifadeyle şefkat ve acımanın gereği ihsanda bulunmaktadır. Melzûm olan rahman ve rahim zikredilmiş, lâzımı olan “nimet bahşeden” anlamı kastedilmiştir. İki anlam arasında lüzûmiyyet alakası bulunduğu için mecâz-ı mürsel adını almaktadır.⁵⁹ İster istiâre ister mecâz-ı mürsel olsun her iki tarafın da ulaştığı anlam aynıdır. Her iki taraf “nimet bahşeden” anlamı konusunda uzlaşmış ve sağlamaktadır. Ancak Zemaḥşerî teşbih temelli olan istiâre yolunu tercih ederken Beyzâvî ise teşbih dışı temelli olan mecâz-ı mürsel yolunu tercih etmektedir. Belâgat ilmi açısından ise istiâre, mecâz-ı mürselden daha mübalağalıdır. Dolayısıyla Beyzâvî, bir taraftan mecâz-ı mürseli tercih ederek tenzihçi bir anlayış ortaya koyarken diğer taraftan istiâreden daha zayıf durumda olan bir yapıyı tercih etmiş olmaktadır. Maḥallî’nin burada Beyzâvî gibi rahman ve rahimi “mün’im/nimet bahşeden” diye tefsir etmesi beklenirdi. Ancak o, “hayır irade etmek” diye tefsir etmiştir. Her ne kadar her iki tefsir birbirine yakın olsa da aralarında küçük bir fark vardır. Şöyle ki; rahman ve rahim sıfatları “mün’im/nimet bahşeden” diye tefsir edildiğinde bunların Allah’ın fiilî sıfatları olduğuna “hayır irade etmek” denildiğinde ise bunların Allah’ın zâtî sıfatlarından olduğuna işaret edilmiş olmaktadır. Nite-

biri olan Tîbî hâşiyesinde Zemaḥşerî’nin bu âyetteki mecâz tabiriyle istiâre sanatını ifade ettiği belirtilmektedir. Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdullâh Tîbî, *Fütûhu’l-ğayb fi (ve)’l-keşf ‘an kınâ’i’r-reyḥ (Şerḥu/Hâşiyetü’l-Keşşâf)* (Dubai: Câizetü’t-Dubâyî’d-Devliyye li’l-Ḳur’âni’l-Kerîm, 2013), 1: 713.

57 Râzî, *et-Tefsîrü’l-kebîr (Mefâtihü’l-ğayb)*, 1: 149.

58 Beyzâvî, *Envârü’t-tenzîl ve esrârü’t-te’vîl*, 1: 7.

59 Beyzâvî, rahman ve rahim sıfatları hakkında mecâz-ı mürsel kavramını kullanmaz. Ancak onun yaptığı açıklamalar bu kavramı göstermektedir. Nitekim Maḥallî’nin öğrencisi Süyûtî Beyzâvî üzerine yazdığı hâşiyesinde onun mecâz-ı mürseli kastettiğini lüzûmiyyet alakasını zikrederek işaret eder. bk. Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekr Süyûtî, *Nevâhidü’l-ebkâr ve şevâridü’l-efkâr (Hâşiyetü’s-Süyûtî ‘alâ Tefsîri’l-Beyzâvî)* (Câmi’atü Ümmi’l-Kurâ, 2005), 1: 147.

kim Süyûfî, Beyzâvî üzerine yazdığı hâşiyesinde bunu açık bir şekilde belirtir.⁶⁰ Buna göre Maḥallî, Zemaḥşerî, Râzî ve Beyzâvî'den farklı olarak rahman ve rahimi Allah'ın zâtî sıfatlarından saydığını vurgulamış olmaktadır.

Sonuç

Bir tefsirin anlaşılması, onun beslendiği kaynaklarla mukayesesine bağlıdır. Yararlandığı kaynaklardaki bilgilerden haberdar olmadan bir tefsirdeki bilgilerin tam olarak ne ifade ettiğini özellikle muhtasar türdeki tefsirlerde mümkün olmaz. *Tefsîrû'l-Celâleyn* de bu türde bir eser olup gereği gibi anlaşılması ana damarları olan Zemaḥşerî, Râzî ve Beyzâvî'nin tefsirleriyle karşılaştırılmasına bağlıdır.

Maḥallî, genellikle Râzî'deki bilgilerin özünü vermeye çalışmakla birlikte bazen Zemaḥşerî'nin dilbilimle ilgili izahlarının da özünü vermektedir. Ayrıca çok az da olsa Maḥallî'nin Beyzâvî'nin tefsirinden de özlü bilgi sunmaktadır. Bununla birlikte Maḥallî'nin her üç müfessirden farklı görüşe sahip olduğu konular da bulunmaktadır. Bu durum onun eserinin özgünlüğünün bir göstergesi kabul edilebilir.

