

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

Gönderim Tarihi: 10.05.2017

Kabul Tarihi: 23.06.2017

Recep Orhan ÖZEL*

Öz

Allah (c.c) mesajlarını insanlığa iletme üzere içlerinden elçiler seçmektedir. Ayrıca doğruluklarının bir delili olmak üzere de peygamberlerini mucizelerle desteklemektedir. Kur'ân'ın önemli bir kısmını oluşturan kıssalarda söz konusu mucizelerden birçok kere bahsedilmektedir. Bununla beraber İslam düşünce tarihinde mucizelerin tarihsel olarak vuku bulup bulmadığı tartışma konusu olmuştur. İslam âlimlerinin çoğunluğu Kur'ân'ın açık beyanlarına binaen mucizelerin vuku bulduğu kanaatindedir. Buna karşın bazı filozoflar doğa yasalarının değişime uğramayacağından hareketle mucizeleri tevil cihetine gitmiştir. Modern dönemle, mucizelerle ilgili benzeri yaklaşımlar -az çok söylem farklılıklarıyla beraber- yeniden ivme kazanmıştır. Hint-alt kıtası ile Osmanlı coğrafyasında görülen ve daha çok pozitivist itirazlar karşısında alan açmayı amaçlayan ve savunmacı bir karakter taşıyan bu görüşler, günümüzde de kimi araştırmacılar tarafından benimsenmektedir. Söz konusu araştırmacılar birisi de Mustafa Öztürk'tür. Bu çalışmada, yazarın mucize bağlamında benimsediği görüşlere yer verilecek ve bunların değerlendirmeleri yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Mucize, modernizm, Mustafa Öztürk, kıssa, meal.

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

Abstract

Allah, the Almighty, selected messengers among people to convey his messages. Moreover, He supported prophets through miracles to prove their prophethood. In the stories which make up the majority part of Quran, the aforementioned miracles have been stated many times. On the other hand, it has been a matter of discussion in Islamic thought history whether miracles historically occurred. Majority of Muslim scholars are in the opinion that miracles occurred according to the declaration of Quran. However, some philosophers have tried to interpret

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

miracles on the claims that nature laws do not change. In modern times, the same approaches about miracles with more or less the same claims have again gained speed.

These opinions, which were spread in Ottoman geography and Indian subcontinent, mostly aim to create a field against these positivist objections and are typically defensive. Today, they have been accepted by some researchers.

Mustafa ÖZTÜRK is one of these researchers. In this study, the writer's claims regarding to miracles will be stated and analyzed.

Keywords: Miracles, Modernism, Mustafa Öztürk, Qıssa, translation of the Quran.

Giriş

Nübüvvet ve mucize olgusu, Kur'ân-ı Kerîm'in önemli bir kısmını teşkil eden kıssaların başlıca unsurlarından biridir. Zira peygamberler risâlet görevini yerine getirirken daima olumlu tepkiler almamışlardır. Elçilere menfi tepki verenler, nübüvvet davasını teyit edecek bir "kanıt" istemekte ısrarcı olmuşlardır.¹ Bu talepler nübüvvetin doğruluğunu ortaya koyan bir delil olmak üzere mucizeyi gündeme getirmiştir. Çünkü mucize, -teorik kelâmî tartışmalar bir kenarda tutulursa- insanların niçin tasdik etmeleri gerektiği konusunda peygamberliğin bir gerekçesi ya da nebinin doğruluğunun bir göstergesi olarak görev icra etmektedir.² İşte bu bağlamda Kur'ân'da önceki peygamberlere bahşedilen birçok mucizenin haber verildiği görülmektedir.

Mucize (المعجزة) kelime olarak zaafa düşme manasındaki a-c-z kökünden if'âl vezninde ism-i fâil olarak "âciz bırakan" anlamına gelmektedir. Sonundaki tâ-i merbûta mübalağa için olup çoğulu mucizât

¹ Bakara, 2/118; En'âm, 6/37, 124; A'râf, 7/106; Yûnus, 10/20; Ra'd 13/7, 27; İbrahim, 14/10; Tâhâ, 20/133; Enbiyâ, 21/5.

² Muhammed b. et-Tayyib b. Muhammed b. Cafer el-Bâkılânî, *Temhîdü'l-evâil fi telhîsi'd-delâil*, thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar (Lübnan: Müessesetu'l-kütübî's-sekâfe, 1987), 33; Kadı İyâz, Ebu'l-Fazl Musa el-Yahsûbî, *eş-Şifâ bi ta'rîfi hukûki'l-Mustafa* (Dabî: Câizetu Dübey ed-Devliyye li'l-Kur'âni'l-Kerîm, 2013), 310. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2004), 107; Muhammed Ali et-Tahânevî, *Mevsûatü keşşâfi istilâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, thk. Ali Dahrûc (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996), 2: 1077; Muhammed Nebîl Tahir el-Umerî, *en-Nübüvve beyne'l-mütekellimîn ve'l-felâsife ve's-sûfiyye* (Ürdün: Dâru'l-feth, 2015), 231.

(المعجزات) şeklindedir.³ İstilahî açıdan ise Allah tarafından nübüvvet iddiasında bulunan kişinin elinde, tabîî kanunlara (âdet) aykırı olarak meydana getirilen fiildir.⁴ Kur'ân-ı Kerîm'de, a-c-z kökünden gelen bazı kelimeler geçse de peygamberliğin delili olan ve beşeri aciz bırakan harikulade olaylar için "mucize" kavramı kullanılmamıştır. Bunun yerine belirti ve kanıt anlamına gelen "âyet", "beyyine", "burhân", "sultân" gibi kelimelere yer verilmiştir.⁵ Kur'ân ve hadislerde bilinen anlamıyla yer almayan mucize kavramının daha çok H. 3. yüzyılda kullanılmaya başlandığı ve akabinde yaygınlık kazandığı ifade edilmektedir.⁶ Mucizenin Mukatil b. Süleyman (ö. 150/767), Ferrâ (ö. 207/822) ve Ebû Ubeyde (ö. 209/824) gibi âlimler tarafından "acâib" ve "a'lâm" kelimeleri ile ifade edildiğine de rastlanmaktadır.⁷ Kavramın, Tüsterî (ö. 283/896), Zeccâc (ö. 311/924), Taberî (ö. 310/923), Mâturîdî (ö. 333/944) gibi müfessirlerce "el-âyetü'l-mu'cize" veya "el-âyetü'l-mu'cize" şeklinde âyet/ç.âyet kelimelerinin sıfatı olarak kullanıldığı görülmektedir.⁸

³ Ebu'l-feyz Muhammed b. Muhammed ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, (Kahire: Dâru'l-hidâye, ty.), 15: 211; Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükrim Ali ibn Manzûr, *Lisânü'l-arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, h. 1414), 5: 369.

⁴ Ebu'l-Muzaffer Tahir b. Muhammed el-Isferâyînî, *et-Tebîr fi'd-dîn ve temyîzi'l-fırkatî'n-nâciye*, thk. Kemal Yusuf el-Hût (Lübnân: Âlemü'l-kütüb, 1983), 169.

⁵ Bakara, 2/, 92, 211; A'râf, 7/73; Hûd, 11/96; Tâhâ, 20/47; Mü'minûn, 23/45; Kasas, 28/32.

⁶ Salah Abdülfettâh el-Hâlidî, *İ'câzu'l-Kur'âni'l-beyânî ve delâilü masdarihi'r-rabbânî* (Amman: Dâru Ammâr, 2000), 21; Adnan Demircan, "İslam Tarihinin İlk Üç Asrında Mucize Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *Din Dilinde Mucize* (İstanbul: Kuramer, 2015), 182.

⁷ Ebu'l-Hasen Mukatil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmud Şehhâte (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâs, h. 1423), 1: 121, 212, 277; Ebû Zekeriyâ Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî v.dğr. (Mısır: Dâru'l-Mısriyye, ty.), 2: 115; Ebû Ubeyde Mamer b. el-Müsennâ, *Mecâzü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Fuâd Sezgin (Kahire: Mektebetü'l-hancî, h. 1381), 2: 236.

⁸ Ebû Muhammed Sehl b. Abdillâh et-Tüsterî, *Tefsîru't-Tüsterî*, thk. Muhammed Bâsil Uyûnû's-sûd (Beyrut: Dâru'l-mektebetü'l-ilmîyye, h. 1423), 149; 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), 7: 450, Ebû İshak İbrahim b. es-Sirî ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1988), 3: 174, 4: 88; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, thk. Mecdî Bâsellûm (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2005), 1: 483, 511; 2: 402.

İster mucize isterse âyet denilsin bu farklı adlandırmanın, maksada taalluk eden bir yönü bulunmamaktadır. Âyet ya da mucize olarak nitelenen durumlar, olağan ve alışlagelen olaylar kabilinden olmayıp Allah tarafından peygamberin elinde gerçekleştirilen ve beşer gücünü aşan boyutları haizdirler. Mucizeye muaraza yapılamaması, i'câzın hakiki yönünü oluşturur.⁹ Zira benzeri yapılabilir bir şey, nübüvvet iddiasında bulunan kimsenin yalanlanması ihtimalini gündeme getirir.¹⁰

Mucizenin tanım ve özellikleri genel olarak bu şekilde ifade edilse de peygamberler söz konusu olduğunda bu tür harikulade olaylar sadece iman etmeyenlere karşı bir hucet olarak vaki olmuş değildir. Bu bakımdan mucizeler hidâyet mucizeleri, yardım mucizeleri ve helak mucizeleri şeklinde sınıflandırılmıştır. Buna göre harikulade olaylar olarak mucizeler, peygamberlerin doğruluğunu kanıtlama, zor duruma düşen peygamber ve inananları destekleme ve zorba kavimlerin cezasını verme şeklinde değişik amaçlara matuf olabilirler.¹¹

İslam âlimlerinin çoğunluğu mucizeyi, peygamberi doğrulamak üzere Allah'ın fiili, eşi ve benzeri yapılamayan bir olgu olarak değerlendirmiştir. Bu genel yaklaşımın yanında Kur'an'da anlatılan hissî mucizelere tarihte farklı yaklaşımlar da sergilenmiştir.

Öncelikle şunu ifade etmek gerekir ki, evreni determinist görüşle açıklamaya çalışan fikrî akımlarda, hem dinin kendisinin hem de dini bağlamda konu edilen diğer metafizik unsurların kabule değer görülmediği bir gerçektir. Nübüvvet ve mucize olgusu da bu kapsamın dışında değildir. Zira Materyalizm ve Pozitivizm gibi düşüncelere göre evrende olup biten her şey değişmez tabi kanunlara bağlı olup, mucizeler bu değişmez kanunlar içerisindeki sebep sonuç ilişkisi ile çelişmektedir ve meydana gelmesi imkânsızdır.¹²

Mucizelerin doğa kanunları dâhilinde meydana gelip gelmediği meselesi aynı zamanda Kelamcılarla İslam filozofları arasındaki tartışma

⁹ Abdurrahman b. Ahmed b. Abdü'l-ğaffâr el-Îcî, *Kitâbü'l-mevâkıf*, thk. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Dâru'l-ceyl, 1997), 3: 338; Tahânevî, *Mevsûât*, 2: 1076.

¹⁰ Ebu'l-Müîn Meymun b. Muhammed en-Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille fi usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay ve Şaban Ali Düzgün (Ankara: DİB Yayınları, 2003), 2: 31.

¹¹ Halil İbrahim Bulut, "Mucize", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 30: 351.

¹² Halil İbrahim Bulut, "Mucizenin İmkân ve Delâleti konusunda İleri Sürülen İtirazlar", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (2001): 176.

konularından biri olmuştur.¹³ İbn Sîna (ö. 427/1037) ve İbn Rüşd (ö. 595/1198) gibi önde gelen İslam filozofları, mucizeleri sebep-sonuç ilişkisi içerisinde izah etmeye çalışmışlardır.¹⁴ Gazzâlî (ö. 505/111), *Tehâfütü'l-felâsife'*sinde sebep-sonuç ilişkisini zorunlu olarak görmezken, Felsefecilerin mucize ile ilgili görüşlerine eleştiriler yöneltmektedir.¹⁵ Belirttiğine göre filozoflar ateşin Hz. İbrahim'i (a.s) yakmayışını kabul etmediler. Onlara göre bu ya Hz. İbrahim'in taşa ya da ateşin etki etmediği başka bir şeye dönüştürülmesiyle mümkün olacaktır ki bu her iki durumda imkânsızdır.¹⁶ Bu yüzden filozoflar sebep-sonuç ilişkisini zorunlu görmeleri ve mucizeleri de bu çerçevede değerlendirmeleri sonucu Kur'ân'daki hissî mucizeleri tevile gitmişlerdir.¹⁷

Modernizmin etkisine girilen yakın dönemde de hissî mucizelere karşı değişik yaklaşımlar ortaya konulmuştur. Hint alt kıtasının meşhur isimlerinden Seyyid Ahmed Han (ö. 1898) ve Gulam Ahmed Perviz (ö. 1985) Allah'ın kendi koyduğu doğa kanunlarına muhalif davranmadığı görüşündedirler.¹⁸ İlerleyen zamanda mucizeyi bilinen şeklinin dışında değerlendiren İslam bilginleri de olagelmıştır. Mısırlı müelliflerden Muhammed Abduh (ö. 1905), Abdülaziz Çaviş (ö. 1929), Reşid Rıza (ö. 1935), M. Ferid Vecdi (ö. 1954), Muhammed Hüseyin Heykel (ö. 1956) gibi isimler de mucizelere karşı mesafeli duruş sergileyen isimlerdendir.

Modern dönemde önceki peygamberlere verilen mucizeleri kabul etmekle beraber, Hz. Peygambere (a.s) Kur'ân dışında herhangi bir mucize verilmediğini öne sürenler de olmuştur. Bunun sebep-i hikmetini ise mucizeler çağının artık sona erdiği, hatta mucizelerin günümüzde imanı pekiştirmekten çok insanları dinden uzaklaştırdığı şeklinde

¹³ Hasan Aydın, "Gazzâlî ve İbn Rüşd'e Göre Mucize", *Kelam Araştırmaları*, 6/2 (2008): 116.

¹⁴ Umerî, *en-Nübüvve*, 294.

¹⁵ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, nşr. ve çev. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarıoğlu (İstanbul: Klasik, 2014), 166.

¹⁶ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 169; İbn Rüşd, Gazzâlî'nin filozoflara atfen zikrettiği iddiaları İbn Sîna dışında kimseden duymadığını söylemektedir. İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, çev. Kemal Işık ve Mehmet Dağ (Samsun: OMÜ Yayınları, 1986), 287.

¹⁷ Aydın, "Gazzâlî ve İbn Rüşd'e Göre Mucize", 123.

¹⁸ Mazharuddîn Sıddıkî, *İslam Dünyasında Modernist Düşünce*, çev. Murat Fırat ve Köksal Korkmaz (İstanbul: Dergâh, 1990), 20.

açıklamışlardır.¹⁹ Örneğin Ferid Vecdi, aklın henüz çocukluk dönemlerini yaşadığı geçmiş dönemlerde peygamberlere verilen mucizeleri inkâr etmediğini, ancak bugünün aklı için mucizelerin herhangi bir faydasının olmadığını söylemektedir.

Bir materyalist ya da pozitivist için metafiziğin kendisi kabul edilebilir olmadığından, mucizelerin doğrudan doğruya imkânsız görülmesi kaçınılmazdır. Ancak hem yaratıcıya inanan hem de doğa yasalarının değişmezliğini kabul eden kimse için, mucizeleri anlamada en makul yol, sınırları zorlama pahasına teville başvurmaktır. Doğa kanunlarının sürekliliği üzerinden mucizelere yaklaşan modern Müslüman ilim adamları bu tevil yoluna çokça başvurmaktadır. Fil sahiplerinin helakini çiçek veya kızamık mikrobi,²⁰ denizin yarılmasını med-cezir,²¹ inşikâk-ı kamer olayını ay tutulması,²² Hz. İbrahim'i ateşin yakmayışını esen bir rüzgâr ile açıklamak²³ bu konudaki tipik örneklerdendir.

Bütün bunlardan başka mucizeleri modern keşiflerden hareketle rasyonelleştirme çabasına giren ve insanların ilerde yapacağı keşif ve icatlara yönelik işaret ve ilham kaynağı teşkil ettiğini söyleyenler de vardır. Elmalılı Hamdi Yazır'a (ö. 1942) göre, Hz. Musa'nın asasında her türlü, mekanik kuvvetleri düşünmek mümkündür. Yine yaratıcının kanunlarını bilip onlara tabi olanlar Safa Tepesini altına çevirebilirler.²⁴ Said Nursi'nin (ö. 1960), Hz. Süleyman'ın emrine verilen rüzgârın hava araçlarının yapılacağına, Hz. Musa'nın asasıyla taştan su çıkarışının yer altı sularını bulmaya işaret ettiğini söylemesi de modernizmin şöyle ya

¹⁹ Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman er-Rûmî, *Menhecü'l-medreseti'l-akliyyeti'l-hadise fi't-tefsîr* (Riyâd: yy., 1983), 2: 548; Mazharuddîn Sıddîkî, *İslam Dünyasında Modernist Düşünce*, 24-25.

²⁰ Muhammed Abduh, *Tefsîru cüz'i Amme* (Kahire: el-Cem'iyetü'l-hayriyyetü'l-İslâmiyye, h. 1341), 158.

²¹ Ahmed b. Mustafa el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî* (Mısır: Şirketü mektebe ve matba'atü el-bâbî el-Halebî, 1946), 1: 116.

²² Muhammed b. et-Tâhir b. Muhammed, İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1984), 17: 169.

²³ Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *Te'vîlü'l-ehâdis fi rumûzi kasası'l-enbiyâ* (byy.: yy., ty.), 20; Mehmet İlhan, "Şah Veliyyullah ed-Dihlevînin Âlem-i Misâl ve İnşikâk-ı Kamerle İlgili Görüşlerine Muhammed Zâhid el-Kevserî'nin Tenkitleri", *Uluslararası M. Zahit Kevseri Sempozyumu* (Düzce: Düzce Belediyesi, 2007), 582.

