

T.C.  
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI  
TEFSİR BİLİM DALI

**ÇAĞDAŞ TEFSİRLERDE  
İSRÂİLİYATA YAKLAŞIM  
VE KİTAB-I MUKADDES BİLGİLERİNİN  
KULLANIMI**

**Mesut KAYA**

**Doktora Tezi**

Danışman  
**Prof. Dr. Yusuf İŞİCİK**

KONYA-2013



Mavi Tükenmez Kalemle doldurunuz.

T. C.

NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Tez Savunma Sınavı Tutanak Formu



D. 26 da alar  
A-111

**I. Öğrenci Bilgileri**

Adı:	Mesut	Anabilim Dalı:	Temel İslam Bilimleri
Soyadı:	KAYA	Bilim Dalı:	Teşvir
Numarası:	068106023003	Sınav Durumu:	<input checked="" type="checkbox"/> I.Savunma Sınavı <input type="checkbox"/> II.Savunma Sınavı
Danışmanı:	Prof. Dr. Yusuf İŞİCİK	Programı:	<input type="checkbox"/> Yüksek Lisans <input checked="" type="checkbox"/> Doktora

**II. Sınav Bilgileri:**

Tarihi	Saat	Süresi
05.07.2013	11.00	11.00 - 13.00 (iki saat)

**III. DEĞERLENDİRME VE SONUÇ**

<input checked="" type="checkbox"/>	Savunulan tezin <b>Kabul Edilmesine,</b>
<input type="checkbox"/>	Savunulan tezin <b>Düzeltilmesine,</b>
<input type="checkbox"/>	Savunulan tezin (*) <b>Reddedilmesine,</b>
<input type="checkbox"/>	<b>Salt Çoğunluk</b> <input type="checkbox"/> <b>Oy Çokluğu</b> <input type="checkbox"/> <b>Oy Birliği</b> <input checked="" type="checkbox"/> ile karar verilmiştir.

N.E.Ü. Lisansüstü Eğitim Öğretim Yönetmeliği hükümleri uyarınca yapılan **Yüksek Lisans/ Doktora Tez Savunma Sınavı** gerçekleştirilmiş ve adayın durumu bu tutanakla tespit edilmiştir.

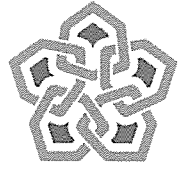
**IV. Tez İzleme Komitesi Üyeleri**

Unvanı	Adı Soyadı	İmza
1	Prof. Dr. Danışman Yusuf İŞİCİK	
2	Prof. Dr. Üye M. Saif ŞİMŞEK	
3	Prof. Dr. Üye İsmail GAZİSKAN	
4	Prof. Dr. Üye Seyit BAHÇIVAN	
5	Doç. Dr. Üye Harun ÖĞRÜŞ	

**Not:**

Bu belge, Tez Savunma Sınavı'ndan sonra üç gün içerisinde, Tez inceleme ve Değerlendirme Formu (Rapor) ile birlikte Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne gönderilmelidir.  
(\*)Tezi Reddedilen öğrenci, Reddedilen tezin bir nüshasını gerekçeli kararla birlikte Enstitüye teslim etmesi gerekmektedir.

Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Ahmet Keleşoğlu Eğitim Fak. Erol Güngör Konferans Salonu Altı 42090 Meram Yeni Yol /Meram /KONYA  
Tel: 0 332 324 5437 Faks: 0 332 324 5510 www.konya.edu.tr e-mail:sosbil@konya.edu.tr



## BİLİMSEL ETİK SAYFASI

Öğrencinin	Adı Soyadı	Mesut KAYA
	Numarası	068106023003
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri / Tefsir
	Programı	Tezli Yüksek Lisans <input type="checkbox"/> Doktora <input checked="" type="checkbox"/>
Tezin Adı	<b>Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyata Yaklaşım Ve Kitab-ı Mukaddes Bilgilerinin Kullanımı</b>	

Bu tezin proje safhasından sonuçlanmasına kadarki bütün süreçlerde bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Mesut KAYA  
(İmza)



Öğrencinin	Adı Soyadı	Mesut KAYA
	Numarası	068106023003
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri / Tefsir
	Programı	Tezli Yüksek Lisans <input type="checkbox"/> Doktora <input checked="" type="checkbox"/>
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Yusuf İŞİCİK
Tezin Adı	<b>Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyata Yaklaşım Ve Kitab-ı Mukaddes Bilgilerinin Kullanımı</b>	

## ÖZET

Yahudilik, Hıristiyanlık gibi İslam öncesi din ve kültürlerden İslamî literatüre, özellikle de Kur'an tefsirine giren rivayetlere isrâiliyat denir. İsrâiliyat, klasik tefsirlerde bir olgu olarak tefsir tarihi boyunca varlığını sürdürmüş, ancak tefsir çalışmalarının bir konusu olarak, daha çok çağdaş dönemde ön plana çıkmıştır.

Bu çalışmanın giriş bölümünde Batı ile İslam dünyası arasındaki karşılaşma süreci, Batılılaşma fikri, bu fikrin genelde İslamî ilimleri, özelde de Kur'an tefsirini nasıl etkilediği, tefsirin çağdaş dönemdeki seyri ve bu seyir içinde isrâiliyatın yeri üzerinde durulmuştur.

Birinci bölümde isrâiliyat teriminin ortaya çıkışı ve tarihî süreç içindeki serencamı ele alınmış; isrâiliyatın İslam kültürü ve tefsir literatürü içinde oturtulduğu meşruiyet zemini tespit edilmeye çalışılmıştır. Bunların yanı sıra, isrâiliyatın İslam kültürüne giriş ve yeniden yapılandırılması süreci, kaynakları, klasik tefsir içindeki konumu, klasik dönem isrâiliyat eleştirisi gibi bir dizi problem üzerinde de durulmuştur.

İkinci bölümde akıl, bilim, ilerleme doktrinlerinin ve aydınlanma düşüncesinin zirvede olduğu bir dönemde, dönemsel koşulların isrâiliyat, hurâfe, bid'at gibi kavramlar üzerindeki etkisi, çağdaş dönem isrâiliyat eleştirisinin dinî, felsefî, siyasî temelleri incelenmiştir. Bu bölümde Muhammed Abduh, M. Reşid Rıza, Ebu'l-A'la Mevdûdî ve Süleyman Ateş gibi müfessirlerin isrâiliyata yaklaşımları ve bu rivayetleri eleştiri noktaları ayrıntılı bir biçimde ele alınmıştır.

Üçüncü ve son bölümde ise, klasik tefsirlerde yer alan isrâiliyattan farklı olarak, çağdaş tefsirlerde yer alan Kitab-ı Mukaddes'ten nakil olgusu, bu olguyu doğuran etkenler, olgunun İslamî ilimlerdeki kökleri, yöntem olarak meşruiyeti ve problemleri; sözünü ettiğimiz müfessirlerin tefsir metotlarında Kitab-ı Mukaddes'in kendine nasıl bir yer bulduğu üzerinde durulmuştur.

Çalışmanın sonunda ulaşılan sonuç, klasik dönem isrâiliyat nakliyle, çağdaş dönem Kitab-ı Mukaddes'ten nakilde bulunmanın farklı yöntemler olduğu, birincisine yönelik sert eleştirilerin, ikinciye yönelik ilgiyi artırdığı yönündedir.



Öğrencinin	Adı Soyadı	Mesut KAYA		
	Numarası	068106023003		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri / Tefsir		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans <input type="checkbox"/>	Doktora <input checked="" type="checkbox"/>	
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Yusuf İŞİCIK		
	Tezin İngilizce Adı	<b>Approaches To Isra'iliyyat And Use Of Biblical Accounts In Modern Qur'anic Exegetical Literature</b>		

### SUMMARY

Isra'iliyyat are narrations that entered Islamic literature, in particular for the interpretation of the Qur'an, from pre-Islamic religions and cultures such as Judaism and Christianity. Isra'iliyyat, has existed throughout the history of classical commentaries as a phenomenon, but emerged as a subject matter of tafsir studies in the contemporary era.

In the introduction of this study we focused on these topics: the process of encounter between the West and the Islamic world, the idea of Westernization and how it affected Islamic sciences in general, and the interpretation of the Koran in particular, the place of isra'iliyyat in the contemporary era.

In the first chapter the emergence of the term and the long evolution of isra'iliyyat within its historical process is discussed and the legitimacy of isra'iliyyat in the Islamic culture and in the tafsir literature is determined. In addition, we focused on a number of problems like the entrance process of isra'iliyyat into the Islamic culture and its restructuring, its resources, its place in the classic tafsir, the critiques of classical period isra'iliyyat.

In the second chapter, the impact of contemporary ideologies and movements on concepts such as isra'iliyyat, hurâfa and bid'ah is investigated, at a time when the idea of enlightenment, reason, science and progress is at its peak. Furthermore, religious, philosophical, political foundations of contemporary isra'iliyyat critique were investigated. In this section, approaches of commentators such as Muhammad Abduh, M. Rashid Rida, Abû'l-A'lâ Maududi and Suleyman Ates towards isra'iliyyat and their points of criticism are discussed in detail.

The third and last chapter deals with the quotation phenomenon of modern commentaries that is different from the classic commentaries, factors that give rise to this phenomenon, the roots of this phenomenon in Islamic sciences, its legitimacy and problems as a method and how the Old Testament found a place in the aforementioned commentators Tafsir methodology.

At the end, the results obtained from this study is that classical period isra'iliyyat narrations have a different method compared to the contemporary quotations from the Bible; besides, harsh criticism towards the first one increases the interest towards the second one.

## ÖNSÖZ

Çağdaş dönem tefsir çalışmalarının en muhterem kavramlarından biri, kuşkusuz ki isrâiliyattır. Kavram bu dönemde geçmişte olmadığı kadar yoğun bir ilginin odağı olmuş, genellikle menfi olmak üzere pek çok değerlendirmenin merkezine yerleştirilmiştir. Konuyla ilgili oldukça fazla denebilecek telif ve araştırma kaleme alınmış; ancak bütün bu çalışmalarda, Müslümanların Batı'yla karşılaşmaları sürecinde oluşturulan savunmacı (apolojetik) tavrın çekim alanından uzak kalınamamıştır. Bir diğer deyişle, ilk dönemlerden itibaren tefsir kitaplarına önemli ölçüde rengini veren ve varlığını bir biçimde sürdürme gelen isrâilî rivayetler, bu süreçle birlikte oluşan güçlü bir önyargıyla, kendi kadim mirasımızın bir parçası olarak değil; yabancı kökenli, başka kültür veya kültürlerden tehlikeli bir biçimde İslam'a sızmış malzemeler olarak görülmüştür. Bütün savunmacı yaklaşımlar ve önyargılar gibi isrâiliyata yönelik bu bakış açısı da tefsirlerdeki bu tür malzemelerin sağlıklı bir biçimde değerlendirilmesinin önünde büyük bir engel oluşturmuştur.

Söz konusu bakış açısı aynı zamanda bu rivayetlerin, çağdaş dönemde telif edilecek tefsirlerden neredeyse bütünüyle uzaklaştırılması sonucunu doğurmuştur. Şu söylenebilir ki klasik dönemde isrâiliyatın kabulü için ortaya konan, Kur'an'a muhalif olmayan rivayetlerin nakledilebileceği prensibi her fırsatta dile getirilse de bu, pratik olarak işletilmemiş, İslam'a muvâfık olanlar da bir biçimde göz ardı edilmiştir. Bir kere bu rivayetlerin yabancı kökenli olmalarının yanı sıra akla, bilime, tarihsel gerçekliğe aykırı oldukları kabul edilince çoğu, Müslümanların akide ve dünya görüşlerine zarar veren uydurma ve hayalî bilgiler kategorisine sokulmuştur.

Tabii burada çağdaş dönem tefsir kitaplarında bolca rastladığımız, Yahudi ve Hıristiyan kutsal kitaplarından nakledilen bilgiler ve bunların isrâiliyat kategorisinde değerlendirilip değerlendirilmeyeceği sorusu akla gelecektir. Hemen ifade edelim ki, çağdaş dönem Kur'an yorumcularının neredeyse hiçbiri bu bilgi ve pasajları kullanmakla, tefsirlerine isrâiliyatı sokmuş olmayı kabullenmezler. Bir başka ifadeyle, çağdaş tefsirlerde Kitab-ı Mukaddes'ten alınmış pek çok bilgi ve pasaja rastlamak mümkündür; ama bundan çağdaş tefsirlerde de isrâiliyat vardır sonucu çıkmaz. Kaldı ki her iki kategori, klasik tefsirlerde yer alan malzeme ile Kitab-ı Mukaddes'ten alınan malzeme gerek tabiatları, gerekse müfessirlerce kullanılış yöntemleri itibariyle de farklılık arz ederler.

İşbu çalışmada, isrâiliyatın gerek ıstılah gerekse içerik olarak İslamî literatür içinde geçirdiği tarihsel süreç; sözümüzün başında değindiğimiz isâiliyat hakkındaki önyargı ve bunun isrâiliyat algısını nasıl biçimlendirdiği, isrâiliyata yönelik eleştiriler ve bunu beraberinde getiren etkenler, eleştirilerin tutarlı olup olmadığı ve nihayet çağdaş dönemdetefsirde Kitab-ı Mukaddes nakillerinin ortaya çıkışı, bunun nedenleri ve yöntemsel problemleri üzerinde durulacaktır.

Öncelikle bize bu çalışmayı yapma ve tamamlama gücü ve imkânını veren Allah Teâlâ'ya sonsuz hamdü senâ, Kur'an'ı bize hidayet nuru ve rehberi olarak getiren Hz. Peygamber'e salâtü selam ediyor; bu emaneti bize kadar ulaştıran salih selefi ve ilme hizmet yolunda ömür tüketen bütün ulemayı rahmetle anıyorum. İkinci olarak konuya dikkatimizi çeken ve çalışmamız boyunca ilgi ve desteğini esirgemeyen kıymetli hocam Prof. Dr. Yusuf Işıcık başta olmak üzere görüşlerinden istifade ettiğim bütün bölüm hocalarıma hürmet ve şükranlarımı sunuyorum. Ayrıca araştırmamızın şekillenmesinde e-posta aracılığıyla görüşlerinden istifade ettiğim Doç. Dr. İsmail Albayrak'a ve Doç. Dr. Müsâid b. Süleyman et-Tayyâr'a, değerli kardeşim Ahmet İğdi'ye ve tezi okuma zahmetine girip görüşlerini ifade eden Doç. Dr. Harun Öğmüş'e ve kıymetli arkadaşlarıma teşekkürü bir borç biliyorum.

Gayret bizden muvaffakiyet Cenâb-ı Hak'tandır.

Mesut Kaya

17. 02. 2013

Konya

# İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ .....	I
İÇİNDEKİLER.....	III
KISALTMALAR .....	VI
GİRİŞ .....	1
0.1. Araştırmanın Konusu Yöntemi ve Kapsamı .....	1
0.1.1. Konu ve Önemi .....	1
0.1.2. Yöntem ve Kapsam .....	5
0.2. Çağdaşlık, Çağdaşlaşma ve Çağdaş Tefsirler .....	12
0.2.1. Çağdaşlık: Billurlaştırılmamış Bir Kavram .....	12
0.2.2. Batı İle Karşılaşma: Batı'nın Ötekini Medenileştirme Girişimi .....	15
0.2.3. Etki Tepki ve Değişen Kur'an ve Tefsir Tasavvuru .....	22
0.2.4. Çağdaş Tefsirler ve Kur'an'ın Modern Muhatapları .....	38
BİRİNCİ BÖLÜM .....	62
KLASİK DÖNEM İSRÂİLİYAT PROBLEMLERİ .....	62
1.1. Din İle İdeoloji Arasında İsrâiliyat Teriminin Etimoloji ve Tarihçesi .....	62
1.2. İsrâiliyatın Kur'anî, Nebvî ve Sosyokültürel Temelleri.....	80
1.3. İsrâiliyatın Nakledilme Süreçleri ve Kaynakları .....	94
1.3.1. Câhiliye Dönemi: Araçların Toplumsal Hafızaları.....	94
1.3.2. Sahabe Dönemi: Kültürel Alışverişte İlk Kıpırdanımlar .....	99
1.3.3. Tabiîn Dönemi ve Sonraki Dönemler: İsrâiliyatın Nakli, Kaynakları ve Yeniden Yapılandırılma Süreci.....	105
1.4. Klasik Tefsirin Mahiyeti ve İsrâiliyatın Klasik Tefsirdeki Yeri .....	126
1.5. Klasik Dönemde İsrâiliyata Yönelik Eleştirel Yaklaşımlar .....	138
1.5.1. İsrâiliyata Eleştirel Yaklaşımın İlk Terennümleri.....	138
1.5.2. İbn Atıyye'den İbn Kesîr'e İsrâiliyata Yönelik Sistemik Eleştirel Yaklaşımın Doğuşu ve Gelişimi .....	148
İKİNCİ BÖLÜM .....	178
ÇAĞDAŞ DÖNEM İSRÂİLİYAT ELEŞTİRİCİLİĞİ .....	178
2.1. Dönemsel Koşullar ve İsrâiliyat .....	178
2.2. Çağdaş Dönem İsrâiliyat Eleştirciliğinin Dinî, Felsefî ve Siyâsî Temelleri.....	194
2.2.1. Kaynaklara Dönüş Çağrısı: Saf İslam Arayışları Sürecinde İsrâiliyat .....	195
2.2.2. İsrâiliyat ve Apolojetik Tavrı: Oryantalizmin İsrâiliyat Algısını Biçimlendirmesi	199



2.1.3.	Çağdaş Düşünce Akımlarının Etkileri: Rasyonalizm ve Pozitivizmin Belirleyiciliği 209	
2.1.4.	İsrâiliyat ve Siyaset: Siyonist Hareketin İsrâiliyat Algısını Biçimlendirmesi .....	218
2.2.	Reşid Rıza'nın Modern ve Selefî Eğilimleri Arasında İsrâiliyata Yaklaşımı .....	226
2.2.1.	Kur'an'a ve Sahih Rivayetlere Dayalı Eleştirileri .....	227
2.2.2.	Sahabe ve Tabiîne Yönelik Eleştirileri .....	233
2.2.3.	İsrâiliyat Kitab-ı Mukaddes Karşılaştırması .....	254
2.3.	Mevdûdî ve İsrâiliyat: Kur'an'ı Bizatihi Kendinden Anlama Söylemi Çerçevesinde İsrâiliyata Yaklaşım .....	263
2.3.1.	Metin Merkezli Yorumları ve İsrâiliyat Eleştirileri .....	264
2.3.2.	Sosyo-Psikolojik Merkezli Yorum Bağlamında İsrâiliyatın Konumu .....	273
2.3.3.	Makul Bir Tefsir Tarzı Geliştirerek İsrâiliyata Getirdiği Eleştiriler .....	277
2.3.4.	İsrâiliyatın Kabulü İçin Gerekli Şartlar ve İsrâiliyatın Kaynağı Meselesi .....	282
2.3.5.	İsrâiliyat, Kıssaların Tarihî Gerçekliği ve İlerlemeci Tarih Telakkisi .....	288
2.4.	Süleyman Ateş ve İsrâiliyat: Ehl-i Kitap-Arap Kültür Havzası Bağlamında İsrâiliyata Yaklaşım .....	305
2.4.1.	Ret ve Kabul Arasında İsrâiliyata Yönelik Değerlendirmeler .....	307
2.4.2.	Kur'an Kıssaları, Yahudi-Arap Hafızası ve İsrâiliyat .....	310
2.4.3.	İsrâiliyatın Kaybolan Tevrat Nüshalarıyla İlişkisi .....	313
2.5.	Aklın İsrâilî Rivayetlerin Reddinde Ölçü Alınması .....	318
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM .....		323
ÇAĞDAŞ DÖNEMDE "YENİ İSRÂİLİYAT" PROBLEMİ .....		323
3.1.	Kitab-ı Mukaddes'ten Nakletme Düşüncesinin Tarihî Kökleri ve Sebepleri: Beşâretten Tarihyazıcılığına .....	323
3.1.1.	Hz. Peygamber'in Sıfatlarını Diğer Kitaplarda Arama: Kitab-ı Mukaddes'e Müracaat-Beşâirü'n-Nübüvve İlişkisi .....	326
3.1.2.	Müslüman Ehl-i Kitap Polemiğinin Nirengi Noktası: Kitab-ı Mukaddes'e Müracaat-Tevrat'ın Tahrifi İlişkisi .....	333
3.1.3.	Şifâhî ve Kitâbî Bilgiler Arasında İslam Tarihyazıcılığı: Kitab-ı Mukaddes'e Müracaat-Tarih ve Kısasu'l-Enbiya İlişkisi .....	338
3.2.	Tefsir Geleneğini Kendi Bütünlüğü İçinde Okuma: Klasik Tefsirlerde Kitab-ı Mukaddes'ten Nakil Meselesi .....	348
3.2.1.	Klasik Dönem Müfessirlerinin Kitab-ı Mukaddes'e Uygun Nakilleri .....	349
3.2.2.	Kitab-ı Mukaddes'in Arapçaya Çevirisi ve Müfessirlerin Kitab-ı Mukaddes'le İlişkilerini Belirleyen Etkenler .....	367
3.3.	Çağdaş Tefsirlerde Doğrudan Kitab-ı Mukaddes Nakilleri .....	397
3.3.1.	Yeni İsrâiliyat Olgusu .....	397
3.3.2.	Olguyu Doğuran Etkenler .....	403
3.3.3.	Yönteme Yönelik Eleştiriler .....	409

3.4.	Çağdaş Tefsirlerde Kitab-ı Mukaddes Nakillerinin Kullanım Alanları .....	414
3.4.1.	Hz. Peygamber'e Dair Beşâretler .....	414
3.4.2.	Tevrat ve İncil'in Tahrifi .....	418
3.4.3.	Dinler Tarihi ve Polemikler .....	430
3.4.4.	Kur'an-Kitab-ı Mukaddes ve Talmud Karşılaştırması.....	433
3.4.5.	İsrâiliyat-Kitab-ı Mukaddes ve Talmud Karşılaştırması .....	442
3.4.6.	Çağdaş Dönemin Bir Tefsir Kaynağı Olarak Kitab-ı Mukaddes .....	442
3.5.	Kitab-ı Mukaddes'i Tefsir Amaçlı Kullanmanın Doğurabileceği Problemler.....	448
SONUÇ.....		460
BİBLİYOGRAFYA.....		463

## KISALTMALAR

<i>AÜİFD</i>	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergi
AÜSBE	: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
<i>CÜİFD</i>	: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Çev.	: Eserin Türkçe çevirisi
<i>DEÜİFD</i>	: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
DEÜSBE	: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
<i>DİA</i>	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
dn.	: Dipnot
ed.	: Editör
<i>EP</i>	: Encyclopedia of Islam (New Edition)
<i>FÜİFD</i>	: Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
<i>İA</i>	: Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi
<i>İİFD</i>	: İslamî İlimler Fakültesi Dergisi
<i>İÜİFD</i>	: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
KTÜSBE	: Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
<i>MÜİFD</i>	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
MÜSBE	: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
nşr.	: Neşreden
<i>SÜİFD</i>	: Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
<i>SÜİFD</i>	: Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
SÜSBE	: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
SÜSBE	: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik eden
tr.	: Tercüme eden
ts.	: Tarihsiz

# GİRİŞ

## 0.1. Araştırmanın Konusu Yöntemi ve Kapsamı

### 0.1.1. Konu ve Önemi

Kur'an-ı Kerim'de geçmiş peygamberler, şahıslar ve olaylarla ilgili kıssalar anlatılır. Bu kıssaların yanı sıra zaman zaman diğer bazı peygamber, şahıs ve olaylara dair kısa referanslar yer alır. Kur'an'daki bu kıssa ve referanslar, Kitab-ı Mukaddes'te<sup>1</sup> kimi zaman Kur'an'da olduğundan daha ayrıntılıdır. Bunun yanında, bu kitapların müntesipleri söz konusu kıssa ve referanslar hakkında, bazen kutsal kitap metinlerinde yer almayan etraflı bilgilere de sahip olmuşlardır.

Kur'an'ın evrensel bir mesaj oluşunun ve Ehl-i Kitab'a da hitap edişinin bir gereği olarak, Müslümanlar ilk dönemden itibaren Ehl-i Kitab'la görüşmüşler, zaman zaman aynı sosyal hayatı paylaşmışlardır. Bu süreçte, karşılıklı bir bilgi akışı da söz konusu olmuş, Müslümanlar çeşitli sebeplerle onlardan bilgi alma ihtiyacı duymuşlardır.

Kur'an'ın tefsiri sürecinde, bu bilgiler daha çok şifahî yolla olmak üzere İslamî literatüre fazlasıyla girmiştir. Başlangıçta değişik isimlerle, ilerleyen yüzyıllarda ise "isrâiliyat" ismiyle kavramsallaştırılacak olan bu bilgi birikimi, hemen bütün tefsirlerde yer almıştır. Klasik dönemde, bazı müfessirler tarafından bu bilgi birikimi zaman zaman tenkit süzgecinden geçirilmiş, ancak bu bilgileri tenkit eden müfessirler de bunlara tefsirlerinde yer vermekten geri kalmamışlardır.

Çağdaş dönemle birlikte, isrâiliyat ve isrâiliyatı kitaplarında zikreden müfessirler ciddi tenkitler almışlardır. Zamanla bu tenkitlerin sınırları, ilk dönem kimi sahabî ve tabîleri de içine alacak kadar genişlemiştir. İsrâiliyatın bu denli eleştirilmesinin bir sonucu olarak çağdaş dönemdeki tefsirlerde bu rivayetlere ya hiç yer verilmemiş, ya da

---

<sup>1</sup> Kitab-ı Mukaddes, Ahd-i Atik ile Ahd-i Cedid'den oluşan ve Hıristiyan kutsal kitabının adıdır. Batı dillerinde Kitab-ı Mukaddes'in karşılığı Bible'dir. Bkz. Ömer Faruk Harman, "Kitab-ı Mukaddes", *DİA*, XXVI, 75. "Kitab-ı Mukaddes" ismi muhtemelen 17. yüzyılın son yarısında ilk Türkçe tercüme yapıldığı Ali Ufkî Bey tarafından konulmuştur. Bible'nin karşılığı olması bakımından bu isimlendirme doğrudur. Zira Bible söz konusu kitaplar mecmuasının adıdır. Bu sebeple, çoğu Türkçe çeviride gördüğümüz Bible kelimesinin İncil diye çevrilmesi ciddi bir kafa karışıklığına sebep olmaktadır. Çünkü bizim dilimizde İncil denince Hz. İsa'ya indirilen ve Batı dillerinde karşılığı Gospel olan kitaplar anlaşılır. Bkz. Cemil Meriç, *Işık Doğudan Gelir*, İletişim yay, İstanbul, 2009 s. 117, 127. Ali Ufkî tercümesinin tarihi hakkında bkz. Dücane Cündioğlu, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Anlam'ın Tarihi*, Kaknüs, İstanbul, 2005, s. 164-170.

sadece tenkit amaçlı yer verilmiştir. Bu eleştirel yaklaşımların yanı sıra, tefsir kitaplarını isrâiliyattan arındırmak amacıyla çeşitli görüşler ileri sürülmüş, çeşitli çalışmalar yapılmıştır.

Kur'an-ı Kerim'de bu kıssa ve referanslar, Kitab-ı Mukaddes'te de bu bilgiler varken, çağdaş dönem isrâiliyat tenkitçilerinin bu bilgileri görmezden gelmeleri düşünülemezdi. Dolayısıyla, çağdaş dönem müfessirleri -bu defa klasik dönemdekinden farklı olarak- doğrudan bu bilgilere müracaat etme gereği duymuşlardır. Bazen Kitab-ı Mukaddes'i eleştirmek, bazen Kur'an-ı Kerim-Kitab-ı Mukaddes karşılaştırması yapmak bazen de Kitab-ı Mukaddes bilgileriyle Kur'an'ı tefsir etmek amacıyla yapılan bu başvurular bugün için tefsirde önemli bir olgu hâline gelmiş bulunmaktadır.

İmdi, çağdaş dönemde ortaya çıkan katı isrâiliyat eleştiriciliği, klasik isrâiliyat eleştiriciliğinin bir devamı mıdır? Yoksa dönemsel şartların ve haricî baskıların etkisiyle başlamış bir süreç midir? Daha açık bir ifadeyle, isrâiliyata çeşitli menfi anlamlar yüklenmesi, modern öncesi dönemdeki "sahih naslara aykırılık" kıstasına mı dayanmaktadır? Yoksa bu durum, Batı'nın XIX. yüzyıldaki felsefî yönelişleri ve bunun İslam dünyasındaki yansımalarının bir sonucu olarak mı anlaşılmalıdır? Özellikle rasyonalizm, pozitivizm gibi felsefî akımlar ve ilerlemeci doktrinler, tarih eleştiriciliği, Kitab-ı Mukaddes'i mitolojilerden arındırma (demitolojizasyon) girişimleri, ilmî ve teknolojik gelişmeler, İslam dünyasındaki isrâiliyat algısını etkilemiş midir? Bu eleştiricilik sırf dinî ve teolojik sebeplere mi dayanmaktadır yoksa meselenin siyasî, ideolojik boyutları var mıdır?

Öte yandan Kitab-ı Mukaddes ve ihtiva ettiği bilgilerin tefsir kitaplarına bu derece konu olması çağdaş dönem müfessirlerinin bir çelişkisi olarak okunabilir mi? Çağdaş dönem Kitab-ı Mukaddes müracaatlarını, klasik isrâiliyattan ayrı bir olgu olarak değerlendirmek mümkün müdür? Bu dönemde Kitab-ı Mukaddes bilgilerine bu kadar çok başvurunun altında, şifahî yolla nakledilen klasik isrâiliyata göre daha doğru bilgilere ulaşma amacından başka ne gibi sebepler vardır? Söz gelimi, günümüz dünyasının entelektüel, sosyal, kültürel üretim araçlarını ortaya çıkaran Hıristiyan ve Yahudi toplumlarının kutsal kaynaklarından hareketle, İslam'ı tanımlamaya çalışmak mı? İslam'ın bu dinlerden çok da bağımsız bir din olmadığını ve İslam'ın Batı dünyasında yanlış tasavvur edildiğini, bu yöntemlerle ortaya koymak mı? Yoksa Kur'an'dan hareketle bir Yahudilik-Hıristiyanlık eleştirisi yapmak mı? Bu yöntem, geri kalmışlık, yenilgiye uğramışlık psikolojisinin yarattığı bir yönelimin ve bir savunma

refleksinin ürünü müdür? Yoksa mesele, bu tür kaygılar hesaba katılmaksızın, İsrâilî bilgilere başvurunun bir istihalesinden mi ibarettir?

Bu çalışma kendi çapında bu sorulara cevap bulmaya çabalayacaktır. Özet olarak söylersek, klasik dönemle, çağdaş dönem isrâiliyat eleştirciliğinin benzer ve farklı yönleri, çağdaş dönemde isrâiliyatın reddinin gerekçeleri, isrâiliyatın reddinde dış etirlerin rolü olup olmadığı gibi meseleler bu araştırmanın temel konusunu oluşturmaktadır. Bununla birlikte, yirminci yüzyılda yazılmış hemen bütün tefsirlerde yer alan Kitab-ı Mukaddes bilgilerine müracaatın amaçları ve boyutları da araştırmaya konu edilecektir.

Esasen tez konusunu tespit ederken, tefsirlerdeki Kitab-ı Mukaddes bilgilerine başvuru olgusunu, araştırmanın temel hedefi olarak tasarlamıştık. Ancak çalışma esnasında konunun çağdaş dönem isrâiliyat eleştirciliğiyle doğrudan bağlantılı olduğunu ve konuyu tek başına ele almanın mümkün olmadığını gördük. Konuyu araştırmaya başladıktan sonra, bizdeki isrâiliyat çalışmalarının daha çok, isrâiliyat olgusunu, isrâiliyatı nakletme kriterlerini, klasik tefsirlerdeki isrâiliyat rivayetlerini tespit amacına yönelik olduğunu fark ettik. Bunlardan M. Hüseyin ez-Zehbî'nin *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*'da müfessirlerin isrâiliyat karşısındaki tutumlarını incelemesi ve *el-İsrâiliyyât fi't-Tefsîr ve'l-Hadîs*'i en başta zikredilmesi gerekenlerdendir.<sup>2</sup> Muhammed Ebu Şehbe'nin *el-İsrâiliyyât ve'l-Mevdûât fi Kütübi't-Tefsîr*'i, Remzi Na'nâ'nın *el-İsrâiliyyât ve Eseruhâ fi Kütübi't-Tefsîr*'i ve Abdullah Aydemir'in *Tefsirde İsrâiliyyât*'ı, M. Sait Şimşek'in *Kur'an Kıssalarına Giriş* adlı eserinin "İsrâiliyat" bölümü burada sayılabilecek diğer eserlerdir. Konuyla ilgili yapılan yüksek lisans tezleri de tasvirî/deskriptif çalışmalar olup klasik tefsirlerdeki isrâiliyatı tespit yöneldir.<sup>3</sup>

Bu süreçte, Muhammed Abduh (1849-1905) ve M. Reşid Rıza (1865-1935) ile başlayan ve zamanla spektrumu reform yanlılarının yanı sıra, geleneksel usul yanlılarına kadar genişleyen isrâiliyat eleştirciliğine dair esaslı bir çalışma olmadığı da dikkatimizi çekti. Bu konu, genel tefsir konuları ve isrâiliyata ilişkin çalışmalarda ya kısa bölümler

<sup>2</sup> Mesela M. Hüseyin Zehebî, "Teveessühû fi Zikri'l-İsrâiliyyât" başlığıyla Hâzin'in tefsirini, "Havduhû fi'l-İsrâiliyyât" başlığı altında da Hatîb eş-Şirbîni'nin tefsirini değerlendirmiştir, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Dâru'l-Erkam, Beyrut, ts. I, 205, 225.

<sup>3</sup> Halis Ören, *Keşaf ve Neseft Tefsirlerinde Hz. Musa ile ilgili İsrâiliyat* (MÜSBE), İstanbul, 1988; Ahmet Çelik, *Hazin Tefsirinde İsrâiliyat*, (SÜSBE), Konya, 1989; Abdullah Bayram, *İbn Kesîr'in Tefsiri'l-Kur'ani'l-Azîm Adlı Eserinin İsrâiliyat Açısından Değerlendirilmesi*, (KTÜSBE), Rize, 1999; Ramazan Şahan, *Kur'an-ı Kerim'de Lut (a.s.), Bununla İlgili İsrâiliyat ve Günümüze Mesajları*, (MÜSBE), İstanbul, 2000; Ertuğrul Döner, *Seâlibî'nin el-Cevâhiru'l-Hisân fi Tefsiri'l-Kur'ân Adlı Tefsirinde İsrâiliyyât*, (DEÜSBE), İzmir, 2009.

ya da değiniler olarak kalmıştır. Sözgelimi M. Hüseyin ez-Zehebî, *el-İsrâiliyyât fi't-Tefsîr ve'l-Hadîs* 'te M. Reşid Rıza'nın isrâiliyatla ilgili yaklaşımlarını değerlendirmiş, kimi zaman çelişkilerine dikkat çekerek onu sert bir biçimde eleştirmiştir.<sup>4</sup> Remzi Na'nâa'nın da M. Reşid Rıza ile ilgili benzer bir yöntem takip ettiği görülmektedir.<sup>5</sup> İbrahim Hatiboğlu, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*'ne yazdığı "İsrâiliyat" maddesinde çağdaş dönemde isrâiliyata yaklaşımla ilgili önemli tespitlerde bulunmuştur.<sup>6</sup>

Ayrıca klasikle, çağdaş dönem isrâiliyat eleştiriciliği arasındaki bazı noktalara daha çok oryantalistler dikkat çekmiş, görebildiğimiz kadarıyla konuyla ilgili çeşitli çalışmalar da yayımlamışlardır. Bunlar arasında, R. L. Nettler'in "Early Islam, Modern Islam and Judaism: The Isra'iliyyat in Modern Islamic Thought" adlı makalesi ve Roberto Tottoli'nin *Biblical Prophets in The Qur'an and Muslim Literatur*, adlı eserinin "Çağdaş Literatürde İsrâiliyatın Reddi" bölümü sayılabilir. Ayrıca, *Qur'anic Narrative and İsrâiliyyât in Western Scholarship and İn Classical Exegesis*<sup>7</sup> adıyla doktorasını klasik müfessirlerin ve oryantalistlerin isrâiliyata yaklaşımları üzerine yapan İsmail Albayrak da "Re-evaluating the Notion of İsrâiliyat" adlı makalesinde konunun çağdaş boyutuna dikkat çekmiştir.<sup>8</sup>

Öte yandan isrâiliyat konusu, diğer bilim dalları tarafından da bazı araştırmalara konu edilmiştir. Sözgelimi, Özcan Hıdır tarafından *İsrâiliyat-Hadis İlişkisi (Hadis-Yahudi Kültürü Tartışmaları)* adıyla, isrâiliyat-hadis ilişkisi doktora konusu yapılmıştır. Bu çalışmada oryantalistler tarafından ortaya atılan iddialara da kapsamlı bir şekilde yer verilmiştir. Benzer bir doktora çalışması, *Yahudi Kültürünün Hadislere Etkisi* adıyla Ali Kuzudişli tarafından yapılmıştır.<sup>9</sup>

<sup>4</sup> M. Hüseyin Zehebî, *el-İsrâiliyyât fi't-Tefsîr ve'l-Hadîs*, Mektebe Vehbe, Kâhire, ts. 147-160.

<sup>5</sup> Remzi Na'nâa, *el-İsrâiliyyât ve Eseruhâ fi Kütubi't-Tefsîr*, Dâru'l-Kalem, Dimeşk, Dâru'z-zıya', Beyrut, 1970, s. 354-367.

<sup>6</sup> İbrahim Hatiboğlu, "İsrâiliyat", *DİA*, XXIII, 195-199.

<sup>7</sup> The University of Leeds, İngiltere, 2000.

<sup>8</sup> Oryantalistlerin çalışmaları da genel olarak, Müslümanların Yahudi kültüründen ödünç almaya dönük tutumları, ilk dönem Yahudi-Müslüman ilişkileri üzerine yoğunlaşmaktadır. Bunlara şu örnekler verilebilir: W. Montgomery Watt, "Islamic Attitude to Cultural Borrowing", *The Scottish Journal of Religious Studies*, VII, 1986, s. 141-149, "The Early Development of the Muslim Attitude to the Bible" Guost, XVI, 1955-1956, s. 50-62; M.J. Kister, "Haddithû 'an baanî isra'ile wa- lâ haraja" A Study An Early Tradition", *Israel Oriental Studies*, 2, 1975, 215-239; G. Newby, "Tafsir Isra'iliyyat", *Journal of the American Academy of Religion*, Thematic Issue S 47/4, 1979. Ayrıca tezimizde zaman zaman yer vereceğimiz, Müslüman-Yahudi ilişkileri üzerinden Hicaz Yahudilerinin inanç şekillerini incelemeye yönelik araştırmalar da yapılmaktadır: G.D. Newby'nin çalışmaları buna örnek olarak görülebilir: G. D. Newby, "The Drowned Son: Midrash And Midrash Making in the Qur'an And Tafsir" (ed. William M. Brinner and Stephen D. Ricks), *Studies in Islamic And Judaic Traditions*, Georgia: Scholars Press 1986, s. 19-32; "Two Castrated Bulls: A Study in the Haggadah of Ka'b Al-Ahbâr" David J. Halperin ile birlikte, *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 102, No. 4, 1982, s. 631-638.

<sup>9</sup> Özcan Hıdır, *İsrâiliyat-Hadis İlişkisi (Hadis-Yahudi Kültürü Tartışmaları)* (MÜSBE), İstanbul, 2000; Ali Kuzudişli, *Yahudi Kültürünün Hadislere Etkisi*, (DEÜSBE), İzmir, 2004. Oryantalistler tarafından da

Bütün bu çalışmalar da nazar-ı itibara alınarak yapılacak bir çalışma, meselenin daha çok vuzuha kavuşması bakımından önem arz etmektedir. Buradaki en önemli nokta, bu görüşlerin ışığında, çağdaş dönemden örnek tefsirlerin gözden geçirilmesi ve müfessirlerin yaklaşımlarının daha teferruatlı ve karşılaştırmalı olarak ortaya konulması olacaktır. Böylelikle çağdaş dönemde isrâiliyatın nasıl bir noktada bulunduğu daha iyi anlaşılabilir, gerek isrâiliyat gerekse Kitab-ı Mukaddes ve ondan bilgi nakletmeye ilişkin müfessirlerin görüşleri hakkında sağlıklı sonuçlara ulaşılabilecektir.

Ayrıca günümüzde tefsir araştırmaları kapsam ve derinlik itibariyle önemli bir noktaya gelmiş bulunmaktadır. Bu da göz önünde bulundurulduğunda, meselenin yeniden ve daha geniş bir perspektifle ele alınması bilimsel çalışmaların bir gereği olarak görülmelidir.

### 0.1.2. Yöntem ve Kapsam

Sosyal bilimler sahasında yapılan bilimsel çalışmalar, tasvirî (deskriptif/vasfîye) ve tahlilî (analitik/nakdiyye) olmak üzere iki temel yaklaşımla şekillenir. Tasvir, olanı olduğu gibi betimleme ve resmetme esasına dayanırken, tahlil, eldeki verileri değerlendirme ve yorumlamaya dayanır. Bu bakımdan birincisi daha çok nesnel/objektif, ikincisi ise öznel/sübjektif bir karakter arz eder. Esas olan bu yöntemlerin birbirinden kopmayan süreçler olarak görülmeleri ve birbiri içre bulunabilmeleridir.

Tahlilî bir çalışma için elbette, önce sağlıklı bir tasvir gereklidir. İncelenen konu sağlıklı bir biçimde anlaşılmalı ki ondan doğru sonuçlar çıkarılabilsin. Sağlıklı bir tasvirten sonra yapılacak tahlil safhasını da çeşitli süreçlere ayırmak mümkündür. Ahmet Davutoğlu bu noktada, *açıklama*, *anlama*, *anlamlandırma* ve *yönlendirme* safhalarından söz etmiştir: “Açıklama boyutunun temel hedefi, yaşanan bir sürecin ya da gözlenen bir olgunun görünen dinamiklerini sebep-sonuç ilişkileri çerçevesinde ortaya koymaktır.”<sup>10</sup> Açıklamada kullanılacak en önemli araçlar kavramlar ve terimlerdir. Bir başka deyişle, bilimsel çalışmaları anlamlı kılan en önemli unsur, sadece

---

Hadis-İsrâiliyat ilişkisini işleyen eserler kaleme alınmıştır: W. R. Taylor, “Al-Bukhari and the Aggada”, *The Moslem World*, 33, 1943, “Rabbinic Legends in Hadith” MW, XXXV/3, 1945, s. 237-252; M. J. Kister, “Legends in Tafsir and Hadith Literature: Creation of Adam and Related Stories” (ed. A. Rippin), *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur’an*, Oxford: Clarendon Press 1988; Schvvarzbaum, “Biblical Legends in Hadith Literature” *Biblical and Extra-Biblical Legends in Islamic Folk-Literature*, Waidorf-Hessen, 1982.

<sup>10</sup> Ahmet Davutoğlu, *Stratejik Derinlik*, Küre, İstanbul, 2001, s. 1.



kelimelerle değil, kavram ve terimlerle meselelerin analiz edilmesi, çerçevelerinin çizilebilmesidir.

Anlamak ise nüfuz edebilmekle başlar ve mutlaka bir derinlik, dolayısıyla perspektif gerektirir. Anlama, incelenen nesnelere derinliğine kavrayan bir perspektif; anlamlandırma ise perspektife yön kazandıran bir duruş sahibi olmak demektir. Olguların tek tek resmedilmesi ya da bir ileri boyutta açıklaması anlamak olmadığı gibi olguların tek tek anlaşılması da bir bütün içinde anlamlandırılması demek değildir.<sup>11</sup> Araştırmacı incelediği konuya mutlaka bir cihetten bakar. Sağlıklı bir zihinsel yapı ve bilimsel bir yeterlilik, kendine özgü bir bakış açısını gerektirir. İşte bu bakış açısıyla olguları değerlendirmek ve yorumlamak, onları anlamlandırabilmek, anlamlı hale getirebilmektir. Anlamlandırılmamış çalışmalar, bilgilendirmeden öteye gidemezler. Anlamlandırmak bir bakıma taraf olmaktır; bilim adamının tarafsız olması da imkânsız bir şeydir. Bununla birlikte insaf ve dürüstlük ilkelerinden de taviz verilmemelidir: “Tarafsızlık bir düş, dürüstlük ise bir görevdir. Tarafsız olamayız, fakat düşünce insanı olarak dürüst olabilmeliyiz.”<sup>12</sup>

Bilimsel çalışmalarda son safha ise yönlendirmeyi oluşturur. Yönlendirme ise anlamlandırma çerçevesinden sonuç çıkarabilmek ve bu sonuçlara dayalı olarak olguları ve süreçleri etkileyebilmektir.<sup>13</sup> Vakıa, oryantalistler tarafından yapılan çalışmalar özellikle yönlendirme amaçlı olarak Batı dünyasında her zaman işlevsel bir rol oynamıştır.<sup>14</sup> Özellikle sosyal antropoloji alanındaki oryantalistik çalışmalarda yönlendirme safhasının çok daha belirgin olduğu ve çoğu kez ülke çıkarlarına hizmet amacı taşıdığı görülmektedir. Bizim çalıştığımız temel İslam bilimleri; tefsir, hadis, fıkıh gibi sahalarda da bir yönlendirme boyutunun olduğu bir gerçektir. Bir uluslararası ilişkiler veya siyaset bilimleri kadar doğrudan olmasa da bu sahadaki çalışmalarda böyle bir amaç güdülmektedir. Öte yandan bu safha, daha sonraki yapılacak bilimsel çalışmalara yön vermek, eksikliklere dikkat çekmek bakımından da ciddi bir önemi haizdir.

---

<sup>11</sup> Davutoğlu, *Stratejik Derinlik*, s. 2.

<sup>12</sup> Düccane Cündioğlu, “Sahtekârlığın Tarihi: Bilim+Siyaset=Oryantalizm” *Marife*, yıl: 6, sayı: 3, 2006, s. 7. (Söz, Gaetano Salvemini’ye aittir.)

<sup>13</sup> Davutoğlu, *Stratejik Derinlik*, s. 2.

<sup>14</sup> Örnek olarak bkz. Leonard Binder, *Liberal İslam*, (tr. Yusuf Kaplan), Rey, Kayseri, 1996, s. 2. Krş. İbrahim M. Ebu Rabi, *Modernlik ve Çağdaş İslam Düşüncesi* (tr. Komisyon), Yöneliş, İstanbul, 2003, s. 106.

Bizim bu çalışmamızda da imkân nispetinde, ele aldığımız müfessirlerin konumuza dair görüşleri sağlıklı bir biçimde tasvir edilmeye; açıklama, anlama, anlamlandırma ve yönlendirme süreçleri gücümüz yettiğince işletilmeye çalışılacaktır.

Konunun kapsamına gelince; esasen “Çağdaş Tefsir” kavramı oldukça muhataralı bir kavramdır. Her şeyden önce çağdaş kelimesi Türkçede tam olarak netlik kazanabilmiş değildir. Biz bu tartışmaları bir sonraki başlığa bırakıp, İslam dünyasındaki reformist hareketlerin ve Batı ile girdiği diyalektik süreç neticesinde dönüşüme uğramış zihniyetin ürünü olarak ortaya çıkmış tefsirleri inceleme konusu yapacağımızı kısaca ifade etmek istiyoruz.

Modern dönemde İslam dünyasındaki ıslâh hareketlerin merkezinde, bilindiği gibi Muhammed Abduh yer alır. Onun İslamî ilimlere yaklaşımı, gelenek eleştirisi, esasen bir kırılma noktasıdır. Abduh, İslam dünyası üzerinde kendinden sonra, artık eskiye dönülemeyecek bir süreci başlatma niteliğini taşır ve onun geliştirdiği retorik bir yandan reformcu, çağdaşçı bir çizgiye, öte yandan selefi hareketlere ilham kaynağı olmuştur. Bu yönüyle onu Wensinck’in Gazzâlî’yi (ö. 505/1111) tanımladığı “protean character / çok yönlü kişi”<sup>15</sup> ifadesiyle tanımlamak sanırız hatalı olmayacaktır.

Çağdaş dönemde Kur’an’a yapılan vurgu, yeniden aslî kaynağa dönülmesi gerektiği çağrısı, üstadı Cemaleddin Afgânî’nin etkisiyle olmakla beraber Abduh’la ete kemiğe bürünmüştür.<sup>16</sup> Bu çağrı, öncelikle bütün bir geleneği ve binlerce yıllık bir birikimi paranteze alıp doğrudan vahiyle irtibat kurma anlamına geliyordu. Asırlardır uyuduklarını, bilgi ve fikir üretemeyen statik bir toplum haline geldiklerini düşündükleri Müslümanların uyanışı, yeniden güç ve kuvvetlerini kazanabilmeleri ve geri kalmışlıktan kurtulabilmeleri için geleneğin ve geleneksel İslam telakkilerinin baştan sona gözden geçirilmesi bir zorunluluk olarak görülüyordu. Dolayısıyla isrâiliyatın reddi, bu çağrının saikleri başta olmak üzere diğer bütün geleneksel disiplin ve kurumların eleştirilmesi ve revizyonu sürecinden bağımsız düşünülemez. Bir başka ifadeyle Muhammed Abduh’la başlayan geleneği küllî bir gözden geçirme, bir yeniden okuma girişimleri ve bunun parametreleri anlaşılmadan isrâiliyatı ret olgusu tam olarak anlaşılabilir. Bu sebeple, çalışmamıza kısaca Abduh’un genel eğilimleri ve isrâiliyata yaklaşımı irdelenerek başlanacak, bu yaklaşımdaki temel saikler üzerinde durulacaktır.

Abduh’un Kur’an’a yaptığı vurgu ve Kur’an merkezli ıslah girişimi, çeşitli İslam ülkelerinde verdiği tefsir derslerinde kendini göstermiştir. Abduh’un bizzat kendinin

<sup>15</sup> M. Watt, “The Study Of al-Gazâlî,” *Oriens*, 13/14 (1960) s. 121-131.

<sup>16</sup> Bkz. İsmail Albayrak, *Klasik Modernizmde Kur’an’a Yaklaşımlar*, Ensar, İstanbul, 2004, s. 100.

yazdığı eserlerin yanı sıra, talebesi Muhammed Reşid Rıza'nın onun tefsir derslerinden tuttuğu notlar ve aldığı ilhamla telif ettiği metinler de neşredilmiştir. Dolayısıyla onun düşüncelerinin bir devamı olarak görülebilecek olan *Menâr Tefsiri*, çalışmamızın ana metinlerinden birini teşkil edecektir. Gerçi *Menâr Tefsiri*'nin çağdaş bir tefsir olarak kabul edilip edilmeyeceği tartışmalı bir konudur.<sup>17</sup> Ancak ıslahatçı görüşleri ilk kez sistematik olarak dillendirmesi, ele aldığı konular ve konulara yaklaşım biçimi yönleriyle eser, çağdaş bir tefsir olarak görülebilecek özelliklere sahiptir. Aslında bizi *Menâr Tefsiri*'ni tercihe yönelten en önemli etken, eserde hem son derece katı bir isrâiliyat eleştiriciliğinin yapılması hem de Kitab-ı Mukaddes bilgilerinin bir kaynak olarak ciddi anlamda tefsirde görünmesidir.

Esasen Muhammed Abduh, Reşid Rıza ve *Menâr Tefsiri* üzerinde oldukça fazla çalışma yapılmıştır. Kendileriyle aynı dönemi yaşamış olan oryantalist Goldziher'le başlayan bu çalışmalar; Arapça, Türkçe, İngilizce, Fransızca vb. dillerde katlanarak süregelmiştir.<sup>18</sup> Abduh ve Reşid Rıza'nın ıslahatçı ve selefi kimlikleri üzerine yapılan çalışmalar bir yana, sadece *Menâr Tefsiri* üzerine yapılan çalışmalar bile ayrı bir çalışmayı gerektirecek yoğunluktadır. Bu çalışmalarda onların isrâiliyatla ilgili görüşlerine de zaman zaman yer verilmiştir. Ancak tefsirin bütünü gözden geçirilip meselenin farklı boyutları ortaya konulmamış, konu genellikle birkaç örnek üzerinden işlenmiştir.

İkinci olarak çalışmamızın kapsamına Ebu'l-A'la el-Mevdûdî'nin (ö. 1979) *Tefhîmu'l-Kur'an*'ı dâhil edilmiştir. Bilindiği gibi Mevdûdî geçtiğimiz yüzyıl İslam dünyasında gerek fikrî gerek siyasî bakımdan hayli etkili olmuş önemli simalardan biridir. Bu etkide kuşkusuz en büyük rol, onun yeni bir perspektifle kaleme aldığı tefsire aittir. *Tefhîmu'l-Kur'an*, Mustansir Mir'in ifade ettiği gibi yazılış biçimi ve yöntemi

<sup>17</sup> J.J. Jomier'in görüşünü nakleden, J.M.S. Baljon, *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler* (tr. Şaban Ali Düzgün), Fecr, Ankara, 2000, s. 18; Albayrak, *Kur'an'a Yaklaşımlar*, s. 89.

<sup>18</sup> I. Goldziher, *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung*, Leyden, Brill, 1920 (*Der Islamische Modernismus und sein Koranauslegung*) bölümü, *Mezâhibü't-Tefsîri'l-İslâmî* (tr. Abdulhalim Neccar), Mısır, 1955, s.337-396; J. Jomier, *Le Commentaire Coranique Du Manâr*, Paris, 1954; Abdullah Mahmûd Şihâte, *Menhecü'l-İmâm Muhammed Abduh fî Tefsîri'l-Kur'an 'i'l-Kerîm*, Kahire, 1963; J.J.G. Jansen, *The Interpretation of the Qur'an in Modern Egypt*, Brill, Leiden, 1974 (*Kur'an'a Bilimsel, Filolojik, Pratik Yaklaşımlar* (tr. Halilurrahman Acar), Fecr, Ankara, 1993 s. 39-67); İbrahim Şerif, *İtticâhâtü't-Tecdîd fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru't-Türâs, Kahire, 1982. Ayrıca Türkiye'de tefsir sahasında Abduh ve Reşid Rıza şu çalışmalarda incelenmiştir: Şehmus Demir, *Kur'an'ın Yeniden Yorumlanması –Batı İle Münasebetin Kur'an Yorumuna Yansımaları-*, İnsan, İstanbul, 2002; Abdülbaki Güneş, *Aklı Tefsir Hareketi*, Ahenk, Van, 2003 s.197-346 s. 35-113; Orhan Atalay, *20. Yüzyıl Tefsir Akımı –İçtimâî Tefsir-*, Beyan, İstanbul, 2004, İsmail Albayrak, *Klasik Modernizmde Kur'an'a Yaklaşımlar*, Ensar, İstanbul, 2004, s. 85-147.

kadar, içeriğiyle de çağdaş bir tefsirdir.<sup>19</sup> *Tefhim*'in bizi daha çok ilgilendiren yönü ise, Kitab-ı Mukaddes ve Talmud bilgilerinin Mevdûdî tarafından sistematik bir şekilde kullanılmış; buna mukabil, İslam dünyasında büyüyen menfi isrâiliyat algısına paralel olarak israiliyata neredeyse hiç yer verilmemiş olmasıdır.

Mevdûdî tefsirinde, Mısır ve Osmanlı modernleşmesiyle eş zamanlı olarak gelişen Hindistan modernizmine sık sık eleştiri oklarını yöneltse de, tefsirinin bu yaklaşımları ve zenginliği, Hindistan'ın renkli düşünsel arkaplanından beslenir. Dolayısıyla Mevdûdî'nin görüşleri, bir anlamda Hindistan Müslümanlarının isrâiliyata ve Kitab-ı Mukaddes'e yaklaşımının da bir fotoğrafı niteliğindedir. *Tefhim*'i tercih etme nedenlerimizden biri de budur.<sup>20</sup>

Üçüncü tefsir, Süleyman Ateş'in *Yüce Kur'an'ın Çağdaş* tefsiri adlı eseridir. Türkiye'de medreselerin resmî olarak kapatılması, geleneksel ilim tedrisinin büyük oranda sonlandırılıp, ilahiyat fakültelerinin açılmasıyla, İslamî araştırmalarda yeni bir dönemin başladığı söylenebilir. Bu yeni dönem üzerinde, Osmanlı bakiyesi ilmî birikimin kimi etkileri olmakla beraber, daha çok İslam'ın Batı ile karşılaşması sürecinde üretilen düşünce biçimlerinin ve kavramların ciddi etkileri olmuştur. Zihin haritaları bir bakıma ıslahat ve reform söylemlerinin etkisiyle şekillenmiştir. Süleyman Ateş'in tefsirini *Menâr Tefsiri*'nin bir izdüşümü ve söz konusu söylemlerin bir ürünü olarak görmek mümkündür. Tefsir, hem kimi meselelere bakış açısı itibariyle, hem de isimlendirmesiyle çağdaş bir tefsiri temsil edecek niteliktedir. *el-Menâr*'daki kadar katı olmamak ve kendine has tercihleri olmakla birlikte, hem isrâiliyata yaklaşım biçimi hem de Kitab-ı Mukaddes'e başvuru itibariyle *el-Menâr*'ın etkilerini taşımaktadır. Dolayısıyla eser, bir anlamda, isrâiliyat konusunda yeni yönelişlerin tefsir faaliyetlerindeki izlerini görmek bakımından tercih edilmiştir.

Burada zaman itibariyle *el-Menâr*'a ve *Tefhîmu'l-Kur'an*'a daha yakın olan Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın (ö. 1942) *Hak Dini Kur'an Dili* tefsirinin niçin çalışmaya dâhil edilmediği sorusu akla gelebilir. Zaman olarak bir yakınlık söz konusu olmakla beraber, zihniyet olarak müfessirler arasında ciddi farkların olduğu belirtilmelidir. Elmalılı klasik İslamî ilimleri medrese usulüne göre tedris etmiş, tefsirinde de bu klasik ilim hiyerarşisini korumaya özen göstermiştir. Elmalılı'da o

---

<sup>19</sup> Mustansir Mir, "Some Features Of Mewdudi's Tafhîm al-Qur'an", *American Journal of Islamic Social Sciences*, cilt: 2 sayı: 2, 1985, s. 234.

<sup>20</sup> *Tefhîmu'l-Kur'an*'ı çevirileri üzerinden incelemiş olmamız, çalışmamız için bir eksiklik olarak telakki edilebilir. Biz bu eksikliği üzerine hüküm bina edeceğimiz kısımları İngilizce çevirisiyle karşılaştırarak giderme yoluna gitmiş bulunuyoruz.

dönemin bir gereği olarak sözgelimi Kur'an ayetlerini bilimsel verilerle tefsir etme eğilimi ve klasiğe göre kimi farklı yaklaşımlar görülebilir. Ancak bu, Elmalılı tefsirini, klasik tefsirlerin ve Osmanlı ilim geleneğinin bir devamı olarak görmeye engel teşkil etmez. Öte yandan Elmalılı, Fahreddin Râzî (ö. 606/1209) ve İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) yaptıkları gibi, sıhhatine güvenmediği ve akaide zararlı gördüğü yerlerde isrâiliyatı eleştirmiş ve fakat israiliyata katı, alerjik bir yaklaşım sergilememiştir. Bütün müfessirlerin yaptığı gibi Hz. Peygamber'i müjdeleyen Kitab-ı Mukaddes pasajlarını alıntılama ile beraber, bunu ikinci el kaynaklardan yapmış, doğrudan Tevrat'a müracaatı bir yöntem olarak benimsememiştir.<sup>21</sup>

Abduh'un Kur'an'a dönüş vurgusu, metinselci bir İslam anlayışını doğurmuştur.<sup>22</sup> İslam'ı, Kur'an merkezli yeni bir okuma yöntemine dayanan bu anlayış, yirminci yüzyılda Kur'an tefsirine olan ilgiyi canlandırmış, bu yüzyılda İslam dünyasında pek çok tefsir yazılmıştır.<sup>23</sup> Bu bakımdan, yirminci yüzyılı, İslam dünyasının konuştuğu hemen her dilde yazılmış yüzlerce tefsirin boy gösterdiği zengin bir tefsir yüzyılı olarak değerlendirmek mümkündür. Dolayısıyla çalışmamız belli tefsirlerle sınırlandırılmıştır; yoksa çalışmada hedeflenen derinliğin kaybolması kaçınılmazdır. Ayrıca, çalışmada amaç, farklı yaklaşımları irdelemek değil, bir yaklaşımın boyutlarını görmektir. Bu tefsirler de bunu yansıtabilecek karakterdedir.

Sonuç olarak, yirminci yüzyılın ilk çeyreği oldukça karmaşık, açıklanması güç, söylemleri kendi içinde paradokslar içeren bir dönemdir. Taha Câbir el-Alvânî ve Erol Güngör'ün ifadeleriyle, Batı üstünlüğünün Müslüman âlim ve mütefekkirleri üzerinde "şok etkisi" yaptığı ve çıkış dolu arayışlarının zihinleri meşgul ettiği bir zaman dilimidir.<sup>24</sup> Bugün için o günlerin üzerinden yaklaşık bir asır geçmiş, sisler yavaş yavaş kalkmış, o günlerde üretilen düşünceler daha açık değerlendirmelere konu olmaya başlamıştır. Bu süreç, artık belli bir muhasebeyi, popüler deyimle söylenirse bir hesaplaşmayı da gerekli kılmaktadır. Hatta bu hesaplaşma, Türkiye'de Müslümanlar için fantezi bir entelektüel çaba değil, fiili bir zorunluluk olarak görülmektedir.<sup>25</sup>

---

<sup>21</sup> Bkz. Albayrak, *Kur'an'a Yaklaşımlar*, s. 176, 177; *Hak Dini Kur'an Dili* hakkında kapsamlı değerlendirmeler için bkz. aynı eser, s. 151-226; ayrıca bkz. Mustafa Öztürk "Çağdaşlık ve Çağdaş Dönem Kur'an Yorumlarına Genel Bir Bakış" *İslâmiyât* 7 (2004), sayı 4, s. 93.

<sup>22</sup> Mehmet Paçacı, "Oryantalizm ve Çağdaş İslamcı Söylem", *İslâmiyât* IV, (2001), sayı 4, s. 99. Albayrak, *Kur'an'a Yaklaşımlar*, s. 146.

<sup>23</sup> Jansen, *Kur'an'a Yaklaşımlar*, s. 62.

<sup>24</sup> Tâhâ Câbir el-Alvânî, *Çağdaş Düşünce Krizi* (tr. Burhan Köroğlu), Balkan İlmî Araştırma Merkezi, İstanbul, 1994, s. 12; Erol Güngör, *İslamın Bugünkü Meseleleri*, Ötüken, İstanbul, 1998, s. 182.

