

T.C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

MUHAMMED AHMED HALEFULLAH'IN *EL-FENNU'L-*
KASASÎ ADLI ESERİNDE KLASİK KAYNAKLARI
KULLANMA YÖNTEMİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Sara TOSCUOĞLU JEGHEL

Danışman:

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Taha BOYALIK

İSTANBUL
2020

T.C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

MUHAMMED AHMED HALEFULLAH'IN *EL-FENNU'L-*
KASASÎ ADLI ESERİNDE KLASİK KAYNAKLARI
KULLANMA YÖNTEMİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Sara TOSCUOĞLU JEGHEL

Danışman:

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Taha BOYALIK

İSTANBUL
2020

TEZ ONAY SAYFASI

T.C.

İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Tefsir Bilim Dalı'nda 020116YL20 numaralı Sara TOSCUOĞLU JEGHEL'in hazırladığı “*Muhammed Ahmed Halefullah'ın el-Fennu'l-Kasâ Adlı Eserinde Klasik Kaynakları Kullanma Yöntemi*” konulu Yüksek Lisans Tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 30/01/2020 Günü (14:00 - 15:00) saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı olduğuna oybirliği ile karar verilmiştir.

Prof. Dr. Ahmet YÜCEL
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

Prof. Dr. Mustafa ÖZTÜRK
Marmara Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Taha BOYALIK
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
(Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)

BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Sara TOSCUOĞLU JEGHEL

30/01/2020

ÖZ

Muhammed Ahmed Halefullah'ın *el-Fennu'l-Kasasî* Adlı Eserinde

Klasik Kaynakları Kullanma Yöntemi

Edebî tefsir ekolüne mensup olan Muhammed Ahmed Halefullah (1916-1997), ortaya sunduğu tezi *el-Fennu'l-Kasasî* ile İslam dünyasında yankı uyandırmıştır. Bu eser, Muhammed Abduh ve Emîn el-Hûlî'nin edebî tefsir yöntemini pratize ederek Kur'ân kıssaları üzerinden ortaya çıkan, geleneksel kıssa anlayışından farklı bir teoriyi sunmaktadır. Bu teoriye göre Halefullah, Kur'ân'ın edebî üslûbunu, kıssaların gerçekliğini ve kıssalarda problemleri gözükken anlatımları sorgulamaktadır. Kur'ân'dan ve klasik dönem müfessirlerden alıntılacağı pasajlar ile görüşüne destek bulmaya çalışan Halefullah, netice olarak Kur'ân'da mitolojik unsurların yer aldığını ifade etmektedir. Onun bu yaklaşımı günümüz Kur'ân çalışmalarını etkilemiş ve “tarihselcilik” meselesine farklı bir boyut katmıştır.

Bu çalışmada; Halefullah'ın, teorisine destek bulmak amacıyla klasik dönem müfessirlerden alıntılacağı pasajlar ele alınıp değerlendirilmiştir. Nitekim Halefullah, bazı pasajlardan doğrudan ve dolaylı olarak destek gördüğü kanaatindedir. Bununla birlikte müfessirlerin girdiği çıkmazların, onları edebî yönetime mecbur kıldığını ifade etmiştir. Bu noktadan bakıldığında Halefullah'ın klasik kaynaklardan destek bulma çabasının değerlendirilmesi bu çalışmanın esas konusunu teşkil etmektedir.

Anahtar Sözcükler: Halefullah, *el-Fennu'l-Kasasî*, kıssa, esâtîr

ABSTRACT

The Method of Using Classical Sources in Muhammed Ahmed Halefullah's work

Titled *el-Fennu'l-Kasasî*

Muhammed Ahmed Halefullah who is a follower of the school of literary exegesis, have exhibited a resonance in the Islamic world with his work *el-Fennu'l-Kasasî*. This work offers an unusual theory that stems from Quranic stories implementing Muhammed Abduh and Emîn el-Hûlî's literary exegesis method. According to this theory, Halefullah questions the actuality of the stories and narrations that seem problematic according to the literary style of Qur'an. With attempts to support his theory by quoting from Qur'an and and scholars of exegesis of the classical period, Halefullah concludes that Qur'an contains mythological elements. His approach had an impact on the contemporary Qur'anic studies and have added another dimension to the issue of "historicism".

In this research, we tackle and analyze the passages from classical period scholars of exegesis which Halefullah quotes to support his theory. Halefullah believes he gains support either directly or indirectly from some passages. On the other hand, he suggests that the predicaments the scholars of exegesis have faced forced them into implementing his method of literary exegesis. From this aspect, investigating Halefullah's attempts to find support in classical sources constitutes the topic of this research.

Key words: Halefullah, *el-Fennu'l-Kasasî*, story, legends

ÖNSÖZ

Kur'ân'da, geçmiş toplumların ve peygamberlerin başından geçen olayların anlatımı dinî literatürde “kıssa” kavramıyla ifade edilir. Tarihî doğruluğu ve gerçekliği yansıttığından dolayı bu tür olaylara “hikâye” yerine “kıssa” denilerek belirgin bir ayrıma dikkat çekilmiştir. Kıssaların temel gâyesi, insanlığa ibret vermektir. Bazı dinî ve sosyal mesajları muhataplarına aktarmasının yanı sıra, yapı itibariyle edebî bir üslûp ve sanatsal bir anlatımı da barındırmaktadır. Nitekim tezde fikirlerine yer verdiğimiz Muhammed Ahmed Halefullah da edebî-sanatsal bir bakışla kıssaları yorumlayan isimlerdendir. Bu bakış açısının da etkisiyle çağdaş dönemde kıssalar meselesi tekrar gündeme gelmiştir. Kıssalara dair öne sürülen yeni teori ve fikirler, çağdaş dönem akademik çalışmalarda karşımıza çıkmaktadır. Bu teorilerden birisi de elinizdeki çalışmanın araştırma konusunu oluşturan, Halefullah'ın doktora tezi olarak kaleme aldığı *el-Fennu'l-Kasasî* adlı eseridir.

Bu çalışmada Halefullah'ın *el-Fennu'l-Kasasî* adlı eserinde klasik kaynaklardan istifade yöntemi ele alınmıştır; giriş, iki ana bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Girişte konu, yöntem ve kaynaklara değinilmiş, ilk bölümde Halefullah ve eseri *el-Fennu'l-Kasasî* tanıtılmıştır. İkinci bölümde ise konunun ayrıntısına inilmiş ve kıssalar teorisinden bahsedilmiştir. Tezin esas ve orijinal kısmını teşkil eden ikinci bölümde, Halefullah'ın teorisini delillendirmek amacıyla klasik müfessirlerden ne şekilde istifade ettiği ortaya konulmuştur. Ayrıca bu bölüm, teorinin ve eserin değerlendirmesini de içerir. Sonuç kısmında ise akademik olarak bu çalışmada ulaşılan görüşlere yer verilerek tez nihayete erdirilmiştir. Bu araştırmada modern döneme damgasını vuran kişilerden biri olan Halefullah'ın kıssalara yaklaşımında klasik dönem otoritelerine karşı nasıl bir tavır takındığının gösterilmesi amaçlanmıştır.

Bu çalışmanın yazım aşaması boyunca gurbette olmanın dezavantajlarını yaşadığım gerçeğini belirtmem gerekir. Ancak bir köy öğretmeni olarak çıktığım yeni yolculuğumda öğrenmeyi, öğretmeyi ve üretmeyi bir arada uygulama fırsatı bulmam da yaşamıma eşsiz tecrübeler katması bakımından kıymetlidir.

Bu tez çalışmasının ortaya çıkmasında bulunduğum şartlara rağmen desteklerini ve yönlendirmelerini esirgemeyen kıymetli danışmanım Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Taha BOYALIK'a, görüş ve katkılarından dolayı değerli jüri üyeleri Prof. Dr. Ahmet YÜCEL'e ve Prof. Dr. Mustafa ÖZTÜRK'e, çalışmalarım boyunca istifade ettiğim İSAM kütüphanesi yönetici ve personeline teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca motivasyon ve yardımlarıyla arkamda duran sevgili dostlarım Rabia YAZICI'ya, Rumeysa Kübra NUR'a ve Hatice SAK'a teşekkürü bir borç bilirim. Son olarak her daim desteğini yanımda hissettiğim ve tez yazım sürecimi manevî desteğiyle kolaylaştıran değerli eşim Yaser JEGHEL'a, ilim yolunda beni her daim cesaretlendiren ilk öğretmenlerim ve öncülerim olan kıymetli babam Mehmet Visali TOSCUOĞLU'na ve biricik annem Halime TOSCUOĞLU'na ne kadar teşekkür etsem azdır.

Gayret bizden tevfik yüce Allah'tandır.

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	ii
BEYAN.....	iii
ÖZ.....	iv
ABSTRACT.....	v
ÖNSÖZ.....	vi
İÇİNDEKİLER.....	viii
KISALTMALAR.....	viii
GİRİŞ	
1. KONU VE YÖNTEM.....	2
2. KAYNAK VE LİTERATÜR DEĞERLENDİRMESİ.....	4
BİRİNCİ BÖLÜM:	
MUHAMMED AHMED HALEFULLAH VE <i>EL-FENNU'L-KASASÎ Fİ'L-KUR'ÂNİ'L-KERÎM</i>.....	6
1.1. HALEFULLAH'IN YAŞADIĞI İLİM MUHİTİ.....	7
1.2. HALEFULLAH'IN KISA BİYOGRAFİSİ VE ESERLERİ.....	14
1.3. <i>EL-FENNU'L-KASASÎ</i>	18
1.3.1. İçeriği ve Kavramsal Çerçevesi.....	19
1.3.2. Kaynakları.....	27
İKİNCİ BÖLÜM:	
HALEFULLAH'IN KISSA ANLAYIŞI VE KLASİK KAYNAKLARA REFERANS YÖNTEMİ.....	30
2.1. KISSA ANLAYIŞI.....	32
2.1.1. Kıssaların Bilgi Değeri.....	41
2.1.2. Kıssaların Tasnifi.....	44
2.2. HALEFULLAH'IN BAŞVURDUĞU KLASİK ESERLER.....	57
2.2.1. İstifade Yöntemi.....	58

2.2.1.1. Eleştiri Yöntemi.....	59
2.2.1.2. Destek Bulma Yöntemi	66
2.2.2. Kaynaklardan İstifade Yönteminin Değerlendirilmesi	75
SONUÇ	84
BİBLİYOGRAFYA.....	86
ÖZGEÇMİŞ	90



KISALTMALAR

Kısaltma	Bibliyografik Bilgi
a.s	aleyhisselam
b.	ibn
bkz.	bakınız
çev.	çeviren
DİA	Diyanet İslam Ansiklopedisi
ed.	editör
haz.	hazırlayan
Hz.	Hazreti
nşr.	neşreden
ö.	ölüm tarihi
s.	sayfa
s.a.v.	sallallahu aleyhi ve sellem
t.y.	basım tarihi yok
thk.	tahkik eden
y.y.	basım yeri yok



GİRİŞ

1. KONU VE YÖNTEM

Kur'ân-ı Kerîm'in önemli bir bölümünün kıssalardan meydana geldiği bir gerçektir. Bundan dolayı kıssaların nasıl mesajlar taşıdığı tarih boyunca hem bir merak konusu olmuş, hem de büyükten küçüğe tüm Müslümanların ilgiyle dinlediği ve okuduğu hikâyeler haline gelmiştir. Hak-bâtil mücadelesinin çarpıcı örneklerini sunan kıssalar, insanlara bir tarih perspektifi sunduğu gibi zorluklara karşı nasıl bir tutum sergilenmesi gerektiğini de öğretmektedir. Kıssalar, insanların birbirleriyle ve Rableriyle nasıl bir diyalog halinde olmaları konusunda da insanlara rehberlik etmektedir. Bu sebeple bir Müslümanın hayatında kıssalar önemli bir yere sahiptir.

Kıssaların herhangi bir hikâyeden farklı olarak ilahî mesajlar içermesi, İslam âlimlerinin dikkatini çekmiştir. Âlimler, tarih ve tefsir eserlerinde uzunca pasajlar halinde kıssaları incelemişler ve kıssalara dair müstakil eserler de te'lif etmişlerdir. Ne var ki kıssalara dair mütekaddim dönemden itibaren çalışmalar olmasına rağmen, kıssaların Kur'ân'da yer kapladığı orana bakıldığında bu çalışmaların yetersiz olduğu söylenebilir. Ancak son dönem Kur'ân araştırmalarında yoğun ilgi gören kıssalar, konunun gündeme gelmesini tetikleyen bir takım olayların ardından araştırmacıların yeniden meseleleri arasına girmiştir. 20. yüzyılın başlarında başta Mısır'da olmak üzere İslam dünyasında yaşanan yenilik ve modernleşme hareketi İslamî ilimler sahasını da etkilemiştir. Fazlurrahmân Mâlik (1919-1988), Muhammed Abduh (1849-1905), Reşîd Rıza (1865-1935), Emîn el-Hûlî (1895-1966), Tâhâ Hüseyin (1889-1973) gibi şahsiyetler bu modernleşmenin öncü isimleridir. Bu zevâtan etkilenen ve Hûlî ile Tâhâ Hüseyin'in öğrencisi olan Muhammed Ahmed Halefullah, modernleşme sürecini bir adım daha öteye götürmüştür. Öne sürdüğü teorisi sebebiyle kendi döneminde başta Ezher ulemâsı ve Mısır halkı tarafından yoğun eleştirilere maruz kalmıştır.

İslam araştırmalarında iki ana yaklaşım olarak görülen “geleneksel eğilim” ile “modernist/seküler/rasyonel eğilim”in çatışmasının bir yansıması olan bu tez, kıssalar konusunda eski ile yeninin bir tür ayrımını sunmaktadır. Bu noktada tezin araştırma boyunca esas kaynağı Halefullah'ın *el-Fennu'l-Kasâî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* adlı doktora

çalışmasıdır. Bu eser, Abduh ve Hûlî'nin kurucuları oldukları edebî tefsir ekolünün Kur'ân kıssaları üzerinden pratize edilmiş şeklidir. Edebî tefsir metodunu kıssalar üzerinde tatbik eden Halefullah, kıssaların kaynağı ve kıssaların gerçekliği konusundaki görüşleriyle farklı çevrelerce hem müspet hem de menfî olarak değerlendirilmiştir. Buna göre kıssaların kaynağını Ehl-i Kitab'a dayandırmakta bir beis bulmayan Halefullah, kıssaların gerçekliği konusunda da belli başlı kıssaları mitolojik olarak addetmekten rahatsızlık duymamaktadır. Ne var ki Halefullah'ın çokça eleştirilen bu tezi, yöntem ve içeriği onaylansın veya onaylanmasın tefsirde yenilik akımının en önemli kilometre taşlarındandır.

Halefullah'ın *el-Fennu'l-Kasasî*'de ortaya koyduğu kıssaları yorumlama yöntemi, her ne kadar Mısır'da eskide kalmış olsa da Türkiye'deki ilim çevrelerince halen hararetli tartışmalara konu olmaktadır. Bu tartışmalardan hareketle biz de bu araştırmada Halefullah'ın yöntemini olduğu gibi ortaya koyup istifade ettiği kaynaklara yoğunlaşacağız. Bunu yapmamızdaki maksad; Halefullah'ın bir taraftan sert bir dille eleştirdiği ve bir taraftan da görüşlerine destek bulduğu klasik dönem müfessirlerini nasıl değerlendirdiğini sunmaktır. Halefullah'ın bir bakıma klasik dönem tefsir kaynaklarında arayıp bulduğu pasajları teorisine delil göstermesi bizi düşündürmektedir. Bu tavır yalnızca geleneği eleştirme amacı taşımamakta, gelenekten hareketle bir teori kurmayı da beraberinde getirmektedir.

Çalışmanın ilk bölümü Halefullah'ı, edebî tefsir metodunu ve *el-Fennu'l-Kasasî*'yi tanıtmaya amaçlı taşır. İkinci bölüm ise birçok noktada Halefullah'ın bakış açısının yansıtıldığı, özgün olup noksan kaldığı kısımların zikredildiği yerdir. Halefullah'ın çelişkili ifadeleri öne çıkarılıp, gerek üslûb ve gerek içerik yönüyle değerlendirilmiştir. Bu noktada Halefullah'ın kıssa anlayışını belirleyen meşhur tasnifini savunurken klasik dönem müfessirlerden nasıl istifade ettiği de vurgulanmıştır. En önemlisi de yenilik arayan bir teorisyenin geleneğe arka dönemeyişini göstermektedir. Tüm bu faaliyetler esnasında çalışma; analiz, tahlil ve tasvire dayalı bir yöntem izlemiştir. Halefullah'ın fikirlerini sunmakla birlikte klasik kaynaklardan istifade yönteminin değerlendirilmesi tezin ana konusunu oluşturmaktadır. Halefullah'a gelen itham ve eleştirilerin ayrıntılı bir şekilde ele

alınması, günümüz Tefsir çalışmalarında Halefullah'ın konumunun belirlenmesi gibi hususlar önem arz etse de bu konular başka çalışmalara bırakılmıştır.

2. KAYNAK VE LİTERATÜR DEĞERLENDİRMESİ

Bu çalışmanın ortaya çıkmasında istifade edilen kaynakların başında Halefullah'ın kendi doktora tezi olan *el-Fennu'l-Kasasî* yer alır. Ayrıca inceleme konumuz olan bu eserin kaynakları da bizim başvurularımız arasındadır. Ne var ki Halefullah, eserinin orijinalinde istifade ettiği kaynakları tahkikli bir şekilde vermediğinden, bu eserin tahkikli bir şekilde Şaban Karataş tarafından çevrilen *Kur'ân'da Anlatım Sanatı* adıyla basılan tercümesi esas alınmıştır. Bununla birlikte Şaban Karataş'ın doktora tezi olarak hazırladığı *Muhammed Ahmed Halefullah Eserleri ve Kur'ân Tefsiri ile İlgili Görüşleri* adlı eseri de Halefullah'ı tanıma ve tanıtmaya sürecinde sıkça başvurduğumuz bir kaynak haline gelmiştir.

Gelenekle modernin bir sentezini yansıtan bu çalışmada gerek birincil ve gerek de ikincil kaynaklardan istifade edilmiştir. Bunlardan Halefullah'ın başvurduğu klasik tefsir kaynakları ve ulûmu'l-Kur'ân eserleri, birincil kaynaklar kategorisinde müracaat ettiğimiz eserlerdendir. En öne çıkan kaynaklar; İbn Cerîr et-Taberî'nin (ö. 310/923) *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Kâdî Abdulcebbar el-Hemedânî'nin (ö. 415/1025) *Tenzîhu'l-Kur'ân anî'l-Metâ'in*, Carullah ez-Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidî't-Te'vîl*, Fahreddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *Mefâtihu'l-Ğayb*, Ebû'l-Hasen el-Vâhidî'nin (ö. 468/1076) *Esbâbu'n-Nuzûl* ve Ebû Hayyân el-Endelûsî'nin (ö. 745/1344) *el-Bahru'l-Muhît* adlı tefsire dair ünlü eserleridir. Bizim bu kaynaklara müracaat etmemizin temel sebebi, Halefullah'ın da aynı isimlerden istifade edip pasajlarına yer vermesindedir. Dolayısıyla bu kaynaklara bizi yönlendiren yine Halefullah olmuştur. Halefullah'ın, bu zevâtın görüşlerini nasıl değerlendirdiği ve hangi amaçla onların pasajlarını kullandığı kaynak seçimimizi etkileyen bir faktör olmuştur.

Kur'ân kıssaları ve bilhassa Halefullah'ın teorisi hakkında başvurulan modern ve ikincil olarak sayılabilecek kaynaklar ise başta zikrettiğimiz Şaban Karataş'ın *Muhammed Ahmed Halefullah Eserleri ve Kur'ân Tefsiri ile İlgili Görüşleri* konulu doktora tezidir. Bu

tez, Halefullah'ın hayatını, siyasî ve sosyolojik görüşlerini detaylı bir şekilde ortaya koymaktadır. Bununla birlikte *el-Fennu'l-Kasasî*'nin ortaya çıkışını hazırlayan durumlardan ve eserin derinlemesine tahlilinden söz etmektedir. Özellikle Halefullah'ın hayatı, ilmî muhiti ve eserleri konularında sıklıkla başvurduğumuz kaynak haline gelmiştir. Bizim için oldukça faydalı bir kaynak olmakla birlikte bu tezde, Halefullah'ın kullandığı kaynaklar yüzeysel bir şekilde zikredilmiştir. Halefullah öncesi Mısır'ın durumuyla ilgili olarak Mehmet Paçacı'nın *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu* adlı eseri ve İbrahim Kalın'ın "Napolyon ile Ceberti Arasında: Modern Döneme Girerken Oryantalizmin Yeni Yüzleri" adlı makalesi başvurduğumuz kaynaklar arasındadır. Öte yandan "demitolojizasyon" düşüncesinin Halefullah'ın fikirleriyle benzeştiği hususunda Muhammed Coşkun'un *Modern Dünyada Kur'an Yorumu* adlı eserinden faydalanılmıştır. Mustafa Öztürk'ün *Kıssaların Dili, Kur'an Kıssalarının Mahiyeti, Kur'ân'ın Dili ve Retoriği* eserlerine, kıssaların gerçekliği ve üslûbu hakkında sıklıkla müracaat edilmiştir. Aynı şekilde Cengiz Duman'ın *Kur'an Kıssalarının Tarihselliği* adlı eseri, Dursun Hazer'in "Kur'ân-ı Kerîm Kıssalarının Edebî Değeri" adlı makalesi, İdris Şengül'ün "Kur'ân Kıssalarının Tarihi Değeri" adlı sempozyum konuşması, kıssa ve tarihsellik meselelerinde istifade edilen kaynaklardandır. Tezin birinci bölümünde *el-Fennu'l-Kasasî*'nin içeriği ve kavramsal çerçevesi işlenirken Şehmus Demir'in *Mitoloji, Kur'ân Kıssaları ve Tarihi Gerçeklik* eserine başvurulmuştur. Bununla birlikte Halefullah'ın fikir hocaları olan Muhammed Abduh, Reşid Rıza ve Emîn el-Hûlî'nin eserlerine de müracaat edilmiştir. Bunlar *el-Menâr* tefsiri ve Hûlî'nin *Menâhucu Tecdid* adlı eserlerdir.

BİRİNCİ BÖLÜM:

**MUHAMMED AHMED HALEFULLAH VE *EL-FENNU'L-KASASÍ*
*FÍ'L-KUR'ÂNÍ'L-KERÎM***

Çalışmanın birinci bölümüne Halefullah'ın içinde yetiştiği ilim muhitinin tanıtılması ile başlanmıştır. Nitekim Halefullah'ın fikir dünyasının oluşumunda ve söz konusu eserinin ortaya çıkmasında içinde yaşadığı ilim muhiti oldukça etkilidir. Bununla birlikte Halefullah'ın kısa biyografisi sunulduktan sonra anahatlarıyla *el-Fennu'l-Kasasî*'nin tanıtımı yapılmış, eserin kavramsal çerçevesi ve eserde yararlanılan kaynaklara yer verilmiştir. Birinci bölümün sonuna gelindiğinde Halefullah'ın fikir dünyası ve *el-Fennu'l-Kasasî* genel çerçeveye işlenmiş olup, ikinci bölümde Halefullah'ın kıssalar teorisi özelinde başvurduğu klasik kaynakları nasıl değerlendiği ele alınmıştır.

1.1. HALEFULLAH'IN YAŞADIĞI İLİM MUHİTİ

Halefullah'ın öne sürdüğü teorilerin ve eserlerinin tahlil edilebilmesinde İslam dünyasının ve özelde Mısır'ın son iki yüz yıllık tarihinin önemine dikkat çekmek gerekmektedir. Zira müellifleri, içinde yaşadıkları dönemin şartlarından bağımsız düşünmek mümkün değildir. Tarih boyunca siyasal, ekonomik, kültürel ortamlar ve ilmî münakaşalar beraberinde yeni çözümleri doğurduğu gibi Halefullah'ın Mısır'da infiâl yaratan *el-Fennu'l-Kasasî* adlı tezi de bir tür etkiye tepki olarak doğmuştur. Bir diğer ifadeyle; edebî tefsir kurucuları, Müslümanların gücünün iyiden iyiye zayıflamasını geleneksel İslam anlayışındaki hatalara dayandırmaktadırlar. Bundan dolayı geleneğe eleştirel yaklaşan bu zevât, gerek *el-Menâr* tefsirinin kaleme alınmasında ve gerekse *el-Fennu'l-Kasasî*'nin ana fikrinde geleneğe karşı başlattıkları mücadele tarafımızdan gözlenmiştir. Bundan dolayı Kur'ân'a yaklaşımlarında da klasik dönem müfessirlere tepkisel yaklaştıkları görülmektedir. Halefullah, yaşadığı dönem itibariyle; I. Dünya Savaşı'nın izlerine, İslam dünyasının gücünü kaybedişine, Mısır'da sömürgecilerin faaliyetlerine, II. Dünya Savaşı'nın tahribatlarına, Mısır'ın krallıktan cumhuriyet sistemine geçişine ve ülkesinde değişen hükümetlere bizzat şahit olmuştur.¹ Öte yandan Halefullah, yirminci yüzyıldaki müslüman bilginlerin çağdaş söylemleriyle yetişmiş, ilim sahasında onların öğrencisi olarak faaliyet göstermiştir. Özetle

¹ Şaban Karataş, *Muhammed Ahmed Halefullah Eserleri ve Kur'ân Tefsiri ile İlgili Görüşleri*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011, s. 55.

Halefullah'ın eseri, yazıldığı dönemin sosyal, siyasi ve ilmî vaziyetini gözler önüne sermektedir. Dolayısıyla bu çalışmada Halefullah'ın tanıtılmasından önce yaşadığı ilim muhitinden bahsetmek gerekli görülmüştür.

Kadîm medeniyetiyle bilinen Mısır, tarih boyunca iktidar mücadelelerine sıkça şahit olmuştur. Müslümanlar tarafından fethedildikten sonra dahi tam bir istikrara sahip olamamıştır. Geçtiğimiz son iki asırda Mısır'da Osmanlı yönetiminin zayıflamasına paralel olarak yönetimde meydana gelen boşluktan yararlanan Batı ülkeleri bu bölgeyi ele geçirme teşebbüslerinde bulunmuşlardır. Bu ülkelerden biri olan Fransa, imparator Napolyon Bonapart'ın (1769-1821) 1798 yılındaki Mısır çıkartmasında yanında götürdüğü bir grup oryantalistin çalışmaları, Mısır ilim muhitinde iz bırakmıştır. Aralarından Jean-François Champollion (1790-1832), kadim Mısır yazısı olan hiyeroglifi çözmüş ve Mısır bilimleri (Egyptology) alanının kurucusu ünvanını almıştır. Bunun yanında Fransız akademisyenler tarafından -Mısır'a dair gözlemlerin anlatıldığı- yirmi dört ciltlik devasa bir eser yazılmıştır.² Öte yandan Bonapart döneminde Mısır'da birçok kurum kurulmuş ve Batı dünyasına ait eserler de tercüme edilmiştir.³ Geniş çaplı yürütülen bu tercüme faaliyetleri, Müslümanları yalnızca Batı'dan gelen bilim ve teknolojiyle değil, klasik ve modern olmak üzere İngiliz ve Fransız edebiyatıyla da tanıştırmıştır. Bunun yanında yine Batı'nın Arap dünyasında, Beyrut Katolik Basımevi ve Kahire Amerikan Üniversitesi gibi kurumları açması, Mısırlı aydınların fikir dünyasını etkilemiştir.⁴

Yirminci yüzyılın başlarında Suriye'den Mısır'a göçen bazı milliyetçi-modernist aydınların Mısır'daki ilim faaliyetlerine etkisi bilinmektedir. Bilhassa edebiyat alanında temâyüz eden bazı isimlerin ortak paydası, geleneksel İslam anlayışının tenkidi yönüyledir. Halefullah'ın doğumundan birkaç yıl sonra başa gelen Kral I. Fuad (1868-1936) zamanında ilim ve sanat sahası destek görmüş ve gelişme göstermiştir. Mısır'ın modern müesseselerinden olan Kahire Üniversitesi kurulmuş, Avrupa ve Amerika'ya çok sayıda

² İbrahim Kalın, "Napolyon ile Ceberti Arasında: Modern Döneme Girerken Oryantalizmin Yeni Yüzleri", *Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu*, İstanbul: İBB Kültürel ve Sosyal Daire Başkanlığı Kültür Müdürlüğü Yayınları, 2007, s. 171.

³ Karataş, *Muhammed Ahmed Halefullah*, s. 48.

⁴ İgnace Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, çev. Azmi Yüksel, Rahmi Er, İstanbul: Vadi Yayınları, 2016, s. 222.

burslu öğrenci gönderilmiştir. Halefullah'ı derinden etkileyen kişilerden olan Tâhâ Hüseyin bu dönemde doktora eğitimi için Batı'ya giden şahısların başında yer almıştır.⁵ Mısır gibi muhafazakârlığın hakim olduğu bir bölgede yetişen Halefullah, Fransız işgali sonrası değişen ve canlanan Batı kaynaklı eğitim sürecinden de geçmiştir. Son iki asırda tercüme hareketlerinin etkisiyle Batı'da eğitim görmüş aydınların yanı sıra üniversitelerde Batılı akademisyenlerin istihdam edilmesiyle eğitimde oluşan modern çizgi Halefullah'ı da etkilemiştir. Onun yetiştiği dönemde Mısır, ekonomik ve siyasal anlamda sıkıntı yaşasa da akademik anlamda pek çok olumlu gelişmelere şahit olmuştur. Nitekim Muhammed Abduh, Reşid Rıza, Corci Zeydan (1861-1914), Emîr Şekîb Arslan (1874-1946), Ahmed Şevkî (1868-1932), Abbas Mahmud el-Akkâd (1889-1964), Tâhâ Hüseyin (1889-1973), Halil Cibran (1883-1931) ve Kâsım Emîn (1863-1908) gibi düşünür ve edebiyatçılar kendi sahalarında özgün eserler bırakmışlardır.⁶ Görülmektedir ki yirminci yüzyılın başlarında Mısır ilim muhitinde yaşanan hareketlilik geleneksel İslam düşüncesinden modern düşünce sistemine geçişi hızlandırmıştır. Bu geçiş olumlu veya olumsuz değerlendirilebildiği gibi genel anlamda İslam ilimleri sahasında bazı sorunları ve münakaşaları da gündeme getirmiştir. Bu münakaşalardan biri de Halefullah'ın tezindeki kıssalar teorisi. Çalışmanın ikinci bölümünde bu teoriye ayrıntılı bir şekilde yer verilecektir.

Sekülerizm ile birlikte hayatın çeşitli alanlarında olduğu gibi farklı bilim sahalarında ve dinî kaynakların yorumlanmasında da değişikliğe gidilmiştir. Bu dönemde müslüman aydınlar, sekülerizme karşı iki farklı tutumu benimsemiştir. Bunlardan ilki gelenekselcilik olup yöntemlerini eski çalışma biçimiyle devam ettirenlerdir. Diğerleri ise çağdaşçılık tutumuyla Batı'nın dayattığı durumun kaçınılmazlığını kabul ederek faaliyetlerini bu duruma uygun hale getirme çabasında olanlardır.⁷ Ne var ki zamanla İslam düşünce geleneğinin yaşattığı bazı ilimler önemini kaybetmiş veya içerik dönüşümü geçirmiştir. Bunun bir örneğini Tefsir disiplini içerisinde görmekteyiz. Nitekim çağdaş tefsir hareketleri içerisinde öne çıkan edebî tefsir ekolünün temsilcileri, Kur'an'a

⁵ Karataş, *Muhammed Ahmed Halefullah*, s. 50-51.

⁶ Karataş, *Muhammed Ahmed Halefullah*, s. 55-58.

⁷ Mehmet Paçacı, *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), s. 65.

yükledikleri yeni tanımla birlikte artık tefsirin klasik dönemdekinden farklı bir işlevle varlığını devam ettirmesini savunmuşlardır. Bu savunuların temelinde, İslam dünyasına eski gücünü kazandırabilmek adına ıslah ve ihya ideali yatmaktadır. Bu ideali Mısır'da gün yüzüne çıkarıp bir hareket haline getiren isim ise şüphesiz çağdaş müfessir kimliği ile bilinen Muhammed Abduh ve beraberinde öğrencisi Reşid Rıza'dır. Onlara göre İslam toplumundaki sıkıntılarının temeli Kur'ân'ın doğru anlaşılmasına dayanır. Abduh ve Rıza'nın, klasik tefsirlere dair eleştirilerine göre tefsirlere dahil edilen beşerî unsurlar yüzünden Kur'ân'ın asıl mesajı anlaşılammıştır. Bu yüzden Abduh ve Rıza, Kur'ân'ın hidayet kitabı olma özelliğini ön plana çıkarmış ve Kur'ân'ın kendini açıkladığını vurgulamışlardır.⁸ Abduh'un başlattığı bu yaklaşım zamanla başta Mısır'da olmak üzere Arap İslam dünyasında da etkili olmuştur. Nitekim Mısır'da sosyal alanda Kasım Emîn, siyaset alanında Sa'd Zağlûl (1859-1927), felsefede Mustafa Abdurrezzâk (1885-1947), tefsir ve edebiyatta Emîn el-Hûlî gibi isimlerin ekolleşmesi Abduh'un çabalarının birer ürünü olarak görülmektedir.⁹ Halefullah'ın aktif öğrencilik yılları da, İslam düşünce geleneğinin özellikle Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'ndeki bazı akademisyenler tarafından sert bir şekilde eleştiriye maruz kaldığı zamanlara denk gelmektedir.