²⁴ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, ty.), 1: 366; 569.

da böyle ulemanın fikirleri üzerinde oluşturduğu etkiyi göstermesi bakımından dikkate değerdir.²⁵

Mucizelere farklı yaklaşım bağlamında zikredilecek diğer bir husus da sembolik okumadır. Muhammed Esed (ö. 1992), *Kur'ân Mesajı*'nda sıkça bu yola başvurmuştur. Onun Rudolf Bultmann'ın (ö. 1976) demitolojizasyonu ile benzeşen yaklaşımlarına göre, kudret helvası ve bildircin (menn ve selvâ), herhangi bir çaba sarf etmeden bir lütuf ve ikram olarak insana bahşedilen nimetleri,²⁶ körleri ve cüzamlıları iyileştirme, rûhen hasta ve hakikate karşı kör olanların derûnî olarak yeniden yaratılmalarını,²⁷ asânın yılanı dönüşmesi görünüş ile gerçeklik arasındaki mahiyet farkını²⁸ ifade etmektedir.

Yukarıda temas edildiği üzere İslam âlimleri arasındaki genel kanaat, mucizelerin reel olarak ve tabiat kanunlarını aşacak biçimde meydana geldiği şeklindedir. Günümüzde bu genelden ayrılan görüşleriyle dikkat çeken araştırmacılardan biri de Mustafa Öztürk'tür. Birbirini tamamlayan iki ayrı makaleden oluşacak çalışmalarda yazarın mucize konusundaki farklı duruşu ve bu bakış açısının Kur'ân'da çokça yer bulan "hissî mucizeler"e nasıl yansıdığı ortaya konulacak ve aynı zamanda değerlendirmeye tabi tutulacaktır. Bu bağlamda önce yazarın mucizelere teorik yaklaşımı ele alınacak ve ardından *Kur'an-ı Kerim Meali -Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*²⁹ adıyla hazırladığı mealdeki tercihleri değerlendirilecektir.

I. Mucizeye Teorik Yaklaşımı

Akademik düzeyde çok sayıda makale ve kitaba imza atan yazar, *Kıssaların Dili* adlı eserinde mucize konusundaki genel tavrını ortaya koymaktadır. Öztürk'ün açıklamalarından mucize yaklaşımını iki açıdan temellendirmeye çalıştığı anlaşılmaktadır. Buna göre Kur'ân mucize olarak tanımlanan olaylara yer vermekle, aslında Allah merkezli dil dizgesi çerçevesinde doğal bir olguyu metafizik faktörlerle

²⁵ Said Nursî, "Mucizeler ve Yeni Keşifler", *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, der. İsmail Kara (İstanbul: Kitabevi, 1997), 2: 486.

²⁶ Muhammed Esed, *Kur'ân Mesajı*, çev. Cahit Koytak ve Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 2004), 635.

²⁷ Esed, *Kur'ân Mesajı*, 99.

²⁸ Esed, *Kur'ân Mesajı*, 627.

²⁹ Mustafa Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali -Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri-* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011).

ilişkilendirmiştir. Sebepler âleminde olan biten her şeyin doğrudan Allah'a izafe edilmesinden amaç, politeist toplumun zihin dünyasında bilinç oluşturmaktır.³⁰ Öztürk'e göre Müslümanlar, Kur'ân'ın sebepleri hazfedip sonuçları zikretmesi sebebiyle mucizeyi kavramlaştırmışlardır.³¹ Diğer taraftan Kur'ân, olağanüstülükleri içeren anlatımlarıyla abartılı bir gizem ve sanal değer atfetme alışkanlığına sahip muhataplarını, hayrete sevk edecek tasvirlerde bulunmuştur. Öztürk, Kur'ân'da geçen ateşin yakmaması, kayadan su fışkırması ve ölünün dirilmesi gibi mucize diye bilinen hadiseleri, "Orta çağa özgü bir akıl ve idrak düzeyine uygun anlatımlar" olarak nitelemektedir.³² "Mucize" diye anılan söz konusu hadiseler, gerçekte sebep-sonuç çizgisi içinde cereyan eden olaylar olup, muhatapların doğal bir olayı metafizik faktörle ilişkilendirme anlayışlarına uygun gelecek şekilde betimlenmiştir.³³ Yazara göre hissî mucizeler, ne Hz. Peygamber (a.s) döneminde ne de daha önceki peygamberler döneminde vuku bulmuştur.³⁴ Öztürk, "Kur'ân'da ve diğer kutsal kitaplarda harikulade hadiseler gibi anlatılan olayların aslında kendi doğal süreçlerinde olup bittiği"ni ifade demekte ve ardından bu olayları bildik anlamda mucize olarak kavramlaştırmayı -Spinoza'nın ifadeleriyle- "hem budalalık hem de cehaleti kabullenmenin gülünç bir ifadesidir"³⁵ şeklinde nitelemektedir.³⁶

Bu temel yaklaşımından başka yazar, İsrâ sûresi 59. âyet-i kerîmeden hareketle klasik mucize tasavvurunun bazı anlama problemlerine yol açtığını da belirtmektedir. Söz konusu âyet-i kerîmede

³⁰ Mustafa Öztürk, *Kıssaların Dili* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 12-14.

³¹ Öztürk, *Kıssaların Dili*, 18.

³² Öztürk, *Kıssaların Dili*, 14.

³³ Öztürk, *Kıssaların Dili*, 14.

³⁴ Öztürk, *Kıssaların Dili*, 18.

³⁵ Öztürk, *Kıssaların Dili*, 21.

³⁶ Öztürk'ün referans verdiği Frederic Spinoza (ö. 1656), Portekizli bir Yahudi ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Dönemin kutsal kitap telakkilerine karşı köklü felsefi eleştiriler getirmiş ve bu tür yorumlarından dolayı da tepkiyle karşılaşmıştır. Henüz yirmili yaşlarda bu sıra dışı görüşlerinden dolayı Yahudi cemaatinden dışlandığı söylenir. Öztürk'ün aslında mezkûr ifadeleriyle, Spinoza'nın Ahd-i Atık hakkında ileri sürdüğü fikirleri, büyük ölçüde Kur'ân çerçevesine uyarlamaya çalıştığını söyleyebiliriz. Lakin iki kültürün vahyin otantikliğine dair farklı telakkileri dikkate alınrsa Ahd-i Atık yorumlarının Kur'ân düzlemine taşınmasının ciddi problemler doğuracağı açıktır.

“(İstedikleri) mucizeleri göndermekten bizi alıkoyan, öncekilerin o mucizeleri yalanlamasından başka bir şey değildir. O dişi deveyi de onlara apaçık bir mucize olarak vermiştik. Fakat ona zalimlik ettiler. Oysa biz mucizeleri sadece korkutmak için gönderiyoruz.”³⁷ denilmektedir. Bu âyet-i kerîmeye göre önceki milletlerin mucizeleri yalanlamaları, onlara mucizeler gönderilmesine engel olmuştur. Öztürk'e göre eğer mucizeler bildik anlamda anlaşılırsa, bu âyet Allah için bir nevi karar değiştirme anlamına gelen “bedâ” imkânını gündeme getirecektir. Yazar ayrıca, “Madem ki Mekkeli müşriklerin hissî mucize taleplerine olumsuz cevap vermenin temel gerekçesi bunların geçmişte Semûd kavmi tarafından yalanlanmış olmasıdır; öyleyse niçin anılan kavmin helakinden asırlar sonra görev yapmış peygamberlere bu tür mucizeler verilmiştir?” şeklinde bir soru yöneltmektedir. Öztürk sonuç olarak, “Allah'ın İsrâ 59. âyette, tekzip edildiği gerekçesiyle göndermekten vazgeçtiği âyetlerden maksat, hissî mucizeler değil, Semûd kavminin sınanmasına vesile olan dişi deve gibi canlı nesnelere” kanaatine varmaktadır.³⁸

Bütün bunlardan başka kavimlerin ilahi gazapla helak oluşunu da olağan olaylar cümlesinden gördüğü anlaşılan yazar şunları söylemektedir: “17 Ağustos Marmara depremi –ki eğer bu deprem Hz. Peygamberin yaşadığı çağdan önceki zamanlarda vuku bulmuş olsaydı-Kur'ân'da muhtemelen Âd, Semûd ve Lût kavimlerinin helâk oluş keyfiyetlerine benzer şekilde tasvir edilirdi-.”³⁹

Kur'ân'ın doğada olup biten her şeyin merkezine yaratıcıyı koyan bir üslup kullandığı ve böylelikle Allah'ın her daim insan hayatının içinde olduğunu vurguladığı bir gerçektir. Nitekim Kur'ân'da, gece-gündüzü meydana getiren, rüzgârı gönderen, yağmuru yağdıran, bitkileri bitiren, yazı-kışı getiren, güneşi ve ayı insanların hizmetine verenin Allah olduğu vurgulanır. Kur'ân çoğu kere tüm bu doğa olaylarını, sebep-sonuç ilişkisini gündeme getirmeksizin doğrudan Allah'a izafe etmektedir. Ancak Kur'ân'daki mucizelere dair detaylı anlatımlar, bunları mezkûr teosantrik üslup üzerinden normal şartlar dâhilindeki hadiseler olarak kabul etmeyi mümkün kılmamaktadır. Şüphesiz, yağmurun yağması, güneşin doğması, rüzgârın esmesi vs. kevnî hadiseler, Allah'ın her gün tekrarlı gelen “âyet”lerindedir.

³⁷ İsrâ, 17/59.

³⁸ Öztürk, *Kıssaların Dili*, 18.

³⁹ Öztürk, *Kıssaların Dili*, 18.

Ancak bir denizin yarılması, asanın yılanı dönüşmesi, ölünün diriltilmesi elbette ki aynı düzeydeki olaylar değildir. Çünkü bu olaylar Allah'ın anlık emir ve telkinleri sonucu vuku bulmuşlardır. Bize öyle geliyor ki, Musa'ya "asa ile vur" emrinin verilmesi Musa ve inananların kurtuluşunun şans eseri bir doğa olayına rast gelmesi ile gerçekleşmediğinin açık göstergesidir.

Öztürk'ün mucize anlayışındaki ikinci temel unsur ise ilk muhatapların mucize dediğimiz olaylardan etkileniş biçimleri üzerinedir. Gerçekten de olağan şartlarda meydana gelmiş olaylar, Kur'ân'da ilk muhatapların akıl ve bilgi düzeyine uygun gelecek şekilde olağanüstünlüklere yer veren bir üslupla mı tasvir edilmişlerdir?

Şüphesiz bu değerlendirmeler, tarihin geride kalan kesitlerini tam tekâmül edememiş dönemler olarak tasavvur eden ilerlemeci tarih anlayışını çağrıştırmaktadır. Cumhur ulemanın da benimsediği klasik mucize telâkkisinin cehalet, budalalık, gülünçlük gibi sıfatlarla nitelenmesi bunun oldukça iddialı bir örneğidir. Nitekim batıda gelişen aydınlanma süreci ile birlikte mucizeler, tahsili ve kültürü olmayan avam nezdinde karşılık bulmuş hurafeler olarak görülmeye başlanmıştır.⁴⁰ Spinoza (ö. 1677), *Tractatus Theologico-Politicus* adlı eserinin bir bölümünde mucize konusunu ele almaktadır. Belirttiğine göre Tanrı doğa yasalarına aykırı davranmaz. Sıradan insanlar doğal nedenleri yok sayarak mucizelerin gerçekleştiğini hayal ederler. Onları bu şekilde anlamak doğa işleyişinden habersiz, eğitimsiz insanların benimsediği bir yaklaşımdır.⁴¹ David Hume (ö. 1776), "Mucize türünden ve olağanüstü olayların aleyhine bir işaret de, bu anlatıların bilgisiz ve ilkel topluluklarda bolca var olmasıdır" demektedir ve kutsal kitapta yer alan harikulade olayları mevcut haliyle kabulü mümkün olmayan

⁴⁰ Marck Chalil Bodenstern, "Hıristiyanlıkta Mucize", çev. Hureyra Kam ve Serdar Güneş, *Din Dilinde Mucize* (İstanbul: Kuramer, 2015), 93.

⁴¹ Bkz. Spinoza, *Tanrıbilimsel Politik İnceleme*, çev. Betül Ertuğrul (Bursa: Biblos Yayınları, 2008), 120-142. Spinoza bu yaklaşımıyla mucizelerin doğaüstü olarak anlamlandırılmasında cahil insanları işaret etmektedir. Ancak kutsal metnin bizzat kendisinin de bu anlayıştaki etkisi inkâr edilemeyecek bir gerçekliktir. Bunu fark etmiş olacak ki Kutsal kitabın mucizevî olayları anlatım tarzının da insanlar içinde en çok cahilleri etkilemek ve heyecanlandırmak amaçlı olduğunu söylemeyi ihmal etmemektedir.

olaylardan ibaret görmektedir.⁴² Nitekim bu ve benzeri sebeplerle kutsal kitapların mitten arındırılma işlemine tabi tutulması, modern insanın bilimsel gelişmişliği karşısında ikna olabilmesi için kaçınılmaz kabul edilmiştir.⁴³

Şu bir gerçek ki, mucizelere olumsuz tavır alan kimi modern Müslüman bilginlerde de -batıda olduğu üzere- mucizeleri akıl ve bilimin karşısında konumlandırılan bir anlayış söz konusudur. Bu meyandaki açıklamalarda, eski dönemlerde yaşayan insanların anlayış ve bilimsel seviyelerinin sığılığı nedeniyle mucizeleri kabule yatkın oldukları ifade edilir. Çünkü günümüzden geçmişe gidildikçe insanların tabiat hakkındaki bilgileri azalır ve ilkelleşir. Buna karşın tabiat hakkında bilgilerimiz arttıkça mucizeler azalır.⁴⁴ Akıl ve bilimle mücehhez çağdaş insan için ise mucizelerin inandırıcı bir yönü olmadığı gibi mucizeler modern insanın inkâra gitmesinin başlıca nedenlerinden biridir. Öztürk de mucizeleri, ortaçağ insanının akıl ve idrak düzeyine uygun anlatım tarzı olarak nitelerken bu düşünceyi devam ettirmektedir.⁴⁵

Bize göre Batıda ortaya çıkan kutsal kitap eleştirileri ile büyük ölçüde benzerlik gösteren bu bakış açısı, mucizeleri beşeri muhayyilenin ürettiği ve kuşaktan kuşağa aktardığı gerçek dışı söylence ve efsanevî anlatılar düzeyine indirgemekle maluldür. Oysa durum en azından

⁴² Bkz. Ferhat Akdemir, "David Hume ve Mucizenin Olabilirliği Sorunu Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20 (2009): 145.

⁴³ Ayşe Çil, "Rudolf Bultmann'ın Mitolojiden Arındırma Projesi ve Vahiyle İlişkisi", *Kelam Araştırmaları*, 10/1 (2012): 198.

⁴⁴ Hikmet Zeyveli, "Kur'an ve Kur'an Dışı İslâmî Rivâyetlerde Mucize", *Din Dilinde Mucize*, (İstanbul: Kuramer, 2015), 108.

⁴⁵ Öztürk akademik kariyerinin ilk yıllarında "Bâtîni te'vil geleneği" üzerine hazırladığı doktora tezinde mucize konusunda geleneksel çizgiyi savunmuştur. Kıssalardaki mucizevî olaylara Bâtîni yaklaşımları ele alırken kıssaların kurgu ve mizansen olarak nitelenemeyeceğini beyan etmekte, Halefullah'ın bilinen anlayışını marjinal olarak nitelenmektedir. Hint Alt kıtasının mezkur isimleriyle Esed'in kıssalardaki mucizeleri mecazi ve sembolik olarak değerlendirmesine değinen Öztürk, bütün bu yaklaşımları "sözüm ona rasyonelleştirme gayreti" olarak görmekte ve mucizenin temel karakteristiğinin irrasyonellik olduğunu belirtmektedir. (Bkz. Öztürk, *Tefsirde Bâtînilik ve Bâtîni Tefsir Geleneği* (İstanbul: Düşün, 2011), 404-412. Şüphesiz yazarın önceden ortaya koyduğu bu yaklaşımlarla mevcut mucize anlayışı arasında büyük bir fark söz konusudur.

Kur'ân'daki hissî mucizeler açısından böyle değildir. Zira geçmişte mucizeleri bizzat müşahede edenlerin hepsi mümin olmuş değildir. Kur'ân'ın bu noktada verdiği birçok haber bunun kanıtıdır. Mucizelere tanık olan kavimlerin gösterdiği tepkilere bakılırsa bu net bir şekilde anlaşılır. Örneğin Kur'ân Mekke müşriklerinin şayet ayan beyan bir mucize görseler, nasıl bir tavır takınacaklarını şu çarpıcı ifadelerle anlatır: *“Onlara gökten bir kapı açsak ve oradan göğe çıkıyor olsalardı, hiç şüphesiz “Gözümüze hayal göründü, hatta biz büyülenmiş bir topluluğuz” derlerdi.”*⁴⁶ Hz. Peygamberden (a.s) çok daha önce Hz. Musa (a.s) ve Hz. İsa (a.s)'ın gösterdiği mucizeler karşısında da aynı tavrı sergileyenler olmuştur: *“Elini koynuna sok da kusursuz bembeyaz çıksın. Dokuz mucize ile Firavun ve kavmine (git). Çünkü onlar yoldan çıkmış bir kavim olmuşlardır. Mucizelerimiz onların gözleri önüne serilince: “Bu apaçık bir büyüdür” dediler.”*⁴⁷

*“Hani sen, İsrailoğullarına açık mucizeler getirdiğin zaman, ben seni onlardan kurtarmıştım da onlardan inkâr edenler, “Bu, ancak açık bir büyüdür” demişlerdi.”*⁴⁸

Bakara sûresinde inek kesmesi istenen Yahudilerin, “Sen bizimle dalga mı geçiyorsun?” demesi de o dönemde mucizelerin mutlak anlamda iman vesilesi olmadığına göstergesidir. Çünkü kesilen ineğin bir tarafıyla ölüye dokunmak ve onu diriltmek, zaten emir ve nehiyleri ciddiye almayan Yahudilere “makul” gelmemiştir.

Bu ve benzeri âyet-i kerîmeler göstermektedir ki, mucizeleri reddetmede modern insanla mazide yaşayanlar arasında bariz bir fark yoktur. İlim ve tekniğin belki günümüzdeki kadar gelişmediği dönemlerde de insanlar, vaki olan mucizelerden Öztürk'ün deyimiyle “Ooo!” deyip hemence etkilenmemiş hatta onları net bir şekilde yalanlamıştır. Bu nedenle mucizelere karşı olumlu ya da olumsuz tepkilerde kişisel özellik ve pozisyonların güçlü etkisi yabana atılmamalıdır.⁴⁹ Buna göre bilimsel gelişmişliği mucizeleri reddetmenin yegâne sebebi olarak göstermek tarihsel gerçekliklerle bağdaşmamaktadır.

⁴⁶ Hicr, 15/15.