<sup>25</sup> Ahmet Kara, "Postmodern Epistemolojiler ve Modern Bilim" *Bilgi, Bilim ve İslam I-II*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2005, s. 309.

Dolayısıyla çalışmamızın anlamlandırma sürecinde ortaya konulacak kimi eleştiriler bu bağlamda değerlendirilmelidir. Bu noktada tabii ki, Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) dile getirdiği şu prensip göz önünde tutulmuştur: “Doğrular gözetilmeye; dürüstlük ve insaf da korumaya daha layıktır.”<sup>26</sup>

---

<sup>26</sup> Ebû Hâmid Gazzâlî, *İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm* (thk. İbrahim Emin Muhammed) *Mecmûatü'r-Resâil*, el-Mektebe et-Tevfikîyye, Kahire, ts. s. 319. Benzer bir söz Sehâvî tarafından da dile getirilmiştir: “Hak uyulmaya daha layıktır”, *el-İ'lân bi't-Tevbîh limen Zemme Ehli't-Te'rîh* (thk. Franz Rosenthal, Ar. tr. Salih Ahmed el-İlâ), er-Risâle, Beyrut, 1407/1986, s. 97. Ayrıca bkz. İsmail Hakkı İzmirli, “İlim ve Ulema Anlayışım”, *Marife*, yıl: 2, sayı: 1, 2002, s. 264.

## 0.2. Çağdaşlık, Çağdaşlaşma ve Çağdaş Tefsirler

### 0.2.1. Çağdaşlık: Billurlaştırılmamış Bir Kavram

Çalışmamızda, “çağdaş” diye nitelendirdiğimiz bir alandan söz edeceğimize göre, önce *çağdaş*, *çağdaşlık*, *çağdaşlaşma* gibi kavramlara açıklık getirmemiz gerekecektir. Ardından kısaca İslam dünyasının modernleşme süreci, bu süreçte rolü olan düşünürler ve düşünce biçimleri üzerinde durulacaktır. Bu sorulara cevap ararken, çağdaş bir İslamî düşünceden veya bu düşünce biçiminin Kur’an yorumundan söz edilip edilmeyeceği de ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır.

“Modern” kelimesi tarihsel olarak, Hans Robert Jauss’un araştırmasına göre ilk olarak 5. yüzyılda o dönemin resmî Hıristiyanlık anlayışını, Roma ve pagan geçmişten ayırmak için kullanılmıştı.<sup>1</sup> Fakat bu kavram zamanla içerik değişikliğine uğramıştır. Sosyal bilim literatüründe, başlangıcı 1300’lü yıllara uzanan Rönesans dönüşümünün biçimlendirdiği düşünce ve hayat tarzının egemen olduğu zaman dilimi “modern dönem” olarak ifade edilmektedir. Modernite veya Modernlik de modern dönemdeki yaşam tarzıdır. Modernizm ise modern dönemde ortaya çıkan özellikle de XIX. yüzyılda Batı dünyasına egemen hale gelen dünya görüşünü ifade etmektedir.<sup>2</sup>

“Modern” sözcüğü Aydınlanma, Sanayi Devrimi, çoğulcu demokrasinin ürünü olan bireycilik, laiklik ve eşitlik gibi Batılı değerlere işaret etmektedir.<sup>3</sup> Modernlik, en kalın çizgileriyle, Batılı toplumlarda Rönesans, Reformasyon ve arkasından Aydınlanma döneminde yaşanan gelişmelerin sonucu olarak ortaya çıkan rasyonelleşme ve sekülerleşme süreci ve bu süreçte geliştirilen deneyimlerin adı olarak tanımlanmaktadır.<sup>4</sup>

Görüldüğü gibi, modern sözcüğü, Batı’da köklü değişimlerin yaşandığı uzun soluklu bir sürecin, “eski”nin karşısındaki “yeni”nin bir ifadesidir. Ancak bu “yeni”lik, içi boş bir kavram olmayıp ideolojik bir muhtevaya sahiptir. Eski, –Avrupa’nın koyu Hıristiyan yapısı göz önünde bulundurulduğunda- mitoloji ve dinî değerler dizgesine göre şekillenen bir dünya; yeni ise akıl, bilim ve ilerleme eksenli bir dünyadır.

<sup>1</sup> Habermas, “Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje”, *Postmodernizm*, N. Zeka, Kıyı, İstanbul, 1990.

<sup>2</sup> Ömer Demir, *Bilim Felsefesi*, Vadi, Ankara, 2000, s. 147.

<sup>3</sup> Nilüfer Göle, *Modern Mahrem*, Metis, İstanbul, 2004, s. 20.

<sup>4</sup> Turan Koç, M. Watt’ın *İslâmî Hareketler ve Modernlik*, çevirenin önsözü, İz, İstanbul, 1997, s. 10.

Dolayısıyla eskinin değerlerinden soyutlanmış ve fakat kendi değerler dizgesini yaratmakta gecikmemiş bir dünya, bir dünya görüşüdür.

Modern sözcüğü Türkçede öncelikle “cedid” sözcüğüyle karşılanmıştır. Zamanla, “muasır”, “asrî” ve nihayet “çağdaş” kelimeleri ortaya çıkmıştır ki bugün daha çok “çağdaş” sözcüğü revaçtadır.<sup>5</sup> Bir başka deyişle “çağdaş” sözcüğü “modern” sözcüğüyle eşanlamlıdır ve zamanımızda her ikisi de birbirinin yerine kullanılmaktadır.<sup>6</sup>

Çağdaş sözcüğünden, ilk bakışta, “aynı zamanı paylaşmak” gibi bir anlam çıkmaktadır. Buna göre, belli bir dönemde veya bir yüzyılda yaşayan herkes çağdaştır. Böyle bir çağdaşlık dünya coğrafyasının neresinde yaşıyor olursa olsun, her insan teki ve her insan topluluğu için geçerlidir.<sup>7</sup> Kelimenin türetiliş biçimi böyle bir anlama imkân vermektedir.

Ancak çağdaş sözcüğüyle kastedilen bu değildir. Çağdaş sözcüğü, tıpkı modern sözcüğü gibi, bu anlamdaki bir eşzamanlılıktan çok bir zihniyeti ifade etmektedir. Çağdaş sözcüğü de tıpkı modern sözcüğü gibi ideolojik çağrışımlara sahiptir. Buna göre çağdaşlık, eskinin biçimlendirdiği düşünce ve yaşam tarzının karşısında olmak ve çağın gereklerine uyacak şekilde değişmektir.<sup>8</sup> Çağdaş olmak; çağın kendine özgü alanı içinde bugünkü modern telakkiye göre düşünmek, yaşamak ve tasarlamaktadır. Çağdaşlık aslında bir düşünce, bir felsefe, bir dünya görüşü, bir yaşama tarzıdır. Her sistem felsefi boyutlarıyla, önerdiği hayat tarzıyla kendine özgü bir sosyal ilişkiler düzeni, bir ekonomik sistem önerir. Çağdaş olmak demek bu çağda var olan düzenlerden birinin temel felsefesini benimsemek, zihni ve duygusal olarak gerekli kıldıklarını paylaşmak, en önemlisi pratiğini yaşamaktır.<sup>9</sup> Bu kelimeye, “aynı fizik zamanı paylaşma” manası verilmediği açıktır; çünkü onu paylaşan toplumlar, “çağdaş, çağın gerisinde, ilkel, ileri” gibi sınıflandırmalara tabi tutulmaktadırlar. Şu hâlde çağdaşlaşmaktan maksat, “belli bir kültür ve medeniyet düzeyini yakalamak, standartlaşan değerleri paylaşmak”tan ibaret olsa gerektir.<sup>10</sup>

---

<sup>5</sup> İsmail Kara, *Din İle Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*, Dergâh, İstanbul, 2005, s. 13.

<sup>6</sup> Göle, *Modern Mahrem*, s. 20; Demir, *Bilim Felsefesi*, s. 147; Kara, *Din İle Modernleşme Arasında*, s. 13.

<sup>7</sup> Ali Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler*, İz, İstanbul, 1995, s. 15.

<sup>8</sup> Niyazi Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, YKY, İstanbul, 2006, s. 18.

<sup>9</sup> Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler*, s. 16, 17.

<sup>10</sup> Hayreddin Karaman, *İslam’ın Işığında Günün Meseleleri I- III*, İz, İstanbul, 2003, s. 789. Ayrıca bkz, “Çağdaşlaşma Üzerine”, s. 975-985.



Batı'nın perspektifinden bakıldığında ise “modern” ve dolayısıyla “çağdaş” sözcükleri bir zamansallığa işaret eder. Ancak bu aynı zamanı paylaşmadan oldukça farklı bir bakış açısıdır:

“Modern” ve “çağdaş” sözcükleri değerden yalıtık kullanıldığında eşzamanlılığa delalet eder. Ancak modernlik ve modernite, telif hakkı Batı'ya ait bir kavram ve fenomen olduğu için, ideolojik bir zaman tasavvuru içerir. Buna göre, ötekiler ya da periferidekiler, kendisiyle aynı ilerleme düzeyini tutturamayan veya aynı zaman koordinatında buluşamayan, yani çağdaş olamayan diye tanımlanır. Diğer bir deyişle batı “öteki”yle farkını zamansal mesafe olarak kurgular ve Batılı olmayanlara çağdaş ya da eşzamanlı olma hakkı tanımaz.<sup>11</sup>

Aslında modern ve çağdaş sözcüklerinin karşıt anlamları düşünüldüğünde, bu sözcüklerin bir zamansallıktan çok, bir zihniyeti ifade ettiği daha kolay anlaşılacaktır. İsmail Kara'nın dediği gibi, “Burada yani çağdaşın zıdları dünyasında bizi, çok geniş ve güçlü anlam daireleri olan *kadîm*, *teamül*, *töre*, *an'anevî* hatta *dinî* kelimelerinin karşılayacağında şüphe olmasa gerektir. Çağdaş, geniş manada dinî ve geleneksel olanın bir bakıma karşıtıdır.”<sup>12</sup> Dolayısıyla, Modernitenin ve buna bağlı olarak modernleşme, modernlik, modernizm ve modernizasyonun gündeme geldiği her konuda zaruri olarak, “din” ve “gelenek” de gündeme gelir. Çünkü Batı modernitesi, din ve gelenekle çatışarak ya da din ve geleneğin içeriklerini dönüştürerek sahneye giriş yapabilmiştir.<sup>13</sup>

Modernlik, “din” ve “gelenek”e cephe alarak Batı'da kendine bir yer bulmuş, bu, “geçmiş”e göre “ileri” bir aşama olarak görülmüştür. Buna göre artık, insan zihnini yönlendirecek olan din (kilise) dini ahlak, dini bilgi, gelenek değil, insan aklı, insanın duyuları ve deneyimleridir. İnsanın şimdi dışsal bir bilgiye ihtiyacı yoktur. İnsan aklının ve deneyimlerinin sonucu olarak ortaya çıkan bilgi, güvenilebilirliği en yüksek bilgidir ve ondan başka sığınacak kapı yoktur.<sup>14</sup>

Dolayısıyla, Batı'nın kaydettiği bu ilerlemeye göre, geride kalan ve hala din ve geleneğin hâkim olduğu toplumların da bu noktaya çekilmesi öngörülmüş, Batı dışı toplumların modernleşmesi, çağdaşlaşması gündeme gelmiştir. Bir başka ifadeyle, Batı'da elde edilen değerler dizgesinin ihraç edilmesi yahut Batı'nın gerisindeki ülkelerin bunları ithal etmesi fenomeni ortaya çıkmıştır. Başlangıçta bir nevi Batı'nın

<sup>11</sup> Nilüfer Göle, *Melez Desenler*, Metis, İstanbul, 2000, s. 166-167.

<sup>12</sup> Kara, *Din İle Modernleşme Arasında*, s. 15.

<sup>13</sup> Bulaç, “Din, Gelenek ve Modernite Arasında Kadın”, *Zaman*, 27 Kasım 2010.

<sup>14</sup> Demir, *Bilim Felsefesi*, s. 147,148.

değişime zorlaması ve mücbir sebeplerin varlığı söz konusu iken zamanla bu, gönüllü bir girişime dönüşmüştür.

Bu durum, önceleri daha çok “batılılaşma” (garplılaşma/muasırlaşma) adıyla kavramlaştırılırken, bugün daha çok “modernleşme” ve “çağdaşlaşma” kavramlarıyla ifade edilmektedir. Bununla beraber, Batılılaşma daha çok kültürel ve sosyal değerlerin değişimini ifade ederken, çağdaşlaşma ve modernleşme kavramlarının ise, gelişmedeki geri kalmışlığın üstesinden gelmeye yönelik bir çabayı; kurumsal, teknolojik ilerlemeye yönelik girişimleri ifade ettiği görüşleri ileri sürülmektedir.<sup>15</sup> Ancak, modernleşme ve çağdaşlaşmayı, değerlerden arındırılmış olarak sadece toplumların birbirinden bazı sosyal ve kültürel müesseseleri alması şeklinde düşünmek mümkün görünmemektedir. Sonuçta hâlen Batı bir merkez olarak görülmektedir ve bu merkezden çevreye doğru tek yönlü bir akış söz konusudur. Teknolojik gelişmeler kadar değerlerin akışı da bir süreklilik göstermektedir.<sup>16</sup> XIX. ve XX. yüzyıllardaki akışın şiddetinin azalmış olduğu düşünülse bile bugün çağdaşlaşma ve modernleşmenin değerlerden bağımsız olarak sürdürülüyor olması mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla, sadece kavramsallaştırmalarda bir değişimin olduğu ve fakat bunların çağrışımlarının aynı kaldığı söylenebilir.<sup>17</sup>

## 0.2.2. Batı İle Karşılaşma: Batı'nın Ötekini Medenileştirme

### Girişimi

Modernleşme süreci, zihnî temellerini aydınlanma felsefesinin temel önermelerinde, siyasi temellerini ulus-devlet yapılanmasında, ekonomik temellerini sanayi devrimi ve kapitalizmde bulan modernitenin ilk olduğu Batı Avrupa'dan dünyanın diğer bölgelerine yayılma, benimsenme ve yerleşme süreci olarak görülmüştür.<sup>18</sup> Ancak İslam dünyasında bu sürecin ne zaman başladığına dair çeşitli görüşler ileri sürülmüştür.

Konuyla ilgili M. Watt şunları söylemektedir:

Bugün bazı Müslümanlar Avrupa'nın İslam dünyasına etkilerinin Haçlı seferleriyle başladığını kabul etmektedir. Bu görüşte bir hakikat payı vardır; ama asıl modern

<sup>15</sup> Bkz. Göle, *Modern Mahrem*, s. 20; M. Şükrü Hanioglu, “Batılılaşma”, *DİA*, V, 148.

<sup>16</sup> Ahmet Davutoğlu, “Modernleşme Sürecinde Entelektüel Dönüşüm ve Zihniyet Parametreleri”, *Modernleşme, İslam Dünyası ve Türkiye*, Ensar, İstanbul, 2001, s. 362.

<sup>17</sup> Cemil Meriç'e göre Çağdaşlaşma, yüzü eskiyen Batılılaşmanın yeni bir makyajla arz-ı endamından ibarettir. Bkz. *Umrandan Uygarlığa*, İletişim, İstanbul, 2007, s. 25, 26.

<sup>18</sup> Davutoğlu, “Modernleşme Sürecinde Entelektüel Dönüşüm”, s. 361.

etki, Avrupa'nın onbeşinci yüzyılda başlamış ve farklı itici güçleri olan, okyanus ötesi yayılmasının ardından gelmiştir. Bu durum, İslam dünyası açısından etkili bir biçimde Vasco da Gama'nın 1498'de Ümit Burnu'ndan Hindistan'a giden yolu açması ve çeşitli Avrupa milletlerinin Güney Afrika, Hind Altkıtası, Doğu Hind adaları ve uzak doğu ile ticari ilişkilere girdiği zaman başlamıştır.<sup>19</sup>

İngilizler Hindistan'a I. Elizabet döneminde East Indian Company (Doğu Hindistan Şirketi) ile girmişlerdir. Bu şirket vasıtasıyla bir yandan İngiliz sömürgesi ülkede yerleşmiş, diğer yandan misyonerlik ve eğitim faaliyetleriyle Batı düşünce tarzı ülkeye girme imkânı bulmuştur.<sup>20</sup>

Bir başka görüşe göre ise Osmanlılar tarafından XVI. yy.da Fransızlara verilen kapitülasyonlar, Batı Avrupa'nın yayılcı hareketine imkân sağlamış, Fransa belli bir zaman sonra Mısır ve Suriye gibi ülkelerde siyasi etkinliğini artırmıştır.<sup>21</sup> İslam Dünyası ile Batı'nın esas karşılaşması ise, bu etkinliğin bir sonucu olarak ortaya çıkan, 1798'de Napolyon Bonaparte'mın Mısır'ı işgaliyle gerçekleşmiştir. Zira Mısır'ın Napolyon tarafından işgali büyük bir değişiklik meydana getirmiştir. Yakın doğu Arap dünyasında Haçlılardan beri Avrupa'nın gerçekleştirdiği bu sefer, yeni bir devrin başlangıcını ifade etmektedir. Onların Mısır'daki hâkimiyetleri kısa ömürlü oluyor, fakat derin bir anlam taşıyordu. Çünkü Batı'nın Arap dünyasına doğrudan doğruya müdahale devri başlıyor ve bunun iktisadi ve sosyal sonuçları çok önemli oluyordu.<sup>22</sup>

Napolyon'un Mısır işgali, iki dünyanın ilişkilerinde bir milat olduğu gibi artık kabına sığmayan Batı'nın ötekini medenileştirme teşebbüsü olarak da değerlendirilmiştir. Buna göre, Napolyon'un 1798'deki Mısır seferi, Avrupa'nın ve bütün dünyanın kaderini değiştirmeye yönelik büyük projenin ilk adımını, Batı ile Doğu dünyaları arasında etkileri günümüze kadar süren büyük karşılaşmanın miladını oluşturdu. Edwards Said'in belirttiği gibi, Napolyon'un Mısır'ı işgaliyle çağdaş kültürel ve politik bakış açılarına hala hükmeden Doğu ile Batı arasındaki süreçler harekete geçmişti.<sup>23</sup>

Taha Câbir ise, Müslümanların Batı düşünce ve kültürüyle karşılaşmasını III. Selim dönemiyle başlatır.<sup>24</sup> Aslında, Osmanlı XVII. yüzyılın sonlarında ve XVIII.

---

<sup>19</sup> M. Watt, *İslâmî Hareketler ve Modernlik* (tr. Turan Koç), İz, İstanbul, 1997, s. 75.

<sup>20</sup> Aziz Ahmed, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam* (tr. Ahmet Küskün), Yöneliş, İstanbul, 1990, s. 19; Albayrak, *Kur'an'a Yaklaşımlar*, s. 24.

<sup>21</sup> Bernard Lewis, *Uygurluk Tarihinde Araplar* (tr. Hakkı Dursun Yıldız), Pegasus, İstanbul, 2006, s. 242.

<sup>22</sup> Lewis, *Uygurluk Tarihinde Araplar*, s. 242, 243.

<sup>23</sup> Bedri Gencer, *İslam'da Modernleşme 1839-1939*, Lotus, Ankara, 2008, s. 40.

<sup>24</sup> Taha Câbir, *Çağdaş Düşünce Krizi*, s. 10.

yüzyılda Avrupa ülkelerine gönderdiği sefirlerle Avrupa'daki hayat tarzından ve gelişmelerden bir biçimde haberdar olmuştur. Devlet, sefirlerden sefaretnameler kaleme almalarını istemiş; bu sefaretnamelerde, teknik ve bilimdeki gelişmelerin yanı sıra sosyal ve kültürel hayattaki değişimlere de yer verilmiştir.<sup>25</sup> Sözgelimi, Lâle Devrinde Damad İbrahim Paşa tarafından Paris'e elçi olarak gönderilen Yirmisekiz Mehmed Çelebi'ye: "Fransa'nın Vesâit-i umrân ve maârifine dahî layığıyla kesb-i ittîlâ ederek kabil-i tatbîk olanların takrîri"ne dair bir talimat verilmiştir.<sup>26</sup> Böylelikle Mehmet Çelebi, literatürün en kayda değer örneklerinden biri olan *Fransa Sefaretname'sini* kaleme almış, Batı'daki değişimin görünürdeki özelliklerini ortaya koymaya çalışmıştır.

Batı'daki değişimler Osmanlı'da çok daha erken dönemlerde fark edilmiş olmakla birlikte, Batı'nın yeni yüzüyle daha çok cephelerde karşı karşıya gelinmiştir. Savaşların kaybedilmesinin önüne geçmek için orduda bir dizi ıslahat ve değişikliğe gidilmiştir ki bu değişikliklerin bütünü, III. Selim döneminde modern kelimesine uygun bir biçimde "Nizâm-ı Cedid" olarak adlandırılmıştır.<sup>27</sup> Bu ıslahatlar zamanla eğitim kurumları, Tanzimat'tan sonra da sosyal hayatı kapsayacak şekilde genişletilmiştir. Böylelikle "hâkim Batı sorunu" zihinleri meşgul etmeye başlamış, asırlarca sürecektir tartışmaların kapıları aralanmıştır.

Aslında bu yaklaşımlar, bütünü tamamlayan parçaların bir ifadesidir. Batı Avrupa'nın yayılmacı siyaseti, İslam dünyasını farklı cephelerden kuşatmış, İslam ülkeleri bir yandan ticari faaliyetler ve bunun devamında gelen sömürü ve işgaller, diğer yandan cepheler yoluyla Batı'daki değişimleri yakından görmeye başlamıştır. Ancak görülen, Batı'nın aydınlanma sürecinde ürettiği felsefi ve entelektüel gelişmelerden daha çok, ticari zenginlik, teknik ilerleme ve bunun sosyal hayattaki yansımalarıdır. Dolayısıyla, Batı'daki bilimsel gelişmelere, daha doğru bir ifadeyle felsefi disiplinlere ve bunların ürettiği yeni paradigmalara belli bir süre ilgisiz kalınmıştır.

Şu halde, Batılılaşma, modernleşme hareketlerinin üç ana merhaleden geçtiği söylenebilir: 1. Ordu, 2. Devlet Düzeni, 3. Zihniyet (kültür). Bu üç merhaleyi her zaman birbirinden ayırmak çok kolay olmasa da tarihi itibarıyla önce ordunun ıslah edilerek, teknik imkânları genişletilerek devletin ve dinin kurtarılabilmesi düşünülüyordu. Bu merhalede ıslahatın veya Batılılaşmanın devlet işleyişine, hele dine, zihniyete ve

---

<sup>25</sup> Ali Dadan, "XVIII. Yüzyılda Osmanlı Sefirlerinin Avrupa Algısı", *Marife*, yıl: 6, sayı: 3, 2007, s. 281.

<sup>26</sup> Hanioglu, "Batılılaşma", *DİA*, V, 149.

<sup>27</sup> Zira Türkçede henüz mevcut değişimleri adlandıracak kavramlar, sözgelimi *medeniyet* kelimesi yoktur. Cemil Meriç'in ifadesiyle: "Aydınlıklar çağının ümitlerini dile getiren, terakki inancını bayraklaştıran ilk kelime" olan Civilization, başlangıçta, "terbiye-i nas ve icray-ı nizâmât" terkipleriyle, daha sonra, "medeniyet" kelimesiyle karşılanmıştır. *Umrandan Uygarlığa*, s. 81.

kültürel unsurlara bulaştırılması hemen hemen söz konusu değildi. Çok geçmeden yalnız orduda yapılacak ıslahatın hiçbir şeyi halledemeyeceği anlaşıldı, devlet çarkının işleyişi de ıslahata konu oldu. Nihayet üçüncü merhalede ıslahatın/Batılılaşmanın insan unsuruyla, dinle, zihniyetle ilgili olduğu noktasına gelindi.<sup>28</sup>

Ahmet Davutoğlu'nun kavramlaştırmasıyla, İslam, müttesiplerine çok güçlü bir "ben-idraki" bir "kendi kendini algılama biçimi" kazandırmıştır.<sup>29</sup> Bu idrak, asırlarca Müslümanların kendilerine ciddi bir özgüven duymalarına ve çevrelerine hep bu özgüvenle bakmalarına imkân vermiştir. Bu sebeple, Müslümanların çeşitli dönemlerde yüz yüze geldiği istila ve saldırılar, İslam toplumunun özünde herhangi bir etki meydana getirememiştir. M. Watt, Müslümanların, İslam'ın kendi kendine yeterli olduğu düşüncesine sahip olduklarını ve bu düşüncenin onları çevrelerindeki din ve kültürleri çoğu zaman araştırmaktan alıkoyduğu görüşündedir. Ona göre bu anlayış, daha sonra Osmanlı imparatorluğu ve başka yerlerdeki din bilginlerinin Rene Descartes, David Hume ve Aydınlanma filozofları tarafından geliştirilen yeni düşünce akımlarına karşı da kapalı kalmalarına sebep olmuştur.<sup>30</sup>

Aslında çok erken bir dönemde dış dünyadaki gelişmeleri yakından takip edenlerden biri olan Kâtip Çelebi (ö. 1656), 1655 yılında kaleme aldığı *İrşâdü'l-Hayâra ilâ Târîhi'l-Yûnân ve'r-Rûm ve'n-Nasârâ* adlı eserinde Batı'daki gelişmelere ve bunlardan haberdar olmak gerektiğine dair bazı tespitlerde ve ikazlarda bulunmuştur.<sup>31</sup> Ne var ki onun bu ikazlarının çok fazla üzerinde durulmadığı anlaşılmaktadır. Zira yüzyılların verdiği özgüven tavrını sürdüren âlimler, İslam'a karşı Avrupa'da oluşan tehditleri ciddiye almadılar ve geleneksel eğitim ve düşünce biçimini sürdürdüler. Bu, gerek Avrupalılar tarafından İslam Ülkerlerinde kolejlerin, gerekse Batılı anlamda okulların açılmasına kadar devam etmiştir. Bu özgüven ve geleneksel yapının ciddi yaralar alması, belki de en fazla Avrupa'ya eğitim için giden öğrencilerin geri dönüşü sonrasında meydana gelmiştir.

Napolyon'un Mısır işgali kısa sürse de o, Mısır'da modernleşmenin fitilini ateşledi. Fransızların Mısır'dan çıkarılmasında büyük rolü olan Mehmet Ali Paşa, Napolyon'dan sonra Mısır'ın modernleşmesini sürdürüp, eğitime önem verdi, Osmanlı'da olduğu gibi Batılı öğretim üyesi kadrosunun yardımıyla yeni okullar açtı,

---

<sup>28</sup> İsmail Kara, "İslam ve Pozitivizm", *Bilgi, Bilim ve İslâm I-II*, Ensar, İstanbul, 2005, s. 175.

<sup>29</sup> Davutoğlu, "Modernleşme Sürecinde Entelektüel Dönüşüm", s. 366.

<sup>30</sup> Watt, *İslâmî Hareketler*, s. 29-37.

<sup>31</sup> Bkz. F. Ahmet Polat, "Hanefî'nin Oksidentalizmi Temaşaya Değmez Bir Tulûat Mıdır?", *Marife*, yıl: 6, sayı: 3, 2007, s. 73,74.

Kahire’de kurulan özel bir matbaada Batı eserlerinin tercümelerini bastırıldı. Diğer taraftan Avrupa’ya çok sayıda öğrenci gönderdi.<sup>32</sup> 1826’da Mehmed Ali Paşa tarafından Paris’e gönderilen ilk öğrenci grubuna imam olarak atanan Rifâa Tahtâvî (ö. 1873), hem mütercim, hem de yazar olarak Batılı kültürün Arap dünyasına intikalinde önemli rol oynadı. Mısır’a döndükten sonra 1835’te Dil Okulu’nun kuruluşuna önyak olan Tahtâvî, 2000 civarında yabancı eserin Arapçaya tercümesini sağladı.<sup>33</sup>

Benzer süreçler Osmanlı’da da yaşanmış, Tanzimat’la birlikte İstanbul’dan Batı’ya öğrenci grupları gönderilmiştir. Bu öğrenciler yoluyla Osmanlı İmparatorluğu Batı’nın siyasî, edebî ve felsefî tesirlerine resmen açılmıştır.<sup>34</sup>

Müslüman öğrenciler, Batı’ya vardıklarında Avrupa’daki akıl, bilim, ilerleme eksenli felsefî düşüncelerin ve din, gelenek karşıtlığının estirdiği havayı teneffüs etmekte gecikmediler. Bu arada bir şeyi daha fark ettiler: “Müslüman öğrenciler on dokuzuncu yüzyılda Avrupa’ya geldiklerinde, İslam’ın saldırıya uğradığını hissetmeleri ve hatta denilebilir ki, İslam aleyhindeki kanıtların lehinde olanlardan daha güçlü olduğunu hissetmeleri kaçınılmazdı.”<sup>35</sup> Gerçi Albert Hauroni, 1830-1870 arasında Batı’ya giden bu ilk kuşağın Avrupa’nın meydan okuyuşunun farkında olmadıklarını, bazı devlet memurlarının, Avrupa’dan aldıkları kimi yasalarla, devletlerini daha güçlendirmek amacıyla olduklarını ifade etmiştir.<sup>36</sup> Bu da Müslüman öğrencilerin kendilerine duydukları özgüvenin ve güçlü ben idrakinin hala sürdüğünün bir göstergesi olarak okunmalıdır. Zira burada tek amaç, devleti ve dini kurtarmaktır.<sup>37</sup> Ne var ki bu, onların Batı’daki entelektüel değişimlerden haberdar olmadıkları anlamına gelmez. İlk kuşaktan sözgelimi Tahtâvî’nin ve Tanzimat aydınlarından Şinasi’nin *Tasvir-i Efkâr*’da yazdıkları ve faaliyetlerini, bu farkındalığın bir göstergesi olarak görmek mümkündür.<sup>38</sup>

Ancak çok geçmeden, Batı’yı tanımaya başlayan Müslüman öğrencilerin ben-idrakleri yara almaya, bir “benlik bölünmesi”<sup>39</sup> durumu ortaya çıkmaya başladı. Bu öğrenciler, ciddi bir meydan okumayla karşı karşıya kaldıklarının ve bu meydan okumanın kendi inanç ve değerlerine zarar vereceğinin farkına vardılar. Öte yandan,

<sup>32</sup> Lewis, *Uygarlık Tarihinde Araplar*, s. 243, 244.

<sup>33</sup> Gencer, *İslam’da Modernleşme*, s. 92.

<sup>34</sup> İlhan Kutluer, “Batılılaşma” *DİA*, V, 153.

<sup>35</sup> Watt, *İslâmî Hareketler*, s. 79.

<sup>36</sup> Albert Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi* (tr. Lâtif Boyacı), Hüseyin Yılmaz, İnsan, İstanbul, 1994, s. 9-11.

<sup>37</sup> Cemil Meriç, bu ilk aydınlar için şöyle der: “Ortak vasıfları müstağriplikti bu gençlerin. Ama faziletleri ve günahlarıyla Osmanlıydılar. Daha sonraki nesiller gibi yabancılaşmamışlardı.” *Bu Ülke*, İletişim, İstanbul, 2004, s. 131.

<sup>38</sup> Bkz. İlhan Kutluer, “Batılılaşma” *DİA*, V, 153.

<sup>39</sup> Davutoğlu, “Modernleşme Sürecinde Entelektüel Dönüşüm”, s. 380.

Fransız devriminin yarattığı “eşitlik”, “kardeşlik”, “hürriyet” gibi ilkeler; gözleri kamaştıran bilimsel ve teknik gelişmeler de vazgeçilebilecek değerler değildi. “Bu da hiç şüphesiz çok farklı problemler ortaya çıkarttı: Neyi kabul etmeliydiler? Bunu kabul ettikleri takdirde mirasçısı oldukları inanç ve değerlere de sadık kalabilecekler miydi?”<sup>40</sup>

İşte bu şartlar altında, İslam dünyasında son derece müessir olan ulema sınıfı yanında, Batı’yı tanıyan ve fakat klasik ben-idraki yara almış bir sınıf çıktı ortaya: Aydınlar; o günün isimlendirmesiyle münevverler yahut üdeba. Batı’da kilisenin karşısında, Avrupa’nın Rönesans, Reform, Aydınlanma düşüncelerine ön ayak olan aydın grubunun etkileriyle oluşan bir sınıftı bu. Avrupaî fikirlerin İslam dünyasında yayılması ve yerleşmesinde en büyük rolü bu aydınlar oynadı. Ancak aydınlar da kendi içlerinde homojen değillerdi. Tevarüs ettikleri inanç ve değerleri koruyup bu arada çağdaşlaşma taraftarı olanlar; Batı’nın cazibesine kapılıp bütünüyle batılılaşma taraftarı olanlar şeklinde iki grup çıktı ortaya. Birinci grup, eklektik/seçmeci bir yaklaşımı benimseyip ben-idrakini koruma çabasını sürdürürken, ikinci grup kendisine yabancılaşmış, Batılı hayat tarzı ve düşünce biçimlerinin havariliğine soyunmuştur.

Ulema, Batı’daki gelişmelere çoğu zaman kayıtsız kalmış ve XIX. yy.da devlet üzerindeki etkinliğini önemli ölçüde kaybetmiştir.<sup>41</sup> Bu boşluğu aydınlar doldurmuş, çıkarmaya başladıkları gazeteler, dergiler ve Batılı anlamda kaleme aldıkları yazılarla kamuoyunu onlar yönlendirmeye başlamışlardır.<sup>42</sup> Avrupa’dan gelen dine ve geleneğe yönelik saldırılara cevap vermek, artık iyice hissettikleri tehditlere karşı koyup kendi varlıklarını koruyabilmek ve söz konusu tehdidin üstesinden gelebilmek de onlara düşmüştür.

Bu aydınlar, Haurani’nin sınıflandırmasına göre, 1870-1890’larda yaşayan ikinci kuşaktır: “Bu şartlar altında değişim kaçınılmaz hale gelmişti. Söz konusu yazarlar da kendi geleneklerine sıkı sıkıya yapışmış olanları değişiklik hususunda iknaya değil, daha ziyade yeni bir oluşum edinmiş olanları, kendi geçmişleriyle ilgili bir şeyleri hala muhafaza edebileceklerine inandırmaya çalışıyordu. Bu kuşağa mensup yazarların en

---

<sup>40</sup> Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, 1994, s. 8.

<sup>41</sup> Gencer, *İslam’da Modernleşme*, s. 68, 72.

<sup>42</sup> Ancak aydınların ulemanın olduğu kadar devlet ve halk nezdinde konumlarının netleşmediği düşünülmektedir. Recep Şentürk, “Fıkıh ve Sosyal Bilimler Arasında Son Dönem Osmanlı Aydını”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, sayı 4, 2000, s. 135.

önemli görevi İslam'ı yeni dünyada yaşamının gerekleriyle uyuşacak tarzda yeniden yorumlamak ve hatta onun içinde bir güç kaynağı yapmaktı.”<sup>43</sup>

Bu safhada, aralarında yöntem ve anlayış farklılıkları olmakla birlikte aynı amaçlar doğrultusunda Osmanlı'dan Namık Kemal (ö.1888) ve Ziya Paşa (ö. 1880), Mısır'dan Cemaleddin Afgânî (ö.1897) ve Muhammed Abduh (ö.1905) , Hindistan'dan Ahmed Han (ö. 1898) ve Emir Ali (ö.1928) gibi isimler görüldü. Bu âlim ve aydınlar, kendi değerlerine göre iyi yetişmiş, bununla birlikte Batı'yı ve Batı'daki değişimleri daha yakından tanıma fırsatı bulmuş insanlardır. Bu isimler, Osmanlı, Mısır, Hindistan ve diğer İslam ülkelerinin modernleşmesinde kilit isimler olmuşlardır. Dolayısıyla onlar, ülkelerinde modernleşmenin meydana getirdiği problemlerle yüzleşmek, bu süreçte modernleşmenin karşı durduğu din ve gelenek gibi alanlarda oluşan çatışma ve gerilimi çözmeye çalışmak noktasında önemli roller üstlenmişlerdir.

Abduh ve Afgânî dışında, diğerlerinin birbirlerini hiç görmedikleri halde fikirleri arasında bu kadar benzerliğin bulunması oldukça şaşırtıcı bulunmuştur. Bu düşünürlerden hangisinin daha önce bu düşünceyi ortaya attığı da kestirilememektedir. Fazlurrahman'a göre, öncelikle Ahmed Han bu görüşü ilk savunan olmalıdır. Zira o, 1860 yılında yaptığı Avrupa seyahati sonrası, çağdaşçı çalışmalarına başlamıştır. Bundan yaklaşık on yıl sonra Avrupa'ya bir seyahat yapacak olan Afgânî'nin ikinci düşünür olduğu düşünülmektedir. Afgânî'den sonra Avrupa'da 1867'den 1871'e kadar eğitim amacıyla Avrupa'da bulunan Namık Kemal, daha sonra da Abduh gelmektedir.<sup>44</sup>

Onlar ortak bir çağdaşlaşma ve Müslüman-Batı temasından yana olsalar da anlayışlarında dikkate değer farklılıkların ve çözüm arayışlarının olduğu görülmektedir. Bu üç çizgiden yorumları en radikal olan ve bu yönüyle çokça eleştirilere maruz kalan düşünür Ahmed Han'dır. Ahmed Han'ın temel ilkesi, Batı'daki bilimsel verilerin İslam'la birbirine zıt olmadığı ve Müslüman toplumun Batılı değerler ekseninde yeni bir paradigma geliştirmesi zorunluluğu idi. Baljon'un ifade ettiği gibi, bu maksatla Ahmet Han, Avrupaî modellerini takip eden geniş bir sosyal ve eğitsel reform programına girişti. Bununla birlikte çok geçmeden Batı biliminin yaygınlaştırılması kadar Batılı hayat tarzları ve normlarının da İslam dünyasına benimsenmesinin, çağdaş düşünce

---

<sup>43</sup> Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 9-11.

<sup>44</sup> Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık* (tr. Alpaslan Açıkgenç-Hayri Kırbaçoğlu), Ankara Okulu, Ankara, 1998, s. 107.



ışığında yeni bir İslamî versiyonu zarurî kıldığını anladı. Batı eğitimi almış gençliğe din, yeni kazandıkları akıl yürütme tarzına uyarlanmış terimlerle açıklanmalıydı.<sup>45</sup>

Cemaleddin Afgânî ve Muhammed Abduh'un ortaya koyduğu İslamcı çizgi ise, Osmanlı'da oluşan İslamcılık (o dönemki isimlendirmesiyle İttihad-ı İslam) çizgisinden daha farklı bir yol takip etti. Bu İslamcılık, İslam âleminin geriliğini İslam'a bağlamamış, İslam'ın gerçeklerinden sapmanın İslam âlemini bu duruma düşürdüğünü iddia etmiştir.<sup>46</sup> Bir başka ifadeyle "saf ve gerçek İslam"a dönüşü, İstanbul İslamcılığında görülen İslam'a, İslam kültürüne yeniden sarılmaktan ve İslam tarihinin parlak sayfalarındaki, bizi başarıya ulaştıran İslam'a ulaşmaktan farklı olarak tanımlamıştır.<sup>47</sup> Bu çizginin oryantalizme verdiği cevabın vurgusu, İslam'ın en temel kaynağı üzerine yapılmıştır. Bütün bir gelenek aşarak Kur'an'a gitmek bu söylemin temel tutumu olmuştur.<sup>48</sup>

### 0.2.3. Etki Tepki ve Değişen Kur'an ve Tefsir Tasavvuru

Toynbee, kültürlerin birbiriyle karşılaşması ve etkileşimini "Tehaddi ve karşılık" teziyle kavramsallaştırmıştır. Bu kavramsallaştırma, "etki/tepki" veya "amel/aksü'l-amel" (*action/reaction*) sözcükleriyle daha açık bir biçimde ifade edilebilir. Buna göre, bir kültür, ancak başkaları pahasına yayılabilir ve saldırıya uğrayan kültürün mensupları tarafından bu kültürel saldırıya verilecek iki alternatif karşılık vardır. Bunlardan ilki, söz konusu tehaddiyi yok farz edip mevcut inanç ve değerlere daha sıkı yapışmak şeklinde tezahür eder. İkinci tavır ise yabancı kültürle bir şekilde uzlaşmaya yönelik aktif bir karşılıktır.<sup>49</sup> Dolayısıyla İslam dünyasında son iki yüz yıldır meydana gelen değişiklikleri ve üretilen fikirleri, Batı ile girilen bu diyalektik süreçten ve uzlaşma tavrından ayrı düşünmek mümkün görünmemektedir.

Burada ortaya çıkan ikinci bir nokta ise, yeni üretilen fikirlerde bir biçimde bu etkinin izlerinin görülmesi, söz konusu meydan okumadan, olumlu veya olumsuz

<sup>45</sup> Baljon, *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, s. 16.

<sup>46</sup> M. Sait Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Kitap Dünyası, Konya, 2011, s. 60.

<sup>47</sup> Mesela Elmalılı Hamdi Yazır gerilemenin sebebini şöyle tanımlar: "İslam milletlerinde görülen gerileme ise, dine karşı hassaslığın azalması, aşk ve şevkin sönmesi ve akidelerin donmuş bir hale gelmesi yüzündedir." *Metâlib ve Mezâhib*, Eser Neşriyat, İstanbul, ts. s. XLV.

<sup>48</sup> Mehmet Paçacı, "Oryantalizm ve Çağdaş İslamcı Söylem", *İslâmiyât* IV, (2001), sayı 4, s. 97, 102. Fazlurrahman, bu düşünürler arasındaki anlayış farklılığını şöyle ortaya koymaktadır: "Bu anlamda Namık Kemal bu üç düşünürden Ehl-i Sünnete en yakın olandır. Çünkü o, Abduh'un tersine, inancı bilimden önce tutmaktaydı. Hâlbuki Abduh, Sünni anlayışa Mutezile'ninkine benzer bir akılcılığı sokmaya çalışıyor ve hatta ortaçağ Müslüman filozoflarının bedenlenirilmeyi inkâr eden fikirlerini savunabiliyordu. Müslüman filozofların bilimsel ve felsefi alandaki başarılarından gurur duymasına rağmen Namık Kemal, akılcılığın imanı zedelemesine izin vermezdi. *İslam ve Çağdaşlık*, s. 108, 109.

<sup>49</sup> Gencer, *İslam'da Modernleşme*, s. 206-207.

yönden bir etkileşimin gündeme gelmesidir. Netice itibariyle her iki durumda da karşdakine göre bir konum belirleyip bir tavır takınma söz konudur. İsmail Kara'nın ifade ettiği gibi: "Çağdaş İslam düşüncesini klasik dönem İslam düşüncesinin tabii, beklenebilir bir devamı olarak görmek ve böyle ele almak usul ve muhteva açısından çok zor olsa gerektir. Bu zorluğun en önemli sebebi, yeni yönelişlerin İslam'ın iç dinamiklerinden, tarihî tecrübelerinden ve kendi iç mantığından ziyade dış şartların ve dış baskıların doğrudan etkisi altında gelişmiş olmasıdır."<sup>50</sup>

Burada, çağdaş tefsirden söz edilecekse, tefsirdeki bu yönelişte kaçınılmaz olarak bu etki ve tepkinin izdüşümleri üzerinde durulmalıdır. M. S. Aydın'ın deyişiyle, çağdaşlaşma sürecinde dış etkiler bir biçimde Kur'an çalışmalarına yansımış, dış kaynaklardan gelen düşünceler, şöyle ya da böyle bir zihin oluşumuna yol açmıştır. İnsanlar Kur'an metnine bu zihin yapısıyla bakmışlardır.<sup>51</sup> Dolayısıyla çağdaş tefsir yönelişlerinde kilit taşı konumundaki Abduh'un düşüncelerini ve Kur'an tefsirine dair görüşlerini onun bu çağdaş duruma verdiği tepkiden ayrı düşünmek mümkün görünmemektedir. Bu bakımdan kısaca Abduh'un görüşleri ve onun bu görüşlerindeki temel vurguları değerlendirmek gerekecektir.

Abduh'un fikirleri üzerinde Avrupa'da geliştirilen ve aslında kökleri Haçlı seferlerine kadar uzanan oryantalistik İslam düşüncesinin ciddi etkileri vardır. On iki ve on üçüncü yüzyıllarda Hıristiyan bilginler İslam'la ilgili "çarpıtılmış bir imaj" yarattılar.<sup>52</sup> Daha sonra İslam'a duyulan ilgi ve yapılan araştırmalar aslında bu çarpıtılmış imajı beslemekten öteye gitmedi. Oryantalizm İslam'la ilgili bir söylem geliştirdi. Bu söyleme göre İslam tıpkı Hıristiyanlık gibi, aklın, bilimin ve dolayısıyla ilerlemenin önünde bir engel teşkil ediyordu. Abduh, bu etkiye bir tepki olarak, özü itibariyle İslam'ın akla ve bilime dolayısıyla ilerlemeye karşı olmadığını, eğer ortada böyle bir anlayış varsa, bu Müslümanların yüzyıllardır kendilerini görüş ve düşünce üretim biçiminin bir ürünü olduğu fikirlerini ortaya attı. Buna göre, Müslümanların şimdiye kadarki kendilerini görüş biçimlerini bir kenara bırakarak, doğrudan Kur'an'a ve ideal dönem olan İlk Müslüman neslin (asr-ı saadetin) İslam anlayışına geri dönmelidir. Böylelikle, Müslümanlar yeniden inşa ettikleri dünya görüşleriyle, mevcut problemleri çözebilecek, geri kalmışlıktan kurtulabilecektir.

<sup>50</sup> Kara, *Din İle Modernleşme Arasında*, s. 212.

<sup>51</sup> M. S. Aydın, "Modernleşme Çabaları ve Kur'an'ın Yeniden Okunuşu", *III. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu*, Fecr, Ankara, 1998, s. 321, 322.

<sup>52</sup> Watt, *İslâmî Hareketler*, s. 80; Avrupa'nın ve daha sonra müsteşriklerin İslam algısına dair bazı değerlendirmeler için bkz. Muhammed Esed, *Yolların Ayrılış Noktasında İslam* (tr. Hayreddin Karaman), İz, İstanbul, 2002, s. 49-61.

Bu fikirlerin ortaya çıkmasında esasen Ernest Renan'ın fikirlerinin ciddi bir etkisi olduğu görülmektedir. Renan, (29 Mart 1883'te) Sorbonne'da "L'Islamisme et la Seince" adıyla bir konferans vermiş, İslam'ın ilmî ve fikrî terakkiye mani olduğu düşüncesini ortaya atmıştı.<sup>53</sup> Bu düşünceye ilk tepki, *Journal des Débats* (18 Mayıs 1883)'ta yayınlanan reddiyeyle Cemaleddin Afgânî'den gelmiş, böylelikle daha sonra uzun yıllar tartışılacak ve gündemde kalacak bir tartışmanın fitili ateşlenmiştir.<sup>54</sup> Hauroni'nin de ifade ettiği gibi, Abduh, bütün bu polemikler sırasında üstadıyla birlikte Paris'te, meselenin tam ortasındadır. Dolayısıyla bütün düşüncelerinde Afgani'nin Renan'a karşı ürettiği fikirleri referans olarak görür.<sup>55</sup> Artık İslam ve Batı konuşulurken, bu süreçte ortaya çıkan konsept ve savunmacı argümanlar uzun yıllar Müslümanlar tarafından kullanılacaktır.<sup>56</sup>

Abduh'un da içinde bulunduğu aydın ve âlimler, her ne kadar Batı'dan gelen İslam'a yönelik tehditlerin farkına varmış olsalar da Batı'nın dayatmacı ve kuşatıcı fikrî yapısı karşısında bir şok yaşamaktan kurtulamamışlardır. Dolayısıyla onlarda kısmen savunmacı (difâî, apolojetik) bir yaklaşım ortaya çıkmıştır. Zira bu düşünürler, *apriori* olarak Avrupa'nın ilerlemiş, bununla beraber Müslümanların geri kalmış olduğu tezini kabullenmişlerdi. Dolayısıyla bu yaklaşım onları iki noktaya sevk etti: İlki, geri kalmanın sebeplerini araştırmak üzere geri dönüp İslam geleneğini gözden geçirmek ve "eleştirel bir söylem" geliştirmek. İkincisi ise İslam'ın Batı'daki bilimsel gelişmeleri alabilecek bir kapasiteye sahip olduğunu, medeniyet önünde bir engel teşkil etmediğini, bu yönüyle Avrupa Aydınlanmasının kendisine rağmen neşv ü nema bulduğu Hıristiyanlıktan farklı olduğunu ispat etmek.<sup>57</sup>

Mensup olduğu ulema camiasından farklı olarak Abduh, akli ön plana çıkarmış, kitaplarında ciddi bir akıl vurgusu yapmıştır. Abduh gerek geleneğe yönelik eleştirel söyleminde, gerek İslam'a dair ortaya koyduğu tasavvurlarda, gerekse Kur'an yorumlarında akli bir mihver olarak görmüştür. Bu bakımdan Abduh'un İslamî aklın

<sup>53</sup> Kutluer, "Batılılaşma" *DİA*, V, 156.

<sup>54</sup> Cemil Meriç, aslında Afgânî'nin Renan'a yazdığı reddiyenin tam olarak anlaşılmadığını, burada bir münakaşadan daha çok bir muhasebe olduğunu, Afgani'nin Renan'a karşı apolojetik (özür dileyici) bir tavır sergilediğini söylemektedir. *Umrandan Uygurluğa*, s. 69. Ayrıca Afgânî'nin Renan'a yazdığı mektup ve Renan'ın ona cevabı için bkz. aynı eser, s. 66-77. Renan'a yazılan reddiyeler hakkında bkz. Dücan Cündioğlu, "Ernest Renan Ve Reddiler Bağlamında İslam-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı", *Dîvân İlmî Araştırmalar*, 2 (1996/2), 1-94.

<sup>55</sup> Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 140.

<sup>56</sup> Bkz. Hilmi Yavuz, *İslam'ın Zihin Tarihi*, İstanbul, 2009, s. 135,136.

<sup>57</sup> Bu temaları bütünüyle, Afgânî'nin Renan'a yazdığı mektupta görmek mümkündür. Bkz. Meriç, *Umrandan Uygurluğa*, s. 71, 72. Ayrıca Abduh'un *el-İslâm ve'n-Nasrâniyye Maa'l-İlm ve'l-Medeniyye* kitabı bu düşüncelerin bir manifestosu niteliğindedir. Sözgelimi *İslam'ın mani-i terakki olmaduğuna* dair bkz. Abduh, *el-İslâm ve'n-Nasrâniyye*, Dârü'l-Hadâse, 1988, s. 160, 161.

üzerine çökmüş olan durgunluğu yıkıp bir canlılığın oluşmasına kapı araladığı düşünülmüştür.<sup>58</sup> Abduh tarafından dile getirilen bir başka nokta ise *İslam'ın akıl dini olduğu* vurgusudur. Sözelimi Abduh, Bakara Suresi 242. ayet bağlamında şöyle der: “Bu ayette ve benzerlerinde Allah'ın bize gösterdiği akla müracaat ettiğimizde, dinimizi ihya etme ümidimiz doğar; dolayısıyla *akıl dini* bütün milletlerin sığınağı olur.<sup>59</sup> Buna göre İslam'da akla uygun olmayan hiçbir şey yoktur.

Ancak Abduh'un akıl vurgusunun kaynağı konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Sözelimi Ebu Zeyd, Abduh'un Mutezile akılcılığını canlandırdığını düşünür ve “Onun dayanağı, XIX. yüzyıl sonlarında yaşayan ve hem insanlığın düşünce ürünlerinden yararlanmaya, hem de kendi medeniyet ve kültür merkezi metnine daha uygun düşmeye çalışan bir mutezilîmin dayanağıdır” der.<sup>60</sup> Ancak onun akıl vurgusunun Avrupa etkisiyle oluştuğu görüşünde olanlar da vardır:

Abduh'un, akli bu derece yüceltmesinin arka planında Renan-Afgânî polemiklerinin yattığı görülür. Zira Abduh, bütün bu polemikler sırasında üstadıyla birlikte Paris'te, meselenin tam ortasındadır. Dolayısıyla bütün düşüncelerinde Afgânî'nin Renan'a karşı ürettiği fikirleri referans olarak görür. Renan, dinin akli geri plana ittiğini, din ağır bastığında, felsefenin zayıfladığını, felsefe ağır bastığında da dinin zayıfladığını ifade eder.<sup>61</sup>

Bununla beraber, onun akli kullanımının bütünüyle İslamî gelenek içinde kaldığı ve Avrupalı düşünürlere hiçbir şey borçlu olmadığı görüşleri de dile getirilir.<sup>62</sup>

Esasen Abduh'un akıl vurgusunu iki farklı şekilde değerlendirmek mümkündür: İlki, Aydınlanmanın temel akımlarından biri olan rasyonalizmin Abduh üzerindeki etkisidir. Mesela Reşid Rıza'nın *Menâr*'da Abduh'un tefsir yöntemine ilişkin söylemiş olduğu “aydınlanmış aklına inen ilâhî feyze dayanan hikmetler” ifadesi bu eğilimin bir işareti olarak okunabilir.<sup>63</sup> Nitekim Aydın, asrın rasyonellik anlayışının bu süreçteki Kur'an yorumları üzerinde çok etkili olduğu kanaatini serdetmektedir.<sup>64</sup> İkincisi ise

<sup>58</sup> Ebu Zeyd, “Tarihte ve Günümüzde Kur'an Te'vili Sorunsalı” (tr. Ömer Özsoy), *İslâmî Araştırmalar*, sayı: 9, 1996, s. 33; Şehmus Demir, *Kur'an'ın Yeniden Yorumlanması*, İnsan, İstanbul, 2002, s. 62.

<sup>59</sup> Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm el-Müştehir bi-İsmi Tefsîri'l-Menâr*, Dâru'l-Menâr, Kahire, 1366/1947, II, 454. Eser çalışmamız boyunca *el-Menâr* biçiminde gösterilecek olup, eserlerin karışmaması için aynı müellifin çıkardığı ve tefsirin daha önce tefrika edildiği dergi ise *Mecelletü'l-Menâr* biçiminde verilecektir.

<sup>60</sup> Ebu Zeyd, “Kur'an Te'vili Sorunsalı” s. 33, 35; Demir, *Kur'an'ın Yeniden Yorumlanması*, s. 62.

<sup>61</sup> Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 142.

<sup>62</sup> Watt, *İslâmî Hareketler*, s. 85; H.A.R. Gibb, *İslam'da Modern Eğilimler* (Kürşad Atalar), Çağlar, Ankara, 2006, s. 32.

<sup>63</sup> Bkz. Rıza, *el-Menâr*, V, 441.

<sup>64</sup> Aydın, “Modernleşme Çabaları”, s. 329.

Abduh, Batı'ya verdiği tepkinin bir sonucu olarak akla vurgu yapmıştır. O, İslam'ın akla değer vermediği oryantalistik tezine karşılık, İslamî akılı ön plana çıkarmış; bu arada görüşlerini, İslam tarihinin akıl merkezli düşünce akımı Mutezile istikametinde dile getirmiştir.

Öte yandan, bu dönemde İslam'ın bir din olması yanında bir medeniyet olduğu tasavvuru da ortaya atılmıştır. Bununla amaç, İslam'ın çağdaş dünyada yaşanabilecek mükemmel bir din olduğu, bir medeniyetin sahip olabileceği bütün potansiyele sahip olduğu tezini güçlendirmektir.<sup>65</sup> Nitekim Afgânî-Abduh çizgisi hakkında: “Bu ekol, İslam'ın evrensel bir din olduğu, bütün milletlere, zamanlara ve medeni şartlara uygun olduğu prensibinden hareketle ortaya çıkmıştır” görüşü dile getirilmiştir.<sup>66</sup> Esasen bu yaklaşım, İslam'ın dinden, ideolojiye dönüştürülmesinin de bir neticesidir. Bu ideolojileştirme teşebbüsünde, İslam'ın diğer sistemlerden üstün olduğu ve insanlığın tekâmülünde son merhale olarak tasavvur edildiği düşüncesi vardır.<sup>67</sup> Aslında bu tür iddiaların özünde Avrupa'nın İslam'ı tarih dışına, toplum dışına itme ve onu modern dünyada yaşanamaz olarak resmetme fikirlerine bir tepki de vardır.

İlerleme-geri kalma ön kabulü, İslam'ın akıl dini olduğu formülasyonu, doğal olarak “donukluğun müsebbibi” olarak görülen taklit ve mezhep eleştirisini<sup>68</sup>, İslam'ın hurâfe ve fazlalıklardan arındırılıp köklerine dönmesi konusunu gündeme getirecektir.<sup>69</sup> Abduh, “düşüncüyü taklitten kurtarmayı”, “dini ihtilaflar öncesi selefin anladığı gibi anlamayı” öncelikli hedef olarak koymuştur önüne.<sup>70</sup> Bu düşünce ise, Abduh'u çok ciddi bir fıkıh dolayısıyla geleneksel İslamî ilimler eleştirisine ve yeni bir içtihat nosyonu belirlemeye sevk etmiştir.<sup>71</sup>

---

<sup>65</sup> Abduh'un bu düşüncelerinin altında Batı'nın dini, medeniyete dönüştürme girişiminin izleri olduğu ve Guizot'un *civilization*'ının medeniyete dönüştürüldüğü ifade edilmektedir. Bkz. Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 370; Gencer, *İslam'da Modernleşme*, s. 270, 513.

<sup>66</sup> Goldziher, *Mezâhib*, s. 352.

<sup>67</sup> Bkz. Rıza, *el-Menâr*, I, 315.

<sup>68</sup> Bkz. Abduh, *el-İslâm ve'n-Nasrâniyye*, s. 128.

<sup>69</sup> Abduh'un “taklit, akıl ve bilim” konularındaki görüşlerinin bir değerlendirmesi için bkz. Gibb, *İslam'da Modern Eğilimler*, s. 41. Ayrıca *İslam'ın arındırılması* konusunun bulduğu yankı hakkında bkz. aynı eser, s. 31.

<sup>70</sup> Muhammed Amâra, *el-A'malü'l-Kâmile li'l-İmâm Muhammed Abduh*, el-Müessesetü'l-Arabiyye, Beyrut, 1980, II, 318; Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, s. 74.

<sup>71</sup> Abduh, eleştirel söylemi sırasında bazı kavramlara olumsuz anlam yüklerken, içtihat nosyonunda geleneksel pek çok kavrama da yeni anlamlar yüklenmiştir. Sözelimi, fikhî çeşitliliği *hilâf*, bağlılığı *taklit*, İslamî ilimlerin tedvinini *cümud* (*donukluk*) olarak nitelendirir. M. Mahzûmî, *Hâtrâtu Cemâleddîn el-Afgânî el-Hüseynî*, Dâru'l-Hakîka, Beyrut, 1980, s. 150. Öte yandan *maslahat*, faydaya, *şûrâ*, parlamenter demokrasiye, *icmâ'*, kamuoyuna dönüşür. Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 370. Davutoğlu, bu süreçte fikhî hüküm verme ile tarihî anlama metodlarının birbirine karıştırıldığını, bunun da tam bir kargaşa ve kaos havasına sebep olduğunu düşünmektedir. “Modernleşme Sürecinde Entelektüel Dönüşüm”, s. 387.

İslam'ı donuklaştıran ve ileri bir medeniyet kurmaktan alıkoyan etken, İslam'ın ruhundan çok şeklini öne çıkararak fıkıh mezheplerine bağlılık, dolayısıyla Kur'an'dan ve İslam'ın özünden uzaklaşmaktır.<sup>72</sup> Buna göre İslam dünyası, Batı'da gerçekleşen dogmatik düşünceden arınma ve saflaşma sürecini gerçekleştiremediği için Batı'nın geliştirdiği gelişimi gösterememiştir. Bunun için bu yaklaşımı benimseyenler, İslam kültüründe gerçekleştirmek istediği saflaşmanın platformu ve en temel aracı olarak Kur'an'ı seçmiştir.<sup>73</sup> Bir başka ifadeyle, Müslümanları derin uykularından uyandırabilmek, geri kalmışlıktan kurtulabilmek ve Müslümanların çağdaşlaşmaları yolundaki engelleri kaldırabilmek için tekrar *Kur'an'a dönülmeli, Kur'an hakiki ruhuna uygun olarak anlaşılmalıdır*. Nitekim Abduh bu konuda şunları söyler:

Biz inanıyoruz ki Müslümanların zayıflamaları, ellerindeki geniş mülk ve imkânların gitmesi ve hâkimiyetlerinin zevali, ancak Kur'an'ın hidayetinden yüz çevirmeleri sebebiyle olmuştur. Kaybettikleri hâkimiyet, üstünlük ve haysiyetleri de, ancak *Kur'an'ın hidayetine tekrar dönmeleri* ve O'nun ipine sınıksız sarılmalarıyla geri gelecektir.<sup>74</sup>

İşte bu noktada, yeni bir "Kur'an tasavvuru", "Kur'an'ın yeni bir okumaya tabi tutulması" ve "yeni bir tefsir usulü" nün gerekliliği ortaya çıkmıştır.

Abduh'un üzerinde en çok yoğunlaştığı konu bu olmuş; bu yöneliş yeni bir Kur'an tasavvuru ve tefsir biçiminin doğuşunu hazırlamıştır.<sup>75</sup> Bu yönelişte, Kur'an, İslam'ın anlaşılmasında doğrudan bir başvuru kitabı, hayatın bütün problemleri için acil bir çözüm kaynağı, Kur'an bugün nazil olmuşçasına pratik konulara yön verecek bir hidayet rehberi olarak telakki edilmiştir. Kur'an, Müslümanların dünya ve ahiret kurtuluşları için gerekli olan bilgileri içeren bir hidayet kitabıdır ve insanları temizleyen, akılları aydınlatan bir rehberdir.<sup>76</sup> Abduh bu noktada şunları söylemektedir:

Allah Teâlâ bize, Kur'an üzerinde iyi düşünmemizi, öğüdü ondan alarak hidayeti bulmamızı, namazlarımızda okuduğumuz ayetlerin ve uyarıların manalarını

---

<sup>72</sup> Abduh Müslümanların donukluğundan ve bunun sebeplerinden bahsettikten sonra, Kur'an'a dönüşün gerekliliğinden söz eder. Bkz. *el-İslâm ve'n-Nasrâniyye*, s. 131, 133 vd; 157 vd. Ayrıca bkz. Mahzûmî, *Hâturât*, s. 149. Reşid Rıza bu konuda şunları söyler: "Müslümanlar, dinleri ve kanunları konusunda, ortaçağlarda mukallitler tarafından yazılan kitapların seviyesinde durdular. Fakat zaman durmadı..." *el-Menâr*, V, 194.

<sup>73</sup> Paçacı, "Oryantalizm ve Çağdaş İslamcı Söylem", s. 99, 105; krş. Cündioğlu, *Anlam'ın Tarihi*, s. 129.

