

KUR'ÂN'DAKİ HİSSÎ MUCİZELERE MODERN YAKLAŞIMLAR BAĞLAMINDA BİR İNCELEME: MUSTAFA ÖZTÜRK ÖRNEĞİ -II-

Gönderilme Tarihi: 02.10.2017

Kabul Tarihi: 06.11.2017

Makale Türü: Araştırma Makalesi

ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0001-8094-2337>

Recep Orhan ÖZEL*

Öz

Bu makale iki bölüm halinde planlanan çalışmanın ikinci ve nihai kısmıdır. Araştırmada modern mucize yaklaşımları bağlamında Mustafa Öztürk'ün yorumları değerlendirilmektedir. Öztürk, peygamberlerin elinde gerçekleşen mucizelerin bilinen şekliyle meydana gelmediği kanaatindedir. Araştırmacının bu yaklaşımı, mucize konusundaki genel kabul ve anlayışlardan farklılık arz ettiği için incelemeye değer görülmüştür. Bu kapsamda Öztürk'ün hazırlamış olduğu "*Kur'an-ı Kerim Meali-Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*" adlı Kur'ân meâli esas alınmıştır. Çalışmada Hz. Süleyman, Hz. İsa ve son peygamber Hz. Peygamberle ilgili söz konusu olan mucizelere yaklaşımları irdelenmiştir. Yapılan inceleme sonucunda yazarın bir kısım mucizelerde literal çeviri ile yetindiği, diğer bir kısım mucizeler için düştüğü açıklayıcı notlarda ise mucizelere mesafeli tutum takındığı gözlenmiştir. Bununla beraber bazı açıklamalarda siyak-sibak, Kur'ân bütünlüğü gibi tefsirin temel kriterlerinden zaman zaman ödün verildiği ve zorlama yorumlara gidildiği tespit edilmiştir. Bu yönüyle söz konusu yaklaşımların benzeri düzlemdeki modern yorumlarla aynı zaafı taşıdığı anlaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, mucize, modern, meâl, Mustafa Öztürk.

A Study in the Context of Modern Approaches to the Sensational Miracles in Quran: The Example of Mustafa Öztürk -II-

Abstract

This paper is the second and final part of the study planned as two parts. Mustafa Öztürk's comments are evaluated in this study within the scope of modern miracle approaches. Öztürk is of the opinion that the miracles of

* Yrd. Doç. Dr., Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü. Assistant Professor, Amasya University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Studies. Amasya/Turkey (orhan.ozel@amasya.edu.tr).

prophets didn't perform as is known. Since this attitude of the researcher differs from the general acceptance and approaches, it is found searchable. Öztürk's Quran meaning called 'Meaning of Quran-Meaning and Comment-Centered Translation' is selected as the baseline. The approaches of Öztürk about the miracles of Prophet Suleiman, Jesus and the last prophet Muhammad are reviewed in this study. It is seen at the end of the analyses that the author contents himself with some of the miracles and takes an uncompanionable stance for the rest of the miracles in his explanatory notes. Moreover, there compromised on the basic criteria of hermeneutics such as Quran integrity, siyak-sibak. The strained interpretations can also be seen in his works. From this aspect, it is understood that the approaches mentioned carrying the same frailties as the modern interpretations the similar platform.

Keywords: Quran, miracle, modern, meaning, Mustafa Öztürk.

Giriş

Müslümanların batılılaşma tecrübeleriyle beraber dini ilimlerdeki geleneksel usul ve anlayışlarla çağdaş yaklaşımlar arasında belirgin farklılıklar kendini göstermeye başlamıştır. Bu farklılaşmada batı dünyasında gelişen modern bilim anlayışının doğurduğu akılcı eğilimlerin modern tefsir tarzı üzerindeki etkileri önemli bir rol oynamaktadır. Bu bakımdan Hıristiyan âlemindeki kutsal kitap eleştiri ve yorumları ile modern Kur'ân yorumları arasında dikkat çekici benzerlikler görülebilmektedir. Nitekim bu eğilimi benimseyen araştırmacılar, ilahi iradenin doğa yasalarına müdahalesi olarak değerlendirilen mucizeleri, tabii olayların değişmezliği kabulünden hareketle yorumlamada büyük çaba harcamaktadırlar. Bu şekilde Kur'ân'ın bir çok yerinde geçen hissî mucizeler, kelime ve kavramları tevil etme, sembolik ve ezoterik okuma, bilinen doğa yasalarına indirgeme, tarihselleştirme gibi farklı yöntemlerle izah edilme yoluna gidilmiştir. Ancak genel kabul gören yaklaşımlara nispetle derin bir kırılmanın tezahürü olan bu yorumların doğruluk ve tutarlılık açısından incelenip değerlendirilmesi gerekmektedir. Bu çerçevede daha önce yayımlanan çalışmamızda modern mucize anlayışını devam ettiren Mustafa Öztürk'ün bir kısım yorumlarına ve bunların değerlendirmelerine yer vermiştik. Mezkûr çalışmanın ikinci bölümü niteliğindeki bu makalede yazarın mucize kapsamındaki diğer

yaklaşımları, “Kur'an-ı Kerim Meali-Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri”¹ adlı çalışma merkezinde değerlendirilmeye devam edilecektir.

1. Hz. Süleyman (a.s)

Kur'ân-ı Kerîm'de mucizelerle en çok anılan peygamberlerin başında Süleyman (a.s) gelmektedir. Cenab-ı Hak onun “Kimseye nasib olmayacak bir hükümrânlık” talebine ziyâdesiyle icâbet etmiş gibidir. Zira onunla ilgili Kur'ân âyetleri okunduğunda kendisine insanlar, hayvanlar, cinler ve rüzgârlar olmak üzere birçok türde varlığın emrine âmâde kılındığı bir mülk bahşedildiği görülür. Mucizeleri bildiğimiz sıradan olaylara indirgeme eğiliminde olan kimi modern yaklaşımlar için bu fevkalade durumları hemen kabullenmek kolay değildir.

*Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri'*ye baktığımızda Öztürk, Süleyman (a.s)'a kuşların dilinin öğretilmesini, cinlerden, insanlardan ve kuşlardan oluşan ordu kurmasını, karınca ve Hüdhdüd ile konuşmasını, Belkıs'ın tahtının getirilişini ayetlerin lafzına sadık kalarak çevirmiş ve bunlarla ilgili olarak herhangi farklı bir yoruma yer vermemiştir.² Yazarın mucize ile ilgili genel tutumuna bakılırsa bunlar büyük ihtimalle muhatapları etkileyici tasvirlerden ibaret olarak telakki edilmektedir. Bunun yanında meâl yazarı rüzgârın ve cinlerin Süleyman (a.s)'ın emrine verilmesi hususlarında bazı açıklamalar yapmıştır. Konumuz açısından bunlara temas etmekte fayda görüyoruz.

a. Rüzgârın Hz. Süleyman'ın Emrine Verilmesi

Kur'ân-ı Kerîm'de üç ayrı yerde Süleyman (a.s)'ın emrine rüzgârların verildiğinden bahsedilmektedir. Mushaf tertibine göre bu üç âyet-i kerîmenin birincisi olan Enbiya sûresi 81. âyet-i kerîmeye Öztürk, şu şekilde meâl vermektedir:

“Diğer taraftan şiddetli esen rüzgârı/rüzgârları Süleyman'ın hizmetine verdik. Rüzgârlar onun isteğine uygun şekilde bereketli topraklara (Filistin'e) doğru eserd. (Böylece Süleyman'ın ticâret gemileri son derece elverişli hava şartlarında seferler yapardı). Biz her şeyi bilir; (her şeyi yerli yerince yaparız)”³

¹ Mustafa Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali -Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri-* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011).

² Neml, 27/16-40. Buna benzer birebir yorumsuz çeviri örneklerine bir önceki çalışmamızda da işaret edilmişti.

³ Öztürk, *Meal*, 452.

Görüldüğü üzere bu meâlde rüzgârların Süleyman (a.s)'ın gemilerini istediği yere sevk etmek suretiyle estirildiği ifade edilmektedir. Bu meâlde düşülen açıklamada Öztürk, ayetin tefsirine dair mitolojik anlatımların dâhil edildiğine işaret etmiş ve İbn Âşûr'a referansla aslında burada kastedilen mananın Süleyman (a.s)'ın rüzgâr için Allah'a dua etmesi ve bu duanın kabulüyle beraber Hz. Süleyman'ın gemilerinin güçlü rüzgârlar eşliğinde denizde kolaylıkla seyretmesi olduğunu ifade etmiş ve meâli de buna göre vermiştir.⁴

Tefsirlerimizin birçoğunda Süleyman (a.s)'ın emrine memur kılınan rüzgârın onu ve askerlerini sadece bir gün içerisinde iki ayda gidilebilecek diyarlara götürüp getirdiği nakledilmektedir. Bu nakiller içerisinde Beyt-i Makdis, Şam, İstahr, Semerkand, Kabil gibi muhtelif şehir adları yanında ilginç betimlemeler de söz konusudur.⁵ Söz konusu nakiller tabiinden Said b. el-Müseyyeb (ö. 94/713) ve Hasan el-Basrî'ye (ö. 110/728) dayandırılmaktadır.⁶

Bir görüşe göre rüzgârın Süleyman (a.s) ve askerlerini taşıyıp dilediği yere indirdiğini konu alan nakiller İsrâiliyyât kaynaklı haberlerdir. Buna göre bu rüzgârdan kasıt yağmur yüklü bulutları taşıyan ve neticesinde bol ürünler hâsıl olan rüzgârdır. Süleyman (a.s)'ın emriyle esen bu rüzgârlar, hüküm sürdüğü kutsal topraklara eser, rahmet ve bereket getirdi.⁷

⁴ Öztürk, *Meal*, 452.

⁵ Ebû İshak İbrahim b. es-Sirrî ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, thk. Abdülcelil Abduh Şelebî (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1988), 4: 245; Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2000), 20: 362; Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ud el-Bağavî, *Meâlimü't-tenzîl fi tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Abdürrezzak el-Mehdî (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsil-Arabî, h. 1420), 3: 672; Ebû İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrahim es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 2002), 8: 73; Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed es-Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, thk. Yâsir b. İbrahim-Ganîm b. Abbas b. Ganîm (Riyad: Dâru'l-vatan, 1997), 4: 320; Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an gavâmizi't-tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-Arabî, h. 1407), 3: 572; Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Sami b. Muhammed Selâme (Dimeşk: Dâru Tayyibe, 1999), 4: 499; Abdurrahman b. Ebi Bekr Celâlüddîn es-Süyûtî, *ed-Dürru'l-mensur fi't-tefsîr bi'l-me'sûr* (Beyrut: Dâru'l-fikr, ty.), 6: 677.

⁶ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, VI: 499; Süyûtî, *ed-Dürru'l-mensûr*, 6: 677.

⁷ Salah Abdülfettah el-Hâlidî, *Meoâkifu'l-enbiyâ fi'l-Kur'ân* (Dimeşk, Dâru'l-kalem, 2010), 318.

Öztürk'ün referans verdiği İbn Âşûr'a (ö. 1973) göre ise söz konusu rüzgârlar, Süleyman'ın (a.s) Filistin kıyılarındaki limanlara esen mevsimlik düzenli rüzgârlardır. Bir ay doğuya esen bu rüzgârlar ticaret veya savaş gemilerini o yöne taşır, bir ay da batıya esmek suretiyle onları Filistin kıyılarına geri getirirdi.⁸ Yine ona göre Süleyman'ın "emr"inden kasıt Allah'a dua etmesi ve Allah'ın da onun bu duasına icabet etmesidir. İbn Âşûr bu yorumunda kendisinin de ifade ettiği üzere Kitab-ı Mukaddes bilgilerinden hareket etmiştir.⁹

Bütün bu açıklamalara rağmen Süleyman (a.s) ile ilgili her üç âyet-i kerîmede, bu harikulade olayın mahiyet ve biçimine dair yeterince açık bir bilgi verilmemiştir. Yani rüzgârın hangi surette onun hizmetine sunulduğu âyet-i kerîmede açık bir şekilde belirtilmemiş ve aslında ne Süleyman (a.s)'ın uçmasından, ne gemilerden ve ne de yağmurlardan bahsedilmiştir. Âyet-i kerîme detay vermediği için tefsirlerde yer bulan rivayetleri olduğu gibi doğrulamak mümkün olmadığı gibi, yağmur ve gemilere hasretme şeklindeki yorumlar da kesinlik ifade etmemektedir. Bu durumda İbn Âşûr'un görüşü de tenkide açıktır. Zira açıklamalarında rüzgârı, mevsim rüzgârları olarak nitelemiş ve ayrıca bir ay doğu bir ay

⁸ Muhammed b. et-Tâhir b. Muhammed, İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1984), 22: 158.

⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 22: 124. Bu arada "وَلِسُلَيْمَانَ الرِّيحَ عَاصِفَةً تَجْرِي بِأَمْرِهِ إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا"⁹ ifadesinde geçen "emrihî" kelimesindeki zamirin mercii de yorumun istikametini belirleme açısından dikkate alınması gereken bir husustur. Tespit ettiğimiz kadarıyla söz konusu zamirin mercii hemen bütün müfessirlerce Süleyman (a.s) olarak anlaşılmıştır. Yalnızca İbn Abbas'tan (ö. 68/687) ilgili zamirin Süleyman (a.s)'a değil de Allah'a râci olduğuna dair bir görüş nakledilmiştir (Abdullah b. Abbas, *Tenvîru'l-mikbas min tefsîribni Abbas*, cem. Mecdüddin Ebu Tahir el-Fîruzâbâdî (Lübnan: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, ty.), 274). Anlaşıldığı kadarıyla bu nakil, rivayet tefsirleri de dâhil olmak üzere müfessirlerce pek kayda değer görülmemiştir. Zira her ne kadar bazı ayetlerde bilinen tabii olaylar, "Allah'ın emri" ile ilişkilendirilse de (bkz. A'râf, 7/54; İbrahim, 14/32; Nahl, 16/12; Hac, 22/65) burada cümle bütünlüğü açısından zamirin kendisinden önceki Süleyman (a.s)'a râci olması daha isabetli görünmektedir. Aksi halde "bi emrihî" ifadesinin, cümlenin devamında gelen "bâreknâ fihâ"daki zamirle uyum arz etmek üzere "bi emrinâ" şeklinde gelmesi daha güzel olurdu. Keza aynı konuyu işleyen Sâd suresi "فَسَخَّرْنَا لَهُ الرِّيحَ تَجْرِي بِأَمْرِهِ رِجَاءَ حَيْثُ أَصَابَ" ayetindeki zamirler de ilgili zamirin mercinin Süleyman (a.s) olduğunu teyit eder niteliktedir.

da batı yönünde estiğini ifade etmiştir. Bu durumda rüzgârın gidiş ve dönüş süresi iki aylık bir zaman dilimine tekabül etmektedir. İbn Âşûr'un bahsettiği bu rüzgârlar adeta bugün denizden karaya ve karadan denize olmak üzere altı ay süreyle birbirinin ters istikametine esen muson rüzgârlarını çağrıştırmaktadır. Bu nedenle her ne kadar kendisi bu rüzgârları Süleyman (a.s)'ın duasına bağlı kılsa da ayrıca bilinen sebep-sonuç ilişkisi içinde meydana gelen mevsimsel şartlarla ilişkilendirmesi ile mucizevî yönün oldukça daraltıldığını anlamak zor değildir. Oysa "ğuduv", "ravâh" kelimesinin zıddı olup aslen gün başında yürümek anlamına gelir. Yine aynı manayı teyit etmek üzere sabahleyin ortaya çıkan buluta "ğâdiye", sabah kahvaltısında yenen yemeğe "aşânın" zıddı olmak üzere "ğadâ" denilmektedir.¹⁰ Kur'ân-ı Kerîm'de kelime, akşam anlamına gelen "aşî" ve "âsâl" kelimelerinin mukabili olarak kullanılmıştır.¹¹ Sebe' suresi 12. âyet-i kerîmesindeki "ğuduvvuhâ şehrun ve ravâhuhâ şehrun" ifadesi ise rüzgârın yüksek hızına, dolayısıyla sürenin kısalığına işaret etmektedir. Bu yüzden hemen bütün müfessirler, "mesîrate şehrin" şeklindeki takdiri gerekli görmüşler ve sabah ayrı akşam ayrı olmak üzere iki aylık mesafeyi gidip gelecek bir hızdan bahsetmişlerdir. Bu durumda ayet İbn Âşûr'un belirttiği gibi bir ay doğuya bir ay da batıya olmak üzere iki ay süreyle esen mevsim rüzgârı olmasa gerektir. Nitekim söz konusu detayı fark eden Öztürk, Sebe suresi 12. âyet-i kerîmeyi İbn Âşûr'un açıklamaları doğrultusunda değil de şu şekilde meâllendirmiştir:

"Biz (Davud'un oğlu) Süleyman'ın hizmetine de rüzgarı/rüzgarları verdik. Nitekim güçlü esen rüzgârlar sayesinde onun yelkenli ticaret gemileri sabahleyin bir aylık yol gidiyor, akşamleyin bir aylık yoldan dönüyordu."¹²

Meâl yazarı bu ayetle ilgili olarak da tefsirlerdeki anlatılara temas ediyor ve "Oysa bu ayette Hz. Süleyman'ın ticaret gemisi filosunun çok uzun mesafeleri seyr-i sefere elverişli rüzgârlar sayesinde kısa zamanda

¹⁰ Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmarâî (Beyrut: Dâr ve Mektebeti'l-hilâl, ty.), 4: 437; Ahmed Faris b. Zekariyya el-Kazvînî, *Mekâyisü'l-lüğa*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Dimeşk: Dâru'l-fikr, 1979), 4: 115; Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükrim b. Ali İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, h. 1414), 15: 117; Râğîb el-İsfehânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvan Adnan Davudî (Beyrut: Dâru'l-kalem, 1997), 603.

¹¹ A'raf, 7/205; En'âm, 6/52.

¹² Öztürk, *Meal*, 588.

kat ettiği anlaşılmaktadır.”¹³ diyor. Bu meâlde en azından rüzgârların gücü ve yüksek hızı tercih edildiğine göre bunun bilinen şekliyle mucize olduğunu da tasdik etmek gerekirdi. Nitekim Elmalılı Hamdi Yazır, “O bir rüzgârdı ki sabah gidişi bir ay, akşam dönüşü de bir ay. Şer'an bir günlük yol altı saat olduğuna göre, otuz kilometre itibar edilirse, gidişi dokuz yüz kilometre, gelişi de dokuz yüz kilometre olarak bin sekiz yüz kilometre kateder”¹⁴ demektedir.

Bize göre Süleyman (a.s), bu rüzgârı -İsrâiliyyat ve asılsız görüşler bir tarafa- bir değil birçok amaçla da kullanmış olabilir. Kendisine verilen bu imkânı bir mucize olarak değerlendirmek ancak mahiyeti itibarıyla kesin bir tayinde bulunmamak daha doğrudur. Böylece ne İsrâiliyyâta iltifat edilmiş olur ne de âfâkî fikirler ileri sürülür. Nitekim Elmalılı Hamdi Yazır'a göre de “guduvvuhâ”daki zamir Süleyman'a değil, rüzgâra râcidir. Bu durumda yalnızca rüzgârın hızı gösterilmiş olup, “Süleyman (a.s.) bununla balon gibi mi, yoksa uçak gibi mi giderdi, orasını Allah bilir.” diyerek hiçbir ihtimali imkânsız görmemiş ancak keyfiyetine dair kesin bir tayinde bulunma konusunda da ihtiyatlı davranmıştır.¹⁵

Bunun yanında Süleyman'ın emrine memur edilen rüzgârlar konusunda Kur'ân'ın verdiği mücmel bilgi ile yetinen ve işin mahiyetine dair tamamen tevakkuf edenler de vardır. Bu yaklaşımın, Kur'ân'ın mücmel beyanlarını İsrâiliyyât türü rivâyetlerle açıklama çabalarına yönelik bir önlem alma olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre Allah (c.c) rüzgârı Süleyman (a.s)'ın emrine vermiş ancak bize keyfiyetini açıklamamıştır.¹⁶

Burada meâl yazarı Öztürk'ün rüzgârın Süleyman (a.s)'a müsahhar kılınması bağlamında şu ilave yorumlarının da olduğunu ifade etmek gerekir:

Unutmamak gerekir ki bazı doğal olaylar ve süreçlerin Kur'ân'da olağanüstü olaylar gibi anlatılması bir yönüyle Allah merkezli dil ve üslupla, bir yönüyle de ilk hitap çevresindeki insanların mitolojik düşünce tarzıyla ilgilidir. Kuşkusuz bunu söylemek,

¹³ Öztürk, *Meal*, 588.

¹⁴ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, ty.), 6: 3951.

¹⁵ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6: 3951.

¹⁶ Hâmid Ahmed et-Tâhir el-Besyûnî, *Kasasu'l-Kur'ân* (Kâhire: Dâru'l-hadis, 2005), 406.

mucizeyi inkâr anlamına gelmemekte, bilakis Kur'ân'ın Allah merkezli üslubunda ifadesini bulan her hususu mucize zannetmemek gerektiğine işaret etmektedir.¹⁷

Bu satırlardan anladığımızı göre rüzgârların Süleyman (a.s.)'ın emrine sunulması konusu mucize olmayıp, bilinen sebep-sonuç ilişkisinin hafzedildiği teosantrik bir üsluptan ibarettir. Ya da ilk muhatapların kıssa ile ilgili mitolojik algılarının bir tezahürüdür. Öztürk'ün bu açıklamaları aslında Muhammed Esed'in (ö. 1992) aynı bağlamdaki görüşlerinin bir devamı niteliğindedir. Zira Esed'e göre, Hz. Süleymanla ilgili yoğun efsânevî hikâye ve menkıbeler, Kur'ân'ın ilk muhataplarının dünyasında öylesine çoğalmıştır ki kültürel bir gerçeklik kimliği kazanmıştır. Bu zeminde Hz. Süleyman'la ilgili anlatılar, Kur'ân dilinde Allah'ın yaratıcı gücünü etkileyici bir biçimde ortaya koyan fon ve üslup aracı olarak kullanılmıştır.¹⁸ Esed'in Hz. Süleyman (a.s) özelindeki bu yorumlarıyla Öztürk'ün Kur'ân mucizelerini, "Abartılı bir gizem ve sanal değer atfetme alışkanlığına sahip muhataplarını hayrete sevk edici tasvirler"¹⁹ olarak değerlendiren açıklamaları arasındaki benzerlikler dikkat çekicidir.

Esasen bu düşünceler Kur'ân kıssalarında kurgusal yönler ya da insanların benimsedikleri inanç ve kabullere ait kesitler olduğunu iddia eden²⁰ Mısırlı müellif M. Ahmet Halefullah'ın (ö. 1997) tartışmalı görüşleriyle de örtüşmektedir. Halefullah ve onun görüşlerini benimseyen araştırmacılar, Kur'ân'ın mesajı esas alan bir kitap olarak tarihi bilgi verme amacı gütmeyişi ve bu durumun Kur'ân'ın ilahiliğine gölge düşürmediği gibi önermelerden hareketle iddialarını temellendirmeye çalışmaktadırlar. Oysaki bir olaya dair verilen haber muhatap tarafından ya tasdik ya da tekzip edilir. Bizzat vahiy kendisinin tasdikini istediğine göre onun gerçeğe aykırı haberlere hele hele efsanevî anlatılara şeksiz şüphesiz iman edilmesini beklemesi anlamsızdır. Bize göre Kur'ân'ın tarihsel bir kıssayı anlatırken tarihi gerçeklere aykırı unsurları ilgili kıssaya dâhil ettiğini düşünmek hem Kur'ân'ın ilâhi kaynaklı oluşunu tartışmalı hale getirecek hem de aksini ortaya koyan

¹⁷ Öztürk, *Meâl*, 452.

¹⁸ Muhammed Esed, *Kur'ân Mesajı*, çev. Cahit Koytak ve Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 2004), 660.

¹⁹ Mustafa Öztürk, *Kıssaların Dili* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 14.

²⁰ Muhammed Ahmed Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, çev. Şaban Karataş (Ankara: Ankara Okulu, 2002), 293.

Kur'an'ın birçok ayeti ile çelişecektir.²¹ Kur'an'ı ve içinde anlatılanları bâtilin karşısında konumlandırın ve birçok defa vahyini hak ve hakikatle özdeşleştiren Allah'ın sırf etkileyiciliği artırmak için efsânevî bilgi ve kurguları kullanacağına ihtimal veremiyoruz. Aksi halde Kur'an'ı tekzip etmek ve bu kapsamda en küçük fırsatı değerlendirmek üzere vaziyet almış Mekke müşriklerine bizzat Allah tarafından haklı gerekçelerin sunulması gibi bir garâbet ortaya çıkmış olur. Öte yandan tarihi kıssaların vahyin nazil olduğu sırada yaşanan tarihsel durumla sıkı bir ilişkisi vardır. Kıssalar, çoğu kere zor ve mücadeleli geçen, sözlü ve fiili eziyetlere maruz kalınan durumlarda Hz. Peygamberin (a.s) ve ona inanan sahabenin motivasyonunu sağlayan; iman, azim, ümit, heyecan, cesaret ve sabır gibi duyguları takviye eden roller üstlenmişlerdir. Muhataplarda söz konusu hissiyâtın oluşmasında ancak ve ancak hakîkate bütünüyle mutabık örnekler gerçek anlamda etkili olabilirler. Efsânevî ve esâtîr türü haberlerle ancak insanların duyguları istismar edilmiş olur. Allah (c.c) de bundan münezzehtir. Kıssalar sadece inananlar için değil inanmayanlar için de mesaj yüklüdürler. Nitekim, Ebû Hayyân (ö. 745/1344), Dâvud (a.s) ve Süleyman (a.s)'ın mucizelerini konu alan ayetlerle nüzul ortamı arasında bağ kurmakta ve "Bu kâfirler, kendilerince ölümden sonra dirilişi inkâr ettiler. İşte bunun üzerine onlara âdeten imkânsız olan hadisâtın vuku haber verildi"²² demektedir. Sonuç itibarıyla asılsız haberler içeren bir metinle imana davet etmek anlamsızdır. Bu meyandaki iddiaları reddetmek üzere, "*Şüphesiz bu anlatılanlar hakikatin ta kendisidir*",²³ "*Hüküm yalnızca Allah'a aittir. O, hakkı anlatır. O, hakkı batıldan ayırt edenlerin en hayırlısıdır*",²⁴ "*Biz sana onların haberlerini gerçek olarak haber veriyoruz.*",²⁵ "*İman eden bir kavim için Mûsâ*

²¹ Halefullah'ın öne sürdüğü görüşlerin kaçınılmaz sonu, Kur'an'ın Müslümanlar nezdinde genel kabul gören ilâhîlik vasfının temelden sarsılacak olmasıdır. Aynı tezi benimsediği anlaşılan Öztürk'ün Kur'an lafızlarını Hz. Peygamberin zaman ve olaylara göre değişen hâlet-i rûhiyesi ile ilişkilendirmesi tesadüf olmasa gerektir. Bkz. Mustafa Öztürk, *Kur'an, Vahiy, Nüzûl* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 226.

²² Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf el-Endelûsî *el-Bahru'l-muhît*, thk. Sıdkı Muhammed Cemil (Beyrut: Dâru'l-fikr, h. 1420), 8: 524.

²³ Âli-İmrân, 3/62.

²⁴ En'âm, 6/57.

²⁵ Kehf, 18/13.

ile Firavun'un haberlerinden bir kısmını sana gerçek olarak anlatacağız"²⁶ "Peygamberlerin haberlerinden kalbini sağlamlaştırarak her şeyi sana anlatıyoruz. Bu kıssalarda, sana gerçek haberler, inananlara da öğüt ve ibret gelmiştir."²⁷ "Allah'tan daha doğru sözlü kim vardır"²⁸. "Onun ne önünden ne de ardından batıl gelebilir. O, hüküm ve hikmet sahibi, övülmeye lâyık olan Allah tarafından indirilmiştir."²⁹ meâlindeki ayet-i kerîmeler bizce tevile imkân vermeyecek kadar açık kanıtlar sunmaktadır.

b. Hz. Süleyman'ın Cinleri Kullanması ve Vefatı

Süleyman (a.s)'a, görünür âlemi aşan bir hükümranlık bahşedilmiş ve bu şekilde cinleri hizmetinde kullandığı bildirilmiştir. Birkaç âyet-i kerimede konu değişik cihetlerden gündeme getirilmektedir. Ancak Öztürk'ün, Hz. Süleyman'ın "şeytanlar"a iş yaptırmasından bahseden Enbiyâ sûresinin 82. âyet-i kerîmesine tevlicî bir yaklaşım sergilediği görülmektedir. Söz konusu ayete şu şekilde mana verilmiştir:

*"Biz kimi şeytanları da (boyunduruk altına alınan asi/yabancı kavimlere mensup insanları) Süleyman'ın emrine verdik. Onlar Süleyman için dalgıçlık yapar, (denizden inci-mercan çıkarırlardı). Yine onlar (inşaatçılık, heykeltıraşlık, bakırcılık gibi) başka işler de yaparlardı..."*³⁰

Burada meâl sahibinin "şeyâtîn" kelimesine yüklediği mana dikkati çekmektedir. Kendisi ayete düştüğü açıklama notunda, hem buradaki "şeyâtîn" hem de Sebe 12. ayetteki "cin" kelimesinin bilinen şekliyle şeytan ve cin anlamına gelmediğini ifade etmektedir. Zira ona göre öyle kabul edilirse, şeytanın insanları yoldan çıkarmakla ilgili ahdini unutup anılan masumane işleri (dalgıçlık, inşaatçılık, heykeltıraşlık) yapmaya başladığını kabul etmek gerekecektir. Öztürk ayrıca bu manayı tercih eden Kadıyânî Mevlana Muhammed Ali Lâhûrî (1951)'yi referans göstermekte ve Eski Ahit'in II. Tarihler kitabındaki bazı pasajların da bu yorumu desteklediğini ifade etmektedir.³¹

Aynı hadiseye yer veren bir başka ayete izah sadedinde yine, "Bu yoruma itiraz edildiği takdirde, şeytanların en azından Hz. Süleyman'ın devrinde insanı saptırma amacından vazgeçip, üstelik Allah'ın izin ve

²⁶ Kasas, 28/3.

²⁷ Hûd, 11/20.

²⁸ Nisâ, 4/122.

²⁹ Fussilet, 41/42.

³⁰ Öztürk, *Meal*, 452.

³¹ Öztürk, *Meal*, 452.

isteğiyle mühendislik ve müteahhitlik gibi işlerle meşgul olduklarını kabul etmek gerekecektir.”³² demektedir.

Modern dönem anlayışlarını yansıtan meâllerde, ayette geçen “şeyâtîn” kelimesine, “asiler”,³³ “dik başlı birileri”,³⁴ “savaş esirleri”³⁵ şeklinde manalar verildiği görülmektedir. Söz konusu anlamlar, “şeytan” kelimesinin lügavî anlamından güç olsa da, bunları modern dönemin akılcı-bilimselci atmosferi altında kotarılmış ancak Kur'an bütünlüğü içinde yeterince etüt edilmemiş yaklaşımlar olarak görmek mümkündür. Şöyle ki; “şeytan” kelimesi, “uzak oldu” anlamındaki ş-t-n fiilinden “fey'âl” vezninde olup cin, insan ve hayvanlardan asi olana denilmektedir. Veya, “helak oldu”, “yandı” anlamındaki “şâta”dan “fa'lân” vezindedir.³⁶ Kur'an'da Allah'ın emrine uymadığı için ilahi huzurdan kovulan ve kıyamete kadar kendisine mühlet verilen İblis için de kullanılmaktadır.³⁷

Âdem'in yaratılışının ardından meleklerden ona secde etmelerinin istendiğine dair dokuz âyette “İblîs”, çeşitli hile ve desiselerle Âdem ve eşi ile onlardan çoğalan insan türünü aldattığı bildirilen âyetlerde “şeytan” kelimesi geçmektedir.³⁸ Bununla beraber Kur'an'da şeytan kelimesinin çoğul formuyla hem cinlere hem de insanlara izafe edilerek kullanıldığı da olmuştur. Bakara sûresi 14. âyet-i kerîmede insanların münafık yahut kâfir elebaşları için “وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شِيَاطِينِهِمْ” şeklinde bir kullanım

³² Öztürk, Meal, 588.

³³ Esed, *Kur'an Mesajı*, 660

³⁴ Mustafa İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an, Gerekçeli Meal-Tefsir* (İstanbul: Düşün, 2008), 412.

³⁵ Hasan Elik-Muhammed Coşkun, *Tevhit Mesajı-Öztlü Kur'an Tefsiri* (İstanbul: Fikir, 2013), 703.

³⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, 13: 238; Ebu'l-Kâsım Huseyin el-Muhammed Râğıb el-İsfehânî, *Tefsîr*, thk. Muhammed Abdülaziz Besyûnî (Mısır: Külliyyetü'l-âdab, Câmi'atü Tanta, 1999), 1: 103; Maverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed, *en-Nüketü ve'l-uyûn*, thk. Seyyid b. Abdilmaksûd b. Abdirrahim (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, ty.), 1: 77.

³⁷ Bakara, 2/36; A'râf, 7/20, 22, 27; Tâhâ, 20/120.

³⁸ İlyas Çelebi, “Şeytan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 39: 99.

mevcuttur.³⁹ Yine En'âm sûresi 112. âyet-i kerîmede “şeyâtîn” kelimesi hem insanlara hem de cinlere izâfe edilmiş ve bunların peygamberlere düşman olduğundan bahsedilmektedir. Bu durumda hem insanların hem de cinlerin asilerine “şeytan” denilmektedir.⁴⁰

Bize göre Enbiyâ suresinin yukarıdaki ayeti ile aynı konuya temas eden Sebe suresi 12. ve 14. ayetler birbirini tamamlamaktadır. Sebe suresinin bu iki ayetinde de Süleyman'ın emrinde çalışanlar için “şeyâtîn” lafzına karşılık “cin” lafzı kullanılmıştır. Râğıb el-İsfehânî (ö. 502) kelimenin etimolojisine yer verirken, duyu sahasına gizli-kapalı kalma manasına değinmektedir. Nitekim duyulara gizli kaldığı için kalbe “cenân”, kişiye siper olup kendisini gizlediği için kalkana “micenne”, ağaçlarıyla toprağı örttüğü için bağ-bahçeye de “cennet” denilmektedir.⁴¹ Kur'ân'ın birçok yerinde gerek tekil gerekse çoğul (cân) formuyla geçen kelimenin ontolojik olarak insan türünün dışındaki varlık için kullanıldığı görülmektedir.⁴² İnsan türünden farklı varlıklar olarak cinler, normal yaratılış halleriyle insan gözünün göremeyeceği ve diğer duyularıyla hissedemeyeceği yapıya sahiptirler.⁴³ Cinler, tıpkı insanlar gibi irade ve şuur sahibi, inanıp-inanmama gibi hususiyetleri haizdirler.⁴⁴ Şu halde Kur'ân'da geçen “şeytân” yahut “şeyâtîn” kelimelerini her zaman için kıyamete dek mühlet verilen saptırıcı varlıklara hamletme zorunluluğu yoktur.

Cin tâifesinden olan “şeytan”ların ilgili işlere koşulması ve denetimlerinde kendi cinslerinin kullanılmış olması mümkündür. Nitekim Enbiyâ sûresi 82. ayetin sonunda “وَكُنَّا لَهُمْ حَافِظِينَ” denilmek suretiyle Süleyman (a.s.)'a bu imkânın da verildiği anlaşılmaktadır.⁴⁵ Buna göre Süleyman (a.s.)'ın adı geçen işlerde kullandığı varlıklar insan türünden asi kavimler değil, cin taifesindedir. Zaten bahsi geçen

³⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb* (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, h. 1420), 2: 309.

⁴⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 13: 120.

⁴¹ Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvan Adnan Davudî (Beyrut: Dâru'l-kalem, 1997), 204.

⁴² En'âm, 6/128; Hûd, 11/119; İsrâ, 17/86.

⁴³ Bahattin Dartma, “Kur'ân Bağlamında Şeytanın İnsan Üzerinde Etkin Rol Oynama Yöntemi”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 8/2 (2008): 25.

⁴⁴ Cin, 72/1-15.

⁴⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 22: 170.

hususun Dâvud (a.s) ve Süleyman (a.s)'a verilen mucizeler arasında sayılması da bunu teyit etmektedir.⁴⁶

Nitekim Sâd sûresinde belirtildiğine göre Hz. Süleyman (a.s), Allah'tan kendisinden sonra kimseye nasip olmayacak bir mülk istemiş, Allah da rüzgârı ve ayrıca hizmetinde çalıştıracağı şeytanları onun emrine vermiştir.⁴⁷ Süleyman (a.s)'a bahşedilen bu eşsiz mülk sadece bunlardan ibaret değildir. Cinlerden, insanlardan ve de kuşlardan ordu oluşturması da bu mülkün tezahürlerindedir.⁴⁸ Hz. Süleyman'ın duasının reddedildiğine dair bir beyan söz konusu olmamıştır. Öte yandan eğer Süleyman (a.s) kıssasına konu olan cinler, asi kavimler olarak anlaşılırsa, böylesi kural tanımaz toplulukların tertip ve insicam gerektiren düzenli bir ordu içine dâhil edilmelerini makul addetmek mümkün değildir.

Bunlardan başka Sebe sûresinde Hz. Süleyman'ın ölümü ve emrinde çalışan cinlerle ilgili olarak verilen şu bilgi, konuyu şüpheyeye mahal bırakmadan ortaya koymaktadır:

“Süleyman'ın ölümüne hükmettiğimiz zaman, cinlere onun ölümünü, değneğini yiyen bir ağaç kurdu fark ettirdi. Cesedi yere düşünce ortaya çıktı ki; şayet cinler gaybı bilmiş olsalardı; alçaltıcı bir azap içinde kalmazlardı.”⁴⁹

Allah (c.c) burada Arap müşriklerinin cinlerle ilgili yanlış telakkisini tashih etmekte ve kıssa vesilesi ile onların gaybı bilmediğini ortaya koymaktadır. Zira müşriklerin cinleri ilahlaştırdıkları,⁵⁰ cinlerin sözde gaybı bildiğini zannederek kâhinlere gittikleri ve her kâhinin gaybı bilen bir cininin olduğu şeklinde inançlara sahip oldukları ifade edilmektedir.⁵¹ Yine Kur'ân'ın başka beyanlarına göre de insanların cinleri Allah'a ortak yaptıkları,⁵² Allah'la aralarında bir nesep bağı ihdas ettikleri⁵³ belirtilmektedir. Buna göre âyet-i kerimeler, kötü ve asi cin

⁴⁶ Enbiyâ, 21/81, 82; Sebe, 34/10-14.

⁴⁷ Sâd, 38/ 35-38.

⁴⁸ Neml, 27/17.

⁴⁹ Sebe, 34/14.

⁵⁰ Cevad Ali, *el-Mufasssal fi târihi'l-Arab Kable'l-İslâm* (byy.: Dâru's-saki, 2001), 12: 85.

⁵¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 22: 165.

⁵² En'âm, 6/100.

⁵³ Sâffât, 37/158. Bazı tefsirlerde Allah'la nesep bağı kurdukları “cin”lerden muradın, Allah'ın kızları olduklarını iddia ettikleri melekler olduğu nakledilmektedir. Ancak

şeytanlarına amelelik yaptırıldığını ve onların Süleyman'ın ölümünü bile anlamaktan aciz varlıklar olduğunu ortaya koymuş ve onların hiçbir şekilde yüceltilecek varlıklar olamayacağını göstermiştir. Söz konusu yanlış gayb telakkisi ile ilgisi açısından ilgili âyet-i kerîmedeki “cinler”i asi kabile ya da kavimler olarak değerlendirmek mümkün görünmemektedir.