⁴⁷ Neml, 27/12-13; Ayrıca bkz. Yûnus, 10/76; Tâhâ, 20/58; Kasas, 28/36.

⁴⁸ Mâide, 5/110.

⁴⁹ Halil İbrahim Bulut, “Mucizelerin Muhatapları Üzerindeki Etkileri”, *Usul-İslam Araştırmaları Dergisi*, 9 (2008): 154.

Diğer taraftan Kur'ân, peygamberlerden ısrarla ve olur olmaz suretlerde "âyet" isteyenlere de yer vermektedir. Onların taleplerine ve istedikleri şeylere bakılırsa bunlar hiç de bilinen sebep-sonuç ilişkisi içinde gerçekleşen olaylar türünde değildir. Âyetler bize göstermektedir ki, bu talepleri dile getirenler, -iyi ya da kötü niyetli olsun- aslında bilinen şekliyle mucize talep ettiklerinin farkındaydılar. Yerden pınarlar çıkarma, kurak çöllerde nehirler akıtma, altından evlere sahip olma, semâya çıkma gibi harikulâde durumlar bu istekler arasındadır.⁵⁰ Kur'ân bu istekler karşısında "beşer resûl" vasfını öne çıkardığına göre mucize talep edenlerin aslında doğal şartlar altında gerçekleşen bir takım olayları görmek istediklerini söyleyemeyiz.

Yine onlar geçmiş peygamberlere verilen bazı mucizelerden de haberdar idiler. Bu yüzdendir ki, Hz. Peygamber (a.s) için, "Önceki peygamberler gibi bize bir mucize getirsin!"⁵¹ denilmiştir. Kur'ân da onlara karşı "Daha önce helâk ettiklerimiz iman etmediler, onlar mı iman edecek?" şeklinde, samimi olmadıklarını yüzlerine vurmuştur. Kur'ân'ın bu cevabı aynı zamanda önceki peygamberlere bildiğimiz anlamda mucizeler verildiğinin bir göstergesidir. Kur'ân'ın onların mucize isteklerini reddetmesi Allah'ın doğada yasa kırıcı müdahalede bulunmadığının bir göstergesi de olamaz. Eğer öyle olsaydı söz konusu taleplere karşı, "Allah tabiata koyduğu kanunları bozamaz" mealinde cevaplar söz konusu olurdu. Oysaki Kur'ân'ın olumsuz tavrının altında yatan gerekçe, muhatapların samimiyetsiz ve istihzâî tavırlarında, dinin temel amaç ve özünün peygamberin rehberliğinde ifadesini bulmasında aranmalıdır. Bu durum mucizelerin vukuunu imkânsız kılmaz, ancak her mucize talebinin kabulünün mümkün olmayacağını gösterir. İsrâ sûresi 59. âyet-i kerîme de bu bağlamda "bedâ" kapsamına girmemektedir. Allah (c.c), hem öncekilerin hissî mucizeleri ayan-beyan gördüğü halde yalanladıklarını ve hem de ilm-i ezelisi ile Mekkeli müşriklerin de aynı şekilde isteyip durdukları mucizeleri yalanlayacaklarını haber vermiştir. Yani Allah (c.c) Mekkelilerin tavrının tıpkı öncekiler gibi olacağını bildiği için geçmişte mucizeleri yalanlayanlara vurgu yapmıştır. Öte yandan mucizeyi görüp tekzip etmek helâki mucip olmaktadır. Allah (c.c) öncekiler gibi mucizelere inanmayacağını bildiği Mekkelileri helak etmek yerine içinden iman

⁵⁰ İsrâ, 17/92-94.

⁵¹ Enbiyâ, 21/6.

edecek nesiller gelmesini murad etmiş de olabilir.⁵² Nitekim vakıa da bu olguyu doğrulamıştır.

Şu halde yazarın, “(istedikleri) mucizeleri göndermekten bizi alıkoyan, öncekilerin o mucizeleri yalanlamasından başka bir şey değildir” âyetinde geçen “öncekiler”i (evvelûn) sadece Semûd kavmi ile irtibatlandırması ve ardından da buna rağmen sonraki dönemlerde bilinen mucizelerin gönderilmesini bir müşkil gibi sunması tekellüften ibarettir. Çünkü âyeti sırf Semûd kavmi ile ilişkilendirmeyi gerektirici bir delil yoktur. Çoğul formda gelen “evvelûn” kapsamına Semûd kavmi girdiği gibi sonradan mucizelere tanık olan ve yalanlayan kavimler de girmektedir. Semûd kavmi evvelûn kapsamındaki kavimlerden sadece biridir. Nitekim Kur’ân’da Peygamberlerin elinde gerçekleşen birbirinden farklı özelliklerde birçok mucize zikredilmektedir. Diğer mucizeler içinde özellikle Semûd’a gönderilen deveden bahsedilmesi Semûd bölgesinin Hz. Peygamber (a.s)’dan hissî mucize isteyen Mekkeli müşriklere yakın yerlerde olması ve gelip geçenlerin harabelerini açıkça müşahade etmelerinden dolayıdır.⁵³ Semûd kavmi, Medine ile Şam arasındaki Vâdilkurâ’da bulunduğu belirtilen Hicr bölgesinde kayaların içini oyarak yaptıkları evleri mesken edinmişlerdir.⁵⁴ Nitekim İslâm âlimlerinin Semûd kavminin Arap asıllı olduğu konusunda hem fikir olduğu ifade edilmiş, Hz. Peygamber (a.s)’ın da Tebük seferi sırasındaki yol güzergâhında bulunan bu muntikadan geçtiği ve sahabeye bölgede bazı uyarılarda bulunduğu hadis kaynaklarında yer almıştır.⁵⁵ Böylelikle Semûd’un ibretlik durumu hatırlatılmış ve müşrik Araplar, mucize isteyip de inanmayan seleflerinin kötü akıbeti ile uyarılmışlardır. Şu halde burada Semûd kavminin zikredilmesi örnek kabilinden anlaşıldığı takdirde âyeti anlamada herhangi bir işkâl söz konusu olmayacaktır.

⁵² Nasıruddin Ebû Said Abdullah b. Ömer el-Beydâvî, *Envâru’t-tenzîl ve esrâru’t-te’vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mer’aşlî (Beyrut: Dâru ihyâi’t-türâsi’l-Arabî, h. 1418), 3: 259.

⁵³ Ebu’l-Kâsım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an gavâmizî’t-tenzîl* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-Arabî, h. 1407), 2: 674.

⁵⁴ Ali Akpınar, *Kur’an Coğrafyası* (Ankara: Fecr, 2002), 148; Ömer Faruk Harman, “Hicr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 17: 454.

⁵⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhu Buhârî* (İstanbul: Çağrı, 1992), Enbiya, 17. Konuyla ilgili değerlendirmeler için ayrıca bkz. Abdullah Emin Çimen, *Niçin Helak Oldular? Kur’ân-ı Kerim’de Helâk Kavramı* (İstanbul: Akademi, 2008), 244-246.

Meal yazarının, Allah'ın göndermekten vazgeçtiği âyetlerden maksadın hissî mucizeler değil de dişi deve gibi canlı nesnelere olduğunu söylemesi oldukça ilginç bir yorumdur. Şayet deveyi hissî mucizeye hamletmek -iddia edildiği üzere- Allah'ın görüş değiştirdiği (bedâ) gibi bir anlama yol açıyorsa, âyetlerden maksadın canlı nesnelere olduğunu söylemek de sonucu değiştirmez.

Âd, Semûd gibi kavimlerin değişik şekillerde azapla helâk edilmesi de Allah'ın tabiata fiili bir müdahalesi olarak anlaşılmalıdır. Bugün şu ya da bu yerde yaşanan büyük çaplı tabii âfetlerin bir setten önce vukû bulduğu takdirde Kur'ân'da yer bulacağı görüşü ise doğrulanması mümkün olmayan bir tahminden ibarettir. Ancak söz konusu kavimlerin helâkine dair Kur'ân beyanları dikkatli okunursa bunların doğal şartlar altında meydana gelen olaylar olmadıkları, Allah'ın murad ettiği bölgeye özel ve lokal müdahalesinin bir sonucu olduğu görülecektir. Allah'ın göndereceği azabı önceden peygamberlerine haber vermesi ve onları helakten önce bölgeden çıkarması bunu anlamak için yeterlidir.

Şu halde mucize diye bilinen mezkûr olayların sebep-sonuç ilişkisi içinde gerçekleştiği, Kur'ân'ın olayların sebeplerini hafzederek muhatapların idrak ve bilgisine göre anlattığı iddiası, konuyla ilgili âyetler ışığında isabetli görünmemektedir.

Kanaatimizce mucizelere mesafeli duran modern âlimler, pozitivist eleştirilerin ağır etkisi altındadır. Bu yüzden Kur'ân'daki hissî mucizeleri tevil giden İslam bilginlerinin, savunmacı bakış açısına sahip oldukları da söylenebilir. Mucizeleri tevil etme şeklinde kendini gösteren yaklaşımlar, akıl ve bilim temelli itirazları yine aynı yöntemle bertaraf etme çabası gibi düşünülebilir. Ancak aynı yaklaşım, mezkûr itirazlar karşısında mucizeleri "saklama" çabasına giren müslümanın özgüven kaybına uğramış bir hâlet-i rûhiyesinin sonucu olarak da görülebilir. Aslında bu durum, zihinde önceden hazır olan mezhebî görüşlerden hareketle Kur'ân'a yaklaşan ve geleneğimizde örneklerine rastladığımız bir ön kabulün çağdaş tezâhürü niteliğindedir.⁵⁶ Yoksa yüzyıllardır ulemâ arasında hem imkânı hem de vukuu neredeyse hilafsız kabul edilen mucize anlayışında birden bire böylesine derin bir kırılma

⁵⁶ İsmail Çalışkan, "Son Dönem Kur'an Yorumcularını Nasıl Okuyalım", *Dini ve Felsefi Metinler Yirmi Birinci Yüzyılda, Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama Sempozyumu* (İstanbul: Sultanbeyli Belediyesi, 2012), 2: 1024.

yaşanmasını izah etmek güçtür. Nitekim Reşid Rıza'nın şu sözleri esasında mucizelere karşı takınılan mesafeli ve menfi tutumun en bariz nedenlerinden biridir: "Kur'ân, Musa ve İsa (a.s)'ı teyit eden mucizeleri anlatmasaydı Avrupa liberallerinin ona yönelimi daha çok olur, ihtidaları da daha geniş ve daha çabuk olurdu."⁵⁷

Yine Mahmut Şeltût, mucizeyi tevil yoluna giden Reşit Rıza için şöyle demektedir: "Öyle zannediyoruz ki, üstat Reşit Rıza'yı bu yoruma götüren şey, bazı oryantalistlerin zikrettiği itirazdan kurtulma isteğidir..."⁵⁸

Öztürk'ün referans gösterdiği Spinoza dahi, "Kutsal kitapta insan aklına ters olan bir şey bulunduğundan kuşkulandırılması diye böyle yapmak zorundayım"⁵⁹ diyerek mucize anlayışını oluşturan sâiki açıklamaktadır.

Hemen belirtelim ki, sırf doğa yasalarında değişmezliğe kâil olmalarından hareketle bir inananla materyalisti aynı düzlemde değerlendirmek haksızlık olacaktır. Çünkü biri değişmez yasaların mevcudiyetini yaratıcının iradesine bağlarken, diğeri yaratıcının kendisini reddetmektedir. Ancak bu yaklaşım bir inananın pozitivist öncüllere dayanarak dini anlamlandırması gibi bir garabeti ve hesapsızlığı haizdir. Öte yandan Allah'ın tabiatın işleyişine müdahil olmadığı görüşü, faal bir Allah inancına kail olmayan Deist inancın önünü açmaktadır. Bununla beraber Allah'ın peygamberlerine verdiği hiçbir mucize doğa kurallarının tümü için bir ihlâl niteliği taşımamakta, geçici ve istisnâi bir durumla meydana gelmektedir. Yoksa iyi niyetle de olsa pozitivist öncüller üzerinden hareket etmek, değil sadece mucizeleri, Kur'ân'ın beyan ettiği sûr, kıyâmet, ba's gibi olguları da tartışmalı hale getirecektir. Bu nedenle ilahi kudretin dilediğinde bilinen doğa

⁵⁷ Reşid Rıza'dan naklen Fehd b. Abdurrahman, *el-Menhecü'l-medreseti'l-akliyye*, 549.

⁵⁸ Mahmud Şeltût, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kâhire: Dâru'ş-şurûk, 2002), 39.

⁵⁹ Spinoza, *Tanrıbilimsel Politik İnceleme*, 135. Mezkûr savunma refleksi, ortaya konulan görüşlerin samimiyeti noktasında bizi tereddüde sevk etmiyorsa da benimsenen yöntemin isabetliği konusunda yeterli ve haklı gerekçeler sunmaktan uzaktır. Zira bazı kaygılarla nasların haber verdiği metafizik hadiselerin realitesini kabul etmemek aklın ve gelişmişliğin bir göstergesi olarak görülemez. Zira Kur'ân indiği günden itibaren bağlularını akletmeye ve düşünmeye davet etmektedir. Bir gün akıllı, bilgi ve kültür seviyesi yüksek insanların kabul edemeyeceği hadiseler ilahi kitapta yer vermek ve bunların tefekkürünü istemek anlamlı olmazdı.

kanununu fiilen paranteze alması bir mümin için yadırgatıcı olmamalıdır.

II. Meal-Tefsirinde Mucizelere Yaklaşımı

Bu kısımda yazarın, *Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri* alt başlığı ile basılan *Kur'an-ı Kerim Meali'*ne müracaat edilecektir. Ancak meal yazarı, çalışmada takip ettiği yöntemler arasında hissi mucizelere ilişkin de bazı açıklamalara yer verdiğinden öncelikle bunlara kısaca değinmekte fayda görüyoruz. Yazar burada, *Kıssaların Dili* adlı eserine atıfla, hissi mucizeler konusundaki düşüncesinin geleneksel anlayış ve inanıştan farklı olduğunu vurgulamaktadır. Bununla beraber ayetlerin birçoğunu lafza uygun çevirdiğini ifade etmekte ve bu yaklaşımını şu şekilde izah etmektedir:

“Çünkü birçok ayette olağanüstü hadiselerden bahsedildiği açıktır; ancak birçok ayette de din dilinin ifade ve anlatım tekniğinden kaynaklanan ve bu yüzden olağan bir hadise olduğu halde olağanüstü ya da hissi bir mucize olduğu sanılan hususlardan bahsedildiği de aşikârdır. Bizce Kur'an'ın olağanüstü hadiselerle ilgili tüm ifadelerini kimi zaman zorlama tevillerle rasyonelleştirmeye çalışmak ve bu yorumları meale yansıtmak yerine kıssaların dili ve dolayısıyla mucize kavramı üzerinde durulmalıdır; ancak bu konu meale taşınmamalı, ayrı bir çalışmada ele alınmalıdır.”⁶⁰

Yazarın, mucize diye bilinen tüm hadiselerin gerçekte vuku bulmadığı kanaatinde olduğuna; olağanüstü anlatımları Kur'ân'ın teosantrik anlatım üslubu ve önceki insanların akıl ve idrak düzeyine göre hitap etmesiyle açıkladığına değinmiştik. Geleneksel anlayıştan farklı bir mucize telakkisi olduğunu beyan eden yazarın yer yer lafzın zahirine ittiba edip, bunların yorumlarını meale taşımayı uygun bulmaması bir tercih olsa da pek ikna edici bir izah tarzı olmasa gerektir. Zira bu ayırım, teville yol bulunanları mümkün olduğunca olağan kılmaya çalışırken, edilemeyenleri başka bir konsepte taşıma durumunda kalma gibi bir zaafıla muallal gibidir. Şimdi meal yazarının

⁶⁰ Öztürk, *Meal*, Sunuşta, 22.

hissi mucizelerle ilgili görüşlerinin genel olarak Kur'ân pratiğine nasıl yansıtıldığını inceleyelim.⁶¹

1. Hz. Salih (a.s) ve Deve Mucizesi

Semûd kavmine gönderilen Hz. Salih (a.s) diğer elçiler gibi kavmine davette bulunmuş ancak kendisini yalanlamışlardır. Mucize taleplerine binaen kendilerine bir deve (nâka) gönderilmiştir. Öztürk Kur'ân'ın değişik yerlerinde geçen ilgili âyetleri, *"Rabbinizden size apaçık bir delil/mucize geldi. İşte Allah'ın şu devesi sizin için bir mucize!"*⁶² *"Nitekim Semûd kavmine Sâlih'in peygamber olduğunu gösteren bir mucize olarak deveyi vermiştik"*,⁶³ *"Ey kavmim! (madem mucize istiyorsunuz) işte size mucize; Allah'ın şu devesi sizin için bir mucize!"*⁶⁴ gibi ifadelerle çevirerek, deve mucizesini net bir şekilde meale yansıtmış görünmektedir.

Daha sonraki yıllarda kaleme aldığı eserinde mezkur deve (nâka) ile ilgili olarak beyanlarda bulunduğu görülmektedir. Bu açıklamalara göre "dişi deve" (nâka) Kamer 27. âyette de belirtildiği üzere bir sınamadeneme (fitne) nesnesidir. Yine ilgili âyetlerin hiç birinde devenin mucizevî bir yapıya sahip olduğunu gösteren bir karîne mevcut değildir. Devenin âyetlerde Allah'a izâfe edilmesi söz konusu hayvanın herhangi birine ait olmadığına, zarar vermemekle mükellef kıldıklarına işaret etmektedir.⁶⁵

Kur'ân-ı Kerîm'de "nâka" diye ifade edilen söz konusu deveye yedi yerde değinilmektedir. Kelime dört yerde "en-nâka" şeklinde yalnız başına gelirken⁶⁶ üç yerde de Allah'a izâfe edilmektedir.⁶⁷ Kur'ân-ı Kerîm âdeti olduğu üzere olayı vecîz bir şekilde anlatmaktadır. Bu bağlamda devenin mucize oluş keyfiyetine açıkça değinilmemiştir. Ancak bu devenin kavim için bildik anlamda bir mucize olduğunda hiç şüphesiz

⁶¹ Öztürk'ün, meal çalışmasında âyetlerdeki arka plan unsurunu iyi bir şekilde değerlendirdiği, hedef dildeki maksadı gözettiği ve bunu da genel olarak manaya başarılı bir şekilde yansıttığını belirtmek gerekir. Bu nedenle söz konusu meali takip eden bir okuyucu, dil ve üslup bakımından rahat ve anlaşılır bir metinle karşılaşmaktadır. İlgili meale dair benzeri tespit ve diğer değerlendirmeler için bkz. Zülfiyar Durmuş, "Mustafa Öztürk'ün "Kur'an-ı Kerim Meali" isimli Eserinin Analizi", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1 (2010): 79.