<sup>74</sup> Rıza, *el-Menâr*, I, 31. Reşid Rıza, Osmanlı'nın çağdaş medeniyetler seviyesine, herhangi bir mezhebe bağlanarak değil, ancak Kur'an ve sünnete tabi olarak çıkabileceğini ifade eder. *Mecelletü'l-Menâr*, XII, 239; krş. Goldziher, *Mezâhib*, s. 352, 354.

<sup>75</sup> Krş. Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi II*, DİR Yayınları, Ankara, 1960, s. 588.

<sup>76</sup> Rıza, *el-Menâr*, I, 10.

bilmemizi emretmiştir.<sup>77</sup> Tefsir, şu dünya hayatında insanların işlerini yoluna koyacak ve onları ahirette mesut edecek hususları açıklayacak tarzda Kur'an-ı Kerim'i bir din ve Allah'ın âlemlere gönderdiği bir hidayet rehberi olarak anlamaktır.<sup>78</sup>

Abduh'a göre, esas olan taklit ve geleneklerin peşine takılıp taassuba düşmek değil, İsrailoğulları'na da tembih edildiği gibi Kur'an'ı düşünerek (tedebbür ederek) okumaktır.<sup>79</sup>

Abduh'a göre, Kur'an'ın hidayetinden istifade edebilmek her insan teki için mümkündür. Zira Kur'an herkesin anlayabileceği şekilde kolaylaştırılmıştır.<sup>80</sup> Nitekim bu konuda: "Kur'an herkesin rahatlıkla anlayabileceği bir tarzda zorlamaya gerek olmaksızın, zahire aykırı olan bir şeyi savunma amacı da gütmeksizin indi" demektedir.<sup>81</sup> Allah Teâlâ, Kur'an'la vahyin inişi sırasındaki insanlara hitap etmiştir; fakat bu hitap, onların şahsî hususiyetleri dolayısıyla değil, onların insan türünün üyeleri olmaları itibariyledir. Kur'an herkesi muhatap alır; dolayısıyla Müslüman başkalarının (müfessirlerin) Kur'an hakkında söyledikleriyle yetinemez.<sup>82</sup> Abduh, Mü'minûn Suresi 23/1-11. ayetleri örneğinden hareketle şunları söyler:

Âlim olsun, cahil olsun, her insanın gücü nispetinde Kitab'ın ayetlerini anlaması kendisine vaciptir. Halktan herhangi biri için bu ayetlerin zâhirinin ifade ettiği mana kâfidir. Bu manaları hangi tabakadan, hangi milletten olursa olsun her mümin kolayca anlar. Herkesin, Kur'an'dan, kendisini hayra çekecek şerden uzaklaştıracak kadarını elde etmesi imkân dâhilindedir. Allah Teâlâ bize, kıyamet gününde insanların görüşlerini ve onların anladıklarını değil, ancak bizim irşadımız ve hidayetimiz için indirdiği kitabını ve Rasûlünün Kur'an'ı açıklayan sünnetini soracaktır.<sup>83</sup>

Abduh bu noktada halkın Kur'an'a gösterdiği tazim biçimlerini aşırı bulmakta ve dolayısıyla klasik Kur'an tasavvurunu eleştirmektedir. Buna göre, Kur'an'dan çeşitli

---

<sup>77</sup> Rıza, *el-Menâr*, I, 31.

<sup>78</sup> Rıza, *el-Menâr*, I, 18, 19. *el-Menâr*'ın 17-31 sayfalarında bulunan ve büyük oranda Abduh'un Fatiha sûresine yazdığı tefsirin girişi olan "Mukaddimetü't-Tefsîr" Yusuf Işıcık tarafından, "Tefsire Giriş" adıyla çevrilmiştir, *Marife*, yıl: 10, sayı: 1, 2011. Alıntılarımızda bu çeviriden büyük oranda yararlanılmıştır. Tefsirin Mukaddime bölümü daha önce, İsmail Cerrahoğlu tarafından "Tefsire Mukaddime" adıyla (*AÜİFD*, I-IV, 1956, s. 184-188); Abdulkadir Şener ve Mustafa Fayda tarafından da "Fatiha Tefsiri"; "Giriş" adıyla (*AÜİFD*, XVI, 1968; s. 1-33) çevrilmiştir.

<sup>79</sup> Rıza, *el-Menâr*, I, 439,450.

<sup>80</sup> Rıza, *el-Menâr*, I, 31.

<sup>81</sup> Rıza, *el-Menâr*, III, 293.

<sup>82</sup> Rıza, *el-Menâr*, I, 20; krş. Abduh, *el-İslâm ve'n-Nasrâniyye*, s. 76.

<sup>83</sup> Rıza, *el-Menâr*, I, 20.

biçimlerde şifa ummak, teğanni ile Kur'an okuyup bunu dinlerken coşkuya kapılmak gibi uygulamalar, Kur'an'a tapınmaktır ve Kur'an'ı anlamaktan alıkoyan sebeplerin başında gelmektedir.<sup>84</sup>

Bu yeni yönelişin Kur'an tasavvuru genel hatlarıyla şöyle özetlenebilir: Modern Kur'an okumalarının en temel özelliklerinden birisi Kur'an merkezli oluşudur. Şah Veliyyullah'la başlayan<sup>85</sup> Kur'an vurgusunun bir uzantısı olarak modern düşünürler Müslümanların çok sayıda İslamî ilimle iştigalinden dolayı Kur'an'a sıranın gelmediğini, önemli bir zaman diliminin farklı tedrisata harcandığını bu yüzden de Kur'an üzerinde yeterince durulmadığını söylemektedirler. Ayrıca Kur'an sadece ehl-i ihtisasın ve içtihadın tekelinde olmadığını, onun manaları üzerinde zihinleri yormak her müminin doğal hakkı olduğunu belirtmektedirler. Bu nedenle modern düşünür, Kur'an'ın manasının kapalılığı gibi bir yaklaşımı kabul etmez. Kur'an açıktır, haricî bir kaynağa ihtiyaç duymadan anlaşılabilir. Okur doğrudan Kur'an'la karşı karşıya gelmeli, onun üzerinde teemmül, tefekkür, tefekkuh ve tezekkür etmelidir.<sup>86</sup>

Bu, geleneksel Kur'an telakkisinden oldukça farklı bir yaklaşımdır. Zira gelenekte Kur'an'ın mesajı ve hidayeti, dolaylı bir biçimde, telif edilen çeşitli eserler ve sosyal kurumlar vasıtasıyla insanlara intikal etmiştir.<sup>87</sup> Bu eserler ve kurumların en başında fikhî eserler ve ulema gelmektedir. Zira geleneksel İslam'ın merkezinde ulema vardır.<sup>88</sup> Din, dolayısıyla Kur'an'ın mesajı, insanlara ihtisas sahibi, dini ilimlerde derinleşmiş insanlar tarafından ulaştırılmıştır. Nüzul ortamına şahit olan ilk nesil, "Kur'an'ın doğrudan muhatapları" idi. Nüzul ortamından ve o dönemin sosyal ortamından uzaklaştıktan ve İslamî ilimler tedvin edildikten sonra insanlar, "Kur'an'ın dolaylı

---

<sup>84</sup> Rıza, *el-Menâr*, I, 26, 27; Mehmed Âkif'in: "Ya açar nazmı celilin bakarız yaprağına, Yahut üfler geçeriz bir ölünün toprağına. İnmemiştir hele Kur'an bunu hakkıyla bilin, Ne mezarlıkta okunmak ne de fal bakmak için!" mısraları bu düşüncelerin temsili yüksek bir ifadesi olmalıdır. Bu ifadelerin nasıl bir söylem inşa etmeye yönelik olduğuna dair etraflı bir tartışma için bkz., İsmail Kara, "İslamcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri", *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslam*, İstanbul, 2008, s. 363-386.

<sup>85</sup> Baljon, Şah Veliyyullah'ın eserlerinde değişen duruma ilk kez reaksiyon gösterdiğini, bu bakımdan onun Çağdaş Kur'an Tefsiri'nin bir müjdecisi olarak kabul edilebileceğini söylemektedir. *Çağdaş Yönelimler*, s. 15.

<sup>86</sup> Albayrak, *Kur'an'a Yaklaşımlar*, s. 32.

<sup>87</sup> Bkz. Ronald L. Nettler, "A Modern Islamic Confession of Faith and Conception of Religion: Sayyid Qutb's Introduction to the Tafsir, fi Zilal al-Qur'an", *British Journal of Middle Eastern Studies*, sayı: 21, 1 (1994), s. 102-114.

<sup>88</sup> Afğânî, ulemanın 'ümmetin ruhu ve Müslümanların kalbi' olduğu ancak onların da ayrılığa düşüp saptıklarını ve neticede 'ümmetin çözüldüğü kanaatindedir. *el-Urvetü'l-Vüskâ*, I, 167. H.A.R. Gibb, Şeriat ve Ulemayı İslam'ın merkezi kurumları olarak görür. Bu konuda şöyle der: "Ulema'nın görevi, bütünleyici/müstakil bir kurum olarak, İslam toplumunu kendi yapısı ve prensipleri içinde, birleşik ve homojen bir biçimde sürdürmektir." Gibb, *Islamic Society And The West*, (A Study Of the Impact of Western Civilisation on Moslem Culture in the Near East) Oxford University Press, 1957, II, s. 81.



muhatapları” durumuna geldiler. Kur’an’ın dolaylı muhatapları, doğrudan Kur’an’a değil, Kur’an tefsirlerine muhatap oluyorlar ve Kur’an’ı, tefsir kitaplarından hareketle anlamaya çalışıyorlardı. Halkın Kur’an’la münasebeti sözlü kültürün normları çerçevesindeydi; yani hutbe ve vaazlar yoluyla halk irşad ediliyor, ulemanın toplum hayatındaki aktif konumu, halkın kendisine ihtiyaç duyduğu bilgilere *kitaplar* vasıtasıyla değil, âlimler vasıtasıyla ulaşmasını sağlıyordu. Kur’an’la birinci dereceden meşgul olacak kimseler, çok küçük yaşlardan itibaren medreselerde eğitiliyor, yetenekleri ölçüsünde “ulema sınıfı” içerisindeki yerlerini alıyordu.<sup>89</sup>

İhtisas sahiplerinin Kur’an’ı görüş biçimi ise genel hatlarıyla şöyleydi: Kur’an onun İlk Müslümanda (Hz. Peygamber) hayatlaşmış şekli olarak Kur’an’a eklenilen sünnet, Kur’an’ın ve Sünnet’in Müslüman toplum tarafından hayata geçirilmiş ve yaşanmış şekli olan icmâ ve bu tecrübeleri izleyerek işleyen bir akıl yürütme olarak kıyas-ı fukaha ile birlikte bir kaynak olarak görülmekteydi. Bu ise Kur’an’a ilk sırada yer alsa da, bir cemaati ve onun geleneğini yaşatmada yetkiyi diğer kaynaklarla paylaşan bir konum vermekteydi. Başka bir ifadeyle, Kur’an tek başına değildi. Kur’an, geleneği oluşturan diğer kaynaklarla birlikte Kur’an idi ve Kur’an onların da bulunduğu bir bağlamda okunup anlaşılmaktaydı. Ancak çağdaş dönemde Kur’an, artık sünnet ile birlikte çok daha az, icma ile birlikte hiç anılmaz olmuştur. Bundan böyle bütün yorum çalışmaları Kur’an üzerine yoğunlaşacaktır ve artık önemli olan, sadece “Kur’an’ın doğru anlaşılması” olacaktır.<sup>90</sup>

Bu süreçte, Afgâni ve Abduh tarafından *Kur’an İslâm*’ı meselesi ortaya atılmış;<sup>91</sup> Görgün’ün ifadesiyle, Kur’an ile “yeniden” alaka kurulmak istenmiş, Kur’an üzerinden bir ıslah faaliyetine girişilmiştir. İslâmî ilimlerin reddine varan bir tavır Kur’an adına yürütülmüş, bazı alanlarla ilgili “Kur’an’da var” veya “yok” gibi bir dizi çok amaçlı tartışma ortaya çıkmıştır.<sup>92</sup> Buna göre, bütün bir düşünce tarihi ve gelenek, Kur’an ile olan ilişkisi açısından, çağdaş Kur’an tanımına göre yeniden değerlendirilmiştir. Kur’an’da olmadığı gerekçesiyle birçok fikir ve kavram, İslam’ın dışında tutulmaya çalışılmıştır. Fıkıh, kelam, tefsir gibi disiplinler Kur’anî olmamakla eleştirilmiştir. Kur’an’ın İslam’ına uymadığı gerekçesiyle hadisler tenkide tabi tutulmuştur.<sup>93</sup>

<sup>89</sup> Cündioğlu, *Anlam’ın Tarihi*, s. 134, 135.

<sup>90</sup> Mehmet Paçacı, “Çağdaş Dönemde Kur’an’a ve Tefsire Ne Oldu?” *İslâmiyât VI* (2003) sayı 4, s. 97.

<sup>91</sup> Rıza, *el-Menâr*, X, 424.

<sup>92</sup> Tahsin Görgün, “Kur’an ve Fıkıh”, *Kur’an ve Tefsir Araştırmaları II*, Ensar, İstanbul, 2001, s. 109.

<sup>93</sup> Paçacı, “Oryantalizm ve Çağdaş İslamcı Söylem”, s. 99.

Bu noktada Kur'an eksenli eleştirilerden en çok payını alan tefsirler olmuştur. 19 ve 20. yüzyıllarda "karşı konulamaz" bir tahakküm aracı haline gelen Batılılaşma/Modernleşme çabaları, çok geçmeden tefsir ilmine yansımış, Kur'an yorumları çağdaş ulemanın elinde modernleşme için gerekli zihni değişimi sağlayacak önemli vasıtalarından biri olmuştur.<sup>94</sup> Bu anlayışa göre Kur'an'ı anlamak ve açıklamak için telif edilen tefsirlerin bizzat kendileri insanları Kur'an'dan alıkoymuşlardır. *Menâr*'ın başında öncelikle Kur'an okumanın anlamı modern bir vurgu ile şöyle dile getirilir:

Kur'an'ı ancak gerek namazdaki gerekse namaz dışındaki okuyuşuyla, Allah'ın kitabında açıkladığı konuları, sindire sindire okumanın faydasını, ilim, nur, hidayet, rahmet, öğüt, ibret, huşu, haşyet ve kâinattaki yeknesak kanunlar bakımından düşüncenin hikmetini göz önünde tutan ve kalbinde bulunduran kimse anlayıp onda derinleşebilir. Zaten Kur'an'ın uyarısının ve müjdesinin amacı da budur. Bu gaye de aklen ve fitraten, güç nispetinde, yasaklarından kaçınmak emrettiklerini işlemek suretiyle Allah'a karşı takva sahibi olmayı gerektirir. Nitekim Allah: "*Kur'an, takva sahipleri için bir hidayettir*"<sup>95</sup> buyurmuştur.<sup>96</sup>

Bundan sonra, klasik tefsirler ciddi bir tenkide tabi tutulmuş, bazı tenkitler tefsir boyunca sürekli yenilenmekte, klasik tefsirler hakkında olumsuz bir hava estirilmektedir. Burada Abduh'un şu ifadeleri dikkat çekicidir:

Kitaplarda Kur'an'ın açıklanmasını engelleyen müfessirlerin kendileridir. Onların tefsirleri olması gerektiği gibi kâmil değildir. Cemâleddin (Afgânî) şöyle derdi: "Kuşkusuz Kur'an hâlâ bakirdir."<sup>97</sup> Benim de sürekli söylediğim bir şey vardır: Kitapları ellerimize ulaşan müfessirler, anlama konusunda tam bir bağımsızlığa sahip değillerdir. Bu tefsirlerin en önemli özellikleri, pek çok rivayete bağımlı kalmış, kelam, usul ve fıkhıdaki (v.s.) teknik terimlere boğulmuş olmaları, mezhep görüşlerini desteklemeye çalışmalarıdır.<sup>98</sup>

Bu eleştiriler aynı zamanda teoride yeni bir tefsir metodolojisinin işaretleri olarak okunabilir. Bu yeni tefsir yöntemine girmeden önce, kısa da olsa klasik tefsirler ve tefsir yöntemine bir izah getirilmelidir. Klasik tefsirde dikkate alınması gereken iki nokta

<sup>94</sup> Cündioğlu, *Anlam'ın Tarihi*, s. 129.

<sup>95</sup> Bakara 2/2.

<sup>96</sup> Rıza, *el-Menâr*, I, 7.

<sup>97</sup> Rıza, *el-Menâr*, IV, 280. Afgânî'nin bu görüşü tefsirin mukaddimesinde şöyle dile getirilmiştir: "Öte yandan, onun hikmet ve marifetlerinden çoğunun üzerinden örtüler açılmamış ve bunları ne bir bilgin ne de imam açıklamamıştır." *el-Menâr*, I, 20. Bu anlayış, zaman ilerledikçe Kur'an mucizesinin daha iyi anlaşılacağı söylemini doğurmuş, bu da çokça pozitif bilimlerin ilerlemesine bağlanmıştır.

<sup>98</sup> Rıza, *el-Menâr*, IV, 280.

vardır: 1. Vahyin tarihsel arka planını açıklayan rivayetler; 2. Kur'an lafızlarını izaha dayanan dilbilimsel çözümler. Bir başka ifadeyle dil ve bağlam.<sup>99</sup> Esasen tefsir de başlangıçta bu iki nokta üzerinde ilerlemiş, ilk tefsir müdevvenatı rivayetlere ve dil tahlillerine dayanmıştır.<sup>100</sup> Bilindiği gibi, esbab-ı nüzulü, Kur'an'ın nazil olduğu ortamı ve Arap dilinin inceliklerini bilmek, murad-ı ilahiyi anlamak bakımından fevkalade önemli görülmüştür. Nüzul ortamına şahit olanların ve onlara yetişenlerin söz konusu bağlamın, aynı şekilde dildeki sürekli değişim sebebiyle Kur'an lafızlarının anlamlarının korunması bir zaruret olarak ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla yüzyıllar boyunca yazılan tefsirlerde bu iki nokta üzerinde hassasiyetle durulmuştur. Tabii tefsir bu noktada durmamış, ilimlerin tedviniyle birlikte, bir yandan rivayetleri esas alan hadis ilmi, bir yandan dil bilimsel faaliyetlerin açılımı olan, sarf, nahiv, belağat ilimleri devreye girmiştir. Öte yandan gerek fikhî, gerekse itikadî mezheplerin ve tasavvufî disiplinlerin teşekkülüne paralel olarak tefsirlerde fikhî, kelamî ve tasavvufî görüşler görülmeye başlanmıştır.

Esasen burada tefsir, fıkıh ve kelam kendi iç bütünlüğü içinde anlaşılmalı ve değerlendirilmelidir. Bu bütünlük içinde bakıldığında, fıkıh ve kelamın normatif (kural koyucu) bir karakterde işlediği ve bu amaçla kendine özgü bir usûl geliştirdiği görülmektedir. Bu bakımdan fıkıh ve kelam disiplinleri günlük sorunları merkeze alırlar ve çözüm bekleyen bu sorunlara bir cevap bulmak gibi bir görevi yerine getirirler.<sup>101</sup> Bu görev, uygulamaya dönüktür ve yaptırım gücüne sahiptir. Hâlbuki tefsir, her ne kadar İslam'ın tartışmasız bir kaynağını konu ediniyor olsa da kural koyucu bir karaktere sahip değildir. Onun yorumsal işlevi sadece Kur'an metnine açıklama getirmekle sınırlıdır. Başka bir deyişle tefsirin ürettiği bilginin bir yaptırım gücü bulunmamaktadır. Tefsir, Kur'an'ı temel olarak kendi dilbilimsel ve olgusal anlam tarihiyle bağlantılı bir söz olarak görür. Oysa kelam ve fıkıh Kur'an'ı büyük oranda tarihi bağlamından bağımsızlaşmış bir metin olarak görmektedirler. Burada esas olan 'sebebin hususiliği lafzın umumiliğine mani değildir' prensibinin işletilmesidir.<sup>102</sup>

Bu disiplinlerin tefsirle ilişkisi ise şöyle değerlendirilmektedir: Kelam ve fıkıh, yorumbilimsel olarak nispeten nesnel sonuçlar veren ve betimleyici karakterdeki tefsirin

<sup>99</sup> Mehmet Paçacı, "Klasik Tefsir Neydi?", *İslamî İlimler Dergisi*, yıl 2, sayı 1, 2007, s. 13; Cündioğlu, *Anlam'ın Tarihi*, s. 15.

<sup>100</sup> Bkz. Yusuf Işıcık, *Kur'an'ı Anlamada Temel İlkeler*, Esra, Konya, 1997, s. 99.

<sup>101</sup> Paçacı, "Klasik Tefsir Neydi?", s. 14.

<sup>102</sup> Paçacı, "Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?" s. 92, 93. Krş. Paçacı, "Klasik Tefsir Neydi?", s. 12, 13. Ancak fukaha tarafından çıkarılan bu tür hükümler modern dönemde, "din adamlarının nassları tahrifi" olarak değerlendirilecek, Müslümanlarla Yahudiler tahrif noktasında eşdeğer görülecektir. *el-Menâr*, IV, 282.

Kur'an'ı açıklama çalışmalarından farklı özellikler taşır. Onlar, anlama sürecinde adeta tefsirin bıraktığı yerden devam ederek, pratik sonuçları olan hükümler üretme noktasına kadar giderler.<sup>103</sup> Tefsirin ayetin dilsel ve tarihsel açıklamasından çıkardığı sonuçla, fıkıh tarafından üretilen bir hüküm örtüşse bile, söz konusu iki farklı özellikli yorum süreçleri sonunda üretilen bilgiler mahiyet ve değer itibarıyla birbirinden tamamen farklı bilgilerdir. Tefsir ile üretilen bir bilginin yaptırım değeri kazanabilmesi için, onun konusuna göre fıkıh veya kelam disiplinlerinin yorum süzgecinden geçmesi gerekmektedir.<sup>104</sup> Bir anlamda tefsir (ve hadis) kural koyucu nitelikteki fıkıh ve kelamın kaynağı durumundadır.<sup>105</sup>

Esasen bunların hepsi akademik bir seviyeyi gerektiren faaliyetler olup, İslamî ilimlerin ulaştığı seviyenin bir göstergesidir. Dolayısıyla, fıkıh, kelam ve tefsirin birbiriyle ilişkisi, İslam toplumunun problemlerinin çözümü ve dini bakımdan tahkimi için önemli bir işlev görmektedir. Bu bakımdan tefsir eserlerini fıkıh ve kelamdan bağımsız görmek mümkün değildir. Öte yandan bu sahalarda ve bunların tefsire yansımaları, İslam toplumunun ilmi ve entelektüel birikiminin bir tezahür alanı olmuştur.<sup>106</sup>

Dolayısıyla geleneğe dönük eleştirel yaklaşımlarda fikhî metot yeterince anlaşılmadan bir arınma kılıcı kuşanılmış<sup>107</sup> ve geçmiş kendi bütünlüğü içinde değerlendirilmemiştir.<sup>108</sup> Bu yaklaşımın bir devamı olarak tefsire, modern dönemle birlikte yeni bir işlev de yüklenmiştir. Buna göre, gelenekte fikhin ve kelamın üstlendiği görevi tefsir üstlenmiştir. Tefsir, bütün yönleriyle Kur'an'ı anlayan ve hayata yön verecek sonuçlar üreten bir disiplin olarak telakki edilmiştir.

Bu süreç içinde, bir fıkıh-Kur'an/tefsir çatışmasının yaşandığı ve burada bir *gerilim alanının* oluştuğu da gözlenmektedir. Abduh, tefsirin karşısına fikhin çıkarılmasına tepki gösterir ve yeni bir fıkıh tarifi yapar: "İstilahta fıkıh diye bilinen amelî hükümler, Kur'an-ı Kerim'de en az bulunan hükümlerdir. Hâlbuki Kur'an'da mevcut ahlak eğitimi, ruhî saadet ve ruhun cehalet çukurundan marifet zirvesine

<sup>103</sup> Paçacı, "Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?", s. 94.

<sup>104</sup> Bu noktada tefsirlerde görülen fikhî ve kelamî yorumlar, fıkıh ve kelam disiplininden yapılan alıntılar olarak görülmüş, bu yorumların tefsire normatif bir değer kazandırdığı anlamına gelmeyeceği ifade edilmiştir. Fikhî ve kelâmî tartışmaları aktaran tefsirler, sadece ayetler bağlamında lafzın bu alandaki ilgilerini aktaran metinler olmuşlardır. Bkz. Paçacı, "Klasik Tefsir Neydi?", n. 20, s.13.

<sup>105</sup> Paçacı, "Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire ne oldu?" s. 94.

<sup>106</sup> Yavuz, *İslam'ın Zihin Tarihi*, s. 73, 75, 135, 136. Ayrıca H.A.R. Gibb'in fıkıhla ilgili görüşleri için bkz. Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 109-111.

<sup>107</sup> Davutoğlu, "Modernleşme Sürecinde Entelektüel Dönüşüm", s. 387.

<sup>108</sup> Dücan Cündioğlu, "Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası: Osmanlı Tefsir Mirası –Bir Histogramik Eleştirisi Denemesi-", *İslâmiyat*, II (1999), sayı 4, s. 57.

yükseltilmesi ve onun içtimaî hayat yoluna sevk edilmesi gibi esaslara gelince, bunlardan Allah'a ve ahiret gününe iman eden hiç kimse müstağni kalamaz ve bunların gerçek fıkıh içerisinde yer almaları öncelikle gereklidir.”<sup>109</sup> Reşid Rıza'nın *Menâr*'da naklettiği olay da bu çatışmanın işaretlerini verir: “Ezher'in ileri gelen hocalarından birisi: ‘Kim kitap ve sünnetle amel ediyorum derse, o zındıktır’ der. Yani ona göre sadece fıkıh kitaplarıyla amel etmek caizdir. Abduh ona: ‘Kim dinde kitap ve sünnetten başkasıyla amel ediyorum derse, asıl o zındıktır’ der.”<sup>110</sup>

Modern dönemde Kur'an'a yapılan vurgu ile fikhın ve dolayısıyla ulemanın tasfiyesi süreci arasında bir paralellik göze çarpmaktadır. Yani fıkıh devre dışı bırakılmak istenirken İslam'ın merkezine metin olarak Kur'an konulmak istenmiştir. İslam'ın merkezinde bulunan ulema devre dışı kalırken de aydınlar gündeme gelecektir. İnsanlar ulema ile değil, doğrudan doğruya Kur'an'la muhatap olacak, aradaki vasıtalar kalkacaktır. Klasik tefsirler de eleştirel söylemin merkezine oturtulacak, bundan sonra tefsirler aydınların ve de herkesin anlayabileceği bir düzeye çekilecektir.<sup>111</sup>

Abduh'tan önce Kur'an'ın yorumlanması esaslı olarak *akademik* bir çabaydı. Tefsirler, âlimler tarafından diğer âlimler için kaleme alınırdı.<sup>112</sup> Tefsir ilmi, ilimler hiyerarşisinin tepesinde bulunuyordu, bu alanda söz sahibi olmayı ve belli başlı ilimleri bilmeyi gerektiriyordu. Kelâmullah hakkında, o kelamı anlamayı/yorumlamayı mümkün kılacak bilgilerle mücehhez olmaksızın söz söylemek, ne makul ne de makbul bir şeydi.<sup>113</sup> Bu bilgilerin başında da dil geliyordu. Kur'an tefsiriyle meşgul olan ulemanın dile yönelik bu ilgilerine meşrûiyet kazandıran başlıca neden, Kur'an'ın evvel emirde “dilsel bir metin” oluşuydu. Dilsel bir metni anlamak ve açıklamak, ister istemez dilin kendisine ait hususiyetle bilmekle mümkündü.<sup>114</sup>

Bu noktada müfessirin bilmesi gereken ilimler gündeme gelmiştir ki, bunlar on beş tane olarak sıralanmıştır: Lugat İlmi, İştikak İlmi, Sarf İlmi, Nahiv İlmi, Meânî İlmi, Beyan İlmi, Bedî İlmi, Kıraat İlmi, Âsar ve Haberler İlmi, Hadîs İlmi, Usul-i Fıkıh İlmi,

---

<sup>109</sup> Rıza, *el-Menâr*, I, 19.

<sup>110</sup> Rıza, *el-Menâr*, IV, 282, 283. Afgânî-Abduh çizgisinde fikhın karşısında Kur'an vurgusu çıkarken, Osmanlı İslamcıları, Batı'nın tehaddisine fıkıh merkezli çözüm bulunabileceği kanaatini taşımakta, entelektüel mesailerini bu noktada yoğunlaştırmaktadırlar. Osmanlı'daki bu girişimler, aynı zamanda gittikçe etkinliğini artıran sosyal bilimlerin etkisini kırmaya yöneliktir. Şentürk, “Son Dönem Osmanlı Aydını”, s. 136.

<sup>111</sup> Bkz. Rıza, *el-Menâr*, IV, 282, 283.

<sup>112</sup> Jansen, *Kur'an'a Yaklaşımlar*, s. 39.

<sup>113</sup> Cündioğlu, *Anlam'ın Tarihi*, s. 128.

<sup>114</sup> Cündioğlu, *Kur'an'ı Anlamanın Anlamı*, Tibyan, İstanbul, 1997, s. 14.

Fıkıh ve Ahlak İlmi, Nazar ve Kelam İlmi ve Mevhibe İlmidir.<sup>115</sup> Bu ilim dallarından ilk sekizi (lugat, iştikak, sarf, nahiv, meânî, beyan, bedî ve kıraat) doğrudan, ikisi ise (usul-i fıkıh ve kelam) dolaylı olarak dilbilimle alakalı olduğu görülmektedir. Dolayısıyla bu ilimler, Kur'an'ı anlama ve yorumlama esnasında karşılaşılabilecek müşkilleri hususunda önemli imalar içermektedir.<sup>116</sup> Öte yandan dile dair bu kadar çok ilim dalının varlığı, İslam ilim geleneğinde dilin ve özellikle Kur'an dilinin ne kadar önemsendiğinin bir göstergesi olarak okunmalıdır.<sup>117</sup>

Fıkıh, kelam ve usulleri bilmek burada bir gereklilik olarak ortaya çıkmaktadır: Kur'an'ın tebliğ ettiği tevhid ve ahiret akidesi, bu akidenin bir ifadesi olan ayetlerin dilini ve üslubunu, zikredilen teşbih ve temsillerin gerçek delaletlerini, bu ayetlerin nazil olduğu dönemin olaylarını bilmeyi, bu konudaki tartışmaların içinden sıyrılabilen, bir başka deyişle anlamı tayin sırasında, önceden vaki olmuş olan tartışmalara katılmayı mümkün kılabilen bir donanımı gerektiriyordu. Böyle bir donanım olmaksızın, meselâ Mekkî ayetlerdeki yoğun teşbih ve temsilleri ya da Kur'an'daki kıssaların vurgularını veya daha çok Medenî ayetlerde yer alan ahkâma taalluk eden pasajları anlamak, kısaca ilk nesillerin sahip oldukları seviyeyi tutturmaksızın "Kur'an ayetlerinin arasına dalmak" mümkün değildi.<sup>118</sup>

Ancak modern dönemle birlikte, Kur'an'ın anlam dairelerini tespiti yönelik bütün bu teşebbüsler eleştiri konusu yapılmış, hatta anlamsız ve yersiz uğraşlar olarak görülmüştür. Özellikle dilbilimsel çalışmalar, kuru ve heyecandan yoksun bilgiler ve bir yığın teferruat olarak telakki edilmiştir: "[Tefsirin ilk kısmı] Allah'tan ve Allah'ın kelamından uzaklaştıran, kuru tefsirdir. Bu tefsirden maksat, kelimelerin tahlilini ve cümlelerin irabını yapmak, bu ibarelerle nelerin kastedildiğini açıklamak ve edebî inceliklerine işaretlerde bulunmaktır. Buna tefsir adını vermek bile doğru değildir. Bu ancak, nahiv ve meânî gibi ilimler üzerine yapılan bir inceleme ve araştırmadır."<sup>119</sup>

Abduh'un bu eleştirileri, asr-ı saadet istisna edilerek, yaşanmış mazinin menfi bir kategoriye indirgenmesi, bir başka ifadeyle, asr-ı saadetin pür beyaz, diğer zamanlarınsa siyah görülmesi ve geleceğin de idealize edilmesi yaklaşımıyla doğrudan alakalı

<sup>115</sup> Kâfiyeci, *Kitâbü't-Teysîr fî Kavâidi İlmi't-Tefsîr*, (thk. İsmail Cerrahoğlu), Ankara, 1989, s. 52-53; *Nüzhetü'l-İhvân*, Süleymaniye Ktp. (Ayasofya), nr. 413, vr. 6-7. Bu ilimlerin bir eleştirisi için bkz. Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, s. 23, 24.

<sup>116</sup> Cündioğlu, *Kur'an'ı Anlamanın Anlamı*, s. 16.

<sup>117</sup> Câbirî, "Felsefe Yunanlıların mucizesi ise, Arapça ilimleri de hiç kuşkusuz Müslüman Arapların mucizesidir" der. *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 91.

<sup>118</sup> Cündioğlu, *Anlam'ın Tarihi*, s.116.

<sup>119</sup> Rıza, *el-Menâr*, I, 24.

olmalıdır.<sup>120</sup> Dolayısıyla, dille ilgili bunca çabanın, “kılı kırk yaran ayrıntılar”ın *derinlik* kavramını çağrıştırmak yerine tahfife neden olması söz konusu ideolojik koşullanmanın bir göstergesi olarak görülmüştür.<sup>121</sup>

Abduh klasik tefsire ve tefsir usulüne karşılık alternatif bir tefsir ve tefsir usulü benimsemektedir: “İnsanlar üzerine farz-i kifâyedir” dediğimiz, gerekli vasıta ve şartları, gayeye ulaşmak için kullanan tefsir kısmına gelince, bundan müfessirin gayesi, İlâhî Kelâm’dan ne kastedildiğini, inanç esasları ve ahkâmındaki teşrî (*yasama*) hikmetinin ne olduğunu, ruhları cezbedecek ve gönülleri ilâhî sözde mündemiç amel ve hidayete götürecektir tarzda anlamaktır. Ki böylelikle, Kur’an’ın özelliği olan “*Huden ve rahmeten*: Hidayet ve rahmet olarak” sözünün manası gerçekleşir. Tefsirle ilgili tüm şartların ve bütün ilim ve branşların ötesindeki hakiki amaç *Kur’an’la hidayete ermektir*. İşte, benim, tefsir okumak (*ve okutmak*) tan gözettığım ilk gaye budur.”<sup>122</sup>

Usul konusunda ise müfessirin bilmesi gereken ilimlerden farklı olarak Abduh, amaçladığı tefsire ve “Kur’an’ın modern muhatapları”na ulaşabilmek için şu bilgilerin gerekliliği üzerinde durmaktadır: 1. Kur’an-ı Kerim’de geçen müfredatın (*kelimelerin*) hakikî manalarını kavramak. 2. Üslûp (*belagat*) ilmine vukûfiyet: Müfessirin, Kur’an’ın yüksek üslûbunu anlayabilmesi için, bu ilme dair bilgisinin olması gerekir. 3. İnsanlığı ve insanlık tarihini çeşitli yönleriyle tanımak (*Tarih ve Antropoloji*). 4. Bütün insanlığın, Kur’an’la hidayet bulacağı nokta-i nazarını bilmek. Binaenaleyh, Kur’an’ı tefsir etme gibi bir *farz-ı kifâyeyi* üzerine almış olan müfessirin, Arapların ve diğer insanların Peygamber devrindeki durumlarını bilmesi gerekir. 5. Peygamber’in (s.a) ve Ashabının (r.a) hayatlarını ve onların dinî olsun dünyevî olsun tüm işlerdeki bilgi, iş ve davranışlarını bilmek.<sup>123</sup>

Abduh, bu süreçte daha çok İbn Teymiyye ve İbn Kesîr tarafından kullanılan Kur’an’ın Kur’an’la tefsirini de gündeme getirmiştir.<sup>124</sup> Ayrıca Kur’an’ı tefsir ederken, diğer geleneği yeniden okuma faaliyetlerinde yaptığı gibi akli etkin bir şekilde işletmiştir. Sözelimi Abduh, “Kur’an’ın sırları Fatiha’dadır; Fatiha’nın sırları, besmelededir; besmelenin sırları bâ’dadır; bâ’nın sırları da noktadır” sözü için: “Bu Hz. Peygamber’den ve Ashab’dan rivayet edilmemiştir, akla uygun da değildir” demiştir.<sup>125</sup>

<sup>120</sup> Bkz. Davutoğlu, “Modernleşme Sürecinde Entelektüel Dönüşüm”, s. 387; Cündioğlu, “Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası”, s. 52.

<sup>121</sup> Cündioğlu, “Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası”, s. 59

<sup>122</sup> Rıza, *el-Menâr*, I, 25.

<sup>123</sup> Rıza, *el-Menâr*, I, 21-24; krş. Abduh, *el-İslâm ve’n-Nasrâniyye*, s. 77.

<sup>124</sup> Bkz. Rıza, *el-Menâr*, I, 16; krş. VIII, 305; X, 88.

<sup>125</sup> Rıza, *el-Menâr*, I, 36, 37.

Bu arada Abduh'un, Kur'an'daki çeşitli ifadeleri akıl ile yorumladığı görülmektedir. Sözelimi: "Allah kuşkusuz zalimleri hidayete erdirmez" (Bakara 2/258) ifadesi hakkında şöyle demiştir: "Buradaki zulümden kasıt, ilahi nurdan yüz çevirmektir. İlahi nur ise *akıl nurudur* ki kişi onunla din yolunda yürüyebilir. Kim bu lambayı söndürerek kendine zulmederse karanlıklar içinde şaşakalır. Çünkü o, bu yürüyüşünde mutluluğa götüren dosdoğru yolu bulamaz. Hatta ondan tamamıyla sapıp amaçsızca ölür gider."<sup>126</sup> Öte yandan klasik tefsirleri en çok eleştirdiği noktalardan birini teşkil eden kıssalar ve bunlara dair rivayetleri de sıklıkla akıl süzgecinden geçirmiştir.<sup>127</sup> Tezimize etraflı bir biçimde konu edeceğimiz gibi, 'arınmacı yaklaşım' isrâiliyatı da içine almış, isrâiliyat haricindeki rivayetler de dâhil olmak üzere bunların insanları Kur'an'dan alıkoyduğu düşünülmüştür: "Rivayet tefsirlerinde zikredilen rivayetlerin büyük çoğunluğu, Kur'an'ın önünde bir perde, aydınlık gönüller için akılları tezkiye edecek yüce gayelerinden alıkoyan bir engeldir. Rivayet tefsirleriyle uğraşanlar, senet veya konu yönüyle hiçbir değer taşımayan rivayetlerin çokluğu yüzünden kendilerini Kur'an'ın amaçlarından alıkoymaktadır."<sup>128</sup>

Abduh, *Tefsîru'l-Fâtiha*, *Tefsîru Cüz'i Amme* gibi kendi telif ettiği tefsir eserlerinde bu yönetime riayet etmeye gayret göstermiştir.<sup>129</sup> Bu çabasıyla o, "Herkes Kur'an'ı okumalı, herkes Kur'an'ı anlamalı ve Kur'an'ı anlama/yorumlama faaliyeti asla bir kısım uzmanın inhisarına terk edilmemeli"<sup>130</sup> şeklinde özetlenebilecek yeni Kur'an ve tefsir tasavvuruna işlerlik kazandırmayı ve tefsir ilminin akışını değiştirmeyi hedeflemiştir. Ancak onun bu metodolojisini devam ettirmesi ve daha sağlam temellere oturtması beklenen Reşid Rıza'nın, teoride ustası gibi klasik tefsirlerin yöntemine karşı çıksa da pratikte buna uymadığı görülmüştür. Reşid Rıza, Abduh'un ders halkasında tuttuğu notların genişletilmesi olarak başladığı *Menar Tefsiri*'ni yazarken, eleştirdiği noktaların çoğuna düşmekte gecikmemiştir.

<sup>126</sup> Rıza, *el-Menâr*, III, 47; Bunun en kayda değer örneği ise *Furkân* (Âl-i İmrân 3/4) kelimesinin *akıl* ile yorumlanmasıdır. *el-Menâr*, III, 160. Ayrıca Beled 90/10; Şems 91/ 7, 10. ayetlerin tefsirlerine bakılabilir; Abduh, *Tefsîru Cüz'i Amme*, Dârü İbn Zeydûn, Beyrut, 1989, s. 104, 110, 111.

<sup>127</sup> Bkz. Rıza, *el-Menâr*, I, 18; I, 313.

<sup>128</sup> Rıza, *el-Menâr*, I, 10.

<sup>129</sup> *Tefsîru'l-Fâtiha*, 1905'te Kahire'de basılmıştır. *Tefsîru Cüz'i Amme*'yi 1321/1903 Tunus'ta (Bilâdü'l-Mağribiyye) yazmıştır eser 1903'te basılmıştır. Aynı yıl ulemaya verdiği konferanslarda Asr Suresinin tefsirini yapmış, eser 1903'te *Mecelletü'l-Menâr*, VI, 571-593'te yayımlanmıştır. *Tefsîru Cüz'i Amme*, s. 5.

<sup>130</sup> Cündioğlu, *Anlam'ın Tarihi*, s. 215. Krş. Jansen, *Kur'an'a Yaklaşımlar*, s. 41. Bkz. *Tefsîru Cüz'i Amme*, s. 5.



#### 0.2.4. Çağdaş Tefsirler ve Kur'an'ın Modern Muhatapları

Kur'an ve tefsirle ilgili bu girişimler, yeni bir dönemi başlatmıştır. Bu yeni dönem “Çağdaş Tefsir” veya “Çağdaş Dönem Kur'an Tefsirleri” biçiminde isimlendirilmiştir. Sözelimi Aydın, “çağdaş tefsir”i iki anlamda kullanmıştır. İlki, “Batı kültürünün İslam dünyasında meydana getirdiği zihniyet dönüşümü çerçevesinde Kur'an'ı yeniden okuma, yorumlama biçimi” şeklinde tarif edilebilecek bir anlamı ifade etmektedir. İkinci olarak da, “Kendi tabii seyri içinde, Kur'an'ı okuya okuya, Kur'an üzerinde düşününe düşününe, gelişme gösteren bir genişleme”yi çağdaş tefsir olarak nitelendirmiştir. Aydın'a göre esas çağdaş tefsir de bu olup Batı'daki bilimlere semavatla ilgili ayetlerin tefsirinde dercetmek değildir.<sup>131</sup> Baljon ise, “Çağdaş Kur'an Tefsiri” ifadesini, Kur'an metnini çağın taleplerine uyarlama teşebbüsüne işaret eden bir kavram olarak kullanmıştır.<sup>132</sup>

Esasen Kur'an yorumlarını ‘modern’ (*modernismus*) kavramıyla bir arada ilk kullanan Goldziher olmuştur. Goldziher, *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung*<sup>133</sup> adlı eserinde çağdaş dönem tefsir ekollerine ayırdığı bölüme “Der Islamische Modernismus und sein Koranauslegung” (İslam Modernizmi ve onun Kur'an Yorumu) başlığını koymuş;<sup>134</sup> modern tefsir olarak nitelendirdiği tefsirlere örnekleri Hindistan ve Mısır'dan seçmiştir. Ancak dil problemi yüzünden Seyyid Ahmed Han ve tefsirine işaret etmenin dışında, Hindistan'daki tefsirler hakkında hiçbir malumat vermemiştir. Bunun yerine modern İslam düşüncesinin bir temsilcisi olarak Emir Ali'nin fikirlerini tartışmıştır. Goldziher, Mısır bölgesine geçerek modern tefsire lâyık gördüğü eser olarak Muhammed Abduh ve Reşid Rıza'nın *Tefsîru'l-Menâr*'ını esas almıştır. Ancak modern tefsir faaliyetinin asıl muharriki olarak Cemaleddin Afgânî'yi göstermiştir.<sup>135</sup>

<sup>131</sup> Aydın, “Modernleşme Çabaları” s. 326, 327. Tefsirde haricî etkiler için bkz. Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s. 54.

<sup>132</sup> Baljon, *Çağdaş Yönelimler*, s. 13.

<sup>133</sup> Brill, Leiden, 1920. Eser, Arapçaya Abdulhalim Neccar tarafından *Mezâhibü't-Tefsîri'l-İslâmî*, Kahire, 1955; Türkçeye de Arapça çevirisinden Mustafa İslamoğlu tarafından, *İslam Tefsir Ekolleri* İstanbul, 1997, adıyla çevrilmiştir.

<sup>134</sup> Bu bölüm, Neccar tarafından “et-Tefsîr fi Dav'ı't-Temeddüni'l-İslâmî”, Cündioğlu tarafından ise doğrudan “Çağdaş Tefsir” diye çevrilmiştir. Bkz. Cündioğlu, “Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası”, s. 71.

<sup>135</sup> Goldziher, *Mezâhib*, s. 348; İsmail Çalışkan, “Kur'an ve Tefsir Araştırmalarında Batılı Yaklaşımda Değişim ve Baljon”, *Marife*, yıl: 3, sayı: 2, s. 23; Jansen, *Kur'an'a Yaklaşımlar*, s. 20; krş. İffet Şarkavî, *Çağla Yüzleşmede Dini Düşünce* (tr. Orhan Atalay-Veyssel Güllüce), Ekev, Erzurum, 2001, s. 37, 38.

Goldziher'den sonra da söz konusu yöneliş *modernlikle* ilişkilendirilmeye devam edilmiştir. Baljon, *Modern Muslim Koran İnterpratation* (Çağdaş Kur'an Tefsiri)<sup>136</sup> adlı eserinde Ahmed Han'ın tefsirinin ilk kısmının yayımlandığı 1880 yılını "modern Kur'an tefsiri"nin kesin başlangıç yılı olarak kabul eder. Muhammed Abduh'u da Ahmed Han'ın Mısırlı benzeri olarak değerlendirir.<sup>137</sup> J.J.G. Jansen de, *The İnterpretation of the Qur'an in Modern Egypt* (Modern Mısır'da Kur'an Tefsiri)<sup>138</sup> adlı çalışmasının önemli bir kısmını Muhammed Abduh ve Reşid Rıza'nın tefsir faaliyetlerine ayırır. Jansen, Abduh ve Emin el-Hûlî'yi tefsirde gerçek yeniliği yapmış olmakla nitelendirir.<sup>139</sup>

Fazlurrahman, *İslam and Modernity (İslam ve Çağdaşlık)* adlı eserinde, "Classical Islamic Modernism" (Klasik İslam Çağdaşçılığı) başlığını kullanmış, bu bölümde Ahmed Han, Namık Kemal ve Abduh'un görüşlerini eğitim ekseninde değerlendirmiştir. "Contemporary Modernism" (Günümüz Çağdaşçılığı) başlığıyla ise bu düşünürlerden sonraki dönemi adlandırmıştır.<sup>140</sup> Bu ayırımın daha sonraki eserlerde de benimsendiği görülmektedir. Sözelimi, İsmail Albayrak, *Klasik Modernizm'de Kur'an'a Yaklaşımlar* eseriyle Ahmed Han ve Muhammed Abduh'un tefsire dair görüşlerini işlemiştir.<sup>141</sup> Benzer bir ayırım, Muhsin Demirci tarafından da yapılmıştır. "Klasik Modernist Tefsir" başlığı altında "Hind İslam Modernistleri" ve "Mısır Modernistleri" değerlendirilip Ahmed Han ve Muhammed Abduh'un görüşlerine yer verilmiştir. "Çağdaş Modernist (Tarihselci) Tefsir" başlığı altında da Fazlurrahman'dan sonra gelişen tarihselci tefsir anlayışı ve temsilcileri işlenmiştir.<sup>142</sup> Böyle bir ayırım *Encyclopaedia of the Qur'an*'ın tefsir maddesinde de yapılmıştır.<sup>143</sup>

Muhammed Hüseyin ez-Zehebî ise "Medresetü'l-Üstâzi'l-İmâm eş-Şeyh Muhammed Abduh" (Üstad Muhammed Abduh Ekolü) başlığı altında tefsir geleneğindeki sürekliliği vurgulamak niyetiyle olmalı, bu yeni yönelişi tefsirin Edebî-

<sup>136</sup> E.J. Brill, Leiden, 1968. Eser Türkçeye, Şaban Ali Düzgün tarafından *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, (Fecr, Ankara, 2000) adıyla çevrilmiştir.

<sup>137</sup> Baljon, *Çağdaş Yönelimler*, s. 17.

<sup>138</sup> E.J. Brill, Leiden, 1974. Eser Türkçeye Halilurrahman Acar tarafından *Kur'an'a Bilimsel, Filolojik, Pratik Yaklaşımlar*, (Fecr, Ankara, 1993) adıyla çevrilmiştir.

<sup>139</sup> Jansen, *Kur'an'a Yaklaşımlar*, s. 39-67, 143-175.

<sup>140</sup> Fazlurrahman, *İslam and Modernity*, The University of Chicago Press, 1982, s. 43- 83, 84; krş. çev. *İslam ve Çağdaşlık*, s. 99-143 vd.

<sup>141</sup> İsmail Albayrak, *Klasik Modernizm'de Kur'an'a Yaklaşımlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2004.

<sup>142</sup> Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi*, MÜİF Yayınları, İstanbul, 2006, 240-246.

<sup>143</sup> Rotraud Wielandt, "Exegesis of the Qur'an: Early Modern and Contemporary" (Kur'an'ın Tefsirleri: İlk Modern ve Çağdaş Dönem) *Encyclopaedia of the Qur'an*, Brill, Leiden-Boston, 2002, II, 124-140.

İctimâî türü olarak tasvir etmektedir.<sup>144</sup> Bu isimlendirmenin bir devamı niteliğinde bu yöneliş, İsmail Cerrahoğlu tarafından “İctimâî-Edebî Tefsirler” biçiminde adlandırılmıştır.<sup>145</sup> M. Sait Şimşek, Abduh ve Reşid Rıza’nın tefsir faaliyetini “İctimai Tefsir Ekolü” şeklinde isimlendirmiş, Ahmed Han’ın görüşlerini “Modernist Tefsir Ekolü” başlığı altında incelemiştir. Şimşek bu ayrımının gerekçesini, Ahmed Han’ın giriştiği ıslahat hareketinde modernizmin etkisi çok baskın iken, Abduh’un ıslah hareketinde İslamî kaynakları temel olarak almış olması şeklinde izah etmiştir.<sup>146</sup> Muhsin Demirci de yukarıda sözünü ettiğimiz tasniften başka, “İctimâî Tefsir Ekolü” başlığını da açmıştır.

Tasniflerde bu tür farklılıklar olmakla birlikte, bütün araştırmacılar tefsirde yeni bir dönemin başladığı konusunda müttefiktirler. Bu başlangıçta İslam dünyasının içinde bulunduğu durumun ve Batı etkisinin bir biçimde kendini hissettirdiği de ekolün değerlendirilme biçimlerinden anlaşılmaktadır. Dolayısıyla çağdaş tefsiri, İslam dünyasında, sosyal, siyasal, hukukî alanlarda Kur’an eksenli bir çözüm arayışını esas alan bir yaklaşımın ürünü olarak görmek mümkündür. Nitekim bu durum İffet Şarkavî tarafından şöyle dile getirilmiştir: “Tefsir disiplini bu dönemde, modern müfessirin çağın problemlerine İslamî perspektiften bakması ve yeni toplumsal konu ve problemlere İslamî esasları uygulama girişimi ile meşgul olması itibariyle tefsir tarihinde *tatbikî merhale* diye isimlendirebileceğimiz seçkin bir dönem yaşadı.”<sup>147</sup>

Bu yeni dönemin öncülerinin Ahmed Han ve Afgânî, Abduh ve Reşid Rıza çizgisi olduğu da yine ittifak edilen bir diğer noktadır. Nitekim Zehebî şöyle der: “Bu edebî-ictimâî tür, tarafımızdan *tefsirde yeni ve orijinal bir çalışma* olarak düşünülüyorsa bu, çağdaş dönemin müfessirleri sayesinde. Şu hâlde şunu söyleyebiliriz: Tefsirin bu türünün fazileti, Üstad Muhammed Abduh’un tefsir ekolüne aittir.”<sup>148</sup> İbrahim Şerif de Abduh’u, “çağdaş tefsirin kâşifi” olarak nitelendirip, onun önceki tefsirlere yeni bir sayı eklemek niyetinde olmadığını, aksine tefsire bir *diriliş soluğu* ve *aydınlanma ışığı* getirmek istediğini ifade eder.<sup>149</sup>

Hiç kuşkusuz Abduh’un yarattığı en büyük etki, Muhammed Reşid Rıza’da kendini göstermiştir. Esasen Reşid Rıza, Muhammed Abduh’un tefsir faaliyetlerinin merkezinde yer almış, bizzat Abduh’un kendi telif ettiği eserlerin haricindeki kimi

<sup>144</sup> Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, II, 380, 381.

<sup>145</sup> İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, Fecr, Ankara, 1996, II, 407-431.

<sup>146</sup> Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, s. 193.

<sup>147</sup> Şarkavî, *Dini Düşünce*, s. 71.

<sup>148</sup> Zehebî, *et-Tefsîr*, II, 381.

<sup>149</sup> İbrahim Şerif, *İtticahâtü't-Tecdîd fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru't-Türâs, Kahire, 1987, s. 247, 248.

önemli görüşleri ondan nakledilmiştir. Bu bakımdan Zehebî, Reşid Rıza'yı Abduh'un ilk varisi olarak görmüştür. Reşid Rıza'nın ilmi ondan alıp muhafaza ettiğini, hayatındayken ve vefatından sonra yazmayı sürdürdüğünü, onun yönteminden ve düşüncelerinden sapmadığını söyler. Hatta Abduh'tan: "Menâr sahibi fikirlerimin tercümanıdır" sözünü nakleder.<sup>150</sup>

Abduh, Ezher'deki tefsir derslerine Reşid Rıza'nın ısrarıyla başlamıştır. Aslında Abduh başlangıçta bu teklife mesafeli durmuş, baştan sona yapılacak bir tefsir yerine Kur'an'ın belli başlı ayet ve surelerinin tefsir edilmesinin daha uygun olacağını düşünmüştür. Ancak Reşid Rıza üstadını bu konuda ikna etmiş ve Ezher'deki dersler, 1317/1899 senesi Muharrem ayı başında başlamış; 1323/1905 senesi Muharrem ayının ortasına kadar da devam etmiştir. Abduh bu derslerde Nisa suresi 4/126. ayete kadar gelebilmiş, aynı yılın Cemaziye'l-Evvel ayında Abduh'un vefatıyla dersler sona ermiştir.<sup>151</sup> Bu derslerden tutulan notları esas alarak Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*'ı yazmaya başlamış, II. cildin sonuna kadar yazılanlar Abduh tarafından gözden geçirilerek neşredilmiştir.<sup>152</sup> Yaklaşık 35 yıl devam eden tefsir yazımı, 1935 yılında, Yusuf suresi 52. ayette son bulmuş, tefsir 12 cilt olarak yayımlanmıştır.<sup>153</sup>

Reşid Rıza, tefsiri, bu yeni Kur'an tasavvurunun etkisiyle, bütün entelektüel faaliyetlerine bir dayanak noktası olarak görmüştür. Bir başka deyişle o, hayatı boyunca yoğun bir kalem mücadelesi vermiş ve bu mücadelede mevzi olarak *Menâr*'ı kullanmıştır. Bu bakımdan tefsir, oldukça geniş bir hacme ulaşmıştır. Kuşkusuz burada Abduh'un yeni tefsir tasavvuruna aykırı bir durumun olduğu hemen sezilmektedir. Zira Abduh, kendi neşrettiği eserlerde gayet veciz bir üslubu benimsemiş, ancak okuyucunun anlamakta zorlanacağı noktalara ışık tutmayı amaçlamıştır.

Bu durumu bizzat Reşid Rıza, artık yöntem olarak üstadından ayrıldığı şeklinde ifade etmiştir:

---

<sup>150</sup> Zehebî, *et-Tefsîr*, II, 400. Bunu bizzat Rıza'nın kendisi de ifade eder. Rıza, *el-Menâr*, II, 498.

<sup>151</sup> Rıza, *el-Menâr*, I, 14. Reşid Rıza, Nisa suresi 126. ayeti tefsirinde, Abduh'un tefsir derslerini buraya kadar sürdürdüğünü, bundan sonra artık onun aydınlanmış aklına feyz-i ilahiden düşen hikmet ve faidelere mahrum kalacaklarını ancak onun yolu üzerine devam edeceklerini söylemektedir. *el-Menâr*, V, 441.

<sup>152</sup> Reşid Rıza, tefsirin neşrinin Menâr dergisinin III. sayısından itibaren başladığını, Abduh'un basımdan önce yazdıklarını gözden geçirip çok küçük düzeltmeler yaptığını, yazılanlara herhangi bir tenkit yöneltmeyip bunları beğendiğini söyler. *el-Menâr*, I, 15. Ancak Abduh'un gözden geçirdiği bölümler II. cildin sonu olan Bakara Suresi, 123. ayetin sonuna kadar sürecektir. Abduh buraya kadar Menâr dergisinin 1323/1905 yılında basılan 8 ve 9. sayılarından takip etmiştir. *el-Menâr*, II, 498. Reşid Rıza, Nisa 126. ayete kadar tuttuğu notları tefsire yazmayı sürdürecektir.

<sup>153</sup> Son cildin telifi, 1354/1935 yılında tamamlanmıştır. *el-Menâr*, XII, 324.

Üstadın vefatından sonra bağımsız kalınca, ayetlerle alakalı ister tefsirleriyle, ister hikmetleriyle ilgili olsun sahih hadislerle tefsiri genişleterek onun yöntemine muhalefet ettim. Aynı şekilde kelimeleri tahkik edip, lügavî cümleleri ve ulema arasındaki ihtilafı meseleleri işlerken, çeşitli surelerdeki şahit ayetleri getirirken, zamanımızda dinlerinin hidayetiyle ilgili Müslümanların şiddetle ihtiyaç duyduğu meselelerde istitrat kabilinden bilgileri zikrederken de benzer yöntemi takip ettim.<sup>154</sup>

Reşid Rıza'nın, yöntem olarak üstadından ayrıldığı gibi çizgi olarak da farklılaştığı düşünülmektedir. Sözgelimi Abduh görüşlerinde daha çok Mutezile'ye yakınken, Reşid Rıza'nın zamanla selefi bir tavır benimsediği görülmektedir. Bunda elbette İslam dünyasına yönelik siyasî eğilimlerin ve Avrupa ile ilgili kimi algıların değişmeye başlamasının etkisi vardır.<sup>155</sup> Öte yandan Abduh'un ihyâcî, ıslahatçı söyleminde Gazzâlî'nin etkisi söz konusu iken, Reşid Rıza'da Gazzâlî yerini İbn Teymiyye'ye (ö. 728/1327) bırakmıştır.<sup>156</sup>

Reşid Rıza, “Öncekilerden çok sonrakilerden az” olarak nitelendirdiği *ensâru's-sünne*'nin başında İbn Hazm'ı (ö. 456/1064) zikrettikten sonra İbn Teymiyye'den söz eder. O, rivâyet ve dirayet ilimlerinde İbn Hazm'la boy ölçüşebilecek İbn Teymiyye gibi bir âlimin gelmediğini, onun İbn Hazm'ın kitaplarından istifade ettiğini, onlarda gördüğü eksikleri tamamladığını ve yanlışlarını düzelttiğini ifade etmektedir.<sup>157</sup> Reşid Rıza'nın İbn Teymiyye'ye verdiği ehemmiyet başka yerlerde de gözükmektedir. Mesela *Risâletü't-Tevhîd*'de Abduh, kelim tarihini özetlemiştir. Ancak burada İbn Teymiyye'den söz etmemiştir. Reşid Rıza, kitaba düştüğü notta, Ortaçağda Eşarilik sultanının arttığını, ehl-i hadisin ve selefe uyanların zayıfladığını, aklî ve naklî ilimleri birleştirmede eşsiz bir âlim ve müceddid olan İbn Teymiyye'nin ortaya çıkarak, kelamî mezheplere karşı selef mezhebine gerek aklî gerekse naklî burhanlarla yardım ettiğini, müellifin bunu atladığını ifade etmektedir.<sup>158</sup>

<sup>154</sup> Rıza, *el-Menâr*, I, 16. Zehebî, Reşid Rıza'nın re'ye geniş bir özgürlük verdiğini, bu bakımdan üstadını bazı konularda taklit ettiğini bazı konularda ise bağımsız hareket ettiğini bu bakımdan Kur'an tefsirinde garip görüşler ileri sürdüğünü söyler. *et-Tefsîr*, II, 403.

<sup>155</sup> Bkz. Mustafa Öztürk, “Oksidantalizm Bağlamında Afgânî-Abduh Ekolü”, *Marife*, yıl: 6, sayı: 3, 2007, s. 51; krş. Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 440.

<sup>156</sup> Gibb, *İslam'da Modern Eğilimler*, s. 30, 32, 33.

<sup>157</sup> Rıza, *el-Menâr*, VII, 143-145; ayrıca bkz. Zekeriya Güler, “Selefi Hareketin Tarihî Kökenleri ve Yöntem Problemi”, *Marife*, yıl: 9, sayı: 3, 2009, s. 51.

<sup>158</sup> Abduh, *Risâletü't-Tevhîd* (nşr. Reşid Rıza), Matbaatü Menâr, Mısır, 1346, s. 24.

Ancak Reşid Rıza'nın zihniyet olarak Abduh'un çizgisini koruduğunu ve meselelere temel yaklaşımında Abduh'un yenilikçi-akılcı-ilerlemeci bakış açısını devam ettirdiğini göz ardı etmemek gerekmektedir.

Bu yöntem farklılıkları belki de en fazla, Kur'an'ın müphem ayetlerine yaklaşımda kendini gösterir. Bilindiği gibi Abduh bu konuda mütecessis olmamak gerektiğini düşünür ve: "Allah bizim bunları bilmemizi murat etse ve bunda bizim dinimiz için bir hayır olduğunu bilseydi bunu mutlaka bize açıklardı"<sup>159</sup> der. Sözelimi maymuna çevrilen kasaba halkının yerini ve zamanını bilmenin ibret nokta-i nazarından bir kıymeti olmadığını ifade eder.<sup>160</sup> Abduh aynı tavrı Harut ve Marut,<sup>161</sup> Kasabaya uğrayan adam,<sup>162</sup> Hz. İbrahim'in kuşları,<sup>163</sup> Hz. İsa'nın çamurdan kuş yapması,<sup>164</sup> Kâbe'nin inşası<sup>165</sup> gibi olaylarla ilgili de söylemiştir. Ancak Reşid Rıza bu nokta da durmamış, müfessirlerden alıntılar yaparak, meseleyi genişletmiş ve bir tartışma alanı yaratmıştır.<sup>166</sup> Ama bu konudaki en ciddi eleştiri noktası kuşkusuz, Reşid Rıza'nın isrâiliyat konusunda sert bir tutum benimseyip sahabeye kadar uzanan bir eleştirel söylemi benimsemesi ve fakat tefsirini Kitab-ı Mukaddes'ten aldığı bilgilerle doldurmuş olmasıdır. Burada Abduh'un müphemlerle ilgili görüşü çok açık bir şekilde ihlal edilmiştir.<sup>167</sup>

Bu ekolün temel prensiplerinden biri İslam'la bilimsel hakikatlerin birbiriyle çelişmediği teziydi. Ne var ki Abduh, Kur'an'ın bir bilim, astronomi kitabı olmadığını da vurguluyordu.<sup>168</sup> Kendi tefsirlerinde de nadiren bu konulara yer veriyordu. Oysa *el-Menar Tefsiri*'nde Kur'an'a kimi zaman, fizik, kimya, biyoloji, astronomi gibi bilimlere dair bir kaynak kitap gibi bakma eğilimi görülmektedir. Reşid Rıza esasen meseleye üstadı gibi baksa da<sup>169</sup> sözelimi yağmurun oluşumu, ölümünden sonra yeryüzünün diriltilişi,<sup>170</sup> 100 yıl uyuyan adamın hikâyesi,<sup>171</sup> ölümden sonra dirilişin aklen imkânı,<sup>172</sup>

---

<sup>159</sup> Rıza, *el-Menâr*, III, 293.