Hal böyleyken meâl yazarı, Süleyman (a.s)'ın ölümünü konu alan bu âyet-i kerîmenin “asi kavimler” manasını iptal edici olduğunu anlamış olacak ki Kadıyânî Muhammed Ali'ye atıfla ezoterik yoruma gitmek durumunda kalmıştır. Buna göre dâbbetü'l-arz ve asâ (minse'e) kelimeleri Hz. Süleyman tarafından kendisine verilen yetkiyi çok kötü şekilde kullanan ve krallığını içten içe çökerten oğlu Rehoboam'a işaret etmektedir. Süleyman'ın emrinde çalışan asi kavim ise, krallığın böyle içten içe çürüdüğünü önce anlamamış ve çok ağır işlerde çalışmak durumunda kalmıştır. Bu sıra dışı yorumu benimseyen Öztürk'e göre bu yoruma itiraz edildiği takdirde, Hz. Süleyman'ın ölü halde aylar belki de yıllarca bastonuna yaslanmış vaziyette durduğunu ama cinlerden hiç birinin bu durumu fark etmediğini söylemek gerekecektir ki, bu makul bir izah değildir.⁵⁴ Şunu belirtmek gerekir ki, bu yorum ilgili ayetin mantuk-mefhum irtibatı açısından problemlidir.⁵⁵ Zira Kur'ân lafzında mezkûr ağaç kurdunun ne kadar bir sürede asayı yiyip bitirdiğini belirtmemiştir. Bunun öyle aylar ya da yıllara gerek kalmadan kısa bir süre içinde gerçekleşmesi mümkün olup, cinlerin gaybı bilmediğini ispat için yeterlidir. Pek tabidir ki hissi mucizeye karşı mesafeli tutumu korumak için kullanılan zayıf bir akli gerekçeden başka herhangi bir delile dayanmayan, zahiri manayı iptal eden ve Kur'ân'ı keyfi ve indi yorumlara açık hale getiren bu bâtnî tevil örneğini makbul kabul etmek mümkün değildir.

Şu halde gerek ilgili âyet-i kerîmelerin siyâk ve sibâk ve gerekse Kur'ân bütünlüğü açısından Hz. Süleyman'ın hizmetindeki “şeytan veya cinler”den maksadın isyancı insan ya da kavimler değil, insan dışındaki bilinen latif varlıklar olduğu anlaşılmaktadır. Bu durumda bizce ayetleri zahirinin dışına hamletmeyi gerektirici bir durum bulunmamaktadır.

bu yaklaşımı problemlili gören Fahreddin Râzî, bunların arasını tefrik etmektedir. Ona göre Allah'la cinler arasında nesep bağı kuranlar Mecusi itikadı üzere olan ve iyi ve kötü tanrı düalizmine giden zındıklardır. Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 26: 360.

⁵⁴ Öztürk, *Meal*, 588.

⁵⁵ Bkz. Aydın Temizer, *Kur'an Tefsirinde Karine* (İstanbul: İFAV, 2016), 154.

2. Hz. İsa (a.s)

a. Beşikte Konuşması

Hz. İsa'nın (a.s) beşikte konuşmasına Kur'ân'da üç yerde temas edilmektedir. Önce meâl yazarının söz konusu yerlerdeki tercihlerine bakalım:

1. Âl-i İmrân sûresi 45-46. âyet-i kerîmeler:

"Vaktiyle melekler Meryem'e şöyle demişlerdi: Ey Meryem! Allah sana kendi kelimesi olan, (Yani kendisinin "Ol" emriyle varlık kazanacak olan) bir çocuk müjdeliyor. O, Meryem oğlu İsa Mesih diye anılacak, iki cihanda da itibar sahibi olacak ve Allah'a yakın kullar arasında yer alacaktır. O, çocukluk çağında da yetişkin biri gibi insanlarla konuşacak ve çok faziletli bir kişi olacak..."⁵⁶

2. Mâide sûresi 110. âyet-i kerîme:

"İşte o zaman Allah, İsa'ya da şöyle buyuracak: Ey Meryem oğlu İsa! Sana ve anana lütfettiğim onca nimeti bir düşün! Hani hatırlarsan, Rûhu'l-Kudüs (Cebrail) ile seni desteklemiştim ve sen daha çocukken olgun bir insan gibi konuşmuştun...."⁵⁷

3. Meryem sûresi 27-29. âyet-i kerîmeler:

"Daha sonra Meryem çocuğunu kucağına alıp halkının yanına getirdi. Halk, "Ey Meryem! Sen ne çirkin bir iş yaptın böyle?! Ey Harun'un (manevi) kız kardeşi! Senin baban kötü bir adam değildi, anan da iffetsiz bir kadın değildi. (O halde, bu çocuk da neyin nesi?!) diyerek onu kınadılar. Meryem de onlara, (Benimle değil, onunla konuşun) çocuğu işaret etti. Onlar, "Biz beşikteki bir çocukla nasıl konuşabiliriz ki?!" dediler. Derken çocuk (İsa) konuşmaya başladı."⁵⁸

İlk iki meâlde, Hz. İsa'nın çocukluk çağındayken olgun insanların söyleyebileceği sözler söylediği ifade edilmektedir. Üçüncüsünde de "Derken" ifadesiyle çocukluk evresine intikalle konuşmanın bir mucize olarak beşikte gerçekleşmediği ihsâs edilmektedir. Buna göre verilen meâllerde, Hz. İsa'nın beşikte konuşması olarak bilinen mucizesi buharlaşmış, sıradan bir olaya dönüşmüştür. Çünkü bir insan âdeten çocukluk evresinde temel kelimeleri telaffuz edebilir ve ihtiyaçlarını dile getiren cümleler kurabilir. Hatta zekâ ve yeteneği ileri düzeyde seyreden

⁵⁶ Öztürk, *Meal*, 78.

⁵⁷ Öztürk, *Meal*, 169.

⁵⁸ Öztürk, *Meal*, 421.

kimi çocuklar yaşından büyük sözler de söyleyebilir. Türkçemizde bu tür çocuklar için “büyümüş de küçülmüş” denir. Dolayısıyla ilk iki meâlde, henüz bebek olan İsa'nın mucizevî konuşmasından daha çok, her toplumda görülebilecek olan üstün yetenekli bir bireyin sahip olduğu maharetten bahsedilmiş gibidir. Bu mana ise ilgili mucizeyi yansıtmamaktadır. Nitekim mecaz kapısını ardına kadar açarak bir çok Kur'ân hakikatini buharlaştıran Muhammed Esed, beşikte konuşma mucizesini, “Hz. İsa'ya çok küçük yaştan itibaren ilham kaynağı olan peygamberce bilgeliğe mecazi bir işaret” şeklinde tanımlamaktadır.⁵⁹

Müfessirlerin hemen hepsi tarafından kabul gören görüş, Hz. İsa'nın henüz konuşma dönemine gelmeden, Allah'tan bir mucize olarak konuşmuş olmasıdır. Meâl yazarı çoğunlukla farklı tercihlerini dayandırdığı kaynağı zikrederken burada herhangi bir referans sunmamıştır.

Ayette geçen “el-mehd” kelimesi, lügatte çocuğun uyuması için hazırlanan döşek⁶⁰ (mehdü's-sabî) anlamına gelmektedir ki bizim dilimizdeki en uygun kelimelerden biri beşiktir. Taberî kelimeye, aynı düzlemde süt emme dönemindeki çocuk döşeği anlamını vermektedir.⁶¹ Bazı müfessirler beşik kelimesini, “ana kucağı evresi” olarak da anlamışlardır.⁶² Çünkü henüz ana kucağında olan çocuk beşiğe ihtiyaç duymaktadır.⁶³ İbn Âşûr da mehd için, “Ahşaptan mamul sandığa benzer olup üstü açıktır. Süt emme süresince bebeğe onun içinde yatak yapılır ve çocuk düşmesin diye onun içine konur.” demektedir.⁶⁴ Mehd ile aynı kökten “el-mihâd kelimesi” döşenen, hazırlanan mekân anlamına gelmektedir. Kur'ân-ı Kerîmde yeryüzü için hem “mehd” hem “mihâd” nitelermeleri yapılmıştır ki, mana arzın insanın yürüyüp dolaşabileceği özellikte hazırlandığını ifade etmektedir.

⁵⁹ Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, 98. Beşikte ve yetişkinlikte konuşma konusuna Yahudi din adamları sınıfınca, “dünkü süt bebesi olarak görüldüğü ilk gençlik döneminde de erişkin iken de ...” şeklinde oldukça sıra dışı ama mucizevi durumu nefyeden bir açıklama da getirilmektedir. Bkz. İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an, Gerekeçeli Meâl-Tefsir*, 113.

⁶⁰ Ebû Abdurrahman el-Halil el-Ferâhidî, *Kitâbü'l-ayn*, thk. Mehdi el-Mahzumi-İbrahim es-Sâmarâi (byy.: Dâr ve Mektebetü'l-hilal, ty.), 4: 32.

⁶¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6: 417.

⁶² Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed es-Semerkindî, *Bahru'l-ulûm*, (byy.: yy., ty.), 1: 214.

⁶³ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 8: 224.

⁶⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3: 247.

Ayetlerde geçen “*بِالنَّهْدِ وَكَهْلًا*” ifadesinde yetişkinlik anlamına gelen kaydın ömrün hangi dönemine tekabül ettiği bir tarafa, niçin getirildiği üzerine düşünülmüştür. Zira bir insanın yetişkinlik döneminde konuşmasında, bebekliğinde konuşmasında olduğu gibi herhangi bir sıra dışılık yoktur. Bu bağlamda öncelikle şu ihtimaller gündeme getirilmektedir:

1. Yetişkinliğinde konuşması, peygamber olarak insanları dine davet etmesidir.⁶⁵
2. İsa (a.s)'ın yetişkinliğinde hikmetli ve ibret verici konuşmalar yapmasıdır.⁶⁶
3. Kıyamet alameti olarak semadan nüzûl edeceği zamanı kapsamaktadır.⁶⁷
4. Olgunluk yaşında söyleyeceği sözleri henüz bebekken söylemesidir.⁶⁸

Bizce, Hz. İsa'nın beşikte konuşmasının mahiyetini Meryem sûresinde geçen ayetler net ve ayrıntılı bir şekilde açıklamaktadır. Nitekim meâl yazarı da Hz. Meryem'in bir hurma ağacının gölgesinde dünyaya getirdiği bebek İsa'nın annesine hitap ettiğini benimsemiştir.⁶⁹ Ancak beşikte konuşma mucizesini çocukluk dönemi ile izah etmektedir. Meryem sûresinde verilen bilgilere göre, Hz. Meryem (a.s) babasız dünyaya getirdiği bebek yüzünden iffet ve namusuna dil uzatılacağını iyi bilmektedir. Zahirin başına gelen tüm sıkıntılardan dolayı unutulup gitmiş olmayı dahi istemiştir.⁷⁰ Kendisine herhangi birini gördüğünde Rahman'a oruç adadığı ve o gün kimseyle konuşmayacağını söylemesi tembihlenir. Bebeği kucağına alıp getirdiğinde insanlar o beklenen çirkin lafları ederler. Meryem'in aile şerefine leke sürdüğünü ima ederler. Bütün bu ağır ve dayanılmaz isnatlar karşısında Hz. Meryem (a.s) kucağındaki bebeğe işaret eder. Bu işaretin anlamı, “bu laflarınıza bebek cevap versin” demek olacak ki, insanlar “*قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا*” (Henüz ana kucağındaki/kundaktaki bir sabi ile nasıl konuşacağız?!) şeklinde

⁶⁵ Mâverdí, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 2: 79.

⁶⁶ Ebussuûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, 3: 95.

⁶⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6: 420; Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 1: 412.

⁶⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 691.

⁶⁹ Öztürk, *Meal*, 420.

⁷⁰ Meryem, 19/23.

taaccüp içinde, bunun mümkün olamayacağını ifade ederler. Bunun üzerine Hz. İsa Allah'tan bir mucize olarak konuşmaya başlar. Hz. Meryem'in oğlu İsa'yı Allah'ın yardımıyla, kimselerin olmadığı bir yerde dünyaya getirdiği düşünülürse, insanların ithamına maruz kaldığı anların birbiriyle ilintili olarak gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Ayrıca bebeği kucağına alıp kavmin içine getirdiğini ifade eden "tahmiluhû" ifadesi de bu birlikteliği desteklemektedir.⁷¹ Yani bebek çocukluk çağında değil, henüz kundaktadır. Hiç şüphesiz İsa (a.s)'ın henüz bebekken konuşması, annesini zina isnadından tebrie ve masumluğunu ortaya koymaya yöneliktir. İnsanların kınama ve karalamalarına fırsat vermemek, susturucu bir delil sunmak amacıyla gerçekleşmiş bir mucizedir. Bu meyanda anne susmuş, ama kucağındaki çocuk konuşmuştur. İbn Abbas'tan nakledildiğine göre çocuk o anlık delil olmak üzere konuşmuş ve sonra normal konuşma çağına gelinceye kadar susmuştur.⁷²

Sonuç itibarıyla ayette geçen "elmehd" kelimesinin ifade ettiği mananın "Sen henüz ana kucağındayken/kundaktayken" şeklinde verilmesi isabetlidir. Buna karşın kelimeye "çocukluk çağı", "dünkü çocuk" gibi manalar yüklemek modern ön kabullerden kaynaklanan birer tekellüften ibarettir.

b. Hz. İsa'nın Diğer Mucizeleri

*"İşte size Rabbinizden mucizeler getirdim. Şöyle ki ben sizin gözünüzün önünde çamurdan bir kuş sureti/heykeli yapar, ardından ona üflerim, o da Allah'ın izniyle/iradesiyle canlı bir kuş olur. Yine ben Allah'ın izni ve iradesiyle, doğuştan körleri ve cüzam hastalarını iyileştirir ve hatta ölüleri diriltirim. Ayrıca evlerinizde ne yiyip içtiğinizi ve ne sakladığınızı size haber verebilirim. İnanmaya niyetli ve istekli olursanız, bütün bunların benim peygamberliğime işaret eden deliller/mucizeler olduğunu anlarsınız."*⁷³

Meâl yazarı Hz. İsa'nın (a.s) mucizelerinin sıralandığı ilgili ayetlere daha çok literal manalar vermekle yetinmiştir. Ayrıca benzeri birçok yerde yaptığı gibi herhangi bir not düşme ihtiyacı da hissetmemiştir.⁷⁴

⁷¹ Muhsin Demirci, *Kur'ân Tefsirinde Farklı Yorumlar* (İstanbul: İFAV, 2017), 1: 211.