⁶² A'râf, 7/73.

⁶³ İsrâ, 17/59.

⁶⁴ Hûd, 11/64.

⁶⁵ Öztürk, *Kıssaların Dili*, 17.

⁶⁶ A'râf, 7/77; İsrâ, 17/59; Şuarâ, 26/155; Kamer, 54/27.

⁶⁷ A'râf, 7/73; Hûd, 11/64; Şems, 91/13.

edilmemelidir. Zira Şu'arâ 154-155. âyetlerde Semûd Kavmi ile Hz. Salih arasında geçen bir konuşma “*Sen sadece bizim gibi bir insansın. Eğer doğru söylüyorsan haydi bir mucize getir. İşte bu deve sizin için bir mucize*” şeklinde bildirilmektedir. Öte yandan yine Kur'ân'da bu deve, Öztürk'ün de meale yansıttığı üzere kavim için mucize (âyet ve mubsıra) olarak nitelenmiştir. Bir başka yerde ise geçmiş kavimlerin mucizeleri yalanladıkları ifade edildikten hemen sonra da “*Semûd'a deveyi açık bir delil (mubsıra) olarak verdik*”⁶⁸ buyrulmaktadır.

Kanaatimizce devenin Allah'a izâfe edilmesi (nâkatullah) de mucize oluşunu pekiştiren bir ifadedir. Allah (c.c) tarafından deveye dokunulmamasının istenmesi, olağan dışı şekilde var olduğu anlaşılan bu hayvanın her daim kavmin gözlerinin önünde durması ve Hz. Salih'in (a.s) doğruluğunu kendilerine hatırlatması hikmetine matuf olsa gerektir.

Bir âyet-i kerîmede söz konusu deve için “fitne” denilmesi onun mucize oluşuna engel değildir. Allah (c.c) deveyi mucize olarak yaratmış, isyankâr kavimden ona ilişmemelerini ve su hakkını gözetmelerini istemiştir. Mucize devenin dokunulmaz kılınması, kavim için bir deneme vesilesi olmuştur. Ancak azgınlık ve taşkınlıkta ileri gidenler bu deveyi görmeye tahammül edememiş, üstelik boğazlayarak Hz. Sâlih'e meydan okumuşlardır.⁶⁹ Sonuçta Allah'ın evini (Beytullah) yıkmaya gelen Ebrehe ordusu nasıl kuşlarla helak edildiyse Allah'ın devesini (nâkatullah) boğazlayan Semûd da yer sarsıntısı ve yüksek ses dalgalarıyla (sayha) helak edilmiştir.⁷⁰ Semûd'un bu kötü âkıbeti, ilgili devenin mucize oluşunu desteklemektedir. Tam da bu noktada âyet-i kerîmede mucizelere dair “*Oysa biz mucizeleri ancak korkutmak için göndeririz*”⁷¹ buyrulmaktadır. Çünkü âdetullaha göre mucize isteyen kavim, gösterilen mucizeye iman etmezlerse hemen helake müstahak olurlar.⁷²

Kur'ân'ın bu açık beyanları ve özellikle âyetlerin siyâk-sibâkı dolayısıyla devenin kavim için hissî mucize türünde olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Ayrıca mucizeleri yalanlamanın genel olarak helak sebebi

⁶⁸ İsrâ, 17/59.

⁶⁹ A'râf, 7/76-78.

⁷⁰ Hûd, 11/67; Hicr, 15/83.

⁷¹ İsrâ, 17/59.

⁷² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 674.

olduğu ve Semud kavminin de deveyi kestikleri için azaba uğradıkları düşünüldürse bu devenin sıradan bir hayvan olmadığı anlaşılmaktadır.

2. Hz. İbrahim (a.s)

a. Ölü Kuşların Canlanması

Öztürk'ün konuyla ilgili meali şu şekildedir:

“Yine vaktiyle İbrahim, “Rabbim! Ölüleri nasıl diriltileceğini göster bana.” dedi. Allah da, “Yoksa sen ölüleri dirilteceğime inanmıyor musun?!” buyurdu. İbrahim, “Elbette inanıyorum, fakat kalbim mutmain olsun istiyorum.” diye karşılık verdi. Bunun üzerine Allah şöyle buyurdu: “Öyleyse, dört kuş yakala ve onları bir süre eğiterek kendine alıştı. Sonra her birini bir tepeye bırak. Daha sonra onları çağır. Göreceksin ki sana çabucak gelecekler. Allah üstün kudret sahibidir; her türlü hükmü ve fiili mutlak isabetlidir.”⁷³

Yazar, burada “onları bir süre eğiterek kendine alıştı” çevirisine, “Bu âyetteki surhünne ileyk” lafzı çoğu mealde “onları kesip parçala” diye çevrilmiştir. Bizim çevirdiğimiz anlam Ebû Müslim el-İsfehânî'nin ikna edici yorumuna dayanmaktadır.” şeklinde bir not düşmektedir.⁷⁴

Gördüğümüz kadarıyla kuşların İbrahim (a.s) tarafından kesilip parçalandığına ve sonra da diriltme mucizesinin gerçekleştiğine dair müfessirler arasında görüş birliği vardır. Müfessir Râzî (ö. 606/1210) müfessirlerin bu mana üzerine icmâ ettiklerini belirttikten sonra Ebû Müslim el-İsfehânî'nin (ö. 322/934) istisna teşkil ettiğini söylemektedir.⁷⁵ İsfehânî mealde de işaret edildiği üzere kuşları öldürme değil, alıştırma manasını tercih etmiştir. Ona göre meşhur manası “imâle” olan “فَصُرُّهُنَّ إِلَيْكَ” ifadesinde kesmeye delalet söz konusu değildir. Manası parçalama olsaydı fiil, “إِلَيْكَ” ile müteaddi kılınmazdı. Ayrıca “onları çağır” anlamındaki “ادْعُهُنَّ”deki zamir de cüzlere değil, kuşlara gitmektedir. Bu yüzden o kuşları keserek değil, kendine alıştırdıktan sonra canlı şekilde tepelere koymuştur. Ebû Müslim'e göre bundan maksat, ba's olayını müşahhas bir örnekle göstermektir.⁷⁶

Âyet-i kerimede geçen “فَصُرُّهُنَّ إِلَيْكَ” ifadesi gerek kıraat ve gerekse mana bakımından tefsirlerde tetkik konusu olmuştur. Basralı ve Kufeli dil âlimleri arasındaki ihtilaflar bağlamında kelimenin kendine çekme,

⁷³ Bakara, 2/260.

⁷⁴ Öztürk, *Meal*, 62.

⁷⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, h. 1420), 7: 37.

⁷⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 7: 37.

çevirme, meylettirme, toplama gibi manaların yanında, “kesip parçalama” manasına geldiği de ifade edilmiştir.⁷⁷

İbn Abbas, Said b. Cübeyr, İkrime ve Mücahid gibi sahabe ve tabiûn ifadeyi, “onları kesip parçala” şeklinde anlamışlardır.⁷⁸ Bu manayı tercih eden Taberî'ye göre tefsirde şöhret bulmuş söz konusu zatlardan nakledilen görüşler bu kanaatin doğruluğuna ve yine az sayıdaki kişiler tarafından nakledilen diğer görüşün ise geçersizliğine açık bir delil teşkil etmektedir.⁷⁹

Dilci müfessirler cenahında da genel yaklaşım bu şekildedir. İbn Kuteybe (ö. 276/889) ifadeye, “onları kendine çek” manasını vermekle beraber, kesip parçalamanın izmâr edildiğini belirtmektedir. Ona göre cümlenin devamında gelen “ *لَنْ أَجْعَلَ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُمْ جُزْءًا* ” (Her dağa onlardan bir parça koy) ifadesine binaen kesme fiilini açıkça zikretmeye ihtiyaç duyulmamıştır.⁸⁰

“*فَصُرُّهُنَّ*” ifadesinin “kat'/kesme” manasına gelmediğini söyleyen Ferrâ, “Mana eğer o şekildeyse kelimenin aslı “*صَرَى يَصْرِي*”den olup “yâ” harfi takdim edilmiştir” demektedir.⁸¹

Mecâzü'l-Kur'ân sahibi Ebû Ubeyde'ye göre de kendine çekme (damm) manasına alınırsa akabinde “*لَمْ أَقْطَعْنَهُنَّ*” takdiri söz konusu olmaktadır.⁸²

Mutezilî müfessir Zemahşerî meylettirme, kendine çekme, cem etme gibi manaları öne almakla beraber, sonuçta kesip parçalamanın gerçekleştiğine kâildir. Kuşları alma veya yakalama emrinin ardından bir de kendine çekme kaydının gerekçesini sorgulayan Zemahşerî bunu, “Yeniden diriltmeden önce tefekkür etme, şekil ve evsafını iyice belleme” şeklinde sunar.⁸³ Bu yorum Hz. İbrahim'in “Kalbim mutmain olsun” şeklindeki çıkışı ile de mutabakat arz etmektedir.

⁷⁷ Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 1: 174; Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 1: 346; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5: 497.

⁷⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 7: 504.

⁷⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5: 504.

⁸⁰ İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Garîbü'l-Kur'ân*, thk. Said el-Ham (byy.: yy., ty.), 1: 86.

⁸¹ Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 1: 174.

⁸² Ebû Ubeyde, *Meâni'l-Kur'ân*, 1: 80.

⁸³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 310.

Dile ağırlık veren müfessirler, her ne kadar “kuşları kendine alıştırma” manasına meyletseler de “kesme” fiilinin izmâr edildiği kanaatindedirler. Siyak-sibak açısından mealde tercih edilen Ebû Müslim’in görüşünün eleştiriye açık olduğunu ifade etmemiz gerekir. Burada öncelikle Hz. İbrahim’in Rabbinden ölümlerin dirilişini bizzat müşahede etmek istediğini görüyoruz. Hz. İbrahim’in bu talebi ölümden dirilişe dair bir şüphe üzerine varid olmamıştır. Aksine Allah’ın va’d ettiği bir hakikati müşahhas olarak görmeyi arzu etmiştir. Bundan sonra Allah (c.c) onun bu talebini kabul etmiş ve bu amaçla dört kuş almasını istemiştir.

Hz. İbrahim (a.s) ölümden dirilişi görmeyi murad ettiğine göre onun Allah tarafından kabul gören bu talebine de aynı yönde bir cevap verilmiş olması gerekir. Yani ölümden sonra dirilişi somut olarak ortaya koyacak bir olayın gerçekleşmesi icap eder. Çünkü Ebû Müslim’in yaklaşımına göre önce alıştırma ve akabinde çağırma ile kuşların sahibine gelmesi bir ölme-dirilme keyfiyeti değildir. Ayrıca İbrahim’in görmek istediği üzere sıra dışı bir olay da değildir. Zira hayvanların kendileriyle ilgilenen insanlara alışması âdeten ve dâimen bilinen ve tecrübe edilen bir şeydir. Böyle olağan bir olayın hem İbrahim’in maksadına hem de kalbinin mutmain olmasına kâfi olamayacağı açıktır. Hz. İbrahim (a.s) Rabbinden bir ölme ve dirilme örneği istediğine göre bu taleple hayvanların eğitilip alıştırılması arasında bir tenasüplük söz konusudur.

Öte yandan kelamın devamında “*ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُمْ جُزْءًا*” ifadesinde geçen “cüz’en” kelimesine binaen kuşların mucizenin müşahedesi için kesilip parçalandığı anlaşılmaktadır. Nitekim “cüz” kelimesi, “eczâ”nın müfredi olarak bir şeyin bir kısmı ve bir parçası anlamına gelmektedir. Kişi bir şeyi bölüp parçalara ayırdığında “Ceze’tü’ş-şey’e cez’en” der.⁸⁴ Şemseddin Sâmi de bu kelimeye “Bir küllün mürekkeb olduğu aksamdan beheri, kül mukâbili, kısım, parça, bölük” anlamlarını vermektedir.⁸⁵ Aklen de bilinir ki cüzler biraya gelince bir bütün oluşturur. Bu nedenle bu kısmın “*Sonra her birini bir tepeye bırak*” yerine “*Sonra her tepeye onların her birinden bir parça bırak*” şeklinde çevrilmesi daha uygundur.

⁸⁴ Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmarâî (Beyrut: Dâr ve Mektebeti'l-hilâl, ty.), 6: 163; Allâme el-Mustafavî, *et-Tahkîk fî kelimâti'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2009), 2: 93.

⁸⁵ Şemseddin Samî, *Kâmus-ı Türki* (İstanbul: Şifa, 2012), 483.

Şu halde önce ölüleri diriltme keyfiyeti talebi ile onlardan birer parçayı belli noktalara koyma işlemi bu manayı güçlü bir biçimde desteklemektedir. “Fesurhünne ileyk” ifadesine kendine alıştırmaya manasının verilmesi bu manayı tercihe engel teşkil etmemektedir.⁸⁶ Zira bir ifadede fiil gizlendiği halde siyak-sibakın delaletiyle o fiilin vaki olduğu anlaşılabilir. Bu aynı zamanda Kur'ân'ın veciz üslubunun özelliklerindedir. Örneğin Allah (c.c) Hz. Musa'ya “ فَضَلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ ” şeklinde, “Asanla taşa vur” şeklinde emretmiş hemen ardından da “taştan on iki pınar fışkırdı” denilmiştir. Arada “fedarabe” fiili izmâr edilmiştir. Kelamın gelişinden Musa'nın bu emri yerine getirmek üzere asasını taşa vurduğu ve bunun üzerine pınarların çıktığı anlaşılmaktadır.

Şu halde sırf öldürmekle yetinmeme, parçalama ve o parçaları değişik yerlere koyma işlemi ba's olayını ve Allah'ın güç ve kudretini müşahede açısından daha uygundur. Buna göre Allah (c.c), insan bedeni ve kemikleri toprakta paramparça olsa da Allah onları bir araya getirmeye kadirdir. İlgili âyet-i kerîmenin sonunun “ وَاعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ” şeklinde bitmesi de bu yaklaşımı desteklemektedir. Sonuç olarak Hz. İbrahim ba'si bizzat gözleriyle müşahede etmek istemiş ve isteği de o şekilde gerçekleşmiştir.

b. Ateşin Yakmaması

Kur'ân'ın beyân ettiği göre Hz. İbrahim (a.s) kavmin putlarını kırınca putperest halkın öfkesini celbetmişti. Bunun üzerine içinde ateş yaktıkları bir yer yapmayı ve Hz. İbrahim'i de onun içine atıp yakmayı önerdiler. Ancak Allah (c.c) Hz. İbrahim'in ateşte yanmasına müsaade etmemiştir.⁸⁷ Mucizelere mesafeli yaklaşan bazı meallerde Kur'ân'ın hiçbir yerinde Hz. İbrahim'in ateşe atıldığını ve oradan mucize olarak kurtulduğunu açıkça beyan etmediği ifade edilmektedir.⁸⁸ Öztürk, ilgili

⁸⁶ Âyet-i kerîmede geçen “fesurhünne ileyk”in manasını, “onları kendine alıştırmaya” şeklinde tespit eden bir çalışma için bkz. Abdurrahman Ateş, “Ölülerin Nasıl Diriltildiğinin Kuşlar Üzerinden Hz. İbrahim'e Gösterilmesi” (Bakara 260. Âyetin Anlamı İle İlgili Bir Değerlendirme), *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/1 (2016): 29.

⁸⁷ Enbiyâ, 21/57-70; Ankebût, 29/34; Sâffât, 37/97, 98.

⁸⁸ Muhammed Esed, *Kur'ân Mesajı*, 656; Hasan Elik ve Muhammed Coşkun, *Tevhit Mesajı* (İstanbul: Fikir, 2013), 701.

âyetleri lâfzen çevirmiş, hadisenin oluş biçimine ilişkin herhangi bir açıklayıcı bilgi notuna yer vermemiştir.⁸⁹

Kur'ân-ı Kerîm'in Hz. İbrahim'in ateşe atılması ve oradan mucize olarak kurtulmasına dair fazlaca ayrıntı verdiğini söyleyemeyiz. Ancak Enbiyâ suresi 68-71. âyet-i kerîmeler, putlarının yıkılıp parçalandığını gören öfkeli kavmin Hz. İbrahim'i yakmayı teklif ettiklerini, ateşe de "İbrahim'e serin ve zararsız ol" denildiğini ve ardından kavmin hüsrana uğratıldığını beyan etmektedir. Görülüyor ki Kur'ân burada ateşin yakılması, İbrahim (a.s)'ın onun içine atılması, çıkarılması vs. keyfiyetinden bahsetmemektedir. Ancak Kur'ân veciz üslubu gereği bazı detayları zikretmese de sözün akışı ve özellikle "*Dedik ki Ey ateş! İbrahim'e serin ve zararsız ol.*"⁹⁰ âyeti ile kavmin bu korkunç zulme tevessül ettikleri ve ateşin bir mucize sonucu Hz. İbrahim'i yakmadığı anlaşılabilir. Yine Ankebût suresi 24. âyet-i kerîmede ise "Allah onu ateşten kurtardı" ifadesi de Allah'ın yardımının Hz. İbrahim'e yettiğini göstermektedir. Eğer Hz. İbrahim ateşten bilinen doğal bir sebeple kurtulmuş olsaydı, ateşe yönelik mezkûr hitabın gereği kalmazdı.

c. Meleklerin Hz. İbrahim'i Çocukla Müjdelemesi

Kur'ân-ı Kerim Hz. İbrahim'e (a.s) meleklerin gönderildiğini, ona ve ihtiyar karısına çocuk sahibi (İshak) olacaklarının müjdelendiğini, bunun üzerine hanımının "*Ben şu ihtiyar halimle mi çocuk doğuracağım, üstelik kocam da yaşlı bir adamken...*"⁹¹ şeklinde hayret belirttiğini ifade etmektedir. Buna göre çocuk sahibi olma imkânını yitirmelerine rağmen Allah kendilerine İshak'ı bahşetmiştir. Öztürk, müjdeyi duyan hanımının gülmesine ilişkin, "*Dahiket*" ifadesini "hayız gördü" manasını verenlere temas etmekle beraber Ferrâ ve Ebû Ubeyde gibi önde gelen dilci müfessirlerin bu yorumu isabetli bulmadıklarını ifade etmiştir.⁹²

Müfessirlerin çoğunluğu "*dahiket*" ifadesini bilinen şekliyle güldü, tebessüm etti anlamında değerlendirmişlerdir. Buna karşın

⁸⁹ Enbiyâ, 21/69; Ankebût, 29/24; Sâffât, 37/97-98.