Kur'ân-ı Kerîm'in, daha ilk nüzûlünden itibaren İslam âlimlerince edebî bir mucize olarak görülmesi, son iki asırda müslüman aydınlar tarafından daha da ön plana çıkarılmıştır. Bu dönemde çağdaş tefsir faaliyetlerinde güçlü bir ekol haline getirilen edebî tefsir ekolü, tefsir âlimleri tarafından savunulduğu gibi eleştirilere de maruz kalmıştır. Bu yaklaşım, tefsir alanında çağdaşçılığın öncüsü olarak kabul edilen Abduh ve öğrencisi Reşid Rıza'nın oluşturduğu zeminden faydalanarak Emîn el-Hûlî'nin fikirlerinde kendini bulmuştur. Nitekim "tecdîd" in eski anlayışı öldürmekle olacağını savunan Hûlî¹⁰, Abduh'un yenilikçi fikirlerinden beslendiği görülmektedir. Öte yandan Hûlî, akademik camiada tefsir dahil bütün İslamî ilimleri de konu edinen kadîm-cedîd kavgasında yenilikçilerin yanında yerini almıştır. Aynı üniversitede öğretim görevlisi olan Tâha Hüseyin'in eleştiri sahasında açtığı çığır, Hûlî'nin etrafında kümeleşecek olan yeni bir

⁸ Paçacı, *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu*, s. 66-68.

⁹ Karataş, *Muhammed Ahmed Halefullah*, s. 13.

¹⁰ Emîn el-Hûlî, *Menâhucu Tecdid*, Kahire: Dâru'l-Mârif, 1961, s. 302.

ekolün destekçisi niteliğinde olmuştur. Nihayet Hûlî, telif ettiği *Fennu'l-Kavl, el-Edebu'l-Mısrî* gibi eserleri ve gerçekleştirdiği konferanslarıyla etrafında pek çok genç araştırmacı ve yazarları toplayarak Eminler Ekolü (Medresetu'l-Umenâ)'nü kurmuştur. Bu araştırmacılar arasından Muhammed Şükri Ayyâd (1921-1999), Âişe Abdurrahman Bintu'ş-Şâti' (1913-1998) ve Muhammed Ahmed Halefullah, Hûlî'nin fikirlerini pratize eden isimler olarak temâyüz etmektedirler.¹¹ Hûlî'nin öne çıkan *el-Belâğatu'l-Arabiyye ve Eseru'l-Felsefeti fihâ* adlı eseri, Abdulkâhir Cürçânî'nin klasik dönemde Arap dili ve edebiyatı alanında yazılmış ve bu alanda temel kaynaklardan addedilen *Delâilu'l-İ'câz ve Esrâru'l-Belâğa* adlı eserlerini yöntem ve içerik bakımından eleştirmektedir.¹² Aslında Cürçânî, tutarlı bir fesâhat anlayışına sahip olunmadan Kur'ân'ın i'câzının açıklanamayacağını savunur ve kendinden önceki fesâhat anlayışlarını incelediğinde bunları yetersiz bulur. Bundan dolayı Cürçânî, sözün fesâhati ile mahiyeti arasındaki irtibatı daha yakından irdeleyerek kendi sözdizim nazariyesini ortaya koymuştur.¹³ Muhtemelen Hûlî'ye göre Cürçânî'nin teorisi ideal tefsire götüren bir vasıta olmamıştır ve felsefî meselelerle gâyesinden uzaklaşmıştır. Oysa Hûlî, tecdîd ve ideal tefsire ulaşabilme ümidiyle klasik dönem eserlerini itibar dahilinde görmemiştir.

Batı'nın İslam dünyasını egemenliği altına almak istediği dönemlerde çıkagelen Abduh, kendi zamanının ve şartlarının içerisinde ele alındığında müslümanların geldiği noktanın sebebini geçmişte Müslümanların işlediği hatalara dayandırmaktadır. Abduh'un tefsirde yenilik anlayışı hakkındaki görüşlerini, Reşîd Rıza'ya atfedilen *Tefsîru'l-Menâr* adlı tefsir eserinin mukaddimesinde görmek mümkündür. Bu eser, hiç şüphesiz Halefullah'ı ve hocası Hûlî'yi etkileyen temel kaynak olmuştur. Esasen edebî tefsir ekolü takipçileri ve dahi tarihselcilik fikrinde olanların da bir bakıma başucu eseri haline gelmiştir. Ne var ki Şeyh Muhammed Fâzıl İbn Âşûr (1879-1973), bu eserin oluşumunu yalnızca Abduh ve Rıza'ya mâl etmemektedir. Zira Abduh'un kendisinden ilham aldığı Cemâleddîn Afgânî

¹¹ Karataş, *Muhammed Ahmed Halefullah*, s. 9.

¹² Karataş, *Muhammed Ahmed Halefullah*, s. 13.

¹³ Mehmet Taha Boyalık, *Dil, Söz ve Fesâhat: Abdulkâdir Cürçânî'nin Sözdizim Nazariyesi*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2016, s. 24.

(1838-1897), İslam toplumunun ıslahının gerekliliğini öne sürendir.¹⁴ Ancak Afgânî, bu akımın ilmî öncüsü olmaktan ziyade ideolojik olarak etki bıraktığından, bu tezde edebî ekol düşüncesinin ortaya çıkışında kendisine bir pay atfedilmemektedir.

Bu noktada tefsirde yenilik akımına yeni bir ivme kazandırmış olan Hûlî, Kur'ân'ı edebiyat eleştirisi kuramlarına göre yorumlanması gerektiğini savunmuştur.¹⁵ Ona göre tefsir ilminin birinci hedefi Kur'ân'ın edebî anlatısını anlamaktır.¹⁶ Hûlî'nin edebî yöntemine göre Kur'ân, metin dışı ve içi olmak üzere iki aşamalı olarak araştırılır. Metin dışı araştırma, ulûmu'l-Kur'ân olarak adlandırılan genel bilgilerin bilinmesi ve Kur'ân'ın ortaya çıktığı maddi ve manevi çevre ile ilgili bilgileri kapsamaktadır. Metin içi ise kelimelerin tarihsel gelişimi, terkiplerin incelenmesi, metnin belâgat ve nahiv yönlerinden araştırılmasıdır. Bu araştırma safhaları, Hûlî'nin tefsir yönteminin yardımcı unsurları sayılmış ve asıl gâye edebî nüktelere ulaşmak olmuştur.¹⁷ Zira Abduh ve Hûlî'nin eleştirilerinden biri; klasik dönem tefsirlerinin nahiv ve kelam gibi bazı alanlara hizmet ettiği yönündedir. Böyle bir tefsir faaliyeti edebî tefsirin kurucularının nazarında kişileri tafsilatta boğup Kur'ân'ın mesajından uzaklaştırmaktan farksızdır.¹⁸

Halefullah, edebî tefsir ekolünün temel fikirlerini *el-Fennu'l-Kasasî* adlı doktora çalışması ile pratize etmiş, kültür farklılıklarının getirdiği diller-arası problemin Kur'ân kıssalarında da etkili olduğunu dile getirmiştir.¹⁹ Mısır'ın geleneksel muhâfazakâr kesiminin tepkisine maruz kalan bu eser, oryantalistlerin Kur'ân kıssalarının gerçekliği hususunda ortaya attıkları iddiaların Kur'ân'a zarar veremeyeceğini, zira edebî bir anlatıma sahip olan Kur'ân'ın bazı kıssalarda kurguya dayandığını, bu yüzden de kıssalarda gerçeklik kaygısı gütmeyeceğini savunur. Müellifin bu çalışması, İslam âleminde Kur'ân kıssalarını yeniden gündeme getirmiş ve ileride değineceğimiz bazı tartışmalara sebebiyet vermiştir.

¹⁴ Şeyh Muhammed Fâzıl İbn Âşûr, *Anahatlarıyla Tefsir Tarihi*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2007, s. 121.

¹⁵ Karataş, *Muhammed Ahmed Halefullah*, s. 27.

¹⁶ Hûlî, *Menâhîcu Tecdîd*, s. 304.

¹⁷ Hüseyin Akyüzoğlu, "Kur'ân Tefsirinde Yeni Bir Metod", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2009): 226-227.

¹⁸ Reşîd Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, Kahire: y.y., 1948, I, s. 10.

¹⁹ Muhammed Ahmed Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, çev. Şaban Karataş, Ankara: Ankara Okulu, 2012, s. 7. Hikmet Zeyveli'nin sunuş yazısı.

Halefullah, kaleme aldığı *el-Fennu'l-Kasasî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* adlı doktora tezinin giriş bölümünde ifade ettiği üzere, tezinde bu konuyu çalışmasının en temel sebebi, hocası Hûlî'nin *Kur'ân'ın Anlaşılması ve Yorumlanmasında Edebî Metod* konulu derslerinin kendisi üzerinde bıraktığı izlerdir.²⁰ Nitekim o, hocası Hûlî'nin *Fennu'l-Kavl* adlı teorik çalışmasındaki yöntemi kullanarak söz konusu araştırmasını hazırlamıştır.²¹ Diğer taraftan Halefullah, bağlı bulunduğu bilim dalının tartışageldiği metodik bir gâyeyi gerçekleştirecek olmanın arzusunu da taşımaktaydı. Bu yüzden Fransız edebiyat eleştirmeni Gustave Lanson (1857-1934)'un araştırmalarını okuyarak Batılı yöntemlerin izini takip etmiştir.²² Bu yönetime göre Batılı araştırmacılar, edebiyatla ilgili tarihsel araştırmaların, “tecrübe” ve “taklit” esasına göre yürütülmesi gerektiğini savunmaktadırlar. Bir diğer ifadeyle; edebiyat araştırması esnasında metni incelemek ve onu zevk için okumak birbirinden ayrı tutulması gereken faaliyetlerdir. Ayrıca edebiyat metinlerinin araştırılmasında olduğu gibi kaleme alınmasında da iki çeşit kişilik vardır. Bunlar; edebiyat tarihçisi ve edebiyatçı kişilikleridir.²³ Bu noktada Halefullah, ilmî tavırlarından etkilendiği bazı Batılı edebiyatçıların metodunu, Kur'ân kıssalarına uygulamalayı uygun görerek söz konusu eserini ortaya koymuştur.

Görülmektedir ki *el-Fennu'l-Kasasî*, salt Halefullah'ın ürünü olmayıp arka plandaki tüm zevâtın da izlerini taşıyan bir eserdir. Halefullah'ın düşüncelerini ve söz konusu teorisinin anlaşılması da yine Mısır'ın İslamî çevrelerini anlamaktan ve incelemekten geçmektedir.

²⁰ Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, s. 35.

²¹ Karataş, *Muhammed Ahmed Halefullah*, s. 14.

²² Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, s. 44.

²³ Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, s. 43-45.

1.2. HALEFULLAH'IN KISA BİYOGRAFİSİ²⁴ VE ESERLERİ

Muhammed Ahmed Halefullah, Sudan asıllı bir ailenin çocuğu olarak Mısır'ın Şarkıyye bölgesine bağlı Bened köyünde dünyaya gelmiştir. Aynı köyde Küttâb mektebine gitmiş ve küçük yaşta bu mektepte Kur'ân-ı Kerîm'i ezberlemiştir. 1929'da Şarkıyye bölgesinin merkezi olan Zekâzık'te Ezher Üniversitesi'ne öğrenci yetiştiren enstitüyü bitirmiş ve akabinde Ezher Üniversitesi'ne bağlı Dâru'l-Ulûm Fakültesi'ne girmiştir. Burayı bitirmeden Kâhire Üniversitesi Arap Dili bölümüne geçiş yapmış ve 1939'da bu fakülteden başarıyla mezun olmuştur. Halefullah, fikir dünyasını etkileyen hocası Emîn el-Hûlî'nin danışmanlığında *Cedelu'l-Kur'âni'l-Kerîm* konulu tez çalışmasıyla masterını tamamlamıştır. Yine fikir hocası Emîn el-Hûlî'nin yanında doktora çalışmasına devam etmiştir. Tezimizin çalışma alanını teşkil eden *el-Fennu'l-Kasasî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* adlı doktora tezi ile Hûlî'nin edebî tefsir teorisini pratize etmiş ve bu çalışmasıyla Mısır'da tepkileri üzerine çekmiştir. Halefullah'ın geleneksel muhitte yol açtığı infialden sonra üniversitedeki görevinden uzaklaştırılıp Arap Birliği Örgütü'ne bağlı Halk Eğitim Merkezi'nde eğitici programlara öncülük etmiştir. Uzun bir süre Arap Birliği Genel Sekreterliği görevini yürütmüş ve buradan emekli olmuştur.²⁵

Halefullah, akademik kimliğinin yanı sıra Mısır'ın çalkantılı dönemlerinde siyasî bir duruş sergilemiş ve etkin bir sol muhalefet partisi olan Ulusal İlerici Birlik Partisi'nde yer almıştır. Partinin yayın organı olan *el-Yakazatu'l-Arabiyye* dergisinin yazı işleri müdürlüğünü yapmış ve dergide birçok siyasî içerikli yazısı yayımlanmıştır. 1981 yılında düşünceleri ve yazıları sebebiyle yaklaşık dört ay hapis cezasıyla yargılanmış, bir müddet dergilerde yazı yazması ve yayımlaması yasaklanmıştır. 1956 yılında Mısır Yüksek Öğretim Kurumu'nda çalışan Sâmiye Muhammed Zekî ile evlenmiş ve 6 Haziran 1997'de

²⁴ Müellifin biyografisi, Şaban Karataş'ın *Muhammed Ahmed Halefullah Eserleri ve Kur'ân Tefsiri ile İlgili Görüşleri* adlı doktora tezinde oldukça tafsilatlı bir şekilde ele alındığından, burada müellifin hayatını daha muhtasar bir üslupla sunmayı uygun gördük.

²⁵ Karataş, *Muhammed Ahmed Halefullah*, s. 59-61.

Kahire’de vefat etmiştir. Vasiyeti uyarınca kütüphanesi Zekâzık Üniversitesi Edebiyat Fakültesi’ne bağışlanmıştır.²⁶

Halefullah, yalnızca Kur’ân kıssaları hususunda değil genel itibariyle söylemleriyle de dikkatleri çeker. Sosyalizmi eleştiren hocası Hûlî’nin aksine Halefullah, mal ve mülkiyetle ilgili âyetlerin sosyalizmin ilkeleri ile örtüştüğünü söyleyerek Kur’ân’a aykırı olmadığını ve hatta Kur’ân’da Arap sosyalizmini destekleyen âyetlerin var olduğunu savunarak sosyalist düşüncüyü benimsemiştir. Ayrıca Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde sosyalist ilkelerin tadrîcî olarak hayata geçirildiğini ileri sürer. Bununla da birlikte sosyalist ve laik olmanın yanında milliyetçi bir eğilimi olan Halefullah, Hz. Peygamber (s.a.v.)’in Arap olduğunu, âyetlerin önemli bir kısmının Arap muhataplarının yaşadığı olaylarla ilgili olduğunu, Arap olmayan müslüman toplulukların da İslâm’ın şartlarını Arap uygulamasıyla yerine getirdiklerini savunmuş, İslâm’ın Arap karakterine ve bunun İslâm’ın evrenselliğiyle ilişkisine vurgu yapmıştır. Ayrıca daha da ileri giderek Arap milliyetçiliğiyle İslâm arasında doğrudan bir bağ bulunduğunu tezini ileri sürmüştür. Araplar arasındaki siyasî bölünmüşlüğü, dış güçlerin politikaları sonucunda ve onların menfaatlerinin muhafazası amacıyla ortaya çıktığını düşünen Halefullah, bu bölünmüşlüğü giderilip Arap birliğinin kurulmasını bir zorunluluk olarak görmüş, ayrıca bunun tevhid inancının da bir gereği olduğunu ifade etmiştir.²⁷

Halefullah’ın eserlerinden bahsetmek gerekirse; kendisi üniversitedeki çalışmalarının dışında da yazarlık hayatına devam etmiştir. Kaleme aldığı eserlerin neredeyse hepsi üniversite dışındaki yıllarına aittir. Bu eserlerin tamamı basılmış olup Kur’ân, edebiyat, sosyal ve siyasî içerikli konuları kapsamaktadır. Halefullah’ın eserlerini kronolojik olarak şöyle sıralayabiliriz:

1. *El-Fennu’l-Kasâî Fi’l-Kur’âni’l-Kerîm, Kahire 1950-51, 1967, 1972, 1999.*²⁸

²⁶ Karataş, *Muhammed Ahmed Halefullah Eserleri ve Kur’ân Tefsiri ile İlgili Görüşleri*, s. 61-62; Murat Sarıtaş, “Muhammed Ahmed Halefullah”, *DİA*, ek-II, 295-296.

²⁷ Sarıtaş, “Muhammed Ahmed Halefullah”, *DİA*, ek-II, 296-298.

²⁸ Elinizdeki çalışmanın araştırma konusu olan bu eser ileride ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır.

2. Ahmet Fâris eş-Şadyâk ve Ârâuhu el-Lugaviyye ve'l-Edebiyye, Kahire 1955: Dil ve edebiyat âlimi olan Ahmet Fâris eş-Şadyâk (1804-1887)'in hayatı ve görüşlerini ele alan bu kitap 195 sayfadan oluşmaktadır. Halefullah, etkisi altında kaldığı bu şahsiyetin dil, fonetik, edebiyat eleştirisi, sanatsal nesir ve şiirle ilgili görüşlerini bu kitapta tahlil etmiştir.

3. Abdullah en-Nedîm ve Muzekkirâtuhu es-Siyâsiyye, Kahire 1956: 152 sayfadan oluşan bu eser, Mısırlı gazeteci ve edebiyatçı Abdullah en-Nedîm (1845-1896) ile ilgili pek çok noktayı gün yüzüne çıkarmaktadır. Kitabın birinci kısmı, bu zâtın hayatına dair olup, ikinci kısmı ise Ahmed Nedîm'in notlarından oluşmaktadır.

4. El-Kevâkibî, Hayâtuhû ve Ârâuhû, Kâhire 1956: Eser, Abdurrahman b. Ahmed es-Seyyid el-Fuatî (1849-1902)'nin hayatını ve görüşlerini ele almıştır. 139 sayfadan ibaret olup, giriş bölümünde Halefullah'ın kitabı neden yazdığı yer almaktadır.

5. Ali Mubârek ve Âsâruh, Kahire 1958: Mısır'ın yetiştirdiği şahsiyetlerden biri olan Alî b. Mubârek b. Süleyman er-Ravcî (1824-1893)'nin biyografisidir.

6. Dirâsât Fi'l-Mektebeti'l-Arabiyye, Kahire 1958: Halefullah'ın 1958 yılında "Arap Kütüphanesi Tarihi" konulu verdiği derse uygun olarak hazırladığı kitaptır. Kütüphanecilik tarihi, tefsir ve hadis ilmi, sözlükler, edebiyat tarihi gibi alanlar kaynaklarıyla birlikte tanıtılmıştır.

7. Sâhibu'l-Egânî, Kahire 1962: Bu eser, Halefullah'ın *el-Fennu'l-Kasasî* adlı doktora tezinin reddedilmesi sonrasında, hocası Hûlî'nin danışmanlığında hazırladığı yeni doktora tezidir. Bu tez 1953 yılında başarıyla kabul edilmiş. 241 sayfalık bu esere, hocası Hûlî de takdim yazısı yazmış ve burada Halefullah'ın şahsını ve ilmî kişiliğini övmüştür. Buna ilaveten *el-Fennu'l-Kasasî* adlı doktora tezi dolayısıyla hem Halefullah'ın hem de kendisinin yaşadığı problemlere eleştirel yolla değinmiştir.

8. *Hâkezâ Yebnî el-İslâm*, Kahire 1970: Eserde İslam nizamının eşsizliğini diğer sistemlerle mukayese ederek vurgulayan Halefullah'ın bu kitabı 7 bölümden oluşup 225 sayfadır. Bu eserde sık sık *el-Menâr* tefsirine başvurmuş ve onu örnek olarak göstermiştir.

9. *Muhammed ve'l-Kuva'l-Mudâdde*, Kahire 1973: Eser, Halefullah'ın 1942 yılında *Cedelu'l-Kur'âni'l-Kerîm* adıyla Kahire Üniversite Edebiyat Fakültesi'ne sunduğu 350 sayfalık master tezinden oluşmaktadır. Aradan geçen otuz yılı aşkın yıl sonra tez, *Muhammed ve'l-Kuva'l-Mudâdde* adıyla kitap halinde neşredilmiştir. Kitap; Hz. Peygamber (s.a.v.)'in dönemini sosyolojik tahlilini, tevhid çağrısının cahiliye toplumunda uyandırdığı reaksiyonu, ahirete imanı, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in nübüvvetine karşı tavır sergileyenleri (müşrikler, münafıklar ve Yahudiler) ve bunu yaparkenki araçlarını konu olarak işlemiştir. Öte yandan bu eser, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in sîreti açısından diğer kitaplardan farklı olarak odak noktası “mücadele felsefesi” olan orijinal bir kimliğe sahiptir.

10. *El-Kur'ân ve'd-Devle*, Kahire 1973: Eser, “devlet” kelimesini etimolojik olarak ele alıp devlet yönetimiyle alakalı âyetleri *el-Menâr* tefsirinin ışığında yorumlamaktadır. İlk bölümde cahiliye devrindeki otorite merkezleri üzerinde durulmuş; ikinci bölümde İslam toplumunun doğuşundan bahsedilmiştir; üçüncü bölümde çağın gerektirdiği kurumlar olan anayasa mahkemesi, yürütme organı gibi Kur'ânî dayanak olmadan çalışan kurumlara değinmiş; dördüncü bölümde ise yönetimin topluma ait olması konusunu âlimlerin görüşlerini iktibas ederek sunmuştur. Kısacası 192 sayfadan oluşan bu eser dönemin şartlarından etkilenen Halefullah'ın Kur'ân'da devlet problemiyle ilgili görüşlerini ele almaktadır.

11. *El-Kur'ân ve's-Sevretu's-Sekâfiyye*, Kahire 1974:127 sayfadan oluşan bu eser, Halefullah'ın siyasî içerikli görüşlerini ihtiva eder. Buna göre *El-Kur'ân ve'd-Devle*'de olduğu gibi Arap-İslam dünyasının ürettiği politikalara değinmiş ve Kur'ân ilkelerinin yabancı politikalardan daha elverişli olduğunu belirtmiştir.

12. *El-Kur'ân ve Muşkilâtu Hayâtinâ el-Muâsıra*, Beyrut 1982: Halefullah'ın hocası Hûlî'ye ithafen yazdığı 299 sayfalık bu eserde güncel meseleleri ele almıştır. Ekonomi, hürriyet, demokrasi, sorumluluk, sosyalizm, dinlerarası diyalog, farklı dine mensup olanların birbirleriyle evlenmesi, ailevî ilişkiler gibi konuları Kur'ân ile temellendirerek yorumlamıştır.

13. *Mefâhim Kur'âniyye*, Kuveyt 1984: 222 sayfadan oluşan bu eser, iki ana alanda yürütülmüştür. Bunlar; siyaset ve toplum alanlarıdır. Dinî istismar edip siyasette kullananlara cevap niteliğinde olan bu eser yine Halefullah'ın takip ettiği edebî metoda göre kaleme alınmıştır.

14. *El-Ususu'l-Kur'âniyye ve't-Tekaddum*, Kahire 1984: Halefullah'ın kurucuları arasında yer aldığı Hizbu't-Tecemmu' adlı partinin yayın organı tarafından basılan 140 sayfalık bu eser, Kur'ân'ın insanın özgürlüğü, ilerlemesini, bilgi alanında gelişmesini desteklediği ve teşvik ettiğini savunur.²⁹

1.3. *EL-FENNU'L-KASASÎ*

20. yüzyılın ortalarında Mısır'ın muhâfazakâr kesimlerince çok konuluşan *el-Fennu'l-Kasasî*, edebî tefsir ekolünün bir yansıması ve devamı olarak kaleme alınmıştır. Belirtildiği üzere bu eser, Muhammed Abduh ve Emîn el-Hûlî'nin öncülüğünü yaptıkları akımın teoriden pratiğe geçirilmiş şeklidir. Bundan dolayı Halefullah'ın doktora tezi olarak sunduğu bu eser, geleneksel ve alışlagelmiş Kur'ân anlayışına sahip çevrelerce yoğun bir şekilde eleştirilmiştir. Ne var ki geçen zaman içinde Halefullah'ın söylemleri eskisi kadar sert karşılanmamış ve hatta benzer fikirlere sahip ilim adamları yetişmiştir.

Zamanla İslam dünyasında yayılıp ses getiren bu eser, Kur'ân ve tefsir araştırmalarında yerini almış, sık sık örnek gösterilmiş, tarihselcilik meselelerinde de bahsi

²⁹ Karataş, *Muhammed Ahmed Halefullah Eserleri ve Kur'ân Tefsiri ile İlgili Görüşleri*, s. 73-92.

geçmiştir. Kur'ân araştırmalarındaki etkisi ve önemine binâen *el-Fennu'l-Kasasî*'nin içeriği, kavramsal çerçevesi ve kaynakları bu başlık altında ele alınıp sunulacaktır. Esere dair edinilecek bu ön bilgiler, ileriki başlıklarda sunulacak konuların anlaşılması için gerekli görölmektedir.

Araştırmanın bu safhasında, müellifimizin kendisiyle tepkileri üzerine çektiği eseri *el-Fennu'l-Kasasî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* ile anlatılması hedeflenen kıssalar teorisinin tahlili ortaya konulacaktır. Bu eser, tefsirde edebî metod tartışmalarının merkezinde durduğundan eserin kaynakları, eserde kullanılan kavramlar ve ortaya atılan iddialar günümüz Kur'ân araştırmalarında üzerinde önemle durulması gerekmektedir.

1.3.1. İçeriği ve Kavramsal Çerçevesi

Halefullah'ın araştırmamıza konu olan eseri *el-Fennu'l-Kasasî*'den bahsetmeye, evvela yöntem ve özgünlüğü noktalarına değinerek başlamak gerekir. Zira Halefullah kendi eserinin ve yönteminin özgün olduğunu eserinde sıklıkla dile getirir. Ona göre kıssalar konusunda ortaya koyduğu teorisi yenidir. Ayrıca kendisinden önce edebî güç ve i'câz özelliklerine vurgu yaparak Kur'ân kıssalarının ele alınmadığı kanaatindedir. Onu böyle bir yeniliğe, eski yöntemlerin ittiğini de belirtir.³⁰ Benzer şekilde hocası Hûlî de söz konusu eserin, Arap diline katkılarını şu ifadeleriyle dile getirir: “*Bugün, söz konusu tez, din ve edebiyat uzmanları nazarında; edebî-sanatsal bir kazanım ve Kur'ân'ın i'câz yönlerinden birini ortaya koyan bir eser haline geldi.*”³¹ Halefullah'ın teorisine olan sadâkati ve hocası Hûlî'nin ona olan kuvvetli desteği hiç şüphesiz onları, günümüze kadar taşımıştır. Öte yandan eserin toplumda ve bilhassa Mısır ulemâsında yarattığı reaksiyonun izleri, eserin birçok noktasında hissedilmektedir. Halefullah, fikrini beyan ederken terkedilmişliğini, yalnızlığını ve haklılığını çok defa dile getirerek sitemkâr ifadelere yer vermiştir.

Bu eser kıssalar hususunda iki temeli esas almıştır: Bunlardan ilki, Arap toplumunun Mekke ve Medine arka planında bulunan kıssalara dair bilgisidir; ikincisi ise

³⁰ Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, s. 49.

³¹ Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, s. 33. Hûlî'nin takdimi.

cahiliye Arap toplumundaki edebiyattır. Bu iki esas eserin kıssalar teorisini üzerine bina ettiği ana zemindir.³² Diğer bir ifadeyle, esere göre kıssalar bilinmeyen bilgileri değil, aksine Arap toplumunun aşına olduğu bilgileri anlatır. Bununla birlikte kıssalarda cahiliye toplumunun dil, üslûp ve edebiyat anlayışına uygun bir metod kullanılması yine muhatapların yabancılik çekmediği bir tarz olmuştur. Anlaşıldığı üzere eser, Kur'ân'ın genelinde ve özelde kıssaların anlatımında edebî anlatım tarzını başrole oturtur ve her fırsatta Kur'ân pasajlarının buna göre yorumlanması gerektiğini savunur. Öte yandan Halefullah, teorisini sunarken sıklıkla bazı kavramları kullanmaktadır. Ancak okuyucunun bu kavramları müellifin maksadına göre anlamadan teoriyi değerlendirebilmesi pek mümkün gözükmemektedir. Bundan dolayı eserin ana kavramlarına bir açıklık getirilmesi gerekli görülmektedir. Bu izah, okuyucuyu esere ve savunulan teoriye yaklaştıracaktır. Bu kavramdan başlıcaları; kıssa, tarih, edebiyat, esâtîr (ustûra), nesh, müteşâbih, i'câz, gayb, hazif ve zikiridir.

El-Fennu'l-Kasasi'nin ana kavramını; **kıssa (قصة)** kavramı teşkil etmektedir. Kıssaların Kur'ân-ı Kerîm'de geniş yer teşkil ettiği bilinen bir gerçektir. Kur'ân'da Kıssaların oranıyla ilgili farklı görüşler öne sürülmektedir. Bu da neye kıssa denildiği ile alakalıdır. Zira kıssanın anlamını geniş tutanlar, kıssaların oranının Kur'ân'ın yaklaşık dörtte üçüne tekâbül ettiğini söylerken, kıssanın anlamını daha dar tutanlar bu oranı dörtte bire kadar indirmektedir. Ancak tüm görüş sahiplerinin ortak paydası Kur'ân-ı Kerîm'in önemli bir kısmının kıssalardan oluştuğudur.³³ Bu noktada kıssanın mahiyeti (neliği) meselesi önem kazanmaktadır. Kıssaların mahiyeti hakkında bir karar vermek, onları anlamının ilk şartıdır. Nitekim kıssaların mahiyeti hakkında soru sorulmaması, kişilerin merkeze koydukları bakış açılarına göre değerlendirmelerine sebebiyet vermiştir.³⁴ Buna göre insanlar kıssaları tarih, edebiyat veya ahlak gibi bakış açılarına göre değerlendirmişlerdir. Mahiyet meselesinin İslam araştırmalarında yeniden gündeme alınmasına vesile olan Halefullah'ın bu konudaki görüşleri ikinci bölümde işlenecektir.

³² Cengiz Duman, *Kur'an Kıssalarının Tarihselliği*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018, s. 23.

³³ Şehmus Demir, *Mitoloji Kur'ân Kıssaları ve Tarihi Gerçeklik*, İstanbul: Beyan Yayınları, 2003, s. 129.

³⁴ Tahsin Görgün, *İlâhî Sözün Gücü*, İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2013, s. 100.

Burada Halefullah'ın kıssa kavramını nasıl tanımladığı ve Kur'ân kıssalarını hangi sınırlar içerisinde değerlendirdiği ele alınacaktır.

Kıssa; “anlatma, hikâye etme, bir kimsenin izini sürüp adım adım takip etme, birine bir sözü beyan etme” anlamlarına gelir. Bununla birlikte, geçmiş eserleri, izleri açığa çıkarmak sûretiyle unutulmuş veya bilinmeyen olaylar üzerinde dikkatleri yoğunlaştırarak insanı tefekküre yönelten bir olgudur.³⁵ Ünlü Arap dilcilerince kıssa kelimesi; “iz sürmek, birine bir şeyi aktarmak, makasla kesmek, bir şeyin veya bir konunun önemli kısmını oluşturmak” gibi birden fazla anlamlara gelmektedir. Istılâhî anlamda ise insanların ibret almalarını ve hidayete ulaşmalarını hedefleyen, genelde zaman ve mekândan soyutlanmış, geçmişte yaşamış peygamberlerin başından geçen hadiseler başta olmak üzere geçmiş toplumlarla ilgili Kur'ân'da anlatılan olaylardır.³⁶ Bir bakıma; olayların oluş sırası içerisinde izleri sürülerek, belli zaman dilimi içinde gerçekleşmiş özlü sahnelerin hakikat olarak tahkiye edilmesidir.³⁷ Bir başka tanımlamaya göre “yalan ihtimali ve hayalin karışması mümkün olmayacak şekilde tarihin derinliklerinde kaybolmuş, unutulmuş veya bazı izleri insanlığın hafızalarında varlığını koruyabilmiş hadiselerin, olaylara yeniden bir canlılık vererek Kur'ân'ın hidayet rehberi oluşuna uygun bir şekilde aslından hiçbir değişiklik yapılmaksızın ilâhî mesajın i'câz ve îcâzına paralel bir anlayışla muhataplara anlatılması, beyan edilmesi” olarak ifade edilmektedir. Bu kapsamlı tanım, Kur'ân'ın bireysel ve toplumsal açıdan gerçekleştirmeyi hedeflediği ideali ortaya koymaktadır.³⁸ Dilcilerin araştırma alanının lafızların anlamları ve bu lafızların zihinlerde çağrıştırdığı tabloları aktarmak olduğunu bildiren Halefullah, dilcilerin “kıssa” kelimesi için de aynı faaliyeti yaptıklarını ifade eder. Nitekim “kıssa” kelimesi “kasas/قصص” kökünden geldiği düşünülerek kendisine yüklenen anlam zihinde uyandırdığı anlamla paraleldir. Halefullah, lafızların bilimsel veya sanatsal terimler olduğunda, dilcilerin bilimsel tanımları ve sanatsal sınırları belirtme durumunda olmadıklarını da belirtir. Bu yüzden Kur'ân'ı edebî bir metin

³⁵ Muhsin Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2015, s. 158.

³⁶ Demir, *Mitoloji Kur'ân Kıssaları ve Tarihî Gerçeklik*, s.72-73.

³⁷ Dursun Hazer, “Kur'ân-ı Kerîm Kıssalarının Edebî Değeri”, *İslâmî İlimler Dergisi: I. Kur'ân Sempozyumu*, İstanbul: İslâmî İlimler Dergisi Yayınları, 2007, s. 205.