<sup>160</sup> Rıza, *el-Menâr*, I, 344.

<sup>161</sup> Rıza, *el-Menâr*, I, 399.

<sup>162</sup> Rıza, *el-Menâr*, III, 49. Abduh: "Allah, o uğrayan kişiyi de o kasabayı da müphem bırakmıştır. Bu kasabanın yerini de, ahalisini de zikretmemiştir. Kıssanın delili sağlamlaştıracak yönüyle yetinmiştir. Böylelikle okuyucu ve dinleyici başka yönlerle meşgul olmasın" der.

<sup>163</sup> Rıza, *el-Menâr*, III, 55.

<sup>164</sup> Rıza, *el-Menâr*, III, 311.

<sup>165</sup> Rıza, *el-Menâr*, IV, 6, 7.

<sup>166</sup> Rıza, *el-Menâr*, III, 49, III, 311, 312.

<sup>167</sup> Zehebî, *et-Tefsîr*, II, 409.

<sup>168</sup> Rıza, *el-Menâr*, I, 26.

<sup>169</sup> Bkz. Rıza, *el-Menâr*, VIII, 456.

<sup>170</sup> Rıza, *el-Menâr*, II, 60, 261.

<sup>171</sup> Rıza, *el-Menâr*, III, 50.

<sup>172</sup> Rıza, *el-Menâr*, VIII, 470-482.

büyük patlama<sup>173</sup> gibi konularda çok kapsamlı bilimsel analizlere girer, konularla ilgili müstakil başlıklar açar.<sup>174</sup> Öte yandan Reşid Rıza, Afgânî ve Abduh'un söz konusu tezlerini desteklemeyi sürdürerek Avrupa'da jeoloji, astronomi, tarih gibi bilimlerin sonuçlarıyla Kur'an'ın çeliştiğine dair Avrupalıların ortaya attığı fikirleri cevaplamaya gayret sarf eder.<sup>175</sup>

Reşid Rıza'nın Abduh'un çizgisinde seyreden görüşlerine yönelik de oldukça zengin örnekler vardır. Abduh'un, "dinin getirdiği her şey akla uygundur", "nakil ile akıl çatıştığında akıl tercih edilir"<sup>176</sup> gibi akli merkeze alan yaklaşımlarını Reşid Rıza önemli ölçüde devam ettirmiştir. Bunu, Reşid Rıza'nın, hadislerin de içinde bulunduğu bazı rivayetleri ve kıssaları, akli nazar-ı itibara alarak değerlendirmesinde görmek mümkündür.<sup>177</sup> Sözgelimi Reşid Rıza, "*Rabbim benim nasıl bir oğlum olabilir?*" ayetiyle ilgili Taberî'nin (ö. 310/923) Süddî ve İkrime'den, şeytanın meleklerin nidası hakkında Zekeriya'yı şüpheye düşürdüğünü; ona bu nidanın şeytandan olduğunu söylediğini nakleder. Reşid Rıza Taberî'yi sert bir üslupla eleştirip böyle bir şeyi her ne sebeple olursa olsun bir müminin yazamayacağını, böyle bir hezeyan ve saçmalığın ancak *akıl devre dışı bırakılarak* yapılabileceğini söyler.<sup>178</sup>

Reşid Rıza, yeri geldiğinde, fikhî ve itikâdî konulardaki ihtilaflara girer, imamların körü körüne taklit edildiğini, imamların görüşlerine muhalefetin saygısızlık gibi telakki edildiğini hâlbuki gerçek saygının onların açtığı çığırdan yürümek olduğunu söyler.<sup>179</sup> Bazen ümmetin bu ihtilaflardan nasıl etkilendiğini anlatmak üzere Rıza'nın bu konulara çok uzun mesai harcadığı görülür.<sup>180</sup> Mürtekb-i kebirenin durumu,<sup>181</sup> Salah aslah meselesi,<sup>182</sup> meleklerin peygamberlerden üstün olup olmadığı,<sup>183</sup> irade<sup>184</sup>

<sup>173</sup> Rıza, *el-Menâr*, VIII, 447 vd.

<sup>174</sup> Rıza, *el-Menâr*, I, 210-213. Reşid Rıza burada, bilimsel tefsirin temel dayanaklarından biri olan, Kur'an'ın nüzulü sırasında bilinmeyen pek çok bilimsel ve tarihsel gerçekleri içerdiğini söyler. Bu kâinatın doğası ve insanlık tarihine ait bu gerçekler daha sonra, araştırmacıların ve bilim adamlarının keşifleriyle bilinebilmiştir.

<sup>175</sup> Rıza, *el-Menâr*, I, 209.

<sup>176</sup> Fehd er-Rûmî, *İtticâhâtü't-Tefsîr fi'l-Karnî'r-Râbi' Aşer*, Riâsetü İdâreti'l-Buhûs, Suud, 1986, II, 730; Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, s. 69.

<sup>177</sup> Bkz. Reşid Rıza'nın akli vurguları için bkz. *el-Menâr*, I, 121; I, 223; III, 47, III, 160; tefsirde akılcı yaklaşımının örnekleri için bkz. I, 344; III, 290; III, 29; III, 298-299; VI, 447.

<sup>178</sup> Rıza, *el-Menâr*, III, 298-299.

<sup>179</sup> Bkz. Rıza, *el-Menâr*, II, 108. Klasik fikhî konulardan ehil eşek etinin, yırtıcı kuşların caiz olup olmadığına dair görüşleri değerlendirir. VIII, 153 vd.

<sup>180</sup> Rıza, *el-Menâr*, III, 9-14.

<sup>181</sup> Rıza, *el-Menâr*, IV, 432; V, 49.

<sup>182</sup> Rıza, *el-Menâr*, IV, 442.

<sup>183</sup> Rıza, *el-Menâr*, VI, 96.

<sup>184</sup> Rıza, *el-Menâr*, VIII, 178, 179.

ru'yetullah ve kelimullah meseleleri<sup>185</sup> gibi Ehl-i Sünnet'le Mutezile arasındaki kimi klasik konuların tartışıldığı da görülür. Ayrıca En'am Suresi 125. ayet bağlamında da çeşitli itikadî konular, itikadî mezheplerin görüşleri çerçevesinde tartışılır.<sup>186</sup>

Avrupa ile yaşanan diyalektik süreç, onların İslam'ı gerçek mahiyetiyle tanıdıkları takdirde Müslüman olmaktan uzak duramayacakları görüşünü ortaya çıkarır. Ancak onların girecekleri İslam, geri kalmış Müslümanların dini değil, bidatlardan, mezhebî görüşlerden, tasavvufî hurâfelerden arınmış bir İslam olacaktır. Afgânî ve Abduh, Avrupalıların İslam'a girişlerinin bu asrın ve geçmiş asır Müslümanlarının İslam'ıyla değil, *Kur'an İslam*'ıyla olacağını ifade ederler.<sup>187</sup> Dolayısıyla Reşid Rıza, Avrupalıların bir gün Müslüman olacaklarına dair çok güçlü bir inanç geliştirmiş, mesaisinin önemli bir kısmını Avrupalıların İslam'ı gerçek manada tanımalarına vesile olacak bir biçimde anlatmayı hedeflemiştir. Sözgelimi Reşid Rıza, çağdaş medeni dünyanın içine düştüğü maddi felaketlerden, dini ve edebi kaostan, kapitalist ve komünist saldırılardan ancak ve ancak bu vasat din vasıtasıyla kurtulabileceğini söylemektedir.<sup>188</sup> Ancak kilise insanları İslam'dan alıkoymak için yoğun bir çaba harcamaktadır.<sup>189</sup>

Avrupa'nın İslam'a yönelik saldırılarına cevap vermek de *Menar*'da öne çıkan diğer önemli özelliklerden biridir. Sözgelimi, Avrupalıların İslam'ın yumuşak karnı gibi telakki ettikleri çok evlilik konusundaki tutumları eleştirilir. Kısmen apolojetik bir yaklaşım sezilen tavrında Reşid Rıza şunları söyler:

Avrupalılar boşanmaya ve çok evliliğe izin verdiği için İslam'ı eleştirmektedirler, hâlbuki bunlar İslam'da arzu edilmemiş ve övülmemiştir, ancak toplum için zaruri olduğundan bunlara izin verilmiştir. Şu da bir gerçektir ki onlar da kendi kitapları (İncil'de) hükmü olmadığı hâlde, boşanma konusunda te'vil yoluna gidip bu hükmü koymuşlardır...<sup>190</sup>

Reşid Rıza, Hıristiyanlık ve Yahudilikle ilgili çok ciddi ayrıntılara girmektedir. Özellikle teslis inancının tutarsızlığı, bunların tamamen Helenistik inançlar olduğu, aslı

<sup>185</sup> Rıza, *el-Menâr*, IX, 128-189. Reşid Rıza burada hem A'raf 143. ayet bağlamında yapılmış yorumlar hem de *Menar* dergisinde yayımlanmış müstakil bir makale vardır.

<sup>186</sup> Rıza, *el-Menâr*, VIII, 46 vd.

<sup>187</sup> Rıza, *el-Menâr*, X, 424.

<sup>188</sup> Rıza, *el-Menâr*, X, 424; VIII, 456, krş. *el-Vahyü'l-Muhammedî*, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut, 1405/1985, s. 201.

<sup>189</sup> Rıza, *el-Menâr*, XI, 154. Reşid Rıza, "Avrupalıların İslam'a İhtidalarında Yeni bir Umut" başlığı altında Avrupalı, özgür, eğitim görmüş insanların günbegün İslam'a daha yaklaştıklarını, Avrupa ve Amerika'da İslam daveti yapmak amacıyla kurulacak zengin bir cemiyet vasıtasıyla onların kısa sürede ihtida edeceklerinin ümit edildiğini söylemektedir. X, 419-424.

<sup>190</sup> Rıza, *el-Menâr*, IV, 359.



suç gibi konularda çok ayrıntılı analizler yapmaktadır.<sup>191</sup> Reşid Rıza'nın üzerinde çokça durduğu konulardan biri de Tevrat ve İncil'in tahrif edildiği ve bunların günümüze gelinceye kadar yaşadığı serencamdır. Bu konuda hem Batılı araştırmacıların kritiklerine hem de Rahmetullah el-Hindî (ö.1888) gibi geç dönem âlimlerinin görüşlerine müracaat etmektedir.<sup>192</sup> Öte yandan bu dönemde misyonerlik faaliyetleri had safhaya ulaşmıştır. Dolayısıyla Reşid Rıza, bunun bir ayağı olan sömürgeleştirme faaliyetlerini de işin içine katarak çok ciddi eleştiriler ortaya koymuştur.<sup>193</sup> Özetle Avrupa eleştirisi Reşid Rıza'nın sürekli gündeminde olan bir konudur.<sup>194</sup>

Bu süreçte Müslümanların geri kalmalarının sebebinin İslam değil, Müslümanlar olduğu belirtilir.<sup>195</sup> Bu sebeple, Abduh sık sık eleştiri oklarını Müslümanlara yöneltir. Yahudilere ve diğer inanç mensuplarına hitap eden ayetleri genelleştirir ve Müslümanların da aynı durumda olduklarını ifade eder. Sözelimi Abduh, Yahudilerin kitaplarını tahrif etmelerinin çeşitli sebepleri üzerinde durmakta ve konuyu Müslümanlara getirmektedir. “Şu Müslümanların hâline bakın, kendilerinden öncekilerin yolunu aynıyla takip ediyorlar.”<sup>196</sup> Reşid Rıza da aynı yöntemi takip eder; mesela Yahudilerin *bize belli günlerde azap dokunacaktır*, anlayışının Müslümanlarda da yaygın olduğunu ifade eder. Müslümanların da işledikleri günah kadar ceza göreceklerine, kâfirlerinse her ne iyi iş işlerlerse işlesinler ebediyen cehennemde kalacaklarına inandıklarını söylemektedir. Ona göre bunun Kur'an'da bir delili yoktur. Aksine kim sağlam bir inançla inanır, hayırlı işler yapar, iyi bir ahlaka sahip olur, günahları terk ederse cennete girecektir, kim de günah işler, o günah kalbini karartırsa cehennemde kalacaktır.<sup>197</sup>

Müslüman toplumun daha pek çok meselesi bu tefsirde ayrıntılı olarak incelenir. Sözelimi: “Şahısla vesile olmaz; bu peygamberin şahsı bile olsa. Vesile sadece Peygamberin getirdiğiyle, Allah'a yakınlık sadece kitapla; onu okuyarak ve öğreterek olur.”<sup>198</sup> Bir kısım Hanbelîlerin bu tür bid'atlerden alıkoymaya çalıştıklarını, bundan

<sup>191</sup> Rıza, *el-Menâr*, VI, 25-100.

<sup>192</sup> Rıza, *el-Menâr*, VI, 283; ayrıca bkz. VII, 529 VI, 395, 396; İncil'in tahrifine dair bkz. *el-Menâr*, VI, 289.

<sup>193</sup> Bkz. Rıza, *el-Menâr*, III, 291; VI, 308, 309; ayrıca VI, 55, 404, 474, XII, 65.

<sup>194</sup> Bkz. Rıza, *el-Menâr*, VIII, 461, 464.

<sup>195</sup> Rıza, *el-Menâr*, III, 258; IV, 179. Bu anlayış Osmanlı aydınları tarafından da sık sık gündeme getirilmiştir. Şemsettin Günaltay tarafından kaleme alınan, “Terakkimize mani olan İslamiyet değil bize öğretilen Müslümanlıktır” adlı makale bu düşüncelerin bir başka ifadesidir. Bkz. Günaltay, *Zulmetten Nûra*, (nşr. A. Lütfi Kazancı, Osman Kazancı), Marifet, İstanbul, 1998, s. 96, 135.

<sup>196</sup> Rıza, *el-Menâr*, IV, 282, 283.

<sup>197</sup> Rıza, *el-Menâr*, III, 267, 268. Krş. Abduh, *el-İslâm ve'n-Nasrâniyye*, s. 8.

<sup>198</sup> Rıza, *el-Menâr*, III, 348.

dolayı onların Vehhâbi diye adlandırıldıklarını, bunların tek gayelerinin *emr bi'l-maruf nehy ani'l-münker* olduğunu söyleyerek onlara destek çıkmaktadır.<sup>199</sup>

Reşid Rıza'nın dikkat çeken bir başka tavrı ise, Müslümanların ümmet bilinci, iyiliği emir kötülükten nehy bilinçleri ve coğrafya, tarih, sosyoloji, siyaset, dil, dinler tarihi gibi pek çok başlıkta yeni bir bakış açısı getirme çabasıdır. Ayrıca Kur'an'da *ilmü'l-ictima'* (sosyoloji) konusunda çok vurgu olduğunu üstadının buna değinmediğini, bunun sebebinin de Arapçada İbn Haldûn'un (ö. 808/1406) Mukaddime'sinden başka kitap bulunmadığını söyler. Reşid Rıza, "Müfessirler de bu ilimden habersizdirler; zira o dönemde henüz bu ilim tedvin edilmemiştir; ancak biz bu tefsirde bu ilmin kuralları konusuna çokça değineceğiz" der.<sup>200</sup>

Reşid Rıza'nın bu tavrı, artık sosyal teorilerin etkisini yoğun bir biçimde hissettirmesi ve özellikle sosyolojinin baskın bir karakter olarak kendini dayatmasıyla açıklanabilir. Onun bu tavrı bir bakıma sosyal teorilerle İslam'ın barıştırılma çabalarının bir devamı olarak değerlendirilebilir. Ne var ki Reşid Rıza, üstadı kadar Batı felsefesi ve bilimsel gelişmeleri bilmediği eleştirilerinden kurtulamamıştır. Sözelimi Hourani, "Üstadı Abduh'un birçok Avrupalı ile yakın ve yumuşak ilişkileri vardı ve o Avrupa'ya birden fazla seyahat etmişti. Rıza sadece bir kez gitti, bir kez de özel siyasi bir amaç için. Avrupa dillerinde ya hiç okumamış, ya da çok az okumuş görünüyor" demektedir.<sup>201</sup>

Bütün bu konularda, konulara yaklaşım biçimlerinde, bir zihniyet dönüşümünün izleri ve bir aydın tavrıyla eleştirel bir söylemin benimsendiği kendini açıkça göstermektedir. En iyimser ifade ile Reşid Rıza'nın özellikle Müslümanlara yönelik ifadelerinde "içeriden bir bakış", İslam ümmetinin dertlerine deva arayan bir görüş sahibi olduğu düşünülebilir. Bu arayışlar sırasında Kur'an ve tefsire entelektüel bir platform görevi verildiği, bu bakımdan tefsir konularının klasikten epeyce ayrılıp çağdaş hayatın konuları ve problemlerine yöneldiği kendini iyiden iyiye hissettirmektedir.

Dolayısıyla yenilikçi fikirler bu şekilde tefsire yansımış ve fakat tefsiri *Kur'an'ı açıklamak için tefsirlerde yer alan fakat Kur'an'dan alıkoyan sözde ağırlıklardan arındırma teorisi* berhava olmuştur.<sup>202</sup> Bir başka deyişle, tefsirin iç konsepti/tasavvuru

<sup>199</sup> Rıza, *el-Menâr*, IX, 109. Nitekim Reşid Rıza Vehhabilere destek amacıyla bir kitap kaleme alır. Bkz. Öztürk, "Afgânî-Abduh Ekolü", s. 51.

<sup>200</sup> Rıza, *el-Menâr*, IV, 21-42.

<sup>201</sup> Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 258.

<sup>202</sup> Söz gelimi Reşid Rıza'nın dil tahlillerine çokça yer verdiği görülmektedir. Bkz. *el-Menâr*, I, 383, 384.

değişmiş, ancak geleneksel tefsir yöntemi devam etmiştir. Bu bakımdan bu tefsirin klasik tefsirlerden çok da farklı olmadığı kanaatleri ortaya çıkmıştır. Nitekim şu tespit bu bakımdan oldukça isabetli görünmektedir: “Yine bu eser yeni Kur’an tefsirleri ile XIX. yüzyıldan önce yazılmış tefsirlerin (birbirinden) tamamıyla farklı bir şey olduğu kanısını uyandırır. Bu sadece kısmen doğrudur. “Eski” tefsirlerin aksine, yeni tefsirler daha ziyade halk için yazılmakla birlikte içerik ve biçimde yine de oldukça gelenekseldir.”<sup>203</sup>

Sonuç olarak tefsir bu konseptiyle, hem dindar, geleneksel ilahiyatçı kesimlerde hem de dini eğitim almayan, Batı kültürüyle temasları sonucu klasik tefsirlerde aradıklarını bulamayan kesimlerde ciddi bir ilgiye mazhar olmuştur.<sup>204</sup> Bundan sonra İslam dünyasında yazılacak tefsirler daha çok bu çizgide kaleme alınacak, bu tasavvurlar ve yöntemlerle yazılan tefsirler daha çok revaç bulacaktır.

Abduh’un tefsirdeki bu yeni çağrısı, başta Mısır olmak üzere geniş bir çevrede yankı uyandırmıştır. Ezher çevresinde Reşid Rıza’dan başka, M. Mustafa el-Merâğî, A. Mustafa el-Merâğî, Ferid Vecdî, Mahmud Şeltut, M. Abdullah Draz gibi isimler ondan etkilenmişler ve Kur’an çalışmalarını bu çizgide sürdürmüşlerdir.<sup>205</sup>

Bu ekolün etkisi sadece Mısır’da değil, İslam dünyasının farklı bölgelerinde de kendini hissettirmiştir. Muhammed Esed bu noktada, çağdaş İslam dünyasındaki her eğilimin doğrudan veya dolaylı olarak Abduh’tan etkilendiği kanaatini dile getirmiştir.<sup>206</sup> Özellikle 20. yüzyılda yazılacak tefsirlere bu ekol önemli ölçüde etkide bulunmuştur.

Abduh ekolünün, Arap ülkelerinden başka sözcülemi Malay dünyasında etkileri görülmüştür. *Menâr* dergisi çıkmaya başladığı ilk yıldan itibaren Endonezya’da takip

---

<sup>203</sup> Jansen, *Kur’an’a Yaklaşımlar*, s. 6, Baljon, *Çağdaş Yönelimler*, s. 18; Nettler, “A Modern Islamic Confession of Faith”, s. 102-114, dn: 9; Öztürk “Çağdaşlık ve Çağdaş Dönem Kur’an Yorumlarına Genel Bir Bakış”, s. 84.

<sup>204</sup> Jansen, *Kur’an’a Yaklaşımlar*, s. 43. Eski tefsirler, belli bir dönemde, yazılmış bulunduğu okuyabilecek kesim, neredeyse, sadece dini eğitim almış olanlardı. Oysa yeni tefsirler çoğu kez, açıkça caminin dışında okuma ve yazmayı öğrenebilmiş bir kesime hitap eder. Aynı eser, s. 179.

<sup>205</sup> Bkz. Jansen, *Kur’an’a Yaklaşımlar*, s. 42. Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, s. 340; ayrıca bkz. Jansen, *Kur’an’a Yaklaşımlar*, s. 144-147. Reşid Rıza’nın sonraki dönemlere etkisi çeşitli araştırmalara da konu olmuştur. Sözcülemi Olive Carre, *Mystique et Politique: Lectur Revolutionnaire du Coran par Sayyid Qutb, Frere Musulmane Radical* (Paris, 1984) adlı çalışmasında Reşid Rıza’nın Seyyid Kutub üzerindeki etkisini incelemiş, iki müfessir arasında karşılaştırmalar yapmıştır. Buna göre, Reşid Rıza’nın tefsiri ile Seyyid Kutub’un tefsiri arasındaki temel farklılık; Reşid Rıza’nın geleneksel İslamî tefsir biçimiyle aynı çizgide bir Kur’an yorumu sunmasıdır. Seküler bir eğitim almış olan Seyyid Kutub ise modern hayatın gerekleriyle Kur’anî gerçeklikleri ilişkilendirmede Reşid Rıza’dan daha başarılı olduğu için geleneksel tefsir metodunu benimsememiştir. Ebu Rabi, *Modernlik ve Çağdaş İslam Düşüncesi*, s. 112

<sup>206</sup> Muhammed Esed, *Kur’an Mesajı* (tr. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk), İşaret, İstanbul, 1999, s. XXV; Gibb de bu hareketin etkilerine dair önemli noktalara temas etmiştir; bkz. *İslam’da Modern Eğilimler*, s. 33, 34.

edilmeye başlanmış, *Menâr*'da Java, Sumatra, Borneo, Singapur'dan gelen Arapça mektuplar görülmüştür. Bunun sonucunda Malay dünyasında Kur'an tefsirini sadeleştirmeye yönelik bir hareket meydana gelmiştir. Buna ek olarak, Kur'an tefsirinde *esbâb-ı nüzûl, hadis, Hz. Peygamber'in şahsiyeti ve bizzat Kur'an üzerine bir vurgu* yanında İslam'ın bir akıl dini olduğuna dair yeni bir söylem de ortaya çıkmıştır.<sup>207</sup> 1930'lardan sonra Ezher Üniversitesi Endonezya üzerinde daha etkili olmaya başlamış, bunun sonucunda modernist-ilerici bir dernek olan Muhammediyye cemiyetine üyelikler artmıştır.<sup>208</sup>

Abduh ekolünün etkileri İstanbul'da Mehmed Âkif (ö. 1936) tarafından yapılan ve *Sırât-ı Mustakîm*'de yayımlanan çeviriler yoluyla görülmüştür. Mehmed Akif, Abduh'un bazı eserlerini bütünüyle olmasa da bölümler halinde çevirmiştir.<sup>209</sup> Âkif, Kur'an tefsiriyle ilgili olarak Abduh'tan *Tefsîru Sûreti'l-Asr'ı, Asr Sûre-i Celîlesinin Tefsiri* adıyla 1909'da *Sırât-ı Müstakîm*'de yayımlamıştır. *Tefsîru Cüz'i Amme*'deki muhtelif sureleri de 1912'de *Sebilü'r-Reşâd*'da yayımlamıştır. Âkif'in *el-Urvetü'l-Vüskâ*'dan yaptığı bazı çeviriler ise *Tefsîr-i Şerif* klişesi altında yayımlanmıştır.<sup>210</sup> Abduh'un görüşleri Mehmed Âkif'in çevirilerinden başka şiirlerinde de kendini göstermiştir.<sup>211</sup>

Ancak Abduh'un tefsirle ilgili görüşlerinin Türkiye'de ilk dönemler çok büyük etkiye yol açmadığı görülmektedir. Zira XX. yüzyıl Türkiye'sinin ilk yarısında yazılan tefsirlerde bu görüşler çok yankı bulmamış, Elmalılı Hamdi Yazır'ın *Hak Dini Kur'an Dili*, Mehmed Vehbî Efendi'nin (ö. 1949) *Hulâsatü'l-Beyân*'ı ve Ömer Nasuhi Bilmen'in (ö. 1971) *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meâl-i Âlisi ve Tefsiri* adlı eseri Osmanlı ilim geleneği çizgisinde yazılmış, bu ekolün *Kur'an vurgusundan* farklı olarak *fıkıh merkezli anlayış* devam etmiştir.<sup>212</sup>

Abduh ve Reşid Rıza'nın fikirleri Türkiye'de nispeten geç bir dönemde, İslam Enstitüleri ve İlahiyat fakültelerinin açılmasıyla revaç bulmuştur. Bu dönem aynı zamanda çeviri faaliyetlerinin de yoğun biçimde yaygınlaştığı ve Mısır ve Hindistan

<sup>207</sup> A. H. Johns, 'Qur'anic Exegesis in the Malay World', *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an*, (ed.) A. Rippin, Oxford: Clarendon Press, 1988, s. 274.

<sup>208</sup> Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s. 103. Ayrıca bk. s.194.

<sup>209</sup> Ayrıntılar için bkz. Düccane Cündioğlu, *Bir Kur'an Şâiri, Mehmed Âkif ve Kur'an Meâli*, Birun, İstanbul, 1999, s. 53-55.

<sup>210</sup> Cündioğlu, *Bir Kur'an Şâiri*, s. 56.

<sup>211</sup> Afganî-Abduh ekolünün Âkif üzerindeki etkileri ve bu etkilerin zamanla uğradığı kırılmaların tahlili bir incelemesi için bkz. Kara, "İslam Modernizmi ve Âkif'e Dair Birkaç Not", *Din İle Modernleşme Arasında*, s. 198-211; "İslamcı Söylemin Kaynakları", s. 363-386.

<sup>212</sup> Krş. Paçacı, "Oryantalizm ve Çağdaş İslamcı Söylem", s. 99. Aydın, Elmalılı'nın ilahiyat camiası üzerinde etkili olamadığı kanaatindedir. "Modernleşme Çabaları", s. 334.

düşünürlerinin etkin olduğu zamana rastlamaktadır. Eser olarak ise en fazla etkileşim gerek bizzat *Menâr Tefsiri* yoluyla gerekse Muhammed İzzet Derveze tarafından kaleme alınan *et-Tefsîru'l-Hadîs* yoluyla Süleyman Ateş'in *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* adlı eserinde görülmüştür.<sup>213</sup>

Hindistan'da bu çizginin ne derece etkili olduğu ise çok fazla üzerinde durulmayan bir konudur. Reşid Rıza, Abduh'un tefsirini yaptığı son ayet olan Nisa 4/121. ayetin tefsirini yazarken, 1330 Muharreminde Hindistan'ın Bombay şehrinde olduğunu söylemektedir.<sup>214</sup> Anlaşılan o ki bu bölgeyle fikrî bir iletişim söz konusudur. Gerçi bölgede benzer fikirler belki daha ileri seviyede Ahmed Han'la birlikte başlayan süreçte dile getirilmiştir.

Şimdi halk ve aydınlar için yazılan çağdaş tefsirlerin Hindistan ve Türkiye örnekleri üzerinde de duralım. Bunlardan da çağdaş tefsirler arasında önemli bir yeri bulunan Ebu'l-A'la el-Mevdûdî'nin (ö. 1979) *Tefhimu'l-Kur'an*'ı ile Türkiye'de yenilikçi fikirlerin tanınmasında önemli bir rol üstlenen Süleyman Ateş'in *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*'ne kısaca göz gezdirelim.

“Kur'an'ın herkes tarafından anlaşılabilceği”, “yeniden Kur'an'a dönme” “İslam'ı saf kaynağından öğrenme” vurguları ulusal dillerde Kur'an meallerinin daha çok önem kazanmasına yol açmıştır. Bu bakımdan modern dönemde Kur'an, muhataplarına daha çok meâller yoluyla hitap etmiştir.<sup>215</sup> Ancak dil ve belâğatın zirvesinde olmasının yanında Kur'an surelerinin bir bağlamı, bir arka planı, nüzul sebepleri ve bunlar göz önünde bulundurulmadan kolay anlaşılacak bir içyapısı vardır. Öte yandan Kur'an'ın çevrileceği dilin özellikleri ve bu dilde Kur'an ayetlerini en güzel şekilde ifade edebilme gibi sorunlar da baş göstermiştir. Bu sebeple 20. yüzyıl, meâllerin bolca görüldüğü ve fakat sürekli olarak bu problemlerin aşılmaya çalışıldığı bir dönem olmuştur.

Ebu'l-A'la el-Mevdûdî'nin *Tefhimu'l-Kur'an*'ı,<sup>216</sup> muhatapın Kur'an'ı kolaylıkla anlayabileceği ve bundan da öte, Kur'an'ın ruhunu, mucizevî yönünü duyabileceği bir

<sup>213</sup> Süleyman Ateş, *Kur'an-ı Kerim'in Evrensel Mesajına Çağrı*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul,1999, s. 181-188, adlı eserinde bu ekole yakınlığını ifade etmektedir; krş. Abdülbaki Güneş, *Aklı Tefsir Hareketi*, Ahenk, Van, 2003, s. 258.

<sup>214</sup> Rıza, *el-Menâr*, V, 441.

<sup>215</sup> Meâllerin hangi sâiklerle revaç bulduğuna dair kapsamlı bir değerlendirme için bkz. Cündioğlu, *Anlam'ın Tarihi*, “Kur'an'ın Modern Muhatapları”, s. 133-228.

<sup>216</sup> *Tefhimu'l-Kur'an*, 1942-1972 yıllarında Urduca olarak yazılmıştır. (VI cilt; 1949-1972 Lahor) Türk okuyucusunun *Tefhimu'l-Kur'an*'la tanışma hikâyesi hakkında bkz. Ömer Başkan, *Kur'an Yorumunun Politik Bağlamı, Mevdûdî Örneği*, Berikan yay, Ankara 2010, s. 21, 22 n. 34. Ülkemizde akademik düzeyde *Tefhîm*, Abdülhamit Birişik tarafından, *Hind Altkitâsı Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, İnsan, İstanbul, 2001 adlı çalışmanın 226-246. sayfaları, Zafer Koç tarafından 1995 yılında AÜSBE'de yapılan

meâl-tefsir olarak düşünülmüştür. Zira Mevdûdî'ye göre motamot çevirilerin bir takım faydaları olmakla birlikte bunlar, Kur'an'ın belağat ve etkileyciliğini, okuyucuda iz bırakan ruhunu verememektedir.<sup>217</sup> Mevdûdî meâl-tefsir yazma gerekçesini bu sebeple: "Ben bu çalışmayı, *Kur'an'ın anlaşılması* yolunda daha önceden yapılmış olan tercüme ve tefsirlerde bazı yönlerin eksik kaldığını müşahede ettiğimden dolayı yaptım"<sup>218</sup> biçiminde izah etmektedir.

Esasen Mevdûdî, modern dönem Kur'an ve tefsir tasavvurunu temel bir prensip olarak benimsemiş bir düşünürdür. Bir başak deyişle Mevdûdî, *Kur'an'ın kolaylıkla anlaşılabilceği, Kur'an'ın hidayet kitabı olduğu,*<sup>219</sup> *insanî bütün problemlerin çözümünde rehber olduğuna*<sup>220</sup> dair tam bir inançla yola çıkar. Dolayısıyla meâl ve tefsirini bütünüyle bu konsept üzerine kurup bunu bütün gücüyle hissettirmeye çabalar: "Bu çalışmayı yapmaktaki amacım okuyucunun bu eser vasıtasıyla Kur'an'ın anlamını açıkça kavramasını ve Kur'an'ın kendisine vermek istediğini anlamasını sağlamaktır."<sup>221</sup>

Çağdaş dönemin temel söylemlerinden biri olan, "Kur'an'ın saf ve gerçek mesajı"nı ulaştırmak, araya herhangi bir vasıta koymamak düşüncesi, Mevdûdî'de de önemli bir yer tutar. Burada aynı zamanda artık çağdaş tefsirlerin muhatap kesimlerinden biri olan aydın kesime hitap etme düşüncesi de vardır:

Bir süredir aydınlarımıza *Kur'an'ın ruhunu* nasıl aktarabileceğimi ve onlara *Kur'an'ın saf ve gerçek mesajını* nasıl ulaştırabileceğimi düşünüyordum. Ben bu çalışmayı yapmakla, aslında orta seviyede eğitim görmüş kimselerle Arapça bilmeyen ve Kur'an ilimlerinin geniş hazinelerinden yararlanma imkânından yoksun olan aydınlarımıza seslenmeyi hedefledim.<sup>222</sup>

İşte Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*'a Urduca'da rahatlıkla anlaşılabilcek bir meâl ve tefsir yazma düşüncesiyle girişmiştir. Mevdûdî'nin bunu yaparken, Kur'an'ı açıklamak adına Kur'an'dan alıkoyan fazlalıklardan arındırılması yaklaşımını

---

*Ebu'l-A'la Mevdûdî ve Tefsirdeki Metodu* başlıklı yüksek lisans, Mustafa Özel tarafından DEÜSBE'de yapılan *Elmalılı ve Mevdûdî'nin Tefsirlerine Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım* isimli doktora, Burhan Çonkor tarafından 2008 yılında SÜSBE'de *Mevdûdî'de İsrâiliyatın Ele Alınış Biçimi* adlı yüksek lisans tezlerine konu edilmiştir.

<sup>217</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an* (tr. Komisyon), İnsan, İstanbul, 1995, I, 8-10. Çalışmamız boyunca bu çeviri referans olarak gösterilecektir. Metinlerine yer verdiğimiz kısımlarda, bu çeviriden istifade edilmiş olmakla beraber zaman zaman İngilizcesiyle karşılaştırılmış, özellikle teknik terimlerde bazı düzeltmeler söz konusu olmuştur.

<sup>218</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, I, 7.

<sup>219</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, I, 17, 31.

<sup>220</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, I, 35-36.

<sup>221</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, I, 8.

<sup>222</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, I, 7, 8.

benimsediği de görülür: “Açıklama notlarını hazırlarken en büyük hedefim okuyucuyu *Kur’an*’ın asıl maksadından uzaklaştırıp ayrıntılarla uğraştıracak konulardan kaçınmak oldu.”<sup>223</sup> Dolayısıyla Mevdûdî açıklama notlarını sadece iki durumda koymuştur: 1. Okuyucunun açıklamaya gerek duyup zihnine soru takılacağını hissettiği yerlerde, 2. Okuyucunun hiç dikkat etmeksizin geçebileceği ve böylece *Kur’an*’ın gerçek ruhunun kendisine kapalı kalacağını tahmin ettiği yerlerde.<sup>224</sup>

Aslında Mevdûdî’nin ifadelerinden *Tefhimu’l-Kur’an*’ın merkezinde meâl olduğu ve meâlde anlaşılacak veya üzerinde durulmadan geçilecek yerlerde açıklama notlarını girdiği anlaşılmaktadır. Mevdûdî her surenin başına bir giriş bölümü koymuş girişte surenin anlaşılmasına kolaylık sağlayacak bilgiler vermiştir. Özellikle arka plan başlığı altında verilen bilgiler *Kur’an* bağlamının anlaşılmasına yardımcı olacak şekilde hazırlanmıştır:

Kur’an-ı Kerim’in mesajını tam anlamıyla kavrayabilmek için ayetlerin indiği dönemin arka planını göz önüne almak gerekir. Ancak bunlar salt bir meal bölümü ile vermek mümkün olmadığından, her surenin başına ayrıca bir giriş bölümü yazarak, bu giriş bölümünde surenin nüzul zamanını, o dönemin şartlarını, İslam davetinin hangi merhalede olduğunu ve davetin karşılaştığı zorlukları ele aldım.<sup>225</sup>

*Tefhimu’l-Kur’an*, üç bölümden oluşmaktadır: *Kur’an*’ın Arapça metni için bir bölüm, meâli için bir bölüm ve açıklayıcı notlar için bir bölüm. Bu yapıyla özgün bir görünüme sahip olan tefsir, sadece dâhili konseptinin farklılığıyla kalmaz, yapısal olarak da geleneksel tefsirlerden farklılık arz eder. Nitekim tefsirin diğer tefsirlerden farkı şöyle vurgulanmıştır: “*Tefhim* yüzeysel bir şekilde okunduğunda bile, çalışmanın “çağdaş” bir şey olduğu görülür. Urduca yapılmış pek çok *Kur’an* tefsiri, metodolojik materyal düzenlemesinden yoksun “geleneksel” bir bakış sunar. *Tefhim*’in böyle bir kitaptan beklenecek biçimsel şartların çoğunu ihtiva ettiği görülür.”<sup>226</sup> Gene, Urduca *Kur’an* tefsirlerinin çoğu genel okuyucunun önünde bir engel olarak duran son derece Arapça ve Farsça ağırlıklı bir dil kullanır. Oysa *Tefhim*, vasat bir okuyucunun sadece derinlik değil, okuma zevki de duyacağı bir tarzda yazılmıştır. Hepsinin üstünde *Tefhim*, yazarının bu çağın problem ve şartlarına ihtimam gösterdiği çağdaş bir eserdir.

<sup>223</sup> Mevdûdî, *Tefhimu’l-Kur’an*, I, 12.

<sup>224</sup> Mevdûdî, *Tefhimu’l-Kur’an*, I, 12.

<sup>225</sup> Mevdûdî, *Tefhimu’l-Kur’an*, I, 12.

<sup>226</sup> Mir, “Some Features Of Mewdudi’s Tafhîm al-Qur’an”, s. 234; “Tefhimü’l-Kur’an’ın Bazı Özellikleri”, *Tefhim*, VII, 357.

Mevdûdî, Kur'an ayetlerine yaptığı kendi yorumlarını savunurken, fizik, tıp ve arkeoloji sahalarındaki son araştırmaları delil olarak sunmaktan çekinmez.<sup>227</sup>

*Tefhimu'l-Kur'an*'ın açıklama notlarında bir âlimden ziyade bir entelektüelin, bir aydının yorumları göze çarpar.<sup>228</sup> Bu aydın, toplumsal değişmelerin, İslam ülkelerindeki siyasî çalkantıların, Batı'nın Müslümanlara yönelik meydan okuyuşunun, oryantalizmin İslam üzerinde uyandırdığı şüphelerin farkında biridir. Böyle bir ortamda Mevdûdî, bir yandan geleneğe ve Müslüman topluma yönelik yenilikçi ve eleştirel bir söylem geliştirirken bir yandan da oluşturduğu İslamcı söylemle ideal bir Müslüman toplum, ideal bir İslam devleti portresi çizmiştir. Bu yönüyle Mevdûdî, İslam dünyasının geçtiğimiz yüzyıldaki önemli siyasi figürlerinden biri olmuştur. Dolayısıyla Mevdûdî'nin tefsiri bütün bu süreçler göz önünde bulundurulmadan tam olarak anlaşılacaktır. Bir başka deyişle *Tefhim*, içinde bulunduğu dönemsel şartların ürettiği bir metindir ve tefsir bu şartların bilinmesiyle gerçek manada anlaşılabilir.

Bu dönemsel şartların etkisi belki de en fazla Mevdûdî'nin İslam modernizmi eleştirisinde kendini gösterir. Dönemin rasyonalist ve pozitivist eğilimlerinin bir sonucu olarak beliren mucizenin te'viline karşı Mevdûdî çok sert bir üslup kullanır ve bu tür görüşlerin Kur'an'ı örtülü olarak inkâr olduğu görüşünü dile getirir:

Ne yazık ki, bazı müslüman aydınlar, bu ayet veya mucizeleri, bildiğimiz tabiatın fizik kanunlarına göre meydana gelmiş olağan olaylar olarak izaha çalışırlar. Bu suretle onlar Kitabullah'a karşı şüpheli bir tavır takındıklarının farkında değildirler. Zira Kur'an-ı Kerim, bu metinde tabiatüstü bir vakayı anlatır ve aynı şeyi O'nun peygamberliği konusunda Allah'ın bir ayeti olarak sunar. Binaenaleyh hadiseyi olağan bir olay olarak izaha kalkışmak aslında Kitab'a inançsızlıktır.<sup>229</sup>

*Tefhimu'l-Kur'an*'da özellikle kıssalarla ilgili çok çarpıcı bilgiler verilir. Bu bilgileri verirken Mevdûdî, gerek Batılı kaynakları, gerekse Kitab-ı Mukaddes ve Talmud gibi dini metinleri sıklıkla kullanır. Mevdûdî yeri geldiğinde arkeolojik bilgiler ve kendi şahsî gezi ve gözlemleriyle konuyu daha çok netleştirir.<sup>230</sup> Özellikle Peygamberler ve tarihsel olaylarla ilgili verilen tarihi bilgiler, yer ve tarih belirlemeleri

<sup>227</sup> Mir, "Some Features Of Mewdudi's Tafhîm al-Qur'an", s. 234; *Tefhim*, VII, 358.

<sup>228</sup> Bkz. Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s. 180

<sup>229</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, II, 77,78; III, 317; IV, 241; III, 271; III, 322, 323; IV, 98-99; IV, 99-100; IV, 103, 109, 113, 115.

<sup>230</sup> Arkeolojik bilgiler için bkz. Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, I, 565,567; II, 47; II, 54; III, 322, 323; IV, 521; şahsî gezileri için bkz. II, 55, II, 91 II, 104; III, 55; IV, 92; VI, 173.



son derece dikkat çekicidir. Mevdûdî'nin bu amaçla tefsirinde yer verdiği haritalar, tarihi boyunca hiçbir tefsirde rastlanmayan bir yeniliktir.<sup>231</sup>

Bu bağlamda dikkat çeken bir diğer nokta ise Kur'an'ın Kitab-ı Mukaddes'le ve yer yer Talmud'la çarpıcı bir biçimde karşılaştırılmasıdır. Bunun en ilgi çekici örneği Yusuf suresinde yaptığı karşılaştırmadır. Mevdûdî bu noktada oldukça önemli fikirler serd etmiş olup bu, çağdaş tefsirlere has bir durumdur. Mevdûdî'nin kıssalardan hareketle çok geniş çaplı sosyolojik tahliller ve orijinal çıkarımlar yaptığı da görülür.<sup>232</sup>

Mevdûdî'nin yer yer Batı düşüncesi ve teorilerine yönelik eleştiriler yönelttiği görülür. Mevdûdî sözcülemi Darwinizm'i yaratılışla ilgili ayetlerde sık sık tenkit etmiştir.<sup>233</sup> Oryantalistlerin Kur'an'ın kaynağı ve kıssalarla ilgili iddialarına cevap vermek de *Tefhim*'in öne çıkan özelliklerinden biridir.<sup>234</sup>

Mevdûdî'nin hadis, sahabe kavli ve müfessirlerin görüşlerini de referans aldığı görülür. Mevdûdî, zaman zaman modern dönemde reddedilen hadislerin savunmasını yapar.<sup>235</sup> Ne var ki kimi zaman Kur'an'a aykırı olduğu gerekçesiyle, hadisleri ve sahabe kavillerini kendisinin de tenkit ettiği görülür. Sözcülemi Mevdûdî, Hz. İbrahim'in üç kez yalan söylediğine dair hadisi reddeder:

Binaenaleyh isrâiliyata dayanan bu tür rivayetleri Hz. Peygamber'e (s.a) isnad etmekte ısrar yanlıştır. Bu yüzden İbrahim'i (a.s) yalan söylemekle itham eden bu hadisin, hiçbir dayanağı yoktur ve ravilerinin güvenilir olmasına rağmen hadis sahih kabul edilemez.<sup>236</sup>

<sup>231</sup> Mevdûdî sadece kıssalarla ilgili 17 harita vermiştir. Bunlar için bkz. *Tefhimu'l-Kur'an*, I, 113, I, 470; II, 66; II, 89; II, 392; II, 437; III, 85; III, 86; III, 88; III, 89; III, 93; III, 94; III, 179; III, 193; IV, 62; IV, 63; V, 356.

<sup>232</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, II, 415; II, 418, 96; IV, 175, 168.

<sup>233</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, I, 464, II, 15,16, III, 335, IV, 357.

<sup>234</sup> Mevdûdî, Musa ve Hızır, Ashab-ı Kehf, Samiri, Süleyman'ın karınca vadisi kıssaları bağlamında Oryantalistlerin Kur'an'ın kaynağını farklı metinlerde arama çabalarına çok şiddetli cevaplar verir, makul sorular yöneltir. Bkz. *Tefhimu'l-Kur'an*, III, 183, 184; III, 155; III, 266,269, 318; Diğer örnekler için bkz. IV, 101, IV, 159; IV, 171; IV, 181; IV, 188-19; IV, 327; V, 142, 143. Ayrıca konu ile ilgili yapılmış bir çalışma için bkz. Mustafa Özel, "Tefsirde Oryantalizm Eleştirisi: Mevdûdî Örneği", *Marife*, yıl: 2: sayı:3, 2003.

<sup>235</sup> Mesela Miraçla ilgili hadislerde geçen tasvirlerle yöneltilen eleştirileri çok basit ve saçma olarak değerlendirir; bunların hadislerin sembolik dilini anlamamaktan kaynaklandığını düşünür. Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, III, 76, 77.

<sup>236</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, III, 315. Diğer bir örnek ise, Hz. Süleyman'ın "Bu gece 70 hanımla yatacağım ve her birinden bir mücahit doğacak..." dediği rivayet olup Mevdûdî bunun senet bakımından sağlam olsa da akla aykırı olduğunu ifade eder. V, 75.

Benzer şekilde İbn Abbas'ın Kasas Suresi 85. ayetle ilgili yorumu da kabul görmemiştir.<sup>237</sup> Belki de bu konuda en çok eleştiriye uğrayanlar eski müfessirler olmuşlardır.<sup>238</sup>

Mevdûdî Kur'an'ın bir bilim kitabı değil, hidayet kitabı olduğunu vurgular.<sup>239</sup> Ona göre, bir kimsenin astronomi, fizik kimya gibi ilimlerde derinleşmesi, onun, Kur'an'ı sahabeden hatta Hz. Muhammed'den daha iyi anlayacağı anlamına gelmez. Çünkü onu anlamanın temel şartı, onun Allah'tan geldiğine iman etmesi ve onu anlamak için gerekli ilimlere sahip olmasıdır.<sup>240</sup> Ancak Mevdûdî, bazı ayetlerin, özellikle de kıyametin vuku bulması ile ilgili ayetlerin tefsirlerinde modern bilimlerin imkânlarından yararlanmaktadır.<sup>241</sup> Bu tavrıyla o, 20. yüzyılda iyiden iyiye revaç bulan, Kur'an'ı bilimsel verilerle tefsir etme yöntemini zaman zaman uygulamış olmaktadır.

*Tefhimu'l-Kur'an*'ın ilk iki cildinin Mevdûdî'nin belirlediği kriterler çerçevesinde seyrettiği görülür. Yani açıklama notları, bu ciltlerde başta belirlenen iki esas çerçevesinde konulur. Nitekim Bakara, Âl-i İmrân, Nisa, Mâide ve En'am gibi Kur'an'ın en uzun surelerinin ilk cilde sığdırıldığı görülmektedir. Ancak ikinci ciltten itibaren açıklama notları genişler; tefsir, tarihî bilgilerin, fikhî meselelerin, siyerle ilgili bilgilerin geniş geniş işlendiği klasik bir tefsir hüviyetine bürünür. V. ciltten itibaren, meselelerin çok daha derinlemesine işlendiği, müfessirlerin görüşlerine yer verilip etraflı değerlendirmelerin yapıldığı dikkatlerden kaçmaz. Hatta Mevdûdî'nin zihninde tefsirin ilk ciltlerini tekrar yazma düşüncesi ortaya çıkmış fakat sağlığı el vermediği için buna girişmemiştir.<sup>242</sup>

Tefsirin bu denli genişlemesi, "Kur'an'ın saf ve gerçek mesajının ulaştırılması", "Okuyucuyu Kur'an'dan alıkoyacak bilgilerle meşgul etmeme" prensiplerinin kısmen rafa kaldırılmış olduğu ihtimalini akla getiriyor. Herhalde bu, tefsirin otuz yılı bulan bir süre zarfında yazılmış olmasıyla ve bu süre zarfında ortaya çıkan ihtiyaçlarla izah edilebilir. Ancak burada da Abduh-Reşid Rıza çizgisinde olduğu gibi, başlangıçta sadece Kur'an'ın hakikatlerini duyurmak söyleminin mevcut problemleri çözmeye yetmeyeceği ve tefsirin bu problemlerin çözümünde bir platform olarak kullanılmasının etkili olduğu söylenebilir. Mevdûdî de Reşid Rıza gibi, Ehl-i Kitap'tan, geleneksel

<sup>237</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, IV, 216.

<sup>238</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, II, 56; II, 118; II, 408; II, 409; II, 470, III, 589.

<sup>239</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, II, 502; V, 182.

<sup>240</sup> Mevdûdî, *Modern Çağda İslamî Meseleler* (tr. Yusuf Işıcık), Tekin, Konya, 1993, s. 236.

<sup>241</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, II, 567; III, 305; IV, 282; VII, 59 vd; 200, 201.

<sup>242</sup> Bkz. Birişik, *Hind Altkütası*, s. 237. *Tefhim*'in ilk ciltleriyle diğer ciltleri arasındaki yöntem ve anlayış farklılıkları kendi başına bir araştırmayı gerektirmektedir.

Müslümanlara, Müslüman modernistlerden oryantalistlere kadar çok geniş kesimle mücadeleye girişmiştir.

Bu değişimin altında *Tefhîmu'l-Kur'an*'a yönelik fikirler de etkili olmuş olmalıdır. Zira tefsir, yazıldıkça Mevdûdî'nin *Tercümânü'l-Kur'an* adlı dergisinde tefrika edilmiş, tefsir henüz tamamlanmadan okuyucuya ulaşmıştır. Burada okuyucudan gelen taleplerin göz önünde bulundurulmuş olma ihtimali yüksektir. Bu arada kendisine bazı eleştiriler de yöneltilmiştir. Birışık'ın ifadesine göre, Muhammed İshak Sıddıkî'nin 1974-1979 yılları arasında *Beyyinât* dergisinde yayınladığı eleştiri yazıları bir kitap olacak hacme ulaşmıştır. Muhammed Yusuf Bennûrî de *el-Üstâzu'l-Mevdûdî* adlı kitabının ikinci cildini *Tefhîmu'l-Kur'an*'ı tenkide ayırmıştır. Bunların dışında daha pek çok kimse onu farklı üsluplarla tenkit etmiştir.<sup>243</sup>

Her halükarda Mevdûdî, klasik tefsirlerden farklı olarak, arkeoloji ve antropolojinin, sosyolojik tahlillerin, yeni bir tarih okuma biçiminin işletildiği bir tefsir kaleme almıştır. Bu bakımdan eser, 20. yüzyıl çağdaş tefsir teşebbüslerinde bir kilometre taşı niteliğindedir.<sup>244</sup> Tefsir ayrıca, dünyanın çeşitli dillerine çevrilerek geniş bir okuyucu kitlesine ulaşmayı başarmıştır.<sup>245</sup>

Görebildiğimiz kadarıyla 20. yüzyılda yazılan tefsirlerden M. İzzet Derveze'nin *et-Tefsîru'l-Hadis*'inden başka, “çağdaş” olarak isimlendirilen bir diğer tefsir de Süleyman Ateş'in *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*'dir. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, sözünü ettiğimiz iki tefsir gibi, “Kur'an'ın manasını anlamayı” ve “Okunan Kur'an'a göre hareket etmeyi” “Kur'an'ın ruhunu düşünüp anlamayı” merkeze alan bir tefsirdir. Tefsirin çıkış noktası şöyle özetlenebilir:

Hz. Muhammed'in peygamberliği cihanşümuldür. Kur'an-ı Kerim'in prensipleri de bütün insanlık için geçerlidir. O halde dilleri başka olan ve Arapçayı anlamayan Müslümanların Kur'an'ı kendi dillerinde anlamaları gerekir. Bu insanların, Arapça Kur'an'ı anlamadan tekrar etmeleri yerine onun kendi dillerindeki anlamını düşünme düşünme okumaları çok daha iyidir. [Zira] Bir Türk'ün Arapça öğrenip de Kur'an'ı aslından okuması ve anlaması, insanın ömrünü alacak kadar uzun ve yorucu bir iştir.<sup>246</sup>

<sup>243</sup> Birışık, *Hind Altkitası*, s. 235.

<sup>244</sup> Örnek olarak, çağdaş tefsirler arasında zirveyi yakaladığı düşünülen Seyyid Kutub'un kavram dünyasında, Mevdûdî'nin etkileri hakkında bkz. Ebu'l-Hasen en-Nedvî, *İslam'ın Siyasi Yorumu* (tr. Hasan Basri), Akabe, İstanbul, 1986, s. 58-61; Ebu Rabi, *Modernlik ve Çağdaş İslam Düşüncesi*, s. 92, 102, 114.

<sup>245</sup> Bkz. Birışık, *Hind Altkitası*, s. 234.

<sup>246</sup> Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, I, 50, 51; krş. V, 8, 9.

Tefsirin temel hedefi ise müfessir tarafından: “Bu eserimizle İslam’ı zaman içinde dini kitaplara sokulan ve *Kur’an’ın nurunu gölgeleyen* basit, gecekondu düşüncelerden soyutlayarak Kur’an’ı, Hz. Peygamber’in ve sahabilerin anlayışıyla sunmak; uyanmakta olan İslam gençliğine aydın bir mesaj vermek istedik”<sup>247</sup> şeklinde ifade edilir. Müellifin ifadelerinden “Kur’an’ın nurunu gölgeleyen” düşüncelerden Kur’an’ın arındırılması temel hedef olarak benimsediği anlaşılmaktadır.<sup>248</sup>

Süleyman Ateş tefsirinde gelenek eleştirisini temel bir prensip olarak benimsemektedir: “Maalesef İslam fıkıh kitapları diye öne sürülen kitapların çoğu, Kur’an’ın ruhundan uzak hükümlerle doludur. Bunlar Allah’ın buyruğu değil, daha sonraki çağlarda yetişen din adamlarının, zamanlarının etkileri altında kıyaslara dayanarak koydukları hükümlerdir. Bundan dolayı dini, son çağların hükümlerini taşıyan fıkıh kitaplarından değil, doğrudan Allah’ın keliminden öğrenmek lazımdır. Çünkü Allah’ın kelamı kolaydır. Fakat din, bu fıkıh kitaplarında zorlaştırılmış, teferruata boğulmuştur.”<sup>249</sup> Bir başak deyişle, gelenek Kur’an’ın anlamını karartmaktan başka bir şey yapmamıştır. Buna göre, aydın Müslüman gençlik “İslam’ı, dar düşünceleriyle Kur’an’ın insanlığa sunduğu ışığı karartan” kitaplardan değil, “Kur’an’ın kendisinden ve onunla kaynaşan, sağlam peygamber sözlerinden” öğrenecektir.<sup>250</sup> Bu ifadelerden, modern dönemin Kur’an’la ilgili temel tasavvur ve vurgularının, yenilikçi söylemlerinin bütünüyle sahiplenildiği anlaşılmaktadır.

Süleyman Ateş’in tefsir yazma girişimi, Türkçe meâl yazma düşüncesinin bir devamı olarak ortaya çıkmıştır. Müellif tefsiri: “Allah kelamının manasını tercüme içerisinde izah etmek mümkün değildir”, “Mutlaka tercümenin yanında tefsire de ihtiyaç vardır” düşüncesiyle dile getirmiştir.<sup>251</sup> Yeni bir tefsir yazma gerekçesini ise şöyle açıklamıştır: “Gerçi Türkçede yapılmış birçok tefsir vardır ama bunların dili artık yeni kuşağın anlayamayacağı kadar eskimiştir. Ayrıca bu tefsirler metot olarak *modern*

---

<sup>247</sup> Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, I, 59. Bir başka yerde de “Kur’an’ı Hz. Peygamber’e gelen anlamıyla sunmak için tefsirimizi ön yargılardan uzak, ilmî bir metod, çağdaş araştırmacıya yakışır ilmî bir yaklaşımla yazmaya çalıştık” denir. Burada da “Kur’an nurunun önündeki bulutları kaldırma azmi”nden söz edilir; “Gecekondu düşünceler” burada “köhne ve primitif” olarak nitelenir. IV, 517.

<sup>248</sup> Sözelimi, “Kur’an’ın Aydın Düşüncesine Çağrı” başlığı altında, İslam ve diğer dinler, Kur’an ve diğer kitaplarla ilgili klasik anlayışın ötesinde görüşler serdedilir. Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, IV, 489 vd.

<sup>249</sup> Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, V, 9.

<sup>250</sup> Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, I, 60.

<sup>251</sup> Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, I, 60. Tefsirin ilk 5 cüzü 1982 yılında Ankara Üniversitesi tarafından yayımlanmıştır. 1973 yılında başlanan çalışma 1988 yılında tamamlanmıştır.

*anlayıştan uzaktır, birçok zayıf haberler tenkide tabi tutulmadan bunların içine girmiştir. Bıktırarak ölçüde de uzun yazılmışlardır.*”<sup>252</sup>

*Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, her surenin başına konulan ve sureyle ilgili genel geçer bilgilerin verildiği bir girişle başlar. Sonra ayetin Arapça metinleri ve meâlleri verilir. Ayetler kendi içindeki bütünlüklerine göre bölümlere ayrılmışlardır. Ardından ayetler sıra ile tefsir edilmiştir. Surenin sonunda surenin temel hedefleri (*el-Menâr*'da olduğu gibi) maddeler halinde özetlenmiş, ardından da suredeki kıraat farklılıkları verilmiştir.

*Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*'nde hadislere, sahabe kavillerine, klasik müfessirlerin görüşlerine yeri geldiğinde ayrıntılı bir şekilde müracaat edilir. Fıkhî ayetler, klasik tefsirlerde olduğu gibi fikhî görüşlerin etraflı bir şekilde değerlendirilip işlendiği bölümler olarak karşımıza çıkar. Yaratılışla ilgili olsun kelimâ-felsefî meselelerde özellikle Râzî'nin *Mefâtihu'l-Ğayb*'i bu tefsirin önemli bir kaynağı durumundadır. Tefsirin bir diğer özelliği ise kimi zaman işârî yorumlara da yer verilmiş olmasıdır. Ancak zaman zaman “Kur'an'ın ruhuna aykırı olduğu” düşüncesiyle hadislerin de fikhî ve kelimâ görüşlerin de tenkit edildiği görülmektedir.

Süleyman Ateş, tefsirindeki metodu anlatırken, “Zayıf hadisleri ve *Kur'an'ın ruhuna ters düşen* rivayetleri delil olarak kullanmaktan kaçındık” der. Buna örnek olarak Fatiha'nın son ayetiyle ilgili rivayet verilebilir. “Gazab edilenler, Yahudiler, sapanlar da Hıristiyanlardır”<sup>253</sup> rivayeti hakkında o, “Biz bu hadisin uydurma olduğunda şüphe görmüyoruz” değerlendirmesinde bulunur. Bu surenin ilk sure olduğunu, dolayısıyla henüz Yahudi ve Hıristiyanlarla bir sürtüşmenin olmadığını, kaldı ki Kur'an'ın bu din mensupları hakkında sitayişle söz ettiğini, böyleyken bu yorumun bir çelişki doğuracağını söyler. Sonra da hadisin senet yönünden değerlendirmesini yapar.<sup>254</sup> Fıkhî görüşlerin tenkidine ise, “seyf ayeti”yle ilgili değerlendirmeleri zikredilebilir: “Müfessirler, seyf (kılıç) ayeti dedikleri beşinci ayetin, müşriklere hoşgörü göstermeyi, fırsat vermeyi, onlara aldırmamayı emreden bütün ayetleri neshettiğini; onlarla mutlaka savaşmayı, Müslüman olmadıkça peşlerini bırakmayıp

<sup>252</sup> Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, I, 58.

<sup>253</sup> Tirmizi, “Tefsir”, 2; İbn Hanbel, *Müsned*, V, 77.