⁷² Ahmed b. Mustafa el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî* (Mısır: Şirketü mektebe ve matba'atü el-bâbî el-Halebî, 1946), 3: 155.

⁷³ Öztürk, *Meal*, 79.

⁷⁴ Mucize konusunda sembolik anlamlara meyleden araştırmacılardan Esed, bu ayetleri mecazi manaya hamletmiştir. Buna göre çamurdan kuş sureti yapmak, adeta kaderin suretini yapmak, ölüleri diriltmek, ruhen ölü toplumları diriltmek anlamlarına

3. Hz. Peygamber (a.s)

a. İsrâ Mucizesi

İsrâ olayı, Hz. Peygamberin (a.s) Kur'an'da zikredilen mucizelerinden biridir. İlgili âyet-i kerîmeye Öztürk'ün verdiği meâl ve açıklamalar şu şekildedir:

“Bir gece vakti kulu Muhammed'i Mescid-i Haram'dan (Cirane mevkiindeki) en uzak mescide götüren Allah yüceler yücesidir.”⁷⁵

Meâl yazarının belirttiğine göre, bu âyette geçen “Mescid-i Aksa” genellikle Kudüs'teki Beyt-i Makdis olarak yorumlanır. Ancak erken dönem siyer kaynaklarına göre bulunduğu yer Kudüs değil, Mekke ile Taif arasında, Mekke'ye dokuz mil uzaklıkta bulunan Ci'râne mevkiidir.⁷⁶

Görüldüğü üzere bilinen “Mescid-i Aksâ” ifadesi, Mekke ile Tâif arası yaklaşık on beş km. mesafede bulunan Ci'râne mevki olarak anlaşılmıştır. Fakat kavramı böyle bir manaya hamletmenin altındaki asıl nedenin, İsrâ bağlamında hissi bir mucizeyi kabul durumuna düşmeme çabası olduğunu zannediyoruz.

“el-Mescidü'l-Aksâ” kavramını tahlil edici bir makale kaleme alan İsrail Balcı, müsteşrik Alfreald Guillaume'in “Mescid-i Aksâ”yı Ci'râne ile ilişkilendirdiğini ve sonraki bazı araştırmacıların da yeterince değerlendirmeye tabi tutmadan bu görüşü seslendirdiğini ifade etmektedir.⁷⁷ Gördüğümüz kadarıyla hemen bütün tefsir kaynaklarında İsrâ sûresi 1. âyet-i kerîmede geçen “el-mescidü'l-aksâ” ifadesi Kudüs'te

gelmektedir. Esed, *Kur'an Mesajı*, 99. Benzeri açıklamalar için ayrıca bkz. Hasan Elik-Muhammed Coşkun, *Tevhit Mesajı* (İstanbul: Fikir, 2013), 135. Ancak ayetlerde ayrı ayrı zikredilen çamurdan yapılan kuş suretini canlandırma, körleri ve cüzamlıların iyileştirme, ölüleri diriltme gibi hususlar, birlikte düşünüldüğünde bunları mecaza hamledilecek geçerli bir karine bulunmamaktadır. Oysa aynı olaylara temas edilen Mâide sûresi 110. âyet-i kerîmede İsa (a.s)'ın gösterdiği mucizeler için “apaçık bir sihir” dedikleri bildirilmektedir. Eğer ilgili hususlar mecâzi manaya gelecek olsaydı İsrail oğulları, İsa (a.s)'ın yaptıklarını sihirle ilişkilendirmezlerdi.

⁷⁵ İsrâ, 17/1.

⁷⁶ Öztürk, *Meal*, 386. Mealin 2016 tarihli ikinci baskısında ilave bazı notlarla beraber aynı düşünce devam ettirilmiştir. Bkz. Mustafa Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri* (Ankara Okulu Yayınları, 2016), 390.

⁷⁷ İsrail Balcı, “Kur'an'daki el-Mescidü'l-Aksa” Kavramının Kritiği”, *Marife*, 3 (2013): 169.

bulunan Beyt-i Makdis olarak anlaşılmıştır. Yani müfessirler arasında söz konusu terkinin ifade ettiği mekân hakkında bir icma vardır.⁷⁸ Yine İsrâ sûresinin icmâ ile Mekkî sûrelerden olduğu da sabittir.⁷⁹ Bununla beraber söz konusu mucizenin gerçekleştiği zaman dilimi konusunda farklı görüşler serdedilmiştir. Katâde ve Mukatil'den İsrâ olayının Hicretten bir yıl önce, Hz. Aişe'den de Hicretten bir buçuk yıl önce meydana geldiği nakledilmektedir. Bundan başka bu olayın Hz. Peygamber (a.s) elli bir yaşındayken, bi'setten yedi yıl sonra, Akabe biatından önce, zayıf bir görüşe göre de bi'setten önce meydana geldiği ifade edilmiştir.⁸⁰ Her ne olursa olsun İsrâ olayının bi'set sonrası fakat Hicret öncesi meydana geldiği kesindir. Buna göre Hz. Peygamber (a.s) yaşadığı bu mucizeyi insanlara anlatmış, Kureyş de onu yalanlayınca Allah (c.c) ilgili âyet-i kerîme ile İsrâ mucizesini teyid etmiştir.⁸¹ Bu durumda "el-mescidü'l-aksâ" ile Ci'râne Mescidinin kastedildiği uzak bir ihtimaldir. Zira Mekke döneminde söz konusu mevkide âyete konu olacak şekilde kayda değer bir mescide rastlanmamaktadır. Zaten baskı ve şiddet ortamını yaşayan müminler o zamanlar Dâru'l-Erkamda toplanırlardı. Bazı rivayetler Hicret öncesi mescitlerden bahsetseler de bunlar Akabe'den sonra Müslümanların sayısının artışına bağlı olarak Medine dolayındadır.⁸² Bahse konu olan Ci'râne mevkiinde tatlı su kaynaklarının bulunduğu, bu nedenle de burasının konaklama yeri olarak kullandığı anlaşılmaktadır.⁸³

⁷⁸ Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî v.dğr. (Mısır: Dâru'l-Misriyye, ty.), 2: 115; Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 3: 225; Semerkandî, *Bahru'l-ulûm*, 2: 300; Mâverdi, *en-Nüketü ve'l-uyûn*, 3: 226; Bağavî, *Meâlimü't-tenzîl*, 5: 58; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 648; İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib el-Endelûsî, *el-Muharraru'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, thk. Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, h. 1422), 3: 436; Cemalüddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsir*, thk. Abdürrezzak el-Mehdi (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-Arabi, h. 1422) 3: 8; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 20: 292; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 5: 5; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 7: 7.

⁷⁹ Semerkandî, *Bahru'l-ulûm*, 2: 299; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 646; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 20: 291; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 7: 7; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 7: 5.

⁸⁰ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 7: 9.

⁸¹ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 7: 7.

⁸² Ahmet Önkâl ve Nebi Bozkurt, "Cirane", *Türkiye Diyanet Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 7: 47.

⁸³ Ebû Ubeyd Abdullah b. Abdilaziz el-Endelûsî, *Mu'cemu mâ iste'ceme min esmâil-bilâd* (Beyrut: Alemü'l-kütüb, h. 1403), 2: 384; el-Hamevî, Ebû Abdillah Şihâbüddin Yakut

Hz Peygamber (a.s) da Mekke fethini müteakip Hevâzin ve Tâîf'e doğru yönelince buraya uğramıştır. Meâlde Vâkîdî'ye (ö. 207/823) dayandırılarak gündeme getirilen İsrâ-Ci'râne ilişkisinin, "el-Mescidü'l-aksâ" terkiibini metin içi bağlamından soyutlamak suretiyle kurulduğu anlaşılmaktadır. Zira Vâkîdî'nin söz konusu bilgiyi, 630 yılında Hevâzin ile yapılan Huneyn savaşı akabinde elde edilen ganimetlerin paylaşılması bağlamında verdiği görülmektedir. Vâkîdî'ye göre Hz. Peygamber (a.s) Tâîf dönüşü esir ve ganimetleri bıraktığı Ci'râne'ye gelmiş ve burada on üç gün süreyle Hevâzin heyetinin gelmesini beklemiş hem de ganimeti taksim etmiştir. Ardından da Ci'râne'de "el-mescidü'l-aksâ" da umre için ihrama girmiştir.⁸⁴ Burada bir mescidden bahsedilecekse, bu mescidi orada on üç gün kadar ikâmeti çerçevesinde Hz. Peygamberin kullandığını düşünmek daha makuldür. Hatta ganimetleri Ci'râne'de muhafaza ettiren Hz. Peygamberin yirmi gün süren Tâîf muhasarasına katılıp geri döndüğü düşünülürse, geride kalan bazı sahabe ile beraber Ci'râne'de ikametinin bir ayı geçtiği görülür. O zaman bu mekânda namazların cemaatle eda edileceği bir mescidin yapılmış olması anlaşılabilir bir durumdur. Bu durumda Vâkîdî'nin el-mescidü'l-aksâ diye nitelediği mescid, büyük ihtimalle İsrâ ayetinin nüzûlünden çok daha geç bir dönemde, 630 yılında, burada kurulan karargâh dolayısıyla yapılan mescid olmalıdır. Hz. Peygamber (a.s) Ci'râne'de kaldığı süre içerisinde bu mescitte namaz kılıyordu.

Bu musallânın mescid-i aksâ olarak vafedilmesine gelince, Vâkîdî'nin ve Ezrakî'nin (ö. 250/864) verdiği bilgilere göre burada Kureyşli biri tarafından yaptırılan ve "el-mescidü'l-ednâ" diye adlandırılan bir mescit daha söz konusudur.⁸⁵ Gerek Vâkîdî'nin ve gerekse Ezrakî'nin verdiği bilgilere bakılırsa "el-mescidü'l-aksâ" ve "el-mescidü'l-ednâ" tabirlerinin Ci'râne vâdisine itibarla birbirlerinin mukabili olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır. Yani el-Mescidü'l-aksânın mukabili el-Mescidü'l-harâm değildir. Buna göre söz konusu el-

b. Abdillâh, *Mu'cemü'l-büldân* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1995), 2: 142; Zemahşerî, *el-Cibâl ve'l-emkine ve'l-miyah*, thk. Ahmed Abdüttevab (Kahire: Daru'l-fazîle, 1999), 1: 95.

⁸⁴ Muhammed b. Ömer el-Vâkîdî, *el-Meğâzî*, thk. Marsden Jones (Beyrut: Dâru'l-a'lemî, 1989), 3: 958.

⁸⁵ Ebü'l-Velîd Muhammed b. Abdillâh el-Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, thk. Rüşdî es-Sâlih Melhes (Beyrut: Dâru'l-Endülüs, ty.), 2: 207.

mescidü'l-aksâ tabiri, Hz. Peygamberin namaz kıldığı yeri tanımlamak üzere vâdinin en uç kısmında yer alan musallâ için kullanılmıştır. Şu halde Balcı'nın da vurguladığı üzere tarihsel açıdan İsrâ suresi ile Cî'râne arasında bir ilişki kurmak oldukça zor görünmektedir.⁸⁶

Hadis-i şeriflerde de "el-Mescidü'l-aksâ" tabirinin Beyt-i Makdis için kullanıldığı görülmektedir. Bu hadislerde belirtildiği üzere Hz. Peygamber (a.s) yolculuk yapılan üç mescitten birinin "el-Mescidü'l-aksâ" olduğunu bildirmiş,⁸⁷ yine Ebû Zer'in sorusuna karşılık yeryüzünde inşa edilen ilk mescidin "Mescid-i Harâm" olduğu ikinci mescidin ise "el-Mescidü'l-aksâ" olduğunu haber vermiştir.⁸⁸

Bununla beraber el-Mescidü'l-aksâ tabirinin Kur'ân'ın kullanımıyla genel kabul haline geldiği de söylenmektedir. Derveze ve İbn Âşûr bu duruma işaret etmişler; İsrâ ayetinin nüzulü sırasında Kudüste'ki mescidin harab vaziyette olduğunu, Kur'ân'ın mescidin mevcut yerine itibarî olarak kullandığını ve bundan sonra da "el-Mescidü'l-aksâ" tabirinin şuyû bulduğunu ifade etmektedir.⁸⁹ İbn Âşûr bundan başka, Arapların Kabe için "el-Beytü'l-haram" dediklerini; mescid vasfının cahiliyyede unutulduğunu ve el-mescidü'l-haram tabirinin de Kur'ân'ın kullanımıyla gündeme geldiğini ifade etmektedir.⁹⁰ Derveze ve İbn Âşûr'un izahları bir tarafa sûrenin 7. âyet-i kerîmesinde Kur'ân'ın Beyt-i makdis için "mescid" tabirini kullandığını görmekteyiz. Allah (c.c) bu âyet-i kerîmede mabedin tarihte II. Nabukadnezzar ve Titus tarafından tahribine değinmekte ve ilgili mabed için "el-mescid" tabirini kullanmaktadır.⁹¹

Öte yandan ayetin hem iç bütünlüğü, hem de akabinde gelen ayetler de terkipten maksadın Beyt-i Makdis olmaya daha elverişli olduğunu ortaya koymaktadır. Âyet-i kerîmede Mescid-i Haram ile Mescid-i Aksâ arasında kıymet bakımından bir mütekabiliyet kurulmuş gibidir. Dikkat edilirse burası "çevresini mübarek kıldığımız" şeklinde

⁸⁶ Balcı, "Kur'an'daki el-Mescidü'l-Aksâ" Kavramının Kritiği", 171.