⁹⁰ Enbiyâ, 21/69.

⁹¹ Hûd, 11/72.

⁹² Öztürk, *Meal*, 312. Muhammed Esed, hanımın hayret ve şaşkınlığının kadının o güne kadar kendisini kısır olarak bilmesi ve yanılması ile ilişkilendirmektedir. Muhammed Esed, *Kurân Mesajı*, 440. Mustafa İslamoğlu ise "*dahiket*" fiili için "hayız alameti hissetti" manasını vermiştir. Mustafa İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an, Gereğçeli Meal-Tefsir* (İstanbul: Düşün, 2008), 412.

Mücahid ve İkrime'nin kelimeyi "hayız gördü" manasına aldıkları ifade edilmektedir.⁹³ Zeccac, bu görüşü "dikkate alınacak bir şey değil" şeklinde nitellemektedir.⁹⁴ İbn Atıyye de sika dilcilerden duyulmadığı ifade edilen bu mananın zayıf olduğunu ifade etmektedir.⁹⁵

3. Hz. Musa (a.s)

a. Asa Mucizesi

Kur'ân'ın beyanlarına göre Hz. Musa, Medyen'den ayrılıp yola çıkmış iken, kutsal Tuvâ Vadisinde ilk vahyi almıştır. Orada Allah'la konuşmaya mazhar olan Hz. Musa'ya, Firavun'a karşı kanıt olmak üzere asa ve yed-i beyzâ gibi mucizeler bahşedilmiştir.⁹⁶ Yine Kur'ân'ın bildirdiğine göre Hz. Musâ, bu asayı bazı mucizelerin gerçekleşmesinde kullanmıştır. Bunları şu şekilde ifade edebiliriz:

a1. Asanın Yılana Dönüşmesi

Hz. Musa'nın (a.s) ilk vahiy esnasında karşılaştığı bu mucize ile gündelik hayatının bir parçası olan asa, yılana dönüşmüştür. Musa'nın (a.s) çok korktuğu ve Allah'ın da kendisini teskin ettiği bu olayın aynısı, bir de Firavun, onun ileri gelenleri ve sihirbazlarla karşılaşma anında tekerrür etmiştir. Yılana dönüşen bu asa ile Hz. Musa (a.s), Firavun'un büyük ödülleri va'd ederek davet ettiği sihirbazları mağlup etmiştir.⁹⁷ Görebildiğimiz kadarıyla Öztürk, asanın yılana dönüştüğünü ifade eden ve Kur'ân'ın değişik yerlerinde geçen bu olayı "*Musa asasını yere bıraktı ama bir de ne görsün! Asa hızla kıvrılıp giden bir yılan oluvermiş!*",⁹⁸ "*Musa yere bıraktığı asasının yılan gibi hareket ettiğini görünce...*"⁹⁹ şeklinde literal olarak meale yansıtmuş ancak herhangi bir açıklayıcı not düşmemiştir.¹⁰⁰

⁹³ Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ud el-Bağavî, *Meâlimü't-tenzîl fi tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Abdürrezzak el-Mehdi (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsil-Arabî, h. 1420), 2: 456.

⁹⁴ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 3: 62.

⁹⁵ 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-kütübî'l-ilmîyye, h. 1422), 3: 89.

⁹⁶ A'râf, 7/108-109; Taha, 20/21-23.

⁹⁷ A'râf, 7/117-122.

⁹⁸ Tâhâ, 20/20.

⁹⁹ Neml, 27/10.

¹⁰⁰ Benzeri mealler için bkz., A'râf, 7/105, 117; Şu'arâ, 26/32, 45; Kasas, 28/31.

a2. Asa ile Denizin Yarılması

Hz. Musa'nın asası ile meydana gelen mucizelerden biri de denizin yarılması mucizesidir. Bu mucizeye de Kur'ân'ın değişik yerlerinde değinilmektedir. Meal sahibinin zikri geçen yerlerde söz konusu mucizeyi de lâfzen çevirdiği¹⁰¹ ancak Bakara sûresi 50. âyet-i kerime mealine düşülen notla istisnai bir anlayışa az da olsa kapı aralandığı görülmektedir.

Söz konusu âyet-i kerîme şu şekildedir:

وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمْ الْبَحْرَ فَأَنْجَيْنَاكُمْ وَأَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ

Meal sahibi bu âyet-i kerîmeye, "Ey İsrailoğulları! Hani biz vaktiyle sizin için denizi yarmış ve böylece sizi düşmandan kurtarmış, Firavun ve adamlarını ise gözünüzün önünde sulara gömmüştük." şeklinde anlam vermiştir.

Ardından meale dair verilen dip notta "فَرَقْنَا بِكُمْ" ifadesindeki "bâ" harfi cerrine sebebiyet manası verildiği, ancak mülâbeset manası da verilebileceği, buna göre de mananın İsrailoğullarının denize doğru yürüdükleri, böylece suları yardıkları ya da suların onlar tarafından yarıldığı gibi bir mana ifade ettiği belirtilmiştir.¹⁰²

a3. Asa ile Taştan Su Çıkarılması

Asa ile gerçekleştirilen mucizelerden biri de kayadan su çıkması olayıdır. Susuz kalan kavmi için Hz. Musa (a.s) Allah'tan su istemiş, o da asası ile kayaya vurmasını emretmiş ve kayadan on iki göze fişkırmıştır.

Görebildiğimiz kadarıyla mealde bu yardım mucizesi de "...Asanla kayaya vur, demiştik. Musa asasını vurunca kayadan oniki göze fişkırmış..."¹⁰³ şeklinde literal anlamıyla verilmiş ve herhangi bir farklı yoruma yer verilmemiştir.

Hz. Musa'nın asasının yılanı dönüşmesi ile ilgili bölümler Öztürk tarafından, olduğu gibi lafza sadık kalınarak çevrilirken zikri geçen yerlerde bu olaya ilişkin araştırmacı tarafından herhangi bir açıklama yapılmamıştır. Hatta "Bunun üzerine Musa asasını yere bıraktı. O anda bir de ne görsünler, asa basbayağı bir yılan oluvermiş",¹⁰⁴ "Böylece hem Musa'nın gösterdiği mucizenin gerçek olduğu..."¹⁰⁵ şeklindeki ifadeler asa mucizesinin

¹⁰¹ Tâhâ, 20/77; Şuarâ, 26/63; Duhân, 44/24.

¹⁰² Öztürk, Meal, 12.

¹⁰³ Bakara, 2/60; A'râf, 7/160.

¹⁰⁴ A'râf, 7/107.

¹⁰⁵ A'râf, 7/117.

bilfiil gerçekleştiği şeklinde anlaşılmaktadır. Ancak meal sahibi mucizelerin bilinen şekilde gerçekleşmediği kanaatinde olduğundan bu çevirilerin yazarın genel mucize anlayışı ile uyumu açısından izaha muhtaç olduğunu söylememiz gerekir.

Öte yandan dipnotta Zemahşerî'ye referansla verilen mülâbeset manasının ilgili hadiseyi mucize durumundan çıkarıp olağan kılma ihtimali söz konusudur. Zira bu durumda, İsrailoğullarının suya doğru yürümesiyle suyun yarıldığı anlaşılmaktadır. Fakat bu durumda akla, geçilen suyun derinliği olmayan bir çay veya sığ bir akarsu ya da su birikintisi olduğu zannı doğmaktadır. Hadise, Kur'ân bütünlüğünde düşünüldüğü takdirde bu görüşün makbul addedilemeyeceği açıktır. Çünkü geçilen su, bir yerde İbranice ve Süryânice asıllı olduğu ifade edilen¹⁰⁶ "yemm", diğer yerlerde ise "bahr" olarak tesmiye edilmektedir.¹⁰⁷ Bahr kelimesi lügatte çokça suyu içine alan geniş mekân için kullanılmaktadır.¹⁰⁸ Firavun ve beraberindeki askerlerin birbirine kavuşan sular içinde boğulup gittiği düşünülürse suyun boyutu ve derinliği iyi anlaşılır. Eğer söz konusu yerde sular sığ olsaydı, Firavun ve askerlerinin boğularak helak edilmesinden bahsedilmezdi. Nitekim Kur'ân denizin yarılma mucizesini anlatırken yarılan suların dağ gibi yığın oluşturduğunu ifade etmektedir.¹⁰⁹ Böylesi derinliği olan bir suyun yürüme ile geçilmesi mümkün değildir. Ayrıca yine âyetlerin sarih delaletiyle suyun yarılmasına vesilen olan Beni İsrail değil, Musa'nın asasıdır. Çünkü Allah (c.c) Musa'ya asasını denize vurma emri vermiş ve deniz ondan sonra yarılmıştır.

b. Yed-i Beyzâ Mucizesi

Allah'ın Hz. Musa'ya Tuva Vadisinde bahşettiği ikinci mucize ise koynuna koyup çıkardığı elinin bembeyaz oluşudur. Bu mucize de mealde "*Musa elini koynuna sokup çıkardı. O anda bir ne görsünler, bembeyaz bir el ışıl ışıl parlıyor*",¹¹⁰ "*(Ey Musa) Şimdi de elini koynuna sok. Göreceksin ki elin koynundan bir başka mucize olarak kusursuz bir beyazlıkta, ışıl ışıl çıkacak*"

¹⁰⁶ Allâme el-Mustafavî, *et-Tahkik fi kelimâti'l-Kur'ân*, 19: 56.

¹⁰⁷ A'râf, 7/137; Tâhâ, 20/78-79.

¹⁰⁸ Râğib el-İsfehânî, *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'ân*, thk. Safvan Adnan Davudî (Beyrut: Dâru'l-kalem, 1997), 108.

¹⁰⁹ Şu'arâ, 26/63.

¹¹⁰ A'râf, 7/108.

¹¹¹ şeklinde lafza bağlı kalınarak verilmiş ancak herhangi bir not düşülmüştür.

c. Bulutun Gölgelemesi, Bildırın ve Helva Mucizeleri

“Öte yandan (çölde) bulutları üzerinize gölgelik yapmıştık. Yine (çölde) size (bir tür tatlı çiy olan) kudret helvası ile bildırın eti lütfetmiş ve ihsan ettiğimiz bu güzel rızıklardan yiyin” demiştik...¹¹²

İsrailoğullarına ilahi yardım ve lütuf kapsamında bahşedilen birçok mucizeden biri de çölün kavurucu sıcaklığında kendilerine gölge olacak bulutlar gönderilmesi ve yine tarıma elverişli olmayan bu muhitte doymaları için ihsan edilen “helva” ve “bildırın eti”dir. A’râf sûresi 164. âyet-i kerimde de zikredilen bu mucize yine lafza sadık kalınarak çevrilmiştir. Meallerde genellikle kudret helvası olarak çevrilen “menn” kelimesi için parantez içinde “bir tür çığ” manası verilmiştir. Tefsirlerde bu kelime için reçine, bal, zencefil, şerbet, çığ gibi birçok açıklama getirilmiştir.¹¹³ Zeccâc, kelimenin lügat manasına işaret ederek Allah’ın çaba ve yorgunluk sarf edilmeden bahşettiği nimet şeklinde bir açıklamada bulunmakla mucizevi yönüne değinmektedir.¹¹⁴

d. Maktulün Diriltmesi

“Biz bu hadise üzerine onlara şunu emretmiştik: “Onlara meçhul cinayetlerin bir kısmında, cesedin bulunduğu yerdeki ileri gelenler zümresine bir sığır/düve kestirip üzerine ellerini yıkatmak suretiyle bu işle hiçbir ilgilerinin olmadığına yemin ettirme usulünü uygulayın. Allah (faili meçhul cinayet meselelerini bu şekilde çözüme kavuşturmak ve katillerini kısas hükmüyle cezalandırmak suretiyle) cinayetleri engellemekte ve hikmetini düşünüp öğüt/ders almanız diye uygulanacak kuralları size öğretmektedir.”

Bu mealin gerekçesini Öztürk, o günkü Yahudi toplumunda bulunan ve Cahiliye Araplarındaki faili meçhul cinayetlerde devreye sokulan kasâme benzeri bir uygulamaya dayandırmaktadır. Ayrıca “Ayette geçen “كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى” ifadesi için de “ölüleri diriltmek”ten maksat bize göre kısasla ilgilidir. Çünkü Bakara 179. ayette “kısasta sizin için hayat vardır” denilmektedir. Kısastaki hayat ise cinayetin engellenmesidir. Ayetin

¹¹¹ Tâhâ, 20/22; Benzeri mealler için ayrıca bkz. Şu’arâ, 26/33; Neml, 27/12; Kasas, 28/32.

¹¹² Bakara, 2/57.

¹¹³ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 2: 93; Maverdî, Ebu’l-Hasan Ali b. Muhammed, *en-Nüketü ve’l-uyûn*, thk. Seyyid b. Abdilmaksûd b. Abdirrahim (Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-ilmîyye, ty.), 1: 124; İbn Kesîr, Ebulfida İsmail b. Ömer, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-azîm*, thk. Sami b. Muhammed Selâme (Dimeşk: Dâru Tayyibe, 1999), 1: 267.

¹¹⁴ Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân*, 1: 138.

çevirisinde parantez arasında verilen ifade bu mülahazaya dayanmaktadır.”¹¹⁵ demektedir.

Bakara sûresinin de adını aldığı inek kesme kıssasının peşinden gelen söz konusu âyet-i kerîmeler meallerimizde genellikle şu şekilde çevrilmektedir:

*“Hani siz bir kişiyi öldürmüştünüz ve hakkında tartışmıştınız. Allah gizlediğiniz şeyleri açığa çıkaracaktı. Dedik ki, ona (maktule) onun (kesilen ineğin) bir kısmıyla vurunuz. İşte Allah ölüleri böyle diriltir ve âyetlerini size gösterir. Belki aklınızı başınıza alırsınız.”*¹¹⁶

Görüldüğü üzere Öztürk'ün mealî ile bizim de tercih ettiğimiz meal arasında ciddi farklar bulunmaktadır. Bu farklılığın temel nedeni Öztürk'ün âyetleri doğrudan Tevrat kıssası ile izah etme yoluna gitmiş olmasıdır. Tevrat'ın Tesniye Kitabının 21. babında kim tarafından işlendiği bilinmeyen cinayetlerle ilgili şu uygulamaların yapılması istenilmektedir:

1. Öldürülen kişinin etrafında olan yerleşim yerlerine uzaklığı ölçülecek.
2. Maktüle en yakın yerin ihtiyarları çalıştırılmamış genç bir inek alacaklar.
3. İneği sürülmemiş ve ekilmemiş bir yere getirip orada boynunu kıracaklar.
4. Bütün ihtiyarlar boynu kırılan ineğin üzerinde ellerini yıkayacaklar ve kan dökmediklerini ve cinayeti görmediklerini söyleyecekler ve “Ya Rab, kavmin İsrail arasında suçsuz (masum) kan bırakma” dediklerinde o kandan berâet edecekler.

Tevrat'ta geçen bu pasajla Kur'ân'ın ilgili kıssası arasında maktul ve inek unsurları açısından dikkat çekici bir benzerlik olsa da olayın akış biçimi ve katilin tespitine dair bâriz farklar olduğu açıktır. Dolayısıyla ilgili Kur'ân kıssasını Tevrat'taki yasa ile birleştirerek tefsir etmek söz konusu farklılıkları ihmal etmek anlamına gelmektedir. Ayrıca Kur'ân'ın açık beyanı karşısında, onu Tevrat'a tabi kılarak ikincil konuma düşürmek gibi bir zaafıla mualleldir. Oysa Kur'ân, önceki kitaplar için “müheymin” olması hasebiyle bu tür ilişkilendirmelerde Kur'ân'ın açık beyanlarını öncelemek daha isabetli olacaktır.

¹¹⁵ Öztürk, *Meal*, 17.

¹¹⁶ Bakara, 2/73.

73. âyet-i kerîmede “ölüye vurma”, “ölüleri diriltme”, “âyetleri gösterme” gibi ifadeler, Öztürk’ün verdiği mealde büyük ölçüde buharlaşmıştır. Oysaki genel kabule mazhar olan tercihte mana, hem âyet lafızları ile hem de siyak-sibâk ile oldukça mütenasiptir.

Bu bağlamda “ كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى ” (İşte Allah, ölüleri böyle diriltir) ifadesinin “Kısasta sizin için hayat vardır” âyetiyle ilişkilendirilmesi de oldukça zorlamadır. Çünkü siyak-sibak, bu ifadenin kısasla değil, ölünün diriltilmesi ile ilgili olduğunu göstermektedir. Eğer bu ifadeyi iddia edildiği gibi kısasla ilişkilendirirsek âyet, “İşte böyle Allah (kısasla) ölüleri diriltir” gibi ilginç bir manaya gelecektir. Oysa kısas hükmü, bizzat ölüyü diriltmez fakat vaki olması muhtemel cinayetleri caydırıcı ve önleyici bir nitelik taşır. Kısas ölenlere değil, yaşayanlara hayat bahşeder. Doğrudan faili bilinen suçlarla ilgilidir. Tevrat yasasının faili ortaya çıkarma garantisi yoktur. Zaten Tevrat metninde buna dair bir açıklama da yoktur. Cinayetlerin engellenmesi ise bilindiği gibi öleni diriltmek anlamına gelmemektedir. Buna karşın mucize olarak maktulün diriltilmesi ve katilini haber vermesi “Allah gizlediğiniz şeyleri açığa çıkaracak” ifadesi ile gayet uyumludur.

Yine “ وَرُيُكُم آيَاتِهِ ” ifadesi de olayın mucizevi olarak gerçekleştiğine dair güçlü bir karinedir ve siyak-sibakla oldukça mütenasiptir. Öte yandan Kur’ân’da “âyet” kelimesi, Kur’ân cümleleri, Allah’ın varlığının delilleri ve hissî mucizeler gibi manalarda kullanılmıştır. Ancak “âyet gösterme” fiili, kitabî âyetlere delalet etmek üzere hiç kullanılmamıştır. Kur’ân buna en yakın olarak, âyetlerin açıklanması (tebyîn) ve kitabın öğretilmesinden (talîm) bahsetmektedir.¹¹⁷ Buna mukâbil Kur’ân’da, Firavun ve adamlarına gösterilen mucizelerle Hz. Peygamberin (a.s) İsrâ mucizesi bağlamında söz konusu ifade kullanılmıştır.¹¹⁸ Dolayısıyla meal yazarının “ وَرُيُكُم آيَاتِهِ ” ifadesini ders alıp öğretme manası vermesi Kur’ân’ın genel dil üslubu açısından da pek yerinde değildir.