<sup>254</sup> Hadisin silsilesinde yer alan Simâk'ın ömrünün sonunda bunadığında bilginlerin ittifak ettiklerini düşünür ve: “Şimdi bunak bir adamın rivayet ettiği Kur'an'ın ruhuna aykırı bu hadise nasıl itimat edilir...” der. Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, I, 75, 77. Ateş, senet değerlendirmesinde *el-Menâr*'ı (I, 98) kaynak verir; ancak Reşid Rıza daha insafli davranıp hadisin Ebu Zer'den İbn Merdeveyh tarikiyle de geldiğini, İbn Hacer'in buna “hasen” dediğini nakleder; ancak rivayetin tahsis ifade etmeyeceğini ayetin umuma hamledilip değişik tefsirlere de konu olabileceğini, rivayetin buna engel olmayacağını söyler. Diğer bazı örnekler için bkz. Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, V, 192; V, 245, 294.

onları öldürmeyi emrettiğini söylemişlerdir. Kur'an'ın ruhuna, Allah'ın muradına aykırı olan bu görüş, dinde aşırılıktır.”<sup>255</sup> Kelamcılar da sözgelimi Hz. Peygamber'in bazı ayetleri unutmasının onun ismet sıfatına gölge düşüreceği gerekçesiyle kabul etmedikleri için eleştirir: “Bu tür iddialar, kelamcıların ortaya attıkları dini bir temele dayanmayan görüşlerdir.” Ateş, Peygamberin de insan olduğu, kasten olmadıktan sonra bazı ayetleri unutmuş olmasının onun ismetine bir zarar getirmeyeceği görüşündedir.<sup>256</sup>

Tefsirin metotları arasında, “İnsan ve kâinatın yaratılışından söz eden ayetleri modern ilmin ışığı altında izah etmeye çalıştık” ifadesi yer alır.<sup>257</sup> Ancak müfessir, son çağda ortaya çıkan modernistlerin elinde Kur'an'ın bir astronomi, fizik, kimya ve biyoloji kitabına dönüştüğünü söyler. Buna göre, onlar hadlerini aşmışlar, Kur'an'a Peygamber ve Sahabilerin hatırına gelmeyen anlamlar yükleyerek saygı sınırını aşmışlardır. Esas olan aşırılıktan kaçınarak Kur'an'ın hidayetini, onun sınırı içinde ve ruhuna uygun biçimde sunmaktır.<sup>258</sup> Dolayısıyla az veya çok, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* de diğer tefsirler gibi, XIX. ve XX. yüzyılın kutsanan değeri modern bilimlerin cazibesine kapılmaktan kurtulamamıştır.<sup>259</sup>

*Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*'nde dikkat çeken bir başka nokta ise, modernist yaklaşımlardır. Süleyman Ateş'in daha önce Seyyid Ahmed Han, Muhammed Abduh ve M. Reşid Rıza tarafından dile getirilen görüşleri zikrettiği görülür. Sözgelimi meleklerle ilgili hem klasik anlamdaki bilgiler verilmiş hem de modern dönemde dile getirilen görüşler zikredilmiştir. Buna göre, melekler tabiat güçleridir ve bunların secde etmeleri, insanın emrine verilmeleri şeklinde anlaşılmalıdır.<sup>260</sup> Bir başka örnek ise, Firavun'un suda boğulması hadisesidir. Ateş, Firavun'un boğulma hadisesini “med-cezir” olayıyla açıklama eğilimi taşır. Buna göre, Hz. Musa öncülüğündeki İsrailoğulları, suyun çekildiği anda karşıya geçmiş, Firavunda bu sırada suya dalmış, sular geri gelince de boğulmuştur. Bu konuda şahsi bir tecrübesini de nakleden Ateş, yine de olayın bir mucize olduğunu ikrar eder ve bunun için ara bir formül bulur. Buna göre Allah,

<sup>255</sup> Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, IV, 30; hadislerin hicri üçüncü asra kadar ne tür değişikliklere uğradığına dair görüşleri için bkz. IV, 33; krş. IV, 257.

<sup>256</sup> Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, V, 55.

<sup>257</sup> Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, I, 59. Ateş, Kur'an'ın tefsirini yapabilmek için bir ölçüde tabiat ilimlerine, astronomiye vakıf olmak gerektiğini söyler. I, 55. Krş. *Kur'an Ansiklopedisi*, Kur'an Bilimleri Araştırma Vakfı, İstanbul, 1997, XX, 145.

<sup>258</sup> Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, I, 56; krş. V, 132, 133.

<sup>259</sup> Örnek olarak insanın evrim ve tekâmül kanunlarına göre yaratıldığına dair görüşü için bkz. Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, V, 63, 64; ayrıca, V, 219, 220; V, 398; V, 501, 503; VI, 538, X, 185-232. Ateş'in bu açıklamalarının önemli bir kısmının Tantavi'nin *el-Cevâhir* adlı tefsirine dayandığı görülür; bkz. IV, 415; V, 219, 220; V, 248; VI, 96.

<sup>260</sup> Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* I, 142, 144, 145; krş. III, 323, VIII, 332; V, 67.

İsrailoğulları'nın kurtulacağı günü med-cezir zamanına denk getirmiştir. Allah'ın sözünü ettiği lütfu da budur.<sup>261</sup>

Öztürk tarafından da ifade edildiği gibi, “Geniş halk kitlelerinin bu tefsir sayesinde tanıştığı farklı ya da daha açık bir ifadeyle geleneksel telakkilere ters düşen yorumlar incelendiğinde, bunların sadece Türkiye insanı için yeni olduğu görülür. Daha açıkçası, Ateş'in özellikle ilk insanın yaratılışı, nesh, recm, kadın, Ehl-i Kitab'ın uhrevî statüsü gibi konularla ilgili görüşleri ya Ebû Müslim el-İsfehânî gibi klasik dönem müfessirlerinden veya Muhammed Abduh-Reşid Rıza'nın *Menâr Tefsiri* ile İzzet Derveze'nin *et-Tefsîru'l-Hadîs* adlı eserinden alıntılanmıştır.”<sup>262</sup>

Ateş, Kur'an'ı anlamak için Kur'an öncesi din ve kültür düzeyini bilmek gerektiği düşüncesindedir. Bununla önceki dinleri ve dinlerin evrimleşmesini kasteder. Bu sebeple tefsirde, Peygamberlerin kıssaları ele alınırken Kitab-ı Mukaddes'le karşılaştırmalar yapıldığı ifade edilmiştir. Esasen Süleyman Ateş'in bu yöntemi, onun *el-Kitab* kelimesine Kitab-ı Mukaddes anlamını vermekteki ısrarıyla doğrudan alakalıdır. Buna göre Kur'an, Allah'ın Musa'ya ve diğer İsrail peygamberlerine İbranice indirdiği hikmetleri Hz. Muhammed'e Arapça olarak indirdiği bir kitaptır.<sup>263</sup> Dolayısıyla Kur'an'la Tevrat arasında hiçbir farklılık olmamalıdır. Eğer bazı farklılıklar varsa bu, Kur'an'ın nazil olduğu dönemde var olan Kitab-ı Mukaddes nüshalarının kaybolmasıyla açıklanabilir.<sup>264</sup>

*Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*'nde diğer tefsirlerde olduğu gibi, İsrâiliyat eleştirisi konusu yapılmıştır. Ancak Ateş'in üzerinde durduğumuz diğer müfessirlere göre, isrâiliyat rivayetlerine daha mütesahil yaklaştığı gözlerden kaçmamaktadır.

*Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, çağdaş bir tefsir yazma iddiasının bir ürünü olarak, geleneksel çizgiyi önemli ölçüde muhafaza etmiş bir tefsirdir. Yeni olan, çağdaş dönemde dile getirilen görüşlerin ve modern bilimin verilerinin tefsirde yeni bilgiler olarak yer almış olmasıdır. *İslam'ı sadece Kur'an'ın kendinden ve Peygamberin sözlerinden öğrenmek* iddiası ise sadece teoride kalmaktadır. Zira tefsirde müfessirin tercihleri ve yaklaşım biçimleri bir şekilde kendini hissettirmektedir. Bu da, dirayet tefsirlerine ilişkin dile getirilen “her fikir akımının, her ekolün Kur'an'ı kendi düşünce ve inancı doğrultusunda yorumlama”<sup>265</sup> zaafına müfessir tarafından da düşüldüğü

<sup>261</sup> Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* I, 163, 164; ayrıca bkz. V, 440, 441.

<sup>262</sup> Öztürk, “Çağdaşlık ve Çağdaş Dönem Kur'an Yorumlarına Genel Bir Bakış”, s. 93, 94.

<sup>263</sup> Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, IV, 451, IV, 489, V, 52; V, 70.

<sup>264</sup> Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, IV, 392, IV, 401, IV, 494.

<sup>265</sup> Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, I, 55.

şeklinde yorumlanmaya imkân vermektedir. Son nokta ise, “me’sur tefsirlerdeki rivayetlerin çoğunun Kur’an’ın gerçek anlamına perde olduğu”<sup>266</sup> görüşüdür ki bütün tefsirlerin olduğu gibi bu tefsirin de söz konusu rivayetlerden bağımsız kalamamış olduğu izahtan varestedir.

Sonuç olarak Müslümanlar yeni bir kültürle karşılaşmışlar, bu kültürün meydan okuyuşuna karşı durabilmek için çeşitli savunma refleksleri geliştirmişlerdir. Bu karşılaşma, tefsir faaliyetlerine doğrudan yansımış, dolayısıyla klasik tefsirlerle çağdaş tefsirler arasında gerek meselelerin *muhtevası ve yapısı*, gerekse *işlenişi* bakımından kimi farklılıklar ortaya çıkmıştır. Ancak eski ve yeni tefsirler arasında *kesin çizgilerle ayrılacak bir fark* bulunmayıp *tefsirde süreklilik* bir biçimde devam etmiştir.<sup>267</sup>

---

<sup>266</sup> Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, I, 54.

<sup>267</sup> Krş. Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, s. 227; Jansen, *Kur’an’a Yaklaşımlar*, s. 179.



## BİRİNCİ BÖLÜM

### KLASİK DÖNEM İSRÂİLİYAT PROBLEMLERİ

#### 1.1. Din İle İdeoloji Arasında İsrâiliyat Teriminin Etimoloji ve Tarihçesi

Kavramlar, bilginin temel dayanaklarından biridir. Düşünce ve tecrübelerin dile aktarılması, zihinsel tasavvurların ve olayların anlamlandırılma ve açıklanabilmesi için var olan kavramlar üzerinde durmak ya da kavram üretmek bir zorunluluktur.

Bir bilgi sistemi, ancak kendi kavram dünyası içinde okunur ve anlaşılır. Bu bakımdan nazarı idrakin kullandığı kavramların muhtevalarını, üretildikleri tarihî bağlamdaki medlûleriyle göz önünde bulundurmamak; bu kavramlara yöneltilen eleştirileri de, geçmişini bugünün kavramlarını verecek şekilde düşünmeden yine tarihî bağlamı içerisinde anlamak esastır. Ele alınan kavramın sözlük anlamı, terim anlamı ve referansı yanında kavramın yaşı, katmanları, hangi bağlamda ortaya çıktığı, ister haricî ister zihnî hangi olgu ve olaya ad olduğu; neyi çözmek için üretildiği gibi hususlar da dikkate alınmalıdır.<sup>1</sup>

Bu amaçla modern dönemde “kavramlar tarihi” adı altında yöntemsel bir faaliyet geliştirilmiştir. İçinde doğdukları ortamın şartları, insanların düşünce yapıları gibi kavramı doğuran etkenler; kavram ve içeriği arasındaki farklılık, anlam kayması ve kazanımları gibi kavramların tarihî süreç içinde uğradıkları değişimler bu yöntemin muhtevalarını oluşturur. Bu yöntem bir anlamda kavram semantiği yapma ve kavramlardaki evrilmenin tarihî seyrinin izini sürme amacındadır.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> İhsan Fazlıoğlu, “Osmanlı Dönemi Türk Felsefe-Bilim Hayatının Çerçevesi”, *Türkiye’de/Türkçede Felsefe Üzerine Konuşmalar*, Küre, İstanbul, 2010, s. 206, 212.

<sup>2</sup> Bkz. Reinhart Koselleck, *Kavramlar Tarihi* (tr. Atilla Dirim), İletişim, İstanbul, 2009, s. 58-69, 101-105. Koselleck, “Kavramlar Tarihi” ifadesinin çok büyük ihtimalle Hegel’e ait olduğunu söyler. Koselleck, *Kavramlar Tarihi*, s. 10; Ancak “Kavramlar Tarihi/Begriffsgeschichte/Conceptual History” yöntemi daha çok Reinhart Koselleck adıyla özdeşleştirilmiş, bir yöntem olarak onun tarafından sistemleştirilmiştir. Bkz. Gencer, *İslam’da Modernleşme*, s. 101, 102, (ayrıca Şerif Mardin’in değerlendirmesi, s. 12, 13).

Kanaatimizce, zihinlerde daha çok olumsuz bir kullanıma sahip olan isrâiliyat kavramı da bu çerçevede ele alınarak, kavramın tarihi süreç içinde geçirdiği değişim takip edilmelidir. Bu, çağdaş dönemde isrâiliyata yaklaşımın sınırlarını çizmek için bir zorunluluk olarak karşımıza çıkmaktadır.

“İsrâiliyat” kavramından söz ederken, öncelikle isrâiliyat kelimesi ve terimi üzerinde durmamız gerekecektir. Ancak hemen ifade etmeliyiz ki kelimenin terim olarak tefsir literatüründe bu denli sık bir kullanıma sahip olması, *çağdaş bir olgudur*. Her ne kadar ilk dönemlere ait bazı eserlerde bu kelimeye rastlanıyorsa da, klasik *tefsir ve ulûmu'l-Kur'an* eserlerinde bunun herhangi etimolojik bir tahlili ve tanımlaması yapılmamıştır. Dolayısıyla kelimenin etimolojik tahlil ve tanımlamaları, bütünüyle çağdaş araştırmacılara aittir.

“İsrâîl” Hazret-i Yakub’un ismi veya lakabı olup Kur’an’da bu anlamıyla iki kez geçmektedir.<sup>3</sup> Kur’an’da ona ve oğullarına istinaden, Hz. Musa’nın müntesipleri “Benû İsrâîl” diye isimlendirilmiştir.<sup>4</sup> Dolayısıyla “Yahudi kaynaklı bilgileri” ifade etmek için İsrail’e veya Benû İsrâîl’e nispet olarak<sup>5</sup>, “İsrâîliyye” kullanılmış, ancak daha çok kelimenin çoğulu olan “İsrâîliyyât” yaygınlık kazanmıştır. “İsrâîliyye”, genellikle “er-rivâyâtü'l-İsrâîliyye”, “el-ahbâru'l-İsrâîliyye”, “el-hikâyât el-İsrâîliyye”, “el-ehâdîsü'l-İsrâîliyye” gibi terkiplerle kullanılırken, “İsrâîliyyât” mutlak olarak kullanılmaktadır.

“İsrâiliyat”ı sahanın en önde gelen isimlerinden M. Hüseyin ez-Zehebî: “İsrâîli kaynaklardan rivayet edilen kıssa veya hadise”<sup>6</sup> şeklinde tarif etmektedir. Zehebî, bu tanımlı tamamlayıcı mahiyette şu izaha yer vermektedir: “İsrâiliyat kelimesi, tefsir ve hadis âlimlerinin terminolojisinde, tefsir ve hadise karışan, aslı Yahudi, Hıristiyan ve başka kaynaklara dayanan eski mitolojileri ifade etmektedir.”<sup>7</sup>

<sup>3</sup> Âl-i İmrân 2/93; Meryem 19/58. “İsrâîl”in Hz. Yakup olduğuyla ilgili bkz. Muhammed İbn Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kurân* (thk. Ahmed M. Şâkir), Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000, VI, 7; Hüseyin b. Mes'ûd el-Beğavî, *Meâlimü't-Tenzîl fî Tefsîri'l-Kur'ân* (thk. Muhammed Abdullah en-Nemr) Dâru Tîbe, 1417-1997, I, 469; Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidi't-Tenzîl*, Dâru'l-Kitâb el-arabî, Beyrut, 1407, I, 385. Remzi Na'nâa, 20. *Yüzyıl Ansiklopedisi*'ne dayanarak, “İsrâ”nın “kul”; “îl”in ise, “Allah” anlamına geldiğini dolayısıyla bu ismin “Allah’ın kulu” demek olduğunu ifade eder. Na'nâa, *el-İsrâliyyât*, s. 72. Ancak Albayrak, bunun çok da ikna edici olmadığını zira Kitab-ı Mukaddes’te “İsrâ” kelimesinin üç kez kullanıldığını her üçünde de, Tanrı ile Yakub’un karşılaşmasından söz edildiğini ifade eder. Dolayısıyla kelime “tanrıyla gürleşen” demektir. İsmail Albayrak, “Reading the Bible in the Light of Muslim Sources: From *İsrâ'îliyyât* to *İslâmiyyât*”, *Islam and Christian-Muslim Relations*, cilt: 23, sayı 2, Nisan 2012, s. 113, dn. 2.

<sup>4</sup> Bkz. İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhâri*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1379, VI, 489.

<sup>5</sup> Hatiboğlu, “İsrâiliyat”, XXIII, 196. Muhammed Ebu Şehbe, İsrâiliyye'deki nispetin Benû İsrâîl'e olduğu, buradaki nispetin, mürekkep izafetin baş tarafına değil, son tarafına yapıldığı kanaatindedir. *el-İsrâliyyât ve'l-Mevdüât fî Kütübî't-Tefsîr*, Mektebetü's-Sünne, 1408, s. 12.

<sup>6</sup> Zehebî, *el-İsrâliyyât*, s. 13. Benzer bir izah için bkz. Na'nâa, *el-İsrâliyyât ve Eseruhâ fî Kütübî't-Tefsîr*, Dâru'l-Kalem, Dimeşk, Dâru'z-zıya', Beyrut, 1970, s. 72, 73.

<sup>7</sup> Zehebî, *el-İsrâliyyât*, s. 13.

Remzi Na'nâa da kelimenin çeşitli tanımlarını nakletmiştir. Naklettiği bu tanımları: “Bu lafız, (Yahudilikten ve diğer dinlerden) tefsire dâhil edilen her şeyi, özellikle de mübalağa, entrika, yalan, tahrif içeren şeyleri içine alacak biçimde geniş bir mefhumu sahiptir. Bunlar, İsraililer dışındakilerden nakledilmiş olsa veya isrâîlî olmayan kıssalarla ilgili olsa da fark etmemektedir” biçiminde bir değerlendirme yaparak özetlemiştir.<sup>8</sup>

Ülkemizde yapılan çalışmalarda da kelimenin tarifi benzer şekil ve vurgulara sahiptir: “Kelime her ne kadar tefsire girmiş Yahudi kültürünü ifade ediyorsa da, bunda bir inhisar düşünülemez. İslam’a ve özellikle tefsire girmiş olan Yahudi, Hıristiyan ve diğer dinlere ait kültür kalıntılarıyla, dinin gerek lehine gerekse aleyhine uydurulup Hz. Peygamber’e ve onun muasırları olan sahabe ve müteakip nesillere izafe edilen her türlü haber, isrâîliyat kelimesinin manası içine girer. Tek kelime ile İslam’a yabancı olan her şey, bu kelimenin bünyesinde mütalaa edilmelidir.”<sup>9</sup>

Şu tanımlama da isrâîliyata yüklenen anlamı kapsamlı bir şekilde ifade etmektedir: “Yahudi ve Hıristiyan kültürlerinin yanı sıra geçmişlerin mitolojilerinden tefsir ve hadis kitaplarına sokuşturulan haberlerin tamamı[dır].”<sup>10</sup>

Batılı araştırmacılar da isrâîliyatı çeşitli şekillerde tanımlamışlardır. Bunların en başında Goldziher gelmektedir. Goldziher, kelimeyi *Muhammedanische Studien* adlı çalışmasında ilk zikreden kimsedir. Burada *kıssacılardan* söz ederken isrâîliyatı: “Kitab-ı Mukaddes şahsiyetleri etrafında uydurulmuş hikâyeler” ve “çok ciddi tefsir eserlerine bile girmiş bulunan İsraililer dönemindeki şahısların efsaneleri” olarak tanımlamıştır.<sup>11</sup>

Daha sonraki dönemlerde oryantalistler tarafından daha farklı tarifler de yapılmıştır: “Yahudilerin dinî edebiyat ve efsanelerinden oluşan unsurları içine alan haberler ve rivayetleri içerir. Fakat daha kapsamlı ve daha genel düşünüldüğünde terim, Hıristiyan, Zerdüş ve diğer Yakın Doğu halklarına dayanan unsurları da içerir. Bir başka ifadeyle, tefsirlerde bulunan bütün yabancı unsurlar, isrâîliyat olarak adlandırılır.”<sup>12</sup>

İsrâîliyatın içine gelecekle ilgili rivayetler de dâhil edilir. Bu konular da şu tarifte dile getirilmiştir: “Önceki peygamberlerin ve (son) peygamberin ortaya çıkışı ile ilgili

<sup>8</sup> Na'nâa, *el-İsrâîliyyât*, s. 73, 74.

<sup>9</sup> Abdullah Aydemir, *Tefsirde İsrâîliyat*, Beyan, İstanbul, 2000, s. 30.

<sup>10</sup> M. Sait Şimşek, *Kur'an Kıssalarına Giriş*, Yöneliş, İstanbul, 1998, s. 129.

<sup>11</sup> I. Goldziher, *Muslim Studies* (ed. S. M. Ster), London, 1971, II, 156.

<sup>12</sup> Gordon Newby, 'Tafsir Isra'iliyyat', *Journal of the American Academy of Religion*, Thematic Issue, 47/4 (1979) s. 686.

kehanetleri; Müslüman toplumun, halifeler ve isyanlar, hanedanların çöküşü, Mehdî ve kıyamet alametleri gibi konularla ilgili tasvirlerini içeren bu rivayetlere genellikle “İsrâiliyat” adı verilir.”<sup>13</sup>

Tariflerden, kapsam olarak isrâiliyatın daha çok tarihî bilgi, efsane ve mitolojileri içine aldığı anlaşılmaktadır. Peygamber kıssaları (kısasu’l-enbiyâ), özellikle de Kitab-ı Mukaddes’te zikri geçen peygamberlerle ilgili bilgiler, bunlar içinde önemli bir yer tutmaktadır.<sup>14</sup> Daha açık bir ifadeyle, peygamberler ve onların uyarıları ile ilgili kıssalar, İsrailoğulları’nın irtikap ettiği günahlar ve onlara verilen cezalar, salih insanların çektiği ıztıraplar ve Allah tarafından onlara verilen mükafatlar vb. bu rivayetlerin kapsamına girmektedir.<sup>15</sup>

İkinci olarak kâinatın, dünyanın ve insanın yaratılışı (kozmozogoni) hakkındaki bilgiler isrâiliyatı oluşturan diğer unsurlardır.<sup>16</sup> Bunların yanında, isrâiliyatın geçmiş milletlere dair folklorik bilgileri de ihtiva ettiği ileri sürülmektedir.<sup>17</sup>

Son olaraksa, kıyamet alametleri, ahiret ve ahiret halleriyle ilgili bilgiler yani *fiten* ve *melâhim*<sup>18</sup> ilgili rivayetler, isrâiliyat içinde değerlendirilmektedir.<sup>19</sup> Esasen bu iki maddenin, İbn Haldûn tarafından, Ehl-i Kitap’tan Müslüman olanların İslam’a girerken getirdikleri bilgilere örnek olarak zikredildiği görülmektedir.<sup>20</sup> İbn Haldûn, bu bağlamda doğrudan isrâiliyat demese de, “yaratılışın başlangıcı” ve “melâhim” türü bilgilerden söz ederek, zımnın isrâiliyatın muhtevasına işaret etmiş olmaktadır.

*Melâhim* türü rivayetlerin isrâiliyat içine dâhil edilmesi, İslamî literatürdeki *ahir zaman ve kıyamet alametleri hakkındaki rivayetlerle*, benzer bir muhtevaya sahip olan Yahudilerin *apokaliptik literatürünün*<sup>21</sup> birbirleriyle olan ilişkileri sebebiyledir. Nitekim

---

<sup>13</sup> M. J. Kister, “İsrâiloğullarından Nakilde Bulunma Meselesi” (tr. Cemal Ağırman), *CÜİFD*, 2001, cilt: 5, sayı: 1 s. 132.

<sup>14</sup> G. Vajda, ‘İsra’iliyyat’, *EI*<sup>2</sup>, IV, 211.

<sup>15</sup> Kister, “İsrâiloğullarından Nakilde Bulunma Meselesi”, s. 235

<sup>16</sup> Bkz. Hüsnî Yusuf Atyâr, *el-Bidâyetü’l-Ülâ li’l-İsrâiliyyât fi’l-İslâm*, Mektebetü’z-Zehra, Kahire, 1412/1991, s. 7.

<sup>17</sup> G. Vajda, ‘İsra’iliyyat’ *EI*<sup>2</sup>, IV, 211; Hatiboğlu, “İsrâiliyat”, XXIII, 196.

<sup>18</sup> Fiten ve melâhim: “Gelecekte ortaya çıkacak sosyal kargaşa, iç savaş gibi önemli olaylar ve kıyamet alâmetlerine dair haberlerle bunlara ilişkin literatürü ifade eden terim”; İlyas Çelebi, “Fiten ve Melâhim”, *DİA*, XIII, 149.

<sup>19</sup> Özcan Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, İnsan, İstanbul, 2006, s. 31; Hatiboğlu, “İsrâiliyat”, XXIII, 195.

<sup>20</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime, Dîvânü’l-Mübtede’ ve’l-Haber fi Târîhi’l-Arab ve’l-Berber*, thk. Halil Şehate, Dârü’l-fıkr, Beyrut, 1408-1988, I, 555; *Mukaddime* (tr. Halil Kendir), Yeni Şafak, İstanbul, 2004, II, 615.

<sup>21</sup> Apokaliptik anlatım ve kitaplar için bkz. Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, s. 547-549.

Reşid Rıza -ikinci bölümde ayrıntılarıyla işleneceği gibi- fiten ve melâhim hadisleriyle isrâiliyat arasında sık sık ilişki kurmaktadır.<sup>22</sup>

Aslında Reşid Rıza (ö. 1935), Müslüman alimler tarafından yapılacak bütün tariflere yön verecek ve isrâiliyatın kapsamını ortaya koyacak biçimde isrâiliyatla ilgili çeşitli görüşler serdetmiştir. Sözelimi tefsirinin en başında rivayet tefsirlerinden söz ederken isrâiliyatın kapsamına da işaret etmektedir:

Rivayet tefsiri olarak gelen bilgilerin çoğu, Hafız İbn Kesîr'in de dediği gibi, Yahudi, Fars asıllı zındıkların ve Ehl-i Kitap'tan ihtida edenlerin rivayetlerine dayanmaktadır. Bu kıssaların çoğunluğu, peygamber ve kavimleriyle ilgili kıssalar, onların kitap ve mucizeleri; onların dışındaki Ashab-ı Kehf, sütunlu İrem şehri, Babil sihri, Uc b. Unuk gibi konular; kıyamet alâmetleri ve kıyamet sırasında ve sonrasında oluşacak olaylar hakkındadır. Bunların çoğunluğu ravilerin hatta bazı sahabilerin bile tasdik ettiği uydurma hurâfelerdir.<sup>23</sup>

Tanımlarda isrâiliyatın, etimolojisine uygun olarak daha çok, Yahudi kültüründen İslam kültürüne nüfuz eden malzemeleri ifade ettiği düşüncesi ön plana çıkmaktadır. Zira Yahudiler, Ehl-i Kitap olarak tanımlanmalarının bir gereği olarak, kadim bir dinî geleneğe, geniş bir kültürel birikime sahiplerdir. Bu sebeple, İslam kültürüne geçen bilgilerin daha çok, Yahudilerden geçtiği düşünülmektedir. Ancak Yahudiliğin yanında, İslam kültürü içindeki diğer bütün dinî ve kültürel öğeler, bu bilgi türünün içine girmektedir. Burada da, İslam kültürüne diğer kültürlerden geçen bilgilerin yine Yahudiler kanalıyla geçtiği, dolayısıyla bunların da isrâiliyat kapsamında değerlendirilmesi gerektiği görüşleri dile getirilmiştir.<sup>24</sup>

Çağdaş dönemde isrâiliyyât kelimesinin yanı sıra, Hıristiyan kaynaklı bilgileri ayırmak için “Mesîhiyyât” ve “nasrâniyyât” kelimeleri kullanılmışsa da, bu kelimeler yaygın bir kullanıma sahip olamamıştır.<sup>25</sup> Bu terimlerin yaygınlık kazanamamasının sebebi, Ebu Şehbe'nin ifadesine göre, Hıristiyan kaynaklı bilgilerin Yahudi kaynaklı bilgilere göre daha az bir orana sahip olması, isrâiliyat kadar “yıkıcı” tesirlerinin bulunmamasıdır. Zira bunların çoğu ahlak, öğüt, nefis terbiyesi ve gönül tezkiyesi gibi konular hakkındadır.<sup>26</sup>

<sup>22</sup> Reşid Rıza'nın ayrıntılı bir değerlendirmesi için bkz. Rıza, *el-Menâr*, IX, 476-507.

<sup>23</sup> Rıza, *el-Menâr*, I, 7, 8.

<sup>24</sup> Ebu Şehbe, *el-İsrâiliyyât*, s. 13; Na'nâa, *el-İsrâiliyyât*, s. 73.

<sup>25</sup> Mahmud Ebu Reyze, *Edvâ' ale's-Sünneti'l-Muhammediyye*, Kahire, ts. s. 154; Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1969, s. 205.

<sup>26</sup> Ebu Şehbe, *el-İsrâiliyyât*, s. 12.

Şimdi isrâiliyat kelimesinin tarihçesini ele alıp, kelimenin ne zaman kullanılmaya başlandığının kısaca izini sürelim.<sup>27</sup> İsrâiliyat kelimesi İslamî literatürde ilk kez, Mes'ûdî'nin (ö. 345/957) *Murûcu'z-Zeheb*'inde görülmektedir. Mes'ûdî, atın yaratılışıyla ilgili rivayetleri incelerken, bu ve benzeri konularda İsrailoğulları ve diğerlerinin rivayetleriyle gelen pek çok hikâyeye nakledildiğini ifade eder. Mes'ûdî, âlimlerin meşhur-mütevâtir haberle amel etmenin zorunlu olduğu görüşünde olduklarını, ancak kendisinin atın yaratılışı ve diğer bazı konularda naklettiği bilgilerin bu kategoriye girmediğini, dinleyenlerin de bunları kabul etmek veya doğruluklarına inanmak zorunda olmadıklarını söyler. Ona göre bu bilgiler caiz ve mümkün kategorisinde olup, varlıkları ve yoklukları zorunlu (vâcip ve mümteni) değildir. Mes'ûdî, isrâiliyyât türünden haberleri ve denizlerin harikaları hakkındaki hikâyeleri de bu kategoriye dâhil edip isrâiliyat türü bilgilere Temîm ed-Dârî'den nakledilen Cessâse hadisini örnek vermektedir.<sup>28</sup> Ancak Mes'ûdî'nin terimi bu tür bilgileri zikrettiği her yerde kullanmadığı görülür. Dolayısıyla terim olarak isrâiliyat, o dönemde henüz sistematik bir kullanıma sahip değildir. Bir kez geçmiş olmasına rağmen, Mes'ûdî'nin *Murûcü'z-Zeheb*'indeki bu pasaj çok önemlidir; zira bu, açıkça *isrâiliyyât* teriminin IV/X. asırda bilindiğini, bunun yaratılış ve diğer bazı konularda mütevâtir rivayetler gibi kabulü zorunlu olmayan bilgileri ifade ettiğini göstermektedir.<sup>29</sup>

Gazzâlî (ö. 505/1111) de *İhyâ*'da, anlamlarında kayma (tahrif) olan kelimeleri işlerken, “tezkîr”den söz eder ve kelimenin bugünkü isrâiliyatı kapsayacak bir anlama çekildiğini söyler: “[Kıssacılar] ‘tezkîr’ ismini hurâfelerine uyarladılar. Övülen zikir yolundan uzaklaştılar. Çeşitli ihtilaflara, ziyade ve noksanlıklara uğrayan, Kur'an'da sözü edilen kıssaların dışında olan ve onların üzerine eklemeler yapılan kıssalarla meşgul oldular.”<sup>30</sup> Gazzâlî'nin isrâiliyyât kelimesini zaman zaman -daha sonra İbnü'l-Arabî ve Kurtubî'nin kullanacağı gibi-: “ve ruviye fi'l-isrâiliyyât/ve yurvâ fi'l-isrâiliyyât/ve fi'l-isrâiliyyât”<sup>31</sup> formuyla ifade ettiği görülmektedir. Ancak Gazzâlî diğer

<sup>27</sup> Kelimenin, tarihçesiyle daha çok Batılı araştırmacılar ilgilenmişler, konuyla ilgili bazı çalışmalar yapmışlardır. Bu araştırmacılardan Roberto Tottoli, “Origin and Use of the Term Isrâ'iliyyât in Muslim Literature” *Arabica*, 46 (1999) s. 193-200, adlı makalesinde, diğer bazı oryantalistlerin görüşlerine de yer vererek bazı tespitlerde bulunmuştur. Makale tarafımızdan “İslamî Literatürde İsrâ'iliyyât Teriminin Kökeni ve Kullanımı” adıyla Türkçeye çevrilmiştir. *Marifê*, yıl: 10, sayı: 2, 2010, s. 201-215.

<sup>28</sup> Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb ve Meâdinü'l-Cevher* (thk. Esad Dâğır), Dâru'l-Hicre, Kum, 1409, II, 214-217.

<sup>29</sup> Krş. Tottoli, ‘Origin and Use of the Term Isrâ'iliyyât’, s. 194.

<sup>30</sup> Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ts. I, 35.

<sup>31</sup> Gazzâlî, *İhyâ*, I, 76, II, 184, II, 240, IV, 33, IV, 53, IV, 285, VI, 346, IV, 363, IV, 377.

bazı müellifler gibi, zikredeceği rivayetin kaynağına işaret etmek için bunları kullanmış, kelimeye herhangi menfi bir anlam yüklememiştir.

Kelime, benzer tarzda ve dört kez, Turtûşî'nin (ö. 520/1126) *Sirâcü'l-Mülûk* 'unde geçmektedir. Burada da kelime, bilginin Yahudi kaynaklı olduğu vurgulanmak üzere “ve ruviye fi'l-isrâiliyyâtı/ve fi'l-isrâiliyyât” formunda kullanılmıştır.<sup>32</sup> Tottoli'nin dikkat çektiği gibi, aslında hem Gazzâlî hem de Turtûşî, meşhur isrâiliyat ravileri, Ka'bu'l-Ahbâr (ö. 32/652) ve Vehb b. Münebbih (ö. 110/728) gibi ravilerin rivayetlerini zikrederken isrâiliyat kelimesini kullanmazlar. Ancak Turtûşî'nin terimi bir kez, “enteresan anlatımları” tanımlamak üzere kullandığı görülür.<sup>33</sup>

Müfessirlerden, isrâiliyat kelimesini ilk kez, Ebu Bekir İbnü'l-Arabî'nin (ö. 543/1148) kullandığı görülmektedir. İbnü'l-Arabî'nin Gazzâlî'nin ve Turtûşî'nin talebesi olduğu düşünüldüğünde, onun bu kelimeyi kullanması şaşırtıcı değildir.<sup>34</sup> Esasen Turtûşî'nin de söz konusu rivayetleri, Gazzâlî'den aldığı anlaşılmaktadır. Zira İbnü'l-Arabî de kelimeyi “ve kad câe fi'l-isrâiliyyât/ve ruviye fi'l-isrâiliyyât/ve fi'l-isrâiliyyât” biçiminde kullanmaktadır.

İbnü'l-Arabî, isrâiliyat terimini verdiği rivayetlerin kaynağına işaret olmak üzere, diğer müelliflere göre daha çok zikretmiştir. Bunlardan üç yerde o, kelimeye menfi bir anlam yüklemektedir. İlkinde, isrâiliyat kelimesini “*Suhufü'l-Yehûd*”e atfen “*Kütübü'l-İsrâiliyyât*” biçiminde kullanır. İbnü'l-Arabî şöyle der: “Tarihçilerden her kim İdris, Nuh'tan öncedir, derse o vehimde bulunmuştur. Onun gerçekten vehimde bulunduğu da bu konuda “Yahudilerin sayfalarına” ve “İsrâiliyat Kitapları”na uyması işaret eder.”<sup>35</sup> İkincisinde Kur'an kıssalarının güzelliği ve doğruluğuyla isrâiliyatı karşılaştırır ve şunu söyler: “İsrâiliyyat, kıssaları değiştirilmiş ve batıl ziyadeler eklenmiş olarak yahut da nakledilen anlamı tahrif edip eksilterek nakleder.”<sup>36</sup> Bir diğerinde ise ifade, “İsrâiliyatta aslı olmayan pek çok şey vardır” (ve fi'l-isrâiliyyâtı kesîrun leyse lehû sebât) şeklindedir. Burada Hz. Âdem ve Havva'ya şirk isnad eden, Tirmizî ve diğer hadis kitaplarında geçen bir rivayetin zayıflığına işaret etmiş, peşi sıra da bu sözü

<sup>32</sup> Turtûşî, *Sirâcü'l-Mülûk*, Mısır, 1289/1872, s. 18, 183, 184.

<sup>33</sup> Turtûşî, *Sirâcü'l-Mülûk*, I, 23.

<sup>34</sup> İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân* (thk. İhsan Abbas), Dâru Sâdir, Beyrut, 1994, IV, 296.

<sup>35</sup> Ebu Bekir İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân* (nşr. Muhammed Abdülkâdir Ata), Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1424-2003, II, 315. Mesele, Hz. İdris (a.s)'ın Hz. Nuh'un dedesi Hanok olup olmamasıyla alakalıdır. Nitekim İbn Abbas'tan gelen bir rivayet, Hanok'un İdris Nebi olduğunu söyler: İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, I, 54, 55; krş. Atyâr, *el-Bidâyetü'l-Ülâ*, s. 52. Buhârî, Enbiya, 5. bap başlığında “İdris, Nuh'un dedesinin babasıdır veya Nuh'un dedesi olduğu söylenir” görüşüne yer verir.

<sup>36</sup> İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, III, 265.

sarfetmiştir.<sup>37</sup> İbnü'l-Arabî bir yerde de Mâlik b. Enes'in bazı isrâilî haberleri, Kur'an, sünnet ve hikmete uygun olduğu ya da şeriatlerin herhangi bir ihtilaf etmediği ve maslahatın gerektiği durumlarda zikrettiğini söylemektedir.<sup>38</sup>

Bu örnekler göz önünde bulundurulduğunda İbnü'l-Arabî'nin isrâiliyat kelimesini ilk kez teknik anlamda kullanan müfessir olduğu sonucuna ulaşılır.<sup>39</sup>

Benzer ifadeler, Endülüslü bir diğer müfessir Kurtubî (ö. 672/1273) tarafından da kullanılacaktır. Kurtubî kelimeyi beş kez kullanır. Bunlardan dördü, rivayetin kökenini ifade etmeye yönelik iken sadece biri: "İsrâiliyatta sahih olmayan pek çok şey vardır" ve (fi'l-isrâiliyyâtü kesîrun leyse lehû sebât) şeklindedir.<sup>40</sup> Esasen bu ifadeler İbnü'l-Arabî'nin yukarıda zikrettiğimiz ifadelerinin aynısıdır.

Diğer bazı müfessirler ise kelimeyi çok nadir kullanmışlar, bunu da rivayetin kökenine işaret etmek için zikretmişlerdir. Sözelimi Fahreddin Râzî (ö. 606/1209) kelimeyi kullandığı tek yerde: "İsrâiliyatta geçtiğine göre bir adam..." (ve fi'l-isrâiliyyâtü enne racülen) demektedir.<sup>41</sup> Hâzin, Hz. Musa ve Bel'am'la ilgili bir kıssa anlattıktan sonra, yöneltilebilecek itirazlara muhtemel cevaplardan biri olarak, "İsrâiliyattan olması sebebiyle bunun, haberin sıhhatine engel olarak görülebileceğini" ifade sadedinde bir kez zikretmektedir.<sup>42</sup> Ebu Hayyân (ö. 745/1344), Hz. Musa'nın sihirbazların imanından sonra Mısır'da ne kadar kaldığıyla ilgili görüşleri zikrederken: "Bu konuda nakledilenlerin kaynağı isrâiliyat olup konuyla ilgili Hz. Peygamber'den herhangi bir şey gelmemiştir" der.<sup>43</sup>

Tefsirinde çokça isrâiliyat rivayet eden müfessirlerden, Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) ve Taberî'nin (ö. 310/923) isrâiliyat kelimesini hiç kullanmamış olmaları son derece dikkat çekicidir.<sup>44</sup> Daha sonraki Beğavî (ö. 516/1122), Zemaşerî (ö. 538/1143), İbn Atıyye (ö. 541/1147), İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1200), Beyzâvî (ö. 691/1292) gibi meşhur müfessirlerin de terimi kullanmadıkları görülmektedir.

Burada İsrâiliyat kökenli rivayetleri ilk kez eleştiriye tâbi tuttuğu öne sürülen<sup>45</sup> Endülüslü İbn Atıyye'nin terimi kullanmamış olması da ilginçtir. Ancak, İbn Atıyye'nin

<sup>37</sup> İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, II, 355.

<sup>38</sup> İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, III, 458. İmam Malik ve isrâiliyatla ilgili bir başka referans için bkz. III, 506.

<sup>39</sup> Bkz. Albayrak, "Re-evaluation", s. 83.

<sup>40</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964, VII, 338.

<sup>41</sup> Fahreddin Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, İhyâu't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1420, IV, 7.

<sup>42</sup> Hâzin, *Lübâbü't-Te'vil fi Meâni't-Tenzîl*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1415, II, 271.

<sup>43</sup> Ebu Hayyân, *Bahru'l-Muhît fi't-Tefsîr* (thk. Sıdkı Muhammed Celil), Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1420, V, 152.

<sup>44</sup> Taberî, İsrâiliyye kelimesini, "İsrâilli kadın" anlamında birkaç kez kullanmıştır.

<sup>45</sup> Bu görüşü İbn Haldûn dile getirmiştir: *Mukaddime*, I, 555; çev., II, 615.



söz konusu rivayetlere farklı ifadelerle dikkat çektiği zikredilmelidir. İbn Atıyye'nin, "Kütübü Benî İsrâîl" ifadesi dikkat çekmekte olup, "İsrailoğulları'nın kitaplarından alınmıştır, bu sebeple bunu zayıf gördüm";<sup>46</sup> "Zannediyorum bu İsrailoğulları'nın kitaplarından alınmıştır"<sup>47</sup> gibi ifadelerle rivayetin kaynağına dikkat çektiği görülür. İbn Atıyye'nin bu kullanımlarından çıkarılabilecek sonuç, isrâiliyyat kelimesinin bu dönemde henüz yaygın ve meşhur bir terim olmadığı ve farklı terimlerle söz konusu bilgi türünün ifade edildiğidir.

İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1200) tefsirinde ve Ulûmu'l-Kur'an'a dair yazdığı *Fünûnu'l-Efnân fî Uyûni Ulûmi'l-Kur'ân* adlı eserinde isrâiliyyat kelimesini hiç kullanmamıştır. Bununla birlikte İbnü'l-Cevzî kelimeyi *Kitâbu'l-Kussâs ve'l-Müzekkirîn* adlı eserinde, Hz. Ömer'in Tevrat nüshalarıyla Hz. Peygamber'in (s.a) huzuruna çıkagelmesiyle ilgili meşhur rivayet bağlamında zikretmekte, burada isrâiliyyat türü bilgilere güvenilemeyeceğine dikkat çekmektedir: "Öncekilerin haberlerine ilişkin kıssalar nadiren sahihtir. Özellikle de İsrailoğulları'ndan gelen..." Bundan sonra İbnü'l-Cevzî rivayeti verir ve öncekine atıfla "Özellikle de isrâiliyyattan olup da gayr-ı makul olduğu bilinen şeyler (nadiren sahihtir)" der.<sup>48</sup>

Tûfî'nin (ö. 716/1316) *el-İksîr fî İlmi't-Tefsîr* adlı eserinde, terimi zikrettiği görülmektedir. Görebildiğimiz kadarıyla ilk kez bir tefsir usulü kitabında hem terim zikredilmekte, hem de konuya değinilmektedir. Tûfî, tabiîn tefsirinden söz ederken, onların sahabeden tefsir alamadıkları durumlarda, bazen dilden, bazen sünnetten, bazen benzer ayetlerden hareketle istinbatta bulduklarını, bunun yanı sıra tefsir için uygun gördükleri tarih, ümmetlerin savaş/helak tarihleri (eyyâmü'l-ümem), isrâiliyyat gibi sahalardan da istifade ettiklerini söylemektedir.<sup>49</sup>

Sonuç olarak, İbn Teymiyye (ö. 728/1327) ve İbn Kesîr'den (ö. 774/1373) önceki müellif ve müfessirler, isrâiliyyat kelimesini daha çok, rivayet ettikleri bilginin kaynağına işaret etmek üzere, kimi zaman da "İsrailoğulları'ndan alınan mübalağalı ve zayıf rivayetler"i ifade etmek üzere kullanmışlardır. Ancak terim, sistematik olarak kullanılmamış, birkaç müfessirin birkaç kez kullanmasıyla sınırlı kalmıştır.

<sup>46</sup> İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-Vecîz fî Tefsîri Kitâbillahi'l-Azîz*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1422, II, 445.

<sup>47</sup> İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, III, 221.

<sup>48</sup> İbnü'l-Cevzî, *Kitâbu'l-Kussâs ve'l-Müzekkirîn*, (thk. Muhammed Zeğlul), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1406/1986, s. 10. Krş. İbnü'l-Cevzî, *Keşfü'l-Müşkil min Hadîsi's-Sahîhayn* (thk. A. Huseyn el-Bevvâb), Dâru'n-Neşr, Riyâd, 1997, I, 786.

<sup>49</sup> Süleyman b. Abdülkavî el-Bağdâdî et-Tûfî, *el-İksîr fî İlmi't-Tefsîr* (thk. Abdulkadir Hüseyin), Mektebetü'l-Âdâb), Kahire, ts., s. 36.

Burada dikkati çeken bir mesele de kelimenin bu süre zarfında bir tefsir terimi olmaktan çok, bir tarih terimi gibi kullanılmış olmasıdır. Zira isrâiliyat türü rivayetler, kâinat, mahlûkat ve insanın yaratılışı (kozmoğoni) ve tarihî olaylarla ilgili olarak tefsirlerden daha çok tarih kitaplarında kullanılmıştır. Tarihî olayların anlatımında da, tefsir rivayetlerinde olduğu kadar rivayet kriterlerine özen gösterilmemiştir.<sup>50</sup>

Öte yandan, bu ifadeler İslâmî literatürde “İsrâiliyat” adında bir kitabın/kitapların olup olamayacağı tartışmalarına da yol açmıştır. Özellikle Batılı araştırmacılar, bu ifadelerin “kozmoğoni, Peygamberler ve İsrailoğulları’na ait hikâyeler hakkındaki folklorik anlatıları konu edinen ve bu ismi taşıyan kitap veya risalelere referansta bulunabileceği” fikri üzerinde durmuşlardır.<sup>51</sup> Bu tartışmalardaki temel referanslardan en önemlisi, Vehb İbn Münebbih’e (ö. 110/728) atfen, *Kitâbü’l-İsrâiliyyât* adında bir kitabın varlığından söz edilmesidir.<sup>52</sup>

Ne var ki İbnü’l-Arabî’nin “Suhufü’l-Yehûd”den farklı olarak “Kütübü’l-İsrâiliyyât” ifadesini kullanması, İbn Atıyye’nin de Tevrat ve onun dışındaki kitapları ifade etmek üzere kullandığı “Kütübü Benî İsrâil” ifadesi,<sup>53</sup> İslâmî literatürde böyle bir kitabın varlığından veya bunlara işaretten ziyade, bu tür rivayetlerin çokça yer aldığı Yahudilerin midraşik ve apokrif (pseudepikrafik) kitaplarına ve bunlardan İslâmî literatüre geçmiş olan rivayetlere işaret ediyor olmalıdır.

Teknik bir terim olarak isrâiliyyat kelimesinin tefsir literatürüne girişinde en önemli rol, İbn Teymiyye (ö. 728/1327) ve İbn Kesîr’e (ö. 774/1373) aittir. İbn Teymiyye, kelimeyi daha önceki hiçbir müellifin kullanmadığı kadar sık kullanmış ve konuyla ilgili ciddi değerlendirmeler yapmıştır. Mesela İbn Teymiyye, “Ben göğe yere sığmam, mümin kululumun kalbine sığarım” anlamındaki hadis-i kudsî bağlamında, “Bu, isrâiliyyatta zikredilmiştir; Hz. Peygamber’den gelen maruf bir isnadı yoktur” demektedir.<sup>54</sup>

<sup>50</sup> Sözelimi Taberî, Ka’bu’l-Ahbar’ın “Güneş ve ayın kıyamet günü iğdiş edilmiş iki boğa olarak cehenneme atılacağı” biçimindeki rivayetine İbn Abbas’ın yönelttiği eleştiriyi tarihinde (*Târîhu’r-Rusul*, I, 23) zikretmiş fakat tefsirinde zikretmemiştir. G.D. Newby, Taberî’nin bu rivayeti İbrahim 14/33’e alması beklenirdi, o bu rivayeti tefsir için gerekli sıhhat şartlarını taşımadığı için almamış olmalıdır, yorumunu yapar. David J. Halperin ve Gordon D. Newby, “Two Castrated Bulls: A Study in the Haggadah of Ka’b Al-Ahbâr”, *Journal of the American Oriental Society*, 102/4 (1982), s. 633.

<sup>51</sup> Tottoli, “Origin and Use of the Term İsrâiliyyât” s. 199, 200.

<sup>52</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfu’z-Zunûn an Esâmi’l-Kütüb ve’l-Fünûn*, Mektebetü’l-Müsennâ, Bağdat, 1941, II, 1390; krş. Tottoli, Origin and Use of the Term İsrâiliyyât” s. 199, dn. 29. Değerlendirmeler için bkz. Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, s. 381-383.

<sup>53</sup> İbn Atıyye, *el-Muharraru’l-Vecîz*, V, 168.

<sup>54</sup> İbn Teymiyye, *Ahâdisü’l-Kussâs*, el-Mektebetü’l-İslâmî, Beyrut, 1988, s. 53; ayrıca bkz. *el-Fetâvâ el-Kübrâ*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1408/1987, V, 87.

İbn Teymiyye, terimi zikrettiği hemen bütün yerlerde isrâiliyatı kabul ve reddetme ölçülerini de zikretmiştir. Bu tavrıyla İbn Teymiyye, özellikle çağdaş dönemde isrâiliyatın kabülünde esas kabul edilecek temel ilkeleri belirlemiştir. Mesela, bazı Yahudi âlimlerinin yazdığı kitaplardan nakilde bulunmakla eleştirdiği Ka'b'la ilgili bir rivayeti vermiş, bu tür nakillerin bir delil olmaksızın tasdik de tekzip de edilmemesi gerektiğini söylemiştir. Daha sonra, “Bu tür isrâiliyatta Peygamberler hakkında yalan (hatalı), yahut da bizim şeriatimizde mensuh olan şeyler vardır. Allah bilir” der.<sup>55</sup> İbn Teymiyye, “Mâ yüzkeru fi'l-isrâiliyyât” diye başladığı benzer bir değerlendirmeyi Hz. Davud'la ilgili bir rivayet hakkında da yapar: “Bunların sıhhati bilinse bile, bizim için şeriat olmaz; bizim dinimizi bunlar üzerine kurmamız gerekmez.”<sup>56</sup> Bir başka yerde ise, “Bilindiği gibi bu tür isrâiliyatın isnadı yoktur. Dinle ilgili herhangi bir konuda bunlar hucet olmazlar. Ancak Peygamberimizden gelenler gibi, sahih bir nakil olması durumu hariç” demektedir.<sup>57</sup>

İbn Teymiyye, bazen de diğer müfessirler gibi zikrettiği rivayetin kaynağına işaret etmek üzere nadiren de olsa kelimeyi kullanmakta “Ve fi ba'dı'l-isrâiliyyât/fi'l-isrâiliyyât” ifadeleriyle herhangi bir değerlendirme yapmaksızın bilgiler vermektedir.<sup>58</sup>

İbn Teymiyye, isrâiliyat terimini yer yer, bu tür malzemeleri rivayet etmekle meşhur olan, Ka'bu'l-Ahbâr, Vehb b. Münebbih, Muhammed b. İshak gibi ravilerle ilişkili olarak da zikretmiştir.<sup>59</sup> Tefsir usûlüne dair yazdığı veciz eseri, *Mukaddime fi Usûli't-Tefsîr*'inde bu ravilerin isimlerini vermiş, bu ravilerden gelen malzemenin hangi konularda kullanılabileceğini izah etmiştir. İbn Teymiyye, burada ve başka yerlerde, isrâiliyat kelimesinden başka “el-ehâdisü'l-isrâiliyye/el-hıkâyetü'l-isrâiliyye” ifadelerini kullanmaktadır ki bununla aynı tür bilgileri kasetmektedir.<sup>60</sup>

İsrâiliyat teriminin İbn Kesîr'le birlikte sistematik bir kullanıma kavuştuğu görülmektedir. İbn Kesîr, gerek tarihinde gerekse tefsirinde isrâiliyat terimini pek çok kez kullanmıştır. İbn Kesîr de İbn Teymiyye gibi, terimi zikrettiği yerlerde, aynı

<sup>55</sup> İbn Teymiyye, *İktudâü's-Sırâtü'l-Müstekîm* (thk. Nasır Abdülkerim el-Akl), Dâru Âlemi'l-Kütüb, Beyrut, 1419/1999, II, 351.

<sup>56</sup> İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ el-Kübrâ*, V, 266.

<sup>57</sup> İbn Teymiyye, *ez-Zühdü ve'l-Verâi ve'l-İbâde*, (thk. Hammâd Selâme), el-Menâr, Ürdün, 1407, I, 120; *el-Fetâvâ el-Kübrâ*, II, 397, *Câmiü'r-Resâil* (thk. M. Reşâd Sâlim), Dâru'l-Ata, Riyad, 2001, II, 240; *Câmiü'l-Mesâil* (M. Aziz Şems), Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1422, IV, 70.

<sup>58</sup> İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ el-Kübrâ*, V, 285; *en-Nübüvât* (thk. Abdülaziz et-Tûvân), Advâü's-Selef, Suud, 1420/2000, I, 368.

<sup>59</sup> İbn Teymiyye, *İktudâü's-Sırâtü'l-Müstekîm*, II, 348, 349.

<sup>60</sup> İbn Teymiyye, *Mukaddime fi Usûli't-Tefsîr* (nşr. Muhibbüddîn el-Hatîb), 1399, s. 44; *Mecmûatü'r-Resâil* (thk. M. Reşid Rıza) Lecne't-Türâsi'l-Arabî, III, 111; *Mecmûu'l-Fetâvâ* (thk. Abdurrahman b. Muhammed) Mecmau'l-Melik Fehd, Suud, 1416/1995, XII, 57, 58, 159.

zamanda bazı değerlendirmelerde de bulunmaktadır. Sözelimi Hz. Adem ve Havva'nın yeryüzüne indiği yerle ilgili: "Bu tür haberlerin hepsi isrâiliyat kaynaklıdır; sıhatini Allah bilir" demektedir.<sup>61</sup> Yine Taberî'nin İbn İshak'tan Hz. Musa'nın Allah'ı görmek istemesiyle ilgili "içinde gariplik ve acayıplıklar olan uzun bir eser", (eseren tavîlen fihi ġarâibü ve acâibu) rivayet ettiğini "onun bunu -Allahü A'lem- isrâiliyattan almış olabileceğini" söyler.<sup>62</sup> İbn Kesîr'in şeytanın cinlerden mi meleklerden mi olduğuyula ilgili tartışmada hem isrâiliyat kelimesini kullanmakta hem de isrâiliyat hakkındaki görüşünü daha açık ifade etmektedir: "Bu konuda seleften pek çok eser nakledilmiş olup bunların çoğu, üzerlerinde değerlendirmede bulunmak maksadıyla (li-yunzara fihâ) nakledilen isrâiliyattandır. Bunlardan çoğunun durumunu Allah daha iyi bilir. Bunlardan elimizdeki hakikate aykırı olduğu için yalan olduğu kesin olanlar vardır. Zira Kur'an'da kendinden önceki bütün haberleri ölçüp tartan bir mihenk vardır."<sup>63</sup> Lokman'la ilgili rivayette de: "Bu -Allah daha iyi bilir ya- sanki ne tasdik ne de tekzip edilmemesi gereken isrâiliyattan alınmıştır" der.<sup>64</sup> İbn Kesîr'in isrâiliyatı menfi anlamda zikrettiği bunlardan başka yerler de vardır. Mesela İbn Ebî Hâtim'den naklettiği bir rivayeti "garip" hatta "münker" olarak görmüş: "Anlaşılan o ki, bu merfu bir hadis değildir. Aksine 'el-isrâiliyyâtü'l-münkera'dır" demiştir.<sup>65</sup>

Bu kullanımlar arasında, önceki müellifler gibi, rivayetin kökenine işaret olmak üzere verdiği ve fakat herhangi bir değerlendirme yapmadığı yerler vardır. Sözelimi, Hz. Davud'un Calut'u nasıl öldürdüğüyle ilgili: "İsrâiliyatta onun Calut'u, elindeki sapanla öldürdüğü rivayet edilmiştir" demektedir.<sup>66</sup> İbn Kesîr aynı tavrı, Hz. Lut'un karısı ve Hz. Yusuf'la ilgili haberlerde de sergilemektedir.<sup>67</sup> Hz. Süleyman'ın Belkıs'a gönderdiği hediyelerle ilgili rivayetlerin ardından: "Çoğu isrâiliyattan alınmıştır" demektedir.<sup>68</sup>

İbn Kesîr'in hem kelimeyi kullanım biçiminde hem de bu rivayetleri kabul ve ret kriterlerinde İbn Teymiyye'yi izlediği açıkça görülmektedir. Onun bu tutumunu, yukarıdaki benzer örnekler yanında, isrâiliyatı, bu tür bilgileri nakleden ravilerle ilişkili olarak zikrettiği örneklerde de görmek mümkündür. Mesela İbn Abbas'tan nakledilen

<sup>61</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* (thk. Sami b. Muhammed Selame), Dâru Tîbe, 1420/1999, III, 399.

<sup>62</sup> İbn Kesîr, *Tefsîr*, III, 472; bir başka örnek için bkz. IV, 323.

<sup>63</sup> İbn Kesîr, *Tefsîr*, V, 168.

<sup>64</sup> İbn Kesîr, *Tefsîr*, VI, 338; VIII, 310.

<sup>65</sup> İbn Kesîr, *Tefsîr*, VI, 558.

<sup>66</sup> İbn Kesîr, *Tefsîr*, I, 669.

<sup>67</sup> İbn Kesîr, *Tefsîr*, IV, 339; IV, 397.

<sup>68</sup> İbn Kesîr, *Tefsîr*, VI, 190; VII, 60.

bir rivayeti: -Allah bilir ya- o bunu isrâiliyattan almıştır” der.<sup>69</sup> Benzer ifadeleri sık sık Ka’bu’l-Ahbâr için de kullanır: “Ka’bu’l-Ahbâr bu sözünü isrâiliyattan almıştır ki, bu söz onların zındıkları tarafından uydurulmuş yalan sözlerden biri olmalıdır.”<sup>70</sup> İbn Kesîr, bir kez de Vehb İbn Münebbih’e istinaden, muhtemelen Kâtip Çelebi tarafından Vehb’e ait bir kitap olarak okunacak şu ifadeye yer vermiştir: “Vehb b. Münebbih İsrâiliyyât’ında zikretmiştir.”<sup>71</sup> Ancak görünen o ki, bu ifade ona ait bir kitabı nitelendirmekten ziyade, “rivayet ettiği isrâiliyat bilgisi içinde” veya “ona izafe edilen nakillerde” gibi bir anlam içermektedir.

Şüphesiz İbn Kesîr, isrâiliyat terimini doğrudan Yahudilere ait olduğunu düşündüğü kozmoloji ve peygamberler tarihine ilişkin bilgilerden İslam kültürüne geçmiş zayıf veya uydurma rivayet türüne işaret olarak görmektedir. Bu bakımdan İbn Kesîr’in eserlerinde, isrâiliyat teriminin anlam ve kullanım dizisi, yukarıda tartışılan literatürden ve üstadı İbn Teymiyye’nin eserlerinden farklılık göstermez. Özellikle İbn Kesîr’in itirazları dinî kaygılara dayanmakta ve doğrudan ona göre önceki yazarların İslam’a elemenden soktukları rivayet türü aleyhine işlemektedir.<sup>72</sup>

Özellikle Batılı araştırmacılar, İbn Teymiyye ve İbn Kesîr’in isrâiliyat terimini, metodolojik bir yaklaşım benimseyerek itiraz ettiği kıssa detaylarıyla yüz yüze geldikleri zaman kullandıkları görüşünü ileri sürmektedirler.<sup>73</sup> Onlara göre İbn Teymiyye ve İbn Kesîr’in bu kullanımları, isrâiliyatın “yergi amaçlı (pajoratif) bir terim olarak” ve “tefsirde geçerliliğini kabul etmedikleri malzemeleri ifade etmek üzere” tefsir literatüründe tedavüle girdiğini göstermektedir.<sup>74</sup> Bu yaklaşım doğal olarak, isrâiliyat teriminin İslam literatürünün en başından beri kullanıldığı iddiasını geçersiz kabul etmektedir.<sup>75</sup>

Esasen, terimin bu anlamıyla tefsir literatürüne girişini sadece bu iki müellife irca edip bir ilk merci (arketip) aramak yerine, söz gelimi İbnü’l-Arabî’nin kullanımlarını da dikkate alarak, bu müelliflerce ileri bir noktaya taşındığını söylemek daha isabetli olsa

<sup>69</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-Nihâye* (thk. Ali Şîrî) İhyâü’t-Türâs, 1408/1988, I, 22, 180.

<sup>70</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, II, 75; *Tefsir*, V, 190.

<sup>71</sup> İbn Kesîr, *Tefsir*, IV, 559.

<sup>72</sup> Tottoli, “Origin and Use of the Term Isrâ’iliyyât” s. 206.

<sup>73</sup> Bkz. Norman, “Tafsîr from Tabarî to Ibn Kathîr: problems in the description of a genre, illustrated with reference to the story of Abraham”, *Approaches to the Qur’an*, (ed. G.R. Hawting ve Abdul-Kader A. Shareef), London, 1993, s. 137, dn. 37.

<sup>74</sup> Andrew Rippin, “Interpreting the Bible through the Qur’ân”, *Approaches to the Qur’an* (ed. G.R. Hawting-K.A. Shareef), Routledge, Newyork, 1993, s. 253, 258, dn. 20.

<sup>75</sup> İsrâiliyatın baştan beri olumsuz anlamda kullanıldığı iddiası Newby’a aittir. “Tafsir Isra’iliyyat”, *Journal of the American Academy of Religion, Thematic Issue*, 47/4 (1979) s. 658-697; krş. Rippin, “Interpreting the Bible”, 258, dn. 20.

gerektir. Zira isrâiliyyât terimi bu müelliflerden önce de menfi bir anlamda ve tefsir içinde sahih olmayan rivayetleri nitelendirmek üzere kullanılmıştır. Burada şuna da dikkat çekmek gerekir ki bu müellifler de isrâiliyat teriminin içeriğinin oluşumu sürecinde bir kilometre taşı olup terim esas çağdaş dönemde nihai anlamına kavuşacaktır.