⁸⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhu Buhârî* (İstanbul: Çağrı, 1992), Enbiya 8; Ebu'l-Huseyn Müslim b. Haccac el-Kuşeyri, *Sahîhu Müslim* (İstanbul: Çağrı, 1992), Mesâcid, 2.

⁸⁸ Buhârî, Enbiyâ, 10.

⁸⁹ Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-hadis* (Kahire: Daru ihyai'l-kütübî'l-Arabiyye, h. 1383), 3: 357.

⁹⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 17: 14.

⁹¹ Mâverdî, *en-Nüketü ve'l-uyûn*, 3: 231.

vasfedilmiştir. Bu nitelermeye sadece bir musallâ olarak nitelenen⁹² Cî'râne mescidinden daha çok Beyt-i Makdis ve civarı uygundur. Nitekim Allah (c.c) bu bölgede birçok peygamber göndermiş ve onlara vahyini inzâl etmiştir. Cî'râne bölgesinin böylesi bir vasıfla anılmasını gerektirecek bir durum yoktur. Yine âyet-i kerîme tazim ifade etmek üzere tesbihle başlamakta ve haber verilecek bilginin önemini ifade etmektedir ki, bu da İsrâ olayının bugün bildiğimiz Mescid-i Aksâ oluşuna oldukça münasip düşmektedir. Nitekim Elmalılı Hamdi Yazır (ö. 1942) şu yorumu yapmaktadır:⁹³

Sonra bu sûrenin böyle beliğ ve yüksek bir tesbih ve tenzih ile başlaması, mabadinde zikrolunacak ef'âli acîbenin ehemmiyeti ile alakadardır. Bunda evvela; muhayyiru'l-ukûl olan İsrâ hârikasını tebcil ve onu tasdik için kulübün tasfiyesini temhîd ve makamın nezâketi hasebi ile teşbih tevehhümâtından umumiyetle ictinâb-ı ihtar vardır. Sâniyen onu mümkün görmeyen münkirlere karşı Allah teâlânın sıfât-ı noksândan münezzeht bulunduğunu ve binâenaleyh aciz ve kizib gibi şâibelerden uzak olduğunu beyan ile kudret ve ihsanının azamet ve ulviyetini i'lan vardır. Sâlisen zikr-i âfî mescid-i aksânın tahrîbi hadisesi dolayısı ile de bu tenzih bir ehemmiyet-i mahsûsası vardır. Râbian suret-i umumiyede bu sure mazmununun nezahet-i ilâhiye ile alakasına tenbih vardır.

İsrâ olayını müteakip müşriklerin ortaya koyduğu tavır ve söylemler de bunu teyit etmektedir. Onlar bir gecede Beyt-i Makdis'e gidip gelmeyi imkânsız görmüşler ve bunun üzerine ileri geri konuşmuşlardır.⁹⁴ Müşriklerin Mekke'ye dokuz mil mesafedeki Cî'râne mevki için bu kadar gürültü koparmalarına hâcet bulunmasa gerekir.

Şu halde ilgili ayetin nüzul zamanı, siyak-sibâkı ve gerekse diğer tarihi bilgiler çerçevesinde "el-Mescidü'l-aksâ" ile Cî'râne mescidinin kastedildiğini söylememiz mümkün görünmemektedir. Bize göre mezkûr bilgiler ışığında el-Mescidü'l-aksâ tabiri ile Kudüsteki Beyt-i Makdis ve çevresi kastedilmiş ve âyet-i kerîme Hz. Peygamberin bir mucizesini teyit etmiştir. Klasik kabul ve kanaatlerin tenkidinde oldukça müteşeddid tavır ortaya koyan kimi modern yaklaşımların bazı zayıf görüşleri aynı hassasiyeti göstermeden benimsemeleri dikkatlerden

⁹² Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 2: 207.

⁹³ Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 7: 3144.

⁹⁴ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 17: 335.

kaçmamaktadır. Doğrusu birçok âyet-i kerîmede geçen hissi mucizelere genel olarak mesafeli davranılınca, zaman zaman yorum ilke ve sınırlarını zorlamak kaçınılmaz olmaktadır.

b. İnşikâk-ı Kamer

Hz. Peygamber (a.s)'e verilen hissî mucizeler arasında zikredilen hususlardan biri de inşikâk-ı kamer olayıdır. Kamer sûresinin baş tarafında yer alan âyet-i kerîme ile ilgili olarak Öztürk şu meâl ve açıklamalara yer vermektedir:

“Kıyamet yaklaşır ve ay yarıılır.”⁹⁵

Bu ayetteki inşikâk-ı kamer ifadesi birçok yoruma ve tartışmaya konu olmuştur. İslam âlimlerinin çoğunluğuna göre Hz. Peygamber zamanında ay bilfiil yarılmıştır. Bazı âlimlere göre ise bu hadise kıyamet günü gerçekleşecektir. Gökyüzünün yarılması, güneşin dürülmesi, ayın karanlığa gömülmesi, güneşle ayın birbirine girmesi gibi kıyametle ilgili diğer tasvirler dikkate alındığında bu ikinci yorumun isabetli olduğu anlaşılır....⁹⁶

İnşikâk-ı kamer hâdisesi mucizeler bağlamında modern dönemin tartışılan konularından biridir. Esasen olayın bir mucize olarak vuku bulup bulmadığı daha önceki dönemlerde de gündeme gelmiştir. Öztürk'ün tercihi, Hz. Peygamberin mucizeleri arasında zikredilen ayın yarılması olayını tevil yönündedir. Buna göre meâl yazarı, inşikâkın bir mucize olarak vaki olmadığı, kıyamet günü fezâda yaşanacak kevnî bozulmadan ibaret bir kesit olduğu kanaatindedir.

Ayette zikri geçen inşikâk-ı kamerin vukû bulan bir mucize olmadığına dair tek görüş bu değildir. Tefsirlerimiz isim tasrih etmeksizin daha başka yorumlara da yer vermektedir. Bunlardan birine göre inşikâk, ay doğduğu sırada karanlığın dağılması anlamına gelen deyimsel bir ifadedir. Buna göre Araplar kapalı iken vuzuha kavuşan iş için ayla (kamer) mesel getirmekteydiler.⁹⁷

İnşikâk-ı kamer konusunda felsefecilerin yaklaşımı daha da farklıdır. İfade edildiğine göre, onlar gök cisimlerinin yarılp tekrar kaynamasını imkânsız görmüşlerdir.⁹⁸ İslam filozoflarından İbn Sina'nın da aynı minvalde düşündüğü, ancak bugün geçerli olmayan eski Batlamyus teorisinin etkisinde kaldığı ifade edilmiştir. Çünkü zamanın

⁹⁵ Kamer, 54/1.

⁹⁶ Öztürk, *Meâl*, 733.

⁹⁷ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 10: 33.

⁹⁸ Âlûsî, Şihabüddin Mahmud b. Abdillâh, *Rûhu'l-meânî*, thk. Ali Abdülbari Atıyye (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, h. 1415), 14: 75.

fen anlayışında gök cisimleri dokunulamayan ve bölünemeyen bir mahiyette telakki edilmiştir.⁹⁹

Bu görüşler içinde öne çıkanı, ayın kıyamet sırasında yarılacağına ilişkin görüştür. Tespit ettiğimiz kadarıyla modern dönemlere gelinceye kadar ayın yarılmasını bir kıyâmet olayı olarak değerlendiren âlimlerin sayısı, mucize olarak telakki eden âlimlere nispetle oldukça azdır. İmam Maturîdî (ö. 333/944) söz konusu görüşü mutezili âlim Ebû Bekir el-Esamm'a (ö. 200/816) nispet ederken¹⁰⁰ Kadı Abdülcebbar (ö. 415/1025), yine bir mutezilî âlim olan Nazzâm'a (ö. 231/845) nispet etmektedir.¹⁰¹ Yine Hattabî'nin (ö. 388/998) de aynı kanaate sahip olduğu ifade edilmektedir.¹⁰² Ayrıca Hasan el-Basrî'nin (ö. 110/728) ve Ata b. Ebî Rabah'ın (ö. 114/732) aynı kanaatte olduğu nakledilmiştir.¹⁰³

Söz konusu görüşün delilleri sadedinde zikredilen hususlar şunlardır:

1. Ayetteki “inşakka” ifadesi, mazi siygası ile gelse de gelecek zaman manası taşımaktadır. “veseyenşakku'l-kamer” şeklinde düşünülmelidir. Kur'ân-ı Kerîm'de bu şekilde geleceğe dair bazı olayların mazi sigası ile ifade edildiği görülmektedir.¹⁰⁴

2. Ayrıca “inşakka” fiili “ikterabe” fiilinin hemen ardından getirilmiştir. Böylece iki haber aynı türden olmuş ve ikisi de gelecekte olacak bir olayı haber vermiştir.¹⁰⁵

3. İnşikâk-ı kamerle ilgili gelen haberler tevatür derecesinde değildir. Âhad haber düzeyindedir.¹⁰⁶

⁹⁹ Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 7: 4630.

¹⁰⁰ Muhammed b. Muhammed b. Mahmud Mâturîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, thk. Mecdî Bâsellûm, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2005), 9: 441.

¹⁰¹ Ebû'l-Hasen Kadı Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedani, *Tesbîtü delâilî'n-nübüvve*, thk. Ahmed Abdürrahim es-Sâyih (Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, 2007), 1: 85.

¹⁰² Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsî'l-Arabî, ty.), 16: 162.

¹⁰³ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân an Tefsîri'l-Kur'ân*, 9: 161; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 7: 409; İbnü'l-Cevzi, *Zâdü'l-mesîr*, 4: 196; Ebussuûd el-Îmâdî Muhammed b. Muhammed, *İrşadü'l-akli's-selîm* (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsî'l-Arabî, ty.), 8: 167.

¹⁰⁴ Süleyman Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988), 9: 150.

¹⁰⁵ Merâğî, *Tefsîr*, 27: 76.

¹⁰⁶ Merâğî, *Tefsîr*, 27: 77.

4. Kur'ân'da, Hz. Peygamberden hissî mucize talep eden Mekkelilere olumsuz cevaplar verilmiştir. Bu manada ayın yarıldığını kabul etmek, Kur'ân'la çelişmek anlamına gelmektedir.¹⁰⁷

5. Eğer ay gerçekten bir mucize olarak yarılıysaydı doğuda ve batıda insanlar bunu müşahede ederlerdi.¹⁰⁸

6. Ayın yarılması harikulâde bir olaydır. İnsanoğlu, böylesi sıra dışı olayları yaymaya yatkın bir yapıdadır. Eğer inşikâk-ı kamer olayı gerçekleşmiş olsaydı insanlar arasında tevâtüren nakledilirdi.¹⁰⁹

7. Resulullahın tüm ashabının da böyle bir olayı nakletmesi gerekirdi. Yine insanlar bu olayı tarihlendirir, mîâd olarak kabul ederdi.¹¹⁰

Müfessirler arasında büyük bir ittifakla benimsenen görüşe göre ise inşikâk-ı kamer olayı Hz. Peygamberin bir mucizesidir. Bu bağlamda öne sürülen delilleri ise şöyle sıralayabiliriz.

1. Kur'ân'da mazi kalıpları ile gelecek zaman manasında ifadeler bulunsa da bu manaya gidebilmek için bir karine gereklidir. Kamer sûresinin ilk ayetlerinde ise bunu destekleyen herhangi bir karîne bulunmamaktadır.¹¹¹ Kur'ân'da ayın ve diğer gök cisimlerinin kıyamet sahneleri içinde geçtiği yerlerde ise durum oldukça nettir. Çünkü ayetlerin akışı bunu açıkça ortaya koymaktadır.¹¹² Hiç değilse Kadı Abdülcebbar'ın da dediği gibi mazi siyga ile gelen "أَنْشَقَّ الْقَمَرُ" ifadesinin "اقتربت الساعة وانشقاق القمر" veya "وسينشق القمر" şeklinde gelmesi gerekirdi.¹¹³ Öte yandan hemen akabinde gelen ikinci âyet-i kerîmede "ve in yerav âyeten" buyrulmaktadır. Bu ifadeler de olayın gelecekteki bir durumla ilişkilendirilemeyeceğini göstermektedir. Zira mucizeye tanık olmak ve onu reddetmek kıyamet saatinde olabilecek bir durum değildir. Nitekim Râzî, "Eğer bu olay kıyametle ilgili olsaydı, buna ayet denilmezdi. Bu gaybdan haber olurdu"¹¹⁴ demektedir. Ayrıca inkârcıların "gelip geçici sihir" şeklinde karşılık vermeleri de bu manayı teyit eden ikinci bir unsurdur. Çünkü inkârcıların gördükleri mucizeler karşısında "sihir"

¹⁰⁷ Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, 9: 150.

¹⁰⁸ Kadı Abdülcebbar, *Tesbîtü delâilî'n-nübüvve*, 87.

¹⁰⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 9: 441.

¹¹⁰ Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 7: 306.

¹¹¹ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 4: 197.

¹¹² Kıyâme, 8/75; İnşikâk, 84/18.

¹¹³ Kadı Abdü'l-cebbâr, *Tesbîtü delâilî'n-nübüvve*, 86.