³⁸ Mustafa Kara, “Kur'ân Kıssalarında Konu ve Kapsam Merkezli Bir Analiz”, *İslâmî İlimler Dergisi* 1 (2014): IX, 72.

olarak inceleyen Halefullah'ın "kıssa" kelimesinde kabul ettiği anlam, edebî anlama en yakın olarak el-Ezherî'nin rivayet ettiği'dir. Buna göre el-Ezherî, "el-kass/ القصة" hakkında "iz takip etmek" ve "el-kasas/ القصص" hakkında "kıssaları anlatırken anlatıcının fiilidir" demektedir.³⁹ Birinin izini takip eden kişiye "خرج فلان قصصًا في إثر فلان" denir. Yine "اقتصن أثره" izini takip etti anlamındadır. Nitekim Zemahşerî ve Beydâvî "kasasen/ قصصًا" lafızını değerlendirirken, "izlerine ittibâ ediyorlar" ifadesini kullanmaktadır. Nesefî ise Zeccâc'ten naklen "kasasın esere ittibâ" olduğunu ifade etmektedir.⁴⁰ Halefullah, "kıssa" kavramını dilsel ve gâyesel açılardan ele alıp edebiyat alanına daha yaklaştırması bakımından klasik dönem müfessirlerinden Fahreddîn er-Râzî'yi (ö. 606/1210) örnek göstermiştir. Halefullah için Râzî'nin tanımlaması "kıssa" kavramına dinî bir açılım getirmektedir ki bu da onu edebiyat alanına yaklaştırmaktadır. Zira dinî kıssa Halefullah'a göre edebî kıssa türlerinden birisidir.⁴¹ Ancak her ne kadar Râzî'yi edebiyat alanına yakın göstermişse de, Halefullah klasik dönem müfessirlerin kıssalara bakışını eksik ve hatalı görmektedir. Hatadan kast, kıssaların dinî veya edebî metinler olarak değil de tarihsel olarak anlaşılıp ele alınmasıdır. Oysa Halefullah usûlcülerin, dilcilerin ve edebiyatçıların yöntemlerine göre kıssaları ele alıp Kur'ân'ın kıssalardaki maksadını ortaya çıkarmayı çabalamaktadır. Ona göre kıssalar dinî ve sosyal yönden duyguları harekete geçiren, akla ve kalbe dokunan anlatımlardır. Halefullah'ın eserinde de sıkça yinelediği üzere müfessirler kıssaların bu özelliklerini dikkate almayıp kıssalarda olay ve şahıs gibi tarihsel unsurlara yoğunlaşmış içerdikleri olağanüstü edebî tasviri görmezden gelmişlerdir.⁴² Bu noktada Halefullah'ın maksadını daha iyi anlayabilmek adına eserinde sıkça vurguladığı **edebiyat** ve **tarih** kavramlarını kıssalarla nasıl irtibatlandırdığına ve dahi bu kavramların kendi aralarındaki ilişkisine eğilmemiz gerekir.

Edebiyatla tarih disiplinlerinin ilişkisi çift taraflı olarak ele alınmalıdır. Nitekim Halefullah da edebiyatın tarihten yararlanması ile tarihin edebiyattan yararlanması olarak

³⁹ Ebû Mansûr Muhammed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, nşr. Muhammed Avd Mir'ab, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001, VIII, 212.

⁴⁰ Ali Sayı, "Kur'an'da Kıssa Kavramı Üzerine", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1995): 147.

⁴¹ Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, s. 168-170.

⁴² Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, s. 42

meseleye başlamıştır. Edebî metinlerden tarih verileri elde etme hususunda Halefullah, Gustave Lanson'un yolundan gitmiştir. Buna göre tarihin edebiyata dayanması inkâr edilemez bir gerçektir. Uygarlıkların tasvir edilmesinde edebiyat en verimli alandır. Zira edebiyat toplumlara hükmetmekte ve toplumların şuuraltını ortaya çıkarabilmektedir. Bundan dolayı da tarihçiler tarafından tarihi oluşturan önemli bir unsur olarak görülmüştür. Diğer taraftan bunun tersi olan ilişki biçimi de edebiyatın tarih verilerini kullanması şeklindedir. İlk bakışta Kur'ân kıssaları ile alakasız görünen bu konu, aslında Halefullah'ın kıssalar teorisinin bel kemiğini oluşturmaktadır. Nitekim Kur'ân'ı Arap dili ve edebiyatının en büyük eseri olarak görmekte ve kıssaları edebiyat mantalitesi içerisinde ele almaktadır.⁴³

Bilindiği üzere edebî tefsir ekolünün önemli bir mensubu olan Halefullah, hocası Hûlî'nin Kur'ân'a bakış açısına katkılar yaparak ekolü geliştirmiştir. El-Hûlî'nin bakışıyla Kur'ân, Arap dilinin edebî tesiri yönüyle en üst kitabıdır. Öyle ki Kur'ân'ın edebî yönünün ortaya çıkartılması Hûlî için Kur'ân'ın birinci derecedeki gâyesidir. İnsanları hidayete sevk etme gâyesi ise ona göre ikinci planda kalmaktadır.⁴⁴ Oysa geleneksel anlayışa göre Kur'ân, hidayet kitabı olmasının yanında tarihsel atıf kaynağı olarak da görülmüştür. Bir diğer ifadeyle; Kur'ân'dan tarihsel bilgiler edinme veya kendisini tarihsel olaylara kaynak gösterme eğilimi vardır. Bu yönden Kur'ân kıssalarının tarihsel değeri meselesi Müslüman bilginler nazarında tartışmalı bir konudur. Hûlî'nin bakış açısını koruyan Halefullah, tarihe dayanan kıssalar veya edebî yazıtların ortaya çıkmasında kıssacının veya yazarın tarihsel olayları edebîleştirirken özgürce hareket edebilmesiyle meseleyi ileri boyutlara taşımıştır. Diğer bir ifadeyle; tarihi konu edinen edebî eserlerde edebiyatçı özgürlük alanını kullanır ve tarihsel gerçeklikleri istediği gibi kullanır. Bazen dar anlatım bazen geniş anlatımla edîb kendi tasarrufunu sergiler. Bu noktada Halefullah şu soruyla teorisinin temellerini atmaktadır; aynı özgürlük alanını Kur'ân da kullanmış mıdır? Tarihsel gerçekliğe sadık mı kalmış yoksa edebî özgürlüğünü mü kullanmıştır? Halefullah, Kur'ân'da edebî özgürlükle ilgili birçok olgu olduğunu savunur. Tarih biliminin esas unsurlarından olan zaman ve mekânın kıssalarda belirtilmemesi, olayların eksiksiz bir biçimde anlatım yolunun

⁴³ Karataş, *Muhammed Ahmed Halefullah*, s. 234.

⁴⁴ Emîn el-Hûlî, *Kur'ân Tefsirinde Yeni Bir Metod*, çev. Mevlüt Güngör, İstanbul: Kur'ân Kitaplığı Yayınları, s. 67.

seçilmemesi, anlatımda kronolojik sıralamaya aykırı davranılması, bazı olaylar kimi insanlara isnad edilirken aynı olay diğer bir yerde farklı kişilere isnad edilmesi, tekrar eden kıssalarda şahıslar konuşturulurken farklı ifadeler ile konuşturulması gibi örnekler Halefullah'ın Kur'ân'ın edebî özgürlüğü kullandığına dair ispatlarıdır.⁴⁵

Halefullah'ın eserinde değindiği diğer kavram ve meseleler; esâtîr, nesh, müteşâbih, i'câz, gayb, hazif ve zikirdir. Bunlardan **esâtîr** kavramı “ustûre”nin çoğulu olup; “hikâye, efsâne, masal, hurafe” anlamlarına gelir. Esâtîr, Kur'ân'da “ilkel topluluklar” veya “geçmiş milletler” anlamına gelen “evvelîn” kelimesiyle birlikte “أساطير الأولين (öncekilerin masalları)” şeklinde geçmektedir. Bu âyetlerden anlaşıldığına göre Kur'ân'ı Hz. Peygamber (s.a.v.)'in uydurduğunu düşünen bir gürûh, Kur'ân hakkında “eskilerin efsaneleri” ithamında bulunmuşlardır.⁴⁶

Bu kavram, hiç şüphesiz Halefullah'ın kıssa teorisinde bahsettiği en problemlili konuyu arz eder. Nitekim kendisi de 1947 yılında *er-Risâle* adlı dergide yayınladığı bir makalesinde, “ustûra” meselesini araştırmasındaki en önemli konu olduğunu belirtir. Ayrıca bu sözcükten rahatsızlık duyulmaması gerektiğini, zira “ustûra”nın birilerinin anladığı gibi “hurafe, evham, yalanlama” anlamlarına gelmediğini de belirtmektedir.⁴⁷ Bazı kıssaları, mitolojik (ustûrî) kıssa türü olarak sınıflandıran Halefullah, bu kıssaları apaçık kurgu olarak niteler ve kurgulanmış anlatımların tarihsel ayrıntılarının tartışılmasını da anlamsız bulur. Ona göre tıpkı bir edebiyatçının eserini ortaya çıkarırken kurguladığı gibi Allah Teâla da muhataplarını etkileyebilmek için edebî-sanatsal anlatım olarak kurgusallık yaratmayı tercih etmiştir. Bununla birlikte Kur'ân, “esâtîru'l-evvelîn” kavramını reddeden açık ifadelerde de bulunmamıştır.⁴⁸ Halefullah'ın bu görüşlerine bakılırsa, onun en çok tuttuğu kavramlardan biri de “esâtîr” kavramı olmuştur. Klasik dönem müfessirlerin kabul edemeyeceği derecede uç olan bu görüş hakkında birçok karşıt fikir görünse de Halefullah, müfessirlerin kendine yol açabilecek açıklamalarını zikrederek destek bulmak isteyecektir.

⁴⁵ Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, s. 85-93.

⁴⁶ Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, s. 58-59.

⁴⁷ Muhammed Ahmed Halefullah, “*el-Fennu'l-Kasâfî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm Üzerine*”, *er-Risâle* 745 (1947): 1121.

⁴⁸ Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, s. 233-239.

Kavramlardan bir diğeri ise **nesh**'tir. Nesh, kelime anlamı olarak; “ortadan kaldırma, ilgâ etme, yok etme, yazma ve birşeyi bir yerden başka bir yere aktarma” anlamlarına gelir. Dinî bir terim olarak ise “şer’î bir hükmü bir başka şer’î delille kaldırma veya mukaddem tarihli bir nassın hükmünü, muahhar tarihli bir nas ile değiştirmek” anlamına gelir.⁴⁹ Ne var ki Halefullah, fikhî bağlamdaki nesh konusunu kıssalar alanına taşıyarak, bir anlamda Kur’ân kıssalarında da benzer bir durumun, yani tedriciliğin olabileceğini ifade eder.⁵⁰ Nitekim cinlerden ve müşriklerin cinlerle ilgili inanışlarından bahsederken, Kur’ân’ın nesh metodunu kullandığını savunur. Ona göre cahiliye devrinde insanlar cinlerin gökyüzünden haber getirmek amacıyla semâyı dinlediklerine inanmaktaydılar. İnsanlar da bu haberleri, cinler tarafından kâhinlere bildirilmesiyle öğrenmekteydiler. Kur’ân, İslamî çağrının önünde bir engel gibi duran müşriklerin bâtıl inançlarını yıkmak için bu edebî metodu kullanmıştır. Bu metoda göre evvela Kur’ân, cinlerin semâdan haber alamayacaklarını, çünkü engellendiklerini belirtir.⁵¹ Zamanla cinlerin gerçekten engellendiklerine ikna olan müşriklere karşı Kur’ân, bu düşünce ile de savaşmak için ikinci bir yöntem geçerek cinlerin gaybı bilmediklerini ifade etmiştir.⁵² Dolayısıyla Halefullah fikhî bir faaliyet olan neshi, kıssalar alanında itikad ve ibadetle bağlantılı âyetlerde de kullanmaya çalışmıştır.⁵³

Halefullah’ın klasik dönem müfessirleri eleştirirken kullandığı, “birbirine benzeyen” anlamına gelen **müteşâbih** kavramı ulûmu’l-Kur’ân alanının temel kavramlarından biridir. Ş-b-h (شبه) kökü Kur’ân’da on iki yerde geçmekte olup, kök anlamında “benzetmek, benzeşmek” yatmaktadır.⁵⁴ Bu kavramın terim anlamı; “manaları bilinemeyen veya herhangi bir sebepten dolayı anlamlarında kapalılık bulunan ya da birden çok manaya ihtimali olup, bu manalardan birini tercihde zorluk söz konusu olan âyet, kelime veya harf” anlamına gelir.⁵⁵ Müteşâbih nitelemesi; Allah’ın zâtı ve sıfatları, yeniden diriliş, âhiret

⁴⁹ Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, s. 232.

⁵⁰ Karataş, *Muhammed Ahmed Halefullah*, s. 206.

⁵¹ Cin 72/9.

⁵² Sâffât 37/6-10.

⁵³ Karataş, *Muhammed Ahmed Halefullah*, s. 206-209.

⁵⁴ Hikmet Zeyveli, “Din Dili Bağlamında Müteşâbih Kavramı”, *Din Dili*, haz. Ahmet Baydar, İstanbul: KURAMER Yayınları, 2015, s. 113.

⁵⁵ Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, s. 222.

ahvali, hesap, cennet, cehennem gibi gaybî (metafizik) gerçeklerin, insan lisanında bir bütüncül şekilde ifade ediliş biçimidir.⁵⁶ Halefullah'ın müteşâbih kavramına değinmesi, müfessirlerin belli başlı kıssaların tefsirinde açmaza girdikleri durumlarda o kıssaları müteşâbihâtтан saymaları sebebiyledir. Bundan dolayı müfessirlerin müteşâbihât kavramına sığınmaları, Halefullah'ın kendilerini hatalı bulmasına sebep olmuştur.

Halefullah'ın **i'câz** kavramını kullandığı da görülmektedir. Bu kavram, daha çok "i'câzu'l-Kur'ân" kavramı şeklinde ele alınır. Buna göre İ'câzu'l-Kur'ân; "Kur'ân'ın bir benzerini getirme konusunda insanları âciz bırakması" demektir. Yani insanoğluna, Kur'ân'a karşı nazîre yapma kuvveti ve kudreti verildiği halde, söz konusu kitabın fesâhat ve belâğat alanındaki mucizeliği karşısında insanın âciz kalıp başarısız olmasıdır.⁵⁷ Kur'ân'ın i'câzı –yani mucizeliği- hakkında onun birçok yönü ön plana çıkarılmaktadır. Nitekim günümüze kadar Kur'ân'ın mu'ciz olma özelliği birçok farklı durumlara dayandırılmıştır. Sözgelimi Kur'ân'ın belâğatı, üslûbu, fesâhatı, kapsamı, gayb haberleri vermesi ve sarfe⁵⁸ gibi görüşler bunlardan bazılarıdır. Ne var ki i'câz, herhangi bir mevzû ile sınırlanamaz. Söz bakımından i'câz, tarihî haberler bakımından i'câz, dikkat çekilen toplum yasaları bakımından i'câz, ilmî gelişmelere imâ etmesi bakımından i'câz vb. şeklinde birçok yönüyle mûcize bir kitap olduğu söylenebilir.⁵⁹ Öte yandan Kur'ân'ın i'câz özelliklerinin iman ve hidayetle olan bağlantısı, muhataplarına sunuş şeklinde aranmalıdır.⁶⁰ Halefullah, Kur'ân'ın eşsiz anlatım tekniğini ve sanatsal karakterini, O'nun en önemli i'câz yönlerinden biri olarak kabul etmektedir. Hocası Hûlî de onun bu tespitine ortak olur. Öte yandan Halefullah, kıssaların edebî güç ve i'câz özelliklerinin, edebî yönüme göre daha önce hiç ele alınmadığını, kendisinin bir ilki gerçekleştirdiğini ifade ederken i'câz konusundan bahsetmektedir.⁶¹ Görülmektedir ki i'câz meselesinde olduğu

⁵⁶ Hikmet Zeyveli, "Din Dili Bağlamında Müteşâbih Kavramı", s. 117.

⁵⁷ Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, s. 105.

⁵⁸ Allah'ın muhataplarını, Kur'ân'a karşı muârazada bulunmalarından alıkoyması demek olup, onlardan bu kudreti alması veya onlarda bu konuda bir arzu, hırs ve istek bırakmamasıdır. Kılıç, *Kur'ân: Dildeki Sonsuz Mu'cize*, s. 75.

⁵⁹ Sadık Kılıç, *Kur'ân: Dildeki Sonsuz Mu'cize*, İstanbul: Ravza Yayınları, 2014, s. 270.

⁶⁰ Mustafa Öztürk, *Kur'ân'ın Dili ve Retoriği*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015, s. 243.

⁶¹ Karataş, *Muhammed Ahmed Halefullah*, s. 217.

gibi, Halefullah edebî metodu merkeze oturtarak birçok meseleyi ona bağlamakta veya onunla açıklamaktadır.

Son iki kavramlarımız olan **hazif** ve **zikir**, birbirleriyle bağlantılı iki kavramdır. Buna göre hazif, “düşürmek, kaldırmak” anlamlarına gelmekte olup, terim anlamıyla; “mananın ve şeklin etkilenmemesi kaidesiyle kendine ait bir karînesi olan bir veya daha fazla kelimenin metinden düşürülmesi” demektir.⁶² Zikir ise hazfin olmama hali olup kelimenin metin içerisinde düşürülmeyip zikredilmesidir. Halefullah bu iki anlatım biçiminin kıssalarda geçtiğini ifade etmektedir. Nitekim hazif ve zikir yöntemleri, Kur’ân’ın kıssalarda bulunan edebî öğelerden, hedefe ulaştıracak ve amacı gerçekleştirecek kısımların seçilmesi ile uygulanır. Böyle bir durumda olay, kişi, zaman vb. ayrıntılar bir tarafta bırakılmaktadır. Halefullah bu meseleye, Kur’ân’ın geçmiş olayları salt öğretmek veya tarih bilgisi vermek gibi bir amacının olmadığını vurgularken değinir.⁶³

Görülmektedir ki Halefullah’ın kullandığı kavramlar, kıssaları edebî yönetime zorlamak için kullandığı vasıta, kelime ve konulardır. Onun temel gâyesi, kıssaların en doğru şekilde yalnızca edebî metod ile anlaşılabilceği mesajını vurgulanmaktadır. Kur’ân’ın edebî anlatım tarzını bilinçli kullandığı düşüncesi Halefullah’ın klasik savunusudur. Fakat müfessirler, onun bu yöntemini fark edemediğinden hataya düştükleri eserin başından sonuna kadar sıkça tekrarlanmaktadır.

1.3.2. Kaynakları

Araştırmanın konusu, *el-Fennu'l-Kasasî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* adlı eserin klasik dönem kaynaklarını kapsadığından, bu kısımda bir kaynak değerlendirmesi yapmak yerine Halefullah’ın istifade ettiği kaynakları hangi amaçlarla esere taşıdığını zikretmekle yetinilecektir.

Edebiyat Fakültesi’nde bir doktora öğrencisi olarak tezini hazırlayan Halefullah, her ne kadar çalışmasını edebiyat çatısı altında yapmış olsa da, hem konu itibarıyla hem de

⁶² Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, s. 88.

⁶³ Karataş, *Muhammed Ahmed Halefullah*, s. 296-297.

istifade ettiği kaynaklar itibariyle eseri, Tefsir bilim dalı ve Kur'ân araştırmaları alanlarıyla ilgilidir. Nitekim araştırmasında kullandığı kaynakların büyük bir bölümü tefsir eserleridir. Ayrıca öne sürdüğü tezin, Kur'ân hakkında olması da eserini tefsir alanında mütalaa etmemizi gerekli kılmıştır.

Halefullah eserinde, düşüncelerini belirleyen Muhammed Abduh, Emîn el-Hûlî, Tâhâ Hüseyin ve Gustave Lanson'un görüş ve eserlerinin yanında klasik tefsir eserlerine de geniş yer ayırmıştır. Nitekim İbn Cerîr et-Taberî'nin (ö. 310/923) *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Kâdî Abdulcebbar el-Hemedânî'nin (ö. 415/1025) *Tenzîhu'l-Kur'ân ani'l-Metâ'in*, el-Hâtib el-İskâfî'nin (ö. 420/1029) *Durretu't-Tenzîl ve Ğurretu't-Te'vîl*, Ebû Muhammed el-Ferrâ' el-Beğavî'nin (ö. 516/1122) *Meâlimu't-Tenzîl*, Carullah Mahmûd b. Umer ez-Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidi't-Te'vîl*, Fahreddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *Mefâtihu'l-Ğayb*, Ebû Abdillâh el-Kurtubî'nin (ö. 671/1273) *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Ebû'l-Hasen el-Vâhidî en-Nîsâbûrî'nin (ö. 468/1076) *Esbâbu'n-Nuzûl*, Ebû Hayyân el-Endelûsî'nin (ö. 745/1344) *el-Bahru'l-Muhîl* ve Ebu's-Su'ûd Efendi'nin (ö. 982/1574) *İrşâdu akli's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm* ve adlı tefsirlerine sık sık atıfta bulunarak tezine destek bulmak amacıyla bunlardan alıntılar yapmaktadır. Halefullah, her ne kadar kadîm ulemanın Kur'ân kıssalarına bakışını eleştirse de söz konusu klasik tefsir müelliflerinden en fazla er-Râzî ve el-İskâfî'nin esnek yorumlarından faydalanmış ve okuyucuya klasik tefsirlerden deliller sunmuştur. Bu durum Halefullah'ın, klasik tefsir literatürünü yadsımadığının da bir göstergesidir.

Öte yandan Halefullah, tefsir eserlerinin dışında dil ve edebiyat sahasını ilgilendiren veya bu bağlamda atıfta bulunduğu eserlere de yer vermiştir. Sözlük kullanımında Râğîb el-İsfehânî'nin (ö. V/XI. yüzyılın ilk çeyreği) *el-Mufredât*, İbnu'l-Esîr'in (ö. 606/1210) *en-Nihâye*, İbn Manzûr'un (ö. 711/1311) *Lisânu'l-Arab* ve Firûzâbâdî'nin (ö. 817/1415) *el-Kâmûsu'l-Muhîl* adlı eserlerine başvurmuştur. Dünya klasiklerinden *Kelile ve Dimne*'de yer alan hayvan kıssalarını bazı Kur'ân kıssalarıyla mukayese etmiştir. Yine Ziyâuddîn İbnu'l-Esîr'in (ö. 637/1239) Arap edebiyatı tarihi ve eleştirisi alanındaki eseri *el-Meselu's-Sâir fi Edebi'l-Kâtibi ve's-Şâir*'e sıkça atıfta bulunmaktadır. Abdu'l-Âli el-Leknevî (ö. 1285/1868)'nin *Fevâtihu'r-Rahamût Şerhu Musellemi's-Subût* adlı eserinden, metinleri

literal ve edebî tarzda inceleme noktasında yararlanmışır. Halefullah, tezinin 1972 yılındaki basımına eklediği “İlk Günah Kıssası” isimli bölümünde Pakistanlı düşünür Muhammed İkbâl’den (1877/1838) iktibaslar bulunmaktadır. Müellifimiz bu iktibasları, İkbâl’in *The Reconstruction of Religios Thought in İslam* adlı eserinin Abbâs Mahmûd el-Akkâd’ın (1889/1964) tarafından *Tecdidu’t-Tefkîri’d-Dîni* başlıkla yapılan çevirisinden almıştır.⁶⁴ Mısırlı şair Ahmed Şevkî’nin *Antoious ve Cleopatra* eserini, yazarın tarihsel materyalleri kullanırkenki özgürlüğüne örnek olması bakımından zikretmiştir. Diğer taraftan Halefullah, Batılı edebiyatçıların eserlerine de başvurmuştur. Bunlardan biri olan ünlü drama yazarlarından William Shakespeare’in (1564-1616) *Antonious ve Kleopatra* kitabını örnek göstererek tarihsel kişiliklerden yararlanarak nasıl özgün bir eser yazılabileceğini anlatır. Ayrıca Yohann W. Van Goethe (1749-1832), Sir Walter Scott (1771-1832), William Wordsworth (1770-1850), Eric Knight (1897-1943), George Bernard Shaw (1856-1950) gibi Batılı edebiyatçıların edebî yaklaşımlarına yer vermiştir.

Halefullah, *el-Fennu’l-Kasasi*’de eserini yazmaya iten etkenlerden bahsederken, usûlcülerin hüküm çıkarırken ve fikhî hüküm ortaya koyarken gözönünde tuttukları dilbilim kurallarının ve araştırma metodlarının da kendisini yönlendirdiğini ifade etmiştir. Öyle ki kendisi, usûlcülerden aldığı ilhamla teşriî alanının dışında, konu bazlı ve nüzûl tertibine göre bir araya getirdiği âyetlerden bazı gerçekleri ortaya koymak istemiştir.⁶⁵ Dolayısıyla Halefullah, usûlcülerin metinlere yaklaşımını ele alan ve metinlerden nasıl istidlalde bulduklarına dair de bazı kaynaklara başvurmuştur. İmam el-Gazâlî’nin (ö. 505/1111) *el-Mustasfâ fi İlmi’l-Usûl*’ü ve Seyfuddîn el-Âmidî’nin (ö. 631/1233) *el-İhkâm fi Usûlu’l-Ahkâm*’ı bunlardandır. İhvânu’s-Safâ’nın (X. yüzyıl) ansiklopedik bir eseri olan *er-Resâil*’ine atıfla da şer’î hükümlerin teğayyürü ile ilgili görüşlerine de yer vermiştir.

⁶⁴ Karataş, *Muhammed Ahmed Halefullah*, s. 148.

⁶⁵ Halefullah, *Kur’ân’da Anlatım Sanatı*, s. 35.

İKİNCİ BÖLÜM:
HALEFULLAH'IN KISSA ANLAYIŞI VE KLASİK KAYNAKLARA
REFERANS YÖNTEMİ

Son asırda kıssalara olan ilgi ve araştırmaların yoğunlaştığı bir gerçektir. Ancak bu durum klasik dönem ulemâ ve halkının kıssalarla ilgilenmediğini göstermez. Aksine o dönemlerde de kıssalara yoğun bir ilgi olmuş, fakat bu ilgi daha ziyade tarih ve tefsir literatürüne yansımıştır. Özellikle de rivâyet tefsirlerinin muhtevası kıssa ağırlıklı olmuştur.⁶⁶ Tam olarak kıssaların incelenme alanı ve yöntemini dert edinen Halefullah'ın, Kur'ân kıssalarını yeni bir metod ile inceleme isteği iki önemli sebebe dayanmaktadır. Bunlardan ilki; klasik dönem tefsir âlimlerinin Kur'ân'ı ele alırken takip ettikleri yöntemde gördüğü eksik ve hatalardır. Nitekim Halefullah'ın nazarında klasik dönem ulemâsı kıssaları tarihsel belgeler olarak araştırmaktadır. Halefullah ise usûlcülerin, dilcilerin ve edebiyatçıların perspektifi olan dinî ve edebî yöntemle kıssaları ele almayı amaçlamıştır. İkinci sebebe gelince; Halefullah'a göre kullanılacak olan dinî ve edebî yöntem, kıssalar üzerinden Kur'ân'a ve Hz.Peygamber (s.a.v)'e saldıran oryantalistlere bir anti-tez niteliği taşıyacaktır. Öyle ki klasik dönem ulemâsı Kur'ân kıssalarını müteşâbih sayınca, oryantalistler ve misyonerler onların tutarsız yöntemlerinden sızacak bir gedik bulmuştur. Halefullah ise kıssaları ele almada hocası Hûlî'nin edebî tefsir yöntemini kendi tezinde uygulamış ve Kur'ân'a yönelik öne sürülen çirkin iddiaları bertaraf etme gayreti göstermiştir.⁶⁷ Ne var ki onun bu gayreti olumlu ve olumsuz olarak farklı eleştirilere maruz kalmıştır.

Halefullah ve dahi edebî metod takipçilerinin klasik dönem ulemâsına olan eleştirileri, günümüz araştırmacılarında da görölmektedir. Zira bazı görüşlere göre İslam tarihinin başlarında Kur'ân ve sünnetten hareketle sorunlara çözüm arayışı büyük hukukçuların çalışmalarının temelini oluşturmuştur. Fakat tedvîn döneminde, din ile geleneği birleştiren esasların kanunlaşmaya başladığı görölmüştür. Bu durum kanunların kalıplaşıp, hâkim kanunlar haline gelmesine sebep olmuştur. Bundan dolayı da iddia edilen görüşe göre ulemânın sözleri ve fetvaları nassa dönüşmüştür.⁶⁸ Klasik döneme dair bu tür görüş ve tavrın edinilmesinde elbette Abduh'un ıslah çalışmalarının etkisi büyüktür. Halefullah'ın da bu etkilenmeden nasiplendiği ileriki konularda görülecektir.

⁶⁶ Mustafa Öztürk, *Kur'an Kıssalarının Mahiyeti*, İstanbul: Kuramer Yayınları, 2016, s. 16.

⁶⁷ Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, s. 41-42.

⁶⁸ Mevlüt Erten, *Nass-Yorum İlişkisi*, Ankara: Ankara Okulu, 2013, s. 172.

Çalışmanın bu ikinci bölümünde Halefullah'ın ortaya koyduğu kıssalar teorisi detaylı olarak ele alınacaktır. “Halefullah'ın kıssa anlayışı, kıssaları değerlendirirken oluşturduğu tasnif, kıssaların tarihsel gerçekliği bakımından bilgi değeri” gibi konuların ele alınış şekli, Halefullah'ın *el-Fennu'l-Kasasî* adlı eseri esas alınarak yapılacaktır. Öte yandan ikinci aşamada “Halefullah'ın klasik eserlerden istifade yöntemi ve yöntemin değerlendirilmesi” başlığı altında çalışmanın bel kemiğini oluşturan noktalar tartışılacaktır. Bu noktada klasik dönem müfessirlerinin tefsir eserleri başta olmak üzere Halefullah'ın atıfta bulunduğu diğer bazı birincil kaynaklardan da istifade edilecektir.

2.1. KISSA ANLAYIŞI

Hayatının önemli bir kısmını Kur'ân çalışmalarına adayan Halefullah, kendi ilmî yolculuğunun başında yaşadığı farkındalık ile alışlagelmiş Ezher ulemâsının çizgisinden uzaklaşarak farklı söylemlerle gündeme gelmiştir. Henüz doktora öğrencisi olmadan evvel Kur'ân mesajına ve müfessirlere dair bazı mülâhazaları oluşmuştur. Eserinde vurguladığı üzere Kur'ân, psikolojik faktörleri tasvir etmiş, dikkatleri lafzî özelliklerine çevirmiş ve asr-ı saadet dönemi müslümanlarına muhatabın durumunu gözetmeyi öğretmiştir. Kur'ân'ın muhataplarına ulaştırmak istediği mesajı edebî yöntem ile anlamayı hedefleyen Halefullah; müfessirleri, Kur'ân'ın lafızları kullanmadaki amacını anlamamakla ve çelişkiye düşmekle de eleştirmektedir. Ayrıca farklı dinî ekollere mensup müfessirlerin kendi görüş ve inançlarını Kur'ân'ın üstünde tuttuklarını da iddia etmektedir. Sahip olunan kültür, bilgi ve felsefeyi Kur'ân metninin önüne geçirmemek gerektiğini vurgulayan Halefullah, geleneksel Kur'ân bakışından kendini soyutladığını da her fırsatta açık etmektedir.⁶⁹

Halefullah'ın edebî tefsir ekolünün bir mensubu olarak kaleme aldığı doktora tezinde, Kur'ân kıssalarının tarihten haber vermeyi değil, edebî bir üslûb kullanarak muhataplarına öğüt vermeyi amaçladığını savunmaktadır. Bu tezini daha da ileriye götürerek, Kur'ân'daki kıssaların tarihsel gerçekliğini tartışmaktadır. Nitekim kıssaların

⁶⁹ Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, s. 36.

gerçekliği meselesi, eserinde sürekli olarak vurguladığı temel tez olma özelliğini taşımaktadır. Öte yandan Halefullah'a göre klasik dönem müfessirleri, kendilerini kuşatan dinî ekollerin tesirinden kurtulamamış, görüş ve inançlarını Kur'ân'ın üstünde tutmuşlardır.⁷⁰ Söz konusu müfessirler, Kur'ân'ın edebî zevkini ve lafızların insan psikolojisinde uyandırdığı etki ve heyecanı bozan bazı felsefî problemlerle konuyu dağıtmaktadırlar⁷¹. Ayrıca Halefullah, bu müfessirlerin Kur'ân kıssalarına bakışının tarihî olduğu serzenişinde bulunmaktadır. Halefullah'a göre bu hatalı bakış açısı sebebiyle klasik dönem müfessirleri, kıssaların tefsirinde karşılarına çıkan açmazlarda “müteşâbih” kavramına sığınarak problemi aydınlatmaktansa daha müşkil hale getirmektedirler.⁷² Sonuç olarak Halefullah, klasik dönem müfessirlerin Kur'ân'ı doğru bir şekilde anlayamadıkları kanaatinde-dir.⁷³ Şayet bu müfessirler, tefsir faaliyetleri boyunca kıssalardaki edebî güç ve i'câz özelliklerini ortaya çıkarma çabasında olsalardı müellifimiz tarafından kabul görüleceklerdi. Ancak Halefullah, daha önce Kur'ân kıssalarının bu şekilde ele alınmadığını ifade ederek kendi araştırmasının orijinalliğini de vurgulamış olmaktadır.⁷⁴

Kur'ân'ın kıssaları anlatırken başvurduğu tartışma, diyalog, müjdeleme, uyarma, İslam'ın ilkelerini açıklama, müslümanların kalplerine güven verme gibi psikolojik faktörlerden etkilenen Halefullah, Kur'ân araştırmalarının henüz başındayken zihnini büsbütün kısca anlatım tekniğine yöneltmiştir. Onun bu yönelişi kendi eğiliminin bir sonucu olmakla beraber hocası Hûlî'nin de edebî tefsir anlayışından kaynaklanmaktadır. Klasik dönem müfessirleri, Kur'ân kıssalarını tarihsel belgeler olarak incelemekle suçlayan Halefullah, yine aynı müfessirleri kıssaların bütünlüğü noktasında peygamberlerin kişiliklerine bağlı kaldıklarını ve bu durumun onları çıkmaza sürükleyip nihâî kertede kıssaları müteşâbihten saydıklarını vurgulamaktadır. Oysa Halefullah'a göre edebî yönteme başvuran bir kişi, kıssaların bütünlüğünün kıssalarda yer alan dinî, sosyal ve ahlakî hedeflere bağlı olduğunu görür. Öte yandan kıssalarda bazı tarihsel verilerin olması Kur'ân'ın tarih bilgisi verme gâyesi taşıdığından değil, aksine tarihsel verilerde zaman ve

⁷⁰ Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, s. 36.