İbn Teymiyye ve İbn Kesîr, terimi bu kadar sık kullanmış olmalarına rağmen, ondan sonraki müfessirlerin bu terime yeterince rağbet etmedikleri anlaşılmaktadır. Mesela ulûmu'l-Kur'an sahasının en yetkin âlimlerinden Zerkeşî, (ö.794/1392) *el-Bürhân fî Ulûmi'l-Kur'ân* adlı eserinde konuyla ilgili herhangi bir fasıl açmadığı gibi, görebildiğimiz kadarıyla isrâiliyat kelimesi bir kez olsun zikredilmemiştir. Suyûtî (ö. 911/1505) de terimi ne tefsirlerinde ne de *el-İtkân*'ında kullanmıştır. Sadece bir kez, İbn Kesîr'den yaptığı bir nakilde terime şöyle yer vermiştir: "İbn Kesîr, 'Sanki İbn Abbas bunu isrâiliyattan almıştır' demiştir."<sup>76</sup> Ebu Hayyân'dan yaptığı bir başka nakilde de "tevârîh isrâiliyye" tabiri geçmiştir.<sup>77</sup> Onların kitaplarında isrâiliyat konusuna müstakil bir başlık ayırmamış olmaları ve terimi kullanmamaları bu âlimlerin, İbn Teymiye ve İbn Kesîr kadar bu konuya ehemmiyet göstermedikleri şeklinde değerlendirilebilir.<sup>78</sup>

Diğer müfessirler de aynı şekilde terimi ya hiç kullanmamışlar, ya da çok az kullanmışlardır. Mesela Burhaneddin el-Bikâî (ö. 885/1480) Hatîb Şirbînî (ö. 977/1570) ve Ebu's-Suûd (ö. 982/1574) terimi hiç kullanmamışlardır. Seâlibî (ö. 875/1471) iki kez, İbnü'l-Arabî ve Kurtubî'den yaptığı nakillerde;<sup>79</sup> Bursevî (ö. 1127/1715) üç kez sadece rivayetin kaynağını beyan etmek üzere,<sup>80</sup> Şevkânî (ö. 1250/1834) de yine bir kez Ka'bu'l-Ahbâr'dan gelen bir rivayet sadedinde,<sup>81</sup> el-Âlûsî (ö. 1270/1853) bir kez, İbn Teymiyye'den yaptığı bir nakilde<sup>82</sup> kullanmışlardır. Dolayısıyla İbn Kesîr'in terimi sistematik olarak kullanımı genel bir kabule mazhar olmamış, isrâiliyat modern döneme

<sup>76</sup> Celâlüddin es-Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân* (thk. M. Ebu'l-Fadl İbrahim), el-Heyetü'l-Mısriyye, 1394-1974, IV, 299.

<sup>77</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, IV, 229.

<sup>78</sup> Zerkeşî ve Suyûtî'nin müfessirlerin tabakalarından ve tabiîn müfessirlerinden bahsederlerken bu konuya temas etmeleri beklenirdi. Onlar bu bölümde her ne kadar Kelbî, Süddî, Mukâtil gibi ravilerin rivayetleri üzerine değerlendirmelerde bulunmuşlarsa da onların isrâilî rivayette bulduklarına dair herhangi bir kayıt düşmemişlerdir. Ayrıca Suyûtî tefsirlerden senetlerin düşürülmesiyle ilgili bir değerlendirmede bulunmuş ve fakat burada da isrâiliyat konusuna girmemiştir. Bkz. Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, İhyâu'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1376-1957, II, 158; Suyûtî, *el-İtkân*, IV, 238-242.

<sup>79</sup> Abdurrahman es-Seâlibî, *el-Cevâhiru'l-Hisân fî Tefsîri'l-Kur'ân* (thk. Muhammed Ali Muavvid), İhyâu't-Türâs, 1418, III, 103; IV, 56; krş. İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, II, 355; Kurtubî, *el-Câmi'*, VII, 338, XI, 200.

<sup>80</sup> İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ts. III, 105; 7, 102; X, 44.

<sup>81</sup> Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadir*, Dâru İbn Kesîr, Dimeşk, 1414, III, 402.

<sup>82</sup> Şihabü'd-Dîn Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Seb'u'l-Mesânî* (thk. Ali Abdülkadir Atıyye), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1415, XII, 183.

kadar bir tefsir terimi hüviyeti kazanamamıştır. Ancak yine de hadis âlimi İbn Hacer'in (ö. 852/1448) terimi İbn Kesîr'in kullandığı tarzda birkaç kez zikretmesi<sup>83</sup> konuya ihtiyatla yaklaşmayı gerekli kılmaktadır.

Daha sonraki müelliflerden Şah Veliyyullah Dihlevî (ö.1114/1762) de *el-Fevzü'l-Kebîr*'inde isrâiliyat teriminin bir başka ifadesi olan “er-rivâyât el-isrâiliyye” ifadelerini kullanmakta,<sup>84</sup> konuyla ilgili bazı mülâhazalara yer verip isrâiliyatla ilgili bazı prensipler ortaya koymaktadır.<sup>85</sup> Anlaşılan o ki bu beyanlarıyla Dihlevî, İbn Teymiyye ve İbn Kesîr'den sonra konuya en esaslı yaklaşan müelliflerden biri olma hüviyetini kazanmaktadır.

Modernleşme süreciyle birlikte, tefsirde yeni bir yapılanma teşebbüsüne girişildiği giriş bölümünde incelenmişti. Bu teşebbüsün temel hedefi, tefsirin fazlalıklardan arındırılması, Kur'an'ın saf mesajının ortaya çıkarılmasıydı. Dolayısıyla bu dönemde, gereksiz rivayet yığınlarını, İslam'a yabancı olduğu kabul edilen yabancı kültürel öğeleri ifade etmek üzere isrâiliyat, çok sık kullanılan merkezi bir terim olarak karşımıza çıkmaktadır.

Çağdaş tefsir düşüncesinde Muhammed Abduh'un (ö. 1905) teşebbüslerinin çok büyük rolü olduğu gibi, isrâiliyat kelimesinin kullanımında da onun etkilerini görmek mümkündür. Sözelimi Abduh, “Fakat müfessirlerin çoğu tefsirlerini muhaddislerin yalan olduğunu açıkça ifade ettikleri konularla doldurmaya düşkünlük gösterdiler. Aynı şekilde Yahudilerin ağızlarından aldıkları kıssa ve isrâiliyatla doldurmaya düşkünlük gösterip bunları Kur'an'ın açıklaması ve tefsiri adına ona yamadılar”<sup>86</sup> demektedir. Bakara Suresi 243. ayette sözü edilen, memleketlerinden çıkan binlerce insanın kimler olduğuyla ilgili olarak da, “Böyle bir durumda biz Kur'an'ı olduğu gibi alır, isrâiliyat türünden hiçbir şeyi ona sokmayız. Bu tür bilgiler ibret almaktan alıkoyduğu ve kıssaların mükemmelliğine hiçbir katkı sağlamadıkları halde müfessirler bunları zikretmişlerdir”<sup>87</sup> şeklinde görüşünü ifade ederken terimi kullanmaktadır.

İsrâiliyat konusunda Abduh'un bu yaklaşımı, aynıyla ve hatta daha ileri seviyede Reşid Rıza (ö. 1935) tarafından benimsenecek, Reşid Rıza terimi mutlak anlamda “İslam'a sokulan yabancı, batıl ve uydurma unsurları” ifade etmek üzere kullanılacaktır.

<sup>83</sup> İbn Hacer, *Nüzheti'n-Nazar fî Tavzîhi Nuhbetü'l-Fiker* (thk. Nureddin İtr), Matbaatü's-Sabah, Dimeşk, 1421/2000, s. 107.

<sup>84</sup> Burada kitabın aslının Farsça olduğu ve Farsçadan Arapçaya çeviren Selman en-Nedvî nüshasının esas alındığına dikkat çekmemiz gerekecektir.

<sup>85</sup> Veliyyullah ed-Dihlevî, *el-Fevzü'l-Kebîr*, s. 177, 179, 180. Müellif konuya ayrıca terimi zikretmeksizin bir paragrafla değinmektedir, s. 62.

<sup>86</sup> Rıza, *el-Menâr*, I, 174-175.

<sup>87</sup> Rıza, *el-Menâr*, II, 457.

Menâr Tefsiri'nde Reşid Rıza, terimi tamamen menfi bir anlamda yüzlerce kez zikredecektir. Reşid Rıza'nın kullanımları arasında: "Küllü zâlike mine'l-isrâiliyyât",<sup>88</sup> "fehüve mine'l-isrâiliyyâti'l-bâtile",<sup>89</sup> "el-isrâiliyyâtü'l-hurâfiyye",<sup>90</sup> "feekseruhû/külluhû mine'l-isrâiliyyâti'l-hurâfiyye/bâtile",<sup>91</sup> "er-rivâyât elletî masdaruhâ isrâiliyyât",<sup>92</sup> "me'hûzun mine'l-isrâiliyyât",<sup>93</sup> "ve kennehû telekkâ mine'l-isrâiliyyât",<sup>94</sup> "el-isrâiliyyâtü'l-kâzibe/vad'ıyye"<sup>95</sup> gibi ifadeler yer almaktadır.

Reşid Rıza, bu tür tanımlamalarının yanında, isrâiliyatı tefsirinde sürekli bir biçimde İslam'a çeşitli komplolarla ve İslam'ı yıkmak amacıyla sokulmuş bilgiler anlamında kullanır. R. Rıza, bu rivayetlerin Müslümanların arasına girişinde, Ka'bu'l-Ahbâr, Vehb b. Münebbih gibi ravilerin kast-ı mahsusları olduğunu düşünüp onları kıyasıya eleştirir. Reşid Rıza'ya göre bu raviler, aslında Yahudiliği terk etmeyen ve Müslüman gibi görünen entrikacılarıdır. Dolayısıyla isrâiliyat meselesi bu süreçte, Yahudi-Müslüman ilişkileriyle de irtibatlandırılmıştır. Onun bu minvaldeki eleştirisi oklarının zaman zaman Ebu Hureyre, İbn Abbas, Abdullah İbn Amr gibi sahabîlere kadar uzandığı da görülür.<sup>96</sup>

Esasen Abduh ve Reşid Rıza'nın isrâiliyatı kullanımında ve konuya yaklaşımında İbn Teymiyye'nin ve İbn Kesîr'in etkilerini açıkça görmek mümkündür. Hatta Abduh'un yaklaşımı, İbn Teymiyye'nin, Reşid Rıza'nın yaklaşımı da İbn Kesîr'in yaklaşımına daha çok benzemektedir. Zira Abduh'un İbn Teymiyye gibi, aynı tür bilgileri ifade etmek üzere farklı terimleri de kullandığı; konuyu ele aldığı farklı yerlerde isrâiliyatı kullanmadığı da görülmektedir.<sup>97</sup> Reşid Rıza ise, tefsirin yazımında İbn Kesîr'in sistematiğini kullandığı gibi, rivayetlere eleştirel yaklaşımında da İbn Kesîr'in sistematiğini kullanmıştır. Dolayısıyla, İbn Teymiyye ve İbn Kesîr'in isrâiliyat terimini kullanım ve konuya yaklaşımlarının Abduh ve Reşid Rıza'da ve fakat dönemsel koşulların da etkisiyle daha sert ve ifrat derecesinde tekrar tezahür ettiğini söylemek mümkündür. Daha açık bir ifadeyle, İbn Teymiyye ve İbn Kesîr, Kur'an, sünnet ve Müslümanların ellerindeki kıstaslarla tenkit edilen rivayetlerin kabul edilmeyeceğini,

<sup>88</sup> Rıza, *el-Menâr*, el-Hey'etü'l-Mısriyye, 1990, IV, 5, VIII, 311.

<sup>89</sup> Rıza, *el-Menâr*, I, 232; IX, 55; IX, 58.

<sup>90</sup> Rıza, *el-Menâr*, IV, 219.

<sup>91</sup> Rıza, *el-Menâr*, VI, 273; IX, 110; IX, 164.

<sup>92</sup> Rıza, *el-Menâr*, VI, 286.

<sup>93</sup> Rıza, *el-Menâr*, VII, 443, VIII, 151, VIII, 153, VIII, 308, VIII, 399; IX, 187.

<sup>94</sup> Rıza, *el-Menâr*, IX, 111.

<sup>95</sup> Rıza, *el-Menâr*, IX, 348; IX, 315.

<sup>96</sup> Bkz. Rıza, *el-Menâr*, VIII, 355, 357, 449; IX, 476; IX, 45.

<sup>97</sup> Bkz. Rıza, *el-Menâr*, I, 313, I, 347, I, 399, I, 466-467.



ancak bu kıstaslara uymaları durumunda bir değer ifade edebileceğini söylerken, bu dengeli yaklaşım göz ardı edilmiş; isrâiliyat bütünüyle menfi bir anlama büründürülmüştür.

İsrâiliyat teriminin bu anlama bürünmesinde, Reşid Rıza'nın yöntemini takip edip isrâiliyat ravilerini eleştiri konusunda ondan daha katı bir tavrı benimseyen Mahmud Ebu Reyze'nin çalışmalarının da etkili olduğu burada dile getirilmesi gereken bir başka husustur. Onun *Advâ ale's-Sünneti'l-Muhammediyye*<sup>98</sup> adlı kitabında açtığı müstakil başlık ve "Ka'bu'l-Ahbâr: Hüve es-Suhyûni'l-Evvel" ("İlk Siyonist Ka'bu'l-Ahbâr")<sup>99</sup> adıyla yazdığı makalede Ka'b'ı Siyonistlikle itham etmesi, isrâiliyata ideolojik bir anlam yüklenmesine sebep olmuştur.

Böylelikle bu dönemde isrâiliyat, teolojik ve epistemolojik bir anlamda değil, ideolojik ve polemik amaçlı olarak kullanılacaktır. Bir başka ifadeyle terim, klasik dönemdeki nadiren kullanımlarında, daha çok "bilginin kaynağı", bazen de "İslam kültürüyle uyuşup uyuşmadığını" ifade etmek için kullanılırken, çağdaş dönemde, "İslam'ı ve Müslümanların akaidini bozmak", "Müslümanları çökertmek", "İslam toplumuna zarar vermek" amaçlı bilgileri ifade etmek için kullanılmaya başlanacaktır. Birincisinde "başka bir kültürden alınmış", "diğer bir kültürden geçmiş" ve fakat belli ölçüler dahilinde "muteber" bir bilgiden söz edilirken, ikincisinde "İslam'a sokuşturulmuş", "tefsire yamanmış" ve "uydurulmuş", "batıl", "yalan" bilgilerden söz edilmektedir. Böylelikle isrâiliyat, bu dönemde "yeniden ve bütünüyle menfi olarak" tanımlanacaktır.<sup>100</sup>

Nitekim yukarıda verdiğimiz isrâiliyat tanımlarının tamamen menfi bir içeriğe sahip olduğu görülmektedir. -Bundan Zehebî'nin tanımı istisna edilebilirse de kitabın genel çerçevesi bu konuyu bu minvalde ele almıştır.- Bir sonraki bölümde işleneceği gibi, bu tanımlarda söz konusu rivayetlerin ilk dönemlerde tefsirin ve diğer ilimlerin gelişimi için bazı katkılarda bulunmuş olabileceği bütünüyle göz ardı edilmiştir. Aslında bu yaklaşım tarzı isrâiliyatın dışarıdan şöyle görünmesine yol açmıştır: "Müslüman âlimler isrâiliyat kelimesiyle, İslam dışı inançların hepsine özellikle de, ilk hicrî asırdan beri Yahudi ve Hıristiyanların İslam dinine (komplo amaçlı) sokuşları inanç ve mitolojileri ifade etmişlerdir."<sup>101</sup>

<sup>98</sup> Bkz. Ebu Reyze, *Advâ*, s. 154 vd.

<sup>99</sup> Bkz. Ebu Reyze, "Ka'bu'l-Ahbâr Hüve es-Suhyûni el-Evvel", *er-Risâle*, XIV, Nisan 1946, sayı: 665, s. 360-363.

<sup>100</sup> Krş. Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz*, Dergâh, İstanbul, 2011, s. 97.

<sup>101</sup> Na'nâ, *el-İsrâiliyyât*, s. 73.

Netice itibariyle, çağdaş dönemde –ilerleyen bölümlerde de inceleneceği gibi- Abduh’un ve Reşid Rıza’nın isrâiliyatı kullanım ve yaklaşımları kesin bir belirleyiciliğe sahip olmuştur. Bu dönemde konuyla ilgili müstakil çalışmalar yapılmış, klasik tefsirler isrâiliyat içerip içermemelerine göre değerlendirmelere tabi tutulmuştur. Nitekim M. Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*'da tefsirleri incelerken: “*Mevkîfuhû mine'l-İsrâiliyyât*”<sup>102</sup> (İsrâiliyata Karşı Tutumu) başlığı altında konuyu işlemiş, daha sonra da bu konuda müstakil bir araştırma ortaya koymuştur. Onun şu satırları, çağdaş dönemde isrâiliyat kelimesine yüklenen menfi anlamı, dönemin isrâiliyat tasavvurunu ve bu tasavvurda Reşid Rıza'ya ait görüşlerin etki alanını çarpıcı bir şekilde göstermiştir:

Tefsir ve hadise, uydurma ve saçma şeylerin açıkça girdiğini görüyoruz ki bunlar, çoğu doğru olmayan isrâilî hikâyelerdir. Bunların çoğu tefsir ve hadise İslam'ın güzelliğini bozmak, kemalini zevale uğratmak isteyen İslam düşmanlarınca sokulmuştur. Onlardan da tefsirle ve hadisle uğraşan bazı kimseler iyi niyetlerle ve bunlardan şüphe duymaksızın nakletmişler, bunların çoğuyla kitaplarını doldurmuşlardır. İnsanlar da bunlara kanmışlar, bunların uydurma ve saçmalıklardan uzak olduklarını sanmışlar, bunlara yalan ve batıl olmalarına rağmen inanmışlardır.<sup>103</sup>

Çağdaş dönemle birlikte, isrâiliyat terimi artık klasik tefsirlerden söz edilirken, “kullanılmaması düşünülemeyecek” bir ihtiyaca, bu dönemde yazılan gerek tefsirlerde, gerekse ulûmu'l-Kur'an ve tefsir tarihi çalışmalarında “vazgeçilemeyecek” bir terime dönüşmüştür.<sup>104</sup> Klasik tefsirler üzerine yapılan tahkik ve tahriç çalışmalarının dipnotlarına bakıldığında bile bu terimin ne derece yaygınlık kazandığı kolayca anlaşılacaktır.

---

<sup>102</sup> Bkz. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, I, 144. Bu ifadenin yanı sıra “*Teveessuhû fî Zikri'l-İsrâiliyyât*” I, 205, “*Havduhû fî'l-İsrâiliyyât*”, I, 225, başlıklarını kullanmıştır.

<sup>103</sup> Zehebî, *el-İsrâiliyyât*, s. 6.

<sup>104</sup> Kanaatimizce Ömer Nasuhi Bilmen bunun bir istisnasını teşkil etmekte, o, bu tür rivayetlerle ilgili İbn Haldûn'un görüşleri çerçevesinde bazı değerlendirmeler yapmakta ve fakat kavramı zikretmemektedir. Bkz. Bilmen *Tefsir Tarihi I*, Örnek Matbaası, Ankara, 1955, s. 107-114, 110-112.

## 1.2. İsrâiliyatın Kur'anî, Nebevî ve Sosyokültürel Temelleri

İsrâiliyat konusunun genel çerçevesi; bu bilgilere niçin ihtiyaç duyulduğu, bu bilgilerin hangi kaynaklardan intikal ettiği, nasıl bir süreçten geçerek İslâmî kaynaklara girdiği, Müslümanların bunları alırken herhangi bir kriter gözetip gözetmedikleri veya hangi kriterlerin gözetilmesi gerektiği, bu bilgilerin Müslümanlar üzerindeki müspet ve menfi etkileri ve nihayet isrâiliyat konusuna eleştirel yaklaşımlar biçiminde çizilebilir.

İsrâiliyata niçin ihtiyaç duyulduğu sorusuna çeşitli şekillerde cevap bulunabilir. Mesele öncelikle Kur'an-ı Kerim'in "diğer kitapları tasdik edici" olarak gelmesi ve vahiy silsilesinin son halkası olmasıyla alakalıdır. Kur'an'ın kendinden önceki ilahî kitaplarla hem bazı ahkam ayetleri hem de kıssa ayetleri yönünden çeşitli benzerlikleri vardır.<sup>1</sup> Mesela ahkâm ayetlerindeki benzerliklere, zinanın her türlüşünün yasaklanmış olması, âdet hâlinde kadına yaklaşmanın haramlığı, (Tevrat ve Kur'an'da) boşanma serbestliğinin varlığı, kıssasa kıssa gibi örnekler verilebilir. Kıssalardaki benzerlikler ise daha dikkat çekicidir. Tevrat'ta yer alan Âdem, Hz. Nuh, Hz. İbrahim, Hz. Yakup, Hz. Yusuf, Hz. Musa gibi peygamber hikayerleri Kur'an'da da yer almıştır.

Esasen mesele, doğrudan Kur'an'ın içyapısıyla da alakalıdır. Kur'an-ı Kerim'in yarısı, bir bakış açısına göre dörtte üçü kıssalardan oluşmaktadır.<sup>2</sup> Bu kıssaların bir kısmı, konu itibariyle Kitab-ı Mukaddes'te anlatılan kıssalarla aynıdır. Ne var ki bu kıssalar, Kitab-ı Mukaddes'te olduğu gibi kronolojik bir sıra takip etmez. Kıssalar çeşitli surelerde konular arasına serpiştirilmiştir. Kıssalar konusuna göre, tafsilatlı bir şekilde anlatıldığı gibi, telmih yollu, üstü kapalı anlatımlara da sahiptir. Bu telmih yollu anlatımların da genellikle, İsrailoğulları peygamberleri ve onların yaşadıkları bazı olaylar hakkında olduğu görülmektedir. Sözelimi, Hz. Davud ve Süleyman'ın hakemlik olayı,<sup>3</sup> Hz. Davud ve davacılar,<sup>4</sup> Hz. Süleyman'ın kürsüsüne bırakılan ceset,<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Bunun yanında, recm ve iddet gibi konularda şeriatlerde bir benzerlik söz konusudur. Bkz. Baki Adam, "Kur'an'ın Anlaşılmasında Tevrat'ın Rolü", *İslâmî Araştırmalar*, cilt: 9, sayı: 3, 1996, s. 171, 174.

<sup>2</sup> Muhammed Abduh, Kur'an'ın dörtte üçünün kıssalardan olduğu görüşündedir. *Fatiha Tefsiri* (tr. Abdülkadir Şener-Mustafa Fayda), *AÜİFD*, XVI, 1968, s. 29; Tahsin Görgün, "Kur'an Kıssalarının Neliği (Mahiyeti) Üzerine", *Kur'an Kıssalarının Anlam ve Değeri*, IV. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu, Fecr, Ankara, 1998, s. 20, 21.

<sup>3</sup> Enbiya 21/78-79.

<sup>4</sup> Sâd 38/21-26.

<sup>5</sup> Sâd 38/34-35

Hz. Eyyub'un yemini,<sup>6</sup> Hz. İlyas,<sup>7</sup> Hz. Elyasa<sup>8</sup> gibi peygamberlerin kimlikleri vb. konular Kur'an'da oldukça mücmel bir üslupla anlatılmıştır.

Kur'an bu kıssaları anlatırken veya bu telmihleri yaparken, çoğu zaman tarihî bir bilgi verme amacı taşımaz. Kur'an, ilgilendiği bir kıssa ile olayların kendisinden ziyade, ilgili olayların dinî değerlerine ve mesajlarına önem verir.<sup>9</sup> Kur'an, kıssadan alınacak dinî dersleri önemsemesine rağmen, bazen kıssanın kendisini somut bir şekilde kaydetmek oldukça güçtür. Bu durumda, Kur'an metni bazı anlatıların evveliyatı ve detayları hakkında pek çok soruyu zihne getirmektedir. İşte ilk Müslüman nesiller, bu soruları cevaplamaya çalışmışlardır.<sup>10</sup>

İsrâiliyat konusu üzerinde duran araştırmacılara göre, Müslümanlar Kur'an'ın bu çok özlü ifadeleri karşısında meraklarını yenememişler ve eski çağlara ait bilgi noksanlıklarını telafi edebilmek için çeşitli çarelere başvurmuşlardır.<sup>11</sup> Bu noktada Müslümanlar tabii olarak Kur'an'ın sık sık referansta bulunduğu Kitab-ı Mukaddes ve Kitab-ı Mukaddes etrafında oluşmuş gerek kitabî gerekse şifahî edebiyatla yakın bir ilişkiye girme ihtiyacı duymuşlardır.<sup>12</sup>

Aslında konu bir merak duygusundan öte, yukarıda işaret edilen birkaç örnekte olduğu gibi, olay bilinmeden ayetin anlaşılacağı anlayışına dayanmaktadır. Nitekim İbn Atıyye (ö. 541/1147), kısa mukaddimesinde, tefsirinin adına da uygun olarak, kısa ve öz bir tefsir telif etmeyi amaçladığını ve ayet, kıssa nakledilmeden anlaşılacaksa ancak o zaman kıssaları zikrettiğini söylemiştir.<sup>13</sup> Buna örnek olarak İbn Atıyye'nin, oldukça netameli bir konu olan Davud ve ve davacılar kıssasında söyledikleri zikredilebilir: “İnsanların, burada uzun uzadıya anlattıkları kıssalar vardır, rivayetler de muhtelifdir; biz bunlardan sadece ayetin tefsirinin mümkün olması için

<sup>6</sup> Sâd 38/41-44.

<sup>7</sup> En'am 6/85; Sâffât 37/123-136.

<sup>8</sup> En'am 6/86; Sâd 38/48.

<sup>9</sup> Bkz. İdris Şengül, “Kıssa”, *DİA*, XXV, s. 500.

<sup>10</sup> Bkz. Jansen, *Kur'an'a Yaklaşımlar*, s. 55, Şimşek, *Kur'an Kıssalarına Giriş*, s. 133; krş. M. Zâhid el-Kevserî, *Makâlâtü'l-Kevserî*, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, Kahire, 1414-1994, s. 129; H.A.R. Gibb, *Moddern Trends in Islam*, s.74; İsmail Albayrak, Re-evaluating the Notion of İsrâiliyat” *DEÜİFD*, XIII-XIV, İzmir, 2001, s. 71.

<sup>11</sup> Bkz. Muhammed Hamidullah, “İslamî İlimlerde İsrâiliyat Yahut Gayr-i İslamî Menşeli Rivayetler” (tr. İbrahim Canan), *İİFD*, sy. 2, 1977; Goldziher, *Mezâhibü't-Tefsîri'l-İslâmî*, s. 75; M. Watt, *Müslüman Hıristiyan Diyaloğu* (tr. Fuat Aydın), Birey, 2000, s. 54, 55; Franz Rosenthal, “The Influence of the Biblical Tradition on the Muslim Historiography,” *Historians of the Middle East*, (ed.) Bernard Lewis-P.M. Holt, London Oxford University Press, Newyork Toronto, 1962, s. 42, 43.

<sup>12</sup> Goldziher, *Muslim Studies*, I, 165; Jansen, *Kur'an'a Yaklaşımlar*, s. 55

<sup>13</sup> İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, I, 34.

zikretmemiz gerekenleri nakledeceğiz.”<sup>14</sup> İbn Atıyye, Davud ve Urya kıssasını zikrettikten ve diğer görüşleri verdikten sonra şöyle der: “Birinci rivayeti aktaranlar çoğunluktadır. İsrailoğulları’nın kitaplarında bu kıssanın yakışksız tasvirleri vardır. Bu kıssayı bu ümmetin ilk dönemlerinde kıssacılar anlatmışlardır.”<sup>15</sup> İbn Atıyye’nin bu tavrından, ayetlerin bu kıssa çerçevesinde anlaşılacağı ve fakat olayın İsrailoğulları tarafından çeşitli ziyadelerle yakışksız bir hal aldığı ifade etmek istediği anlaşılmaktadır. Nitekim Zemahşerî, ayetleri yine kıssa çerçevesinde anlamaya çalışmış, burada “müvasât”tan yani, Medine’de Ensar’ın yaptığı gibi, eşinden kardeşinin yararına vazgeçmesinden söz etmiştir. Buna göre, Davud zamanında, birisi bir başkasının eşini beğenirse, ona teklif eder o da uygun görürse, onu boşar, diğeri onu alırdı. Zemahşerî, Hz. Davud’un Urya’nın karısını beğendiğini ve ona böyle bir teklifte bulunduğunu, onun da Davud’un sözü altında ezilip tek bir eşi olmasına rağmen, bunu kabul ettiğini ve görüş üzerinde ittifak edildiğini söyler.<sup>16</sup>

Benzer şekilde Hz. Süleyman’ın kürsüsüne bırakılan cesedi anlatan ayet de, rivayetlere başvurulmaksızın anlaşılacak bir özelliğe sahiptir.<sup>17</sup> Nitekim Mevdûdî, bu ayetin Kur’an’ın en müşkil ayeti olduğunu ifade etmiştir.<sup>18</sup> Bu sebeple konuyla çeşitli rivayetlere başvurulma gereği duyulmuştur ki bunlar arasında en meşhuru Hz. Süleyman’a bir şeytanın musallat edildiğini, bu şeytanın onun saltanatını bir süre ele geçirdiğini anlatan rivayettir. Bu rivayet çeşitli müşkiller içermesine rağmen, ilk dönem tefsirlerinin büyük çoğunluğunda yer almış, İbn Abbas, Mücahid, Said b. Cübeyr, Hasan ve Katade vb. selef âlimlerinin neredeyse tamamı, bu rivayetin ana hatları üzerinde ittifak etmişlerdir.<sup>19</sup> Nitekim İbn Atıyye, Süleyman’ın imtihan edilmesini, “İşte Süleyman’ın düştüğü sıkıntı ve sınanma budur” diyerek ayeti bu kıssa ile tefsir eder. İbn Atıyye, “İnsanlar Süleyman’ın tahtına atılan ceset hakkında ihtilaf etmişlerdir. Cumhur, ‘O, söz konusu cindir, ceset diye adlandırılmıştır, çünkü o olmadığı halde, Süleyman’ın kılığına girmiştir’ görüşündedir. Bu en sağlam görüş ve anlamca en açık olandır” diyerek tercihini ifade eder. Sonra ayetin diğer muhtemel anlamları üzerinde durup

<sup>14</sup> (ولا بد أن نذكر منه ما لا يقوم تفسير الآية إلا به) İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, IV, 498.

<sup>15</sup> İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, IV, 499.

<sup>16</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 80. Bu görüşü Âlûsî de tekrarlayacaktır; *Rûhu'l-Meânî*, XII, 177.

<sup>17</sup> Sâd 38/34, 35.

<sup>18</sup> Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur’ân*, V, 76.

<sup>19</sup> İbn Kesîr, *Tefsîr*, IV, 35; Müsâid b. Süleyman et-Tayyâr, *Makâlât fi Ulûmi'l-Kur’ân ve Usûli't-Tefsîr*, Dâru'l-Muhaddis, Riyad, 1425, s. 198. Tayyâr’ın bu kitabında yer alan ve bizim çalışmamız boyunca referansta bulunduğumuz “Ra’yün Âhar fi'l-İsrâîliyyât fi Kütübi't-Tefsîr” adlı makale tarafımızdan “Tefsirde İsrailiyyata Farklı Bir Yaklaşım” adıyla Türkçeye çevrilmiştir. *Marife*, yıl: 13 sayı: 1, Bahar 2013, s. 199-213.

bunların hiç birinin ayetin anlamıyla bağlantılı olmadığını söyler.<sup>20</sup> İbn Atıyye'den sonra bu rivayetlere çeşitli tenkitler yöneltilmişse de o döneme kadar ayetin tefsirinde bu rivayetlere başvurmak bir ihtiyaç olarak görülmüştür.<sup>21</sup>

Hz. Davud ve Hz. Süleyman'ın hakemlik olayı, Hz. Eyyub'un yemini de aynı şekilde rivayetlere başvurulmadan anlaşılamayacak niteliktedir. Bilindiği gibi Kur'an'ın bu tür mücmel ayetlerini açıklamak için ya Kur'an-ı Kerim'in bir başka ayetinde bu konuya ilişkin açıklamalara başvurulacak ya da Hz. Peygamber'den gelen bir hadisin olup olmadığına bakılacaktır. Sahabeden itibaren ilk dönem müfessirleri, Kur'an ve hadislerde bilgi bulunmayan durumlarda bu gibi mücmel ayetleri, Ehl-i Kitap kökenli rivayetlere başvurarak tefsir etme yoluna gitmişlerdir. Bir başka ifadeyle, sahabe ve tabiînin tefsir kaynakları arasında Ehl-i Kitap'a müracaat da bulunmaktadır.<sup>22</sup> Bu da o gün için bu rivayetlere bir ihtiyacın ürünü olarak bakıldığını göstermektedir.

Nitekim doğrudan bu tür kıssaları kastetmemekle birlikte Veliyyullah Dihlevî (ö. 1176/1762) de benzer bir görüş ortaya koymaktadır: [Müfessirin bilmesi gereken ilimlerden biri de] “Ayat-i kerimelerin değindiği kıssaları bilmektir; çünkü bu ayetlerin ima ve işaretlerini anlamak, ancak bu kıssaları bilmekle mümkündür.”<sup>23</sup> Dihlevî aynı kitabında, mücmel olan kıssaların açıklanması konusunda bazı mülahazalarda bulunmuştur: “Tefsir kitaplarında nekledilen rivayetler arasında, Kur'an'da olayın aslına gönderme yapılan mücmel kıssaların tafsilatını içerenler vardır. Müfessirler bu kıssaların tafsilatlarını, isrâilî rivayetlerden, tarih ve siyer kitaplarından aldıkları bilgilerle açıklamışlardır.”<sup>24</sup> Dehlevî bu tespitine ilaveten isrâilî rivayetleri nakletmek için iki temel prensip zikretmiştir. İlk prensip, Kur'anî atıfların ve mücmel kıssalara işaretlerin açıklamaları sünnette olduğu müddetçe isrâilî rivayetlere müracaat edilmemesi gerektiğidir. Dihlevî, İbn Atıyye'nin aksine Hz. Süleyman'ın imtihan edilmesi olayında Sahr adlı şeytan kıssasının zikredilemeyeceğini ifade etmektedir. İkinci prensip ise: “Zaruretlar kendi mikdarlarınca takdir olunur” fehvasınca, Kur'an'ın atıfta bulunduğu olayı, Kur'an'ın şehadet ettiği bu olayı tasdik etmek amacıyla, zaruret

<sup>20</sup> İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, IV, 504, 505.

<sup>21</sup> Diğer müfessirlerin görüşleri, “İsrâiliyata Yönelik Sistemik Eleştirel Yaklaşımın Doğuşu ve Gelişimi” başlığı altında değerlendirilmiştir.

<sup>22</sup> Bkz. İbn Teymiyye, *Mukaddime*, s. 20; Tayyâr, *el-Fusûl fî Usûli't-Tefsîr*, Dâru İbn Cevzî, 1433, es-Suûdiyye, s. 48, 55.

<sup>23</sup> “معرفة تلك القصص التي تتضمن الآيات الكريمة التعريض بما فإن فهم إماء هذه الآيات وإشارتها لا يتيسر إلا بمعرفة تلك القصص”

Dihlevî, *el-Fevzü'l-Kebîr*, s. 97.

<sup>24</sup> Dihlevî, *el-Fevzü'l-Kebîr*, s. 177.

miktarınca izah edilmeli, üzerine çok fazla ziyadelerde bulunmaktan kaçınılmalıdır.<sup>25</sup> Dihlevî bunu açıklamayı müfessirin bir mesuliyeti olarak görürken, İsrailoğulları'nın ineğinin veya Ashab-ı Kehfin köpeğinin özellikleri gibi konuları bu kapsamın dışında tutmakta, bunları anlamsız girişim ve işgüzarlıklar olarak nitelendirmektedir.<sup>26</sup> Burada onun bazı ayetlerin anlaşılmasında Kur'an'ın referansta bulunduğu kıssaların aslına öğrenmenin zaruretinden söz etmiş olması, konunun sadece merak duygusuyla alakalı olmadığını göstermesi bakımından önem arz etmektedir.

Öte yandan, Kuran-ı Kerim'de gerek Tevrat'a gerekse İncil'e, *onları tasdik etme* ve onların *üzerinde müheymin* olma sıfatının bir gereği olarak, müspet referanslarda bulunmaktadır.<sup>27</sup> Bu noktada Hz. Musa'ya verilen kitap "*insanlar için hidayet ve nur*",<sup>28</sup> yine Tevrat ve İncil de "*insanlar için hidayet*"<sup>29</sup> olarak nitelendirilmiştir. Kur'an'ın diğer semavî kitaplara müspet referanslarının önemli bir kısmını da, kendi hakikatini ikrar ettirmek üzere, onlara müracaatı salık verdiği ayetler oluşturmaktadır. Bu meyanda Kur'an'da gerek "Ehl-i Kitaba sorma", gerekse, "Kitabı okuma" çağrıları yer almaktadır. "*Zikir ehline sorun...*",<sup>30</sup> "*Senden önce göndermiş olduklarımıza sor...*",<sup>31</sup> "*Senden önce kitabı indirdiklerimize sor...*",<sup>32</sup> "*İsrail oğullarına sor...*",<sup>33</sup> "*De ki: Tevrat'ı getirin ve onu okuyun*"<sup>34</sup> ifadeleri bunlara örnek olarak zikredilebilir. Bu ayetler, Hz. Peygamber'e (s.a) veya ona tabi olan Müslümanlara, Ehl-i Kitab'ın sahip olduğu hakikatleri elde etmek için onlara soru sormanın cevazına işaret etmektedir.<sup>35</sup>

Kıssaları, özlü ifadeleri, referansları ve teşvikleri yanında, Kur'an'ın Ehl-i Kitab'ın bazı ihtilaflarını naklettiği de görülmektedir. İbn Teymiyye (ö. 728/1327) buna, Kur'an'da Ashab-ı Kehf'in sayıları hakkındaki ihtilaftan söz edilmesini örnek vermektedir. Buna göre, Allah Teâlâ bu konuda üç görüş haber vermiş, ikisini zayıf addetmiş, üçüncüsünde ise sükût etmiştir; bu da onun doğruluğuna işaret etmektedir.<sup>36</sup> İbn Teymiyye bu örnekten hareketle, Ehl-i Kitap âlimlerinin ihtilaflarını nakletmenin

<sup>25</sup> Dihlevî, *el-Fevzü'l-Kebîr*, s. 179, 180.

<sup>26</sup> Dihlevî, *el-Fevzü'l-Kebîr*, s. 177.

<sup>27</sup> Maide 5/48; En'am 6/92; Fatır 35/31.

<sup>28</sup> En'am 6/91; Mâide 5/44.

<sup>29</sup> Âl-i İmran 3/3, 4.

<sup>30</sup> Enbiya 21/7; Nahl 16/43.

<sup>31</sup> Zuhruf 43/45.

<sup>32</sup> Yunus 10/94.

<sup>33</sup> Bakara 2/211; İsrâ 17/101.

<sup>34</sup> Âl-i İmrân 2/93.

<sup>35</sup> Zehebî, *el-İsrâiliyyât*, s. 45.

<sup>36</sup> Kehf 18/22.

caiz olduğu görüşünü dile getirir. Buna, Ashab-ı Kehf'in, Hz. İbrahim için diriltilen kuşların isimleri, inekten maktule vurulan parçanın, Allah'ın Hz. Musa'ya konuştuğu ağacın ne olduğu gibi Kur'an'da müphem bırakılan şeyleri de ilave eder.<sup>37</sup>

Kur'an-ı Kerim'in yanı sıra Hz. Peygamber (s.a) de zaman zaman geçmiş ümmetler hakkında kıssalar anlatmıştır. Nitekim Abdullah b. Amr'dan, "*Hz. Peygamber bize, sabaha kadar farz namazları kılmak üzere kalktığı anlar dışında İsrailoğulları'ndan anlatmaya devam ederdi*" rivayeti nakledilmiştir.<sup>38</sup> Buhârî'nin rivayet ettiği ve Kur'an'da anlatılandan daha teferruatlı bir anlatıma sahip olan Hz. Musa ve Hızır kıssası,<sup>39</sup> İsrailoğulları'ndan özürlü üç insanın ve Cüreyc isimli salih bir kimsenin hikâyeleri<sup>40</sup> buna örnek olarak verilebilir.

Hz. Peygamber (s.a), Kur'an'ın ahkâm ve diğer konularla ilgili ayetlerinin yanı sıra, tarihi olaylara ait bazı kapalı hususları da açıklamıştır. Mesela, "*Ey iman edenler! Musa'yı (hakkında dedikodu çıkararak) üzenler gibi (siz de peygamberinizi üzenler) olmayın. Nitekim Allah, onların dedikodularından Musa'yı aklayıp temize çıkarmıştı. Doğrusu Musa Allah yanında çok saygın/çok itibarlı idi*"<sup>41</sup> ayet-i kerimesi hakkında Allah Rasûlü'nden (s.a) bir olay nakledilmiştir. Buna göre Hz. Musa çok hayâlî, çok örtünen bir insandır. Bu sebeple çok örtünmektedir. İsrailoğulları ona iftira edip vücudunda bir kusur olduğu dedikodusunu yayarlar. Allah Teâlâ Hz. Musa'yı bir vesileyle temize çıkarıp bu dedikoduyu reddeder.<sup>42</sup> İkinci bir rivayet de, "*Ancak oraya kapısından secde ederek/saygıyla eğilerek girin ve bağışlanma dileyin (hatta deyin)*"<sup>43</sup> ayet-i kerimesiyle ilgilidir. Hz. Peygamber onların bu sözü değiştirdiklerini, arkaları üzerinde sürünerek şehre girip "hatta" yerine "hinta" (buğday) dediklerini haber verir.<sup>44</sup> Bu rivayetlerde, Allah Rasûlü (s.a) Kur'an'ın telmihte bulunduğu konuların ayrıntılarını anlatmış, muhatabın aklına takılabilecek noktalara ışık tutmuştur.<sup>45</sup>

<sup>37</sup> İbn Teymiyye, *Mukaddime*, s. 45; Müsâid b. Süleyman et-Tayyâr, *Şerhu Mukaddime li-Usûli't-Tefsîr li-İbn Teymiyye*, Dâru İbni'l-Cevzî, Suud, 1428, s. 152-155.

<sup>38</sup> Ebu Dâvud, İlim, 11; Ahmed, *Müsned*, IV, 437; Bağdâdî, *el-Câmi'*, II, 115, 116. İbn Huzeyme, Hz. Ebu Bekir'den Elbânî'nin "sahih" hükmünü verdiği bir başka rivayet daha zikrederek, konunun yatsı namazlarından sonra oturmayı men eden hadislerle olan alakasını değerlendirir. *Sahîh*, II, 292.

<sup>39</sup> Buhârî, İlim, 17, Enbiya, 27; Tefsir, Kehf, 60.

<sup>40</sup> Buhârî, Enbiya, 50.

<sup>41</sup> Ahzâb 33/69. Çalışmamızda yer vereceğimiz ayetlerin meâllerinde, -işlediğimiz konunun siyakının gerektirdiği bazı küçük tasarruflarla birlikte- Yusuf Işıcık'ın, *Kur'an Meâli* (Konya İlahiyat Derneği, Konya, 2010) esas alınacaktır.

<sup>42</sup> Buhârî, Enbiya, 27.

<sup>43</sup> Bakara 2/58.

<sup>44</sup> Buhârî, Enbiya, 27.

<sup>45</sup> Hz. Peygamber'in Va'z, nasihat ve kıssalarıyla ilgili değerlendirmeler için bkz. Mücteba Uğur, "Va'z, Kıssacılık ve Hadiste Kussâs", *AÜİFD*, cilt: 28, yıl: 1986, s. 297-301.



İsrâiliyat eksenli tartışmalarda, Hz. Peygamber'in bu anlatımlarından ziyade, Ehl-i Kitap'tan nakilde bulunmaya cevaz veren hadisler gündeme gelmektedir. Sözelimi İbn Teymiyye, isrâiliyatı nakletmenin meşrûiyetine dair delillerini sıralarken, yukarıda değindiğimiz ayetler yanında, “İsrailoğulları'ndan nakledin, bunda bir sakınca yoktur” hadisini zikretmektedir.<sup>46</sup> Bu hadis, sahabe dönemi isrâiliyat telakkisinde önemli yerleri olan iki sahabîden, Ebu Hureyre ve Abdullah İbn Amr'dan nakledilmiştir. Hadis, başta İmam Şâfiî'nin (ö. 204/819) *er-Risâle*'si ve *Müsned*'inde olmak üzere, Buhârî, Ebu Davud, Tirmizî, Ahmed b. Hanbel'in kitaplarında nakledilmiştir.<sup>47</sup>

İbn Hacer (ö. 852/1448) hadisin şerhinde İmam Mâlik'in (ö. 179/795) görüşünü nakletmiştir. İmam Mâlik'e göre hadis: “Onlardan güzel olan şeylerin nakledilmesinin caiz, yalan yanlış şeylerin nakledilmesinin caiz olmadığını” ifade eder.<sup>48</sup> Nitekim İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) de, Mâlik b. Enes'in, isrâiliyat haberlerinden Kur'an, sünnet, ve hikmetle uyumlu olan yahut şeriatlerin ihtilaf etmediği ve maslahatın gerektirdiği konuları zikrettiğini söylemektedir.<sup>49</sup> İbn Hacer'in verdiği diğer yorumlarda da hadisin “onlardan nakletmenin cevazı”na işaret ettiği görüşü ön plana çıkmaktadır. Hatta bu yorumların birinde, “hadisin İsrailoğulları'ndan nakledilen haberlerde, “inkita” ve “belâğ” vaki olabileceği, bunlarda İslamî hükümlerin aksine “ittisal” aranmayacağı, çünkü zamanın yakınlığı dolayısıyla İslamî hükümlerin naklinde esas olanın ittisal olduğu” görüşüne yer verilir.<sup>50</sup> Bu görüş daha önce Hattâbî (ö. 388/998)<sup>51</sup> ve İbnü'l-Esîr (ö. 606/1209) tarafından daha çok isrâilî haberler merkeze konularak belirtilmiştir. Buna göre, söz konusu olaylar doğru olsun olmasın, İsrailoğulları ile ilgili rivayetlerin, söylendiği gibi nakledilmesinde herhangi bir günah veya sakınca yoktur. Olayın vukû bulunduğu an ile anlatıldığı zaman arasındaki uzaklık, yani İsrailoğulları ile Müslümanlar arasındaki süre, rivayette anlatılan olayı doğrulamayı imkansız hale getirir ve râvî de bunun güvenilirliğinden sorumlu olmaz.<sup>52</sup>

<sup>46</sup> İbn Teymiyye, *Mukaddime*, s. 44.

<sup>47</sup> Şâfiî, *er-Risâle* (thk. A. M. Şâkir), Mektebetü'l-Halebî, Mısır, 1358/1940, I, 390; *Müsnedü's-Şâfiî*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1400, s. 240; Buhârî, *Enbiya*, 50; Ebu Dâvud, *İlim*, 11; Tirmizî, *İlim*, 13; İbn Hanbel, *Müsned*, III, 46; Hadisin, rivayet tekniği açısından bir değerlendirmesi için bkz. Veysel Özdemir, “İsrâiliyyât Türü Rivâyetlerin Hükümünü Belirleme Açısından “*Ve Haddisû An Benî İsrâile Ve Lâ Harace...*” Hadisi Hakkında Bir Değerlendirme” *FÜİFD*, 13: 2 (2008), s. 307–325.

<sup>48</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VI, 499.

<sup>49</sup> İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, II, 355.

<sup>50</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VI, 499.

<sup>51</sup> Bkz. Ebu Dâvud, *İlim*, 11, Çağrı, İstanbul, ts. IV, 70, dn. 1.

<sup>52</sup> İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fî Ğarîbi'l-Hadîs ve'l-Eser* (thk. Tahir Ahmet ez-Zâvî), el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut, 1399/1979, I, 361. İbnü'l-Esîr hadise başka bir anlam daha verir. Hz. Peygamber “Benden bir ayet bile nakledin” buyurması vücup ifade eder, ancak bu vücupun içine onlardan nakletmek girmez. Buna göre anlam: “Onlardan nakletmeseniz de bir beis yoktur” şeklinde olur.

İbn Teymiyye konuyla ilgili bir başka hadis daha nakleder: “*Ehl-i Kitap size bir nakilde bulunduğunda onları tasdik de etmeyiniz, tekzip de...*”<sup>53</sup> Nitekim İbn Hacer de, bu hadisin, “*İsrailoğulları’ndan nakledin, bunda bir sakınca yoktur*” hadisinin bir benzeri olduğunu ifade eder.<sup>54</sup> İbn Teymiyye ikinci hadisi, Hz. Peygamber’den nakledilenler dışında, Ka’b, Vehb, İbn İshâk gibi Ehl-i Kitap’tan bilgi alanların nakillerini tasdik etmenin de tekzip etmenin de delile bağlı olduğunu ifade sadedinde zikreder.<sup>55</sup> Onun bu nakillerinden hareketle, Hz. Peygamber’in (s.a) onlardan nakletmeyi caiz gördüğü, bunu kötü görmediği, buna herhangi bir şart koymadığı; sadece onların anlattıklarında tevakkufu emrettiği ifade edilmiştir.<sup>56</sup>

Muhammed Hamidullah’a (ö. 2002) göre bu hadisler, İslâmî kaynaklarda yer almayan yabancı meseleler karşısında, Müslümanın takınması gereken tavrı, makul ve hakimane bir tarzda dile getirmiştir.<sup>57</sup> Fadl Abbas (ö. 2011) ise bu iki hadiste ilk bakışta bir çelişki gözükse de ikincisinin Kur’an ve hadislerde söz edilmeyen konularla alakalı olduğunu, ilkinin ise Kur’an’da anlatılanlardan dolayı bir âşinalık kazanılan konular hakkında olduğunu ifade eder.<sup>58</sup>

Bu hadislerle ulema kadar oryantalistler de ilgilenmişlerdir. I. Goldziher, “İsrailoğulları’ndan nakledin, bunda bir sakınca yoktur” hadisinin, II. yüzyıl âlimleri arasında, Yahudilerden bilgi aktarmak konusunda cereyan eden tartışmaların delili olarak hizmet gördüğünü söylemektedir.<sup>59</sup> M. Watt da, “*Ehl-i kitabı tasdik de etmeyin tekzip de...*” hadisinin yorumunda, “Bu rivayetler Müslümanlara, duydukları şeyler konusunda tarafsız bir tutum takınmaları gerektiğini öngörmektedir” demektedir.<sup>60</sup> “İsrailoğulları’ndan nakledin, bunda bir sakınca yoktur” hadisi hakkında müstakil bir çalışma yapan Kister, bu hadisin bir uzlaşma havası yarattığı, Yahudi ve Hıristiyan rivayetlerinin nakline imkân verdiği görüşündedir. Bu hadisle verilen izin bir geleneğe dönüşmüş; tefsir, zühd ve âdâb literatüründe bolca yansıtıldığı gibi, bu rivayetler İslâmî literatürün bir parçası haline gelmiştir.<sup>61</sup>

Netice itibariyle bu hadisler, İsrailoğulları’yla yapılacak kültür alışverişinin Müslümanlar açısından herhangi bir problem doğurmayacağı biçiminde anlaşılmıştır.

<sup>53</sup> Buhârî, İ’tisam, 25; Tevhid, 51.

<sup>54</sup> İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, VI, 499.

<sup>55</sup> İbn Teymiyye, *Mukaddime*, s. 20.

<sup>56</sup> Tayyâr, *Şerhu Mukaddime*, s.155.

<sup>57</sup> Hamidullah, “İslâmî İlimlerde İsrâiliyat”, s. 316.

<sup>58</sup> Fadl Abbas, *et-Tefsîr Esâsiyyâtühû Ve’tticâhâtühû*, Mektebe Dandîs, Amman, 2005, s. 226, 227.

<sup>59</sup> Kister, “İsrailoğullarından Nakilde Bulunma Meselesi”, s. 126.

<sup>60</sup> Albayrak, “Re-evaluating”, s. 73.

<sup>61</sup> Kister, “İsrâiloğullarından Nakilde Bulunma Meselesi” s. 148.

Bu anlayış neticesinde, sahabe döneminden itibaren İsrailoğulları'ndan çeşitli nakiller yapılmaya başlanmış; bu, zamanla bir geleneğe dönüşmüş; tefsir, tarih, kısasu'l-enbiya, zühd ve tasavvuf kitaplarında bu bilgiler çokça yer almıştır. Bu nakiller, selefın cumhurunun tefsirde ve diğer konularda yaptığı bir uygulama olup onların bu uygulamaları hadisin verdiği izne de uygun görülmüştür.<sup>62</sup>

Şu durumda selefın niçin isrâiliyata ihtiyaç duyduğu sorusuna geri dönülmelidir. “İsrailoğulları'ndan nakledin, bunda bir sakınca yoktur” hadisinin Deylemî (ö. 509/1115) tarafından nakledilen bir başka varyantında şu ilave geçmektedir: “Çünkü onlarda bir takım ilginç ve faydalı bilgiler vardır (feinnehu kânet fihim eâcibu).”<sup>63</sup> Hadisin meşhur varyantına yer veren Tahavî (ö. 321/933) de, “Bize göre hadiste onların yaşadığı fevkalade olayların (el-acâibu) öğrenilmesi kastedilmiştir, zira onların işlerini peygamberler idare etmekteydi”<sup>64</sup> açıklamasını yapar.

Muâfâ b. Zekerıyya (ö. 390/1000), bu hadiste başlarına gelen mucizevî olaylardan dolayı İsrailoğulları'nın özellikle zikredildiğini ifade etmekte, hadisin yorumunda şunları söylemektedir:

İnsanlardan çoğu bunları dinlemekte isteksiz davranıyorlar. Hâlbuki bu tavır, bir bilgi sahibi olup da onu insanlara nakletmek isteyen kimseye engel olabilir. Muhtemeldir ki bu da, hikmetlerden uzak kalmaya,<sup>65</sup> ilmî konuların kesilmesine, fikir imali yolunun tıkanmasına, öğüt ve ibret yollarının kapanmasına yol açar. Sanki hadis, bu yoldan öğrendiğiniz şeyleri nakletmenizde bir sakınca yoktur, demektedir.<sup>66</sup>

İbn Hacer (ö. 852/1448): “Onlardan bilgi alma ve kitaplarına bakma yasağı daha önceydi, sonra bu konuda bir genişlik meydana geldi; muhtemelen yasak, fitne endişesiyle, İslamî hükümler ve dinî kurallar istikrar bulmadan önceydi. Bu mahzur ortadan kalkınca, Hz. Peygamber bu konuda izin verdi. Zira onların dönemleriyle ilgili

<sup>62</sup> Tayyâr, *Şerhu Mukaddime*, s. 155.

<sup>63</sup> Ebû Şüca', ed-Deylemî, *el-Firdevs bi-Me'sûri'l-Hitâb*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1986-1406, II, 129 (n. 2657). Ayrıca bkz. İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, I, 361; Ali b. Muhammed el-Herevî, *Mirkâtü'l-Mefâtih Şerhu Mişkâti'l-Mesâbih*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1422/2002, I, 281.

<sup>64</sup> Tahavî, *Şerhu Mişkâti'l-Âsâr* (thk. Şuayb Arnavut), Müessesetü'r-Risâle, 1415, I, 126. Tahavî'nin cümlesinin ikinci kısmı Buhârî'nin Ebu Hureyre'den rivayet ettiği hadise dayanıyor olmalıdır: “İsrailoğulları'nı peygamberler yönetirdi; onlardan biri vefat ettiğinde yerini bir diğeri alırdı; ne var ki benden sonra peygamber gelmeyecektir.” Buhârî, Enbiya, 50.

<sup>65</sup> Yazmada “dürüsü'l-hikme” şeklinde olumlu geçmekle birlikte cümlenin bağlamı olumsuz olduğu için bir anlam kargaşasına sebep olmaktadır. Bu açıdan olumsuz anlaşılması daha isabetli gibidir.

<sup>66</sup> el-Muâfâ b. Zekerıyya b. Yahya, *el-Celisü's-Sâlih ve'l-Enisu'n-Nâsîh*, Merkezü Vedüd el-Mahtûtât, <http://wadod.com/bookshelf/book/74>, s. 8a. Muâfâ, hadisin diğeri bir tevcihini verir ki buna göre anlam: “ve lâ harace” “ve lâ tahrucû” “çıkamayınız” ifadesi ile eşittir ve “İnsanları aldatan birer yalan olduğunu bile bile, bu tür rivayetleri nakletmek suretiyle günah işlemeyin,” demektir.

haberleri dinlemek ibret almaya vesile olur” görüşündedir.<sup>67</sup> Alkamî (ö. 969/1562) de aynı görüşü dile getirmiş, geçmiş olayların nakillerini dinlemenin, zihnî ve ahlakî yönden gelişmeyi gerekli kılacağına işaret etmiştir.<sup>68</sup>

İbn Hacer ve Alkamî'nin işaret ettiği yasak, Abdürrezzak'ın (ö. 211/826) *Musannef*'inde geçmektedir. Zeyd b. Eslem'in sahabe ismi zikretmeksizin (mürsel olarak) rivayet ettiğine göre Hz. Peygamber (s.a), “*Ehl-i Kitab'a hiçbir şey sormayınız. Onlar kendileri sapmışlarken sizi doğruya götüremezler*” buyurur. Sahabe, “Ey Allah'ın elçisi, İsrailoğulları ile ilgili olayları nakledebilir miyiz?” diye sorar. Hz. Peygamber (s.a), “*Nakledin, bunda bir sakınca yoktur*”<sup>69</sup> Burada dinî meselelerde Ehl-i Kitab'a danışıp danışmama problemi ile onların tarihiyle ilgili olayları nakledip etmeme problemi arasında apaçık bir hat çizilmektedir. Din ve inanç problemleri konusunda Ehl-i Kitab'a soru sormak yasaklanmıştır; onlar bu konuda herhangi birisine rehberlik yapamazlar; çünkü zaten onların kendileri sapmış durumdadırlar. Fakat onlarla ilgili kıssaları anlatmaya izin verilmiştir. Nitekim Azîzî (ö. 1070/1660), “İsrailoğulları'ndan nakledin” ifadesini “onlardan gelen kıssa ve öğütleri anlatınız” şeklinde şerh etmiştir.<sup>70</sup>

Muâfâ, İbn Hacer ve Alkamî'nin İsrailoğulları'ndan gelen bilgilerin nakledilmesi konusundaki bu yaklaşımları oldukça ilgi çekicidir. Burada bilginin sürekliliği ve gelecek nesillere ulaştırılmasının gerekliliği vurgulanmaktadır. Hatta bunun için İbnü'l-Esîr'in de ifade ettiği gibi, nakledilen bilginin doğruluğu veya yanlışlığı da söz konusu değildir.<sup>71</sup> Var olan bilgiler sonraki kuşaklara bir biçimde ulaştırılmalı; doğruluğu veya yanlışlığı konusunda onlar fikir imalinde bulunmalıdırlar. Nitekim Ahmed Muhammed Şâkir, İbn Kesîr'in sahabî tefsirinin merfu hükmünde olup olmadığıyla alakalı görüşüne düştüğü notta şöyle söylemektedir:

Bazı sahabilerin geçmiş milletlerle ilgili anlatmış oldukları şeyler, merfu hükmü taşımaz; çünkü onların çoğu Ehl-i Kitap'tan öğüt ve hatırlatma amaçlı isrâiliyat

<sup>67</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VI, 468; krş. Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, s. 33. Fadl Abbas, İbn Hacer'in bu görüşünü, İsrâiliyat rivayetleri konusunda farklı düşünen İbn Kesîr ve Bikâî arasında tercihe sayan olan görüş olarak değerlendirir. *et-Tefsîr*, s. 239, 240.

<sup>68</sup> Ali b. Ahmed el-Azîzî, *es-Sirâcü'l-Münîr Şerhu Câmiî's-Sağîr*, Matbaa-i Âmira, İstanbul, 1304, II, 145. Alkamî bu görüşünü İbn Hacer'den almış gibidir, bkz. Kettânî, *et-Tarâîbu'l-İdâriyye*, (tr. Ahmet Özel), İz, İstanbul, 1993, III, 45.

<sup>69</sup> Abdürrezzak, *Musannef*, Ehlü'l-Kitâb, 57; Ehlü'l-Kitâbeyn, 1.

<sup>70</sup> Azîzî, *es-Sirâcü'l-Münîr*, II, 145.

<sup>71</sup> İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, I, 361.

naklederlerdi; bu, onların bu haberlerin doğruluğuna inandıkları veya Rasûlullah'a nispetini caiz gördükleri anlamına gelmiyordu.<sup>72</sup>

Azizî'nin verdiği anlamda ve söz konusu ilavede de, meselenin sosyolojik ve didaktik yönü ön plana çıkarılmaktadır. Bu yorumlarda, geçmiş milletlerle ilgili olayların, Hz. Peygamber'in de zaman zaman yaptığı gibi, insanları eğitmek, onları hayra yönlendirmek amacıyla anlatılması gerektiği üzerinde durulmaktadır. Kâsımî (ö. 1332/1914) de kadim müfessirlerin, Hz. Peygamber'in bu iznini, eldeki rivayetler nasıl olursa olsun bunları nakletmek için bir ruhsat olarak gördüklerini ifade eder. Çünkü onlar, bunları nakletmekten gayenin, geçmiş ümmetlerin başına gelen, itaat edenlerin kurtuluşa erdiğini, isyan edenlerin azaba duçar olduğunu görerek onlardan ibret almak olduğu görüşünü benimsemişlerdir.<sup>73</sup>

En başta vurgulandığı gibi, gerek Kur'an'daki gerekse hadislerdeki anlatılar, Kur'an'ın "türedi bir kitap" olmadığını, köklü bir geleneğin takipçisi olduğunu, semavî kitaplar silsilesinin son halkası olduğunu vurgulamaya yöneliktir. Bir başka ifadeyle bu, "İslam'ın kendinden önceki dinlerle olan normal ve tabii irtibatı"<sup>74</sup> bir ifadesidir. Dolayısıyla Müslümanlar, sahabeden itibaren diğer kitaplara başvurmakta bir sakınca görmemişler, önceki kitapların müntesipleriyle kültür alışverişinde bulunmaktan kaçınmamışlardır. Bu başvurularla Müslümanlar, bir yandan Kur'an'ın müphem bıraktığı bazı ayrıntıların açıklığa kavuşmasını hedeflerken, diğer yandan insanlık tarihinin İslam öncesi dönemine eklemlenmeye çalışmışlar, bu sahalardaki bilgi ihtiyaçlarını giderme yollarına gitmişlerdir.