¹¹⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 29: 289.

diyerek acziyet gösterdikleri Kur'ân'ın birçok yerinde anlatılmaktadır.¹¹⁵ Bu yüzden bir kısım âlimlerimiz, bu ayetin inşikâk-ı kameri kıyamet olayı olarak değerlendiren görüşü red için yeterli bir delil olduğu görüşündedir.¹¹⁶

2. Ayette “saat yaklaştı, ay yarıldı” ifadesi Arap dilinde, “أقبل الأمير وقد جاء المبشر بقدومه” (Emir geldi. Haberci de onun geliş haberini getirdi) demek gibidir.¹¹⁷ Dolayısıyla gerçekleşen ay yarılması, kıyamet sahnesinin bir tasviri değil, kıyametin yaklaştığını gösteren alametlerden biri olmaktadır.¹¹⁸ Nitekim Abdullah b. Mes'ud'dan rivayet edildiğine göre Kur'ân'da kıyamet alametiyle ilgili zikredilen beş şey de (Rûm, duhân, lizâm, batşe, kamer) gerçekleşmiştir.¹¹⁹ Dolayısıyla inşikâk-ı kamerin kıyametle ilgisini, o gün fezadaki tüm devasa cisimlerin ilahi kudret tarafından parçalanacağını bir örneği şeklinde kurmak daha isabetli olacaktır.

3. Kamer sûresinin ilk ayetlerinin sebab-i nüzûlü bağlamında zikredilen rivayetler de ayın yarıldığını doğrular mahiyettedir. Buna göre Mekke kâfirleri peygamberimizden bir mucize istediler. Hz. Peygamberin sözünün doğruluğuna ve nübüvvetin gerçekliğine delil olmak üzere, onlara inşikâk-ı kamer mucize olarak gösterildi. Ancak onlar gerçekleşen bu mucizeyi sihir şeklinde nitelediler. İlgili ayetler de bununla ilgili olarak nazil olmuştur.¹²⁰ Nitekim Ebû Hayyân da inşikâk-ı kameri geleceğe atfetmeyi sebab-i nüzulle ilgisi bulunmayan bir yorum olarak değerlendirmektedir.¹²¹

4. Kur'ân'ın hissî mucize taleplerine zaman zaman olumsuz cevap verdiği olmuştur.¹²² Gerçek şu ki müşriklerin isteyip durdukları her

¹¹⁵ Mâide, 5/110; Yûnus, 10/76; Neml, 27/13; Saf, 61/6.

¹¹⁶ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 7: 81; Zemahşeri, *Keşşâf*, 4: 431; Sem'ânî, *Tefsîr*, 5: 307; Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr* (Beyrut: Dâru'bn Kesîr, h. 1414), 5: 145; Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 7: 4625.

¹¹⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 431.

¹¹⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 431.

¹¹⁹ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 7: 472.

¹²⁰ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 22, 565; Semerkandî, *Bahru'l-ulûm*, 3: 369; Bağavî, *Meâlimü't-tenzîl*, 4: 321; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 4: 196; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 7: 472.

¹²¹ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr*, 10: 33.

¹²² İsrâ, 17/59, 93; Enbiyâ, 21/6.

mucize talebine olumlu karşılık vermenin makul olmadığı ve zorunluluk da taşımadığı âşikâr olsa gerektir. Onların samimiyetsiz ve alaycı tavırlarını daima dışa vurdukları da dikkate alınırsa bunun bir zorunluluk olmadığı daha iyi anlaşılmaktadır. Ancak bu durum, nübüvvetini teyit bağlamında Hz. Peygambere (a.s) hiçbir hissî mucize verilmediğini tamamen nefyetmez. Şu halde Kur'ân'ın olur olmaz gelen bütün mucize taleplerini dikkate alan bir tutum takınmadığını söyleyebiliriz. Bu açıdan İsrâ ve inşikâk-ı kamer gibi mucizelerin vukûunu imkânsız görmemek gerekir.¹²³

5. İnşikâk-ı kamer olayı Mekke döneminde gerçekleşmiştir. Gördükleri kevnî mucizeyi sihre hamleden Mekke müşrikleri, bununla yetinmemişler ve sihir iddialarını teyit etmek üzere olayın Mekke dışında bulunanlar tarafından müşahade edilip edilmediğini araştırmışlardır. O gece Mekke dışındaki yolcular bu olayı gördüklerini ifade etmişlerdir.¹²⁴ Öte yandan olayın gece olduğu düşünülürse bu olayı herkesin görmesi gerektiği gibi bir sonuca varmamak gerekir. Zira o sırada evinde ya da uykuda olan insanların bu olayı gözlemleyebilmesi mümkün değildir. Ayrıca daha başka ülkelerdeki hava şartlarının olayı çıplak gözle görmeye imkân verip vermediğini de bilmemekteyiz.¹²⁵ Olayın kısa süre içerisinde gerçekleşme ihtimalini de göz ardı etmezsek o gün insanların hepsinin bu şartlar altında mucizeye tanık olamayışını daha iyi anlarız.¹²⁶

Râzînin beyan ettiğine göre, o gün tarihleri çoğunlukla müneccimler tutmaktaydı. İnşikâk-ı kamer vukû bulunca bunu ay tutulması benzeri bir doğa olayı olarak değerlendirdiler.¹²⁷

6. İnşikâk-ı kamerin rivayet tekniği açısından durumuna gelince, olay başta Buhari, Müslim ve Tirmizi olmak üzere pek çok hadis

¹²³ Seyyit Kutub, *Fî zilâli'l-Kur'ân* adlı tefsirinde Kur'ân'ın hissî mucizelere karşı tavrıyla inşikâk-ı kamer gibi hissî mucizelerin görünüşte çelişir gibi durduğunu ifade eder ve aralarını cem etmeye çalışır. Ona göre Peygamberimizin sahih rivayetlerin tanıklık ettiği mucizeleri, risâletini ispatlayan bir delil değil, Allah'ın kendisine bir ikramıdır. Bkz. Seyyit Kutub, *Fî zilâli'l-Kur'ân* (Beirut: Dâru's-ş-şurûk, h. 1412), 6: 3427. Ancak gelen rivayetlerde inşikâk-ı kamerin müşriklerin talebine binaen gerçekleştiği düşünülürse, Kutub'un bu tasnifinin tartışmaya açık olduğu görülür.

¹²⁴ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 22: 567; Semerkandî, *Bahr'u'l-ulûm*, 3: 369.

¹²⁵ Mâturîdî, *Te'vilât*, 9: 441; Sem'ânî, *Tefsîr*, 5: 307.

¹²⁶ İbn Hacer Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Fethu'l-bârî şerhu sahi'l-Buhârî* (Beirut: Dâru'l-marife, h. 1379), 7: 186.

¹²⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 19: 288.

kaynağında yer almıştır.¹²⁸ Buhari konuyla ilgili özel bir başlık açarak söz konusu rivayetlere yer vermiştir. İnşikak-ı kamer olayı Abdullah b. Mes'ud, Cübeyr b. Mut'im, Enes b. Malik, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Abbas; Huzeyfe b. el-Yeman gibi sahabeden nakledilmektedir. Ayrıca tabiinden Katade ve Mücahid'den aynı minvalde görüşler nakledilmiştir.¹²⁹ Adı geçen sahabeden Abdullah b. Mes'ud, Cübeyr b. Mut'im ve Huzeyfe'nin olayı bizzat gördükleri, ancak diğer sahabenin yaş itibariyle olaya tanık olmadıkları anlaşılmaktadır.¹³⁰ Ancak bu durum inşikak-ı kamer olayının vukuunu imkânsız kılmaz. Çünkü bu sahabenin olayı görenlerden naklettikleri güçlü bir ihtimaldir. Nitekim -bildiğimiz kadarıyla- hiçbir sahabeden bu konuyla ilgili aksi bir rivayet de söz konusu olmamıştır. Tirmizi'nin Abdullah b. Mes'ud'dan naklettiği rivayete "hasen sahih" kaydı düştüğü görülmektedir.¹³¹

Hasan el-Basrî'nin inşikâk-ı kameri kıyamet vaktiyle ilişkilendirilen yorumu ise tenkit edilmiştir. Ebu Hayyân tefsirinde Huzeyfe b. el-Yeman'ın Medâin'de verdiği Cuma hutbesinde inşikak-ı kameri mucize olarak zikrettiğini, bu durumda Hasan el-Basrî'nin görüşüne itibar edilemeyeceğini belirtmektedir.¹³² Elmalılı Hamdi Yazır ise gerek onun ve gerekse Ata b. Rebah'ın "seyenşakku" şeklindeki beyanlarının yanlış anlaşıldığı kanaatindedir. Yazır'a göre mezkûr isimler mazide mucize olarak gerçekleşen inşikâk-ı kamerin kıyamet günü büsbütün yarılmasının bir delaleti olarak görmüşlerdir.¹³³

Bu yaklaşımlara ek olarak bazı müfessirlerimizin konuyla ilgili kanaatlerini zikretmenin faydalı olacağını düşünmekteyiz.

"Lafzın hakikati ile amel etmek vâciptir.",¹³⁴ "Şaz görüş icmaya mukâvemet edemez."¹³⁵

¹²⁸ Buhârî, *Menâkıbu'l-ensâr*, 36; Tefsîr (Suretü'l-kamer), 1; Müslim, *Kıyâme*, 8; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *Sünen* (İstanbul: Çağrı, 1992), Tefsîr, 54.

¹²⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 22: 565-68; Semerkandî, *Bahru'l-ulûm*, 3: 369; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 9: 161.

¹³⁰ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, 7: 182.

¹³¹ Tirmizi, *Sünen*, Tefsir, 54.

¹³² Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 10: 33.

¹³³ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 7: 4627.

¹³⁴ Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 9: 441.

¹³⁵ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 4: 196.

“(Bu konuda) Kur’ân en açık delil, en güçlü kanıt olup, imkânına dair herhangi bir şüphe yoktur. Haber-i sâdık da bu olayı haber vermiştir. Bu yüzden vukûuna itikat vâciptir.”¹³⁶

“Sahih senetli mütevatir hadislerde sabit olduğu üzere inşikâk-ı kamer olayı Allah Resulü zamanında olmuştur. Yine Buhari’de Abdullah b. Mes’ud’dan sabit olduğu üzere Kur’ân’ın haber verdiği şu beş şey daha önce gerçekleşmiştir; Rum, duhân, lizâm, batşe ve kamer.”¹³⁷

“Velhasıl Allah’ın kitabına baktığımızda o bize, ayın yarıldığını haber verdi. Yarılacağını haber vermedi. Allah Resulüne baktığımızda, Buhari’de ve diğer hadis kaynaklarında bu olayın nübüvvet zamanı gerçekleştiği mütevatir yollarla sabit oldu. Ehl-i ilim de bunda ittifak ettiler. Aykırı olanların şaz görüşlerine ve imkânsız görenlere iltifat edilmez.”¹³⁸

Bize göre bu görüşler sonucunda inşikâk-ı kamer olayının Hz. Peygamberin mucizesi olarak gerçekleştiği görüşünün daha isabetli olduğunu söyleyebiliriz. Zira olayı kıyametle ilişkilendirenler, akabinde gelen âyet-i kerîmeleri dikkate almaya çalışsa da ayetleri tevil açısından oldukça zorlama ve tasarruflara gitmek durumunda kalmaktadırlar.¹³⁹

Sonuç

Bu çalışmamızda “*Kur’an-ı Kerim Meali -Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri-*” adlı Kur’ân meâli merkezinde Mustafa Öztürk’ün hissi mucizelere yaklaşımları incelenmeye devam edilmiştir. Bu kapsamda Süleyman (a.s), İsa (a.s) ve son olarak Hz. Peygamber (a.s) ile ilgili bazı mucizeler konu edilmiştir.

Şüphesiz, Kur’ân’da “hariku’l-ade” olaylarla en çok ilişkilendirilen peygamberlerin başında Süleyman (a.s) gelmektedir. Kuşların, karıncaların dilini anlayabilmesi, rüzgârın emrine verilmesi, cinleri hizmetinde kullanması ve onlardan ordu teşekkül ettirmesi Kur’ân’ın onunla ilgili yer verdiği bu sıra dışı olaylardandır. Mucizeleri genel kabulün dışında değerlendirdiğini ifade eden Öztürk, Süleyman (a.s) ile ilgili mezkûr olayları çoğunlukla birebir çeviri ile yetinmiştir. Ancak kendisi rüzgârların Süleyman Peygamberin emrine verilmesi konusunda

¹³⁶ Râzî, *Mefâtilhu’l-ğayb*, 29: 288.

¹³⁷ İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-azîm*, 7: 472.

¹³⁸ Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, 7: 145.

¹³⁹ İshak Özgel, “İnşikak-ı Kamer Hadisesine Yorum Etiği ve Anlam Bütünlüğü Açısından Yaklaşım”, *SDÜİF VII. Kutlu Doğum Sempozyumu* (Isparta: yy., 2004), 209.

İbn Âşûr'un görüşlerini paylaşmıştır. Kitab-ı Mukaddesi referans alan İbn Âşûr'a göre rüzgârların Hz. Süleyman'ın emrine verilmesi, dua etmesi anlamına gelmektedir. O'nun bu duasına binaen Allah (c.c) bir ay doğuya bir ay da batıya esen mevsim rüzgârlarını ticaret ve savaş gemileri için istihdam etmiştir. İbn Âşûr'un "emr"e dua manası vermesi, rüzgârları mevsim rüzgârları olarak nitelemesi ve Kitab-ı Mukaddesi referans alarak sadece gemi seferlerine tahsis etmesi Kur'ân verileri açısından tartışmaya açıktır. Ancak İbn Âşûr'un bu yaklaşımı her ne kadar sebep-sonuç ilişkisini ön plana çıkarsa ve mucize çerçevesini daraltsa da rüzgârların gerek Süleyman (a.s)'ın duasına bağlı kılınması ve gerekse isteğine uygun bir şekilde istihdam edilmesi açısından olağanüstülüğü tamamen iptal etmemektedir. Çünkü normal şartlarda her yerde bilinen ve gözlemlenebilen bir doğa olayı olan ve kimsenin isteğine göre yön almayan rüzgâr, ne şekilde olursa olsun Süleyman (a.s)'ın "emr"ine verilmiştir. Dolayısıyla bu olayı -Öztürk'ün mucize bağlamında gündeme getirdiği üzere- Kur'ân'ın teosantrik üslubu ile ilişkilendirmek ve gerçekte bilinen bir doğa olayı olarak değerlendirmek mümkün görünmemektedir. Bize göre söz konusu rüzgârların hangi amaçlar için kullanıldığı açık bir şekilde belirtilmemiştir. Bu açıdan ne İsrailiyyat'a yer veriyor ne de bu harikulade olayı gerçekte sebep sonuç ilişkisi hafzedilmiş bir doğa olayı olarak telakki ediyoruz. Her türlü ihtimali mümkün görerek keyfiyeti Allah'ın ilmine bırakıyoruz.