Gördüğümüz kadarıyla Tevrat’ın ilgili metni İsrailoğullarına, muhtemel bir faili meçhul cinayete dair uygulanacak yasayı bildirmektedir. Buna mukâbil Kur’ân-ı Kerîm, durumu vukû bulmuş bir cinayet vakası ve akabinde başlayan tartışmalar (müdâre’e) üzerinden anlatmaktadır. Eğer Tevrat’ta geçen kurallar sahihse, bizce her ikisi de birbirinden farklıdır. Anladığımız kadarıyla Kur’ân’da nakledilen kısas,

¹¹⁷ Bakara, 2/187, 219, 221; Mâide, 5/89; Nur, 24/18; Âl-i İmran 3/164; Cum’a, 62/2.

¹¹⁸ Nâziât, 79/20; Tâhâ, 20/23, Zuhruf, 43/48.

Tevrat yasasının tatbikinin sonuçsuz kalması ve maktul yakınları ile suçlanan taraflar arasında alevlenen ihtilaf ve nizayı sonlandırmak amacına matuf olmalıdır. Bu durumda Allah (c.c) o sırada kavmi içinde bulunan Hz. Musa'ya (a.s) mucize bahşederek, maktülü diriltmiş ve katilinin kim olduğunu söylemiştir. Böylece kendini gizleyen katil ortaya çıkarılmış ve kavmi birbirine düşüren karşılıklı suçlamalar da nihayet bulmuştur.

Yukarda zikredilen gerekçeler çerçevesinde "bakara" kıssasını doğrudan Tevrat'ın ilgili yasasına hamletmek birçok açıdan tekellüfü de içinde barındırmaktadır. Burada ifade etmek gerekir ki, Öztürk'ün açıklamaları aslında Muhammed Abduh'un tilmizi Reşid Rıza'nın görüşleri ile mecaz anahtarı ile her kapıyı açmaya çalışan ve ölüyü bilinen şekliyle diriltmeyi gülünç bulan Muhammed Esed'in görüşlerinin mezcedilmiş şekli gibidir.¹¹⁹

Kanaatimizce Musa'nın âsâsı ile denizi yaran Allah (c.c)'ın ölüyü de benzeri bir dokunuşla diriltmesi imkân dâhilindedir. Oryantalist ya da pozitivist eleştiriler bertaraf edilirken lafza tahammül edemeyeceği manalar yüklemek isabetli olmasa gerektir. Bu bahsi Râğib el-İsfehânî'nin şu sözleriyle tamamlayalım:

"Bir kısım insanlar, söz konusu diriltmeyi ve Allah'ın buna dair anlattıklarını imkânsız gördü ve bu fiilin gerçekte meydana gelişini inkâr etti. Bunun doğa yasaları açısından imkânsız olduğunu söyledi. Bu ancak ve ancak yeniden dirilişi imkânsız görmedir. Bu yüzden de tefsire mahsus bir yeri yoktur. Kimin yolu inkâr ise, onunla Kur'ân tefsiri üzerine konuşmamak (havz) gerekir. Konunun hikmet boyutuna gelince, bu açıktır. Şüphesiz ki bu olay, akıllara hayranlık veren hissî mucizeler kabilindedir. Kıssanın "inek kesme" ile ilgisi ise, nice hikmet-i ilâhî var ki, beşer aklının onların künhüne varması mümkün değildir..."¹²⁰

g. Dağın Kaldırılması

وَأِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَأَذْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ

¹¹⁹ Reşid Rıza, *Tefsîru'l-menâr* (Mısır: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-âmme, 1990), 1: 29, Muhammed Esed, *Kur'ân Mesajı*, 22.

¹²⁰ Râğib el-İsfehânî, Ebu'l-Kâsım Huseyin el-Muhammed, *Tefsîr*, thk. Muhammed Abdülaziz Besyûnî (Mısır: Külliyyetü'l-âdab, Câmî'atü Tanta, 1999), 1: 230.

“(Ey İsrailoğulları!) Vaktiyle sizden Allah’ın emirlerine uyacağınıza dair kesin söz almış (bu husustaki dik başlığınızdan dolayı) Sina dağına adeta tepenize dikerek şöyle buyurmuştuk...”

Bu mealde İsrailoğullarının üzerlerine Tur Dağı’nın kaldırıldığı şeklindeki bilinen mucizeye farklı bir yaklaşım sergilendiği anlaşılıyor. Mealdeki “Adeta” kelimesinin burada dağın fiilen kaldırılma manasına imkân vermediği görülmektedir.

Tevrat’a dayandırılarak gerekçelendirilen âyetin mealine ilişkin olarak şu notlar düşünülmüştür:

“Bu ayetteki verefa’na fevqakümü’t-tûr ifadesinde geçen “ref” kelimesine genellikle dağın yerinden sökülüp havada asılı tutulması şeklinde bir anlam yüklenmektedir. Ancak bu ifade büyük ihtimalle Eski Ahit’te anlatılan Sina dağı’nın şiddetle sarsılması olayına işaret etmektedir. Buna göre Rab, Sina dağında Hz. Musa ile görüşmeden evvel dağın üzerine koyu bir bulut çökmüş, ardından çok güçlü bir boru sesi duyulmuştur. Bu sırada dağın eteğinde bulunan İsrailoğulları titremiştir. Daha sonra dağın her yanından dumanlar tütmüş, bu arada dağ şiddetle sarsılmaya başlamıştır. (Bkz. Çıkış, 19: 16-18)”¹²¹

Hemen bütün tefsirlerde Tûr’un kaldırılması olayı, İsrailoğullarının ilahi emir ve yasakları, ısrar ve inatla benimsemeyişleri ile ilişkilendirilmektedir. Buna göre Allah, elçisi Musa (a.s) ile gönderdiği dini mükellefiyetleri kabule yanaşmayan Beni İsrail’e ikaz ve tehdit yollu bir mucize göstererek Tûr Dağı’nı veya herhangi bir dağı tepelerine kaldırmıştır. Bu durumdan korkan kavim, ilahi emir yasakları kabul etmiştir. Bazı tefsirlerimiz bu olayın Musa’nın ilahi hükümleri içeren levhalarla Sina’dan dönüşünde gerçekleştiğini ifade etmektedir.¹²² Ebû Hayyân, dağı kaldırma olayını Beni İsrail’in kutsal topraklara girmeyi, secdeyi, Tevrat’ın hükümlerini kabul etmeyi reddetmesi gibi değişik sebeplere bağlamaktadır.¹²³ Her ne olursa olsun Bakara 63. âyette zikredilen bu durumun Beni İsrail ile ilgili bir dizi olumsuz örnek içerisinde zikredilmesi, dağın kaldırılması olayının çok ciddi bir uyarıya mebni olduğunu göstermektedir.

¹²¹ Öztürk, *Meal*, 15.

¹²² Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 2: 157; Semerkandî, *Bahru’l-ulûm*, 1: 60; Bağavî, *el-Muharraru’l-vecîz*, 1: 125; İsfehânî, *Tefsîr*, 1: 147; Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 3: 537.

¹²³ Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf el-Endelûsî, *el-Bahru’l-muhît*, thk. Sıdkı Muhammed Cemil (Beyrut: Dâru’l-fikr, h. 1420), 1: 392.

Müfessirlerimizin hemen tamamı bu olayın zikri geçen sebeplerle fiilen gerçekleştiği kanaatindedir. Az da olsa son dönemde farklı yaklaşımlar da olmuştur. İbn Âşûr da bu farklı yaklaşımlardan birine sahiptir. Belirttiğine göre dağın kaldırılması durumu aslında meydana gelen bir deprem ve beraberinde gerçekleşen duman ve gök gürültüsünden ibarettir. Musa (a.s) Sina'da iken Allah dağa tecelli etmiş ve dağ parçalanınca bunlar olmuştur. İbn Âşûr bu konudaki görüşünü, "Beni İsrail kitaplarında ve sahih hadislerde Allah'ın dağı yerinden söküldüğünü gösteren bir şey yoktur. Bu ancak zayıf haberlerde bulunmaktadır. Bu yüzden buna tefsirde itibar etmedik."¹²⁴ şeklinde gerekçelendirmektedir.

İbn Âşûr her ne kadar bu olayın Yahudi kitaplarında yer almadığını söylüyorsa da yaptığı açıklamalar Öztürk'ün referans gösterdiği Tevrat metnine oldukça yakındır. Ancak Kur'ân ayeti ile ilgili Tevrat metni arasında bariz farklar söz konusudur. Bize göre bu olaya Yahudi kaynaklarında rastlanmaması, vuku bulmadığını göstermez. Çünkü Kur'ân İsraili kültürde bulunmayan pek çok konu ve olaya yer vermektedir. Hatta bazı ortak konularda da farklı beyanlarda bulunmaktadır. Bu durumda Kur'ân'ın açık ifadeleri karşısında tercih edeceğimiz yol, Kur'ân'ı başka rivayet ve haberlere uydurmak değil, onları Kur'ân'a göre değerlendirmektir. Tevrat bütünüyle mevsuk olmadığına göre, eksik veya hatalı beyanlara sahip olduğunu gözden kaçırmamak lazımdır.

Öte yandan Tûr'un kaldırılması olayı Kur'ân'da tek bir yerde zikrediliyor da değildir. Bize göre A'râf sûresi 171. âyet bu olayın fiilen vuku bulduğu konusunda tereddüde mahal bırakmamaktadır:

وَإِذْ نَتَقْنَا الْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُ ظُلَّةٌ وَظَنُّوا أَنَّهُ وَاقِعٌ بِهِمْ

"Hani dağı sanki bir gölgelikmiş gibi onların üzerine kaldırmıştık da üzerlerine düşecek sanmışlardı."

Daha önceki âyette "وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمْ" şeklindeki ifade burada "وَإِذْ نَتَقْنَا الْجَبَلَ" şeklinde gelmiştir. N-t-k fiili lügatte cezbetme, çıkarma gibi anlamlara gelmektedir.¹²⁵ Sarsma, sallama manası da verilmektedir. Nitekim Arapçada bir kabın içindekileri silkeleme manasına "نتقت الوعاء"

¹²⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1: 541.

¹²⁵ Râğıb, *Müfredatü'l-Kur'an*, 90.

denilmektedir.¹²⁶ İbn Faris (ö. 395/1004) ve İbn Manzûr, bunların hepsini de cem ederek kelimenin bir şeyi cezp etme, sarsma ve kökünden sökmeye anlamlarına geldiğini söylemektedir.¹²⁷ İbn Kuteybe sarsma manasını tercih ederken, Ferrâ ve Ebû Ubeyde ise “ref” manasında olduğunu söylemektedir.¹²⁸ Bize göre bir anlamda Bakara suresindeki “ref” manasının keyfiyeti burada izah edilmiş olmaktadır. Buna göre dağ, sarsıntıyla yerinden kaldırılmış ve asi ve inatçı kavmin tepesi üzerinde sallandırılmıştır.

Âyetler dikkatle okunursa bu mucizenin gerçekleştiğine dair güçlü karineler hemen fark edilir. Bütün âyetlerde geçen “رَفُّهُمْ” kelimesi bu manayı tercihte önemli bir karine teşkil etmektedir. İkinci olarak yerinden mucize olarak çıkarılan bu dağ bir gölgeye (zulle) benzetilmiştir. Zira zulle, insana gölgelik yapan çatı, bulut veya duvar kanadı gibi şeylere denilmektedir.¹²⁹

Üçüncü olarak da dağı bu dehşetli vaziyette gören İsrailoğulları onun başlarına düşeceğini zannetmişlerdir. Şu halde mealde tercih edilen mananın aynı olayın Kur’ân’ın değişik yerlerindeki açık beyanları ile uyumlu olmadığı anlaşılmaktadır.

4. Hz. Yûnus (a.s)

Balığın Yutması

Yûnus (a.s) kavminin bir türlü laf anlamaz tavrına karşı hiddetlenip onları terk etmiştir. Ancak deniz yolculuğu ile onlardan kaçarken, kura sonucu kendisi denize atılmıştır. Ardından büyük bir balık onu yutmuş, ıssız bir sahile bırakmıştır.¹³⁰ Meal yazarı bu mucizeyi “Balığın yuttuğu Yunus’u da an...”¹³¹, “Kendisini suçlayıp dururken balık onu yutuverdi.”¹³² şeklinde çevirmekle yetinmiştir.¹³³

¹²⁶ Ebû Bekir Muhammed b. Hasan, *Cemheretü'l-lüğâ*, thk. Remzi Münir Balebekki (Beyrut: Dâru'l-ilm lilmelâyîn, 1987), 1: 408; Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-lüğâ*, thk. Muhammed Avz Mu'rib (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabî, 2001), 1: 150.

¹²⁷ Ahmed Faris b. Zekariyya el-Kazvînî, *Mekâyisü'l-lüğâ*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Dimeşk: Dâru'l-fikr, 1979), 5: 387; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 10: 351.

¹²⁸ Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 1: 399; Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'ân*, 1: 232.

¹²⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 175, Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 15: 395; Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, 3: 41; Ebussuûd el-İmâdî Muhammed b. Muhammed, *İrşadü'l-akli's-selîm* (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ty.), 3: 289.

¹³⁰ Yûnus, 37/139-146.

¹³¹ Enbiyâ, 21/87.

¹³² Sâffât, 37/142.

5. Hz. Dâvûd (a.s)

1. Dağların Tesbihi

Davud (a.s)'a bahsedilen mucizelerden biri de dağların Davud (a.s)'ın Allah'ı tesbihine ortak olmalarıdır. Öztürk'ün mealindeki farklı yaklaşımlardan biri de burada kendisini göstermektedir. Enbiyâ sûresi 79. ayet-i kerimeye şu meali vermektedir:

“Ayrıca biz dağları ve kuşları Davud'a eşlik ettirdik. Öyle ki Davud bizim sınırsız kudret ve yüceliğimizi anarken zikri dağlarda yankılanır, kuşlar da başına toplanıp civıltılarıyla bu zikre katılırlardı.”¹³⁴

Aynı konuya yer verilen Sebe 10. ve Sâd 18. ayet-i kerimelere de benzeri manalar verilmektedir.

Görüldüğü üzere dağların Dâvud (a.s)'la tesbihi, Dâvûd'un sesinin dağlarda yankılanması olarak değerlendirilmiştir. Bu mana da durumu mucize olmaktan çıkarmaktadır. Tefsirlerde dağların Dâvûd (a.s) ile tesbihinin mahiyetine ilişkin bazı açıklamalar yapılmıştır. Dağların Dâvûd (a.s) ile yürümesi veya dua etmesi veya sesli bir şekilde onun tesbihine eşlik etmesi şeklinde anlaşılmıştır.¹³⁵ Bu tesbihin hakiki değil mecazi olduğunu söyleyenler de vardır. Buna göre buradaki tesbihten kasıt, dağların heybet ve azametini görenlerin hayretlerine mebni tesbihleridir.¹³⁶ Bu mecazi mananın ayetin açık beyanı ile uyum arz etmediğini söyleyebiliriz.

Meal sahibi tercih ettiği manaya ilişkin bir kaynak zikretmemiştir. Ancak Bağavî'nin naklettiği bir görüşte dağlarda bugün duyulan yankının sebebi bu olaya bağlanmaktadır.¹³⁷ Cemadatın aslen bu tür hayatiyet hususiyetlerini haiz olmadığına kail olan Zemahşerî'ye göre Allah cemadatta kelim yaratmış ve dağlar bir mucize olarak Dâvud'un tesbihine iştirak etmişlerdir.¹³⁸

¹³³ Muhammed Esed, Hz. Yûnus'u balığın yutmasını “büyük balık temsili” olarak adlandırır. Balığın içindeki karanlığı ise manevi çöküntünün yol açtığı bunalımın sembolik ifadesi olarak anlar. Esed, *Kur'ân Mesajı*, 920. Bundan başka balığın onu yutmadan ağzında kıyıya götürdüğünü belirtenler de olmuştur. Bkz. Elik, Coşkun, *Tevhit Mesajı*, 963.

¹³⁴ Öztürk, *Meal*, 451.

¹³⁵ Mâverdí, *en-Nüketü ve'l-uyûn*, 3: 460.

¹³⁶ Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethu'l-kadîr* (Beyrut: Dâru ibn kesîr, h. 1414), 3: 494.

¹³⁷ Bağavî, *Meâlimü't-tenzîl*, 6: 388.

¹³⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3: 129.

Bize göre bu konu siyak-sibak ve Kur'ân bütünlüğü içerisinde değerlendirildiğinde, burada Dâvûd (a.s.)'a bir mucize lütfedildiğini anlamak zor değildir. Zira âyetin hemen öncesinde kendilerine “hüküm” ve “ilim” gibi faziletlerin bahşedildiği ifade edilmektedir.¹³⁹ Dâvûd (a.s.)'ın tesbih etmesi ile sesinin dağlarda yankılanması ise bir meziyet değildir. Böyle bir yankılanma sıradan herkes için söz konusu olabilir.

Öte yandan “ وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُدَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ وَكُنَّا فَاعِلِينَ ” ayetinde boyun eğdirme, emrine verme anlamındaki “teshîr”, beraberlik anlamındaki “me'a” edatı, tesbihin dağlara isnad edilmesi, kuşların da buna katılması bu tesbihin fiili bir tesbih olduğunu göstermektedir. Son kısımdaki “ وَكُنَّا فَاعِلِينَ ” ifadesi ise insana ilk bakışta hayret uyandıracak bu olayın ilahi güç ile gerçekleştirildiğini göstermektedir.¹⁴⁰ Ayrıca ayetin zahiri, tesbihi açıkça hem dağlara hem de kuşlara izafe etmiştir. Herkesçe bilinir ki yankı cismin bizzat kendisinden neş'et eden bir durum değildir. Şu halde dağların tesbihini Dâvûd (a.s.)'ın sesinin dağlardaki yankısı olarak izah etmek ayetin zahirine ve siyak sibaka mutabık olmayan bir yorum olarak anlaşılmaktadır.