⁷¹ Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, s. 37.

⁷² Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, s. 41-42.

⁷³ Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, s. 36.

⁷⁴ Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, s. 49.

mekân unsurlarını kapalı tutularak dinî, sosyal ve ahlakî hedeflerin ön plana çıkarılması istenmektedir. Yine Halefullah'ın nazarında bazı âlimler, kıssalarda zaman, mekân, olay ve şahıslar üzerinde durarak, metnin edebî ve i'câz özelliklerini gözardı edip kıssaları çözümsüz hale getirmektedirler. Böyle bir yaklaşım kıssalardaki terğib ve terhîb (özendirme ve sakındırma), irşad, hidayet, muhatapların duygularını harekete geçirme, akıl ve kalpleri etkileme gibi hedeflerin anlaşılmasına engel olmuştur.⁷⁵ Halefullah kıssaların muhataplarına mesajını ulaştırmada bir yöntem olarak tarihsel işaretler kullandığını ısrarla vurgulamıştır. Ona göre müfessirler tarihsel işaretler konusuna fazlaca eğilmişler ve Kur'ân'ın amaçlı bir biçimde bazı tarihsel özellikleri gizlediğini gözardı etmişlerdir. Bu noktayı kaçırarak müfessirler, nihaî kertede isrâiliyata yönelmiş ve kıssaların kapalılığını gidermek için eserlerinde teorik öngörülere yer vermişlerdir.⁷⁶ Müfessirlerin bu tarihsel bakış açısı zamanla İslamî akli kuşatmıştır. Bundan dolayıdır ki kıssalardaki hidayet, irşad, müjdeleme ve uyarma özellikleri ortaya çıkartılamamıştır.⁷⁷

Kur'ân'da bazı kıssalar, mü'minlerin kalplerine, akıl ve vicdanlarına iman esaslarını kalıcı ve sağlam bir şekilde nakşedebilmek gâyesiyle yer yer tekrarlanmıştır. Bu durum tıpkı uzun bir filmin belli sahnelerini, hatta sahnelerin farklı açılarını, farklı bölümlerini ayrı şekillerde göstererek seyircinin dikkatini çekmeye benzemektedir.⁷⁸ Halefullah da İslamî aklın düştüğü çıkmazlardan bahsederken kıssalardaki tekrarlara değinir. Ona göre iki soru müfessirler tarafından kesin bir kanaatle cevaplandırılmamıştır. İlk olarak; Kur'ân peygamberlere ait kıssaları niçin tekrarlamıştır? İkinci olarak; tekrarlara bakıldığında anlatımlarda olaylar ve mekânlar aynı olsa da durumun nitelemesi ve kıssa içerisindeki diyaloglarda niçin farklılıklar görülmektedir? Bu soruları soran ve cevaplama gayreti içerisinde bulunan müfessirlere rağmen, yine de gerçek anlamda bir yanıt verilememiştir. Bu yüzden de kıssalardaki tekrarların müteşabih âyetlerden olduğu söylemini tercih etmişlerdir. Oysa Halefullah'a göre edebî ve sanatsal açıdan kıssaların tekrarı meselesine bakıldığında; her sûrede anlatılan kıssanın amacı kendi bağlamı

⁷⁵ Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, s. 42-43.

⁷⁶ Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, s. 65-66.

⁷⁷ Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, s. 68.

⁷⁸ İdris Şengül, "Kur'ân Kıssalarının Tarihi Değeri", *IV. Kur'an Haftası: Kur'an Sempozyumu*, Ankara: Fecr Yayınevi, 1998, s. 172.

içerisinde özeldir ve diğer kıssalardan bağımsızdır. Sözelimi Tâhâ sûresindeki Mûsâ kıssası ile Neml sûresinde anlatılan Mûsâ kıssası olay ve mekân açısından aynı gibi gözükse de, edebî açıdan her biri birbirinden ayrı kıssalar olarak kabul edilmelidir. Dolayısıyla kıssaların tekrarı söz konusu değildir. Öte yandan kıssalar arasında ihtilaf yoktur ve onları müteşâbihâtan saymak da gerekmezdir.⁷⁹

Halefullah bir taraftan geleneksel kıssa anlayışını İslam âlimleri üzerinden eleştirirken bir taraftan da Kur'ân'da eksik ve hata arayışında olan oryantalistlere reddiyede bulunmaktadır. Nitekim ona göre Kur'ân'ın genel üslûbunu ve kıssaların dilini anlamaktan uzak kalan oryantalistler, “şahsiyetin gelişimi” düşüncesi altında Mekkeli müşriklerden beri süre gelen “Muhammed vahyi bir insandan öğrenmiştir ve Kur'ân tarihsel hatalarla doludur” iddiasını savunmaktadırlar.⁸⁰ Halefullah'ın oryantalistleri bertaraf etme gayreti, onu bazı kıssaların gerçeklik iddiası taşımadığı yönünde bir yaklaşım tarzına itmiştir. Bir diğer ifadeyle, kıssaları mitolojik unsurlardan arındırarak Kur'ân'ı modern dünyaya anlatabilme ve kabul ettirebilme gayreti içerisinde olmuştur. Bu durum demitolojizasyon düşüncesi ile belli açılardan benzerlik gösterdiği kimi araştırmacılarca düşünülmüştür. Demitolojizasyon düşüncesi, eski dönemlere ait kutsal metinlerin modern dünyanın insanına seslenebilmesi ve ikna edici bulunması için metinlerin içerisinde bulunan mitolojik unsurların giderilmesidir. Bu görüşe göre kutsal metinlerdeki mitolojik anlatım metinlerin fiilî işlevini kaybettirecektir. Ayrıca mitolojik anlatım şeklinin tanrısal gerçekliğin bir tür somuta dökülmesi olup bu da kutsalın hakkını vermediği için metinlerin mitolojiden arındırılmasının yalnızca modern insana yaklaşma amacı gütmeyip aynı zamanda teolojik olarak da bir gereklilik olduğu savunulmaktadır.⁸¹

Kutsal metinlerin mitolojiden arındırılma çabası, metinlerin modern dönemin insanları tarafından hem “reddedilemez” hem de “kabul edilemez” olma ikilemine bir son verme faaliyetidir. Zira bu metinler, tarihsel ve toplumsal olarak “kutsal” olarak kabul edilmiş ve inanan insanlar tarafından içselleştirildiğinden “reddedilemez” olduğu anlaşılmaktadır. Diğer yandan aynı metinde bulunan bazı unsurlar belli bir tarihsel

⁷⁹ Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, s. 68-71.

⁸⁰ Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, s. 43.

⁸¹ Muhammed Coşkun, *Modern Dünyada Kur'an Yorumu*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2018, s. 146.

dönemde yaşayan biri tarafından “makul” görülmemektedir. Dolayısıyla kutsal metin yorumcusu metni yeniden yorumlar, söz konusu mitolojik unsurları yerine göre edebî sanatlar çerçevesinde değerlendirir. Bu yöntemle kutsal metin, çağın “kabul edilebilirlik” alanına uyarlanır. Demitolojizasyon yöntemi Rudolf Karl Bultmann’ın (1884-1976) ismi ile özdeşleşmiştir. Bultmann, Yeni Ahit’ten mitolojik unsurları arındırarak bu şekilde din karşıtlarına cevap vermeye çalışmıştır.⁸² Onun gibi benzer bir amacının olduğu düşünülen Halefullah da eserinde yer yer oryantalistlere ve din düşmanlarına karşı Kur’ân’ı savunduğunu belirtmektedir.⁸³ Bultmann ile Halefullah arasındaki hedef benzerliği, demitolojizasyon ile edebî tefsir arasındaki metodolojik ve ilkesel benzerliği de göstermektedir. Öte yandan edebî tefsir ekolünün doğuşuna ortam hazırlayan tarihselcilik ile demitolojizasyon düşüncesi benzer arka plana sahip oldukları düşünülmektedir.⁸⁴

Kur’ân kıssalarına demitolojizasyon yöntemi ile yaklaşmanın, Kur’ân’a halel getirmeyeceğini düşünen Mustafa Öztürk, kıssaların dinî-ahlâkî amaçlar doğrultusunda tarihsel gerçekliğe olan uygunluğuna bakmadan mesajını muhataplarına ulaştırdığı görüşündedir. Öte yandan Öztürk’e göre Kur’ân’da tarihsel gerçekliklerin varlığı inkâr edilemez. Ancak Zülkarneyn ve Hızır gibi tarihin belli dönemine yerleştirilemeyen figürlerle ilgili kıssaların gerçek olmadığını söylemek Öztürk’e göre daha uygundur. Bununla birlikte bu tür kıssalar, müşriklerin ve İslam karşıtlarının Hz. Peygamber (s.a.v)’i test etme girişimlerine bir cevap niteliği taşıdığından herhangi bir dinî-ahlâkî mesaj taşımadığını söylemek de temelsiz bir iddia sayılmamaktadır.⁸⁵ Görülmektedir ki kıssalar meselesinde öne sürülen muhtelif yorumlar Halefullah ile kısıtlı kalmamış, birçok araştırmacı günümüzde bu konuya eğilmiştir. Halefullah’ın yankı uyandıran tezi; bugün, kıssalar meselesinde binlerce yeni tezin doğuşuna bir bakıma vesîle olmuştur.

Demitolojizasyona düşüncesine olan yakınlığının yanında, Halefullah’ın edebî yaklaşımla birlikte Kur’ân’a tarihselci bir şekilde yaklaştığı da görülmektedir. Tarihselcilere göre tarihsel olan her şey insana ilişkindir. Tarihe ait her şey insanın çabası, buna mukabil

⁸² Coşkun, *Modern Dünyada Kur’an Yorumu*, s. 148-151.

⁸³ Halefullah, *Kur’ân’da Anlatım Sanatı*, s. 42.

⁸⁴ Coşkun, *Modern Dünyada Kur’an Yorumu*, s. 152.

⁸⁵ Mustafa Öztürk, *Kıssaların Dili*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018, s. 100-102.

insan da tarihin çabasıdır. Kur'ân'ın tarihselliği fikriyle kastedilen ise onun içerdiği bilgi ve önerilerin tarihselliği olup Kur'ân'ı tarihin ürünü bir olgu olarak görmektir.⁸⁶ Bu ise Halefullah'ın eserinde karşılaştığımız, tarihin çabasının insanlar olduğu fikrine şahit olduğumuz bir durumdur. Zira Halefullah, Arapların Yahudi kültüründen edindikleri hikâyelerin Kur'ân'da kısasa olarak anlatılmasını iddia etmesi tarihselciliğe olan eğilimine bir örnektir.

Tarihselci bir tutum ile teorisini ortaya koyan Halefullah, tarih ile edebiyat arasındaki ilişkiye de farklı bir boyutla bakmaktadır. Tarihçilerin geçmiş toplumları tasvir ederken edebiyatın olanaklarından yararlandıkları gibi bir edebiyatçının yerine göre tarihe dayanması anlatımına büyümlü bir anlam katar. Bu noktada edebiyatçının tarihe dayanması salt bir itimat olmayıp aynı zamanda sanatsal yaratma meselesidir. Halefullah'ın bundan kastı; bir sanatçı sanatını ortaya koyarken özgürce hareket edebiliyorsa, mesele sanatçının özgürlük alanı ve sınırlarıdır. Eserinde tarihe dayanmayı amaçlayan bir sanatçı mesajını uygun bir şekilde muhatabına ulaştırmak için bazı olayları seçip, bazılarını bırakabilir. Aynı zamanda zaman, mekân ve olaylar kronolojisine bağlı kalmayıp bunları söz konusu dahi etmeyebilir. Bunun birlikte sanatçı, anlatımında tarihsel gerçekliğe mutâbık olabileceği gibi uzak da durabilir. Zira Halefullah'a göre edebiyat, çoğunlukla insanlar arasında yaygın olarak bilinen tarihsel bilgileri kullanır ve bu bilgileri kullanırken vâkıya mutabık olma kaygısı gütmmez.⁸⁷ Halefullah, sanatçının bu tasarrufunu “edebî özgürlük” olarak tanımlar. Teorisinde önemli bir iddia olarak da; Kur'ân'da hiçbir kıssada zaman unsurunun yer almaması, az sayıdaki mekân isimleri dışında mekân unsuruna da yer verilmemesi ve yine şahıs isimlerini vermekten de birçok yerde kaçınması misallerini öne sürerek, edebî özgürlükle ilgili birçok olgunun Kur'ân'da yer aldığını söylemektedir. Öte yandan Kur'ân, bir toplumun başına gelen olayları tam ve eksiksiz anlatma yolunu tutmamış, zihinlerin öğüt alacağı ve onları hidayete yönelteceği türden olay kesitlerini bize aktarmayı tercih etmiştir. Dolayısıyla kıssalarda bazı olaylar seçilip anlatılırken bazı olaylar anlatılmamıştır. Bir başka nokta ise Kur'ân, olayların anlatımında kronolojik sıralamaya dikkat

⁸⁶ Şevket Kotan, *Kur'ân ve Tarihselcilik*, İstanbul: Beyan Yayınları, 2001, s. 267-268.

⁸⁷ Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, s. 85-86.

etmemektedir. Nitekim Lût kıssası, Hicr sûresinde ve Hûd sûresindeki anlatımları karşılaştırıldığında olay aynı olmasına rağmen olay örgüsündeki sıralamada farklılık görülmektedir. Halefullah bu durumu, yazarın vermek istediği mesajı desteklemek üzere üslup özgürlüğünü kullandığıyla açıklar. Kur'ân'da edebî özgürlüğün varlığı Halefullah'ın bu delilleriyle bitmeyip, kıssalarda olaylar bir yerde kimi insanlara isnad olunurken bir yerde farklı kişilere isnad olunmaktadır. Yine tekrar eden kıssalara bakıldığında bir bağlam içinde aynı şahsın farklı ifadeler ile konuşturulduğu görülmektedir. Bazen de meydana gelmiş ve bitmiş geçmiş olayları anlatan bir kıssanın bağlamı içinde henüz gerçekleşmemiş bazı olayların anlatımı da Kur'ân'da yer alır. Tüm bunlar Halefullah'a göre Kur'ân'ın maksat ve hedeflere uygun olarak edebî anlatımda kullanmasındandır. Müfessirlerin Kur'ân'da aynı olayların farklı biçimlerde anlatılması noktasını müteşâbihâtan saydıklarını iddia eden Halefullah, her bir anlatım versiyonunun bağımsız bir kıssa olduğunu öne sürer. Bununla birlikte müteşâbih kavramına sığınan müfessirlere karşı sert eleştirilerini yineler.⁸⁸

Halefullah'ın Kur'ân'ın izlediği metoda dair sağlam bir delil olarak gördüğü Ashâb-ı Kehf örneği üzerinden onun kıssa ile tarih arasındaki ilişkiden ne kastettiği daha net anlaşılacaktır. Nitekim burada karşımıza iki mesele çıkar; ilk olarak mağaradaki gençlerin sayısı ve ikinci olarak da mağarada kalış süreleridir. Sayı açısından bakıldığında Kur'ân'ın açık bir şekilde sayıyı ifade etmediği görülür:

(Sonra gelenler) bilmedikleri konuda karanlığa taş atar gibi tahminler yürüterek, "Onlar üç kişidir; dördüncüleri de köpekleridir" diyecekler; "Beş kişidir, altıncıları köpekleridir" diyecekler. "Onlar yedi kişidir, sekizincisi köpekleridir" diyecekler. De ki: "Onların sayısını rabbim daha iyi bilir. Onlar hakkında bilgisi olan çok azdır. Artık onlar hakkında gerçeği açıklama dışında tartışmaya girme ve kimseden de onlarla ilgili bilgi isteme!"⁸⁹

Burada Halefullah'ın kanaati şudur; Hz.Muhammed (s.a.v)'in peygamberliğini sınavan Mekkeli heyet, Hz.Peygamber (s.a.v)'e giderek Ashâb-ı Kehf'in sayısını soruyorlardı. Ancak sayı konusunda daha önceden ihtilafa düşmüş ve her biri farklı sayılar zikreden Yahudi hahamların söylemleri sebebiyle Kur'ân, onların sözlerini inzal etmesi

⁸⁸ Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, s. 90-93.

⁸⁹ Kehf 18/22.

gerekmekteydi. Zira Yahudilerden aldıkları bilgilere Kur'ân'da yer verilmesi, Mekkeli müşriklerin Hz. Peygamber (s.a.v)'i tasdik etmeleri açısından önem arz etmekteydi. Şayet Kur'ân, Yahudilerin sözlerine yer vermeyip Ashâb-ı Kehf'in gerçek sayısını belirtmiş olsaydı, Hz. Peygamber (s.a.v)'in ve dahi Allah Teâlâ'nın onların sayısını bilmediği şeklinde bir yalanlamaya kapı aralanacaktı. Bu durum ise Yahudilerin söylemlerini esas kabul eden Mekkeli müşrikleri, Kur'ân'ın bir vahiy ürünü olmadığı sonucuna götürecekti. Bunun bir benzeri de mağarada kalış süresiyle ilgilidir. Allah Teâlâ kaç yıl kaldığına dair gerçek sayıyı değil, Yahudilerin bildiklerini zikretmiştir. Dolayısıyla Halefullah'ın kanaatine göre Kur'ân'ın Ashâb-ı Kehf kıssası konusundaki tavrı tarihsel gerçeklikleri anlatma gâyesi olmayan, fakat bazı durumlarda realiteye mutabık olan, Yahudilerin sözlerini tasdik edici bilgiler veren kişinin tavrı gibidir. Bu yüzden de kıssanın realiteyle ters düştüğü yönünde bir itirazda bulunmak Halefullah'a göre doğru değildir. Çünkü vakıânın kendisini araştırmak Kur'ân'ın amaçlarından değildir.⁹⁰

Halefullah'ın bu savunusu, kıssaların Arapların örf ve geleneğine göre inşa edildiği sonucuna çıkarmaktadır. Nitekim kendisi de bu fikri benimsemiş ve deliller göstererek Kur'ân'ın realiteye uymak gibi bir amacının olmadığını savunmuştur. Söz gelimi cehennem ve Şeytan'ın Kur'ân'daki tasvir ediliş biçimi zihinlerdeki tablo ve psikolojik gerçekliğe uygun olarak anlatılmıştır. Bu da demek oluyor ki Arapların kabul ettiği ve kendi kurgularında yer alan bilgilere uygun bir yol takip edilmiştir. Nitekim Halefullah'a göre Kur'ân bu yüzden münâfıklardan: *“Münâfıklar sana geldiklerinde, ‘Tanıklık ederiz ki sen gerçekten Allah’ın elçisisin’ derler. Senin hiç kuşkusuz kendi elçisi olduğunu Allah elbette biliyor; ama Allah tanıklık eder ki münâfıklar (inandık derken) kesinlikle yalan söylemektedirler.”*⁹¹ şeklinde bahsetmektedir. Zira burada münâfıkların Hz. Peygamber (s.a.v)'i yalanlaması zâhiri gerçeğe ve gerçekleşen olaya göre değil de, münâfıkların inançlarına göre inşa ettiği görülmektedir. Diğer bir ifadeyle; münâfıkların *“Sen Allah’ın rasûlüsün”* demeleri gerçeğe örtüşüyor olsa da inançlarına ters düşmektedir. Kur'ân ise onların zâhire vurdukları yapmacık müslümanlıklarını değil, bâtındaki gerçek inançlarını

⁹⁰ Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, s. 95-97.

⁹¹ Munâfikûn 63/1.

yani Hz. Peygamber (s.a.v)'i yalanlamalarını esas alarak sözlerini tamamlamıştır. Aynı metodu Kur'ân, müşriklerin cinlerle ilgili inançlarından bahsederken de uygulamıştır. Arapların inancına göre cinler gökyüzünden gaybî haberleri dinler ve kâhinlere bu haberleri iletirlerdi. Müşriklerin bu inancı Hz. Peygamber (s.a.v)'in de cinler ve şeytanlar yardımıyla gaybdan haberler getirdiğini iddia etmelerine bir fırsat vermekteydi. Halefullah'ın savunduğu metoda göre ise Kur'ân, bu düşünce ile tadrîcî olarak mücadele etti. Nitekim Kur'ân'da cinler gaybî dinleme yerlerinde otururlarken yıldızların alev topları halinde onları engellediği belirtilir.⁹² Bunun da yanı sıra başka bir âyette Hz. Peygamber (s.a.v)'in risâletinden ve cinlerin engellenip gayb haberlerini alamamalarından sonra bile cinler sözü kaptıkları ifade edilmektedir.⁹³ Halefullah, Kur'ân'ın bu yöntemini müşriklerle savaşmanın bir biçimi olarak yorumlar. Cinlerin etkisine aşırı bir şekilde inanan Arapların bu inançları bir zaman sonra cinlerin engellendiği yönünde evrilince, Kur'ân da cinlerin gaybı bilmediklerini, Arapların inançlarına uygun olacak şekilde anlatmıştır. İşte bunlar Halefullah'ın savunduğu Kur'ânî metod örneklerinden sadece birkaçıdır.⁹⁴ Ne var ki Halefullah, özelde Râzî olmak üzere kimi müfessirlerin cinlerle ilgili âyetlerde esas meseleleri göz ardı edip gök cisimlerini araştırmaya yöneldiklerinden, Kur'ân'ın hedeflerini anlamadıklarını tekrar tekrar vurgulamaktadır. Zira Kur'ân kasıtlı olarak tıpkı içki ve benzeri haramlarla mücadele noktasında tadrîcî bir yöntemle hüküm koyma yolunu seçtiği gibi, müşriklerin inanç ve tasavvurlarını da tadrîcî bir şekilde yıkmayı hedeflemiştir. Kur'ân'ın müşriklerin akîdesini gerçek ve doğru bulmadığı halde başlangıçta muvafakat göstermesi ve daha sonra zamandan yararlanarak mevcut akîdeyi imha etme gâyesi gütmesi, vurgulanması gereken bir meseledir. Bu nokta Halefullah'ın teorisinin en önemli delillendirme şekillerinden biridir ki ona göre Kur'ân insanların tasavvurlarına, örf ve âdetlerine yer vermiştir. İnsanların örf ve âdetlerini ele alıp, bunları tadrîcî olarak değiştirmiştir. Teşrî de yaptığı gibi Kur'ân, akîde alanında tadrîcîliği ve bir diğer ifadeyle nesh teorisini uygulamıştır.⁹⁵

⁹² Cin 72/9.

⁹³ Sâffât 37/6-10.

⁹⁴ Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, s. 98-100.

⁹⁵ Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, s. 100-102.

Halefullah'ın sık sık kıssaların tarihsel bilgi vermek istemediğini orta koyduğu delillerle savunmaktadır. Onun görüşüne göre kıssaların ana mesajları ve vurgulamak istediği meseleler sosyolojik, psikolojik, dinî ve ahlâkî değerlerle ilgilidir. Bilhassa sosyolojik ve psikolojik değerlere yer vermeye özen gösterdiğini ifade eden Halefullah, peygamberler ile toplumları arasında gerçekleşen tartışma diyaloglarının anlatıldığı pasajlarda bu değerler, değişmez genel kurallar olarak tasvir edilmiş ve Kur'ân örfünde zaman-mekân değişmeksizin elverişli yasalar haline gelmiştir. Aynı zamanda bu yasaları Halefullah; İslam mesajının fitratla irtibatı, düşünsel ilerleme ve toplumsal gelişmeye uygunluk bakımından yetkin bir söylem olarak müslümanların gurur kaynağı olarak görmektedir.⁹⁶

Genel itibariyle Halefullah'ın kıssalara yaklaşımı alışıl gelmişin dışında olup, edebî i'câz odaklıdır. Halefullah'ın görüşlerinden hareketle açıklamalarının bizi nereye götüreceği öngörülebilir. Zira belli bir ekolün takipçisi olan Halefullah, klasik dönem müfessirlerini dışlayarak tarihselci bir yaklaşım sergilediği görülür. Bu açıklamaların ardından daha spesifik bir şekilde, Halefullah'ın kıssaların kaynağını nereye dayandığı ve kendi oluşturmuş olduğu kıssalar tasnifinin kapsamı neler olduğu bir sonraki başlıklarda sunulacaktır.

2.1.1. Kıssaların Bilgi Değeri

Kıssaların bilgi değeri ve tarihsel gerçekliği meselelerine geçmeden önce belirtmek gerekir ki Halefullah, günümüze sağlıklı bir biçimde ulaşan yegâne kıssaların yalnızca Kur'ân kıssaları olduğunu eserinin giriş kısmında açıkça vurgulamaktadır. Dolayısıyla Halefullah'ın nezdinde kıssaların mevsûkiyetinde herhangi bir şüphe yoktur. Fakat Halefullah'ın tartışmaya açtığı soru şudur; Kur'ân kıssalarında anlatılanlar tarihsel vâkıalar mıdır, değil midir? Halefullah, meseleyi nüzûl asrında ve bundan biraz önceki dönemde yaşayan yahudilerin arasında yaygın olan bir görüşe dayandırarak tartışmıştır. Bu görüşe göre Yahudiler, peygamberlik iddiasında bulunan kişilerin doğruluğunu sınama imkanı

⁹⁶ Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, s. 103-104.

veriyordu. Onların ölçütüne göre, peygamberlere geçmiş toplumların ve peygamberlerin haberleri verilerek onlara gaybî bilgiler vahyolunur. Buna göre peygamberlik iddiasında bulunan kimseye yöneltilen sorular, yahudilerin sahip oldukları bilgilerle mutâbakat gösterirse o kimse gerçekten peygamberdir. Aksi takdirde sahte peygamberlikle suçlanır. Nitekim bazı Kur'ân âyetlerinden de anlaşılmaktadır ki kıssalar, gayb haberlerindedir ve Hz. Peygamber (s.a.v)'i ve onun mesajının doğruluğu konusunda da bir ölçüttür.⁹⁷ Dolayısıyla Halefullah'ın da kâni olduğu görüşe göre Kur'ân, kıssalardaki haberleri peygamberliğe delil olarak ortaya koyarken, Ehl-i Kitap'ın kıssalar hakkında sahip oldukları bilgilere mutâbık olarak belirtmektedir. Halefullah, kıssalardaki bilgilerin ehl-i kitabın bilgileriyle uyuşmasını bir gereklilik olarak görürken şu âyeti de buna delil olarak zikretmektedir; "...*(Bu Kur'ân) uydurulacak bir söz değildir; ancak kendilerinden öncekilerin doğrulanması, her şeyin açıklanması ve inananlar için bir kılavuz ve rahmettir.*".⁹⁸ Bunun yanında Halefullah Kur'ân'ın yahudilerin ölçütüne dayanması görüşüne mukabil nübüvvet asrı ve sonrası dönemlerde iki farklı görüş sahiplerini ortaya çıktığını zikreder. Bunlardan ilki mekke müşriklerinin görüşüdür. Buna göre müşrikler, yahudi hahamlarına heyet göndererek kıssaların doğruluğunu sorguladıkları hâlde yine de inkâr ettiler. Onlar yahudilerin bilgileriyle Kur'ânî bilgilerin örtüştüğünü bildikleri hâlde Hz. Peygamber (s.a.v)'in bu bilgileri bir insandan iktibas ettiği kanaatindeydiler.⁹⁹ Öyle ki Kur'ân kıssalarını duydukça onlara esâtîru'l-evvelîn (öncekilerin hikâyeleri) diyorlardı.¹⁰⁰ Bu durumu daha da ileriye götürerek Kur'ân'a karşı meydan okumaya kalkıştılar ve söz konusu âyetlerin bir benzerini kendilerinin de getirebileceğini iddia ettiler. Kıssaların bilgi değeri meselesi, müşriklerden çok zaman sonra zuhur eden bazı oryantalistlerin sıkça ele aldığı konulardan birisidir. Onlar için de Kur'ân, kıssaları özgün ve otantik bir hüveyete sahip olmayıp Ehl-i Kitap geleneğine ait birçok unsurları taşımaktadır. Halefullah'a benzer söylemlerle oryantalistler Kur'ân'a saldırdıkları görülmektedir. Kur'ân'ın Hz. Peygamber (s.a.v)'in bir ürünü olduğu söylemleriyle iştihar ettiler. Onlara göre tarihsel hataların vahiy

⁹⁷ Âl-i İmran 3/44, Yusuf 12/102, Kasas 28/44-46, Hûd 11/49.

⁹⁸ Yusuf 12/111.

⁹⁹ Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, s. 55-59.

¹⁰⁰ Nahl 16/24.

ürünü bir kitapta bulunmaması gerekirken Kur'ân kıssaları tarihsel hatalarla doludur. Özellikle ilk yaratılış, Âdem, Nûh, İbrahîm, Yûsuf, Mûsâ ve İsrailoğulları konularını ele alan kıssaların Tanah'ta anlatılanlarla benzeşen ve yer yer uyuşan ifadeler oryantalistlerin ilgi ve dikkatlerini çekmiştir.¹⁰¹ Bu da onları söz konusu iddialara yöneltmiştir. Bu iddiaları ortaya atanların öncülerinden biri de Almanya'da reformist Yahudiliğin kurucularından Abraham Geiger (1818-1874)'dir. Latince olarak yayımlanan *Judaism and İslam* adlı eserinde “Muhammed, Yahudilerden ödünç bilgi aldı mı? Aldıysa ne tür bilgiler aldı?” gibi soruların ardından “Yahudilikten Ödünçlenen Kavramlar” başlığı altında *Tevrat, tâbût, cennâtü adn, cehennem, ahabâr, rabbânî, sebt, sekîne, Furkân, mesânî, melekût* gibi birçok Kur'ânî kelimelerin asıllarının İbranîce'ye dayandığını öne sürer. Charles Torrey (1813-1846) ise *The Jewish Foundation of İslam* adlı eserinde benzer iddialara, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in Eski Ahit menşei bazı kıssaları yanlış aktardığını veya birbirine karıştırdığını iddia eder. Oryantalistlerin bu tür iddiaları Mustafa Öztürk'e göre iki temel kabule dayanır. Bunların ilki, Kur'ân'ın indiği dönemdeki Mekkeli Arapların Yahudilik ve Hristiyanlık hakkında eksik bilgi sahibi olması; İkinci olarak ise Hz. Peygamber (s.a.v.)'in Ehl-i Kitab'a dair bilgilerinin, kökeni Ehl-i Kitab'a dayanan kimselerden aldığı kabulüdür.¹⁰²

Halefullah bu noktada, oryantalistler tarafından bu tür iddiaların ortaya çıkmasının sebebinin müslümanlara ve özelde müfessirlere bağlamaktadır.¹⁰³ Halefullah, eserinde yer yer benzer açıklamalar yaparken, sıklıkla kıssalara yaklaşımları hususunda müfessirleri suçlayan ifadeler kullanmıştır. Her ne kadar İslamî aklın kıssalara bakışını eleştirse de, kendi düşünce süreçlerinin sonunda yararlı bir sonuca vardıklarını belirtir. Nitekim onlar, Kur'ân'ın bilinmesi imkansız haberler içermeyip, aksine Ehl-i kitabın sahip olduğu bilgileri içerdiğini kabul etmektedirler. Bununla birlikte kıssalarda anlatılan haberlerin, Mekkeli müşriklere haber verme ve meydan okuma (tehaddî) ekseninde olmadığını gördüler. Dolayısıyla kıssaların, müşriklerin iddialarını çürütmediği kanaatine varan İslamî akıl, bu haberleri Hz. Peygamber (s.a.v.)'in nübüvvetine delil olarak görmeye birlikte mucize

¹⁰¹ Öztürk, *Kur'an Kıssalarının Mahiyeti*, s. 77.

¹⁰² Öztürk, *Kur'an Kıssalarının Mahiyeti*, s. 77-79.

¹⁰³ Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, s. 64-65.

olarak kabul edilmesinin de doğru olmadığını söylemiştir. Halefullah, İslamî aklın bu düşünsel aşamasını olumlu karşılayarak vardığı noktayı da ideal olarak görmektedir. Zira kıssaların mucize olarak görülmemesinin neticesinde Kur’ân’ın tarih bilgisi vermediği ve Kur’ân’a tarihsel olarak yaklaşmanın tehlikeli olduğu kanaatine varılmıştır. Bu noktada Halefullah muhtelif müfessirlerin tefsir eserlerinden bazı pasajları naklederek kıssaların amacının öğüt ve ibret vermek olduğunu yinelemiştir.¹⁰⁴ İslamî aklın ulaştığı kanaati olumlu bularak ortaya çıkan bazı faydalı noktaları da zikretmiştir. Öyle ki isrâiliyattan ve teorik varsayımlardan kurtulma, kıssaların gerçek amacı olan dinî ve sosyolojik anlamlara yönelme, kıssalarda tekrar olduğu probleminin açıklığa kavuşturulması ve müteşâbihattan sayma fikrinden vazgeçilmesi, kıssalarda geçen tarihsel haberler noktasında kesin bir kanaate ulaşılması gibi gelişmeler Halefullah’ın kendi teorisini destekleyecek unsurlar barındırmaktadır.¹⁰⁵ Bundan dolayı Halefullah kendi fikrini diğer müfessirlerle temellendirerek edebî tefsir yönteminin önünü açmak istemiştir. Zira Halefullah, Kur’ân’ı edebî dilin üstün özellikleri ile yazılmış bir kitap olarak görmektedir. Bundan dolayı edebiyatçının edebî özgürlüğü gereğince tasarrufta bulunması gibi Allah Teâla da kıssalarda istediği tasarrufta bulunmuştur. Bu sebeple Halefullah ısrarla dikkatleri Kur’ân’ın dil, üslûb ve belâği yönüne çekmeye çalışmaktadır.