Maḥallî genellikle âyetin anlaşılmasıyla ilgili anahtar bilgiyi vererek tafsilat konusunda okuyucuyu temel aldığı tefsirlere havale etmektedir. O sadece âyetin anlaşılması sadedinde anahtar açıklamalara yer vermez. Ayrıca kelâmî tartışmalarda da kendi mezhebî görüşünü ortaya koymak ve diğer görüşü kabul etmediğini îmâ etmek için de dilbilim verilerini kullanmaktadır. Böylece dilbilim verileri bazen âyetin tefsiri, bazen de âyetin tefsiri gibi görülse de arka planda kelâmî görüşü yansıtmak için bir araç olarak kullanılmaktadır.

Bu çalışmada sadece Fâtiha sûresi tefsiri çerçevesinde *Tefsîrû'l-Celâleyn*'in nasıl anlaşılması gerektiği incelenmiştir. Bu makalede incelenen örnek konularla, tefsirin tamamının bu minvalde okunması ve anlaşılması gerektiği ortaya konulmuştur. Bu çalışmanın eserin tamamında yapılması kuşkusuz konuya daha fazla katkı sağlayacaktır.

Tefsîrû'l-Celâleyn üzerine yapılan tez, makale vb. çalışmalar henüz yetersizdir. Örneğin söz konusu eserin iki müellifinin metod ve verdikleri tefsir bilgilerinin birbirlerinden farklı olan yönlerinin ve nedenlerinin araştırılmasına ihtiyaç duyulmaktadır. *Tefsîrû'l-Celâleyn* üzerine yazılan hâşiyelerin tespiti, aralarındaki farklılıklar, tefsir ilmine katkıları vb. yönlerinin incelenmesi araştırmacıları beklemektedir. Ayrıca *Celâleyn* türünden birçok muhtasar tefsir kaleme alınmıştır. Bu muhtasar tefsirlerin *Tefsîrû'l-Celâleyn* ile mukayeseli incelenmesi ve bu tefsirin diğerlerinden daha çok şöhret kazanmasına yol açan sebeplerin ortaya konulması tefsir tarihi açısından önem arz etmektedir.

60 Süyûfî, *Nevâhidü'l-ebkâr*, 1: 147.

Kaynakça

- Abdülkâhir el-Cürânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdurrahmân b. Muḥammed. *Delâ'ilü'l-i'câz*. 3. Baskı. Kahire: Dârü'l-Medenî, 1992.
- Akkuş, Yıldız. *Kırâat Bağlamında Celâleyn Tefsiri ve Mefâtihi'l-gayb Adlı Tefsirin Karşılaştırılması*. Yüksek Lisans Tezi, Iğdır Üniversitesi, 2018.
- Akpınar, Ali. "Celâleyn Tefsiri ve Müellifleri". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2 (1998): 181-198.
- Akpınar, Ali. "Tefsîrü'l-Celâleyn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40: 294-295. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Altuntaş, Abdurrahman. *Celâleyn Tefsiri ve Metodu*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2004.
- Arslan, Şükrü. "Celâleyn Tefsirinin İsnadı ve el-Mahallî'nin Bakara Sûresinden Yaptığı Tefsiri". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 10 (1991): 155-172.
- Ateş, Süleyman. *Kur'ân-ı Kerim ve Yüce Meâli*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.
- Baydemir, Hasan. *Celâleyn Tefsiri'nde Kıraatlere Yaklaşım*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2015.
- Bayraklı, Bayraktar. *Kur'ân Meâli*. İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2007.
- Bezzâvî, Nâsirüddîn Ebû Şâ'id Abdullâh b. Ömer. *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil*. 5 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Meali ve Âlisi ve Tefsiri*. 4 Cilt. İstanbul: Nesa Yayınları, ts.
- Candan, Abdulcelil. "Celâleyn Tefsirine Eleştirel Bir Yaklaşım". *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 3 (2000): 341-367.
- Doğru, Muhammed Emin. *Nesh Kavramı ve Celâleyn Tefsiri'ndeki Mensûh Ayetler*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2015.
- İbn Hişâm en-Nahvî, Ebû Muḥammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf. *Evzaḥu'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- İbn Keşîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbüddîn. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîm*. 8 Cilt. Riyad: Dârü Ṭaybe, 1997.
- İbn Mâlik et-Tâî, Ebû Abdullâh Cemâlüddîn Muḥammed b. Abdullâh. *Şerḥu'l-Kâfiyyeti's-Şâfiye*. 5 Cilt. Mekke: Câmî'atü Ümmi'l-Kurâ, 1982.
- Ḳâsım, Muḥammed Aḥmed - Dîb, Muḥyiddîn. *'Ulûmu'l-belâğa*. Lübnan: el-Mü'essestü'l-Hadîse, 2003.
- Ḳazvînî, Ebü'l-Me'âli Celâlüddîn el-Ḥaṭîb Muḥammed b. Abdurrahmân. *el-İzâh fi 'ulûmi'l-belâğa el-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003.
- Ḳazvînî, Ebü'l-Me'âli Celâlüddîn el-Ḥaṭîb Muḥammed b. Abdurrahmân. *et-Telḥîs*. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Aşriyye, 2002.
- Maḥallî, Ebû Abdullâh Celâlüddîn Muḥammed b. Aḥmed - Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekr. *Tefsîrü'l-Celâleyn*. Kahire: Dârü'l-Ḥadîs, ts.
- Maṭlûb, Aḥmed. *Esâlîb Belâğiyye*. Kuveyt: Vekâletü'l-Maṭbû'ât, 1980.
- Müberred, Ebü'l-'Abbâs Muḥammed b. Yezîd el-Ezdî es-Sümâlî. *el-Muktezab*. 4 Cilt. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, ts.
- Râzî, Faḥrüddîn Muḥammed b. Ömer. *et-Tefsîrü'l-kebîr (Mefâtiḥü'l-gayb)*. 32 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1420.