2. Maymuna Çevirme (Mesh)

Kur'ân-ı Kerîm'de Cumartesi yasağını çiğneyen bir Yahudi topluluğun cezalandırıldığı ifade edilmektedir. Bu cezalandırmanın sıra dışılığı dikkate alınır “mesh” olayını helak mucizesi kapsamında değerlendirebiliriz. Kaynaklarda mezkûr Yahudilerin Hz. Davud (a.s) zamanında Eyle, Medyen, Taberiye ve Şam bölgesi gibi sahil yerlerinden birinde yaşadığı belirtilmektedir.¹⁴¹ Konuyla ilgili ayet-i kerimeye Öztürk şu meali vermektedir:

*“Nitekim siz (Davud peygamber zamanında) Cumartesi gününün kutsallığını ihlal edip o gün avlanma yasağını çiğneyenlerin bulunduğunu bilirsiniz. Bu azgınlıkları sebebiyle biz de onlara, “Hepiniz aşağılık bir halde maymunlar gibi olun. (Bundan böyle zillet, rezillik, sefillik içinde yaşayın) dedik.”*¹⁴²

Meal yazarı bu ayet mealine düştüğü notta tabiûn müfessirlerinden Mücahid'in “maymuna dönüştürme suret yönünden değil, siret yönündendir” şeklindeki yorumunu esas aldığını ifade

¹³⁹ Enbiyâ, 21/79; Sebe, 34/10.

¹⁴⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 18: 479.

¹⁴¹ Salime Leyla Gürkan, “Sebt”, *Türkiye Diyanet Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 36: 256.

¹⁴² Bakara, 2/65-66.

etmektedir. Buna göre “maymunlar olun” emri, Cumartesi yasağını ihlal eden Yahudilerin aşağılık bir halde yaşamaya mahkûm edilmelerine yönelik tekvini bir emirdir.¹⁴³

Bakara sûresinin önemli bir kısmında Beni İsrail konu edilmektedir. İlgili sûrenin 49. âyet-i kerimesinden itibaren İsrail oğullarının geçmişte dine, peygamberlere ve mucizelere karşı takınmış oldukları umursamaz ve ciddiyetsiz tavırlar sıralanmıştır. Beni İsrail'in kendilerine bahşedilen birçok nimet ve mucize karşısında haddi aşan davranışları nedeniyle bazı ilahi cezalara çarptırıldıkları görülmektedir. Yukarıda zikri geçen âyet-i kerimede de doğrudan veya hileli yollarla Cumartesi yasağını çiğneyen bir kısım Yahudilerden bahsedilmektedir. Kur'ân'ın beyanına göre Cumartesi günü balıklar sahillere akın etmekteydiler.¹⁴⁴ Anlaşıldığı kadarıyla bu durum onların ilahi yasaklara riayet etme konusundaki samimiyetlerini sınama amacı taşımaktaydı. Sonuçta Allah (c.c) yasağı ihlal edenlere, “aşağılık maymunlar olun” demiştir.

Tefsirlerde maymuna dönüşme şeklinde tecelli eden bu cezanın biyolojik (mesh) mi yoksa manevi mi olduğu konusunda iki görüş yer almaktadır. İbn Abbas'ın da aralarında bulunduğu çoğunluk müfessirlere göre söz konusu Yahudiler fiziken maymuna çevrilerek cezalandırılmışlardır.¹⁴⁵ Tabiîn müfessirlerinin önemli isimlerinden Mücahid'e göre ise cezalandırma maddi şekilde gerçekleşmemiştir. Ayette tıpkı “kitap yüklü eşekler” örneğinde olduğu gibi bir mesel söz konusudur.¹⁴⁶ Kalplerinde bir dönüşüm olduğu; anlayışlarının maymunlaştığı görüşünde olduğu da söylenmiştir.¹⁴⁷ Mücahid'in bu yaklaşımına göre ayette “maymun olun” ifadesi zem ve tahkir manası taşımaktadır. Fahreddin Razi, Mücahid'in yorumunu imkânsız görmese de ayeti bu şekilde tevil etmeye gerek olmadığı kanaatindeydi.¹⁴⁸ İbn Kesîr ise Mücahid'in görüşünü senediyle verdikten sonra “Mücahid'e isnadı sahihtir. Ancak siyak itibarıyla zahire muhalif garib bir görüştür”

¹⁴³ Öztürk, *Meal*, 15.

¹⁴⁴ A'râf, 7/163.

¹⁴⁵ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 2: 176.

¹⁴⁶ Ebu'l-haccac Mücahid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, thk. Muhammed Abdüsselam Ebunneyl (Mısır: Dâru'l-fikri'l-İslamî, 1989), 205.

¹⁴⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 3: 541; İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 1: 161.

¹⁴⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 3: 541.

demekte ve dönüşümün hem surî hem de manevî olduğu görüşündedir.¹⁴⁹

Şu halde Öztürk de mealinde Mücahid'in yorumunu esas almış görünmektedir. Mucizelerin alanını daraltıcı bir yaklaşım benimseyen diğer ilim adamlarının da Mücahid'in yorumu istikametinde görüşlere sahip olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin Muhammed Abduh ve Mustafa Merâğî, Allah'ın emrinden çıkanların manen insanlık mertebesinden hayvanlık düzeyine inceklerini belirtmektedirler.¹⁵⁰

Ancak gerek siyak-sibak ve Kur'ân bütünlüğü açısından ve gerekse akli yönden cezalandırmanın fiziki bir dönüşümle gerçekleştiği görüşü bize göre daha güçlü ve daha isabetlidir. Öncelikle bir sonraki ayeti kerimede bu cezalandırma o gün ve sonrası için bir ibret (nekâl), sakınanlar için de bir öğüt olarak nitelenmektedir.¹⁵¹ N-k-l maddesi lügatte men etmek, kaçınmak gibi manalara delalet etmektedir. Bu kökten türeyen kelimeler de aynı anlam dairesine girmektedir. Örneğin bir tür gem ya da zincire, engelleyici olmaları itibarıyla "nikl/ç.enkâl" denilmektedir.¹⁵² Kur'ân-ı Kerim'de cehennemliklerin hali tasvir edilirken "إِنَّ لَدَيْنَا أَنْكَالًا وَحَجِيمًا" ifadesinde kelime bağ, zincir veya ayağa vurulan ağır pranga anlamında kullanılmıştır.¹⁵³ Şu halde ashâb-ı sebte verilen ilahi cezanın "nekâl" olarak nitelenmesinde çok güçlü derecede caydırıcı ve engelleyici bir özellik bulunmuş olmalıdır. Aynı kökten türetilen "tenkil", başkasını benzer bir suçu işlemekten men edecek ceza anlamında kullanılmaktadır.¹⁵⁴ Nitekim ibretlik diye nitelenen tüm olaylar, sadece olaya maruz kalanlar için değil başkaları için de bir ders mahiyeti taşımaktadır. Hadiseyi görenler ve dinleyenler ondan kendilerine bir ders çıkarırlar. Yine Kur'ân'da hırsıza uygulanacak ceza da "nekâlen minallah" şeklinde ifade edilmiştir.¹⁵⁵ "Kat-ı yed" in hem hırsız hem de aynı suçu irtikâp edecek başkaları için ibretlik bir manzara

¹⁴⁹ İbn Kesîr, 1: 289, 291.

¹⁵⁰ Reşid Rıza, *el-Menâr*, 1: 285; Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, 1: 140.

¹⁵¹ Bakara, 2/66.

¹⁵² el-Kazvîni, *Mekâyîsü'l-lüğa*, 5: 473; İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, h. 1414), 11: 678.

¹⁵³ Ma'mer b. el-Müsenna, *Mecâzü'l-Kur'ân*, 2: 273; Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 7: 241; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 660.

¹⁵⁴ Ezherî, *Tehzîbü'l-lüğa*, 10: 138; el-Kazvîni, *Makâyîsü'l-lüğa*, 7: 473; İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, 11: 677.

¹⁵⁵ Mâide, 5/38.

teşkil ettiği açıktır. Öte yandan Kur'ân, helak edilen kavimleri sık sık hatırlatmakta ve başlarına gelen ilahi cezaların diğer insanlar için bir ders olduğunu bildirmektedir.¹⁵⁶ Şu halde Allah'ın (c.c) ashâb-ı sebte verdiği bu ceza da aynı çerçevede değerlendirilmelidir. Bu doğrultuda verilen cezanın, hem onların halini görenler hem de bunu dinleyenler için caydırıcı bir mahiyette olması gerekir. Dolayısıyla ashâb-ı sebtin cezasındaki caydırıcılık en iyi şekilde âyeti zahire hamletmekle ifadesini bulmaktadır. Yoksa manevî bir cezalandırma yahut sırf bir mesel olarak anlamak, Bakara sûresi 66. âyet-i kerîminin içerdiği caydırıcılığı karşılamamaktadır.

Diğer yandan Kur'ân-ı Kerîm'in ashâb-ı sebte yaptığı atıflar bunlardan ibaret değildir. Nisâ sûresi 47. âyet-i kerîmede Allah (c.c), ehl-i kitabı vahye imana davet etmekte ve ardından da kendilerini hem biyolojik bir afetle ve hem de ashâb-ı sebtin başına gelenlerle uyarmaktadır. İlgili âyet-i kerîmede şöyle buyrulmaktadır:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا يَا تَزَيَّنَّا مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَطْمِسَ وُجُوهًا فَنَرُدَّهَا عَلَىٰ أَدْبَارِهَا أَوْ نَلْعَنَهُمْ
كَمَا لَعَنَّا أَصْحَابَ السَّبْتِ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا

“Ey ehl-i kitap! Bir takım yüzleri silip dümdüz ederek arkalarına çevirmeden, yahut onları sebt ashâbı gibi lânetlemeden önce, size gelenleri doğrulamak üzere indirdiğimize (Kitab'a) iman edin; Allah'ın emri mutlak yerine gelecektir.”

Âyet-i kerîmede geçen “ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَطْمِسَ وُجُوهًا فَنَرُدَّهَا عَلَىٰ أَدْبَارِهَا ” ifadesi öncelikle dikkatimizi çekmektedir. T-m-s, lügatte ışığı gidermek, izi izâle etmek, sureti gidermek, bozmak, değiştirmek gibi manalara gelmektedir.¹⁵⁷ Nitekim Arapçada “ طموس البصر ” ifadesi gözün nurunu yitirmesi “ طموس الكواكب ” de yıldızların ışığının sönüp gitmesi anlamına gelmektedir.¹⁵⁸ Yine izi silinip kaybolmuş yola da “ طريق طامس ” denilmektedir.¹⁵⁹ Hz. Lut'un aslen melek olan misafirlerine kötülük yapmak isteyen kavminin öncelikle bu şekilde cezalandırıldığı ve gözlerinin kör edildiği (tams) bildirilmektedir.¹⁶⁰ Şu halde âyet-i

¹⁵⁶ Hûd, 11/103; Hicr, 15/75; Tâhâ, 20/128; Şu'arâ, 26/29, 158, 174, 190; Neml, 27/52; Secde, 32/26; Kâf, 50/37; Nâziât, 79/26.

¹⁵⁷ Mustafavî, *et-Tahkik fi kelimâti'l-Kur'ân*, 5: 139.

¹⁵⁸ Ezherî, *Tehzîbü'l-lüğa*, 5: 270.

¹⁵⁹ Ebû Bekir Muhammed b. Hasan, *Cemheretü'l-lüğa*, 2: 837.

¹⁶⁰ Kamer, 54/37.

kerimedeki “t-m-s” fillinin yüzlerle (vücûh) ilişkilendirilmesi de yüzde meydana getirilecek bir bozma ve değiştirmeyi akla getirmektedir.

İşte bu âyet-i kerîmede ehl-i kitaba hitaben önce yüzlerini bozup değiştirme şeklinde ağır bir ikaz yöneltilmektedir. Ardından da “veya” bağlacıyla, ikinci bir muhtemel uyarı olarak ashâb-ı sebtin akîbetine uğrayabilecekleri hatırlatılmaktadır. Sahabe ve tabiûnden olan müfessirler, yüzdeki bu değiştirme ile ilgili olarak biri biyolojik, diğeri de manevî iki görüş beyan etmişlerdir. İbn Abbas ve Katade’ye göre yüzleri değiştirme ikazı maddi olup yüzlerinin başlarıyla ters yüz edilmesi şeklindedir. Bu manadaki bir yoruma göre âyette, maymunlarda olduğu gibi yüzlerde saç çıkarılması kastedilmektedir. Yahut da yüzün göz, burun, ağız gibi unsurlarının yok edilip baş gibi tesviye edilmesi söz konusudur. Ferrâ, Ma’mer ve İbn Kuteybe gibi dilci ilk müfessirler de ikazı, biyolojik manada değerlendirmektedir.¹⁶¹ Bu biyolojik değişime kail olmakla beraber, bunun âhirette gerçekleşeceğini söyleyenler de olmuştur. Kitabı arkalarından verileceği söylenen kimseler bunlardır.¹⁶² Ancak aynı ayette önceki Yahudilerden ashâb-ı septe yer verilmesi bu uyarı ve tehdidin dünyada söz konusu edildiğini göstermektedir. Nitekim bu âyet-i kerimeyi işiten Abdullah b. Selam’ın peygamberimize varıp, “Yüzüm kafamın arkasına dönüştürülüp de sana gelmek istemedim” diyerek Müslüman olduğu rivayet edilmiştir.¹⁶³ Aynı şekilde Ka’bu’l-Ahbârın da Hz. Ömer zamanında benzer gerekçe ile ayetin ikazından etkilenerek Müslüman olduğu nakledilmektedir.¹⁶⁴

Ayeti hakiki anlamda değil de manevi düzlemde değerlendirenlerce hidâyetten dalâlete çevirme, öncü ve lider kesimin konumlarının kaybettirilmesi, Benî Kureyza ve Benî Nadîr Yahudilerinin Şâm diyarına sürülmesi gibi manalar öne sürülmüştür.¹⁶⁵ Mücahid, Süddi ve Dahhak gibi isimlere göre ise hakikate karşı basiretlerini kör

¹⁶¹ Ferrâ, *Meâni’l-Kur’ân*, 1: 272; Ebû Ubeyde, *Mecâzü’l-Kur’ân*, 1: 129; İbn Kuteybe, *Garîbü’l-Kur’ân*, 113; Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi’u li ahkâmi’l-Kur’ân*, thk. Ahmed el-Berdunî-İbrahim Etfeyyîş (Kahire: Dâru’l-kütübi’l-Misriyye, 1964), 7: 244.

¹⁶² Râğîb, *Tefsîr*, 3: 1263; Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 10: 96.

¹⁶³ Ebulleys Nasr b. Muhammed es-Semerkandî, *Bahru’l-ulûm*, (byy.: yy., ty.) 1: 307; Kurtubî, *el-Câmi’u li ahkâmi’l-Kur’ân*, 7: 245.

¹⁶⁴ Bağavî, *Meâlimü’t-tenzîl*, 2: 231.

¹⁶⁵ Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 10: 96; Beydâvî, *Envâru’t-tenzîl*, 2: 77. Öztürk’ün mealdeki tercihi de bu yöndedir. Bkz. Nisâ, 4/47.

etme yani dalâlet ve küfre çevirme söz konusudur.¹⁶⁶ Önde gelen dilcilerin kanaatleri doğrultusunda ikinci ve üçüncü yorumun bir tekellüften ibaret olduğu söylenebilir.

Mücahid'in yaklaşımına gelince; her ne kadar söz konusu yorum, kendisinin ashâb-ı sebtin cezasına yaklaşımı açısından, kendi içinde tutarlılık arz etse de ayetin siyak sibakı açısından isabetli görünmemektedir. Zira âyet-i kerimede ehl-i kitaba nida edilerek kendileri imana davet edilmektedir. Zaten dalalet içinde olanları haktan çevirmekle ikaz etmenin bir anlamı bulunmamaktadır.¹⁶⁷

Şayet ashâb-ı sebtin başına gelenler sırf manevi bir ceza olsaydı veya Mücahid'e atfedildiği üzere bir meselden ibaret olsaydı, muhtemel iki ceza arasında bir ilgi kurulmazdı. Nitekim dilci müfessir Ferrâ, Mücahid'in yorumunu hiç dikkate almadan biri yüzün baş arkasına çevrilmesi diğeri de maymunlarda rastlandığı üzere yüz kısmında baştaki gibi saç bitirme şeklinde iki manaya gelebileceğini söyler. Ayetin ashâb-ı septe değinmesi dolayısıyla da ikinci manayı tercih eder.¹⁶⁸

Gerçek şu ki, Nisa 46. ayette Yahudilerin kelime oyunları ile yaptıkları tahrifleri, ilahi emirlere itaatsizlikleri, Hz. Peygambere karşı alaycı ve saygısız konuşmaları hatırlatılmakta ve mezkûr 47. ayetle de kendilerine ağır bir uyarı hatta tehditte bulunmaktadır. Onların bu çirkin söz ve davranışları önceki Yahudilerden olan ashâb-ı sebtin durumuna benzediği için biyolojik bir ceza ile uyarılmışlardır. Kanaatimize göre asayı yılanı çeviren Allah'ın, insanı maymuna ya da başka bir şeye çevirmesi de uzak görülmemelidir.

Sonuç

Mucizeler, peygamberlerin elinde Allah'ın yardımıyla gerçekleşen hârikulade olaylardır. Hidâyet amaçlı gerçekleşen mucizeler yanında inananları maddi-manevi açıdan destekleyici ve asi kavimleri helak edici mahiyette gerçekleşen mucizeler de söz konusudur. Kur'ân-ı Kerîm'de birçok yerde geçen mucizeler, Kur'ân kıssalarının hemen hepsine konu olmuştur. Çünkü Allah (c.c), davet görevlerini yerine getirirken peygamberlerini desteklemekte ve mucizeleri nübüvvetin doğruluğunun bir kanıtı olarak üzere gerçekleştirmektedir. Genel kanaat

¹⁶⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 8: 441-442.

¹⁶⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 8: 443.

¹⁶⁸ Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 1: 272.

böyle olmakla beraber ilim ve düşünce geleneğimizde mucizelerin bilinen şekliyle vuku bulmadığına dair görüşler de serdedilmiştir. Doğa kanunlarının değişmezliği üzerine bina edilen bu yaklaşımlarda mucizeler, ya gerçekte bilinen sebep-sonuç ilişkisi içinde meydana geldikleri şeklinde tevil edilmiş ya da sembolik olarak değerlendirilmiştir.

Modernleşme sürecine girilmesi ile beraber genel kabul gören mucize anlayışından farklı eğilim ve yorumlar yeniden ivme kazanmıştır. Son dönem modern mucize anlayışındaki temel saikler arasında, pozitivist eleştiri ve itirazlar karşısında, “durum bildiğiniz gibi değil” tavrıyla savunma mekanizması oluşturma çabası bulunmaktadır. Doğa kanunlarına aykırı ve de imkânsız görülen mucizeler, olağan olaylar düzleminde “makul” çizgiye çekilmiş olmaktadır.