Halefullah’ın kıssalara bakış açısı ve kıssaların bilgi değeri hakkındaki görüşleri sunulduktan sonra bir sonraki başlıkta “Kur’ân’da edebî/sanatsal kıssa” ve “kıssa çeşitleri” konuları detaylarıyla yer alacaktır.

2.1.2. Kıssaların Tasnifi

Halefullah, önceki edebiyatçıların ve edebiyat eleştirmenlerinin edebî kıssalar üzerinde durmadıklarından dolayı öncekilere ait herhangi bir çalışmanın bulunmadığına dikkat çekmektedir. Burada önceki edebiyatçılardan bahsederken hedef kitlesi klasik dönem

¹⁰⁴ Halefullah’ın alıntılacağı pasajlar daha çok Kâdı Abdulcebbâr, Ebu’l-Hasen el-Vâhidî en-Nîsâbüri, Fahreddîn er-Râzî, ve Reşîd Rızâ’nın açıklamalarıdır. “İslamî akıl” tabiriyle kastettiği isimleri bu şekilde açıklamakta fayda görülmektedir.

¹⁰⁵ Halefullah, *Kur’ân’da Anlatım Sanatı*, s. 77-85.

ulemâsıdır. Halefullah açıkça klasik dönem edebiyatçılarının edebî kıssayı araştırıp, kurallarını belirlemek bir yana, edebiyatın bir türü olarak dahi görmediklerini ifade etmektedir. Dolayısıyla bu edebiyatçıların eserlerinde “kıssa” hakkında herhangi bir tanıtıcı bilginin yer almaması edebî kıssaya karşı tavırlarının bir sonucudur. Halefullah ise çalışmasında önemli vurgularda bulunduğu edebî kıssa türünü, üç kategoride inceleyerek edebî tefsir ekolüne yeni bir açılım getirmiştir. Halefullah’ın üçlü tasnifi edebî kıssaya bakış açısının bir ürünü olmakla birlikte aynı zamanda “edebî gâye” yönünden sahip olduğu düşünceyi ortaya koyacaktır.¹⁰⁶ Bilinmektedir ki modern dönemdeki bazı çalışmalar, kıssaları tarihî, temsîlî ve gaybî gibi kategorilerde incelemektedirler. Başka bir tasnife göre tarihî, temsîlî, tarihî-temsîlî olmak üzere üç gruba ayrılmıştır. Halefullah’ın hararetili tartışmalara sebep olan tasnifine göre ise tarihî, temsîlî (dramatik) ve mitolojik (ustûrî) şeklinde üç farklı kıssa türü vardır. Nuh, Hûd, Salih, Lût gibi peygamberler ve kavimleriyle ilgili kıssalar tarihî kıssalar kategorisindedir. Halefullah’ın kıssa tasnifinin ikinci kısmını oluşturan temsîlî kıssalar, tarihte gerçekleşmiş olaylar ve yaşamış şahıslarla ilgili olmayıp gökten indirilen sofraya, Hz. İbrahim (a.s.) ve dört kuş türünden kıssalardır. Halefullah’a göre temsîlî kıssa, Zemahşerî’nin “tahyîl” (kurgusal anlatım) diye ifade ettiği edebî ifade tarzıyla benzeşmektedir. Halefullah, üçüncü kategorideki mitolojik kıssa türüne Harût-Mârût, Ashâb-ı Kehf ve ilk günah kıssalarını dahil eder.¹⁰⁷ Buna göre kıssalar tasnifi başlığı altında tarihsel kıssalar, temsîlî (dramatik) kıssalar ve mitolojik (ustûrî) kıssalar olmak üzere üç kıssa çeşidi incelenecektir.

Tarihsel kıssalar, peygamberler gibi bazı tarihsel kişilikler üzerinden anlatılan olaylardır. Halefullah bu başlık altında kıssaların gerçek olup olmaması veya kıssaların yapısı üzerinde durmamıştır. Burada vurgulamak ve açıklamak istediği düşünce; kıssaların gerçekliği bir yana Kur’ân’ın kıssaları nasıl anlattığı, nasıl kalıba döktüğü, kişileri nasıl tasvir ettiği hakkındadır. “Kur’ân tarihî gerçeklikleri mi yoksa öğüt vermeyi mi amaçlamıştır?” gibi soruları yanıtlayan Halefullah bu kısımda sayıca örnekler sunarak konuyu detaylı bir şekilde ele almaktadır. Kur’ân, mesajını muhatabına iletebilmek için

¹⁰⁶ Halefullah, *Kur’ân’da Anlatım Sanatı*, s. 167-171.

¹⁰⁷ Öztürk, *Kur’an Kıssalarının Mahiyeti*, s. 121-123.

kıssalarda bulunan edebî öğelerden amacı gerçekleştirecek kadarını seçip, bunun dışındaki olay, kişi ve ayrıntılara kıssada yer vermemektedir. Bu noktada Halefullah, Kur'ân'ın tarih bilgisi aktarmadığını; insanları dinî, ahlâkî ve psikolojik açılardan etkilemeye çalıştığı için böyle bir tavrı yöntem edindiğini savunur. Söz gelimi Hz. Hûd (a.s.) ve kavmi Âd'ın anlatıldığı Kur'ân pasajlarında onlar hakkında tanıtıcı bilgilere rastlanmamaktadır. Kur'ân yalnızca Hûd Peygamber ve kavmi arasında yaşanan diyaloglara ve akabinde azabın anlatımına geçer. Bu noktada Kur'ân güçlü bir edebî üslûb ile yürekleri sarsan zihinleri ve kalpleri tesiri altına alan Âd kavminin helakını tasvir eder. Elbette bu anlatım Hz. Peygamber (s.a.v)'in dönemini de alakadar eder ve Kur'ân'da yer alır. Halefullah'a göre bu anlatımın Kur'ân'da yer almasının sebebi Hz. Peygamber (s.a.v)'in çağdaşlarının benliklerinde, Allah'tan korkma ve azaptan çekinme duygularını harekete geçirme gâyesidir. Dolayısıyla Kur'ân, zihinleri başka şeylerle meşgul etmeden güçlü tasviriyle zihinlerde oluşturduğu azab tablosuna dikkat çekmiştir.¹⁰⁸ Öte yandan Lût kavmiyle alakalı, Kur'ân'ın farklı yerlerinde anlatılan kıssalar farklı diyaloglar şeklinde betimlenmiştir. Hicr sûresinde geçen kıssanın diyalogları şu şekildedir:

Elçiler Lût ailesine geldiklerinde Lût onlara, 'bilinmedik tanınmadık kimselersiniz' dedi. 'Öyle ama, biz sana insanların, hakkında kuşkuya düştükleri şeyi getirdik. Sana, gerçeği getirdik. Biz muhakkak doğru söylüyoruz. Hemen gecenin bir vaktinde ailenin hızla yola koyulmasını sağla! Sen de arkalarından git! Hiçbiriniz arkasına dönüp bakmasın! Size emredilen yere doğru gidin!' Lût'a şu hükmü bildirdik: 'Onlar, sabah vaktine girerken son ferdine kadar yok edilmiş olacaktır!' Şehir halkı sevinerek geldiler. Lût: 'Bunlar benim misafirlerim, sakın beni utandıracak bir şey yapmayın?' dedi; 'Allah'tan korkun, beni rezil etmeyin!' (onlar):'Seni el âlemi korumaktan menetmedik mi?' dediler. Lût, 'İşte kadınlar, benim kızlarım, (nikâh) yaparsanız' dedi. (Ey resulüm!) Hayatına yemin olsun ki onlar, sarhoş (sersem) halleriyle saçmalayıp duruyorlardı. Nihayet ortalık aydınlanırken korkunç ses onları yakalayiverdi! Ardından yurtlarının altını üstüne getirdik, üzerlerine taşlaşmış çamur yağdırdık!¹⁰⁹

¹⁰⁸ Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, s. 171-173.

¹⁰⁹ Hicr 15/61-74.

Aynı olayın anlatıldığı ikinci kıssayı barındıran Hûd sûresine bakıldığında ise buradaki kıssanın farklı sıralama ve tarzda gerçekleştiği görülür:

Elçilerimiz Lût'a geldiğinde, Lût onlardan dolayı huzursuz oldu, onlara karşı çaresizlik hissetti. 'Zor bir gün!' dedi. Lût'un kavmi koku almışçasına koşarak ona geldi. Daha önce de o çirkin işleri yapıyorlardı. Lût, 'Ey kavmim! Şunlar kızlarım; sizin için en nezih olanı onlarla evlenmektir. Allah'tan korkun ve misafirlerimin önünde beni rezil etmeyin! İçinizde akli başında bir adam yok mu!' dedi. 'Sen de biliyorsun ki bizim senin kızlarında gözümüz yok. Bizim ne istediğimizi pekâlâ biliyorsun' dediler. Lût: 'Keşke benim size karşı koyacak bir gücüm olsaydı veya güçlü bir desteğe dayanabilseydim!' dedi. Elçiler 'Ey Lût! Biz Rabbinin elçileriyiz. Onlar sana asla dokunamayacaklar. Sen gecenin bir vaktinde ailenle birlikte yola çık. Eşin hariç, sizden hiç kimse geride kalmasın. Çünkü onların başına gelecek olan, şüphesiz onun başına da gelecektir. Onlar için belirlenen zaman, sabah vaktidir. Sabah da yakın, değil mi?' dediler. Emrimiz gelince oranın altını üstüne getirdik ve üzerlerine sağanak halinde, rabbin katında işaretlenmiş taşlar yağdırdık. Böyle cezalar zalimlerin başından hiç eksik olmaz.¹¹⁰

Birinci ve ikinci kıssada görüldüğü üzere olayların cereyan etme sırası farklılık arz eder. Öyle ki Hicr sûresinde önce melekler Hz. Lût (a.s.)'a gelmiş ve kavmine gelecek azabın haberini getirmişlerdir. Hz. Lût (a.s.) ve ona inanan ailesinin ise gece şehirden çıkmaları istenmiştir. Bu haberi verdikten sonra şehir halkı yanlarına gelmiştir. Bu noktada Hz. Lût (a.s.) halkına karşı tutumunu ve konuklarının yanında onu rezil etmemelerini istemesi görülmektedir. Kavmin niyetlerini gerçekleştirmedeki ısrarları üzerine Hz. Lût (a.s.), kızlarını onlara teklif etmiştir. Sabaha doğru da Lût kavminin helâk olduğu anlatılıp kıssa bitirilmiştir. Ancak Hûd sûresinde ise meleklerin gelişi ve ardından melekleri gören Hz. Lût (a.s.)'ın psikolojik açıdan ızdırıp duyması ile kıssaya başlanır. Ardından kavmin yanlarına gelişiyle kavmi ile Hz. Lût (a.s.) arasında karşılıklı diyalog başlar. Kavmin Hz. Lût (a.s.)'ın konuklarını istemesi ve onun da kızlarını kavmine teklif etmesi şeklinde bilinen diyalog burada da yaşanır. Ancak bundan sonraki aşamada melekler Hz. Lût (a.s.)'a Allah'ın elçileri olduklarının ve sabaha karşı kavmine azab ineceğinin haberini verirler. Dolayısıyla birinci kıssada meleklerin kendilerini tanıtmaları ve azap haberini vermeleri

¹¹⁰ Hûd 11/77-83.

şehir halkının yanlarına gelmesinden önce vuku bulurken, ikinci kıssada şehir halkının gelip Hz. Lût (a.s.)'in konuklarını rahatsız etmelerinden sonra melekler kendilerini tanıtmış ve pek yakında azabın geleceğini mü'minlere duyurmuşlardır. Bu kıssa örneğiyle Halefullah, olayların akışının kronolojik sıralamaya ve mantıksal çerçeveye göre gerçekleşmediğini delillendirmektedir. Zira ona göre Hz. Lût (a.s.), misafirlerinin melekler olduğunu bildiği halde onlar yüzünden kavminden çekinip korkmayacağını ve kızlarını da zor ve istenmeyen bir durumun içine atmayacağı aşikârdır. Halefullah, Kur'ân'ın bu iki kıssanın yapısı ve sıralamasında farklı bir tarz takip etmesini iki kıssanın da amacının farklı olduğu şeklinde yorumlar. Dolayısıyla onun kanaatine göre her iki kıssa bağımsız iki kıssa olarak ele alınmalıdır.¹¹¹

Ele alınan Hicr sûresindeki Lût kıssasının amacı inkârcılara indirilen ilahî azaba dikkat çekmektir. Bu nedenle meleklerin kendilerini tanıtmaları ve şehir halkına gelecek olan azabın haberi ile bu kıssaya başlanmıştır. Halefullah'a göre bu durum Hz. Peygamber (s.a.v.)'in durumuyla uygunluk arzeder. Nitekim Kur'ân Hicr sûresinin sonunda şöyle buyurmuştur¹¹²:

Rabbine andolsun ki yaptıklarından dolayı muhakkak sûrette onların hepsini sorguya çekeceğiz! Sen, sana buyurulanı açıkça duyur, müşriklere aldırış etme! Allah'ın yanında başka bir tanrı daha edinen o alaycılara karşı biz senin yanındayız. Onlar ileride anlayacaklar!¹¹³

Hûd sûresindeki Lût kıssasına gelince, bu kıssada Hz. Peygamber (s.a.v.)'in kalbinin güçlendirilmesi amaçlanır. Zira Kur'ân'ın da sık gündeme getirdiği üzere kavminin ona karşı sergilediği olumsuz davranışlar sebebiyle Hz. Peygamber (s.a.v.) sıkıntıya girmiştir. Oysa Kur'ân açıkça ifade etmektedir ki Hûd sûresindeki kıssalar Hz. Peygamber (s.a.v.)'in kalbini yatıştırmak için indirilmiştir. Bu sebeple Hûd sûresindeki kıssada, Hz. Lût (a.s.)'in psikolojik durumuna, ıstırabına ve duygularına yer vermiştir.¹¹⁴ Dolayısıyla her iki kıssada anlatılan tarihsel olayın, duyguyu harekete geçirme amacına

¹¹¹ Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, s. 176-177.

¹¹² Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, s. 178.

¹¹³ Hicr 15/92-96.

¹¹⁴ Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, s. 177.

göre sıralandığı görülmektedir. Halefullah'a göre bu kıssalar insanların düşünce ve anlayışlarını sarsmak amacı taşımaktadır. Bu durumu "duygu ve vicdan mantığı" (mantıku'l-âtıfe ve'l-viddân) tabiriyle ifade etmektedir.¹¹⁵ Duygusal mantık, kıssalardaki olayların seçimi noktasında klasik dönem âlimlerin de ifadeleriyle "zıkr" ve "hazf" esasına göre tarihsel kıssalarda görülür. Şöyle ki kıssalarda bazı öğeler seçilmeyip diğer bazı öğeler seçilip zikredilmiştir. Aynı şekilde bu duygusal mantık, kıssalardaki olayların akışında "takdim" ve "tehir" biçiminde ağırlığını gösterir.¹¹⁶ Kıssada vurgulanmak istenen duygu bu şekilde ön plana çıkarılır. Halefullah'a göre bu anlatım tarzı tarihsel-sanatsal kıssa türünün bir parçasıdır ve bu tür kıssalar tarihin değil söz sanatının ölçütleri ile değerlendirilmelidir.¹¹⁷ Dolayısıyla her ne kadar Halefullah tarihsel kıssa olarak nitelendirse de bu tür kıssalarda ancak edebî anlatım tarzının hâkim olduğunu savunur.

Hicr ve Hûd sûrelerinde geçen Lût kıssaları bir kıssa modelini teşkil etmektedir. Öte yandan olayların, şahısların ve diyalogların unsurları değişmiş olsa da iki kıssanın tek bir temel üzerine bina edilip tek bir gâyeyi taşıyan kıssa modelleri de vardır.¹¹⁸ Bu kıssa örneklerinden yola çıkarak Halefullah'ın savunusu; kıssaları mecaz, teşbih, istiâre ve beyân konularıyla irtibatlı bir şekilde anlamak gerektiğidir. Bundan dolayı kıssalara doğrulama veya yanlışlama ile yaklaşılamaz. Zira bu kıssalarda bakılması gereken nokta, duyguları sarsan ve harekete geçiren edebî sunumun kendisidir.¹¹⁹

Tarihsel kıssalardaki edebî anlatımlara bir örnek daha vermek gerekirse, bu âyetteki incelik incelenebilir:

Hepsi Allah'ın huzuruna çıkacaklar; zayıflar, büyüklük taslamış olanlara diyecekler ki: "Biz size uymuştuk, şimdi siz Allah'ın azabından küçücük bir şeyi bizden savabilir misiniz?" Ötekiler şöyle cevap verecekler: "Allah bizi doğru yola iletmiş olsaydı biz de sizi iletirdik. Şimdi sızlansak da katlansak da farketmez. Bizim için artık sığınacak bir yer yok!" Allah'ın hükmü yerine getirilince şeytan şöyle der: "Şüphesiz Allah size gerçek bir vaadde bulunmuştu; ben de size bir söz verdim ama yalancı çıktım. Aslında benim

¹¹⁵ Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, s. 178.

¹¹⁶ Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, s. 183.

¹¹⁷ Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, s. 181.

¹¹⁸ Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, s. 183.

¹¹⁹ Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, s. 191.

sizi zorlayacak gücüm yoktu; benim yaptığım size çağrıda bulunmaktan ibaretti; siz de benim çağrıma uydunuz. O halde beni kınamayın, kendinizi kınayın. Ne ben sizi kurtarabilirim ne de siz beni kurtarabilirsiniz. Ben daha önce, beni Allah'a ortak koşmanızı kabul etmemiştim." Doğrusu zalimler için elem verici bir azap vardır.¹²⁰

Âhiret hallerinden birini anlatan bu âyetler ezilmiş halk tabakası ile onları ezenler ve şeytan ile ona uyanlar arasında geçen konuşmayı tasvir eder. Âyetlere bakıldığında, zaman açısından henüz gerçekleşmeyen durumlar anlatılmıştır. Kıyamet, haşr ve hesap günü henüz yaşanmadığına göre Halefullah bu durumu da “duygusal mantık” tabirine göre açıklar. Zira “rasyonel mantık”a göre olayın gerçekleşmiş olması gerekirken, âyetlerdeki tablonun geleceğe işaret eden bir formla ifade edilmediği görülmektedir. Kur’ân, gelecek zaman kipini bırakmış ve olayın gerçekleştiğini gösteren mâzî kipini tercih etmiştir. Geçmiş sığasıyla anlatılan bu Kur’ân pasajındaki incelikleri kavramak Halefullah’ın nezdinde pek kolaydır ve yine edebî anlatım tarzı ile açıklanmalıdır. Nitekim burada ezilenler ile ezenler ve insanlar ile Şeytan arasındaki diyalogun öğretilmesi hedeflenmemekte, buna mukabil insanları ıslah etmek amacıyla ahiret hayatında onları bekleyen ve hesaba çekilecekleri güne dair hususlar anlatılmaktadır ki Kur’ân’ın muhatapları duygusal olarak etkilensin ve psikolojik reaksiyon gösterebilir. Öte yandan Kur’ân bu tablo ile Hz.Peygamber (s.a.v.) dönemine bir mesaj vermektedir. Bu mesaj; İnsanların benliklerinde korku ve endişe oluşturmalarını, ezilenlerin ezenlere boyun eğmemelerini, ezenlerin de kendi nefislerine uymamalarını öğütlemektedir. Bundan dolayı Kur’ân, bu diyalogu gerçekleşmiş bir olay gibi tasvir ederek mâzî kipini kullanmıştır. Mâzî formunun kullanılması, duygusal ve sanatsal olarak olayın gerçekliğini ve onun kaçınılmaz olarak da vuku bulacağını gösterir. Bu noktada edebî yaklaşıma göre denilebilir ki olayın gerçekliğinin doğrulanması veya yanlışlanması anlamsızdır. Zira amaç, olayın gerçekleştiğini ifade etmek değil, onun vurgulamak istediği mesajdır.¹²¹

Halefullah, tarihsel kıssalar üzerine son olarak şu saptamayı yapmaktadır: Bu kıssalar edebiyatçıların kıssa (hikâye vs.) tanımlaması kapsamına girmektedir. Bu kapsam

¹²⁰ İbrahim 14/21-22.

¹²¹ Halefullah, *Kur’ân’da Anlatım Sanatı*, s. 186-187.

ise kıssanın, kıssacının gerçek kahramanların rol aldığı olayları betimleyerek ortaya çıkması, ancak okuyucu veya dinleyicinin duygusal ve edebî etkilenmesi esasına göre düzenlenmiş bir edebî eylem olmasıdır.¹²² Dolayısıyla Halefullah; klasik dönem müfessirlerle -tarihsel kıssaların ele alınma yöntemine dair görüşleri ne olursa olsun- tarihsel anlatımın varlığı noktasında görüş birliği içerisinde. Ayrıca tarihsel kıssalarda olay ve kahramanların sanatsal bir anlatımla sunulduğu görüşündedir.

Temsîlî (dramatik) kıssalar, Halefullah'ın sanatsal karakter taşıması bakımından daha kuvvetli bulunduğu bir kısma türüdür. Ona göre klasik dönem müfessirleri de temsîlî anlatım hakkında tarihsel kıssalara kıyasla daha fazla ve derin bilgilere sahiptirler. Bunun sebebi Arap edebiyatının gerçeğe dayandığı gibi, örf ve hayal dünyasına da dayanmasıdır. Kıssalarda anlatılan olay ve diyalogların mutlaka gerçekleşmiş olması beklenmez. Bazı durumlarda kurgu ve varsayımla yetinilebilir. Bundan dolayıdır ki Halefullah, klasik dönem müfessirlerin temsîlî kıssaların sanatsal karakter taşıdığını kabul ettiklerini ifade eder.¹²³ Öyle ki kimi müfessirler edebî gerçeklik meselesine vakıf olmuş ve sanatsal gerçeklik noktasında çağdaş müfessirlerin görüşlerine yaklaşmışlardır. Bu sebeple temsîlî kıssalar hususunda Halefullah, klasik dönem müfessirlerin bu konuya diğer hususlardaki gibi kısır bir bakış açısıyla bakmadığını belirtir. Dolayısıyla Halefullah, önceki müfessirleri de arkasına alarak Kur'ân'da ve peygamberlerin sözlerinde edebî/sanatsal ölçütlerin bulunduğunu ve bu sayede zihin ve hayallerde oluşturulmuş bazı tabloların söz ile ifade edildiği kanaatine varır. Bir diğer deyişle; nasıl ki rasyonel gerçeklik sözün vâkıya uygunluğuyorsa, edebî/sanatsal gerçeklik de duygu ve hayallerin oluşturduğu sadakatin dışı vurumudur.¹²⁴ Yani edebiyatçı veya sanatçının kendi kurgusudur.

Temsîlî kısma konusun edebî gerçeklikle olan bağlantısına bakılırsa; Halefullah, tüm “temsîlî” kategorisine giren kıssaların kurgulandığını düşünmemektedir. Zira bu kıssalardan bazıları vâkî olmuş olaylardır. Ancak bununla birlikte “Kur'ân'da kurgunun varlığı” Halefullah'ın önemli bir iddiası olarak görülmektedir. Kur'ân'da kurguya ihtiyaç duyulması ona göre Allah Teâlâ'nın kurguya muhtaç olmasından değil, insanların bu

¹²² Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, s. 206.

¹²³ Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, s. 207.

¹²⁴ Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, s. 211-212.

kurguya muhtaç olmasındandır. Çünkü Kur'ân'ın edebî üslûbu insanların duygu ve düşüncelerini harekete geçirmeyi hedeflemektedir. Bunu da kurgu ile yapmaktadır.

Halefullah'a göre temsil iki şekilde olur: Bunlardan ilki, temsilin anlatılacak konunun hemen arkasından gelip konuyu kuvvetlendirip, açığa kavuşturması şeklindedir. Dolayısıyla Halefullah temsilin, teşbîh ve edebî anlatımlarla olabildiği gibi kıssalarla da olabileceği kanaatine varmaktadır. Zira anlatılan konunun ardından gelecek olan kıssa, mesajı daha açıklayıcı kılmaktadır. Nitekim Yâsin sûresi 13-27.âyetlerinde Allah Teâlâ, Peygamber'in kavmi karşısındaki tutumunu betimleyen anlamları belirtmiş ve daha sonra kendilerine elçiler gelen kasaba halkı ile elçiler arasında geçen hadiseyi anlatmıştır. İkinci olarak da temsil; anlatılacak konunun baştan itibaren temsîl sûretinde gelmesiyle olur. İki melek ve Hz. Dâvut (a.s.) kıssası da bu duruma örnektir.¹²⁵ Halefullah, ikinci olarak zikredilen temsîl şekli üzerinde daha çok durmuş ve muhtelif müfessirlerin yorumlarına uzunca yer vermiştir. Ancak bu konuda müfessirleri nasıl değerlendirdiğine ilerleyen sayfalarda değinileceğinden bu başlıkta yapılan açıklamalarla yetinilecektir.

Son olarak Halefullah'ın açıklamalarını netleştirmek gerekirse, ona göre temsîlî anlatım edebî bir anlatımdır. Öte yandan Kur'ân'da temsîlî ve kurgusal bir anlatım mevcuttur ve bunu klasik ve çağdaş dönem müfessirleri de kabul etmektedirler. Kur'ân'da drama ve kurgunun yer almasının önemli bir sebebi olarak da Arapların ihtiyaç duymaları ve onların dili/edebiyatı kullanım tarzları görülmektedir.¹²⁶

Mitolojik (ustûrî) kıssalar ise önceki kıssa türleri olan tarihsel ve temsîlî kıssalardan edebî öğeleri bakımından ayrılmaktadır. Zira tarihsel kıssaların edebî öğeler Kur'ân'da yer almış ve gerçekleşmiş olaylardır. Bunun yanında temsîlî kıssaların edebî öğeleri Kur'ân'da yer almayan ve gerçekleşmemiş olaylardır. Mitolojik kıssaya geldiğinde ise edebî öğeler bir bütün halinde kıssada bulunur.¹²⁷

Halefullah'ın önemli bir iddia olarak öne sürdüğü mitolojik kıssaları, klasik dönem müfessirleri açıkça söyleyip kabul etmemiş ve hatta Kur'ân'da mitoloji bulunduğunu söylemekten de şiddetle kaçınmışlardır. Ancak Halefullah kendi iddiasını doğrulama

¹²⁵ Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, s. 216-217.

¹²⁶ Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, s. 225.

¹²⁷ Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, s. 226.

amacıyla Kur'ân'da mitolojinin varlığı noktasında ona kapı aralayan kimi müfessirlerin varlığından da söz etmektedir. Ona göre bu müfessirler, Kur'ân'da mitolojik kıssa bulunduğunu söylemeyi caiz görmüşler ve mitolojik kıssa ile ilgili önemli temeller atmışlardır. Ayrıca bu müfessirlere göre kıssanın bir yapısı vardır. Fakat kıssalarda amaçlanan yapı değil, dinî ve ahlakî yönlendirmelerdir. Halefullah'ın bahsettiği bu müfessirlerin başında Fahreddîn er-Râzî gelmektedir. Nitekim Râzî belâğat alanında metodisyen olup Abdülkâhir el-Cürcânî'nin (ö. 471/1078-79) belâğat ve i'câzla ilgili eserlerini telhis ederek planlı ve tutarlı bir belâğat-i'câz sentezi ortaya koymuştur.¹²⁸ Müellif olsun veya olmasın kendinden sonraki birçok kimse doğrudan veya dolaylı olarak Râzî'nin tesirindedir.¹²⁹ Bundan dolayı Halefullah'ın, Râzî'nin açıklamalarını yadsıyamadığı görülür. Râzî'nin yanında çağdaş müfessirlerden Muhammed Abduh da Halefullah'a yol veren isimlerdendir.¹³⁰ Zaten Abduh ile Halefullah, benzer çizgide yürüdüklerini ve hatta Halefullah'ın Abduh'un çalışmalarına yeni bir soluk getiren isimlerden olduğu da bilinmektedir. Ne var ki Râzî ve Abduh, Halefullah'a bir kapı açmış ve bu sınırdan durmuşlardır. Zira mitolojik anlatımla ilgili ne bir teorik açıklamaları bulunmaktadır ne de pratikte ele aldıkları bir kıssa mevcuttur. Halefullah'ın onlardan istifade ettiği husus kıssanın yapısının Kur'ân'ın amaçlarından olmadığını ortaya koymalarıyla ilgilidir. İlâveten Kur'ân'da yer alacak mitolojik bir unsurun ona zarar vermediği, zira bu durumun Kur'ân'ın amaçlarından olmadığı fikrini bu zevât üzerinden belirtmek istemiştir.¹³¹

Mitolojik kıssaların gerçek boyutunun bilimsel olarak daha iyi anlaşılabilmesi için “mitoloji” (أسطورة) kavramının Kur'ân'daki yerinin tespit edilmesi gerekir. Nitekim Kur'ân'da “mitolojiler” (أساطير) kelimesi birçok kez dini inkâr edenlerin söylemlerinin içerisinde geçmektedir. Bu noktada öne çıkan âyetlerde şöyle buyrulur:

¹²⁸ Nasrullah Hacımüftüoğlu, “Fahreddîn er-Râzî'nin Belâğat ve İ'câz Teorisi”, *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddîn er-Râzî*, ed. Ömer Türker, Osman Demir, İstanbul: İSAM Yayınları, 2011, s. 276.

¹²⁹ Hacımüftüoğlu, “Fahreddîn er-Râzî'nin Belâğat ve İ'câz Teorisi”, s. 275.

¹³⁰ Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, s. 227.

¹³¹ Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, s. 229.

Onlardan seni Kur'an okurken dinleyenler de vardır. Fakat onu anlamalarına engel olmak için kalplerinin üstüne örtüler çektik, kulaklarına da ağırlık verdik. Onlar her türlü mucizeyi görseler bile yine de ona inanmazlar. Hatta o kâfirler sana geldiklerinde, "Bu Kur'ân eskilerin mitolojilerinden başka bir şey değildir" diyerek seninle tartışırlar.¹³²

Kendilerine âyetlerimiz okunduğunda, "Duyduk duyduk! İstesek elbette bunun benzerini biz de söyleriz, bu eskilerin masallarından başka bir şey değil" dediler. Kendilerine âyetlerimiz okunduğunda, "Duyduk duyduk! İstesek elbette bunun benzerini biz de söyleriz, bu eskilerin mitolojilerinden başka bir şey değil" dediler.¹³³

Bu âyetlerin yanı sıra Nahl 16/24, Mu'minûn 23/81-83, Furkân 25/5-6, Neml 27/67-68, Ahkâf 46/17, Kalem 68/10-15, Mutaffifîn 83/10-13 âyetleri de "mitoloji" kavramını doğrudan içerir. Bu âyetler Halefullah için önemlidir, zira buralardan kendi teorisine kapı aralayacak birtakım işaretlerin varlığından söz eder. Bu işaretlerden birisi; söz konusu âyetlerin tümünün Mekkî olmasıdır. Halefullah bu durumu "mitolojiler" anlamına gelen "أساطير" sözcüğünün Mekkeliler tarafından ortaya atıldığı şeklinde yorumlar. Daha mühimi de Halefullah bu işaretten yola çıkarak Kur'ân'da mitolojinin varlığını mantıklı kılmaya çalışmaktadır. Bu işaret; söz konusu âyetlerden yola çıkarak müşriklerin söylemlerindeki samimiyettir. Onların Kur'ân ve Hz. Peygamber (s.a.v) hakkında duydukları kuvvetli şüphenin nedeni, Kur'ân'ın mitolojik unsurlar içerdiği fikridir. En'âm sûresinde, müşriklerin Hz. Peygamber (s.a.v)'in yanına gidip ondan Kur'ân'ı dinleyip yine de onun huzurunda "Bu Kur'ân âyetleri öncekilerin mitolojilerinden başka bir şey değildir" dedikleri anlatılmaktadır. Halefullah'a göre müşrikler görüşlerinin doğru olduğundan emin olmasalardı Hz. Peygamber (s.a.v)'in yüzüne Kur'ân'a dair böyle bir ithamda bulunamazlardı. Kur'ân'ın, müşriklerin duygu ve düşüncelerini aynen yansıttığı kabul edilirse, bu durumda müşriklerin Kur'ân'da mitolojinin varlığı hakkında sahip oldukları inancın çok kuvvetli olduğunun da kabul edilmesi gerektiğini belirten Halefullah, müşriklerin kendilerini bilinçli bir şekilde haksız göstermeyecekleri kanaatini taşımaktadır. Müşriklerin tutumunu Kur'ân'a karşı bir iftira veya itham olarak görmeyen Halefullah'ın

¹³² En'âm 6/25.