- Şahrâvî, Nazîra. *Kazâyâ' d-dilâle fi tefsîri'l-Celâleyn*. Yüksek Lisans Tezi, Batna Üniversitesi, 2012.
- Sâ'idî, Nizâl Haneş Şebbâr Habîb. "et-Tefâsîrû'l-muhtasara dirâse fî'l-menhec (el-Celâleyn ve Tefsîrû'l-Ḳur'ânî'l-kerîm li-şübbet)". *Mecelletü'l-Üstâz* 1/204 (2013): 203-234.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebû Bekr. *Miftâhu'l-'ulûm*. 2. Baskı. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987.
- Süslü, Halil İbrahim. *Celâleyn Tefsiri'nde Garîbü'l-Kur'ân Örnekleri*. Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2016.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekr. *Nevâhidü'l-ebkâr ve şevâridü'l-efkâr (Hâşiyetü's-Süyûtî 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî)*. 3 Cilt. Câmî'atü Ümmi'l-Kurâ, 2005.
- Ṭabersî, Ebû Alî Emînüddîn el-Fazl b. el-Ḥasan. *Mecma'u'l-beyân fi tefsîri'l-Ḳur'ân*. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-'Ulûm, 2005.
- Ṭîbî, Ebû Muḥammed Şerefüddîn Ḥüseyn b. Abdullâh. *Fütûhu'l-ğayb fi (ve)'l-keşf 'an kınâ'î'r-reyb (Şerhu/Hâşiyetü'l-Keşşâf)*. 17 Cilt. Dubai: Câzetü't-Dubâyî'd-Devliyye li'l-Ḳur'ânî'l-Kerîm, 2013.
- Türker, Ömer. *Seyyid Şerîf Cürcanî'nin Tevil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantiki ve Dilbilimsel Temelleri*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2006.
- Türkmen, Sadık. *İniş Sırasına Göre Kur'ân*. İstanbul: Sadık Türkmen Yayınları, 2010.
- Ünver, Mustafa. *Tefsirde Öteki Celâleyn'de İsrâiliyât*. Samsun: Sidre, 2008.
- Zemaşşerî, Cârullah Ebû'l-Ḳâsım Muḥammed Ömer. *el-Keşşâf 'an ḥaḳâ'îki gâvâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Zeydî, Kâşîd Yâsir. "Menhecü'l-Celâleyn fi tefsîri'l-Ḳur'ân". *Mecelletü'r-Râfideyn*. 5 (1974): 125-150.

A Methodology for Reading *Tafsīr al-Jalālayn* and the Language of the Commentators: The Case of the Commentary on *al-Fātiḥa*

(Extended Abstract)

Tafsīr al-Jalālayn has been one of the most read and taught *tafsīrs*. Among the primary reasons for this are the fact that the language of this *tafsīr* is simple, it reflects the early generations' understanding of the *Qur'ān*, and it also explains God's intended meanings (*murād Allāh*) in the verses shortly and clearly without going into too much details. However, other *tafsīrs* written in a similar way with that of *Tafsīr al-Jalālayn* have the same characteristics. Therefore, this does not fully explain why *Tafsīr al-Jalālayn* has gained more fame.