Günümüzde söz konusu çizgiyi devam ettiren araştırmacılardan biri de Mustafa Öztürk’tür. Tevilci yaklaşımları isabetli bulmasa da ona göre mucize diye bilinen durumlar, doğa kanunlarını aşarak meydana gelmiş olaylar değildir. Aksini düşünmek Spinoza’nın da ifadesiyle gülünç ve budalaca bir inanıştır. Doğa kanunları dâhilinde gerçekleşen mezkûr hadiselerin sebepleri, Kur’ân-ı Kerim’in teosantrik anlatım üslubuna uygun olarak hazfedilmiş ve doğrudan Allah’a izafe edilmiştir. Böylelikle dönemin muhataplarına uygun gelecek şekilde etkileyici bir dil ve üslup tercih edilmiştir. Ancak mucize diye bilinen olaylar, Öztürk’ün deyişiyle sırf insanlara “ooo” dedirtecek şekilde mübalağalı anlatımlardan ibaretse ve sebepler de bu minvalde hazfedilmişse, Kur’ân’ın insanların duygu dünyasında bir tür manipülasyon yapmak suretiyle gerçeğe uygun bilgi vermediği gibi bir anlamaya yol açabilir. Bu tıpkı hilâf-ı hakikat beyanlarla muhatabını ikna etmek için inandırıcı görünmeye çalışan kimsenin durumuna benzer ki Allah (c.c) bundan münezzehtir. Zira sadece Kur’ân’ın nüzulüne tanık olanlar değil, Kur’ân’ı günümüze kadar okuyan ve anlamaya çalışan Müslümanların kahir ekseriyeti mucizeye ve onun peygamberler elinde fiilen vukuuna inanmışlardır. Kaldı ki asanın vurulması ile denizin yarılması veya taştan su çıkarılması gibi birçok olayın, gerçekte sebepleri hazfedilmiş olaylar olarak açıklanması son derece güçtür. Aksi halde Musa’ya iman eden sihirbazlar gibi mucizeler karşısında mümin olanların durumunu izah etmek de mümkün olmaz.

Öztürk’ün bu yaklaşımı esasen, tabiat kanunlarının Allah tarafından ihlal edilmeyeceği şeklinde klasik felsefede gündeme gelen ve

modern dönemde mucizeleri doğal olaylar kapsamında değerlendiren telakkilerin az ya da çok farklılıklarla devamı niteliğindedir. Bununla beraber Kur'ân'da zikri geçen mucize olayları ile peygamberler ve kavimleri arasında mucize ekseninde geçen diyaloglar, mucizeleri gerçekte sebepleri hazfedilmiş olaylar olarak düşünmeyi imkânsız kılmaktadır. Çünkü insanlar peygamberlerden harikulade olaylar talep etmişlerdir. Onlar bu taleplerde bulunurken herhalde bilinen doğa kanunları dâhilinde gerçekleşen olaylar istiyor değillerdi. Nitekim kendileri gibi insan cinsinden olan, yiyen-içen, çarşı pazarda ihtiyacını gören peygamberlere itirazlarının altında bu anlayış yatmaktadır. Şüphesiz ki Allah (c.c) onların olağan üstü olaylar talep etmelerine her zaman olumlu cevap vermemiştir. Ancak Kur'ân'ın âyet, beyyine, burhan, sultan diye geniş bir kavram örgüsüyle vasıflandırdığı pek çok olay bu noktada yorumu ihtiyaç bırakmayacak kadar açıktır.

Öztürk, Kur'ân'ın böyle bir anlatım tarzını seçmesindeki hikmeti, dönemin algı ve idrak düzeyi ile ilişkilendirmektedir. Zira orta çağ insanı harikulade anlatımlar karşısında hayret ve taaccüp etmeye yatkın bir anlayışa sahiptir. Kendisinin bu minvaldeki değerlendirmeleri, batıda ortaya çıkan modern kutsal kitap kritiklerine ve özellikle yazarın da referans verdiği Spinoza'nın mucize bağlamındaki açıklamalarına dayanmaktadır. Bu beyanlar geçmiş asırlardaki insanların ilköğrenimi modern insanın ise gelişmişliği üzerine kurgulanan ilerlemeci tarih anlayışı ile benzeşmektedir. Buna göre mucizeler akli ve bilimsel yönden yeterince gelişmemiş toplumlar için anlamlı ve kabul edilebilirken modern insan için makul olaylar değildir. Bu ve benzeri açıklamalar üzerine, geçmişte mucizeler karşısında herkesin boyun eğip iman ettiği ancak modern insanın akıl ve idrak bakımından gelişmişliği ile bu tür olayları tasdiklemeye hiç yatkın olmadığı şeklinde bir algı oluşmaktadır. Ancak tespitlerimize göre peygamberlerin kavimleri ile olan münasebet ve mücadeleleri açısından bu iddiaları doğrulamak mümkün değildir. Çünkü mucizelere tanık olanlar arasında, her zaman için inanan ya da inanmayanlar olmuştur. Hatta Kur'ân'ın anlatımlarına göre, gördükleri mucizeleri sihir ve büyü olarak niteleyerek onlara inanmayanların daha çoğunlukta olduğunu söylememiz de mümkündür. Dolayısıyla mucizelere inanmanın akıl ve bilimle mücehhez modern insan için makul olmadığı ön kabulü, tarihsel veriler açısından isabetli görünmemektedir.

Öztürk imkân nispetinde bilinen mucizelerin bir kısmını -olağan olaylar kabilinden addetmek suretiyle- tevil etme yoluna gitmiştir. Salih (a.s) ve devesi, İbrahim (a.s) ve diriltilmesini istediği kuşlar, Bakara kıssasındaki maktulün diriltilmesi, Tur dağı kaldırılması, dağların Davud (a.s)'la tesbih etmesi, ashâb-ı sebtin maymuna çevrilmesi gibi mucizeler tabii olaylar düzleminde anlaşılmıştır. Bu noktada –yazar tarafından ezber bozucu olarak nitelense de- klasik Tefsir literatüründeki kimi şaz görüşlere meyledildiği, zaman zaman da Bakara kıssası ve dağın kaldırılması örneklerinde olduğu üzere çeviride oldukça serbest davranıldığı, siyak-sibak bütünlüğünden ödün verildiği ve Tevrat metninin me'haz kabul edildiği olmuştur. Ancak şaz görüşlerin kritiği bir yana, Tevrat metninin otantikliği etrafındaki mülahaza ve tespitler düşünüldüğünde, Kur'ân'ın sarîh beyanlarının Tevrat verileri üzerinden açıklanmaya gidilmesi, kendi içinde problemler taşımaktadır. Kaldı ki Kur'ân ve Tevrat arasında irtibatlandırılan olayların birbirinin aynı olup olmadığı da tartışmaya açık yönere sahiptir. Öte yandan Öztürk, peygamberlerin elinde gerçekleşen bazı mucizeleri lâfzen çevirmekle yetinmiş, fakat bunlarla ilgili herhangi bir açıklamada bulunmamıştır. Bu kapsamda ateşin İbrahim (a.s)'ı yakmayışı, asanın yılanı dönüşmesi, taştan su çıkarılması, yed-i beyza, balığın Yunus (a.s)'ı yutması gibi harikulade olayları zikredebiliriz. Herhangi bir açıklamaya yer verilmeksizin lâfzî çeviri ile verilen bu ayetler Öztürk tarafından Kur'ân'ın teosantrik anlatım üslubu ya da dönemin idrak düzeyine uygun mübalağalı anlatımlar kapsamında mı değerlendirilmektedir? Meal yazarı mucizelerin bilinen şekliyle meydana gelmediği kanaatinde olduğuna göre, ilgili mucizeler izaha muhtaç görünmektedir. Bir meal çalışmasının sınırlılığı açısından bu beklentinin fazla olacağı öne sürülebilir. Ancak mezkûr mealin *Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri* alt başlığı ile takdim edildiği ve mealde bu doğrultuda birçok çeviri örneğine ve açıklayıcı notlara rastlandığı dikkate alınrsa bu beklenti makul ve haklı gerekçeleri haizdir.

Kaynakça

- Akdemir, Ferhat. "David Hume ve Mucizenin Olabilirliği Sorunu Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 20 (2009): 137-152.
- Akpınar, Ali. *Kur'an Coğrafyası*. Ankara: Fecr, 2002.

- Allâme el-Mustafavî. *et-Tahkîk fî kelimâti'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2009.
- Ateş, Abdurrahman. "Ölülerin Nasıl Diriltildiğinin Kuşlar Üzerinden Hz. İbrahim'e Gösterilmesi" (Bakara 260. Âyetin Anlamı İle İlgili Bir Değerlendirme), *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 7/1 (2016): 9-34.
- Aydın, Hasan. "Gazzali ve İbn Rüşd'e Göre Mucize". *Kelam Araştırmaları*. 7/2 (2008): 115-130.
- Bağavî, Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ud. *Meâlimü't-tenzîl fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Abdürrezzak el-Mehdî. 8 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsî'l-Arabî, h. 1420.
- Bâkîllânî, Muhammed b. et-Tayyib b. Muhammed b. Cafer. *Temhîdü'l-evâil fî telhîsi'd-delâil*, thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar. Lübnan: Müessesetü'l-kütübî's-sekâfe, 1987.
- Beydâvî, Nâsiruddîn Ebû Said Abdullah b. Ömer. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mer'aşlî. 5 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsil-Arabî, h. 1418.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahîhu Buhârî*. İstanbul: Çağrı, 1992.
- Bulut, Halil İbrahim. "Mucize". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2005, 30: 350-352.
- Bulut, Halil İbrahim. "Mucizenin İmkân ve Delâleti Konusunda İleri Sürülen İtirazlar". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 4 (2001): 173-196.
- Bulut, Halil İbrahim. "Mucizelerin Muhatapları Üzerindeki Etkileri". *Usul-İslam Araştırmaları Dergisi*. 9 (2008): 153-172.
- Çalışkan, İsmail. "Son Dönem Kur'an Yorumcularını Nasıl Okuyalım". *Dini ve Felsefi Metinler: Yirmi Birinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama Sempozyumu*. İstanbul: Sultanbeyli Belediyesi, 2012: 1015-1034.
- Çil, Ayşe. "Rudolf Bultmann'ın Mitolojiden Arındırma Projesi ve Vahiyle İlişkisi". *Kelam Araştırmaları*. 10/1 (2012): 253-277.
- Çimen, Abdullah Emin. *Niçin Helak Oldular? Kur'ân-ı Kerîm'de Helâk Kavramı*. İstanbul: Akademi, 2008.
- Demircan, Adnan. "İslam Tarihinin İlk Üç Asrında Mucize Üzerine Bazı Değerlendirmeler". *Din Dilinde Mucize*. İstanbul: Kuramer, 2015: 179-212.

- Dihlevî, Şah Veliyyullah. *Te'vîlü'l-ehâdîs fi rumûzi kasasî'l-enbiyâ*. byy.: yy., ty.
- Durmuş, Zülfikar. "Mustafa Öztürk'ün "Kur'an-ı Kerim Meali" İsimli Eserinin Analizi". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 1/1 (2010): 79-100.
- Ebû Bekir Muhammed b. Hasan. *Cemheretü'l-lüğa*. thk. Remzi Münir Balebekki. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-ilm lilmelâyîn, 1987.
- Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf el-Endelûsî. *el-Bahru'l-muhît*, thk. Sıdkı Muhammed Cemil. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, h. 1420.
- Ebû Ubeyde Mamer b. el-Müsennâ. *Mecâzü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Fuâd Sezgin. 2 cilt. Kahire: Mektebetü'l-hancî, h. 1381.
- Ebu'l-Haccac Mücahid b. Cebr. *Tefsîru Mücâhid*. thk. Muhammed Abdüsselam Ebunneyl. Mısır: Dâru'l-fikri'l-İslami, 1989.
- Elik, Hasan ve Muhammed Coşkun. *Tevhit Mesajı*. İstanbul: Fikir, 2013.
- Ezherî, Ebû Mansur. Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-lüğa*. thk. Muhammed Ivaz Mur'ib. 8 cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsî'l-arabî, 2001.
- 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-mısırye, ty.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2004.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Tehâfütü'l-felâsife*. nşr. ve çev. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Klasik, 2014.
- Gürkan, Salime Leyla. "Sebt". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2009, 36: 256-258.
- Hâlidî, Salah Abdülfettâh. *İ'câzu'l-Kur'âni'l-beyânî ve delâilü masdarihi'r-rabbânî*. Amman: Dâru Ammâr, 2000.
- Harman, Ömer Faruk. "Hicr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1998, 17: 454-455.
- Isferâyînî, Ebu'l-Muzaffer Tahir b. Muhammed. *et-Tebşîr fi'd-dîn ve temyîzi'l-firkati'n-nâciye*. thk. Kemal Yusuf el-Hût. Lübnân: Âlemü'l-kütüb, 1983.
- 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-ilmîyye, h. 1422.
- İbn Kesîr, Ebulfida İsmail b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Sami b. Muhammed Selâme. 8 cilt. Dîmeşk: Dâru Tayyibe, 1999.
- İbn Kuteybe, Muhammed Abdullah b. Müslim. *Garîbü'l-Kur'ân*. thk. Said el-Hâm. byy.: yy., ty.
- İbn Manzûr, Ebulfazl Muhammed b. Mükrim Ali. *Lisânü'l-arab*. 15 cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, h. 1414.
- İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*. çev. Kemal Işık ve Mehmet Dağ. Samsun: OMÜ Yayınları, 1986.
- Îcî, Abdurrahman b. Ahmed b. Abdü'l-ğaffâr. *Kitâbü'l-mevâkıf*. thk. Abdurrahman Umeyre. Beyrut: Dâru'l-ceyl, 1997.
- İlhan, Mehmet. "Şah Veliyyullah ed-Dihlevînin Âlem-i Misâl ve İnşikâk-ı Kamerle İlgili Görüşlerine Muhammed Zâhid el-Kevserî'nin Tenkitleri". *Uluslararası Düzceli M. Zahit Kevseri Sempozyumu*. Düzce: Düzce Belediyesi, 2007: 577-585.
- 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 Davudî. Beyrut: Dâru'l-kalem, 1997.
- İslamoğlu, Mustafa. *Hayat Kitabı Kur'an. Gerekçeli Meal-Tefsir*. İstanbul: Düşün, 2008.
- Kadı İyâz, Ebu'l-Fazl Musa el-Yahsubî. *eş-Şifa bita'rifî hukukî'l-Mustafa*. Dubâi: Câizetu Dübey ed-Devliyye li'l-Kur'âni'l-Kerîm, 2013.
- Kazvînî, Ahmed Faris b. Zekariyya. *Mekâyîsü'l-lüğa*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. 6 cilt. Dîmeşk: Dâru'l-fikr, 1979.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdunî ve İbrahim Etfeyyîş. 20 cilt. Kahire: Dâru'l-kütübî'l-Mısriyye, 1964.
- Mahmud Şeltût, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kâhire: Dâru'ş-şurûk, 2002.
- Marck Chalil Bodenstein. "Hıristiyanlıkta Mucize". çev. Hureyra Kam ve Serdar Güneş. *Din Dilinde Mucize*. İstanbul: Kuramer, 2015: 89-94.

- 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.
- Mazharuddîn Sıddıkî. *İslam Dünyasında Modernist Düşünce*. çev. Murat Fırat ve Köksal Korkmaz. İstanbul: Dergâh, 1990.
- Merâğî, Ahmed b. Mustafa. *Tefsîru'l-Merâğî*. 30 cilt. Mısır: Şirketü mektebe matbaatü el-bâbî el-Halebî, 1946.
- Muhammed Abduh, *Tefsîru cüz'i amme*. Mısır: el-Cem'iyetü'l-hayriyyetü'l-İslâmiyye, h.1341.
- Muhammed Esed. *Kur'ân Mesajı*. çev. Cahit Koytak ve Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 1997.
- Mukâtil b. Süleyman, Ebulhasen b. Beşîr. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. Abdullah Mahmud Şehhâte. 5 cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâs, h. 1423.
- Nesefî, Ebü'l-müîn Meymun b. Muhammed. *Tebsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay ve Şaban Ali Düzgün, Ankara: DİB Yayınları, 2003.
- Nursi, Said. "Mucizeler ve Yeni Keşifler". der. İsmail Kara. *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*. 3. cilt. İstanbul: Kitabevi, 1997.
- Öztürk, Mustafa. *Tefsirde Bâtınlık ve Bâtını Tefsir Geleneği*. İstanbul: Düşün, 2011.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an-ı Kerim Meali -Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri-*. İstanbul: Düşün, 2011.
- Öztürk, Mustafa. *Kıssaların Dili*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-ğayb*. 32 cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabî, h. 1420.
- Reşid Rıza. *Tefsîru'l-menâr*. Mısır: el-hey'etü'l-mısriyyetü'l-amme, 1990.
- Rûmî, Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman. *Menhecü'l-medreseti'l-akliyyeti'l-hadîse fi't-tefsîr*. Riyâd: yy., 1983.
- Semerkindî, Ebulleys Nasr b. Muhammed. *Bahru'l-ulûm*. 3 cilt. byy.: yy., ty.
- Spinoza. *Tanrıbilimsel Politik İnceleme*. çev. Betül Ertuğrul. Bursa: Biblos Yayınları, 2008.
- Şemseddin Samî. *Kâmus-ı Türkî*. İstanbul: Şifa, 2012.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Fethu'l-kadîr*. 5. cilt. Beyrut: Dârübü 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.
- Tahânevî, Muhammed Ali. *Mevsû'atü keşşâfi istilahâtî'l-fünûn ve'l-ulûm*. thk. Ali Dahrûc. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996.
- Tüsterî, Ebû Muhammed Sehl b. Abdillâh. *Tefsîru't-Tüsterî*. thk. Muhammed Bâsil uyûnü's-sûd. Beyrut: Dâru'l-mektebeti'l-ilmiyye, h. 1423.
- Umerî, Muhammed Nebîl Tahir. *en-Nübüve beyne'l-mütekellimîn ve'l-felâsife ve's-sûfiyye*. Ürdün: Dâru'l-feth, 2015.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser neşriyat, ty.
- Zebîdî, Ebu'l-feyz Muhammed b. Muhammed. *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. 30 cilt. Kahire: Dâru'l-hidâye, 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 gavâmizî't-tenzîl*. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-Arabî, h. 1407.
- Zeyveli, Hikmet. "Kur'an ve Kur'an Dışı İslâmî Rivâyetlerde Mucize". *Din Dilinde Mucize*. İstanbul: Kuramer, 2015: 105-134.