¹³³ Enfâl 8/31-32.

açıklamalarına bakıldığında, Kur'ân'da mitolojinin varlığını kabul ettiğini, ancak görüşünü akli temellere dayanarak ifade ettiği görülmektedir. Nitekim Halefullah, konuyla ilgili olarak yer yer okuyucuyu düşündürtecek sorular sormaktadır. Sözelimi; *“müşrikleri içine düştükleri hatalar mı yoksa Kur'ân'ın içeriğiyle ilgili bir neden mi onları bu sözü söylemeye yöneltmiştir?”* sorusuyla muhataplarını savunduğu teorinin içine çekmektedir. Öyle ki sorduğu sorunun cevabını vermektense, cevabın Kur'ân'da bulunabileceğini savunan bir yöntem izlemektedir.¹³⁴

Kur'ân'da inkârcıların kıssaları mitoloji olarak itham etmesi “esâtîru'l-evvelîn” tabiriyle yer almaktadır. “Öncekilerin mitolojileri/masalları” anlamındaki bu sözlerle itham edilen Kur'ân'ın, bu değerlendirme karşısında nasıl bir tavır takındığı Halefullah'ın en önemli işaretidir. Nitekim ona göre Kur'ân, kendi muhtevâsında mitoloji bulunmasını olumsuzlamamıştır. Fakat bu mitolojinin Hz. Peygamber (s.a.v.)'e ait olduğu isnadını reddetmiştir. Öte yandan Enfâl, Mu'minûn, Ahkâf ve Naml sûrelerindeki ilgili âyetlerde Kur'ân, müşriklerin tavırlarını belirtmekle yetinmiştir. En'âm ve Mutaffifîn sûrelerindeki âyetlerde de müşrikleri tehdit etmekle yetinmiştir. Bu tehdit Halefullah'a göre müşriklerin âhîret gününü yalanlamaları ve insanların Hz. Peygamber (s.a.v.)'e tabi olmalarını engelledikleri içindir. Yoksa müşriklerin Kur'ân'da mitoloji olduğunu söyledikleri için değildir. Halefullah'ın yorumuyla Kur'ân yalnızca tek bir yerde müşriklerin mitoloji/esâtîr nitelermelerini reddetmektedir. O da Furkân sûresindeki şu âyetlerdir: *“Yine dediler ki: ‘Bunlar, onun başkalarına yazdırdığı, sabah akşam kendisine okunan eskilerin masallarıdır’” De ki: ‘Onu, göklerin ve yerin sırlarını bilen Allah indirdi. Doğrusu O çok bağışlayıcı, çok merhametlidir.’* Bu âyetle ilgili olarak Halefullah okuyucuya “acaba Kur'ân'ın bu reddetmesi onda mitolojinin olduğunu olumsuzlamakta mıdır? Yoksa Hz. Peygamber (s.a.v.)'in kıssaları başka bir kişiden iktibas ettiğini reddedip anlatılanların Allah tarafından geldiğini mi ispatlamaktadır?” gibi yeni sorular yöneltir. Halefullah kendi kanaatini ikinci ihtimalden, yani ilgili âyetteki reddinin, Kur'ân ve dahi kıssaların Hz.

¹³⁴ Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, s. 231-233.

Peygamber (s.a.v.) tarafından değil de bizzat Allah tarafından geldiğinin ispatı yönünde kullanır.¹³⁵

Halefullah'ın ortaya attığı bir başka mesele de Hz. Peygamber (s.a.v)'in Medine'ye hicret etmesiyle niçin esâtîr/mitoloji isnadının kesildiğidir. Halefullah'a göre Medine ve çevresi, orada yaşayan Yahudiler sayesinde kutsal kitaplardaki mitolojik anlatım tarzını bilmekteydiler. Ne var ki Mekke Arapları bu açıdan Ehl-i Kitap kültüründe etkilenmemiş olup mitolojik anlatım tarzı da kendi edebiyat yaşamlarında yaygın değildi. Bu sebeple alışık olmadıkları bu yeni anlatım tarzından dolayı Kur'ân'ı reddetmişlerdir. Mekkelilerin bu tavrı, Kur'ân'ın i'câz yönlerinden birini önümüze sermiştir. Zira Kur'ân'ın mitolojik anlatım tarzı Arapların edebiyat tarzına yeni bir soluk getirmiş ve yüksek edebiyat türlerinden biri haline gelmiştir.¹³⁶

Halefullah'ın mitolojik anlatım hakkındaki şu ifadeleri onun açıkça bu anlatım tarzını ve dahi mitolojik kıssaların Kur'ân'daki varlığını kabul ettiğini göstermektedir: *“Bizim bu kapıyı açık tutmaya özen göstermemiz ve Kur'ân'da mitolojik anlatımın olduğunu kabul edenlerin yüzüne bu kapıyı kapatmamamız lazımdır. Râzî'nin gösterdiği gibi ve Abduh'un üzerinde durduğu gibi, bu kıssaları yorumlamalıyız”*. Görülmektedir ki Halefullah bu teoriyi gözardı etmemek gerektiğini düşünmektedir. Öte yandan müşriklerin Kur'ân'da esâtîr/mitoloji var diyerek eleştiri ve ithamlarda bulunmaları Kur'ân'a herhangi bir zarar vermemektedir. Bununla birlikte oryantalistlerin, Ashâb-ı Kehf ve Mûsâ kıssalarının mitolojiye dayanarak inşa edildiğini iddia etmeleri Kur'ân'a bir zarar veremez. Zira bu anlatım tarzı, kutsal kitapların ve evrensel edebiyatın kullandığı bir tarzdır. Bununla birlikte Halefullah, Kur'ân'ın bu yöntemiyle emsallerini geride bırakmış olmasından da övünç duymaktadır.¹³⁷ Ne var ki Halefullah bu kanaatini doğrudan ve açıktan söylemek yerine Abduh'un fikirlerine, oryantalistlerin tezlerine ve Muhammed İkbâl (1877-1938)'in sembolik ve felsefî te'villerine atıfla ifade etmeye çalışır.¹³⁸ Ancak Halefullah'ın görüşü eserin başından sonuna kadar bellidir.

¹³⁵ Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, s. 233-234.

¹³⁶ Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, s. 237.

¹³⁷ Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, s. 229.

¹³⁸ Öztürk, *Kur'an Kıssalarının Mahiyeti*, s. 123.

Sunulan gerekçelerden ötürü Halefullah Kur'ân'da mitolojinin bulunmasını sakıncalı görmemektedir. Zira kendisinin, Kur'ân'a zıt bir tezi savunduğunu düşünmemektedir. Bu şekilde Kur'ân'dan getirdiği örneklerle Kur'ânî bir meseleyi yine Kur'ân ile çözme yöntemini izlemiştir. Öte yandan daha önce de belirtildiği üzere her ne kadar müfessirler, Kur'ân'da mitolojik unsurların barındığını kabul etmemişlerse de Halefullah'a göre müşriklerin içine düşen şüpheler bazı müfessirlerin de içine düşmüş ve bundan dolayı *Ashâb-ı Kehf* kıssasındaki olayların gerçekleştiğini onaylamamışlar ve buna benzer kıssaları temsîlî kıssalar şeklinde tanımlamışlardır.¹³⁹ Halefullah, müfessirlerden bir kısmının kendi tezine yaklaştığını ve dahi mitolojiyi Kur'ân'da kabul ettiklerini düşünse de, kendisi dışında herhangi bir müfessirin mitolojinin varlığını açıkça kabul ettiği görülmemiştir. Ne var ki müfessirlerin, Halefullah'ın anladığı gibi mitolojiyi reddetmedikleri bir vâkî midir yoksa bu Halefullah'ın bir sanrısı mıdır, bu mesele bir sonraki başlıkta ayrıntılarıyla incelenecektir.

Sonuç itibarıyla Halefullah, Kur'ân'ın muhtevasında mitolojinin olduğunu inkâr etmemekte, fakat mitolojinin vahiy eseri olmayıp Hz. Peygamber (s.a.v.)'e isnad edilmesini reddetmektedir. Bundan dolayı onun nezdinde âlimlerin ve edebiyatçıların Kur'ân'da mitolojik unsurların varlığını ispatlaması bir problem arz etmez. Zira böyle bir ispat Kur'ân'daki hiçbir metne ters düşmez.¹⁴⁰

2.2. HALEFULLAH'IN BAŞVURDUĞU KLASİK ESERLER

Çalışmanın bel kemiğini oluşturan bu başlıkta Halefullah'ın *el-Fennu'l-Kasasî* adlı doktora tezinde ortaya koymuş olduğu teorisini gerek desteklemek, gerekse eleştirmek üzere başvurduğu klasik eserlerin zikredilip değerlendirilmesinin yapılması amaçlanmıştır. Bu noktada Halefullah'ın klasik dönem müfessirlerine bakışı ve onların eserlerinden alıntılardığı pasajlardan istifade yöntemi bizlere teorinin mevsûkiyeti bakımından bir ufuk açacağı gibi modernist İslam düşünürlerinin yöntemini de önümüze serecektir.

¹³⁹ Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, s. 235-237.

¹⁴⁰ Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, s. 238.

Bu aşamaya kadar Halefullah'ın klasik dönem müfessirlerine karşı bakış açısı belli bir oranda aktarılmıştır. Anlaşıldığı üzere kendisi Kur'ân kıssalarını geleneksel bakış açısıyla yorumlamayı terk etmiştir. Fikir hocaları olan Abduh ve Hûlî'nin yolunu takip eden Halefullah, edebî anlatım tarzına, sözün gücüne ve Kur'ân'ın hitabındaki i'câza inanmış biri olarak kıssalar konusunda da kendine ait yorumunu ortaya koymuştur. Bu açıdan bakıldığında her ne kadar geleneksel düşüncüyü eleştirse de var olan büyük otoritelerin sözlerinden destek alarak yol almaya çalıştığını da açıkça belirtmek gerekir. Araştırmanın bu bölümünde klasik dönem müfessirlerin yorumlarına yer veren Halefullah'ın her bir kaynaktan alıntılacağı pasajlara karşı takındığı tavır sunulacaktır. Nitekim Halefullah'ın teorisi, bu müfessirlerin görüşlerinden yola çıkarak onlara karşı yapılmış bir anti-tez niteliğindedir. Bununla birlikte önemle vurgulamak gerekir ki klasik dönem müfessirlerin pasajları, teorisini kanıtlama uğruna Halefullah'ın başvurduğu önemli kaynaklardır.

2.2.1. İstifade Yöntemi

Yöntemin ele alındığı bu bölümde, Halefullah'ın klasik dönem müfessirlerin eserlerinden ne şekilde istifade ettiğine değinilecektir. Klasik dönem tefsir eserlerinin nasıl ele alındığı, nasıl yorumlandığı, hangi tefsirlere odaklanıldığı ve bu tefsirlerde Kur'ân kıssalarına dair ne tür bakış açılarının yakalandığı sunulacaktır. Bundan dolayı bu bölümde Halefullah'ın klasik dönem eserlerinden alıntılacağı pasajlara dikkat çekerek hocaları Abduh ve Hûlî'nin edebî yöntem olarak kurdukları ekolün kıssalar üzerinden pratize edilmiş şekli işlenecektir. Halefullah'ın çalışmasında bizi ilgilendiren kısım ise teorisini ortaya koyarken klasik dönem eserlerden ne şekilde istifade ettiğidir. Bundan dolayı *el-Fennu'l-Kasasî*'de geçen klasik döneme dair eserlerden alıntılara bu başlıkta yer verilecektir.

el-Fennu'l-Kasasî'nin giriş bölümünden itibaren müfessirlere yönelik birtakım eleştiriler ve Halefullah'ın kendi teorisinin haklılığı noktasında sarf ettiği sözleri, eserin bütün bölümlerinde tekrarlanmaktadır. Akademik bir teze aykırı sayılabilecek üslûptaki eleştirilere bakılırsa, edebî tefsir savunucuların genel anlayışı görülebilir. *Tefsîru'l-*

Menâr'ın mukaddimesindeki Abduh'un açıklamalarında da görüldüğü gibi klasik dönem ulemâyı ve bilhassa müfessirleri eleştiren tavır Halefullah'tan öncesine dayanmaktadır.¹⁴¹ Halefullah'ın bu eseri, açıklayıcı olmak adına verdiği misallerin çokluğuyla temâyüz eder. Zira kendi sözlerinin hemen arkasından müfessirlerin pasajlarını aktarır ve konu itibariyle müphemliği giderir. Bundan dolayı çalışmanın gidişatında Halefullah'ın en çok üzerinde durduğu, eleştirdiği ve takdir ettiği pasajlara ne şekilde başvurduğuna değinilecektir.

2.2.1.1. Eleştiri Yöntemi

Halefullah'ın, klasik kaynaklardan istifade yönteminde en çok eleştiri niyetiyle alıntılacağı pasajlara rastlanmaktadır. Misaller üzerinden yaptığı eleştiri yöntemi, bu başlıkta izah edilmeye çalışılacaktır. Konuya evvela eleştiri ve ithamlarla başlanacak olursa, edebî-simgesel bir ifade tarzı ile dile getirdiği birçok âyete yer veren Halefullah; kaza, kader ve fiilerin yaratılışıyla ilgili çoğu müfessirlerin dayandığı Yâsin sûresinin şu âyetleri üzerinden ünlü müfessir Tâberî'yi eleştirecektir:

Yâ Sîn. (Ey Muhammed!) Hikmet dolu Kur'ân'a andolsun ki sen elbette dosdoğru bir yol üzere (peygamber) gönderilenlensin. Kur'ân, ataları uyarılmamış, bu yüzden de gaflet içinde olan bir kavmi uyarman için mutlak güç sahibi, çok merhametli Allah tarafından indirilmiştir. Andolsun, onların çoğu üzerine o söz (azap) hak olmuştur. Artık onlar iman etmezler. Onların boyunlarına demir halkalar geçirdik, o halkalar çenelerine dayanmıştır. Bu sebeple kafaları yukarıya kalkık durumdadır. Biz onların önlerine bir set, arkalarına da bir set çekip gözlerini perdeledik. Artık görmezler. Onları uyarsan da, uyarmasan da onlar için birdir, inanmazlar.¹⁴²

Söz konusu âyet-i kerîme ile ilgili olarak Tâberî'nin şu cümleleri Halefullah'ı eleştirel anlamda hayrete düşürür: *“Ey Muhammed! Artık işleri bitmiş olan kafirleri uyarman ile uyarmaman arasında bir fark yoktur. Allah onlar aleyhinde hüküm verdiğiinden dolayı*

¹⁴¹ Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, I, 2-31.

¹⁴² Yâsîn 36/1-10.

inanmazlar".¹⁴³ Doğrusu bu ifadeye bakıldığında kafirlerin imanı noktasında işin içine cebrin girdiği anlamı çıkmaktadır. Oysa Tâberî'yi, dinî ekolleri ve mezheplerin görüşlerini tefsir eserinde en az zikreden müfessir olarak tanımlayan Halefullah, bu tür âyetlerin kalpleri katılaştıran ve bâtil inançlarının ağırlığı altında kalıp asla inanmaya temâyül etmeyecek kişilerin halini tasvîr eden edebî-simgesel anlatım şeklinin örneği olarak görmektedir. Bundan dolayıdır ki Halefullah, Taberî'yi Kur'ân'ın edebî anlatımını kaçırmış ve konuyu dağıtarak Kur'ân'ın doğru bir şekilde anlaşılmasına sebep olmakla eleştirmiştir.¹⁴⁴

Halefullah'ın, yorumunu isabetsiz olarak gördüğü bir başka müfessir de Zemahşerî'dir. Ona göre Zemahşerî ve takipçileri, Kur'ân'ı çelişki ve itirazlardan kurtarmaya çalışsalar da yanılığa düşmüşlerdir. Zira Zemahşerî, Tâhâ sûresindeki Mûsâ kıssasının¹⁴⁵ tefsirini yaparken "حیة/hayye", "جان/cân" ve "سُوبَان/sü'bân" kelimelerine açıklama getirmektedir. Ona göre "hayye" kelimesi yılanların bir türünün adıdır ve erildişil, küçük-büyük farketmeksizin hepsi için kullanılabilir. "Sü'bân" ve "cân" kelimelerine gelince, ikisi arasında fark olup belli özelliklerdeki yılanları tanımlarlar. Zemahşerî'ye göre "sü'bân" yılanların büyüğü ve "cân" ise küçüğüdür. Bu açıklamalarından sonra Zemahşerî, Mûsâ kıssasında Hz. Mûsâ (a.s.)'ın âsâsının yılan haline dönüşürken önce sarı-ince, sonra da irileşip cüssesi kabaran bir yılan biçiminde değiştiğini ifade eder. Bu yüzden "cân" kelimesi yılanın ilk halini, "sü'bân" ise son halini ifade eder. Zemahşerî açıklamalarının devamında Mûsâ kıssasındaki söz konusu yılanın "sü'bân" görüntüsünde ve "cân" süratinde olduğunu söyler. Buna delil olarak da "*Onun çevik bir yılan gibi hızla hareket ettiğini görünce...*"¹⁴⁶ âyetini gösterir.¹⁴⁷

Halefullah, Zemahşerî gibi kelimelerin yüzeysel anlamlarına ağırlık verip, lafızların uyandırdığı reaksiyonları gözardı eden müfessirleri sert bir dille eleştirmiştir. Zira Halefullah'a göre bu mesele Tevrat ile Kur'ân arasındaki farklılık yüzünden ortaya çıkmış

¹⁴³ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1994, VI, 264-268.

¹⁴⁴ Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, s. 37.

¹⁴⁵ Tâhâ 20/9-97.

¹⁴⁶ Neml 27/10.

¹⁴⁷ Ebü'l-Kâsım Mahmûd ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an Hakâ'iki Ğavâmidî't-Tenzil ve 'uyûni'l-Ekâvil Fi Vücûhi't-Te'vil*, Riyad: Mektebetu'l-Abikân, 1998, IV, 63-77.

bir çelişkidir. Nitekim Kur'ân'a göre Hz. Âdem (a.s.)'in cennetten çıkarılışının sebebi İblîs iken, Tevrat'a göre yılanıdır. Müfessirler buradan yola çıkarak, Mûsâ kıssasında geçen "cân"ın yılanların bir türü olduğu sonucuna varmışlardır. Halefullah için Kur'ân'ın bu lafızları kullanması, uyandırdığı duyguları ve yol açtığı reaksiyonları anlatmayı hedeflemiştir. Hz. Mûsâ (a.s.)'in yaşadıklarına bakılınca "cân" kelimesi, onun âsânın hareket ettiğini gördüğü vakit korku duyup kaçmaya çalışmasını tasvîr ederken kullanılmıştır. Zira âyette "cân" kelimesinden sonra: "*Arkasına bakmadan kaçtı*"¹⁴⁸ denildiği görülmektedir. Dolayısıyla Halefullah'a göre "cân"; korku verici ve insanların arkalarına bakmadan kaçtıkları bir varlıktır. "Sü'ban" veya "hayye" kelimeleri ise Mûsâ kıssası anlatılırken âsânın hareket ettiğini gördüğü vakit Hz. Mûsâ (a.s.)'in korkusunu anlatmak amacıyla kullanılmamıştır.¹⁴⁹

Tarihsel işaretler, tekrarlar, kıssa öğeleri ve i'câz meselelerinde de Halefullah, klasik dönem eserlerden sık alıntılar yapmıştır. Tarihsel işaretler ve bunları kuşatan durumlarla ilgili olarak Halefullah, müfessirlerin yanıldıklarını düşünmekte ve bu durumu okuyucuya açıkça sunma gayreti göstermektedir. Müfessirler, metni anlamak için tarihsel gerçekliği esas almışlar ve birtakım tarihsel problemler üzerinde gereğinden fazlaca durmuşlardır. Hatta kimi müfessirler tarih kitaplarında olduğu gibi kıssaları anlatırken de konu başlıkları koymuş, tarihçilerin yaptığı gibi uzunca tarihsel şahısları ve olayları anlattıkları görülmektedir. Halefullah, el-Hâzîn'in *Lübâbü't-Te'vîl Fî Meâni't-Tenzîl*¹⁵⁰ adlı eserinde A'râf ve Yunus sûrelerinin tefsirinde bu durumun görüldüğünü belirtir.¹⁵¹ Öte yandan Halefullah yine müfessirlerin, Kur'ân kıssalarını yorumlarken tarihsel yöntemi uyguladıklarını ve sanatsal-edebî metoda yanaşmadıklarını dile getirmiştir. Zaruret halinde edebî yöneme başvurmaları gerektiğinde ise sözü çok kısa tuttıklarını ifade etmektedir. Bu duruma Zemahşerî'nin; "*sana davacıların haberi geldi mi? Hani (Davud'un) evinin yanına tırmanmışlardı...*"¹⁵² âyete yorumunu ve Taberî'nin Bakara ve Sâd sûrelerinde geçen

¹⁴⁸ Neml 27/10, Kasas 28/31.

¹⁴⁹ Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, s. 39.

¹⁵⁰ Ebü'l-Hasen Alâüddîn el-Hâzin, *Lübâbü't-Te'vîl Fî Meâni't-Tenzîl*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004, II, 180-288.

¹⁵¹ el-Hâzin, *Lübâbü't-Te'vîl Fî Meâni't-Tenzîl*, s. 426-469.

¹⁵² Sâd 38/21.

Âdem kıssasına yaptığı tefsiri örnek olarak vermektedir. Halefullah, müfessirlerin kıssalardaki müphemliği ve kapalılığı giderme amacıyla tarihsel kültüre, isrâiliyâta ve teorik varsayımlara sarıldıklarını ifade eder. Tüm bu yaklaşımlar, kıssaların izaha kavuşmasındansa, onları daha fazla labirentin içine sokmuş ve sorunun gerçek çözümüne ulaştıramamıştır. Bu duruma örnek olarak Halefullah, Ebu Hayyân'ın *el-Bahru'l-Muhît* adlı eserinde Bakara sûresi 259. âyetin tefsirine dikkat çeker. Âyette belirtilen;

Yahut evlerinin duvarları çatıları üzerine yıkılmış, ıssız bir kasabaya uğrayan kimsenin durumu gibi. Bu kişinin, “Allah, bütün bunları öldükten sonra nasıl diriltecek?” demesi üzerine Allah onu yüzyıl ölü olarak tuttu, sonra diriltti. “Ne kadar kaldın” diye sordu. “Bir gün veya günün bir kısmı kadar kaldım.” dedi. Allah “Hayır, yüzyıl kaldın. Anlamak için yiyeceğine içeceğine bak, henüz değişmemiş; eşeğine bak, -seni insanlara bir işaret kılmamız için- ve kemiklere bak, onları nasıl düzeltiyor ve üzerini etle kaplıyoruz” buyurdu. Artık o adam için durum açıkça ortaya çıkınca, “Biliyorum ki Allah kesinlikle her şeye kadirdir” dedi.

Ebû Hayyân, âyette geçen “kente uğrayan kişi”nin Hızır olabileceğini söyler. Ayrıca bir rivayete göre bu kişi herkes de olabilir. Başka bir rivayeti aktaran Ebu Hayyân, İsrailoğullarından bir adam olduğunu veya Hz. Lût (a.s.)’in çocuğu olduğunu da ifade etmiştir. Aynı şekilde kent hakkında da muhtelif rivayetleri aktarmıştır.¹⁵³ Halefullah’ın kastettiği ve eleştirdiği nokta da burasıdır. Âyete tarihsel yaklaşan müfessirlerin, kıssalarda anlatılan yer, zaman, kişi ve olayların dışına çıkamayarak kıssada verilen mesajı kaçırmalarıdır. Oysa kıssalarda bulunan hidayet, irşad ve müjdelemeye dair mesajlar ihmal edilmiş bulunmaktadır.

Kıssaların tekrarı meselesinde de Halefullah’ın benzer tepki ve eleştirilerde bulunduğu görülmektedir. Aynı olay ve kişilerden oluşan kıssanın iki farklı pasaj halinde sunulmasının sırrını sorgulayan müfessirler, belli bir cevap arayışında olup bu konuda uzunca açıklamalara yer vermişlerdir. Sözelimi Âdem, Nuh, Hûd, Lût, Şuayb ve diğer peygamberlere ait kıssaların tekrarıyla ilgili olarak İbn Kuteybe, *Te’vilü Müşkili'l-Kur’ân*’da şöyle ifade eder:

¹⁵³ Ebû Hayyân Muhammed el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhît*, thk. Sıdkî Muhammed Cemîl, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2010, II, 632.

Bu kişilerden herhangi birisi hakkında tarihî bilgi vermek için, tek bir kıssada bunların anlatılması yeterli gelirdi. Bu yüzden Kur'ân'ın birçok yerinde, bir kıssanın tekrar edilmesine gerek yoktu. Kıssa tekrarı, özellikle kıssadaki olaylar aynı, tarihsel konular çok benzer ve ortamlarda aynı olduğunda çözülmesi, izah ve açıklaması gereken bir problemdir.¹⁵⁴

Öte yandan Tâhâ ve Neml sûrelerindeki Hz. Mûsâ (a.s.)'ın Rabbi ile karşılaşması kıssası ile anlatılanlar arasındaki farkın gözlenmesi konusunda Halefullah klasik dönem ulemanın “müteşâbih” kavramına sığındığını ve tutarlı açıklamalarda bulunmadıklarını dile getirir. Taberî'nin şu sözleri Halefullah'ın tepkisini çekmiştir: “*Müteşâbih: tekrar edilen kıssalarda lafızların birbirine benzemesidir. Bazı kıssalarda lafızları aynı, anlamlar ayrı; bazılarında lafızlar farklı, manalar aynı olabilir.*”¹⁵⁵ Kimi büyük müfessirlerin de benzer fikir ve söylemlerin olduğunu belirten Halefullah, kıssaların tekrarı konusunda da müfessirlerin “müteşâbih” kavramına meyletmesini edebî anlatım ve belâğat esaslı yaklaşımdan uzak durmalarına bağlamıştır.¹⁵⁶

Ne var ki Halefullah'ın eleştirilerine muhatap olan müfessirler, Zülkarneyn kıssasında geçen: “*Güneşin su içinde batması*”¹⁵⁷ ifadesinin izahında edebî-sanatsal ekole teslim olmuşlardır. Zira buradaki ifade hakikati değil de insanların gözleriyle gördüğü yanılısamayı tasvir etmektedir. Halefullah, kendisinin edebî anlatıma dair ortaya koyduğu teorinin doğruluğunun, klasik dönem müfessirler tarafından farkına varılmaya başlandığını ifade eder ve alıntılıdığı pasajlarla örnekler. Bu pasajlardan biri de Zülkarneyn kıssasına dair olup Râzî'ye aittir:

Kesin bir biçimde kanıtlandığı üzere; yeryüzü bir küre biçimindedir ve gökyüzü de küreyi ihata etmiş haldedir. Hiç şüphesiz güneş felektedir. Ayrıca âyette: “Orada bir kavim buldu...” ifadesi de bulunmaktadır. Malumdur ki, güneş yakınında bir toplumun ikamet etmesi diye bir şey mümkün değildir. Öte yandan güneş yeryüzünden mukayese edilemeyecek

¹⁵⁴ Ebû Muhammed Abdullah İbn Kuteybe, *Te`vilü Müşkili'l-Kur`ân*, nşr. Seyyid Ahmed Sakr, y.y.: el-Mektebetu'l-İlmiyye, t.y., s. 234.

¹⁵⁵ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II, 213.

¹⁵⁶ Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, s. 71.

¹⁵⁷ Kehf 18/28.

kadar büyüktür. Öyleyse güneşin bir su kaynağına girmesi nasıl makul olabilir? Deriz ki: “Güneş çamurlu bir su gözü içinde batıyor...” ifadesi birkaç yönden te’vîl edilebilir. Zülkarneyn, batıdaki en uzak bölgeye varıp, önünde medeniyet eseri hiçbir bina kalmayınca; güneşi adeta, siyah çamurlu bir su kaynağının içine batıyormuş gibi gördü. Oysa gerçekte böyle bir şey olmamıştı. Nitekim deniz yolcusu bir kimse de baktığı tarafta kıyıyı görmediği vakit; güneşin adeta denizin içinde battığı kanaatine varır. Aslında güneş denizin çok ötesinde batmaktadır...”¹⁵⁸

Bu pasajda açıkça görülmektedir ki Râzî, Allah kelamının vâkıya ters düşmekten kurtulabilmesi için te’vîl edilmesi gerektiğini belirtmektedir. Halefullah Râzî ile birlikte Nîsâbûrî ve Ebû Hayyân’ın da bu kıssa ile ilgili olarak te’vîl düşüncesinde olduklarını ifade eder. Her ne kadar Halefullah, kıssanın tarihsel gerçeklikleri tasvir etmediği noktasında bu müfessirlere katılsa da ve te’vîl konusunda onlara saygı duysa da kıssadaki problemin te’vîle muhtaç olduğunu düşünmemektedir. Zira ona göre Kur’ân’ın bu kıssadaki hedeflediği gerçek, Ehl-i Kitab’ın Zülkarneyn ile ilgili bilgilerini ve bu bilgileri Kureyş ile paylaşmalarını tasvir etmektir. Halefullah bu meselede Râzî, Nîsâbûrî ve Ebû Hayyân’ı edebî-sanatsal anlatım tarzına yaklaştıklarını görse de, Tâberî ve Zemahşerî’nin bu kıssa üzerinden yaptıkları tartışmaların sonucunda birinci gruptaki müfessirlerin vardığı sonuca varamadıklarını belirtir. Taberî ve Zemahşerî, kıssayı tarihsel gerçekliklerle bağdaştırmaya çalışmıştır. Râzî ve ona yakın açıklamalarda bulunan müfessirlerin farkı güneş, yeryüzü ve gezegenler hakkında diğer müfessirlerin bilmediklerini bilmelerinden kaynaklanmaktadır. Bundan dolayı da kıssada anlatılanları, tarihsel-kozmik gerçeklikle bağdaştırmaya çalışmamışlardır.

Benzer ifadeleri Kâdı Abdulcebâr da Allah Teâla ile Hz. İsa (a.s.) arasında geçen diyalog hakkında kullanmıştır. Bu diyalog Mâide sûresinin 116. âyetinde geçmektedir:

Allah “Ey Meryem oğlu İsa! İnsanlara sen mi ‘Allah’ın dışında beni ve annemi birer tanrı kabul edin’ dedin?” buyurduğu zaman o şu cevabı verir: “Hâşâ! Seni tenzih ederim. Hakkım olmayan şeyi söylemek bana yakışmaz. Hem ben söyleseydim şüphesiz sen onu bilirdin. Sen benim içimdekini bilirsin, ama ben senin zâtında olanı bilmem. Gizlileri tam olarak bilen yalnız sensin.”

¹⁵⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXI, 167-168.

Bu âyetin tefsirinde Kâdı Abdulcebbar, tarihsel bakış açısından sıyrılarak Halefullah'ın maksadındaki anlatım tarzına yaklaşmıştır. Nitekim açıklamalarında “Hz. İsa (a.s.)’nın insanları Allah Teâla’ın yolundan saptıracak sözler söylemeyeceğine göre ve bu ifadenin doğru olmayacağına göre, nasıl olur da Allah böyle bir olayı olmuş ve bitmiş gibi anlatır?” Sorusunu yöneltir ve şöyle cevap verir:

Bu ifadeler, (Meryem ve İsa’yı ilahlaştıranlara) yönelik, Allah’ın kınaması ve azarlamasını ifade eder. Bir fiili işleyeni engellemek ve azarlamak için, hikmet sahibi herhangi bir fiil ile suçlaması uygun olabilir. Allah Teâla olayları pek tabii bilmektedir. Onun soru sorması uygun değildir. Burada bizim söylediğimiz anlam kastedilmiştir. (Hristiyanların arasında) Allah’a ibadet eder gibi: Meryem ve İsa’ya ibadet edilmesini ve bunların iki ilah edinilmesini gerekli gören bazıları vardı. Bu yüzden cümle sonunda, “Eğer bunu demiş isem, sen muhakkak bilirsin.” İfadesi geçmiştir.¹⁵⁹

Benzer şekilde bazı müfessirler, “*Biz, Allah’ın Rasûlü, Meryem oğlu İsa Mesih’i öldürdük demeleri...*”¹⁶⁰ âyetinde Yahudilerin, inanmadıkları halde Hz. İsa (a.s.)’a “Allah’ın Rasûlü” demelerini tarihsel mantığa göre değerlendirmişler ve âyette geçen diyalog üzerinde durmuşlardır. Bundan dolayı eserlerinde olayın zamanı hakkındaki rivayetleri zikretmişler, kimi müfessirler de bunun Hz. İsa (a.s.)’ın semâya ref’i zamanında gerçekleştiğini ve bunun mâzî kipine uygun geldiğini belirtmişlerdir.¹⁶¹ Ne var ki bazı müfessirler de rasyonel bir açıklamada bulunamayınca edebî-sanatsal ekole sığınmak zorunda kalmıştır.¹⁶² Bu mesele üzerinden müfessirlerin yanılgılarını sayan Halefullah’a göre müfessirler, âyetlerde ilk akla gelen manâları anlıyorlar ve âyetleri rasyonel mantık açısından ele almaya çalışıyorlar. Bu yüzden de Allah Teâla ile Hz. İsa (a.s.) arasında geçen diyalogun zamanını öğrenmeye çalışır halde bir faaliyet sergiliyorlar. Oysa Halefullah, söz konusu âyetteki diyalogun gâyesini, Hz. Peygamber (s.a.v.) dönemindeki Hristiyanların eleştirilmeleri ve Hz. İsa (a.s.)’a ibadet etmekten uzaklaştırılmaları olarak görmektedir. Bir diğer ifadeyle; bu diyalog ne geçmişte ne de gelecekte vukû bulacak bir konuşma olup, nüzul asrındaki

¹⁵⁹ Kâdı Abdulcebbar, *Tenzîhu’l-Kur’ân ani’l-Metâ’in*, s. 149.

¹⁶⁰ Nisâ 4/157.

¹⁶¹ Halefullah, *Kur’ân’da Anlatım Sanatı*, s. 189.

¹⁶² Halefullah, *Kur’ân’da Anlatım Sanatı*, s. 74-75.