Aslında isrâiliyata başvurma meselesine, Müslüman ve gayrimüslim araştırmacıların sık sık dile getirdikleri bir "merak duygusu"ndan öte, "epistemolojik bir gereksinim" olarak bakmak daha doğru bir yaklaşım olacaktır. Zira başlangıçta Kur'an'ın özlü ifadelerini açıklamak üzere girişilen bu faaliyet, zamanla daha geniş alanları kapsayacak bir boyuta ulaşmıştır. Örneğin, mevâiz kitaplarında yer alan bilgilerin, sadece tefsir amaçlı olmadığı; daha çok hadis kitaplarında "rikak" olarak isimlendirilen zühd ve takva eğitimine yönelik olduğu görülür. Tarih yazıcılığında kullanılan malzemeleri de bu şekilde değerlendirmek mümkündür. Müslümanlar İslam öncesi döneme ait bir tarih yazımı yaparken, Ehl-i Kitab'ın sahip olduğu bilgilerden

<sup>72</sup> Ahmed Muhammed Şâkir, *el-Bâisü'l-Hasis Şerhu İhtisâri Ulûmi'l-Hadis*, Mektebetü'l-Meârif, Riyad, 1416/1995, s. 46.

<sup>73</sup> Cemaleddin el-Kâsımî, *Mehâsinü't-Te'vil* (thk. Muhammed Bâsil), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1418, I, 41.

<sup>74</sup> Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz*, Dergâh, İstanbul, 2011, s. 97.

istifade etmişlerdir. Nitekim İbn Haldûn'un konuya yaklaşımı tamamen bu perspektifi yansıtmakta, o bu görüşüyle meselenin sosyal ve dinî boyutuna dikkat çekmektedir:

Araplar kitap ve ilim ehli değillerdi; genellikle bedevî bir tabiata sahip olup ümmiydiler, okuma yazma bilmezlerdi. Kâinatın sebepleri, yaratılışın başlangıcı, varlığın sırları gibi konularda insan tabiatının öğrenmeyi istediği hususlardan bir şeyi bilmeyi arzu ettikleri zaman, gider onları kendilerinden önceki Ehl-i Kitap'a sorarlar ve onların bilgilerinden istifade ederlerdi.<sup>75</sup>

Bu paragraf daha çok, -birazdan söz konusu edilecek olan- meselenin sosyal boyutunu ortaya koymak üzere Câhiliye Araplarının bilgi ihtiyaçlarına değiniyorsa da, İslam geldikten sonra da; dünyayı, tarihi ve kendinden önceki bilgi birikimini yeniden okumaya, “ilmî bir paradigma inşası”na girişen Müslüman bilincin geçmişe dair duyduğu bilgi ihtiyacını da izah etmektedir. Nitekim Muhammed Âbid Câbirî bu gereksinimi şu şekilde dile getirecektir:

İsrâiliyat, yani Tevrat ve Talmud kökenli olan gayb, cennet ve cehennemle ilgili rivayetler Arap-İslam kültüründe geniş oranda ve özellikle Arap dinî “rasyoneli” dairesine sızmışlardır. Ama bu isrâiliyat rivayetleri dahi, iç bünyede “aklî” kaynaklı olarak değil, “naklî” alana ait olarak kabul edilmişlerdir. Bunlar daha ziyade Kur'an'ın ana hatlarıyla aktardığı bilgilerin açılımları olarak kullanılmıştır. Bu bağlamda isrâiliyatın, Arap dinî düşüncesine tarihin öncesi ve sonrasını kazandırma hususunda büyük katkıları olduğunu söyleyebiliriz. Tarih öncesini dünya hayatı, tarih sonrasını ise ahiret hayatı boyutu temsil eder. Gayb âlemini oluşturan bu konular Kur'an'da ayrıntı olarak görülüp Allah'a havale edilmişken, isrâiliyatla birlikte geniş bir alana yayılan “bilgi objesi” haline gelmişlerdir. Hiç kuşku yok ki, isrâiliyatın avam arasında olduğu gibi, ulema arasında da yaygınlaşması “gaybî” Arap Aklî'nin düşünsel ufuklarında temel bir öge hatta onun dinamiklerinden biri hâline getirmiştir.

Câbirî, sözüne devamla, isrâiliyatın bu gaybî hayatı bütün ayrıntılarıyla hatta Kur'an'ın dahi işlemediği şekilde anlattığını ifade etmektedir.<sup>76</sup>

---

<sup>75</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 554, 555; *çev.*, II, 614, 615. İbn Manzûr'un “e-ra-ha” maddesinde yer verdiği: “Halkın kaydettiği tarih sırf Araplara ait değildir. Müslümanlar tarihi Ehl-i Kitap'tan almışlardır” ifadeleri de burada kaydedilmesi gereken bir başka bilgidir. *Lisânü'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut, 1414, III, 4. İbn Haldûn'un isrâiliyatı sosyal ve dinî gerekçelerle izah etmesi hakkında bkz. es-Seyyid Ahmed Halil, *Neş'etü't-Tefsîr fî Kütübi'l-Mukaddese ve'l-Kur'an*, el-Vekâletü'Ş-Şerkıyye, İskenderiye, 1373-1954, s. 34, 35.

<sup>76</sup> Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 168, 169.

Câbirî'nin bu tespitleri çağdaş dönemde isrâiliyata yüklenen menfi anlamlara tamamen aykırı bir biçimde, isrâiliyatın İslam kültürüne müspet katkılarını ifade etmektedir. İsmail Kara da isrâiliyatı, Müslümanların insanlık tarihi hakkındaki bilgilerini bütünleyen bir “alt/arka halka” olarak tanımlamaktadır. Ona göre çağdaş dönem ideal tarih olarak asr-ı saadete yapılan güçlü vurgu tarihin, peygamberler ve hak dinler tarihi de olan İslam öncesi tarihten koparılması demektir. Koparılan bu alt/arka halkanın adı yeniden tanımlanan ve İslam tarihinin hiçbir döneminde görülmeyeceği şekilde gerilere itilen, olumsuzlaştırılan “isrâiliyat”tır. Bu ameliye İslam ilim ve kültür tarihinde güçlü olarak var olan, tarihe bir insanlık tarihi olarak bakma ve tarih kitaplarını Hz. Âdem’le başlatma geleneğini de ciddi olarak etkilemiştir. Bu ise tarihin bütünlükten uzaklaşarak küçülmesinden ve tarih zaviyesinin, ufkunun daralmasından başka bir şey değildir.<sup>77</sup>

Meseleye Kur’an’ın diğer kitapları tasdik eden yapısı ve yaslandığı vahiy geleneği açısından bakıldığında da böyle bir bilgi alışverişinin kaçınılmaz olduğu anlaşılır. Paçacı tarafından da ifade edildiği gibi, Kur’an’ın Sami dinî geleneğinden miras aldığı bir karaktere sahip olduğu geçeceği karşısında onu daha iyi açıklamak amacıyla izlenecek yollardan önemli birisi, bu geleneğin önceki malzemelerine başvurmak olacaktır. Böyle bir yaklaşımın gerek linguistik ve gerekse tarihi bakımdan sağlayabileceği katkılar göz ardı edilemeyecek nitelik ve niceliktedir.<sup>78</sup>

Ancak burada dikkat edilmesi gereken bir nokta vardır. O da ilerleyen bölümlerde ayrıntılarıyla işleneceği gibi, isrâiliyatın bütünüyle dışarıdan alınan bir malzeme olarak görülmesi eğilimidir. Oysa bu rivayetler incelendiğinde, bunların sadece Ehl-i Kitap’tan alınmış veya alındığı şekliyle bize intikal etmiş bilgiler olmadığı; aksine Müslüman bilincin bir biçimde bu rivayetlere yansıtıldığı görülür.

Öte yandan Kur’an kıssalarıyla ilgili muhtelif tezler ileri sürülmüştür. Bunlardan birincisi ve görünüşe göre en eskisi, Kur’an kıssalarının tarih olduğunu kabul eden tezdır ki, bu, Taberî başta olmak üzere evrensel tarih yazarlarının eserlerinde dile

---

<sup>77</sup> Kara, *Din İle Modernleşme Arasında*, Dergâh, İstanbul, 2003, s. 92. Rosenthal, Müslüman tarihyazıcılığına dair kaleme aldığı makalesinde 3. madde olarak: “İsrâilî gelenekten alınan malzemeler yoluyla İslam tarihleri içeriklerinin zenginleştirilmesi” meselesini ele almıştır. Değerlendirmeler için bkz. “The Influence of the Biblical Tradition” s. 42, 43. Philip K. Hitti, İslam Tarihyazıcılığının bu hâliyle Yahudi-Hristiyan tarihyazıcılığından etkilenmiş olabileceği ihtimalini dile getirirken, (Philip K. Hitti, *History Of The Arabs*, Newyork, 1968, s. 389; çev. Salih Tuğ, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), İstanbul, 1995, II, 594). Marshall Hodgson, İran’ın Sâsânî geleneği ile Kitab-ı Mukaddes geleneğinin İslam öncesi tarihin ana yapısını teşkil için bir işbirliğine sokulduğunu ifade eder. Hodgson, *İslâm’ın Serüveni* (tr. kurul), İz, İstanbul, 1993, I, 429.

<sup>78</sup> Mehmet Paçacı, “De ki: Allah Bir’dır” –İhlas Sûresi’nin Sami Geleneği Perspektifinden Bir Tefsiri-, *İslâmiyât* I (1998) sayı, 3, s. 50.

getirilmiştir. Bu tip eserlerde kıssalar, bir dünya tarihinin unsurları olarak görülerek, Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e (s.a) kadar insanlığın tarihi, muhtelif başka unsurlarla (isrâiliyat vs.) da desteklenerek, evrensel tarihler telif edilmiştir.<sup>79</sup>

Dolayısıyla, diğer kültürlerle iletişim kurmak ve bilgi aktarımında bulunmak hem tefsirlerin gelişimine<sup>80</sup> hem de Müslüman tarih yazıcılığına hem de zühd, adab ve vaaz ve tasavvuf edebiyatına bir biçimde katkı sağlamıştır. Özellikle tasavvuf literatürüne bakıldığında üçüncü kategoriyi sadece ibretlik kıssaların oluşturmadığı; aynı zamanda geçmiş kutsal kitaplardan pek çok sözün de bu literatür içinde yer aldığı görülür. Şu durumda bu bilgilerin üç türlü amaca hizmet ettiğini söylemek kanaatimizce yanlış olmaz: 1. Kur'an kıssalarının açıklanması, 2. Evrensel tarihlerin yazımı, 3. Mev'ıza. İlk iki madde ilmî (epistemolojik) bir amaca yönelikken, üçüncü madde terbiyevî (didaktik) bir amaca yöneliktir.

Yusuf Işıcık'ın ifade ettiği gibi, Ebu Hureyre, İbn Abbas gibi sahabîler bile isrâiliyata başvurduğuna göre burada bir kültür alışverişinden söz etmeliyiz. Şayet bu alışverişi yapmasaydık, çok kaybımız olurdu. Her şeyden önce bu kültür Müslüman kültürüne yakın bir kültürdür. Ortak noktalar vardır. Bu, kolayca vazgeçilebilecek bir şey değildir. Nitekim "*Haddisû an benî isrâile velâ harace*" hadisi de bunu desteklemektedir.<sup>81</sup>

Burada ifade edilmesi gereken son bir nokta da Müslümanların bu bilgileri naklederken çok güçlü bir özgüvene, oturmuş bir "ben-idrakine" sahip olduklarıdır. Yukarıda sözü edilen yasağın kaldırılması meselesinde de yine aynı özgüvenin kendini hissettirdiği görülmektedir.<sup>82</sup> Zira Müslümanlar ilk devirden itibaren, "bir ilim geleneği", "kendi bilgi boyutunu dokuyacak özgün bir ilmî önderlik prototipi" oluşturmuşlar, bununla da karşılaştıkları yerel kültür ve medeniyetlerin birikimi ile bir alışveriş ve hesaplaşma sürecine girişmişlerdir.<sup>83</sup>

---

<sup>79</sup> Görgün, "Kur'an Kıssalarının Neliği (Mahiyeti) Üzerine", s. 21, 22.

<sup>80</sup> Albayrak, "Re-evaluating", s. 77.

<sup>81</sup> Yusuf Işıcık, Bakara 2/29. ayet bağlamında Taberî'de geçen bir rivayete istinaden söylemiştir.

<sup>82</sup> Bkz. Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, s. 31.

<sup>83</sup> Bkz. Ahmet Davutoğlu, "İslam Düşünce Geleneğinin Temelleri, Oluşum Süreci ve Yeniden Yorumlanması", *Divan*, 1996/1, s. 3, 13.



### 1.3. İsrâiliyatın Nakledilme Süreçleri ve Kaynakları

İsrâiliyatın kaynağı ile ilgili temel olarak üç nokta üzerinde durabiliriz. Bunlardan ilki, Cahiliye Araplarının sahip olduğu bilgilerdir. İkinci olarak sahabenin Ehl-i Kitab'a nispet etmeksizin naklettikleri rivayetler, üçüncü olarak da Ehl-i Kitab'a nispet edilen ve fakat çeşitli metinsel değişikliklere uğrayarak İslam kültürüne intikal eden bilgiler. Şimdi bunları ayrıntılı bir şekilde ele alabiliriz.

#### 1.3.1. Câhiliye Dönemi: Arapların Toplumsal Hafızaları

Kur'an-ı Kerim'de kıssalar, bilindiği gibi, daha çok Mekki surelerde geçmektedir. Bu kıssalar, oldukça veciz bir üsluba sahiptir. Kıssalar anlatılırken okuyucuda, muhatapların söz konusu olaylarla ilgili “zihinsel bir alt yapıya” sahip oldukları, dinleyicinin kıssalarla ilgili bir şeyler bildiği fikri uyanmaktadır. Yani Kur'an, ilk muhataplarına bildikleri şahıslar ve olayları, onlar için ibret ve öğüt olacak bir tarzda anlatmaktadır.

Bu noktada onların sahip oldukları bu zihinsel alt yapının nasıl oluştuğu, bu bilgilerin onlara nereden intikal ettiği sorusu akla gelmektedir. Buna verilecek cevap aynı zamanda, isrâiliyatın İslam kültürü içinde ne zamandan beri var olduğu veya ne zaman İslam kültürüne geçmeye başladığı sorusunun da cevabı olacaktır.

Kur'an-ı Kerim'de anlatılan Ad, Semud, Tubba, Ashabü'r-Ress gibi kavimlerin Arap yaramadası içinde yaşadıkları bilinen bir husustur. Tefsirlerde nakledilen rivayetlerden bu kavimler hakkında Câhiliye Araplarının kayda değer bilgilerinin olduğu anlaşılmaktadır.<sup>1</sup> Zira bu kavimlerin yaşadıkları bölgeler Arapların ticaret için gelip geçtiği yollar üzerindedir. Taberî'nin de ifade ettiği gibi, bu kavimlerle ilgili Tevrat'ta herhangi bir bilgi yoktur.<sup>2</sup> Bu sebeple, bu konularda tefsirlerde yer alan bilgilerin menşeinin tamamıyla Arapların kendi toplumsal hafızalarına dayandığı ifade edilmelidir.

Nitekim Taberî, Ad kavminin yaşadığı bölge, İbn İshak'tan naklettiği rivayete dayanarak onların putları, nasıl bir kavim oldukları hakkında bilgiler verir. Haris b. Hassân adlı bir şahsın Rasûlullah'a gelip Ad'la ilgili bazı bilgiler verdiği rivayetini

<sup>1</sup> Bkz. M. Uğur, “Va'z, Kıssacılık ve Hadiste Kussâs”, s. 294; Harun Ögmüş, “Dirâse Menheciyye Havle'l-Hâceti İle'l-İsrâiliyyât fî Tefsîri'l-Kıssâs'l-Kurâni”, *SÜİFD*, sayı: 29, Bahar, 2010, s. 187, 188.

<sup>2</sup> Taberî, *Târîh*, I, 232.

zikreder.<sup>3</sup> Taberî'nin naklettiği rivayete göre Hz. Ali Hadramut'tan gelen bir bedeviye bir bölgeyi sormuş, bedevinin orayı bildiğini söylemesi üzerine de Hz. Ali orada Hz. Hud'un kabrinin bulunduğunu söylemiştir.<sup>4</sup> Taberî tarihinde de bu kavimlerle ilgili detaylı bilgiler vermiş, Câhiliye Araplarının bu kavimleri çok iyi bildiğini, istese cahiliye şiirlerinden pek çok örnek vererek bunu ispat edebileceğini ifade etmiştir.<sup>5</sup>

Bu kavimlerin yanı sıra, Hz. Âdem ve Havva, Hz. Nuh, Hz. İbrahim, İsmail, Lokman gibi şahıslarla ilgili de Arapların bilgi birikimleri vardır. Nitekim Taberî, Câhiliye Arapları nezdinde Ad, Semud gibi kavimlerin şöhretinin Hz. İbrahim'in şöhreti gibi olduğunu ifade ederken,<sup>6</sup> Hz. İbrahim'in onlar nezdinde büyük bir itibarı olduğunu ifade etmiştir.

Burada örnek olarak İbn Kesîr'in tefsirinde yer verdiği bir rivayet de zikredilebilir: "Allah, Cebrail'i Âdem'e ve Havva'ya gönderdi. Cebrail onlara Kâbe'yi inşa etmeyi emretti. Âdem, orayı inşa etti, sonra tavaf etmeyi emretti. Ona: 'Sen ilk insansın, burası da insanlar için ilk kez bina edilen evdir' denildi."<sup>7</sup> İbn Kesîr, bu rivayetin İbn Lehîa tarafından uydurulduğunu bir benzerinin de Abdullah İbn Amr'a mevkuf olarak dayandığını söylemekte<sup>8</sup> İbn Amr'ın bunu iki deve yükü kitaptan almış olabileceği ihtimali üzerinde durmaktadır.<sup>9</sup> Nitekim bunun Ehl-i Kitap'tan alınmış olamayacağı, zira onların kitaplarında Kâbe'nin geçmediği söylenmiştir.<sup>10</sup> Bize göre ise bu rivayet, Araplar arasında yüksek bir kıymeti haiz olan Kâbe'yle ilgili Arapların kendi kültürüne dayanıyor olabilir.

İbn Kuteybe (ö. 276/889), bazı uydurma hadislerin Câhiliye Araplarının tasavvurlarını yansıttığını, onların bazı hurâfelerinin rivayetlere karıştığını ifade eder. Uc b. Unuk hikâyesini<sup>11</sup> tenkit ettiği bölümde İbn Kuteybe, Arapların bazı tasavvurlarına çeşitli deyim ve şiirlerden örnekler getirir. Onların anlayışlarından biri de

<sup>3</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XII, 507.

<sup>4</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XII, 512, 513.

<sup>5</sup> Taberî, *Târîh*, I, 216 vd, 232/ I, 285 vd; 310. Taberî'nin kadim Arap kavimleriyle ilgili bilgilerinin kaynağı için bkz. Cevâd Ali, "Mevâridü Târîhi't-Taberî", *Mecelletü'l-Mecma'el-İlmî el-İrâkî*, cilt. III, sayı:1, Bağdat, 1373-1954, s. 17 vd.

<sup>6</sup> Taberî, *Târîh*, I, 232.

<sup>7</sup> İbn Kesîr, *Tefsîr*, II, 78.

<sup>8</sup> Abdullah b. Amr'ın rivayeti için bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, III, 58.

<sup>9</sup> İbn Kesîr, *Tefsîr*, II, 78.

<sup>10</sup> Tayyâr, *Şerhu Mukaddime*, 164.

<sup>11</sup> Hakkında çeşitli rivayetler bulunun Uc b. Unuk, Hz. Musa zamanında yaşamış dev cüsseli birisidir. Bkz. İbn Kuteybe, *Te'vilu Muhtelifi'l-Hadis* (thk. Muhammed Zührî), Dâru'l-Cil, Beyrut, 1972, s. 278, 279.

kediyi aslanın aksırığı, domuzu da filin aksırığı olarak düşünmeleridir. Uc b. Unuk hadisi de bu kabildendir.<sup>12</sup>

Tefsirlere baktığımız zaman, Hz. Nuh'un gemisindeki hayvanlarla ilgili bazı rivayetlerin bu anlayışı yansıttığını görürüz: Nuh, her cinsten birer çift alıp gemiye taşıyınca yanındakiler, “Sürüler yanlarında arslan varken nasıl rahat edecekler?” dediler. Allah arslana hummayı musallat etti, bu, yeryüzünde görülen ilk humma idi. Sonra fareden şikayet edip, “Bu hayvan bizim yiyeceklerimizi ve eşyalarımızı bozuyor” dediler. Allah arslana vahyetti, arslan da hapşurdu, burnundan kedi çıktı, fare de böylelikle gözden kayboldu.<sup>13</sup> Bir diğer rivayete göre gemide pislik vardı; Hz. Nuh bundan şikayet etti, Allah ona fili meshetmesini vahyetti, o da fili meshedince iki domuz çıktı, bunlar pislği yediler.<sup>14</sup>

Burada Câhiliye Araplarının anlayışıyla rivayetlerdeki benzerlikleri göz önünde bulundurarak, bu rivayetlerin, Arapların kendi hafızalarının ürünü olan bilgiler olduğunu düşünebiliriz. Mücteba Uğur tarafından da ifade edildiği gibi, Araplar arasında şiir ve hitabetin yanında kıssa anlatma geleneğinin küçümsenmeyecek bir yeri vardır. Asırlarca toplum fertleri arasında anlatıla anlatıla kökleşmiş ve toplum kültürünün bir parçası haline gelmiş bazı kıssaların İslamî devirde hafızalardan tamamen silindiğini söylemek oldukça zor, hatta imkansızdır.<sup>15</sup>

Esasen isrâiliyat konusu işlenirken, Arapların bu zihinsel alt yapıları tamamen göz ardı edilmiş, gerek Müslüman araştırmacılar gerekse Batılılar mesailerini tümüyle bir diğer kültürden İslam kültürüne bilgi geçişi veya “kültürel ödünç alma” olgusuna harcamışlardır. Burada Arapların “tarihî tecrübeleri”, “toplumsal hafızaları” tamamen görmezden gelinmektedir. Kaldı ki Arap coğrafyasında yaşanan olaylar bir tarafa, anlatılan diğer olayların önemli bir kısmı Araplara yakın bölgelerde cereyan etmiştir.

Buna sözgelimi, Tubba kavmi, Sebe Melikesi Belkis'in hikayeleri örnek verilebilir. Neticede bu olaylar, Arapların ticaret için gidip geldikleri Yemen bölgesinde meydana gelmiştir. Dolayısıyla onların bunlardan habersiz olmaları düşünülemez. Nitekim Süleyman Ateş, Belkis kıssası ile ilgili şunları söyler:

Tefsirlerde bu kıssa hakkında Kur'an'da bulunmayan birçok ayrıntının bulunması da hikâyenin o çevrede bilindiğini gösterir. (...) Filistin bölgesinde hükümdar olan

<sup>12</sup> İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadîs*, s. 9, 284, 285.

<sup>13</sup> İbn Kesîr, *Tefsîr*, IV, 371.

<sup>14</sup> Celâlüddin es-Suyûtî, *ed-Dürri'l-Mensûr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ts. IV, 428; ayrıca bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, VI, 251- 253.

<sup>15</sup> M. Uğur, “Va'z, Kıssacılık ve Hadiste Kussâs”, s. 294.

Süleyman'ın, Yemen'deki Seba kraliçesi Belkıs ile mektuplaşması ve Melike'nin Süleyman'a gelmesi, tarihi belgelere dayanmasa da Tevrat'ta bulunduğu gibi Araplar arasında da yayılmış olmalıdır ki, Kur'an-ı Kerim ibret için bu hikâyeyi anlatarak öykü yoluyla ders vermektedir.<sup>16</sup>

Nitekim Abdullah b. Amr'a bir adam gelir: "Himyer, Tubba'nın kendilerinden olduğunu iddia ediyorlar" der. Abdullah da şu karşılığı verir: "Doğrudur, zira onlar Araplar içinde iki gözün arasındaki burun gibidir, onlardan yetmiş kral çıkmıştır."<sup>17</sup>

Arapların İbranî peygamberler ve şahıslar hakkında da çok tafsilatlı olmasa da bir biçimde bilgi sahibi olmaları gerekmektedir.<sup>18</sup> Zira Kur'an yine Mekkî surelerde, onlardan sıklıkla bahsetmekte, Hz. Musa'nın gerek Firavun'la olan mücadelesine gerek İsrâiloğulları'yla yaşadıklarına sürekli referansta bulunmaktadır. Nitekim Taberî, Bakara Suresi 57. ayette (men ve selva ile ilgili olarak) Cahiliye şairlerinden Ümeyye b. Ebi's-Salt'ın şu şiirini nakletmektedir:

Allah gördü ki onlar, bir çöldedirler, ne ekecek tarlası, ne imarı olan;  
Sonra onların üzerine kızıl develer gibi yağmur yüklü bulutları sürdü  
Süzme bal gibi bir yiyecek, tatlı su, bembeyaz ve saf taze süt verdi.<sup>19</sup>

Bu referanslar onların bu olaylardan da haberdar olduklarını göstermektedir. Arapların bu konularda bilgileri olmaması düşünülemez. Zira hem coğrafi bir yakınlık söz konusudur, hem de her iki millet de Sami geleneğe mensupturlar. Paçacı tarafından da ifade edildiği gibi, Kur'an'ın içeriği söz konusu olduğunda Hicaz Araplarının Sami kültürüne mensup bir topluluk oldukları akıldan uzak tutulmamalıdır. Bu durum ise onların Sami ırkının ve kültürünün diğer mensupları ile doğal bir ortaklığa sahip olmaları sonucunu gerekli kılmaktadır. Arapların bölgede yaşayan ve Sami dilleri konuşan Ehl-i Kitap ile dikkate değer bir dil ve kültür yakınlığı bulunmaktadır.<sup>20</sup>

Buna göre, Araplar ve dolayısıyla Müslümanlar, henüz Yahudilerden İslam'a giren mühtediler yokken de bazı konularda bilgi sahibi olmalıydılar. Bu da bizi, İslam sonrası Ehl-i Kitap'la ve diğer milletlerle girilen kültürel ilişkiler (akültürasyon) sonucu İslam'a geçmiş bilgilerden önce, Arapların kendi hafızalarının dikkate alınması gerektiği sonucuna götürmektedir.

<sup>16</sup> Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, VI, 373; krş. Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, s. 126.

<sup>17</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXII, 339.

<sup>18</sup> Bkz. Ögmüş, "Dirâse Menheciyye", s. 186, 188.

<sup>19</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I, 335.

<sup>20</sup> Paçacı, "De ki: Allah Bir'dir", s. 65.

Gerçi bu konuda genel temayül, Câhiliye Araplarının bu bilgilerini, geçmiş yüzyıllardaki Ehl-i Kitap'la ilişkilerine bağlama yönündedir.<sup>21</sup> Mesela yukarıda örnek verdiğimiz Ümeyye b. Ebi's-Salt'ın geçmiş kutsal kitapları okuduğu; Şam, Yemen gibi muhtelif din ve kültürlerin bulunduğu bölgelerde Yahudi ve Hıristiyanlarla bir araya geldiği görüşleri ileri sürülmüştür.<sup>22</sup>

Elbette, Câhiliye Araplarının Ehl-i Kitap'la ilişkileri ve onlarla girdikleri kültürel etkileşim, onların bu hafızaya sahip olmaları noktasındaki yeri inkâr edilemez. Bu kültürel etkileşim toplumların ortak yaşamının (symbiosis) bir ürünüdür ve bütün toplumlar için söz konusudur. Araplar da Arabistan bölgesinde değişik dini kimliklere sahip toplumlarla birlikte oturmuşlar, özellikle Yahudiler ve diğer din müntesipleriyle belli bir etkileşime girmişlerdir.

Arabistan'da temel üç din vardır; Yahudilik, Hıristiyanlık ve Putperestlik. Bunların dışında çeşitli bölgelerde az sayıda azınlıklar vardır: Sabiiler, Mecusiler, Zındıklar (Maniheistler ve diğer kadîm iki asla inananlar, Mazdekler, Dîsânîler). Yahudiler: Bir, aslen Yahudi olanlar var ki bunlar, Câhız'ın verdiği bilgiye göre Yesrib, Hımyer gibi bölgelerde otururlar. Bir de Arap olup da Yahudi olanlar var ki, bunların da Yemen, İyâd ve Rabîa bölgelerinde oturdukları söylenir. Hıristiyanlığın da Câhız, Yakubî ve İbn Hazm'ın ifade ettiğine göre Arap kabileleri üzerinde baskın bir rolü vardır.<sup>23</sup>

Arap yarımadasında bu din ve kültürlerin varlığı ve Arapların ümmi ve bedevi olmaları; bütün araştırmacıları onların kâinat, insan ve tarih bilgilerini bu kültürlerden aldıkları düşüncesine götürmüştür, görüşler sürekli bu noktada teksif edilmiştir. M. Hüseyin ez-Zehabî, "İsrâiliyat tefsir ve hadise sızmadan önce, isrâilî kültür Câhiliye döneminde Arap kültürüne karışmıştı" demektedir, bunu da sürgün yoluyla Hicaz'a gelip yerleşen Yahudilere bağlamaktadır.<sup>24</sup>

İsrâiliyat konusunu işleyenler, bu noktada İbn Haldûn'un şu görüşlerine referansta bulunurlar:

Araplar kitap ve ilim ehli değillerdi; genellikle bedevî bir tabiata sahip olup ümmi idiler, okuma yazma bilmezlerdi. Mükevvenâtın sebepleri, yaratılışın başlangıcı, varlığın sırları gibi konularda insan tabiatının öğrenmeyi istediği hususlardan bir

<sup>21</sup> Bkz. G. Vajda, 'İsra'iliyyat' *EI*<sup>2</sup>, IV, 211.

<sup>22</sup> Bkz. Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, 475; Ögmüş, "Dirâse Menheciiye", s. 190. Ayrıca Câhiliyye Şiirinin otantik olmadığı ve İslâmî dönemde uydurulduğu görüşleri için bkz. İsmail Durmuş, "Şiir" *DİA*, XXXIX, 146.

<sup>23</sup> Atyâr, *el-Bidâyetü'l-Ülâ*, s. 5.

<sup>24</sup> Ahmed Halil, *Neş'etü't-Tefsîr*, s. 37; Zehebî, *el-İsrâiliyyât*, s. 15.

şeyi bilmeyi arzu ettikleri zaman, gider onları kendilerinden önceki Ehl-i Kitab'a sorarlar ve onların bilgilerinden istifade ederlerdi. Bunlar ise, Ehl-i Tevrat olan Yahudiler ile [bu tür meselelerde] onların dinine tabi olan Hıristiyanlar idi. O dönemde Araplar arasında yaşayan Ehl-i Tevrat, tıpkı Araplar gibi bedevi idiler ve bu tür meselelerde Ehl-i Kitab'ın avâmının bildiklerinden fazla bir şey bilmezlerdi. Zaten bunların büyük çoğunluğu da sonradan Yahudiliğe girmiş olan Himyerlilerdi.<sup>25</sup>

Mekkî surelerde, müşriklerin gidip Ehl-i Kitab'a sormaları konusunda yapılan yönlendirmeler de İbn Haldûn'un bu görüşünü desteklemektedir.<sup>26</sup> Ruh, Ashab-ı Kehf ve Zülkarneyn kıssalarıyla ilgili ayetlerin sebab-i nüzulünde sözü edilen, Müşriklerin Ehl-i Kitab'tan akıl aldıklarına dair rivayetler de bu iletişime ışık tutmaktadır.<sup>27</sup>

Her halükarda Arapların, ister kendi kültürel hafızalarına, ister diğer kültürlerden edindikleri bilgilere dayansın, bir bilgi dağarcıkları vardır. Müslümanlar, Kur'an indikten sonra kendi hafızalarında yer alan ve şifahen aktardıkları bu bilgileri Kur'an tefsirinde bir biçimde kullanmış olmalıydılar. Dolayısıyla, İslam'dan sonra gerek Kur'an ayetlerinin tefsirinde, gerek tarih yazıcılığında ve diğer alanlarda kullanılacak bilgilerin kaynağını, bütünüyle İslam'dan sonra girilen bir kültürel etkileşime ve ödünç alma girişimine bağlamamak gerekmektedir. Elbette bu iddia, ciddi etütleri ve belki isrâiliyat malzemesini yeniden okumayı gerekli kılmaktadır.

### 1.3.2. Sahabe Dönemi: Kültürel Alışverişte İlk Kıpırdanışlar

İsrâiliyatın, İslam kültürüne ne zaman girmeye başladığıyla ilgili çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. İbn Hacer'in sahabe rivayetinin merfu hükmünde olup olmadığıyla alakalı olarak söylediği: "Sahabeden –isrâiliyata başvurmayan- kimselerin, içtihat alanına girmeyen ve dil ve garip kelime açıklamalarıyla alakalı olmayan konularda söyledikleri merfu hükmündedir"<sup>28</sup> şeklinde ortaya koyduğu prensipten de sahabilerden bir kısmının isrâiliyat naklettikleri anlaşılmaktadır. Nitekim M. Hüseyin Zehebî, bu işin sahabe döneminde başladığı görüşündedir. Buna göre sahabiler Kur'an'daki kısa

<sup>25</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 554, 555; çev., II, 614, 615.

<sup>26</sup> Nahl 16/43; Şuara 26/197.

<sup>27</sup> Tirmizî, *Tefsîru'l-Kur'an*, 18; *Taberî, Câmiu'l-Beyân*, XVII, 593, Suyûtî, *Lübâbü'n-Nükûl fî Esbâbi'n-Nüzûl* (thk. Ahmed Abdüşşâfi), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts. s. 126, 129, 130.

<sup>28</sup> İbn Hacer, *Nüzhetü'n-Nazar*, s. 107; krş. Şemsüddin Ebu'l-Hayr es-Sehâvî, *Fethu'l-Muğîs bi-Şerhi Elfiyeti'l-Hadis* (thk. Ali Hüseyin Ali), Mektebetü's-Sünne, Mısır, 1424/2003, I, 163, 164; Ebu Şehbe, *el-İsrâiliyyât*, s. 54.

anlatımların, Tevrat, İncil ve bunların yorumlarında ayrıntılarıyla anlatıldığını biliyorlardı; dolayısıyla bazıları bunları öğrenmeye merak sarmıştı.<sup>29</sup>

Esasen sahabiler çoğunlukla, Kur'an'ın ve hadislerin kendi anlam daireleri içinde kalmışlar, haricî bilgilere itibar etmemişlerdir. Bir başka ifadeyle onların tefsirdeki kaynakları, Kur'an'ın bizzat kendisi, sünnet, Arap dili ve esbab-ı nüzulle ilgili bilgileri ve kendi içtihatlarıydı. Onlardan isrâiliyatla ilgilenenlerin sayısı genele nispetle oldukça azdır. Genel kanaate göre onlar, Ehl-i Kitap'la bir bilgi alışverişine girmiş olsalar da, onların bu alışverişi, Kur'an'da kısaca anlatılan ve Hz. Peygamber'den (s.a.) bir bilgi gelmeyen konular hakkındadır. Üstelik onlar, kendilerine anlatılanlar konusunda gerekli titizliği gösteriyorlar, rivayetleri kabul ederken bazı şartlar da arıyorlardı. Zehebî bu şartları, dinimize muvafık olanları kabul ediyorlar, aykırı olanları da reddediyorlar, dinimizin haklarında sükût ettiklerinde ise tevakkuf ediyorlardı, biçiminde izah eder.<sup>30</sup> Nitekim İbn Mes'ûd'dan (r.a.) şöyle bir rivayet gelmektedir: “Ehl-i Kitap'a bir şey sormayın, onlar kendileri saptığı halde sizi doğru yola götüremezler!” Rivayetin devamında Kasım b. Adurrahman'dan İbn Mes'ud'un, “İlla nakledecekseniz, o halde bakın; Allah'ın kitabına uygun olanı alın, aykırı olanı bırakın” dediği rivayet edilir.<sup>31</sup>

Sahabilerden gelen geçmiş milletlerle ilgili rivayetlerin kaynağı konusu da üzerinde durulması gereken bir başka noktadır. Sahabî bu bilgiyi, İsrailoğulları'ndan almış olabileceği gibi, Hz. Peygamber'den de duymuş olabilir. Zira tefsirlerde sahabeden gelen ve fakat Ehl-i Kitap'a nispet edilmeyen özellikle de gaybî alanla ilgili pek çok rivayet vardır. Nitekim İbn Teymiyye, “Bu konularda sahabîden sahih bir nakille gelenler, tabîden gelenlerden daha çok insanın içine sınıyor. Çünkü onun Hz. Peygamber'den veya ondan duyan birinden duyma ihtimali daha kuvvetlidir. Hem sahabenin Ehl-i Kitap'tan nakilde bulunması tabînin nakilde bulunmasından daha azdır” demektedir.<sup>32</sup>

Buradaki mesele, sahabenin hangi rivayeti Ehl-i Kitap'tan, hangi rivayeti Hz. Peygamber'den veya ondan duyan birinden aldığını ayırt edebilmenin nasıl mümkün

<sup>29</sup> Zehebî, *el-İsrâiliyyât*, s. 22; Abdullah Mahmud Şehhate, *el-Kur'an ve't-Tefsir*, Mısır, 1974, s. 248, Aydemir, *Tefsirde İsrâiliyyât*, s. 84.

<sup>30</sup> Zehebî, *el-İsrâiliyyât*, s. 22, 51; Aydemir, *Tefsirde İsrâiliyyât*, s. 84; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, TDVY, Ankara, 1997, s. 245; Şimşek, *Kur'an Kıssalarına Giriş*, s. 135. Zehebî'nin bu görüşünü kesinlikle kabul etmeyen Fadl Abbas, Sahabe döneminde isrâiliyatın tozunun bile bulunmadığı görüşündedir. Ona göre İbn Abbas'ın Ebu'l-Celd'e ve diğerlerine soru sorduğuna dair rivayetler varsa da âlimler bunların kesin olarak reddedilmesi gerektiğini söylemişlerdir, *et-Tefsir*, s. 233, 235.

<sup>31</sup> Abdurrezzak, *Musannef*, Ehlü'l-Kitâb, 49, Ehlü'l-Kitâbeyn, 1; rivayetin diğer bir versiyon için bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XX, 49, İbn Abdilberr, *Câmiu Beyâni'l-İlm ve Fadlihî* (thk. Ebu'l-Eşbâl ez-Züheylî), Dâru İbni'l-Cevzî, Suud, 1414-1994, II, 798.

<sup>32</sup> İbn Teymiyye, *Mukaddime*, s. 20.

olacağıdır? Bu noktada İbn Hacer, sahabinin isrâiliyat rivayetiyle meşhur olup olmamasını ölçü almıştır. Şayet böyle bir rivayet, isrâiliyat nakliyle meşhur olmayan bir sahabiden gelmişse ve bu, içtihadın sahasına girmeyen, yaratılışın başlangıcı, peygamberlerin haberleri gibi geçmişle; melâhim, fitneler ve kıyamet ahvali gibi gelecekle ilgili konulardaysa merfu hadis hükmündedir, yani onun Hz. Peygamber'den duyduğu kabul edilir.<sup>33</sup> Ancak isrâiliyat rivayetiyle meşgul bir sahabidenden geliyorsa bunu Ehl-i Kitap'tan duymuş kabul edilir.<sup>34</sup>

Sahabeden Ebu Hureyre, Abdullah b. Abbas ve Abdullah b. Amr'ın Ehl-i Kitap'la ilişki içinde oldukları ve onlardan çeşitli şeyler sorduklarına dair rivayetler vardır. Söz gelimi, İbn Abbas'ın Ka'bu'l-Ahbâr'a, "Hz. İdris'in yüksek bir yere yükseltilişi"ni,<sup>35</sup> "sidretü'l-müntehâ"yı,<sup>36</sup> "Ashâbu'r-Ress"i;<sup>37</sup> Abdullah b. Selam'a, "Hz. Süleyman'ın Hühüd'ü niçin aradığını";<sup>38</sup> Ebu'l-Celd'e mektup yazarak "Ra'd"i<sup>39</sup> ve "Hz. Âdem'in meyvesini yediği ağacı"<sup>40</sup> sorduğu rivayetleri vardır. Ancak Buhârî, İbn Abbas'tan şöyle bir rivayet de nakletmektedir:

İbn Abbas: Ey Müminler! Nasıl oluyor da Ehli Kitap'a soruyorsunuz? Allah'ın peygamberine indirilen kitabınız Allah hakkında en yeni bilgileri vermektedir. Siz onu değiştirilmemiş haliyle okuyorsunuz. Allah size, Ehl-i Kitap'ın Allah'ın yazdıklarını değiştirdiklerini, kendi elleriyle kitabı tahrif ettiklerini ve 'bu Allah katındandır' diyerek az bir değere değiştirdiklerini haber vermiştir. Size gelen ilim onlardan bir şey sormayı yasaklamadı mı? Vallahi size indirilen hakkında size soru soran hiç kimseyi görmedik.<sup>41</sup>

Nitekim Buhârî'de geçen bir rivayette İbn Abbas'ın Hur b. Kays ile Hz. Musa'nın (a.s) konuştuğu kişinin kim olduğuna dair tartıştıkları, bunun üzerine Übey b. Ka'b'ın geldiği ve ona sordukları, onun da Hızır olduğunu söyleyip Hz. Musa ve Hızır hadisini naklettiği rivayet edilir.<sup>42</sup> Şâfiî'nin verdiği rivayette ise, İbn Abbas'a, Nevf el-Bikâlî'nin Hızır'ın arkadaşlık ettiği Musa'nın İsrailoğulları Peygamberi olan Musa olmadığı görüşü iletilir. İbn Abbas, onu yalan söylemekle itham edip, Übey b. Ka'b'dan Hz.

<sup>33</sup> Bağdâdî, sahabeden gelen bu bilgilerin naklinin caiz olduğunu ifade eder. *el-Câmi'*, II, 115.

<sup>34</sup> İbn Hacer, *Nüzhetü'n-Nazar*, s. 107; Zehebî, *el-İsrâiliyyât*, s. 50.

<sup>35</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XVIII, 212.

<sup>36</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXII, 513, 514.

<sup>37</sup> Suyûtî, *ed-Dürri'l-Mensûr*, VII, 352.

<sup>38</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XIX, 441.

<sup>39</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I, 340-345.

<sup>40</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I, 517, 518.

<sup>41</sup> Buhârî, *Şehadât*, 29, İ'tisam, 25.

<sup>42</sup> Buhârî, *İlim*, 17, Enbiya, 27.



Peygamber'den duyduğu hadise dayanarak, onun Hz. Musa olduğunu işittiğini söyler.<sup>43</sup> Bu rivayetlerden İbn Abbas'ın bu gibi konularla yakından ilgilendiği anlaşılacağı gibi, buna benzer konularda öncelikle diğer sahabilerin bir bilgilerinin veya Hz. Peygamber'den bir duyularının olup olmadığını öğrenmeye çalıştığı anlaşılmaktadır.

İbn Mes'ud ve İbn Abbas'ın, bu sözleri Yahudilere soru sormanın muhtemelen sıklaştığı bir ortamda söyledikleri anlaşılmaktadır. Buhârî'nin bu rivayetiyle, İbn Abbas'tan gelen diğer rivayetlerin birbiriyle çelişki içinde olduğu da fark edilmektedir. Bu sebeple, bu rivayetler çeşitli biçimlerde telif edilemeye çalışılmıştır. Buna göre, İbn Abbas gibi sahabiler, sadece bazı hadise ve kıssaların ayrıntılarını öğrenmek için Ehl-i Kitab'ın Müslüman olanlarına müracaat ediyorlar, akâid ve ahkâmla ilgili konularda buna tevessül etmiyorlardı. Zira bu gibi konuların sadece Hz. Peygamber'den alınacağını iyi biliyorlardı.<sup>44</sup> Diğer ihtimallere göre ise İbn Abbas, onlara çokça müracaat edildiğini görüp bu kapıyı kapatmak istemiş olabilir. Dolayısıyla, Buhârî rivayeti onun son görüşü olabilir.<sup>45</sup>

Oryantalistler, bu sahabilerin yanında, diğer bazı sahabilerin de isrâiliyatla ilişkili olduğu iddiasında bulunmuşlardır. Onlara göre, Abdullah İbn Selam, Hz. Ali, Selmân el-Fârisî, Ebu Zer ve Zeyd İbn Sâbit ve daha pek çok sahâbi, Yahudi kültürüne ilgi duymuş ve bu kültürü Müslümanlarla tanıştırmak istemişlerdir.<sup>46</sup> Ancak oryantalistler bu iddialarda bulunurlarken meseleye, Müslümanların Yahudilerle girmiş oldukları *doğal bir kültür alışverişi* olarak bakmaktan ziyade, tamamen "İslam'ın Yahudi kökeni teorisi"ni desteklemek ve dolayısıyla İslam'ın Yahudiliğin ve Hıristiyanlığın yeni bir formu olduğunu ortaya koymak amacı taşımaktadırlar. Onların çoğu iddiaları "zoraki te'viller"den öteye geçmeyen spekülâtif iddialardan ibarettir ve "söz konusu sahabileri şâibe altında bırakmaya yönelik"tir.<sup>47</sup>

İsrâiliyatla meşhur olan sahabilerin bu bilgilere nasıl ulaştıkları da bir başka tartışma konusudur. Özellikle oryantalistler, bazı sahabilerin İbranice, Süryanice gibi

<sup>43</sup> Şafîî, *er-Risâle*, s. 442. Şafîî bu hadisi haber-i vahidlerin delil oluşuna şahit olarak zikreder. Konu hakkındaki bazı değerlendirmeler için bkz. Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi* (tr. Salih Tuğ), A. Gençlik, Ankara, ts. I, 567, 568.

<sup>44</sup> Zehebî, *el-İsrâiliyyât*, s. 51.

<sup>45</sup> Tayyâr, *Şerhu Mukaddime*, s. 157, 158; *Makâlât*, 205, 206.

<sup>46</sup> Bkz. Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, s. 259. Hıdır, Oryantalistlerin bu sahabilerle ilgili iddialarını ayrıntılı bir şekilde incelemiştir, bkz. s. 256-351. G.D. Newby, bu isimleri zikretmiş bu sahabiler yoluyla Hz. Peygamber dönemiyle birlikte isrâiliyatın tefsir ve tarih yazıcılığına geçtiğini iddia etmiştir. Bkz. "The Drowned Son: Midrash and Midrash Making in the Quran and Tafsir" *Studies in Islamic and Judaic Traditions* (ed. Stephen David Ricks), Atlanta, 1986, s. 20.

<sup>47</sup> Bkz. Özcan Hıdır, "İslam'ın Yahudi Kökeni Teorisi ile İlgili İddialar ve Çalışmalar", *İlam Araştırma Dergisi*, cilt: 3 sayı: 1 (Ocak-Haziran 1998) s. 155; *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, s. 351; Hatiboğlu, "İsrâiliyat", XXIII, 197.

dilleri bildiklerini ve o metinlerden nakiller yaptıklarını iddia ederler.<sup>48</sup> İslamî literatürde, bu tür yorumlara imkân verecek rivayetler de yok değildir. Sözelimi isrâiliyat konusunda ismi çokça öne çıkan sahabilerden Abdullah b. Amr'ın Yermük savaşında Ehl-i Kitab'ın kitaplarından iki deve yükü kitap bulduğu rivayeti vardır. İbn Teymiyye, “*Haddisû an Benî İsrâile*” hadisinden aldığı izinle onun bu kitaplardan anladıklarını rivayet ettiğini ifade eder.<sup>49</sup> İbn Kesîr de isrâilî rivayetleri değerlendirirken, Abdullah b. Amr'ın bazı rivayetlerinde “Abdullah bunu, bu iki deve yükü kitaptan nakletmiş olmalı” ifadelerine yer verir.<sup>50</sup> Ancak böyle bir değerlendirmeyi müfessirlerden sadece İbn Kesîr yapmaktadır. İbn Kesîr'in “Abdullah b. Amr, Ehl-i Kitab'ın kitaplarından almış olmalı”, diye nitelediği hadislerin çoğu da İsrailoğulları'yla alakalı değildir. Tayyâr'ın da ifade ettiği gibi ona nispet edilen isrâilî rivayetler çok nadirdir.<sup>51</sup> Nitekim onun Taberî'deki rivayetleri incelendiğinde, merfu olarak naklettikleri hariç diğer bütün rivayetlerin Ka'be,<sup>52</sup> kıyamet alametleri ve ahvâli,<sup>53</sup> cennet, cehennem<sup>54</sup> gibi konularla ilgili olduğu görülür. Bunun belki tek istisnası Habil ve Kabil'le ilgili rivayetidir ki bu da yine doğrudan İsrailoğulları ile ilgili değildir.<sup>55</sup> Dolayısıyla bunların merfu hadis olma ihtimalleri de vardır.

Abdullah b. Amr'ın Süryanice bildiği, geçmiş kitapları okuduğu ve bunlardan nakillerde bulunduğu dair rivayetler de vardır.<sup>56</sup> Mesela Buhârî Abdullah b. Amr'dan şu bilgiyi nakleder:

Ata b. Yesar der ki: Abdullah b. Amr'ı gördüm: “Bana Allah Rasûlü'nün Tevrat'taki niteliğini söyle” dedim. O, “Elbette” dedi: “Allah'a yemin ederim ki O (s.a) Tevrat'ta Kur'an'daki bazı nitelikleriyle zikredilmiştir: ‘Ey Peygamber! Biz

<sup>48</sup> Newby, “The Drowned Son” s. 20, 21.

<sup>49</sup> İbn Teymiyye, *Mukaddime*, s. 44. “İki deve yükü” (zâmileteyn) ifadesine İbn Teymiyye'nin verdiği bu bilgiden ve İbn Kesîr'in nakillerinden başka bir yerde rastlanmamaktadır. Yalnız Zehebî (ö. 748/1347) “Ehl-i Kitabın kitaplarından bir deste kitap (cümleten min kütüb-i ehli'l-kitâb) bulmuş bunları mütalaa etmiş, onlarda hayreti mucip şeyler görmüştür” ifadesine yer verir. Zehebî, *Tezkiratü'l-Huffâz*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1419/1998, I, 35. Taberî'de, kıyamet alametleriyle ilgili bir rivayetin başında “o kitapları okurdu” (ve hüve yekraü'l-kütüb) diye bir ifade yer alır; *Câmiu'l-Beyân*, XII, 253. Abdullah'ın bu rivayete, Hz. Peygamber'e isnad ederek başladığı görülmektedir. Dolayısıyla onun bu bilgiyi Yahudilerin kıyamet ahvâlini anlatan (apokaliptik) kitaplarından almış olmasından ziyade Hz. Peygamber'den duymuş olması daha kuvvetle muhtemeldir.

<sup>50</sup> İbn Kesîr, *Tefsîr*, II, 78, III, 375, IV, 443, VI, 107.

<sup>51</sup> Tayyâr, *Şerhu Mukaddime*, s. 163; İbn Kesîr'in, Abdullah b. Amr'dan naklettiği rivayetlerin tek tek değerlendirmesi için bkz. s. 164-166. Müellif, Abdullah b. Amr'ın bu kitapların yazıldığı yazıyı okuyabilmesini çok uzak bir ihtimal olarak görür; s. 167.

<sup>52</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VI, 20, XIII, 164, XXIV, 208.

<sup>53</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XII, 253, 259, 264, 313, XIII, 527, 528, XIX, 499, XX, 528.

<sup>54</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XIV, 354, XVI, 424, XVII, 277, XVIII, 46, 218, XXI, 641.

<sup>55</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, X, 202, 213, 218.

<sup>56</sup> Muhammed İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-Kübrâ* (thk. M. Abdülkadir Ata), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1410-1990, IV, 201, VII, 343.

seni hakikaten şahid, müjdeleyici, uyarıcı [ve ümmilere sığınmak] olarak gönderdik.<sup>57</sup> Sen kulumsun ve Rasûlümsün. Sana mütevekkil ismini verdim.’ O kaba ve katı kalpli değildir. Çarşılarda sesini yükseltmeyen kötülüğe kötülükle karşılık vermeyen aksine bağışlayıp affedendir. Allah sapmış toplumu, kör gözleri, sağır kulakları ve perdeli kalpleri onun vasıtasıyla: ‘Lâilâhe illallah’ diyerek ayağa kaldırmadıkça, onun ruhunu asla kabzetmeyecektir.”<sup>58</sup>

Hadisi, İbn Sa’d (ö. 230/844) Abdullah b. Selam’dan aynı lafızlarla naklederken, Hâkim (ö. 405), Hz. Âişe’den rivayetini, “Rasûlullah (s.a) İncil’de: Bağırıp çağırmayan, katı kalpli olmayan, çarşılarda sesini yükseltmeyen kötülüğe kötülükle karşılık vermeyen aksine bağışlayıp affedendir, diye yazılıdır” bölümünü nakleder.<sup>59</sup>

Abdullah b. Amr’ın Süryanice bildiği ve bu metinlerden bazı nakillerde bulunduğu düşünülebilirse de bu ona mahsus olup isrâiliyat nakleden diğer sahabiler için böyle bir durum söz konusu değildir. Hatta Abdullah b. Amr’la Abdullah b. Selam’dan gelen rivayetlerin aynı olmasından hareketle, Abdullah b. Amr’ın bu rivayeti ondan almış olabileceği ihtimali üzerinde de durulur.<sup>60</sup> Dolayısıyla bu rivayetlerde esas kaynağın özellikle sahabe döneminde, Ehl-i Kitap ve Ehl-i Kitap’tan Müslüman olan kişiler olduğu daha isabetli bir görüştür. Nitekim Ebu Hureyre, naklettiği bir hadisi: “Bunu, gerçekten Hz. Peygamber’den mi duydun?” diye ısrarla soran Ka’b’a: “Tevrat’tan okuyacak değilim ya!” veya “Tevrat okuyorum da ondan mı nakledeceğim sanki? (*Efe ekrau’t-Tevrât?*)”<sup>61</sup> cevabını vermiştir.

Çağdaş dönemde Reşid Rıza, Ebu Reyze gibi müelliflerin isrâiliyat rivayetiyle meşhur olan sahabilerle ilgili ciddi ithamlarda buldukları görülmektedir. Bu ithamlar ikinci bölümde, Reşid Rıza’nın isrâiliyata yaklaşımları altında incelenecektir. Onların bu ithamları ve oryantalistlerin tarafgir iddiaları bir tarafa, eldeki rivayetler sahabe döneminde Müslümanlarla Ehl-i Kitap arasında bir kültür alışverişinin olduğunu, Müslümanların çok sınırlı da olsa bazı konularda onlardan bilgi aldıklarını ortaya koymaktadır.

<sup>57</sup> Ahzâb 33/45, 46.

<sup>58</sup> Buhârî, Buyû, 50; Tefsir (48), 3. Aynı rivayeti Taberî de nakleder, ancak burada Ata’nın Ka’b’ın da bunu birkaç lafız değişikliğiyle tasdik ettiği ifade edilir, *Câmiu’l-Beyân*, XIII, 164.

<sup>59</sup> Hâkim, *Müstedrek*, Tevârihu’l-Mütekaddimîn, 28, Daru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut, 1411/1990, II, 671; İbn Sa’d, *Tabakât*, I, 270. Bu rivayetlerde işaret edilen nitelikler, Yeşaya 42’nin başında ve Matta İncil’inin 12: 17-21. ayetlerinde geçmektedir.

<sup>60</sup> Atyâr, *el-Bidâyetü’l-Ülâ*, s. 46.

<sup>61</sup> Buhârî, Bed’ü’l-Halk, 15; Müslim, Zühd, 61.

### 1.3.3. Tabiîn Dönemi ve Sonraki Dönemler: İsrâiliyatın Yeniden Yapılandırılma Süreci

Tabiîn dönemi ve onu izleyen dönemlerde isrâiliyatın İslam kültürüne geçişinde bir hızlanma meydana gelmiştir. Buhârî'nin Muâviye'den naklettiği rivayete bu çerçeveden bakıldığında, Ehl-i Kitap'tan rivayet etmenin tabii bir sürece girdiği anlaşılabilir. Bu rivayette, Muâviye: “Şu Ehl-i Kitap'tan rivayette bulunanların en doğrusu Ka'bu'l-Ahbâr olsa da biz bazen onun hatasını bulurduk” demiştir.<sup>62</sup> İbn Teymiyye de, sahabe Ehl-i Kitap'tan tabiîne göre daha az rivayette bulunmuştur, derken zımnen bunu ifade etmiştir.<sup>63</sup>

Bunda Ehl-i Kitap'la olan ilişkilerin ve onlardan Müslüman olanların sayısının artması etkili olmuştur. Bilindiği gibi, İsrâiliyatın İslam kültürüne geçişinde *esas unsurun* Müslüman olan gayriüslimler olduğu düşünülür.<sup>64</sup> Onlar İslam'a girerken, sahip oldukları bilgi birikimlerini, dinî gelenek ve efsanelerini de beraberlerinde getirdiler. Bu tabii bir süreç olarak görülmektedir. Zira tarih boyunca, farklı ilmî geleneklere, farklı kültür havzalarına mensup çeşitli topluluklar, İslâm dairesine dâhil olur olmaz, daha önceden sahip oldukları tüm birikimlerini, hemen kapının eşiğinde bırakmadılar/bırakamadılar.<sup>65</sup> Onların getirdiği bu bilgiler, tefsir başta olmak üzere diğer alanlarda da zamanla kendine belli bir yer edinmeye başlamıştır.

İbn Haldûn yukarıda bir kısmını naklettiğimiz görüşünün devamında şunları söyler: “Bunlar İslam'ı kabul ettikten sonra İslam diniyle ilgisi olmayan, *yaratılışın başlangıcına, olağanüstü hal ve olaylara, melâhime* dair haberler gibi eski bilgilerini muhafaza ettiler. Ka'bu'l-Ahbâr, Vehb b. Münebbih, Abdullah b. Selam gibi kişiler böyleydiler. Tefsirler bunlardan nakledilen bilgilerle doldu. Bu rivayetler içinde (peygamberden değil de) bizzat bunların kendilerinden rivayet edilmiş haberler yer almaktaydı ve bunlar sahih olduklarında amel etmenin farz olduğu ahkâmı ilgili konularda değildiler. Bu yüzden de müfessirler bu tip rivayetler karşısında müsamahakâr davrandılar ve kitapları böylesi rivayetlerle doldurdular. –Daha önce de söylediğimiz gibi- bu rivayetlerin aslı badiyede oturan ve naklettikleri şeyleri araştırıp tetkik ederek öğrenecek durumda olmayan Tevrat ehline dayanmaktadır. Ancak bunlar

<sup>62</sup> Buhârî, İ'tisam, 25. Hadis metninde geçen “Leneblû aleyhi el-kezibe” ifadesi farklı yorumları beraberinde getirir de İbn Hacer'in İbn Hibban'a dayanarak verdiği: “O bazen hata ederdi” anlamı daha isabetli görünmektedir. *Fethu'l-Bârî*, XXIII, 335.

<sup>63</sup> İbn Teymiyye, *Mukaddime*, s. 20.

<sup>64</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 254.

<sup>65</sup> Cündioğlu, *Sözün Özü*, Kaknüs, İstanbul, 2005, s. 32.

(Müslüman olduktan sonra) dinde ve Müslümanlar arasında şöhret bulup büyük itibara mazhar oldukları için onlardan gelen rivayetler kabul görmüştür.”<sup>66</sup>

İbn Haldûn’un “Müslümanlar arasında şöhret bulmuşlar” ve “onlardan gelen rivayetler kabul görmüştür” biçiminde işaret ettiği nokta önemlidir. Zira burada sadece Ehl-i Kitab’ın getirdikleri bilgileri İslam kültürüne taşımalarından değil, Müslümanların da ister bir merakın ister bir ihtiyacın sonucu olsun bu bilgilere itibar ettiklerinden söz edilmektedir. Üstelik bu, sadece halkın bu bilgilere teveccüh ve merakıyla değil,<sup>67</sup> âlim seviyesindeki insanların bu bilgileri gönüllü olarak telakki etmesiyle alakalıdır. Nitekim isrâiliyatın avam arasında olduğu gibi, ulema arasında da yaygınlaştığı ifade edilmiştir.<sup>68</sup>

Gayrimüslim ilim adamları genel olarak, İslam’ın birinci yüzyılı ve ikinci yüzyılının başlarında Müslümanların, Kur’an’ın nüzûlü öncesi peygamberler hakkında gerek Kitab-ı Mukaddes’teki gerek onun dışındaki bilgileri almaya gayret gösterdikleri kanaatindedirler. Bunun, onlara göre en önemli sebebi, Kur’an’ın kayda değer bir bölümünün anlaşılmasında Müslümanların zorluk çekmeleri idi. Hatta onlar, Kur’an’ın anlaşılmasında ortaya çıkan ihtilaflarda Müslümanların bu mühtedilere fikir danıştıkları kanaatindedirler.<sup>69</sup>

Daha önce de işaret edildiği gibi, sahabeden İbn Abbas’ın ve Ebu Hureyre’nin tabiînden Ka’bu’l-Ahbâr’a çeşitli bilgiler sordukları rivayetler arasında yer almaktadır. Tabiîn döneminde de bu başvurular devam etmiş, zamanla bunun spektrumu daha da genişlemiştir. Nitekim Süfyan es-Sevrî’nin, “Sana Mücahid’in tefsiri ulaşmışsa, bu sana bilgi olarak yeter”<sup>70</sup> dediği Mücahid hakkında şöyle bir rivayet nakledilmektedir: “Ebu Bekir b. Ayyâş, A’miş’e, ‘İnsanlar Mücahid’in tefsirini almaktan niçin kaçınıyorlar?’ diye sordu. A’miş, ‘Çünkü onlar Mücahid’in Ehl-i Kitap’tan bilgi sorduğunu düşünüyorlardı’ demiştir.”<sup>71</sup> Zehebî tarafından Mücahid’in bu gibi konulara çok meraklı

<sup>66</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 554, 555; çev. II, 614, 615. İbn Haldûn’un bu görüşlerinin değerlendirmesi için bkz. Kâsımî, *Mehâsinü’l-Te’vîl*, I, 12; Zehebî, *el-İsrâiliyyât*, s. 24, 25; Bilmen, *Tefsir Tarihi I*, s. 110, 111; Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 214, 215; Cündioğlu, *Anlam’ın Tarihi*, s. 97.

<sup>67</sup> Zehebî, *el-İsrâiliyyât*, s. 74.

<sup>68</sup> Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 168, 169.

<sup>69</sup> Albayrak, “Re-evaluating”, s. 77.

<sup>70</sup> İbn Teymiyye, *Mukaddime*, s. 47.