Meâlde Süleyman (a.s)'ın "şeytan" ve "cin"leri bazı hizmetlerde kullanması da farklı yoruma konu olmuştur. Öztürk'e göre söz konusu varlıklardan kasıt, Hz. Süleyman'ın esareti altında çalıştırdığı insanlardır. Belirttiğine göre bu şeytanlar, insan türüne hamledilmediği takdirde kendini kötülüğe adayan şeytanların masum işlerde istihdam edildiğini düşünmek makul değildir. Bize göre şeytan kelimesi Kur'ân'da hem insana hem de cinlere izafe edilmiştir. İnsanın isyankârına şeytan denilebildiği gibi cin taifesinin asilerine de "şeytan" denilir. Bunları "cin" olarak niteleyen ayetler dikkate alındığında bu şeytanlardan kastın insanlar değil, gözle göremediğimiz cin şeytanları olduğu anlaşılır. Ayrıca bu cin şeytanları, masumane olarak nitelenen o işleri, isteğe bağlı olarak değil icbarla yapmaktadırlar. Özellikle Süleyman (a.s)'ın ölümünü anlatan kesit, bu manayı açık bir şekilde teyit etmektedir. Ne var ki, Öztürk kıssanın bu kesitini de batınî manaya

hamletmiştir. Buna göre Süleyman'ın asâsı, hükümranlık, onu yiyen kurt da hâkimiyetini içten içe bitirip tüketen oğludur. Bu batnî yorum, her ne kadar farklı gerekçeye dayandırılrsa da, “şeytan” kelimesini insan manasına hamledip aslında bir mucizeyi doğal kılma çabasından ileri gelmektedir. Çünkü eğer Süleyman'ın ölümünü asâsını yiyip cesedini yere düşüren bir kurtçukla öğrenenler -ayetin açık ifadesi doğrultusunda- “cin”ler olarak düşünülürse, ilgili diğer yerlerde geçen “şeytan” kelimesine insan manası verilemeyecektir. Bize göre bu bâtnî yorumun, haklı bir mesnedi yoktur ve ayet zahiri manaya hamledilmelidir. Ayetlerin sevk edilme sebebi ise cinlerle ilgili batıl inançları iptal etmektir.

Öztürk'ün Hz. İsa'nın beşikte konuşması mucizesine farklı yaklaştığı ve bu konuşmanın çocukluk evresine tekabül eden bir dönemde gerçekleştiği şeklinde meâllere yansıtıldığı görülmektedir. Oysa Hz. Meryem kıssası bir bütünlük içinde okunursa bu manaya mahal olmadığı ve bunun Hz. Meryem'i tebri'e etmek üzere gerçekleşen bir mucize olduğu anlaşılır.

Kur'ân'da Hz. Peygamber ile ilişkilendirilen olağanüstü olaylardan biri İsrâ diğeri ise inşikâk-ı kamer hadisesidir. Öztürk İsrâ suresinin birinci ayetinde geçen “el-Mescidü'l-aksâ” terkiibini Vakıdî'ye dayanarak Mekke yakınlarındaki Ci'rane'de bulunan mescid ile ilişkilendirmiştir. Meâl yazarının bu kavramı Vakıdî'ye dayandırırken yeterince etüt etmediği anlaşılmaktadır. Çünkü Vakıdî, söz konusu ifadeyi İsrâ ayetinin nüzulünden çok sonra, 630 yılında cereyan eden Huneyn ve Taif seferi bağlamında kullanmaktadır. “En uzak mescid” anlamına gelen söz konusu kavram, Hz. Peygamberin musalla olarak kullandığı yer için kullanılmıştır. Aynı bölgede sonradan bir Kureyşli'nin yaptığı mescid de “el-mescidü'l-ednâ” olarak nitelenmiştir. Şu halde Vakıdî'de yer alan “el-Mescidü'l-aksa” tabirinin mukabili ayette geçen Mescid-i haram değildir. Anlaşıldığı kadarıyla itibar Mescid-i Haram değil, Cirane vadisidir ve bu vadinin en ucundaki mescid Mescid-i aksâ, beri tarafındaki ise Mescid-i ednâdır.

İnşikâk-ı kamer olayına gelince, müfessirler icmâ ile surenin ilgili ayetlerini beraber düşünmüşler ve siyak-sibak açısından bu mucizenin vuku bulduğu kanaatine varmışlardır. Bu açıdan bize göre bunu kıyamet esnasında meydana gelecek olaylarla ilişkilendirmek mümkün görünmemektedir. Mucizelere baştan mesafeli yaklaşanlar, kaçınılmaz olarak bir tür tevile başvurmak durumunda kalmaktadırlar.

Kaynakça

- Abdullah b. Abbas. *Tenvîru'l-mikbâs min tefsîribni Abbas*. cem. Mecdüddin Ebû Tahir el-Fîruzâbâdî. Lübnan: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, ty.
- Âlûsî, Şihabüddîn Mahmud b. Abdillâh. *Rûhu'l-meânî*. thk. Ali Abdülbârî Atıyye. 16 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, h. 1415.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. 11 cilt. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988.
- Aynî, Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed. *Umdetü'l-kârî şerhu sahîhi'l-Buhârî*. 25 cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ty.
- Bağavî, Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ud. *Meâlimü't-tenzîl fî tefsîri'l-Kur'an*. thk. Abdürrezzak el-Mehdî. 8 cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, h. 1420.
- Balcı, İsrâfil. "Kur'an'daki el-Mescidü'l-Aksa" Kavramının Kritiği". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*. 3 (2012): 159-175.
- Besyûnî, Hâmid Ahmed et-Tâhir. *Kasasu'l-Kur'an*. Kâhire: Dâru'l-hadîs, 2005.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahîhu Buhârî*. İstanbul: Çağrı, 1992.
- Cevad Ali. *el-Mufasssal fi tarihi'l-Arab Kable'l-İslâm*. 20 cilt. byy.: Dâru's-saki, 2001.
- Çelebi, İlyas. "Şeytan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2010, 39: 99-101.
- Dartma, Bahattin. "Kur'an Bağlamında Şeytanın İnsan Üzerinde Etkin Rol Oynama Yöntemi". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. 8/2 (2008): 9-26.
- Demirci, Muhsin. *Kur'an Tefsirinde Farklı Yorumlar*. 3 cilt. İstanbul: İFAV, 2017.
- Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîru'l-hadîs*. Kahire: Dâru ihyâi'l-kütübî'l-Arabiyye, h. 1383.
- Ebû Ubeyde Mamer b. el-Müsennâ. *Mecâzü'l-Kur'an*. thk. Muhammed Fuâd Sezgin. 2 cilt. Kahire: Mektebetü'l-hancî, h. 1381.
- Elik, Hasan ve Muhammed Coşkun. *Tevhit Mesajı*. İstanbul: Fikir, 2013.
- Endelûsî, Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf. *el-Bahru'l-muhîd*, thk. Sıdkı Muhammed Cemil. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, h. 1420.
- Endelûsî, Ebû Ubeyd Abdullah b. Abdilaziz. *Mu'cemu mâ ista'ceme min esmâil-bilâd*. 4 cilt. Beyrut: Alemü'l-kütüb, h. 1403.

- Ezrakî, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Abdillâh. *Ahbâru Mekke*. thk. Rüşdî es-Sâlih Melhes. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Endülüs, ty.
- Ferâhîdî, Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed. *Kitâbü'l-ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî ve İbrahim es-Sâmarâî. 8 cilt. Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-hilâl, ty.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahya b. Ziyâd. *Meâni'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî, Muhammed Ali en-Neccâr ve Abdülfettah İsmail eş-Şelebî. 3 cilt. Mısır: Dâru'l-mısıryye, ty.
- Halefullah, Muhammed Ahmed. *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*. çev. Şaban Karataş. Ankara: Ankara Okulu, 2002.
- Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddin Yakut b. Abdillâh. *Mu'cemü'l-büldân*. 7 cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1995.
- Hemedanî, Ebu'l-Hasen Kadı Abdülcebbâr b. Ahmed. *Tesbîtü delâilü'n-nübüvve*. thk. Ahmed Abdürrahim es-Sâyih. 2 cilt. Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, 2007.
- İbn Âşûr, Muhammed b. et-Tâhir b. Muhammed. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1984.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib el-Endelûsî. *el-Muharraru'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. thk. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed. 5 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, h. 1422.
- İbn Kesîr, Ebulfida İsmail b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Sami b. Muhammed Selâme. 8 cilt. Dimeşk: Dâru Tayyibe, 1999.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükrim Ali. *Lisânü'l-arab*. 15 cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, h. 1414.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ebi'l-Hasan. *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*. thk. Abdürrezzak el-Mehdi. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-Arabî, h. 1422.
- İmâdî, Ebussuûd Muhammed b. Muhammed. *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kur'âni'l-kerîm*. 9 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsî'l-Arabî, ty.
- İsfehânî, Râğıb Ebulkasım Huseyin el-Muhammed. *Tefsîr*. thk. Muhammed Abdülaziz Besyunî. 2 cilt. Mısır: Külliyyetü'l-âdâb, Câmi'atü Tanta, 1999.
- İsfehânî, Râğıb Ebulkasım Huseyin el-Muhammed. *Müfredâtü'l-Kur'ân*. thk. Safvan Adnan Dâvudî. Beyrut: Dâru'l-kalem, 1997.
- İslamoğlu, Mustafa. *Hayat Kitabı Kur'an. Gereçeli Meal-Tefsîr*. İstanbul: Düşün, 2008.

- Kazvînî, Ahmed Faris b. Zekariyya. *Mekâyîsü'l-lüğa*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. 6 cilt. Dimeşk: Dâru'l-fikr, 1979.
- Kuşeyri, Ebu'l-Huseyn Müslim b. Haccac. *Sahîhu Müslim*. İstanbul: Çağrı, 1992.
- Mâturîdî, Muhammed b. Muhammed b. Mahmud. *Te'vîlâtü ehli's-sünne*. thk. Mecdî Bâsellûm. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2005.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed. *en-Nüket ve'l-uyûn*. thk. Seyyid b. Abdilmaksûd b. Abdirrahim. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, ty.
- Merâğî, Ahmed b. Mustafa. *Tefsîru'l-Merâğî*. 30 cilt. Mısır: Şirketü mektebe matbaatü el-bâbî el-Halebî, 1946.
- Muhammed Esed. *Kur'an Mesajı*. çev. Cahit Koytak ve Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 1997.
- Önkal, Ahmet ve Nebi Bozkurt. "Cirane". *Türkiye Diyanet Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1993, 7: 25.
- Özgel, İshak. "İnşikak-ı Kamer Hadisesine Yorum Etiği ve Anlam Bütünlüğü Açısından Yaklaşım". *SDÜİF VII. Kutlu Doğum Sempozyumu*. Isparta: yy., 2004: 197-214.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an-ı Kerim Meali -Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri-*. İstanbul: Düşün, 2011.
- Öztürk, Mustafa. *Kıssaların Dili*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an, Vahiy, Nüzûl*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-ğayb*. 32 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, h. 1420.
- Sa'lebî, Ebû İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrahim. *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'an*. thk. Ebû Muhammed b. Âşûr. 10 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 2002.
- Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed. *Tefsîru'l-Kur'an*. thk. Yâsir b. İbrahim-Ganîm b. Abbas b. Ganîm. 6 cilt. Riyad: Dâru'l-vatan, 1997.
- Semerhandi, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed, *Bahru'l-ulûm*. 3 cilt. byy.: yy., ty.
- Seyyit Kutub. *Fî zilâli'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'ş-şurûk, h. 1412.
- Süyûtî, Abdurrahman b. Ebi Bekr Celalüddin. *ed-Dürrü'l-mensur fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, ty.

- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Fethu'l-kadîr*. 5. cilt. Beyrut: Dârubni Kesîr, h. 1414.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şakir, 24 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2000.
- Temizer, Aydın. *Kur'an Tefsirinde Karine*. İstanbul: İFAV, 2016.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *Sünen*. İstanbul: Çağrı, 1992.
- Vâkidî, Muhammed b. Ömer. *el-Meğâzî*. thk. Marsden Jones. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-a'lemî, 1989.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 cilt. İstanbul: Eser Neşriyat, ty.
- Zeccâc, Ebû İshak İbrahim b. es-Sirrî. *Meâni'l-Kur'an*. thk. Abdülcelil Abduh Şalebî. 5 cilt. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1988.
- Zemahşerî, Ebulkasım Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf an gavâmizi't-tenzîl*. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-Arabî. h. 1407.
- Zemahşerî, Ebulkasım Mahmud b. Ömer. *el-Cibâl ve'l-emkine ve'l-miyah*. thk. Ahmed Abdü't-tevvab. Kahire: Dâru'l-fazîle, 1999.