Hristiyanların inançlarını yargılayan ve sorgulatan temsîlî bir diyalogdur.¹⁶³ Bununla birlikte âyette mâzî sîgasının kullanılmasının hikmetini ise Kur'ân'ın bu kişilerin önlerine set vurarak önünü kesmek istemesiyle açıklar. Bundan dolayı da meseleyi olmuş ve bitmiş şeklinde anlatmaktadır. Bu durum Hristiyanların inançlarını sarsmakta ve Allah'ın azabıyla korkutmaktadır. Halefullah, şayet müfessirler onun dediği gibi âyeti anlamış olsalardı, herhangi bir ihtilafa düşmeyeceklerini ve kafa karışıklıklarına sebebiyet vermeyeceklerini belirtir.¹⁶⁴

Söz konusu anlatım tarzı, Halefullah'ın kanaatince Kur'ân'ın bilinçli bir şekilde uyguladığı ve daha çok kıyamet, musibet ve azap gibi konuların betimlenmesine yöneliktir. Genellikle de müşriklerin benliklerindeki şüphe veya inkârı bitirmek için, olayları gerçekleşmiş gibi göstererek mâzî sîgasını kullanmıştır.

Halefullah'ın eleştirel babda alıntıladığı pasajlar üzerinden görülmektedir ki kendi kanaati, söz konusu müfessirlerin genelde Kur'ân'a ve özelde kıssalara yaklaşımlarının hatalı olduğu yönündedir. Zira ona göre Kur'ân'ı ideal anlama biçimi edebî-sanatsal metoddan geçer. Bundan dolayı kıssalardaki öğüt, hidayet, terğîb ve terhîb gibi sosyal içerikli mesajlara ve belâğî özelliklere dikkatleri vermektense müfessirlerin kıssalarda tarihsel ayrıntılar aradıklarını düşünen Halefullah, eleştirilerinde haklı veya haksız olduğuna bakılmaksızın sert bir üslûb kullandığı görülmektedir. Halefullah'ın, müfessirlerin faaliyetlerini ifade ediş tarzı, onların hatalarını ön plana çıkarmaya odaklı olduğu izlenimi vermektedir. Ne var ki müfessirlerin yanlışlarını ortaya koymak amacıyla klasik dönem kaynaklardan alıntıladığı pasajların yanında, yine aynı müfessirlerden destek bulma amacıyla da alıntılar yapmıştır.

2.2.1.2. Destek Bulma Yöntemi

Halefullah'ın eleştirileri olduğu gibi klasik dönemden kendini destekleyen açıklamalara da yer verdiği görülmektedir. Kendi tezi için başvurduğu açıklamalardan biri de Nisâbü'rî'nin

¹⁶³ Hikmet Zeyveli, "Kur'ân Kıssaları", *İslamî Araştırmalar Dergisi* 1-2-3-4 (1996): IX, 179.

¹⁶⁴ Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, s. 189.

(el-Vâhidî) *Esbâbu'n-Nüzûl* adı eserinden bir pasajdır. Halefullah, nübüvvetin ispatıyla ilgili olarak Ehl-i Kitab'ın bir ölçütünden bahseder. Bu ölçüt, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in nübüvvetinin başlangıcında Yahudiler tarafından belirlenmiştir. Buna göre peygambere geçmiş toplumlar ve peygamberlere ait haberler gelir ve bu bilgiler gayb bilgilerindedir. Dolayısıyla Yahudilerin ellerinde Hz. Peygamber (s.a.v.)'in peygamberliğini doğrulayıp yanlışlayabilecek bir kıstas vardır. Halefullah, bu savunusunu eserinde Nîsâbü'rî (el-Vâhidî)'nin *Esbâbu'n-Nüzûl*'ünde anlatılan biçimiyle olayı şöyle anlatır:¹⁶⁵

Muhammed b. İshak bu kıssanın sebebini (Ashâb-ı Kehf kıssası) genişçe açıkladı ve şunları söyledi: Nadr b. el-Hâris, Kureyş'in en şeytan adamlarından biriydi. Hz. Peygamber (s.a.v.)'e işkence eder ve ona karşı düşmanca davranırdı. Hire şehrine gitmiş; orada Rüstem ve İsfendiyar destanlarını öğrenmişti. Hz. Peygamber (s.a.v.) bir toplulukla beraber oturup, onlara İslâm'dan bahsettiği vakit, Hz. Peygamber (s.a.v.) oradan ayrılır ayrılmaz, Nadr b. el-Hâris oraya gider ve “Ey Kureyş topluluğu! Vallahi benim sözlerim onun sözlerinden daha iyidir, buyurun gelin, onun sözlerinden daha güzel sözler size söyleyeyim” der; sonra eski İran şahlarına ait destanları anlatırdı. Daha sonraları Kureyş bu adamı ve onunla birlikte Ukbe b. Ebî Muayt'ı Medine'deki Yahudilere göndermiş ve bu ikisine; “(Yahudilere) Muhammed'i ve onun halini sorun, onun söylediklerinden bahsedin. Zira Yahudiler ilk kitap sahipleridir ve onların elinde, bizde olmayan; peygamberlere dair bilgiler vardır”, demişlerdi. Bu ikisi yola çıktılar ve Medine'ye geldiler. Hz. Peygamber (s.a.v.) ile ilgili olarak Yahudi bilginlerine sorular yönelttiler. Bu Yahudi bilginleri onlara şunları söyledi: “(Muhammed'e) üç soru sorun:

1. Eski dönemlerde yaşamış Ashâb-ı Kehf denilen bazı gençler vardı, onlar kimdir, onlarla ilgili bilgiler nelerdir? Onların çok ilginç hikâyeleri vardır!
2. Yeryüzünün doğu ve batısına ulaşan seyyah (Zülkarneyn) hakkında Muhammed'in ne bildiğini sorun.
3. Ruhu ve ruhun mahiyetini sorun.

Eğer size bunlar hakkında açıklama yaparsa (gerçek) bir peygamberdir, aksi takdirde sahtekarın biridir...¹⁶⁶

¹⁶⁵ Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, s. 55-56.

¹⁶⁶ Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed el-Vâhidî en-Nîsâbü'rî, *Esbâbu'n-Nuzûl*, Demmâm: Daru'l-Aslâh, 1992, s. 291-292.

Bu pasajdan hareketle Halefullah, Yahudilerin bu konudaki söylemlerini kuvvetli bulmakta ve Nîsâbûrî'nin rivayetini kendine kaynak edinmektedir. Bunun yanı sıra kıssalardaki haberler aynı zamanda Hz. Peygamber (s.a.v.)'in nübüvvetine delil sayılacağından bu haberlerin Ehl-i Kitabın bildiklerine uygun düşmesi gerekir.¹⁶⁷ Bu noktalardan hareketle Nîsâbûrî'nin aktardığı rivâyet Halefullah'ın destek bulma amacıyla kullandığı bir alıntı olmuştur.

Halefullah, teorisini okuyuca sunarken adım adım her örnekte gerek müfessirleri eleştirerek gerek kendine destekçi bularak açıklamalarına devam etmiş, müfessirlerin tarihsel temellere göre kıssaları yorumlamalarını fırsat bilip Kur'ân'a saldıranların (oryantalist ve misyonerler) ele aldıkları bazı problematik örneklere yer vermiştir. Bu örnekler, Râzî ve Kâdı Abdulcebbar gibi müfessirlerin eserlerinde yer verdikleri muhtelif iddialardan oluşmaktadır. Nitekim Râzî, Hz. İsa ile ilgili olan; “*İnsanlarla beşikte konuşuyor*”¹⁶⁸ âyetini tefsir ederken Ehl-i Kitab'ın Hz. İsa'nın bebekliğinde konuşmadığını söyleyenlerin iddiasını zikreder. Bu iddiaya göre eğer böyle bir şey olsaydı, mutlaka Yahudi ve Hristiyanlara tevatür yoluyla aktarılmış olmalıydı. Ne var ki en aşırı Hristiyan grupları dahi böyle bir bilgidен haberdar değilse, bu olayın yaşanmadığı hakkındaki görüş ağır basar. Bunun yanında İsa bebekken konuşup risaletini açıklamış olsaydı, ona karşı olan Yahudiler kızgınlıklarından henüz o bebekken öldürmeye kalkışarlardı.¹⁶⁹ Bu iddianın yanı sıra Râzî'nin yer verdiği Yahudilere ait bir başka iddia da Kur'ân'da geçen “Hâmân”¹⁷⁰ kişinin Hz. Mûsâ (a.s.) ve Firavun zamanının yaşamadığı yönündedir. Hâmân'ın Firavun döneminde yaşadığını söylemek tarihsel olarak hatadır, zira Hâmân Firavun döneminden çok uzun zaman sonra yaşamıştır. Buna ilaveten Firavun'un döneminde mevcut olduğu söylenen Hâmân kişinin Firavun'un veziri olduğu da söylenmektedir. İddialara göre böyle sıradan olmayan bir kimse eğer var olsaydı mutlaka bilinirdi.¹⁷¹ Halefullah'ın destek bulmak amacıyla sıklıkla Râzî'den alıntılar yapıldığı görülmüştür. Nitekim kıssalarda mitolojik unsurların varlığı noktasında Râzî'nin pasajlarından hareketle açık kapı bulmaya

¹⁶⁷ Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, s. 57.

¹⁶⁸ Âl-i İmran 3/46.

¹⁶⁹ Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981, VIII, 57-58.

¹⁷⁰ Mü'min 40/36.

¹⁷¹ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXVII, 67.

çalıştığı gözlenmiştir. Klasik dönem tefsir eserlerine başvurması pek tabii karşılanabilir, ancak burada Halefullah'ın eleştirisi ve destek bulma yöntemlerini tutarsız ve çelişkili bir biçimde ele alması, uyguladığı yöntemde eksikliği gözler önüne sermektedir.

Halefullah Râzî'den alıntılarla iddialara yer verdiği gibi *Tenzîhu'l-Kur'ân Ani'l-Metâ'in* adlı eserinde Kâdı Abdulcebbâr'ın; “*Ey Harun'un kızkardeşi! Senin baban kötü bir adam değildi, annen de iffetsiz bir kadın değildi.*”¹⁷² âyetinden hareketle Hz. Meryem (r.a.) ile Hz. Harun (a.s.) yaşadıkları dönemler arasında uzun zaman olmasına karşın, bu sözün nasıl anlaşılması gerektiğine dair açıklamalarına yer vermektedir. Kâdı Abdulcebbâr, âyette geçen kişinin Hz. Mûsâ (a.s.)'in kardeşi olan “Harun”un olmadığını ifade etmiştir. Hz. Meryem (r.a.)'in ise gerçekte Harun adında bir kardeşi vardı. Ayrıca isim ve lakabı belirtme bu ismi taşıyanın yalnızca tek bir kişi olduğunu göstermez. Nitekim “Harun'un çocuklarından” denebildiği gibi Kureys'ten birine de “Ey Kureys'in kardeşi!” denebilir.¹⁷³ Oryantalist ve misyonerlerin iddiaları ve buna karşılık müfessirlerin izah etme çabaları, Halefullah'ı tatmin etmediği görülmektedir. Zira onun kanaatine göre tarihsel bakış açısıyla kıssaları anlamada ısrarcı olan müfessirler, bu yaklaşımları sebebiyle kıssalar üzerinden atılan iftiraları durduramamışlardır.

Diğer taraftan Halefullah, yine de bazı müfessirlerin belli pasajlarında isabet de ettiklerini gösteren alıntılamlarda bulunur. Nitekim Râzî bu müfessirlerden biridir. O, Kur'ân'ın tarih bilgisi vermeyi amaçlamadığını, aksine farklı türden mesajları muhatabına aktarmak istediğini şu pasajında ifade eder:

*İşin gerçeği şu ki onlar, mahiyetini bilemedikleri ve henüz kendilerine yorumu yapılmamış olan şeyi yalanladılar. Onlardan öncekiler de işte böyle yalan saymışlardı; ama bak zalimlerin sonu nice oldu!’. (Yunus/39) Âyetinin birkaç yorumu olabilir: Birincisi şudur: Müşrikler, Kur'ân kıssalarından bir şeyler işittiklerinde; her defa bu kitap öncelilerin hikâyelerinden başka bir şey değildir, demişler; bu kıssaların salt kıssa anlatımı amacıyla Kur'ân'da yer almadığını; aksine, başka nedenlerden ötürü bunların anlatıldığını takdir etmişlerdir.*¹⁷⁴

¹⁷² Meryem 19/28.

¹⁷³ Ebü'l-Hasen Kâdı Abdulcebbâr el-Hemedânî, *Tenzîhu'l-Kur'ân ani'l-Metâ'in*, thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâiyih, Cîze: Mektebetu'n-Nâfize, 2006, s. 273.

¹⁷⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XVII, 102.

Müfessirlerin belli âyetlerde edebî tefsire yaklaşan yorumları Halefullah'ı memnun etse de bir bütüncül olarak bakıldığında otorite sahibi müfessirlerin dahi Kur'ân'da tarihsel gerçeklik arayışında oldukları düşüncesi Halefullah'ın genel kanaatidir. Bundan dolayıdır ki kıssaları tarihsel gerçekliklerle bağdaştırmaya çalışan müfessirler Halefullah'ın hedefinde bulunmuşlardır. Nitekim Halefullah'a göre zikredildiği üzere Zülkarneyn ve Hz. İsa (a.s.)'ın Allah ile konuştuğu kıssaları Kur'ân, insanların tasavvurlarıyla ele almıştır. Örf, âdet ve anlayışlara yer vermiş, Ehl-i Kitab'ın tarihsel malumatına uygunluk arz etmiştir.¹⁷⁵ Bundan dolayı Halefullah, müfessirlerin kıssaları tarihsel realiteyle bağdaştırma çabasını anlamsız bulur.

Halefullah'ın bahsetmiş olduğu üzere Kur'ân kıssalarının önemli bir özelliği de kıssanın bazı öğelerini zikredip bazılarını zikretmemesidir. Nitekim bunu, kıssalarda bulunan edebî öğelerden amacı gerçekleştirecek kadarını seçip, bunun dışındaki olay, kişi ve diğer bilgileri bırakmak sûretiyle yapmıştır. Halefullah, İbnu'l-Esîr'in Kur'ân'daki bu anlatım özelliğinin farkına vardığını ve bunu edebiyat, sanat gibi bazı nedenlere bağladığını ifade eder. Nitekim İbnu'l-Esîr, *“Gerçek şu ki biz Mûsâ'ya da kitap vermiş, kardeşi Hârûn'u onun yanında yardımcı tayin etmiştik. Onlara, ‘Âyetlerimizi yalan sayan topluluğun yanına gidin’ dedik. Ama sonunda o (söz dinlemeyen) topluluğu yıkıp yok ettik.”*¹⁷⁶ âyetindeki emir cümlesinin hafzedildiğini söyleyip bunun takdirini: *“Dedik ki, siz ikiniz âyetlerimizi yalanlayan topluma gidin. İkiisi onların yanına gittiler. Toplum bu ikisini yalanladı ve onları yerle bir ettik”* şeklinde ifade eder. Dolayısıyla İbnu'l-Esîr'in vurguladığı husus; burada kıssanın başlangıç ve sonunun zikredildiğidir. Çünkü bizatihi kendi ifadeleriyle kıssanın amacı; *“peygamber gönderilmesi ve onların peygamberi yalanlamalarının helak olma sonucunu doğurduğu konusunda delil getirilmesidir.”*¹⁷⁷ Görülmektedir ki İbnu'l-Esîr, kıssadaki hazif ve zikrin, kıssanın amacını gerçekleştirmede bilinçli bir şekilde yapıldığının farkındadır. Her ne kadar İbnu'l-Esîr edebî-sanatsal

¹⁷⁵ Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, s. 102.

¹⁷⁶ Furkân 25/35-36.

¹⁷⁷ Ebü'l-Feth Ziyâüddîn Nasrullah İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-Sâir Fî Edebi'l-Kâtibi ve's-Şâir*, Kahire: Dâru Nahdati Mısır, t.y, II, 289-290.

anlatımdan bahsetmese de Halefullah, durumu edebî-sanatsal anlatımla irtibatlandığı yönünde anlamıştır.¹⁷⁸

Yine İbnu'l-Esîr üzerinden, Kur'ân'ın müstakbeli mâzî ve mâzîyi müstakbel kipleriyle ifade etmesine değinen Halefullah, örnekten hareketle edebî mantığa dayanmaktadır. İbnu'l-Esîr'e göre müstakbel için mazî kipinin kullanılmasının amacı, fiilin yapısına ve bu fiilin biçimine, âdeta dinleyicinin tanık olduğunu ortaya koymaktır. Bununla henüz gerçekleşmeyen bir işin olacağını ispat etme amaçlanmıştır.¹⁷⁹ Böyle bir üslûb ise Halefullah'ın nazarında yalnızca edebî üslûb ile açıklanabilir. Zaten Halefullah da İbnu'l-Esîr'in açıklamalarını psikolojik mantığa, yani edebî üslûba uygun düştüğünü belirtir.¹⁸⁰

Halefullah, müfessirlerin temsîlî (dramatik) kıssaları yorumlamalarını da edebî-sanatsal anlatımını bildiklerini gösterdiğini düşünmektedir. Nitekim kıssalarda temsîl ve mübâlağa gibi belâgat meseleleriyle ilgili olarak İbn Kuteybe, *Kitâbu'l-Eşribe* adlı eserinde belirttiği bir görüş Halefullah'ın ilgisini çeker. Buna göre İbn Kuteybe şöyle der:

İshak bana Vekî'in bir kusurundan söz etti: Vekî', "Allah suyu helal kıldı" demiş; İshak, "su zaten helal olunca nasıl olur da helal kılınır?" diye itiraz etmiş. Biz deriz ki burada Vekî'in bir kusuru yoktur ve bu konuda o eleştirilemez. Çünkü, onun bu cümles, Arap dilinde, varlıkları niteleme hususunda, övgü ve yerme konusunda mübâlağa tarzında söylenmiş bir sözdür. Nitekim "O, sabahtan daha açık, yıldırımdan daha hızlı, yıldızdan daha uzak" cümleleri böyledir. Burada yalan yoktur. Çünkü dinleyici, söyleyenin tarzını bilmektedir ve Arapların tamamı bu tarz üzerinde ittifak etmişlerdir. "Allah suyu helal kıldı." Cümlesi, onun helal olma niteliği mübâlağa ile ifade etmektedir.¹⁸¹

Halefullah bu sözleri açıkça kendi teorisine destek niteliğinde görür. Zira İbn Kuteybe'nin "duygu ve düşüncelerin ifade edilmesinde dil, edebî ve belâğî tarzdaysa bu durumda anlatımın gerçeğe uygun olması beklenemez" fikrini vermeye çalıştığını düşünür.¹⁸² Çünkü gerçek bir edebiyatçı, Halefullah'a göre İbn Kuteybe'nin tanımladığı şekilde olmalıdır.

¹⁷⁸ Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, s. 173.

¹⁷⁹ İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-Sâir Fî Edebi'l-Kâtibi ve 'ş-Şâir*, II, 186.

¹⁸⁰ Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, s. 188.

¹⁸¹ İbn Kuteybe, *Kitâbu'l-Eşribe*, s.54.

¹⁸² Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, s. 207-212.

Dolayısıyla onun sözleri, Halefullah tarafından destek gördüğü gibi Halefullah'ı da desteklemiştir.

Halefullah temsîl konusunda bir başka desteği de Zemahşerî'den aldığını düşünmektedir. Zemahşerî'nin Ahzâb sûresinin 72. âyetine yaptığı açıklamalar Halefullah'ın zihnini şu noktaya çevirmiştir; âyette Arap diline ait bir üslûb olduğundan dolayı burada “temsîl” kullanılmıştır. Çünkü Kur'ân Arapların tarz ve üslûblarına göre nazil olmuştur. Öte yandan Zemahşerî'nin, temsîlin zihinde kurgulandığına dair ifadelerine yer veren Halefullah, bir araya getirdiği pasajlarla müfessirlerin bazı söylemlerinden destek bulmaya çalıştığı görülmektedir. En nihayetinde Zemahşerî'den hareketle temsilin kurgu ürünü olabileceğini ve Kur'ân'da da mevcut olduğunu anlayan Halefullah, kurguyu Kur'ân'ın bir üslûbu olarak da görmektedir.¹⁸³

Halefullah'ın hiç şüphesiz teorisindeki en kritik ve problemlili iddiası, mitolojinin (esâtîr) Kur'ân'da yer aldığıdır. Bununla ilgili olarak şöyle demektedir:

Kur'ân muhtevasında mitoloji olduğunu inkâr etmiyor; fakat bu mitolojilerin vahiy eseri olmadığı ve semadan inmediği, sonuç olarak da Muhammed'e ait olduğu iddiasını reddediyor.¹⁸⁴

O halde mitolojik kıssa, Kur'ân'da var olabileceği kimi müfessirler tarafından caiz görülen edebî anlatım türüdür.¹⁸⁵

“Esâtîr” kelimesinin geçtiği âyetlerden anlaşılan bir başka nokta da şudur: Kur'ân bizzat kendisi, muhtevasında “esâtîr” bulunmasını olumsuzlamamış, sadece bu “esâtîr”in, Allah'tan gelmeyip, Muhammed'e ait olduğu isnadını reddetmeye özen göstermiştir.¹⁸⁶

Halefullah aynı kanaati Râzî'nin de taşıdığını savunarak onun sözleriyle açıklamalarına devam eder. Halefullah'ın kuvvetle tutunduğu, yukarıda belirtilen Yunus sûresi 39. âyetten hareketle Râzî'yi de meseleye dahil etmiştir. Râzî, tefsir eserinde; “*Birinci olarak, müşrikler her ne vakit bir kıssa duymuşlarsa, “Bu kitapta öncekilerin hikâyelerinden başka*

¹⁸³ Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, s. 214-216.

¹⁸⁴ Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, s. 235.

¹⁸⁵ Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, s. 239.

¹⁸⁶ Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, s. 233.

*bir şey yok” demişler ve kıssaların amacının salt anlatma olmayıp bundan başka şeyler içerdiğini anlamamışlardır.”¹⁸⁷ şeklinde, Halefullah’ı heyecanlandıran bir açıklamada bulunur. Halefullah’a göre Râzî burada iki şeyi birbirinden ayırır; bunlardan ilki kıssanın yapısı, ikincisi de kıssada bulunan dinî esaslardır. Râzî’nin görüşü kıssanın yapısı müşrikleri şüpheye itmiştir. Zira onlar yapıyı kıssanın asıl maksadı zannedip, bu sebeple de kıssalara “esâtîru’l-evvelîn” demişlerdir. Oysa Halefullah, kıssada amacın farklı şeyler olduğunu belirten Râzî’yi, kendi maksadına uygun bir kanaat taşıdığı şeklinde yorumlamıştır.¹⁸⁸ Öte yandan Râzî, Kur’ân’ın müşriklerce “esâtîr” olarak nitelenmesini olumsuzlamamasını, fakat Kur’ân’ın Hz. Muhammed (s.a.v.) tarafından yazıldığına dair reddiyede bulunmasına dair meseleyi de ele almıştır. Öyle ki Hz. Peygamber (s.a.v.) Kur’ân’ın bir benzerini getirmeleri konusunda müşriklere meydan okumuş, fakat onlar bundan âciz kalmışlardır. Şayet Hz. Peygamber (s.a.v.) herhangi birinin yardımıyla Kur’ân’ı te’lif etmiş olsaydı, tekrardan te’lif edilip benzerinin ortaya çıkarılması da mümkün olurdu. Ancak müşrikler bundan âciz kaldığı için Kur’ân’ın Allah Teâla’nın vahyi olduğu kesinleşmiştir. Bundan dolayı da Râzî, Allah Teâla’nın buyurduğu; *“De ki, onu gizliyi bilen Allah indirdi...”* ifadelerini, müşriklerin "öncekilerin mitolojileri" şeklindeki ithamına verilen bir cevap olup olmadığını sorgular. Burada Râzî, "Allah indirdi" ifadesinin Kur’ân’da mitolojinin varlığını olumsuzladığı fikrine varır. Ona göre âyet müşriklerin şüphelerini karşılayıcı nitelik taşımaktadır.¹⁸⁹ Oysa Halefullah’a göre bu cevap, Kur’ân’da mitolojik unsurların var olduğunu reddeden bir ifade olmayıp başka bir durumla ilgilidir. Bu durum, "göklerde ve yerdeki gizlilikleri bilen Allah’tan indirilmediği" ithamıdır. Bundan dolayıdır ki Halefullah Râzî’nin bu görüşüne katılmamaktadır.¹⁹⁰*

Halefullah her ne kadar Râzî’nin son belirtilen ifadelerine katılmasa da farklı pasajlarda belirttiği ifadelerden hareketle Kur’ân’da mitolojinin varlığını kabul ettiğini düşünür. Râzî’nin bu âyet üzerinden savundukları Halefullah’ı söz konusu düşünceye iter;

¹⁸⁷ Râzî, XVII, 102.

¹⁸⁸ Halefullah, *Kur’ân’da Anlatım Sanatı*, s. 227.

¹⁸⁹ Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, XXIV, 51.

¹⁹⁰ Halefullah, *Kur’ân’da Anlatım Sanatı*, s. 234-235.

İbrâhim "Rabbim! Ölülerini nasıl diriltiyorsun, bana göster!" deyince, rabbi "Yoksa inanmıyor musun?" demişti. O "Hayır inanıyorum, fakat kalbim tam kanaat getirsin diye" cevabını verdi. Rabbi "Kuşlardan dört tane al, onları kendine alıştır, sonra (parçalayıp) her bir tepeye onlardan bir parça bırak, sonra onları çağır. Koşarak sana gelecekler ve şunu bil ki, Allah hep galiptir ve hikmet sahibidir" buyurdu.

Bu âyetteki kıssaya karşı Râzî'nin tutumu Halefullah'ın nazarında nettir. Ona göre Râzî, bu kıssanın gerçekleştiğini kabul etmez ve bu kıssayı temsîlî kıssa kategorisine koyar. Bunu yaparken de Ebû Müslim el-İsfehânî'nin görüşlerini belirtir. el-İsfehânî'ye ait görüş şöyledir:

İbrahim, Allah'tan ölüyü diriltmesini isteyince, Allah ona, bu işi kolayca anlamişını sağlayacak bir misal gönderdi. Buna göre "surhunne ileyk/ صرهنّ إليك" emrinden maksad; "onları kendine alıştır ve seslendiğinde sana gelmelerini onlara öğret" anlamında olup, "bu dört kuşu çağırdığında, sana cevap vermelerini sağlayacak kadar bu alıştırmayı tekrarla. O kuşlar bu hale gelince, her birini sağ olarak bir dağın tepesine koyup sonra onları çağır. Onlar sana hızlıca gelecektir" demektir. Burada amaç; ruhların bedenlerine kolay bir şekilde dönmeleri konusunda somut bir misal vermektir.¹⁹¹

Halefullah'ın Râzî hakkındaki bir delili budur. Diğer bir delili ise Nahl Sûresi 24. âyetin tefsiriyle ilgili olarak Râzî de bulunan şu pasajdır:

Birisi çıkıp, nasıl olur da Allah mitoloji indirir diye sorarsa; buna verilecek cevaplar şunlardır: İlk olarak, bu alay tarzıyla ifade edilmiş olabilir. İkinci olarak, cümlenin anlamı, "Rabbinizden indirildiğini söylediğiniz (Kur'ân), öncekilerin mitolojileridir." şeklindedir. Üçüncü olarak burada kastedilen mana şöyle olabilir: Allah'ın indirdikleri arasında öncekilere ait mitolojiler olması, ilim, fesâhat, edebî incelikler ve gerçekler yönünden Kur'ân'a hiçbir zarar vermez.

Halefullah, son iki örnek üzerinden Râzî hakkında kesin bir kanaate ulaşmıştır. Bu kanaat; Râzî'nin Kur'ân'da mitolojik unsurlar bulunduğunu ve bunların Allah tarafından indirildiğini caiz görmesidir.¹⁹²

¹⁹¹ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, VII, 45.

¹⁹² Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, s. 239.

Buradan hareketle bütün müfessirlerin, temsîl ve mitolojiyi kabul etmediklerini savunmak Halefullah açısından bir bakıma yanlış bir yargıdır. Halefullah'ın eleştirileri bir kenara bırakılırsa, kendine yandaş olabilecek bazı klasik dönem müfessirlerin varlığından da söz ettiği görülmektedir. Halefullah, özellikle mitoloji ve kurgu gibi unsurların, kıssalarda uygulandığı hakkındaki teorisini delillendirmek amacıyla sıklıkla klasik döneme başvurur. Edebî metodu ve tefsirde yeniliği savunan bir araştırmacı olarak geleneğe karşı tepkisine bakılırsa, delillendirmesini yine geleneğe dayanarak yapıyor olması bir bakıma anlam verilemeyen bir çelişkiyi ortaya koymaktadır. Onun bu tavrı, eserindeki yöntem sorunu açık etmekle birlikte teorisini de müphem kılmıştır.

2.2.2. Kaynaklardan İstifade Yönteminin Değerlendirilmesi

Tezin kilit bölümü olan bu başlıkta, *el-Fennu'l-Kasasî* ve içeriğinde istifade edilen kaynaklara olan yaklaşımı yöntemsel olarak değerlendirilecektir. Kaleme aldığı eserin özgünlüğünü sıkça dile getiren Halefullah, hocası Hûlî'nin edebî tefsir anlayışını kıssalar üzerinden pratize ederek belli bir özgünlüğe ulaşmış olsa da yöntem bakımından aynı derecede bir özgünlükten bahsedip bahsedilemeyeceği tartışmalıdır. Bu konuda doktora tezi olan Şaban Karataş da benzer düşünce içerisindedir. Ona göre Halefullah'ın kullandığı yöntem, edebiyat tarihi ve Kur'ân araştırmaları açısından yeni değildir. Bunun en göze çarpan kanıtını da Tâhâ Hüseyin'in kullandığı yöntem olarak göstermektedir. Zira *el-Fennu'l-Kasasî*'nin fikir önderi olan Hûlî'nin yöntemi, Muhammed Abduh ve Tâhâ Hüseyin'in yöntemlerinin bir sentezidir.¹⁹³ Bundan dolayı Halefullah'ı tamamıyla yeni bir ürün ortaya koyan olarak değil de belli bir ekolü ileriye taşıyan bir araştırmacı olarak addetmek daha uygun görülmektedir.

Eser, Halefullah'ın teorisine destek aramak amacıyla klasik dönem tefsir kaynakları yoğunlukta olmak üzere birçok kaynaktan alıntılacağı pasajlara yer vermektedir. Ne var ki Halefullah, akademik kurallara pek uymayarak istifade ettiği kaynakları ve kaynakların müellif adlarını açıkça zikretmemektedir. Bu durum akademik bir tezin üslûbuna uygun

¹⁹³ Karataş, *Muhammed Ahmed Halefullah*, s. 351-352.

olmadığı gibi okuyucuyu kaynaksız bırakmış olmaktadır. Öte yandan bazen “misyonerler” ya da “oryantalistler” gibi genel ifadeler kullanarak bunların kimler olduğunu açıklamamıştır. Ayrıca istisnalar dışında bazı sûre ve âyetlerin numaraları verilmeyerek okuyucuyu yormuştur. Karataş’ın eser üzerine yaptığı tahlile göre Abduh, Tâhâ Hüseyin ve Hûlî gibi hocalarının eserlerinden çokça etkilenmişse de onlar gibi akıcı bir üslûba sahip olamamıştır. Bununla birlikte kullandığı ifadelerden yola çıkarak hocalarından ne denli etkilendiği anlaşılabilir. Nitekim “İslâmî akıl” olarak sıkça kullandığı ifadeyi Tâhâ Hüseyin’den aldığı ileri sürülebilir.¹⁹⁴

Bir başka mûlahazamız, eserin bölümlere tutarsız bir biçimde ayrılmasıyla ilgilidir. Sözelimi Halefullah kıssaları tarihî, temsîlî ve ustûrî şeklinde tasnif ettikten sonra hangi kıssanın hangi tasnife uygun düşeceğini net belirtmemiştir. Öte yandan tasniflendirilmiş bu üç kategorideki kıssa çeşitlerinde birbirine yakın ifadeler kullanarak anlamların karışmasına yol açmaktadır. Nitekim Halefullah, sık sık “edebî kıssa” olarak nitelediği kıssaya nelerin dahil olduğunu muğlakta bırakmıştır.

Eserde görülen bir başka tutarsızlık da Halefullah’ın sık sık genellemelerde bulunmasıdır. Gerek oryantalist ve misyonerler hakkında gerekse klasik dönem müfessirler hakkında genel kanaatleri akademik üslûba uygun görülmemektedir. Özellikle de müfessirleri eleştirirken sert ithamlarda bulunmuştur. Ancak kendi teorisine müfessirlerden dayanak bulmaya çalıştığında önceki eleştirilerinin aksine bir tutum sergilemiştir. Bir diğer deyişle Halefullah, müfessirlerin kıssalarda tarihsel gerçeklik aradıklarını ve bundan dolayı edebî metod ile âyetleri tefsir etmediklerinden yakınırken, bir yandan da edebî metoda yaklaşan yorumları özellikle zikretmiş ve olumlu karşılamıştır. Bu durum okuyucu tarafından hissedilebilecek bir takım çelişkileri gözler önüne serer.

el-Fennu’l-Kasasî’nin giriş bölümü geniş olup ayrıntılı bir biçimde teoriyi anlatmaktadır. Halefullah bir bakıma kitabın özetini, okuyucuya en başta sunmaktadır. Bundandır ki Halefullah çok kere tekrara düşmüş ve aynı örnekleri farklı başlıklar altında tekrarlamıştır. Sözelimi Zülkarneyn ve Ashâb-ı Kehf gibi kıssaları başta anlattığı gibi

¹⁹⁴ Karataş, *Muhammed Ahmed Halefullah*, s. 353.

kitabın ilerleyen bölümlerinde de ele almıştır. Bu durumun bir zafiyet olup olmaması tartışılabilir. Fakat eser, düzeni noktasında noksanlık yaşadığını açık etmektedir.