This commentary has been preferred as a textbook for beginner level scholars because it is a brief commentary, and its language is simple. On the other hand, it is also thought that this commentary should be taught only to scholars who are advanced in Islamic sciences since its message is heavy despite its simple appearance. These two different positions stem from the way that *Tafsīr al-Jalālayn* is taught. When *al-Jalālayn* is perceived to be like a newspaper written without any depth, even a superficial reading may lead one to think that it is a simple commentary that is easy to understand. However, a careful reading of its text with the intention to comprehend the intended meanings of the authors, or to put it differently, with the intention to read between the lines, would reveal that its text is not as easy as it may first appear. This study focuses on how the reading style of *Tafsīr al-Jalālayn* should be. Thus, it aims at shedding lights on reflecting the messages of *Tafsīr al-Jalālayn*'s authors correctly. Such main sources of *Tafsīr al-Jalālayn* as *tafsīrs* by al-Zamakhsharī (d. 538/1144), al-Rāzī (d. 606/1210), and al-Bayḍāwī (d. 685/1286) have been used to achieve this aim in a healthy way. By making use of these sources, it is tried to determine what messages are behind the text of *al-Jalālayn*. The main claim of this article is that this commentary contains intense information behind a short text, which consists mostly of linguistic data. This intense information, which is usually expressed in a few words in the exegesis, is not only intended to reveal the *Qur'ānic* exegesis, but also to make a choice between the views of previous commentators, to reject past views, and to indicate its own sectarian preference. In this article, the commonly held idea advocated in studies on *al-Jalālayn* that this exegesis is suitable for beginner students is criticized. Thus, this study asserts that *al-Jalālayn* is not easy to understand, and that those who have enough knowledge in the field constitute the main target audience of this *tafsīr*.

While benefiting from many exegeses, *Tafsīr al-Jalālayn* relies heavily on the commentaries by al-Zamakhsharī, al-Rāzī, and al-Bayḍāwī, though expressing what it draws from them in a concise manner. Therefore, it is not

possible to understand this concise text independently of these exegeses. To understand *al-Jalâlayn*, one needs to have a good understanding of the information found in these sources. In an effort to support this claim, the exegesis of Sûrat al-Fâtiha has been taken as a case study here. In this regard, based on a comparative analysis of the sources of *al-Jalâlayn* mentioned above, an effort is made to reveal the broad and controversial issues underlying the concise information found in *al-Jalâlayn*.

There is no study that offers a methodology for reading and understanding *Tafsîr al-Jalâlayn*. However, there are studies that address the methodology followed by *al-Jalâlayn*'s authors when writing it, such as Qâsid Yassir Zaydî's *Manhaj al-Jalâlayn* (1974), Ali Akpınar's *Celâleyn Tefsiri ve Müellifleri* (1998), Abdurrahman Altuntaş's *Celâleyn Tefsiri ve Metodu* (2004), and Niḍāl Sâ'idî's *Dirâsa fî al-Manhaj* (2004). As these studies have the same style in revealing the methodological aspects of this *tafsîr*, they do not differ from each other in terms of their methodological frameworks. Even though some of these works include some information that support our claims here, they have not evaluated the subject in detail. We have not identified any material directly linked to our subject within the above-mentioned studies and any other studies on *al-Jalâlayn*. Therefore, we hope that this article will make a new contribution to the field.

The results of this study are as follows. To comprehend the text of a given *tafsîr*, one needs to read it in comparison with the sources that it relies on. Thus, it is not possible to understand what is actually meant by the information in a given commentary, especially in *mukhtaşar* (concise) types, without being aware of the information in the sources which it draws from. *Tafsîr al-Jalâlayn* is a work of this kind, and its proper understanding depends on comparing it with the *tafsîrs* of al-Zamakhsharî, al-Râzî, and al-Bayḍâwî. Although al-Maḥallî (the author of the commentary of Sûrat al-Fâtiha) generally tries to give the essence of the information in al-Râzî's *tafsîr*, he sometimes provides the essence of al-Zamakhsharî's explanations about linguistics. Moreover, al-Maḥallî also draws, though to a rather small extent, from al-Bayḍâwî's exegesis, which he presents in a concise manner. However, there are also matters where al-Maḥallî has different opinions from all the three commentators. This can be seen as a sign of originality of his work.

Al-Maḥallî generally provides the key information to understand the verses. For details, he refers the reader to the sources he relies on. In addition to providing key explanations to understand the verses, he also uses linguistic data so as to present his theological view and reject other(s). Thus, linguistic data, on the one hand, is used to provide exegesis for certain verses; on the other hand, it is also used as a tool for reflecting theological views.