Halefullah'ın kaynakları kullanırken kıssaların tekrarı meselesinde müfessirleri çokça eleştirmektedir. Nitekim birçok kıssa müteaddit olarak zikredilmektedir. Sözgelimi ilk yaratılış, İblis'in cennetten kovulması, Nuh, Hud, Salih, Lût, İbrahim, Mûsâ gibi kıssaların anlatıldığı birden fazla pasaj bulunmaktadır. Buna karşılık Davut-Câlût, Hârût-Mârût, Ashâb-ı Kehf, Mûsâ-Hızır, Zülkarneyn, Sebe melikesi Belkış, Ashâb-ı Fîl gibi birçok kıssa da Kur'ân'da yalnızca bir kere zikredilir. Belli konuların tekrar edilmesi, müfessirlerin meseleyi gündemlerine almasına sebep olmuştur. Bu mesele bir problem haline gelmiş ve klasik dönem müfessir tekrar meselesini izah edebilmek için çaba sarfetmişlerdir. Öyle ki Hatîb el-İskâfî, Tâcu'l-Kurrâ el-Kırmânî (ö. 1106), İbnü'z-Zübeyr es-Sekâfî (ö. 1308), Bedreddîn İbn Cemâa (ö. 1333) gibi kıssaların tekrarı meselesini lafzî müteşâbih kapsamında değerlendirmektedir.¹⁹⁵ Bu konuda Halefullah, İslam âlimlerinin tekrar meselesine ikna edici bir izah getiremediğini düşünmektedir. Bunun sebebini de müfessirlerin tarih kültürüne yoğunlaşmasına bağlar. Bu konuda Mustafa Öztürk, Halefullah'a karşı da belli eleştirilerde bulunmaktadır. Halefullah'ın "İslâmî akıl" olarak tâbir ettiği klasik dönem ulemâsına izâfe ettiği "sırf tarih kültürüyle meşguliyet", kıssaları genelde rivâyet, özelde İsrailiyyât malzemesi ışığında tefsir etmeyi kastetmektedir. Oysa Öztürk'e göre bu durum bilindik anlamda tarih olmaktan ziyade, mitolojik tarih tasavvurunun hâkim olmasıdır. Mitolojik tarih ise aslında tarihsizlik demektir. Bundan dolayı Öztürk, Halefullah'ın "tarih kültürüyle meşguliyet" değerlendirmesini isabetli görmemektedir. Halefullah'ın sıkça yinelediği "kıssalardaki amaçlar ve amaçlarda farklılaşmalar" meselesini de iyi tahlil edebilmek için Kur'ân'ın nâzil olduğu dönemi ve bu dönemdeki ilk muhatapların içinde bulunduğu şartları iyi bilmekle mümkündür ki bunu öğrenebilmek iyi bir tarih bilgisine ihtiyaç hissettirir. Öte yandan Halefullah'ın kıssaları anlama ve yorumlara noktasında belâgat ve edebiyatı ölçü olarak alınmasını önermesi Öztürk'e göre problemlidir. Zira böyle bir öneri Kur'ân'ın masa başında edebî kaygılarla

¹⁹⁵ Ebû Abdillâh Bedreddîn Muhammed ez-Zerkeşî, *el-Burhân Fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1972, I, 112; Ebu'l-Fazl Celâleddîn Abdurrahman es-Suyûtî, *el-İtkân Fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâr-u İbn Kesîr, II, 995.

kaleme alınmış bir eser olarak telakki edilmesine sebep olur. Oysa Kur'ân, tevhid-şirk mücadelesinin verildiği canlı bir ortama indirilmiş olup, sözlü bir hitap şekliyle bildirilmiştir. Böyle bir durumda nâzil olan Kur'ân vahyinde edebîliğin esası teşkil ettiğini söylemek pek sağlıklı bir yorum olmasa gerektir.¹⁹⁶

Müfessirler tekrar meselesini Halefullah'dan farklı ele almışlardır. Nitekim Zerkeşî'nin tanımına göre tekrar; sözün anlamını pekiştirmek amacıyla bir lafzı veya ifadeyi aynıyla yahut eş anlamlısıyla yinelemektir. Araya zaman girmesiyle ilk sözün unutulmaması için ifade edilmek istenen mefhum vurgulanmış olur. Bundan dolayı Arap dilinde şu söz söylenmiştir; "*bir söz tekrar edildiğinde pekişir ve tam manasıyla zihne yerleşir*".¹⁹⁷ Müfessirlerden İbn Kuteybe ise şu sözleri sarf eder;

Arapların diline, dildeki örflerine uygun şekilde nazil olmuştur. Arapların dildeki ifade ve üslup tarzlarından biri de tekrardır. Tekrarda te'kid ve bir şeyi anlatma kasdı mevcuttur. Arapların bir diğer ifade ve üslup tarzı da ihtisardır. Bu ifade tarzında sözü kolay ve kısa bir biçimde dile getirme maksadı vardır. Mesela bir Arap, 'Allah'a andolsun ki ben o işi yapmayacağım; Allah'a andolsun ki yapmayacağım (والله لا أفعله ثم والله لا أفعله)' dediğinde, onun bu sözü, tekidin yanı sıra kendisinden söz konusu işin sadır olacağını zanneden muhatabı bu zannından vazgeçirme maksadını yansıtır. Tekâsür/ 3-4, İnşirah/ 5-6, Kıyâme/ 34-35 ve İnfîtâr/ 17-18 gibi âyetlerde tekrarlanan ifadelerde amaç manayı pekiştirmektir. Şairin, 'nice nimetlere, daha nice nice nimetlere sahipsiniz (كم نعمة كانت لكم كم و كم)' sözü de bu kabildendir. Araplar pekiştirme maksadıyla herhangi bir sıfatı zikrettiklerinde, bazen aynı kelimeyi tekrarlamaktan kaçınır ve ikileme (itbâ') yoluyla onun bir harfini değiştirip ilk kelimenin ardına eklerlerdi. Sözelimi عطشان عطشان yerine عطشان نطشان veya حسن حسن (supsusuz) yerine حسن بسن (güpgüzel) şeklindeki ikilemeler bu türdendir.¹⁹⁸

Câhız ise Arap dilinde tekrarın pek hoş karşılanmadığını ifade eder. Ancak bunun iyi veya kötü olarak nitelenemeyeceğini ve muhatabın durumuna göre tekrarlarla ilgili bir hüküm vereceğini belirtmiştir ve ardından şunları eklemiştir:

¹⁹⁶ Öztürk, *Kur'ân Kıssalarının Mahiyeti*, s. 185-186.

¹⁹⁷ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, III, s. 10.

¹⁹⁸ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Te'vilü Muşkilü'l-Kur'ân*, nşr. Seyyid Ahmed Sakr, Kahire: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1973, s. 236-237.

Biz Allah'ın Kur'ân'da Mûsâ, Hûd, Harun, Şuayb, İbrahim, Lût, Âd ve Semûd gibi kıssaları tekrar ettiğini görüyoruz. Yine Kur'ân'da cennet, cehennem ve diğer birçok konunun da birçok kez zikredildiğine şahit oluyoruz. Bunu sebebi Allah'ın Araplar ve diğer tüm toplumlara hitap etmesi ve ilâhî hitaba muhatap olan toplumların çoğunlukla cahil, gâfil, inatçı, anlayışsız ve duyarsız olmasıdır.¹⁹⁹

Arap dilinde otorite olan âlimlerin izahlarına binâen denebilir ki Kur'ân'da bazı pasajlar tekrarlanırken muhatabın üslûp tarzına aykırı bir hitabet şekli seçilmemiştir. Bilakis onların üslûp tarzıyla örtüşecek bir üslûp kullanılmıştır. Bundan dolayı Kur'ân'ın bu tarzı muhataplar tarafından yadırganmamış ve tekrar meselesi gibi konular oryantalistlerin itham ettiği gibi kusur olarak görülmemiştir.

Suyûtî ise kıssaların tekrarıyla ilgili olarak şu ifadeleri sarf eder:

Geçmiş peygamberlere ait kıssalardaki maksat, onları yalanlayan toplumların helak olduklarını bildirmektir. Dolayısıyla Hz. Peygamber (s.a.v.)'i yalanlayanlar için bu kıssaları tekrar ihtiyacı başgöstermiştir. İnkarcılar Hz. Peygamber (s.a.v.)'i yalanladıkça, geçmiş peygamberleri tekzip ve inkâr eden toplulukların başlarına gelen azap gibi bir azaba çarptırılacaklarını bildiren bir kıssa inmiştir. Buna mukabil Yusuf, Ashâb-ı Kehf, Zülkarneyn, Mûsâ ve Hızır gibi kıssalar Kur'ân'da tekrar edilmemiştir. Çünkü bu kıssaların nâzil olduğu bağlam içinde doğrudan tekzip ve inkâr durumu söz konusu değildir.²⁰⁰

Yine Halefullah'ın en çok zikrettiği isimlerden olup teorisine kapı aralamak amacıyla kendisinden ümit beslediği Râzî'nin sözleri de şu şekildedir:

Öte yandan Fahreddîn er-Râzî'nin Hûd sûresi 49. âyet münasebetiyle sarf ettiği şu ifadeler konumuz açısından dikkat çekicidir: "Şayet birisi çıkar, 'Allah bu kıssayı Yunus sûresinde zikretmiş, burada bir kez daha dile getirmiştir. Bu tekrarın hikmeti nedir?' derse, buna şöyle cevap verilir: 'Bir kıssa değişik amaç işleve sahip olabilir. Şöyle ki Yunus sûresindeki anlatıma göre kâfirler tehdit edildikleri azâbın hemen gelmesini istiyorlardı. Bu yüzden Allah, Nuh kavminin henüz meydana gelmemiş olmasından dolayı azabı yalanlaması ve fakat sonunda söz konusu azâbın onları çarpması

¹⁹⁹ Ebû Osmân el-Câhız el-Kinânî, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1998, I, 105.

²⁰⁰ Suyûtî, *el-İtkân*, II, 855.

sebebiyle Nuh kıssasını zikretmiştir. Rasûlullah'ın müşrik halkı da Nuh kavmine benzer tutum sergilediğinden Allah bu sûrede aynı kıssayı müşriklerin Rasûlullah'a karşı son derece kötü davranmaları sebebiyle zikretmiştir.

Râzî'yi eleştirip onun alıntlarıyla kendi doğrularını ispat etmeye çalışan da Halefullah'tır. Esasında benzer ikilemi Reşid Rıza da göstermiştir. Modern dönemde Râzî'nin tefsir metoduna yönelik en ciddi eleştirileri yapan Rıza, taklitçilik, gereksiz yere sözü uzatma, bir âyetin tefsirinde kabul ettiği görüşü başka bir âyetin tefsirinde reddetme, astroloji ve tabii ilimleri tefsire dahil etme gibi ve daha birçok hususları eleştirilerine dahil etmiştir. Ne var ki bu eleştirilerine rağmen de Râzî'den sık sık alıntılar da yapmıştır.²⁰¹

Öte yandan Halefullah'ın Kur'ân'da "esâtîr" yani mitoloji olduğuyla ilgili iddiasını ortaya atması tezinin belki de en tartışılan meselesidir. Bu mesele elbette İslam araştırmacılarınca kabul gören bir görüş olmamıştır. Bu konuyla ilgili olarak Sait Şimşek, Halefullah'ın iddiasının aksine Kur'ân'ın, onun hakkında "evvelkilerin masalları" nitelemesini reddettiğini belirtir. Her ne kadar Halefullah:

İnkâr edenler, "Bu Kur'an, onun uydurduğu, birilerinin de bu konuda kendisine yardım ettiği bir düzmecedен ibarettir" dediler; böylece onlar açık bir haksızlık ve iftirada bulunmuş oldular. Yine dediler ki: "Bunlar, onun başkalarına yazdırdığı, sabah akşam kendisine okunan eskilerin masallarıdır!"²⁰²

âyetlerini kendi teorisine delil kılsa da Şimşek, Kur'ân sadece kendisinin Hz. Muhammed (s.a.v.) tarafından yazıldığı iddiasını değil, "evvelkilerin masalları" nitelemesini de reddetmektedir. Allah'ın göklerde ve yerde ne varsa bildiğine dikkat çekilmesi Şimşek'e göre bunun delilidir. Başka bir âyette ise şöyle buyrulur;

Onlara, "Rabbiniz ne indirdi?" diye sorulduğunda "eskilerin masallarını!" diye cevap verirler. Sonuç olarak, kıyamet gününde kendi günahlarını

²⁰¹ Mustafa Öztürk, "Tefsirde Fahreddin er-Râzî", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddîn er-Râzî*, ed. Ömer Türker, Osman Demir, İstanbul: İSAM Yayınları, 2011, s. 317.

²⁰² Furkân 25/4-6.

eksiksiz yüklendikleri gibi bilgisizce saptırdıkları kimselerin günahlarından da yüklenmiş oldular. İşte görün, yüklendikleri şey ne kadar kötü!²⁰³

Yine başka bir âyette; “Ona âyetlerimiz okunduğu zaman, “Öncekilerin masalları!” der. Yakında onun alnına (cehennemlik) damgasını vuracağız!”²⁰⁴ Buna göre Kur’ân, kendisini “evvelkilerin masalları” olarak niteleyenleri cezalandıracağını açıkça belirtmektedir.²⁰⁵ Bununla birlikte kıssaların anlatıldığı âyetlere bakıldığında, Allah Teâla’nın mütemadiyen peygamberler hakkında; “erselnâ (gönderdik)” veya “ehleknâ (helak ettik)” gibi Kur’ânî ifadelerde bulunması Allah Teâla’nın icrâ ettiği durumu ispat etmektedir. Kur’ân’ın bu tür ifadeleri ihmal ettiğini ve “esâtîr” ithamına yönelik herhangi bir cevabın olmadığını ifade eden Halefullah, genel ifadelerle Kur’ân’da mitolojinin varlığını kabul eder. Bu ve bunun gibi bazı örnekler ışığında, Halefullah’ın kolay hüküm verdiği söylenebilir. Ne var ki kıssaları “mit” boyutuna indirmek problem arz etse de, kıssalardaki muhteva ve mitolojik unsurların paralellik arz etmesi de söz konusu olabilir. Bu durum mitolojik unsurların, ilâhî dinlerden kalıntı şeklinde intikalini göstermektedir. Zira binlerce yıllık kültürel birikimi taşıyan mitolojilerin, ilâhî dinlerden kalıntılar taşınması tabîîdir. Bunun yanında ilâhî dinlerin ortak kaynaktan gelmeleri taşıdığı haberlerin benzeşmesini sağlamaktadır.²⁰⁶ Ancak tüm bunların yanında, Kur’ân’ın sert bir şekilde esâtîr ithamına karşılık vermemesi; kâfirlerin ve müşriklerin kalpleri örtülü olması sebebiyle Kur’ân’ı ve içindekileri anlayamadıklarını ve anlayamayacaklarını, dolayısıyla da gerçeklemleri göremediklerinden ötürü öne sürdükleri “esâtîr” ithamını muhataplarının ibretlerine sunmaktadır. Öte yandan Halefullah’a karşı kıssaların müdâfaasını üstlenen bazı araştırmacılar, Halefullah’ın kıssaları sanata dayalı hikâyeler olarak takdimini eleştirir ve tarihî hakikatleri zedelediğini ifade ederler. Zira bu kıssalar yalnızca sanatın icrâsı için ortaya konulmuş kıssalar değil, vâkıya da mutabıktır. Oysa edebî ekol savunucuları modern bir görüş olan “sanat, sanat

²⁰³ Nahl 16/24-25.

²⁰⁴ Kalem 68/15-16.

²⁰⁵ Sait Şimşek, *Kur'an Kıssalarına Giriş*, İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1993, s. 51.

²⁰⁶ Hatice Arpağuş, “Mitoloji, Kur’ân-I Kerîm Kıssaları ve Kültürel Miras”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2003/2): 10.

içindir” ilkesini benimsemişlerdir. Bundan dolayı da tarihî vâkıaları ihmal etmekte onlar için bir beis yoktur.²⁰⁷

Bu konuda Hikmet Zeyveli, Halefullah ve onun fikrinde olanların Kur’ân’da mitolojik unsurların var olduğu iddialarının, müşriklerin Kur’ân hakkındaki “esâtîru’l-evvelîn” ithamını kabul etmeleri demek olup olmadığına cevap verir. Ona göre Kur’ân’da dokuz yerde geçen “esâtîru’l-evvelîn” iddiası hiçbir yerde kıssa siyâkında yer almamıştır. Bir diğer ifadeyle Zeyveli, müşriklerin ithamlarında reddettikleri şeyin kıssalar değil, Allah’ın huzuruna çıkıp hesap verecekleri günü yani âhireti inkâr etmekteydiler. Bundan dolayı müşriklerin zihnini işgal edip itirazlarına sebebiyet veren şey kıssalar değildir.²⁰⁸

Her ne kadar Kur’ân’ın bir amacı olarak görülmesi de mevcut tarihî bilgiler ve arkeolojik çalışmalar ışığında kıssaların gerçekliliğini ortaya koyan eserler de yok değildir. Nitekim Sargon Erdem’in *Kur’ân’daki Zülkarneyn ve Firavn* adıyla yayınlanan makaleleri, tarihî belgeler ve arkeolojik deliller ışığında bu sahada zikredilecek önemli bir çalışmadır. Yine bununla birlikte Arap asıllı İslamog Corci Zeydan, yeni keşiflerin Kur’ân kıssalarını teyid ettiğinden şöyle bahseder:²⁰⁹

Şayet Kur’ân’da zikredilen kıssaları okursan, tarih kitaplarında ve günümüzde Yahudilerin elinde mevcut Tevrat’ta bulunup da bize kadar ulaşan müâbalağalı tarihî haberler gibisi asla bulamazsın. Daha da ilerisi Kur’ân’ın doğru olarak zikrettiği tarihî haberleri yeni keşifler teyid etmektedir.

Öte yandan arkeolojik delillendirmeden daha önemlisi tarih felsefesi açısından yapılacak bir değerlendirmedir. Bugünkü tarih felsefesi ve sosyal bilimlerin delillendirdiği üzere “Yaşayan fert ve toplum halindeki insanlar arasını birbirine bağlayan sosyal gerçekler, kanunlar adeta yer ve gökteki unsurlar arasını rapteden maddî kanunlar derecesinde

²⁰⁷ Ali Muhammed Nasr, “Arap Edebiyatında Hikâye ve Kur’ân-ı Kerim’deki Kıssaların Müdafaası”, *Ağrı İslamî İlimler Dergisi* 2 (2018): 141.

²⁰⁸ Hikmet Zeyveli, “Kur’an Dilinin Özellikleri ve Özel Olarak Kıssa ve Mu’cizeler”, *II. Kur’an Sempozyumu*, Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1996, s. 105.

²⁰⁹ Şengül, *Kur’ân Kıssaları Üzerine*, s.109-112.

kuvvetlidir” gerçeğine binâen kıssaların tarihte yaşanmış gerçek olaylar olduğu düşüncesi ağır basmaktadır.²¹⁰

Klasik dönem müfessirlerden sıkça alıntılar yaparak teorisini ikna edici kılmaya çalışan Halefullah, pratiğe döktüğü edebî tefsir metodunu muhataplarına açıklayıcı bir şekilde sunmuştur. Bu denli örneklendirme yöntemi sayesinde pratiklik kazanan eserin büyük yankı uyandırmasına şaşırılmamak gerekir. Ulaştırmayı hedeflediği fikirleri, en bilindik âlimler üzerinden yaparak, aslında müfessirlerin kastı olmadığı düşünceleri kendilerine mâl etmiştir. Okuması akıcı ve toplumun birçok kesiminin anlayabileceği düzeyde olan *el-Fennu'l-Kasâsî*'nin delillendirilmesi noktasında kuvvetli olmadığını da belirtmek gerekir. Zira kendi hedeflediği amaca ve önceden belirlediği sonuca varma niyetiyle çıktığı yolda müfessirlerin sözlerini kendine göre yorumlaması pek tabii akademik görülemez. Bundan dolayı Halefullah'ın teorisinin geliştirilmeye, delillendirilmeye ve tartışılmaya muhtaç bir konu olduğu görülmektedir.

²¹⁰ Şengül, *Kur'ân Kıssaları Üzerine*, s. 126.

SONUÇ

Geçtiğimiz son iki asırda yenilik ve modernleşme adı altında yaşanan gelişmeler, dünyayı etkilediği gibi İslam dünyasını ve İslamî ilimler sahasını da etkisi altına almıştır. Bu durum, değişime ve modernleşmeye karşı reaksiyon gösteren muhtelif akımları doğurmuştur. Bu akımlardan tecdîdi savunan ekole mensup olan Muhammed Abduh, Reşid Rıza, Emîn el-Hûlî, Tâha Hüseyin ve kıssalar teorisyeni olarak tanınan Muhammed Ahmed Halefullah gibi isimler modernleşmeye uyum sağlayabilen grubu temsil etmektedirler. İslamî ilimler, edebiyat ve sosyoloji gibi bilim dallarıyla meşgûl olan bu zevât, yeni gelişmelere uyum sağlayıp geleneği geride bırakarak yeni bir anlayışı kurmanın peşinde olmuşlardır. Gâyelerini açıkça belirten yenilikçi akımın temsilcileri, İslam dünyasının ahvâlini öne sürerek yeni bir dirilişin yaşanması ümidiyle geçmişte Kur'ân ve sünnete dair yapılan yorumları faydasız bularak geleneği sertçe eleştirmişlerdir. Söz konusu tavrı benimseyen bu isimler, Kur'ân'a yaklaşımın her şeyden önce edebî bir bakış açısıyla sağlanması gerektiğini savunmaktadırlar. Bu noktada klasik dönemde yapılan yorumların, Kur'ân'ın asıl maksadını insanlara açmadığını varsaymaktadırlar. Asıl olarak Abduh ve Hûlî ile edebî tefsir metodunun ön plana çıkarıldığı bir dönemde Halefullah, edebî tefsir teorisini kıssalar üzerinden kendi doktora tezinde pratize etmiştir. Bu şekilde edebî tefsir metodunu ilim muhitine ve dönemin Mısır'ına daha iyi tanıtmıştır. Ayrıca örneklendirerek açıklama yöntemine başvuran bu eser, pratik bir uygulama olması sebebiyle çokça tepki toplamıştır.

Halefullah'ın *el-Fennu'l-Kasasî* adlı eserinin ve kıssalar teorisinin ele alınıp incelendiği bu tez, edebî ekolün klasik dönem müfessirlerine olan bakışını gözler önüne sermektedir. Zira eserde yapılan eleştiriler, suçlamalar, öneriler ve iddialara verilen örneklere bakılırsa, -istisnalar haricinde- klasik dönem müfessirlerin yöntemleri dışlanmaktadır. Öte yandan Halefullah, her ne kadar müfessirleri yoğun bir şekilde eleştirse de teorisini ispat edebilme gâyesiyle yine aynı müfessirlerin pasajlarıyla kendi teorisini delillendirme yoluna gitmesi bir başka önemli husus olarak gözlenmiştir. Halefullah, klasik döneme ait muhtelif müfessirlerin eserlerinden alıntılattığı pasajları hem eleştirir hem de teorisine destek ararcasına bu pasajlardan açık bir kapı bulmaya çalışır. Bu faaliyetini

sıklıkla Râzî'nin üzerinden yaptığı da dikkat çekmektedir. Bu durum, pasajlarına yer verdiği müfessirlerin otoritesini bir bakıma yok saymadığını düşündürmektedir. Zira bir araştırmacının reddettiği kimseler üzerinden fikirlerini ispatlamak istemesi akademik yönden çelişki arz eder. Öte yandan Halefullah'ın, müfessirlerin hatalı düşüncelerini ortaya koyması da yine kendi teorisini delillendirme faaliyetinin bir parçasıdır. Ayrıca bir yöntem olarak özgün olduğunu varsayamadığımız kıssalar teorisi, Abduh ve Hûlî'nin açtığı yolda Halefullah'ın yükselmesini sağlamıştır. Bundan dolayı Halefullah'ın eleştirdiği noktaların kendine özgü bir değerlendirmesi olduğu düşünülemez, fakat bir teorinin pratize edilmiş hali bakımından eser özgün sayılabilir.

Öte yandan Halefullah'ın oryantalistlere karşı İslam'ı ve Kur'ân'ı savunma amacı, Kur'ân'ın edebî yöntemle yorumlanması gerektiğini önerirken beslediği iyi niyet dikkate değerdir. Fakat izlediği yöntemin doğuracağı birtakım açmazların olabileceğini ifade etmek gerekir. Zira kıssaların mitolojik unsurlar barındırdığı iddiası, ileriki aşamalarda Kur'ân'ın sıhhatini sorgulatan farklı bir meseleye evrilebilir.

Halefullah'ın başta Mısır olmak üzere Arap İslam âleminde gösterdiği etki eskide kalmış olsa da günümüz Türkiye'sinde hala devam eden tartışmalara sebep olmaktadır. Dolayısıyla yeni bir söylem ve yeni bir metod ortaya koymaktan ziyade, var olan teoriyi uygulama aşamasına koyması bakımından Halefullah'ın tezi yenilik arz eder. Nitekim âyetlerden ve müfessirlerin eserlerinden çokça iktibaslar yapması, eserin okunabilirliğini arttırmış ve mesajını duyurmasını sağlamıştır. Henüz doktora talebesiyken onu belli bir konuma getirmiştir. Ne var ki başlarda menfi anlamda çok ses getiren bu teori, bugün Kur'ân araştırmalarında yerini almıştır. Kıssalara dair iddia edilen düşünceler ise bu araştırmaların içerisinde tartışılmaya devam etmektedir. Kur'ân'da mitolojinin varlığı iddiası büyük bir iddia olup bu konunun itikâdî sınırları aşmadan tartışılması ve gerekirse müfessirlerin artıları ve eksileri ortaya konarak belli bir sonuca varılması bilimsel çerçevedeki Kur'ân araştırmalarının sıhhati açısından gerekli görülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

- Akyüzoğlu, Hüseyin. “Kur’ân Tefsirinde Yeni Bir Metod”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2009): 219-228.
- Arpağuş, Hatice. “Mitoloji, Kur’ân-ı Kerîm Kıssaları ve Kültürel Miras”. *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2003/2): 15-24.
- Boyalık, Mehmet Taha. *Dil, Söz ve Fesâhat: Abdulkâdir Cürcânî’nin Sözdizim Nazariyesi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.
- el-Câhız, Ebû Osmân el-Kinânî. *el-Beyân ve’t-Tebyîn*. Kahire: Mektebetu’l-Hâncî, 1998, I.
- Coşkun, Muhammed. *Modern Dünyada Kur’an Yorumu*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2018.
- Demir, Şehmus. *Mitoloji Kur’ân Kıssaları ve Tarihi Gerçeklik*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2003.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.
- Duman, Cengiz. *Kur’an Kıssalarının Tarihselliği*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- el-Endelüsî, Ebû Hayyân Muhammed. *el-Bahru’l-Muhît*. Thk. Sıdkî Muhammed Cemîl. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 2010, II.
- Erten, Mevlüt. *Nass-Yorum İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu, 2013.
- el-Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed. *Tehzîbü’l-Luğa*. Nşr. Muhammed Avd Mir’ab, Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 2001, VIII.
- Goldziher, İgnace. *Klasik Arap Literatürü*. Çev. Azmi Yüksel, Rahmi Er. İstanbul: Vadi Yayınları, 2016.
- Görgün, Tahsin. *İlâhî Sözün Gücü*. İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2013.
- Hacımüftüoğlu, Nasrullah. “Fahreddîn er-Râzî’nin Belâğat ve İ’câz Teorisi”, *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddîn er-Râzî*. Ed. Ömer Türker, Osman Demir. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011, 265-278.
- Halefullah, Muhammed Ahmed. *Kur’ân’da Anlatım Sanatı*. Çev. Şaban Karataş. Ankara: Ankara Okulu, 2012.

_____ “*el-Fennu'l-Kasasî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm Üzerine*”. *er-Risâle* 745 (1947): 1121-1123.

Hazer, Dursun. “Kur'ân-ı Kerîm Kıssalarının Edebî Değeri”. *İslâmî İlimler Dergisi: I. Kur'ân Sempozyumu*. İstanbul: İslâmî İlimler Dergisi Yayınları, 2007, 205-218.

el-Hâzin, Ebû'l-Hasen Alâüddîn. *Lübâbü't-Te'vil Fî Meâni't-Tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004, II.

el-Hûlî, Emîn. *Menâhicu Tecdîd*. Kahire: Dâru'l-Mârife, 1961.

el-Hûlî, Emîn. *Kur'ân Tefsirinde Yeni Bir Metod*. Çev. Mevlüt Güngör. İstanbul: Kur'ân Kitaplığı Yayınları, 1995.

İbn Âşûr, Şeyh Muhammed Fâzıl. *Anahatlarıyla Tefsir Tarihi*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2007.

İbnu'l-Esîr, Ebû'l-Feth Ziyâüddîn Nasrullah. *el-Meselu's-Sâir Fî Edebi'l-Kâtibi ve's-Şâir*. Kahire: Dâru Nahdati Mısır, t.y, II.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah. *Te'vilu Muşkilu'l-Kur'ân*. Nşr. Seyyid Ahmed Sakr. Kahire: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1973.

Kâdı Abdulcebbâr, Ebû'l-Hasen el-Hemedânî. *Tenzîhu'l-Kur'ân ani'l-Metâ'in*. Thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih. Cîze: Mektebetu'n-Nâfize, 2006.

Kalın, İbrahim. “Napolyon ile Ceberti Arasında: Modern Döneme Girerken Oryantalizmin Yeni Yüzleri”. *Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu*, İstanbul: İBB Kültürel ve Sosyal Daire Başkanlığı Kültür Müdürlüğü Yayınları, 2007.

Kara, Mustafa. “Kur'ân Kıssalarında Konu ve Kapsam Merkezli Bir Analiz”. *İslâmî İlimler Dergisi* 1 (2014): IX, 69-102.

Karataş, Şaban. *Muhammed Ahmed Halefullah Eserleri ve Kur'ân Tefsiri ile İlgili Görüşleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.

Kılıç, Sadık. *Kur'ân: Dildeki Sonsuz Mu'cize*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2014.

Kotan, Şevket. *Kur'ân ve Tarihselcilik*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2001.

Nasr, Ali Muhammed. “Arap Edebiyatında Hikâye ve Kur'ân-ı Kerim'deki Kıssaların Müdafaası”. *Ağrı İslâmî İlimler Dergisi* 2 (2018): 120-164.

Öztürk, Mustafa. *Kıssaların Dili*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.

- _____ *Kur'an Kıssalarının Mahiyeti*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2016.
- _____ *Kur'ân'ın Dili ve Retoriği*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- _____ "Tefsirde Fahreddin er-Râzî", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddîn er-Râzî*. ed. Ömer Türker, Osman Demir. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011, 279-342.
- Paçacı, Mehmet. *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- er-Râzî, Fahreddîn. *Mefâtihu'l-Ğayb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Rıza, Reşîd. *Tefsîru'l-Menâr*. Kahire: (y.y.), 1948, I.
- Sarıtaş, Murat. "Muhammed Ahmed Halefullah". *DİA*. ek-II, 295-298.
- Sayı, Ali. "Kur'an'da Kıssa Kavramı Üzerine". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1995): 145-196.
- es-Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâleddîn Abdurrahman. *el-İtkân Fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Dâr-u İbn Kesîr, II.
- Şengül, İdris. "Kur'ân Kıssalarının Tarihî Değeri", *IV Kur'an Haftası: Kur'an Sempozyumu*. Ankara: Fecr Yayınevi, 1998, 169-184.
- Şimşek, Sait. *Kur'an Kıssalarına Giriş*. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1993.
- et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1994.
- T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı. "Kur'ân Meali". *Kur'ân Meali Portalı*, <https://kuran.diyanet.gov.tr/mushaf> (erişim 24.12.2019).
- ez-Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd. *el-Keşşâf 'an Hakâ'iki Ğavâmidi't-Tenzil ve 'uyûni'l-Ekâvîl Fî Vücûhi't-Te'vîl*. Riyad: Mektebetu'l-Abîkân, 1998.
- ez-Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedreddîn Muhammed. *el-Burhân Fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1972, I.
- Zeyveli, Hikmet. "Kur'an Dilinin Özellikleri ve Özel Olarak Kıssa ve Mu'cizeler", *II. Kur'an Sempozyumu*. Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1996.
- _____ "Kur'ân Kıssaları". *İslamî Araştırmalar Dergisi* 1-2-3-4 (1996): IX, 177-183.

_____ “Din Dili Bağlamında Mütेशâbih Kavramı”.*Din Dili*. Haz. Ahmet Baydar. İstanbul:
KURAMER Yayınları, 2015, 107-130.



ÖZGEÇMİŞ			
Adı, Soyadı	Sara		TOSCUOĞLU JEGHEL
Doğum Yeri ve Yılı	İstanbul		1993
Bildiği Yabancı Diller	Arapça		
ve Düzeyi	İyi		
Eğitim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı		Kurum Adı
Lise	2007	2011	Kartal Anadolu İmam Hatip Lisesi
Lisans	2011	2016	İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
Yüksek Lisans	2016	2020	İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
Doktora			
Çalıştığı Kurum/lar	Başlama - Ayrılma Yılı		Çalışılan Kurumun Adı
1. İSMEK	2017	2018	İSMEK Aziz Mahmut Hüdayi Hayat Boyu Öğrenme Merkezi
2. M.E.B.	2019	-	Ardahan- Merkez Şehit Er İnan Akçam Ortaokulu
3.			
Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar			
Katıldığı Proje ve Toplantılar			
Yayımlar:			
Diğer:			
İletişim (e-posta):	sara_tsc@hotmail.com		
	Tarih	30/01/2020	
	İmza		
	Adı Soyadı	Sara TOSCUOĞLU JEGHEL	