<sup>71</sup> İbn Sa’d, *Tabakât*, VI, 20; Sehâvî, *Fethu’l-Muğîs*, I, 164. Ahmed Emin, aynı rivayete yer verdikten sonra: “Fakat onun sika olduğunu ta’n eden hiç kimseye rastlamadık” der. *Fecru’l-İslâm*, s. 204. Goldziher ise, İbn Sa’d’a dayanarak verdiği bu bilgiyi, A’miş’ten Mücahid’in tefsirinin itibar görme sebebi olarak zikretmiştir. *Mezâhib*, s. 88, dn. 3.

olduğu bu amaçla, birhût kuyusunu<sup>72</sup> görmek için Hadramut'a kadar gittiğini rivayet etmiştir.<sup>73</sup> Mücahid, oryantalistler tarafından, kendinden önceki İbn Abbas, kendinden sonraki Mukâtil b. Süleyman gibi İslamî kökenli olmayan bilgileri Kur'an tefsirinde özgürce kullanan erken dönem âlimleri arasında sayılmıştır.<sup>74</sup>

Bazı oryantalistler ilginç bir biçimde tefsir rivayetlerini aktaran kişilerin en nihayet Ehl-i Kitap'tan olan Mevâli'den olduğunu bunların arka planı olan ailelere mensup olmaları dolayısıyla Yahudi, Hıristiyan ve Zerdüş kaynaklar hakkında özel bir bilgiye sahip olduklarını iddia eder. Buna örnek olarak da Fars kökenli olduğunu söylediği Hasan el-Basrî ve Katâde b. Diâme'yi verir. Her ikisinin de Kur'an tefsiri konusunda kendi dönemlerinin güvenilir kişileri olarak değerlendirildiklerini, modern araştırmalar bakımından da onların Kitab-ı Mukaddes ve diğer metinlerde var olup da Kur'an'da yer alan şahsiyetleri tefsir ederlerken, Yahudilik ve Hıristiyanlıktan gelen rivayetlerin aktarımını sadıkane bir biçimde yaptıklarına dair ciddi bir güvenilirlik gördüklerini ifade eder.<sup>75</sup>

Bu görüşlerin, tefsirin önemli ravilerini şâibe altında bırakmaya yönelik olduğu düşünülebilir. Niteki Hasan Basrî'den Hz. Nuh'un boğulan oğluyla ilgili zikredilen bir rivayet bu iddiaları tartışmalı hale getirmektedir. Bu rivayete göre Hasan Basrî, Nuh'un boğulan oğlunun, Nuh'un kendi oğlu olmadığı görüşündedir. Katâde:

Bunu ona sordum: "Vallahi onun oğlu değildir!" dedi. Ben de: Allah onun hakkında: "O benim ailemden oğlumdur" diyor, sense oğlu değildir diyorsun, üstelik Ehl-i Kitap da oğlu olduğu konusunda farklı düşünmüyorlar, dedim. Bunun üzerine dedi ki: "Kim dinini Ehl-i Kitap'tan alıyor?"<sup>76</sup>

Bu ifade, Hasan Basrî gibi Ehl-i Kitap'a başvuruyu doğru bulmayanların da var olduğunu göstermektedir. Tabii Katâde ile Hasan Basrî arasında geçen bu konuşma, içinde buldukları çevrede Ehl-i Kitap'la bir bilgi alışverişinin olduğuna da işaret etmektedir.

Bu dönemde isrâiliyat rivayetiyle meşhur olan çeşitli şahıslar vardır. Ka'bu'l-Ahbâr, Vehb b. Münebbih, Ebu'l-Celd el-Basrî, Muhammed b. Saib el-Kelbî, Abdülaziz b. Cüreyc, Mukâtil b. Süleyman, Muhammed b. Mervan es-Süddî bu isimler

<sup>72</sup> *Tezkiratü'l-Huffaz*'ın bizim esas aldığımız baskısında "bi'ru birhût" diye kayıtlı iken, Dâvûdî'de kelime bi'rû hût" diye kayıtlıdır.

<sup>73</sup> Zehebî, *Tezkiratü'l-Huffâz*, I, 72; Şemseddin Muhammed b. Ali ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts. II, 308.

<sup>74</sup> M. Plessner ve A. Rippin, 'Mukatil B. Sulayman', *EI*<sup>2</sup>, VII, 509.

<sup>75</sup> Newby, "The Drowned Son" s. 21.

<sup>76</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 396.

arasındadır.<sup>77</sup> Bu isimlerden özellikle iki kişi, Yahudi kültürünün İslam'a geçişinde öne çıkmıştır. Bunlar, Yahudilikten dönen Yemenli mühtedi Ka'bu'l-Ahbâr (ö. 32/652) ile eski kitapları okuyup önceki milletlerin ilmine (ulûmu'l-evâil) vakıf biri olarak tanınan Vehb b. Münebbih'tir (ö.110/728).

Çağdaş dönemde isrâiliyat eleştiriciliğinin yükselişiyle birlikte bu iki ravi, bir taraftan Tevrat'la uzaktan yakından hiçbir ilgisi olmayan rivayetleri İslam kültürüne sokmuş olmakla itham edilirlerken, diğer taraftan kimi siyasî faaliyetlerin odağı olmak, İslam'ı entrikalarla içten içe yıkmaya teşebbüs etmekle suçlanmışlardır.<sup>78</sup> Bundan sonraki başlık ve bölümlerde yer yer bu konuya temas edilecek, onların Ehl-i Kitap'tan naklettiği bilgilerin nasıl bir süreçten sonra İslam kültürüne girdiği, nakledilen bilgilerin kaynağının ne olduğu üzerinde durulacaktır.

Bilindiği gibi isrâiliyat konusunda en çok tartışılan konulardan biri, bu bilgilerin kaynağı meselesidir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi özellikle Reşid Rıza, isrâiliyat kaynaklı bilgilerin Kitab-ı Mukaddes'te aslının bulunmadığı görüşünü dile getirir.<sup>79</sup> Şu halde bu bilgiler, Kitab-ı Mukaddes'ten ve onun tefsirlerinden mi nakledilmiştir, yoksa tamamen şifahî bir kültürün ürünü müdür? Ehl-i Kitap'ın mevcut bilgileri İslam kültürüne olduğu gibi mi geçmiştir yoksa burada tam kestirilemeyen farklı süreçler mi yaşanmıştır?

Esasen bunu kesin bir biçimde tespit etmek de kolay değildir; zira isrâiliyat nakledilirken, karmaşık bir süreç yaşanmış, çeşitli kitabî bilgiler kadar bölgesel şifahî kültürler de isrâiliyat külliyyatının vücut bulmasında etkili olmuştur. İbn Haldûn'un ifadelerine bakılırsa, o dönem Arabistan'da yaşayan Ehl-i Kitap da tıpkı Araplar gibi bedevi idiler. Dolayısıyla Arapların onlardan naklettikleri bilgiler de kitabî olmayıp tamamen halk kültürüne dayanmaktadır.<sup>80</sup> İbn Haldûn burada şifahî kültürü öne çıkarmakta, isrâiliyat olarak nakledilen bilgilerin halk arasında yaşayan efsaneler olduğu üzerinde durmaktadır. Ancak Ka'bu'l-Ahbâr ve Vehb b. Münebbih gibi şahısların, belli bir ilmî seviyeyi haiz, Ehl-i Kitap'ın kitaplarından haberdar olan kimseler olduğu üzerinde de durulmaktadır.<sup>81</sup> Nitekim Zehebî (ö.748/1347), Vehb'i, Tabiîn âlimlerinin ileri gelenlerindendir (min ahbârî ulemâi't-tâbiîn)" diye anlatırken, İbn Hacer (ö. 852/1448) de Muâviye'nin, "Ka'b, âlimlerden biridir" sözünü

<sup>77</sup> Ravilerin değerlendirmeleri için bkz. Zehebî, *el-İsrâiliyyât*, s. 74-93, Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 251-265.

<sup>78</sup> Bk. Rıza, *el-Menâr*, I, 9; IX, 45; Ebu Reyze, *Edvâ'*, s. 113.

<sup>79</sup> Bkz. Rıza, *el-Menâr*, I, 9; IX, 63, 66; IX, 192; XII, 140.

<sup>80</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 554, 555; *çev.*, II, 614, 615.

<sup>81</sup> Bkz. M. Watt, *Müslüman Hıristiyan Diyalogu*, s. 54, 55.

nakletmiştir.<sup>82</sup> Bu noktada Vehb b. Münebbih'in insanlığın yetmiş dilinde vahyedilmiş kitapları okuduğuna dair rivayetleri de saymak gerekir.<sup>83</sup> Ahmed Emin, her ne kadar Ka'b'in rivayetlerinin şifahî bilgilere, zaman zaman da onun uydurmalarına dayandığını iddia ederse de yine kendisi, Ka'b, Temîm ed-Dârî ve Vehb'in isrâiliyat rivayetinde Hicaz Yahudilerinden daha çok ön plana çıkmalarını, Yemen'de Hicaz'dan daha yüksek bir medeniyetin var olduğuyula açıklar. Bu, Yemen'de daha çok Yahudi medresesinin bulunduğu ve bu medreselerin Tevrat ve onun mitolojilerinin yayılmasına katkı sağladığı anlamına gelir.<sup>84</sup> Dolayısıyla onların naklettiği bilgiler, şifahî bilgiler kadar çeşitli kaynaklara dayanan kitabî bilgiler de olmalıdır.

Bu noktada yukarıda sahabe için söz konusu ettiğimiz, bu bilgilerin nasıl elde edildiği meselesine tekrar dönüp sonraki dönemler için durumun ne olduğuna göz atmamız gerekecektir.

Şimdi bütüncül bir değerlendirmeye, isrâiliyatın bir kaynak haritasını çıkarmaya çalışalım. Ancak bu haritanın ana çizgileri az çok belli olmakla birlikte, tali çizgilerinin henüz çok belirginleşmediği; bu çizgilerin belirginleşmesi için daha fazla araştırmanın gerekliliği hatırd tutulmalıdır.

### **1. Kanonik Kitaplar:**

a) Kanonik metinler, Yahudi ve Hıristiyanlarca geniş bir kabule mazhar olmuş, kanun hüviyeti taşıyan metinlerdir. Kanonik metinlerin başında Pentatök ya da Esfâr-i Hamse denen Tora gelir. Bunu Yeşu, Hâkimler, 1. ve 2. Samuel gibi Nevi'îm (Peygamberler) diye adlandırılan eserlerle; Mezmurlar, Süleyman'ın Meselleri, Eyub gibi Ketuvîm (Kitaplar) diye adlandırılan eserler takip eder. Yahudi literatüründe bu külliyata Tanah denir. Hıristiyanların Esk-i Ahid diye isimlendirdikleri bu külliyata, İnciller ve Pavlus'un Mektupları gibi parçalardan oluşan Yeni Ahid-i de eklemek gerekir. Esk-i Ahid ve Yeni Ahid'den oluşan bu mecmuanın adı da Bible (Kitab-ı Mukaddes)'dir. Bu kitapların kanonik olarak kabul edilmeleri farklı dönemlerde gerçekleşmiş olup; Esk-i Ahid'e dâhil edilen kitaplar, Yahudi ve Hıristiyanlara göre farklılık gösterebilir.<sup>85</sup>

İslamî literatürdeki isrâilî rivayetlerin bu kitaplar içinde Tevrat'a dayandığı, özellikle Müslüman araştırmacılar tarafından kabul edilen bir husustur. Yaratılışın

<sup>82</sup> Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl* (thk. Ali Muhammed el-Becâvî), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1382-1963, IV, 352; İbn Hacer, *Tehzîb*, VIII, 439.

<sup>83</sup> İbn Sa'd, *Tabkâtü'l-Kübrâ*, VI, 71; İbn Asâkir, *Târîhu Dimeşk* (thk. Amr b. Ğarâme), Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1415-1995, III, 386; ayrıca bkz. Aydemir, *Tefsirde İsrâiliyyat*, s. 99.

<sup>84</sup> Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, s. 161, 162.

<sup>85</sup> Bkz. Adam, *Tevrat*, s. 27; Meriç, *Işık Doğudan Gelir*, s. 152-161.



başlangıcı, Hz. Nuh, Hz. İbrahim gibi peygamberlerin hayatları, İsrailoğulları tarihiyle ilgili gerek tefsirlerdeki, gerekse tarih kitaplarındaki bazı rivayetlerin kökleri özellikle Kitab-ı Mukaddes'in ilk beş kitabında bulunabilir. Aynı Hz. Musa'dan sonraki peygamberlerin hayatlarıyla ilgili bazı rivayetler, ilk beş kitabın dışındaki kitapların pasajlarıyla uygunluk gösterebilir.<sup>86</sup>

Sözgelimi İbn İshâk'ın kimi rivayetleri Tevrat'la, İbn Kuteybe'nin eserlerindeki nakilleri de Tevrat ve İncillerle aynılık arzeder.<sup>87</sup> Aynı şekilde Hz. Davud ve Urya ile ilgili tefsirlerde nakledilen rivayetler büyük oranda 2. Samuel kitabında; Hz. Eyyub'un imtihan edilmesi ile ilgili rivayetlerin asılları Eyup kitabında bulunabilir.<sup>88</sup>

Ancak şunu ifade edelim ki, bu kitaplar Yahudi ve Hıristiyan literatüründe önceliğe sahip olsalar da, İslamî literatürdeki isrâilî rivayetlerin kaynakları olmak bakımından önceliği teşkil etmezler. Bir başka deyişle eldeki rivayetlerin oldukça cüzi bir miktarı bu kitaplarda bulunabilir. Bunun sebepleri arasında, birazdan ayrıntılarıyla üzerinde duracağımız gibi, söz konusu kitapların nüsha farklılıkları yanında ravîlerin çeşitli gerekçelere dayanan tasarrufları olabilir.<sup>89</sup>

b) Yahudi literatürünü oluşturan ve kanonik olarak kabul edilen diğer bir külliyyat ise Talmud'dur. Talmud, hukukî geleneği geliştirmekle uğraşan Rabbîler tarafından ortaya konan şifahî kanunlar olup Rabbinik/Klasik Yahudiliğin temelini oluşturur. Talmud, Mişna ve onun tefsiri olan Gemera'dan oluşur. Gemera ise Halakhah ve Haggadah olmak üzere iki kısma ayrılır. Halakhah, dinî ve hukukî prensipleri, Haggadah ise kıssa ve menkıbeleri bir araya getirir. Bir de Midraşlar vardır ki, bunlar Halakhah ve Haggadahların tefsirleridir. Midraşlar, aynı zamanda Esk-i Ahid'in Arami dilindeki tefsirleri olup, bizdeki tefsir kelimesi gibi hem Tevrat'ın gerek hukukî pasajlarını, gerek ahlakî ve ibretlik hikâyelerini içeren pasajların yorumlanmasını, hem de bu yorumların yer aldığı kitapları ifade eder.<sup>90</sup> Sözgelimi *Midraş Rabbah*, Tora'nın beş kitabı ile

<sup>86</sup> Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, s. 201; Ebu Şehbe, *el-İsrâiliyyât*, s. 13; M. İzzet Derveze, *Havle'l-İsrâiliyyât fî Kütübî't-Tefsîr, Mecelletü'l-Va'yi'l-İslâmî*, yıl: 2, sayı: 19, Kuveyt, Receb, 1386, s. 38, 39; Na'nâa, *el-İsrâiliyyât*, s. 368-382; Âmâl Muhammed Abdurrahman Rabî', *el-İsrâiliyyât fî Tefsîri't-Taberî, Dirâseten fî'l-Lüğâ ve'l-Masâdiri'l-İbriyye*, el-Meclisü'l-A'la li-Şüûni'l-İslâmiyye, Kahire, 1425/2005, s. 169.

<sup>87</sup> İbn Kesîr, *Kıyasu'l-Enbiya*, I, 113-114; İbn Kuteybe, *Te'vilu Muhtelifi'l-Hadîs*; Tevrat'a atfları, s. 138, 139; İncil'e atfları, 147, 273, 282, 291; *el-Maârif* (thk. Servet Ukkâşe), el-Hey'etü'l-Mısriyye, Kahire, 1992, s. 22, 23; 32, 33; krş. Josef Horovitz, *İslamî Tarihçiliğin Doğuşu* (tr. Ramazan Altınay-Ramazan Özmen), Ankara Okulu, Ankara, 2002, s. 41.

<sup>88</sup> Bkz. Na'nâa, *el-İsrâiliyyât*, s. 368-382.

<sup>89</sup> Bkz. Na'nâa, *el-İsrâiliyyât*, s. 370-371.

<sup>90</sup> Bkz. Zaferü'l-İslam Han, *Yahudilikte Talmud'un Mevkii ve Prensipleri* (tr. Mehmet Aydın), İhya, İstanbul, 1981, s. 23; Fuat Aydın, *Yahudilik*, İnsan, İstanbul, 2004, s. 50; Mehmet Aydın, *Ansiklopedik*

sinagogta çeşitli vesilelerle okunan Neşideler Neşidesi, Rut, Yeremya'nın Mersiyeleri, Vaiz ve Ester kitaplarının tefsirleridir. *Midraş Tanhuma* ise Tevrat'ın menkıbe Haggadah ağırlıklı tefsiridir.<sup>91</sup>

İsrâîlî rivayetlerin orijinlerinin bulunabileceği diğer bazı kaynaklar da Talmud ve Midraşlardır. Müslüman araştırmacılar, özellikle de oryantalistler isrâîlî rivayetlerin önemli ölçüde bu kitaplara dayandığı görüşündedirler. Bu kaynaklardan da, Talmud'un içinde yer alan Hakkadah ve bunların tefsirlerinin pek çok hikâyeye kaynaklık ettiği, modern araştırmacılar tarafından en çok kabul edilen görüştür.<sup>92</sup>

Örnek olarak Taberî'nin Süddî kanalıyla Bakara 2/49. ayetin tefsirinde verdiği bir rivayeti zikredebiliriz. Bu rivayete göre, Firavun rüyasında, Beytü'l-Makdis tarafından bir ateşin geldiğini, bu ateşin Mısırlıların evlerini yakıp İsrailîlerin evlerini bıraktığını görür. Sihirbaz ve kâhinleri çağırıp rüyanın yorumunu sorar. Onlar da Beytü'l-Makdis'ten gelen İsrailîlerden bir adamın çıkıp Mısır'ı helak edeceğini söylerler. Bunun üzerine Firavun İsrailoğulları'nın erkek çocuklarının öldürülmesi emrini verir.<sup>93</sup> Mevdûdî, bu rivayeti müfessirlerin Talmud ve diğer isrâîlî kaynaklardan aldıklarını ifade ederek, bilginin Talmud'daki kaynağına işaret eder.<sup>94</sup>

Ancak bizdeki rivayetlerle Talmud'daki rivayetlerin de bazen farklılık göstermesi mümkündür. Sözelimi Hakkadah'ta Firavunun rüyasının mahiyeti farklıdır. Taberî'deki anlatımdan farklı olarak Firavun rüyasında, tahtında otururken yaşlı bir adamın elinde teraziyle huzurunda belirdiğini görür. Adam terazinin bir gözüne firavunun bütün valilerini, vezirlerini, ileri gelenlerini, diğer gözüne ise süttan kesilmemiş bir kuzuyu koyar. Kuzunun bütün bu adamlara ağır bastığını görür. Kâhinlerin yaptığı yorum ise iki rivayette de aynıdır.<sup>95</sup>

Midraşlardan tefsirlere geçen bilgilere örnek olarak ise Taberî'nin Katâde'den naklettiği şu rivayet verilebilir: “Yakub (Oğullarım, sadece bir kapıdan girmeyin)

---

*Dinler Sözlüğü*, Din Bilimleri, Konya, 2005, s. 502; Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Vadi, Ankara, 1998. s. 152; Adam, *Tevrat*, 22, 23.

<sup>91</sup> Adam, *Tevrat*, s. 25, 26.

<sup>92</sup> Han, *Yahudilikte Talmud*, s. 23; Ahmed Halil, *Neş'etü't-Tefsîr*, s. 39; Cevâd Ali, “Mevâridü Târîhi't-Taberî”, *Mecelletü'l-Mecma'îl-İlmî el-İrâkî*, cilt. I, yıl:1, Bağdat, 1369-1950, s. 191, 192; M. Esed, *Kur'an Mesajı*, 431, 73, 75, 79, 657, 929; Rabî', *el-İsrâîliyyat fî Tefsîri't-Taberî*, s. 93; Franz Rosenthal, “The Influence of the Biblical Tradition on the Muslim Historiography” B. Lewis ve P.M. Holt tarafından edisyonu yapılan *Historians of the Middle East*, (Oxford, 1962) s. 42, 43. Newby, “The Drowned Son” s. 20, 21; Albayrak, “Re-evaluating”, s. 78.

<sup>93</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II, 44.

<sup>94</sup> Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, IV, 159.

<sup>95</sup> *Haggadah İsrâîl*, 2/325, 326. Midraşlarda da Hz. Musa'nın çocukken geçirdiği bir imtihandan söz edilerek, rüyaya atıfta bulunulur. *Midraş Rabbah*, 1:31; nakleden Rabî', *el-İsrâîliyyât fî Tefsîri't-Taberî*, s. 269, 270.

sözünü, çocuklarına göz değmesinden korktuğu için söylemişti. Çünkü onlar gösterişli ve yakışıklı kimselerdi.”<sup>96</sup> Rivayet Midraş’ta şöyle geçmektedir: “Yakup oğullarına dedi ki: ‘Niçin kendinizi gösteriyorsunuz? Sizler, güçlü ve yakışıklı kimselersiniz. Sadece bir kapıdan girmeyin, sadece bir yerde durmayın ki, size hasetçilerin gözü değmesin.’”<sup>97</sup>

İkinci örnek olarak da, Kisâî’nin *Kıyasu’l-Enbiya*’sında naklettiği bir bilgiyi verebiliriz. Rivayete göre, Hz. Nuh ve beraberindekiler tufandan sonra gökyüzü kapalı olduğu için gündüzü geceden ayırt edemezler. Gemideki insanlar, geceyi gündüzden, beyaz bir mücevher tanesi sayesinde ayırt edebilirler: Işığı düştüğü zaman gündüz olduğunu anlarlar, ışığı çoğaldığı zaman gece olduğunu anlarlar.<sup>98</sup> Bu bilgi görüldüğü kadarıyla *Midraş Rabbah*’tan alınmıştır: “Nuh’un gemide bulunduğu on iki ay boyunca, gündüz güneşin ışığına gece ayın ışığına ihtiyaç duymadı. Fakat onun taktığı parlak bir mücevheri vardı. Mücevher sönük olduğu zaman gündüz olduğunu, parlak olduğu zaman ise gece olduğunu anlıyordu.” “Nuh’a: ‘Oraya çok değerli taş ve mücevherler koy, çünkü onlar sana ışık verir, öğle ışığı gibi parlarlar’ denmiştir.”<sup>99</sup>

## 2. Apokrifler:

Yahudi ve Hıristiyan dinî edebiyatında, kanonik eserlerin yanında, Yahudiler tarafından kabul görmeyen, kilise tarafından başlangıçta kabul edilmezken XVI ve XVII. yüzyıllarda kabul edilen kitaplar da vardır. Kilise, Esk-i Ahid’in Yunanca tercümesinde yer alan fakat İbranice metinde olmayan bazı risaleleri bu isimle ve “Deuterokanonik” yani kutsal kitaplar listesine sonradan eklenmiş kitaplar olarak görür. Bunlar yine çeşitli tarihlerde çeşitli yazarlarca kaleme alınmış, Yahudilere ait halk hikâyelerini, tarihî, ahlakî ve dinî konuları içine alan kitaplardır.<sup>100</sup> Bunların yanı sıra hâkim Yahudi anlayışınca kabul edilmeyen, *The Book Of Henock (Hanok Kitabı)* gibi apokrif kitaplar da vardır.<sup>101</sup>

İsrâilî rivayetlerin diğer önemli bir kaynağını da apokrifler oluşturur. Zira isrâiliyata kaynaklık eden Hicaz Yahudilerinin, Kitab-ı Mukaddes’in bazı bölümleri yanında Süryanice ve Habeşçeden tercüme edilmiş kanonik olmayan bir takım kitaplara da sahip oldukları söylenir.<sup>102</sup> Şunu ifade etmek gerekir ki gerek elde var olan gerekse

<sup>96</sup> Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, XVI, 165.

<sup>97</sup> *Midraş Tanhuma*, Bürsân Mitits, 8; nakleden Âmâl Rabî’, *el-İsrâiliyyat fî Tefsîri’t-Taberî*, s. 262, 263.

<sup>98</sup> Muhammed b. Abdullah el-Kisâî, *Kıyasu’l-Enbiya*, Brill, Layden, 1922, II, 96 (20).

<sup>99</sup> “Genesis Rabbah” 31:11, *Midraş Rabbah*, 1:244; nakleden Newby, “The Drowned Son” s. 25.

<sup>100</sup> Meriç, *Işık Doğudan Gelir*, s. 146, 169, 173, 153-155.

<sup>101</sup> Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, s. 377.

<sup>102</sup> Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, s. 126.

adları bilinip de kendilerine ulaşılamayan apokrifler göz önünde bulundurulmadan isrâiliyatın bütüncül bir haritasının yapılabilmesi mümkün gözükmemektedir. Zira Vehb b. Münebbih gibi tabîlerin insanlığın yetmiş dilindeki yetmiş kitabı gördüğü rivayeti doğru kabul edildiğinde ve de İslamî literatürde var olan pek çok bilginin kaynağının yokluğu göz önünde bulundurulduğunda bu apokriflerin önemi daha iyi anlaşılacaktır.<sup>103</sup>

Mesela tefsirlere göre, Hz. Nuh'un boğulan oğlu Ken'an<sup>104</sup> veya Yâm'dır.<sup>105</sup> Yahudi ve Hıristiyan kaynakları ise Sam, Ham ve Yafes'in dışında Nuh'un başka bir oğlu olduğuna ışık tutmazlar. Ken'an, Kitab-ı Mukaddes'te Ham'ın dördüncü oğlu, Nuh'un torunu olarak zikredilir.<sup>106</sup> Fakat Yâm, Nuh kıssasıyla ilgili olarak Kitab-ı Mukaddes'te hiç zikredilmez.

Bu bilgiler göz önünde tutularak, Zemahşerî'de Hasan Basrî ve Katâde arasında, “boğulan oğlun”, Hz. Nuh'un oğlu olup olmadığıyla ilgili bir diyaloga göz atmak gerekecektir. Bu rivayete göre, Hz. Ali, Hud Suresi 42. ayetteki “*ibnuhû*” ifadesini boğulan oğlu Nuh'un karısına nispet ederek, “*ibnuhâ*” biçiminde okumuştur. Hasan Basrî de bu görüştedir. Katâde, “Bunu ona sordum, ‘Vallahi oğlu değildi’ dedi. Ben ‘Allah, ‘*O benim ailemdendi*’<sup>107</sup> diyor; sen ise ‘Oğlu değildi’ diyorsun. Üstelik Ehl-i Kitap da onun oğlu olduğu konusunda farklı düşünmüyorlar, dedim. Bunun üzerine: ‘Kim dinini Ehl-i Kitap’tan alıyor?’ dedi, der.<sup>108</sup>

Konuyla ilgili yapılan bir araştırmada, Yahudi ve Hıristiyan metinlerinde Nuh'un böyle bir oğlundan söz edilmediğine göre, Katâde'nin “Ehl-i Kitap'ın bu konuda farklı düşünmediği” yargısına nasıl ulaştığı sorusu gündeme getirilmiştir. Soruya cevap olarak da Esk-i Ahid'in Septuagint/Yunanca çevirisi ve Vulgate/Latince çevirisine dâhil edilen apokriflerden Jubilees kitabının Etiyopya dilindeki versiyonunda bu konuyla ilgili ilginç bir pasaj olduğuna dikkat çekilmiştir: “ve Nuh uykusundan uyandı, küçük oğlunun

<sup>103</sup> Atyâr, *el-Bidâyatü'l-Ülâ*, s. 77, Albayrak, “Re-evaluating”, s. 78; Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, s. 377, dn. 910; Newby, “The Drowned Son” s. 20, 21.

<sup>104</sup> İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, VI, 235; Se'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, V, 171; İbn Atyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, III, 172; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, VIII, 191.

<sup>105</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 396. İbn Kuteybe de Yam olduğunu, ancak bunu Tevrat'ta görmediğini söyler. *el-Maârif*, s. 24.

<sup>106</sup> *Kutsal Kitap (Tevrat, Zebur, İncil)*, Kitab-ı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 2009, Tekvin, 9: 18. Biz çalışmamızda bu baskıyı esas almakla birlikte, gerek mecmuanın genel ismi olan *Kitab-ı Mukaddes*'i, gerek eski çevirilerde yer alan kitap isimlerini kullanmayı tercih ettik. (bkz. *Kitabı Mukaddes*, Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 1969) *Kutsal Kitap* yerine *Kitab-ı Mukaddes*, *Yaratılış* yerine *Tekvin*, *Mısır'dan Çıkış* yerine *Çıkış*, *Çölde Sayım* yerine *Sayılar*, *Yasa'nın Tekrarı* yerine *Tesniye* dedik. *Yeşaya*, *Hoşea* gibi diğer kitapların yazımında ise son baskıyı esas aldık.

<sup>107</sup> Newby, “The Drowned Son” s. 22.

<sup>108</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 396; Hasan Basrî'nin dayanağı, Hz. Nuh'un “*minni*” değil, “*min ehli*” demiş olmasıdır.

kendine yaptıklarının hepsini öğrendi. Oğluna lanet etti ve şöyle söyledi: Ken'an'a lanet olsun..."<sup>109</sup> Araştırmaya göre, bu metinden literal bir okumayla Nuh'un Ken'an adında bir oğlu olduğu ve ona lanet ettiği anlaşılır. Dolayısıyla, bu rivayetle Katâde'nin bu görüşü arasında bir ilişkinin imkânından söz edilebilir.<sup>110</sup>

Bir başka çalışmada ise Taberî tarihinde yer alan Ka'b'ın "güneş ve ayın kıyamet günü iğdiş edilmiş iki boğa olarak cehenneme atılacağı"<sup>111</sup> biçimindeki sözlerine İbn Abbas'ın itirazını içeren bir rivayetin farklı bilgi kaynaklarından izi sürülmüştür. Bu çalışmada, Ka'b'a ait bu rivayetin orijininin, bazı mitolojik öğelerle birlikte Etiyopya dilindeki Hanok Kitabı'na kadar ulaştığından söz edilmiştir.<sup>112</sup>

### 3. Mitolojiler (Esâtîr) ve Kültürler Arası Karışımlar:

İsrâîlî bilgilerin kaynaklarından önemli bir noktayı da gerek Yahudilere gerekse Mezopotamya ve Ortadoğu havzasında yaşayan kadim milletlere ait mitolojiler oluşturmaktadır. Eldeki rivayetlerin zaman zaman mitolojik bir kisveye bürünmesi, geçmiş milletlerin sahip olduğu mitolojilerin doğrudan aktarılmış olması yanında; o dönem insanınında hala var olan kâinat, insan ve varlık tasavvuru ve bu tasavvurun eldeki malzemeye uyarlanmasıyla izah edilebilir. Nitekim gerek Müslüman aydınlar, gerekse oryantalistler söz konusu rivayetlerin çeşitli dinlerden arta kalan ve Arap kültürüne yerleşen farklı bir karışım içerdiğini ortaya koymaktadırlar.<sup>113</sup> Söz gelimi isrâîlî rivayetlerin naklinde önemli bir isim olan Vehb b. Münebbih'in, Yahudî kültürünün yanı sıra, Yemen'de mevcut olan ve kuzey Araplarına ait görünen eski tarihî olayları, halk hikâyelerini ve mitolojik karakterli rivayetleri de naklettiği kabul edilen bir görüştür.<sup>114</sup>

Hız. Musa'nın vurduğu denizin dile gelişi, Hız. Yakub'un kurdu konuşurması, Ashab-ı Kehf'in köpeğinin konuşması, yeryüzünün insanın yaratılışı için toprak vermek istememesi, bu arada ağlaması, Kâbe'nin konuşması gibi rivayetler, kadim mitolojileri ve daha çok Hind-İran edebiyatında var olan Fabl örneklerini hatıra getirmektedir.<sup>115</sup>

<sup>109</sup> *Jubilees*, 7:10; nakleden Newby, "The Drowned Son" s. 31, n. 16.

<sup>110</sup> Newby, "The Drowned Son" s. 23, 24. Yazar bu ilişkinin iki ihtimali olduğu kanaatindedir. İlki, Habeşçe metin, yaygın "Rabbînik Yahudilik"te bulunmayan bir tefsir rivayetini yansıtır olabilir. İkinci olası ilişki de, bunun Güney Arabistan Yahudileri yoluyla, Vehb b. Münebbih'in ciddi anlamda temsil ettiği rivayetlerden gelen bilgilerden biri olma ihtimalidir.

<sup>111</sup> Taberî, *Târîhu'r-Rusul ve'l-Mülûk*, Dâru't-Türâs, Beyrut, 1387, I, 23.

<sup>112</sup> Bkz. G. Newby, D. Halperin, "Two Castrated Bulls: A Study in the Haggadah of Ka'b Al-Ahbâr", *Journal of the American Oriental Society*, 102/4 (1982), s. 631-638.

<sup>113</sup> Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, s. 201; Emin el-Hûlî, *Arap-İslam Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar* (tr. Emrullah İşler, Mehmet Hakkı Suçin) Ankara, 2006 s. 21; Zehebî, *el-İsrâîliyyât*, s. 42.

<sup>114</sup> Cevâd Ali, "Mevâridü Târîhi't-Taberî", I, 187.

<sup>115</sup> Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, II, 55, 56; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, III, 151;

Aslında şifahî kültürün genel kodlarını taşıyan bu rivayetler, yazılı kaynaklar kadar önemli bir yekûnu teşkil etmektedir. Burada çeşitli kültürler arasında doğası ve kapsamı çok belirgin olmayan bir etkileşim söz konusudur. Bu etkileşimi, eldeki özellikle kanonik kitaplarla izah etmek şimdilik mümkün gözükmemektedir.<sup>116</sup> Zira pek çok rivayet sadece İslâmî literatürde vardır ve bunlar herhangi bir kaynağa irca edilememektedir.

Bu karışımın bir unsurunu, daha önce de ifade ettiğimiz gibi Arapların kendi kültürlerine ait olan yahut İslam kültürü içinde oluşmuş hikâyeler oluşturmaktadır. Nitekim bu meseleye ve sürecin çok boyutluluğuna şöyle işaret edilmiştir:

Kur'an, peygamberler ve hakîm/bilge kişilere dair çok büyük miktarda haberler içerir; fakat genellikle bunlar müphem ifadeler içinde biçimlenmiştir ve sıklıkla bir olayı zikretmekten veya çok derinlemesine inmediği bir şahsa referansta bulunmaktan öteye gitmez. Bu hikâyeleri rivayet edenler, bu hikâyelerin sınırlarını genişletmeyi hedeflemişlerdir. Onlar, *Cahiliye dönemi Arap yarımadasında yaygın olan yerel rivayetlerden*; İsa'nın, Havarilerin, mazlumların ve rahiplerin hayatı hakkındaki Hıristiyan hikâyelerinden; Yahudilere ait Kitab-ı Mukaddes etrafında oluşmuş efsanelerden ve âlim ve sâihlere ait sözlerden müteşekkil olan kadim mirastan istifade etmişlerdir. Bu büyük malzeme kütlesi, hadis ve tefsir sahasına İslam'ın çok erken dönemlerinde sızmaya başlamış, bu kısa ve öz rivayet ve anlatımlardan, diğer kaynaklardan alınan ilave malzemelerden oluşan zengin, canlı ve esnek yapılı bir halı dokunmuştur.<sup>117</sup>

Bir diğer ve fakat en önemli unsur ise diğer kültürlerden İslam kültürüne aktarılırken bir takım işlemlerden geçen ve yeni bir vizyon kazanan hikâyelerdir.<sup>118</sup> Müslüman ve Batılı araştırmacıların dikkat çektikleri gibi, bu rivayetler İslâmî literatüre alınırken olduğu gibi aktarılmamış, yeni bir şekle bürünmüştür. Bir başka ifadeyle bu malzemeler İslam kültürüne aktarılırken *yeniden yapılandırılmışlar*; farklı kültürlerden geçen rivayetler *Arap-İslam muhayyilesi ile yeniden üretilmiştir*.

---

<sup>116</sup> Ronald L. Nettler "Early Islam, Modern Islam and Judaism: The Isra'iliyyat in Modern Islamic Thought", *Studies in Muslim-Jewish Relations: Muslim-Jewish Encounters; Intellectual Traditions and Modern Politics*, Oxford: Harwood Academic Publications 1998, s. 2, 3. Bu makale tarafımızdan Türkçeye tercüme edilmiş, "İlk Dönem İslam'ı, Çağdaş İslam Ve Yahudilik: Çağdaş İslam Düşüncesinde İsrailiyyat" adıyla *Marife*, yıl: 11, sayı: 3, 2011'de yayımlanmıştır.

<sup>117</sup> M.J. Kister, "Legends in Tafsir and Hadith Literature: The Creation of Adam and Related Stories", Andrew Rippin (ed.), *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an*, Oxford: Clarendon Press 1988, s. 83; krş. Rosenthal, "The Influence of the Biblical Tradaton", s. 35-45;

<sup>118</sup> İsmail Albayrak, *Qur'anic Narrative and İsrâiliyyât in Western Scholarship In Classical Exegesis*, yayımlanmamış doktora tezi, The University of Leeds, İngiltere, 2000, s. 115; krş. M. Akif Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*, Kitâbiyât, Ankara, 2005, s. 52.

Pekiye, bu yeniden yapılandırma süreci, nasıl değerlendirilmelidir? İslam kültüründe bunun yansımaları nasıl olmuştur? Tabii konu daha çok menfi bir düzlemde değerlendirilmekte, *bu malzemelerin tamamen irrasyonel bir çerçeveye çekildiği, daha çok mitolojik unsurlar katıldığı ve dolayısıyla rivayetlerin süslenip abartıldığı* görüşleri ön plana çıkmaktadır. İkinci bir yaklaşım ise, *bu malzemelerin İslamî bir düzleme çekildiği, Kur'an retoriğine uygun bir mantığa büründürüldüğü* yönündeki müspet düşüncedir. Dolayısıyla Ehl-i Kitap'tan alınan bilgilerin “yozlaştırıldığı” yahut bu bilgilerin “ehlîleştirildiği” biçiminde iki yaklaşım tarzı karşımıza çıkmaktadır.

Birinci yaklaşım genel hatlarıyla şöyle özetlenmiştir:

“Klasik ve ortaçağ İslam'ında isrâiliyatın statü ve rolü hakkında ciddi ilmî tartışma ve müzakereler vardır ve bunlar süregelir. Bunların bazıları, bu materyallerin doğası ve hakiki kimliği hakkındaki temel problemleri, özellikle de bunların Yahudî ve Hıristiyan menşeli olup olmadıklarını sorgular. Buradaki temel mesele, görünüşte bu materyallerin bir kısmının yapay ve değişken olan şifahî kaynaklı ve dolayısıyla “gerçeğine” yani kanonik Yahudi ve Hıristiyan yazılı metinlere aykırı olduğudur.”<sup>119</sup>

Batı'da isrâiliyatla ilgili araştırmaların ilk örneklerini veren Goldziher, Ehl-i Kitap'tan şifahî olarak alınan bilgilerin *hayal mahsulü şeylerle* genişletildiği kanaatinde. Ona göre, âlimlerinden meraklı bir grup, Yahudi ve Hıristiyanlarla bağlantıları yoluyla öğrendikleri şeylerle Kur'an'ın boş bıraktığı alanları doldurdular. Onlardan aldıkları hikâyelerle bunları tamamladılar. Ki bu hikâyeleri de çoğu zaman *kendi özel tasavvurları* neticesinde yanlış bir anlayışla tekrarladılar. Bütün bunları Kur'an'ın tefsiri gibi lanse ettiler. Bu kimseler, Kur'an hakkındaki bilgisini Yahudi ve Hıristiyanlardan temin ettiği ve bunları onların kitaplarında bulunan bilgilere uydurduğu iddia edilen Mukâtil b. Süleyman'ın (ö. 150/772) takipçileri idiler.<sup>120</sup>

Goldziher sözüne devamla, bu kimselerin ahiret gününü tasvirde de aşırı gittiklerini, bu bilgilerini yabancı kaynaklardan aldıklarını veya bunlardan aldıkları bilgilere *hayallerinin ürünü olan şeyleri* karıştırdıklarını ifade eder. Üstelik bunları da Kur'an'la bağlantı kurarak ve muteber ve sika ravilere yanlıcı senetlerle isnad ederek nakletmişler, bu vasıta ile kabule layık bir şekle büründürmüşlerdir.<sup>121</sup>

<sup>119</sup> Nettler, “The Isra'iliyyat in Modern Islamic Thought” s. 4.

<sup>120</sup> Goldziher, *Mezâhib*, s. 75.

<sup>121</sup> Goldziher, *Mezâhib*, s. 77; Goldziher'in buna verdiği bazı örnekler için bkz. s. 78, 79.

Goldziher şunu ihsas etmektedir: Bu kimseler Yahudi ve Hıristiyanlardan bu bilgileri aktarırken, olduğu gibi aktarmamışlar, yalan yanlış, çoğu zaman da kendi hayal dünyalarıyla zenginleştirerek nakletmişlerdir. Dolayısıyla, bu bilgiler çoğu zaman Ehl-i Kitap kaynaklarıyla da uyuşmamaktadır. Benzer bir görüşü M. Watt da dile getirmekte, ikinci ve üçüncü nesil Müslümanların, gerek tarihî/geçmiş gerek gelecek olayların bütünüyle tasvirine ve onların birbirleriyle nasıl ilgili olduklarına dair çeşitli bilgilere istek duyduklarını, bu ilk isteği karşılamak için, Kitab-ı Mukaddes'in süslenmiş ve büyük ölçüde genişletilmiş rivayetlerine başvurduklarını söylemektedir. Özellikle Kur'an'da gönderme yapılan başka hikâyeleri üreten popüler bir tebliğciler ya da kıssacılar (kussâs) sınıfının varlığına dikkat çeken Watt, onların bu materyalin bir kısmını Yahudiler ve diğerleriyle ilişkilerinden şifahî olarak elde ettiklerini; ancak materyalin yetersiz olduğu yerde *hayal güçlerini* serbest bıraktıklarını iddia etmektedir.<sup>122</sup>

Söz konusu iddialar çeşitli çekilerde değerlendirilebilir. Öncelikle Müslümanlar tarafından orijinal metinlere çeşitli eklemelerin yapıldığı iddiası her zaman doğruluk göstermez. Zira Tevrat'ta anlatılan olay, onlara ait daha farklı metinlerde farklı şekillerde; daha açık bir ifadeyle, Müslüman ravilerin naklettiği biçimde anlatılmış olabilir. Mesela Kitab-ı Mukaddes'te Havva ve Âdem'i kandıran “yılan”dır.<sup>123</sup> Kur'an'da ise “şeytan”dır. Taberî, Bakara Suresi 36. ayet bağlamında bir rivayet zikreder: İbn Abbas'tan gelen bu rivayete göre, Allah'ın düşmanı şeytan yeryüzü hayvanlarına, Âdem ve eşiyle konuşmak üzere hangisinin kendisini cennete taşıyacağını sorar. Bütün hayvanlar bundan kaçınırlar. Yalnız yılan bunu kabul eder ve ağzında onu cennete taşır.<sup>124</sup>

Taberî'nin bir diğer rivayetine göre ise İbn İshak, “Ehlü't-Tevrat yılanın Âdem'le konuştuğunu söylüyor, İbn Abbas'ın anladığı gibi anlamıyorlar” diyerek Tevrat'ta şeytan figürünün olmadığına dikkat çeker.<sup>125</sup> Dolayısıyla burada ravilerin bu bilgiyi naklederlerken, Tevrat'taki yılanla, Kur'an'daki şeytan anlatımlarını telif etmişler ve

---

<sup>122</sup> M. Watt, *Müslüman Hıristiyan Diyalogu*, s. 54, 55. Aydemir de: “Hayaller alabildiğine işletilmiş ve bunlar meydana getirilmiştir”, der; *Tefsirde İsrâiliyyât*, s. 331. Benzer ifadeler için bkz. G. Vajda, ‘Isra’iliyyat’ *EI*<sup>2</sup>, IV, 211. M. Seligshon, Hz. Âdem'in toprağını almaya giden meleklerle ilgili rivayet hakkında: “Bu efsane, bazı tadilatlarla beraber isrâilî âsârdan alınmıştır” der ve şu kaynakları referans verir: Jaruselam Targumu, Sifr-i Tekvin, bab II, 7; Talm. Bas., Sanhedrin, s. 38; Pirké R. Eli’esez, bab II; bkz. “Âdem”, *İslam Ansiklopedisi*, I, 135. İslamî literatürdeki ilgili rivayetler için bkz. S. Hayri Bolay, “Âdem”, *DİA*, I, 359.

<sup>123</sup> Tekvin, 3: 1-5.

<sup>124</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I, 530. İbn Kuteybe aynı rivayeti, Veh b. Münebbih'ten rivayet eder. *el-Maârif*, s. 15.

<sup>125</sup> Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I, 530.



anlatımı daha mitolojik bir şekle sokmuşlar gibi görünmektedir. Bir başka ifadeyle raviler, iddia edildiği gibi bu rivayetin aslını Yahudilerden şifahî olarak almışlar ve bunu çeşitli süslemelerle ve Kur'an'ın anlatımıyla mezcederek aktarmış gibidirler. Ancak Tevrat dışı Yahudi literatürüne bakıldığında yılanın neyi sembolize ettiği, yılanın şeytanla ilişkisi gibi sorular yanında, yılanla şeytanın aynı varlık olduğuna dair görüş ve rivayetlerin yer aldığı görülür.<sup>126</sup> Dolayısıyla ravilerin tasarrufu gibi görünen bazı noktalar, bir ilaveden ziyade bizzat Yahudi literatürünün ürünüdür. Nitekim Ömer Nasuhi Bilmen, hikâyenin bu şekle bürünmesinin Yahudilere ait olduğu görüşündedir.<sup>127</sup>

Bilindiği gibi Tevrat'ta tevhide ve nübüvveteye aykırı bazı anlatımlar vardır. Bunun yanında Talmud veya Midraşlarda bu aykırı unsurlara zıt, Kur'an'ın anlatımına uygun ifadelerin yer aldığı görülür. Sözgelimi Hz. İbrahim ve Hz. Yusuf'un tevhid mücadelesi Kur'an'da anlatıldığı biçimde Tevrat'ta yer almaz. Ancak Yahudilere ait Talmud, Midraş ve gayri resmî/apokrif dinî metinlerde bazı farklarla birlikte, bu peygamberlerin tevhid mücadelelerine yer verilir. İşte tefsirlerde daha çok bu Talmud ve Midraş rivayetlerine ve dolayısıyla Kur'an'ın anlatımlarına uygun rivayetlere yer verilmiştir.<sup>128</sup> Dolayısıyla Müslümanların Kur'an'a adapte ettikleri iddia edilen bazı hususlar, Ehl-i Kitab'ın farklı kaynaklarında Kur'an'ın anlatımına uygun bir biçimde geçiyor olabilir.

Mesela Tevrat'ta buzağıyı yapma suçu Hz. Harun'a (a.s) isnad edilir.<sup>129</sup> Kur'an'da ise Tevrat'ın bu ifadeleri reddedildiği gibi bu suçun Sâmirî'ye ait olduğu açıkça ifade edilir.<sup>130</sup> Midraşlara ve tefsirlerdeki rivayetlere bakıldığında suçun Hz. Harun'a değil, başka bir gence isnad edildiği görülür. Midraş'a göre Hz. Musa (a.s), Mısır'dan çıkmadan Hz. Yusuf'un naaşını bulup götürmek ister. Bunun farkına varan Mısırlılar, onların gidişini engellemek için Hz. Yusuf'un tabutunu bilinmeyen bir yere batırırlar. Hz. Musa durumu öğrenir, onu oradan çıkarmak için bir levhaya "Ale Şor/Yüksel Boğa!" yazıp oraya atar. Zira Hz. Yusuf'un lakabı boğadır. Hz. Musa'nın bu levhayı

---

<sup>126</sup> Bkz. *Tora: Türkçe Çeviri ve Açıklamalarla Tora ve Aftara* (tr. Moşe Farsi), Gözlem Gazetecilik Basın Yayın, İstanbul, 2007, I, 21; Hakkı Şah Yasdıman, "Yılan, Havvâ, Âdem Arasında Geçen Olaylara İslam ve Yahudiliğin Bakışı", *DEÜİFD*, XXXIV/2011, s. 21, 22; Yılan ve Şeytan figürleri üzerine yapılmış bir yorum için bkz. Cündioğlu, "Yılan ve Elma, Kalem ve Hokka", *Yeni Şafak*, 8 Kasım 2009.

<sup>127</sup> Bilmen, *Tefsir Tarihi I*, 110.

<sup>128</sup> Hitti, *History Of The Arabs*, s. 125, çev. I, 186, 187. Mevdûdî, Kur'an'da yer alıp da Tevrat'ta olmayan ve fakat Talmud'da Kur'an'ın anlatımına uygun olan anlatımlara dikkat çeker. Örnekler için bkz. *Tefhimu'l-Kur'an*, I, 18; I, 204; I, 477, I, 571.

<sup>129</sup> Çıkış, 32/1-6.

<sup>130</sup> Taha 20/87-97.

Nil'e atmasıyla Hz. Yusuf'un tabutu yükselir.<sup>131</sup> Bunu seyretmekte olan Miha adlı bir genç, bu levhayı alır ve yanında getirir. Hz. Harun küpeleri ateşe attığında, Miha da bu levhayı ateşe atmış ve üzerinde "yüksel boğa" yazan levha nedeniyle, altın buzağı kendiliğinden ortaya çıkmıştır. Söz konusu Miha, Mısır'da bizzat Musa tarafından kurtarılan bir gençtir.<sup>132</sup> Burada dikkate değer ilginç bir nokta ise Sa'lebî, Beğâvî ve Hâzin tefsirlerinde Sâmirî'nin isminin, Bâcermalı Miha olduğuna dair bir rivayetin yer almış olmasıdır.<sup>133</sup>

Söz konusu rivayette, israiliyat rivayetlerinin ruhuna uygun bir biçimde, efsanevî bir anlatım dikkat çekmekle beraber, esas olan suçun Hz. Harun'a değil, *Miha* adlı bir gence isnad edilmiş olmasıdır. Taberî'de benzer rivayetler şu şekilde gelmektedir: Ebu Said, İkrime ve İbn Abbas'tan, "Sâmirî'nin içine onu [elçinin toynağının altından aldığı bir parça toprağı] her nereye atsan ve 'şöyle şöyle ol' desen mutlaka o şey olur, diye doğdu. Denizi geçtiğinde o toprak hala elindeydi. Musa ve İsrailoğulları denizi geçip Allah da Firavun hanedanını boğunca Hz. Musa ağabeyi Hz. Harun'a: '*Benden sonra halka idarecilik yap ve onları ıslah et!*' deyip Rabbi ile sözleşmesine gitti. İsrailoğulları'nın yanında Firavun hanedanından ödünç aldıkları ziynetler vardı. Bunlardan dolayı günahkâr olmuşlardı. Onları ateşin inip yemesi/yakması için çıkardılar. [Harun onlara bir ateş yaktı ve yanlarındakileri atın, dedi; onlar da tabii, dediler. Bu ziynetlerden yanlarında ne varsa getirip ateşe attılar.] Toplandıkları zaman, Samirî elindeki toprak parçasını kaldırdı, attı ve: 'Ses çıkaran bir buzağı ol!' dedi. O da ses çıkaran bir buzağı oluverdi.'<sup>134</sup>

Burada Midraş bilgileri ile bazı farklılıkların olduğu görülüyor. En dikkat çekici nokta, ateşe atılan nesnenin, "yüksel boğa!" yazılı altın levha ile Kur'an'ın ifadesi olan, "elçinin izinden alınan kabza"nın yer değiştirmiş olmasıdır. Bundan, Midraş'ta yukarıdakinden başka bu tür rivayetlerin de var olduğu anlaşılabilceği gibi, iddia edildiği gibi ravilerin hadiseyi Kur'an'ın anlatımına göre, ehlileştirmeleri olarak da yorumlanabilir.

<sup>131</sup> Mes'ûdî, Mısırlı bir kadının işretiyle İsrailoğulları'nın Hz. Yusuf'un tabutunu Nil'den çıkarıp yanlarında götürdükleri bilgisini verir. *Ahbâru 'z-Zamân*, Dâru'l-Endelüs, Beyrut, 1416-1996, s. 277.

<sup>132</sup> *Tora*, II, 421.

<sup>133</sup> Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân* (thk. Ebu Muhammed b. Âşûr), İhyâü't-Türâs, Beyrut, 1422, I, 194; Beğâvî, *Meâlimü't-Tenzil* (thk. Abdürrazzâk el-Mehdî), İhyâü't-Türâs, Beyrut, 1420, I, 116; Hâzin, *Lübâbü't-Te'vil*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1415, I, 45. Sa'lebî'nin kaydettiği bir başka rivayet de, Hz. Musa'nın kavga eden iki kişiden biri olan ve kendisine yardım ettiği hemşehrisinin Samirî olduğu rivayetidir. *el-Keşf ve'l-Beyân*, VII, 240.

<sup>134</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I, 321.

Bununla beraber bir biçim değiştirmenin ve bazı ilavelerin varlığından söz etmek de mümkündür. Mesela Mukâtil b. Süleyman'ın tefsirinde yine İbn Abbas'a nispetle bir rivayet geçmektedir. Bu rivayete göre Hz. Musa'ya asayı veren Cebrail'dir. Hz. Âdem cennetten bu asa ile çıkmıştır. Hz. Âdem öldüğünde de asayı Cebrail almıştır.<sup>135</sup> Bazı tespitlere göre Cebrail unsuru dışında bu bilgi Ehl-i Kitap kaynaklarında vardır. Hatta bu asanın –Cebrail unsuru bir kenara bırakılırsa- Hz. Âdem'den başlayan ve Hz. Musa da dâhil olmak üzere diğer pek çok peygamberin rol aldığı bir serüveni Ehl-i Kitap'ın kitabiyatına geçmiştir.<sup>136</sup> Dolayısıyla burada vahiy meleği Cebrail unsuru bu rivayette yerini almıştır. Böyle bir teşebbüsle Müslüman dünyanın, yabancılardan öğrendiği hikâyeleri süsleyerek daha çekici hale getirdiği düşünülebilir.<sup>137</sup>

Ehl-i Kitap'tan alınan rivayetlerin ehlileştirilmesi yani *İslamî konseptte uygun bir şekle büründürülmesi konusu* isrâiliyatla ilgili tartışmalarda üzerinde durulması gereken bir başka noktadır. Hıdır'ın ifade ettiği gibi, aslında isrâiliyat meselesi bir taraftan isrâiliyat olarak kabul edilmiş bilgi ve rivayetlerin geçmiş ümmetlerle ilgili *İslamî bir bakış açısı* oluşturmaya hizmet edip etmediğiyle de alakalıdır.<sup>138</sup>

Sözgelimi Vehb b. Münebbih'in bazı rivayetlerini, diğer ravilerin rivayetleriyle karşılaştırıldığında, onun geçmiş kültürlerden rivayet naklederken kendine has bir yöntem izlediği görülür. Buna göre Vehb, konunun aslını gözetmekle birlikte, kendi dönemindeki Tevrat ehlinin şerhlerini de asıl metne yedirir; kendi kanaatlerine ve ilmî seviyesine göre veya özgürce dinleyicilerin ilgisini çekecek biçimde İslamî ruhu gözettiği çeşitli istitratlara yer verdiği bazı tasarruflarda bulunur.<sup>139</sup> Mesela İbn Kuteybe'nin Vehb'den verdiği rivayetlere bakıldığında onun bazı tasarruflarda bulunduğu gözden kaçmaz. Sözgelimi Hz. Âdem tevbe ettikten sonra, Allah ona Mekke'ye gitmesini emretmiş, onun geçtiği her yer mamur olmuş nihayet Mekke'ye varmıştır.<sup>140</sup> Buradaki Mekke figürü muhtemel bir uyarlama olabilir.

Özellikle Batılı araştırmacılar, Ehl-i Kitap'tan alınan rivayetlerin “yaratıcı bir tarzda bir biçim değiştirme”ye (moulded creatively)<sup>141</sup> tabi tutulup İslamîleştirildiğinden (Muslim transformation and invention)<sup>142</sup> söz ederler. Söz konusu

<sup>135</sup> Mukatil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman* (thk. Abdullah Mahmud Şehhâte), el-Hey'etü'l-Mısrıyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, Mısır, 1979-1988, III, 262.

<sup>136</sup> Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*, s. 52.

<sup>137</sup> Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*, s. 52; bkz. Rabî', *el-İsrâiliyyat fî Tefsîri't-Taberî*, s. 299-374.

<sup>138</sup> Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, s. 25.

<sup>139</sup> Bkz. Atyâr, *Bidâyetü'l-Ülâ*, s. 55-57.

<sup>140</sup> İbn Kuteybe, *el-Maârif*, s. 15.

<sup>141</sup> Nettler, “The Isra'iliyyat in Modern Islamic Thought”, s. 3.

<sup>142</sup> Roshental, “The Influence of Biblical Tradition”, s. 43.

İslamîleştirme, İslam'a aykırı olan malzemelerin filtrelenmesidir. Konunun önemine binaen burada görüşlerin genel bir tasvirini vermek istiyoruz:

[Kıyasu'l-Enbiya ile ilgili Kitab-ı Mukaddes'ten özellikle de Kitab-ı Mukaddes tefsirleri Midraşlardan alınmış] yergi amaçlı olarak, isrâiliyat diye bilinen bu malzemelerin çoğu, güya Yahudi (ve Hıristiyan) mühtedilerce İslam dünyasına aktarılmış hikâyelerdir. Hâlbuki bu malzemeler, genellikle bu terimin ifade ettiğinden çok daha fazlasını kapsamaktadır. Geçmiş peygamberlere ait hikâyelerin efsanelerle genişletilmesini resmeden bu malzemeler, sıklıkla Müslümanlar tarafından şüpheyile karşılanır. Fakat bunlar daima Müslüman bakış açısından filtrelenmiş: Peygamberlerin İslamî konseptte uygun karakterleri, söz gelimi onların masumiyeti yeniden şekillendirilmiş, Arabistan bağlamı pek çok hikâyenin odak noktası olmuştu. *Bu hikâyelerin bizzat kendilerinin, -bu uyum çoğu zaman bazı önemli yorumsal yaratıcılığa ihtiyaç duysa bile- olayların Kur'anî versiyonuyla daima uyum içinde olması gerekir.* Bu hikâyeler, manevî ve ahlakî rehberliği artırmak amacıyla bizzat Kur'an'ın (tefsiri) içinde yeniden üretilmiştir. Bunların fonksiyonu, daima erken dönem Müslüman tarihçilerden bir otoriteye dayandırılarak Kur'an'ı tefsir etmek olmuştur.<sup>143</sup>

Aynı konuyu Rosenthal da dile getirmiş bunun çeşitli örneklerini vermiştir. O, Kur'an'ı açıklama arzusuna dayanan bu hikâyelerde *İslâmî biçim değiştirme ve icadın* açıkça anlaşılabilirdiğini, orijinal rivayetlerin raviler tarafından değiştirildiğini ve Arap şartlarına veya Kur'anî veriye uyarlandığı durumların çok açık olduğunu ifade eder. Yazar burada, Âdem tarafından konuşulan insanlığın ilk dilinin, İbranice ve Aramca yerine Arapçaya dönüştüğü örneğini verir ve: “Bu, Müslümanlar tarafından yapılmış muhtemel bir biçim değiştirme olarak görünmektedir; bunun Arap-Yahudi ve Hıristiyan temelli olduğu varsayımı ise kesin bir delile ihtiyaç duyacaktır” der. Yani Arap Yarımadasındaki Arapça konuşan Yahudiler, bunu “Arapça” diye değiştirdiler iddiasının delil gerektirdiğini ifade eder. Yazar, sözüne devamla, Havva'nın Cidde'ye indiği rivayetinin muhtemel Arap bölgesine bir referans olarak düşünüldüğüne, aynı şekilde Arabistan Yahudilerinin bu rivayeti uydurma sorumluluğuna sahip olduğu varsayımının geçersiz olduğuna işaret eder.<sup>144</sup>

<sup>143</sup> Rippin, “Interpreting the Bible”, s. 253; Calder, “Tafsîr from Tabarî to Ibn Kathîr” s. 137, dn. 37. Ayrıca bkz. Calder, “From Midrash to Scripture: the Sacrifice of Abraham in Early Islamic Tradition”, *Le Muséon*, CI (1988), s. 375-402.

<sup>144</sup> Rosenthal, “The Influence of Biblical Tradition”, s. 43, 44. Taberî de tarihinde Hz. Âdem'in cennetten indirildikten sonra Mekke'ye gediğine dair rivayetler zikreder. *Târîhu'r-Rusul*, I, 123-124.

Nuh kıssasındaki “Tennur”un<sup>145</sup> nerede olduğu sorusunun cevabında da bir ehlileştirme olduğu iddia edilmiştir. Tefsirlerde konuyla ilgili çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Bu görüşlerden biri de tennurun yeryüzünün en yüksek yerinde olduğudur. el-Kisâî, bunun Mekke’de olduğunu söyler, çünkü Nuh, Tufandan önce, Hac görevini yerine getirdikten sonra Hz. Âdem’in tennurunu görmüş, Allah’tan onu kendi evine taşımasını dilemiştir. Allah da meleklerle vahyetmiş, onlar da bunu onun evine taşımışlardır.<sup>146</sup> Newby, bu yüksek yerin İslamî ve Yahudi kozmolojisine göre Kudüs’e denk düşeceğini, çünkü burasının yeryüzünün merkezi ve en yüksek yeri olduğunu söyler. Ocağın yerinin Yahudi metinlerine göre Kudüs’te olduğunu, daha sonra motifin ilginç bir biçimde Kudüs’ten Mekke’ye kaydığını, Mekke’nin coğrafî olarak yeryüzündeki en yüksek yer olma özelliğini kazandığını söyler.<sup>147</sup>

Benzer görüşleri Süleyman Ateş de iddia etmekte, sözgelimi kurban edilen oğul İsmail olduğuna dair rivayetlerin bir aslının bulunmadığını, bu tür efsanevî rivayetlerin hac ibadetini Hz. İbrahim’e dayandırma çabalarının bir sonucu olduğunu, tefsirlerde yer alan bu rivayetlerin Kitab-ı Mukaddes’te anlatılanların, *kısmen Mekke şartlarına adapte edilmesinden ibaret olduğunu* ifade etmektedir.”<sup>148</sup>

Bu değişikliklerin Müslüman raviler tarafından yapılmadığına dair yeni kanıtlara ulaşılmadıkça, bazı malzemelerin iddia edildiği biçimde çeşitli amaçlarla onların tasarrufu olduğunu kabul etmemiz gerekecektir. Bu amaçlar da yukarıdaki alıntıda ifade edildiği gibi, tevhide ve peygamberlerin masumiyetine aykırı rivayetlerin elekten geçirilmesi, rivayetlerin Kur’anî konseptle uygun hâle getirilmesi olabileceği gibi, kıssacılar tarafından halkın ilgisini çekecek biçimde bir anlatıma sokulması da olabilir. Şimdi bunların bazı örnekleri üzerinde duralım.

İbn İshak’ın Hz. Peygamber’in İncil’deki sıfatıyla ilgili İncil’den naklini, tenzih fikrine örnek olarak zikredebiliriz: “Allah’ın size Rab katından gönderdiği yani Rab katından çıkan kişi (el-Münhamennâ)<sup>149</sup> ve Ruhul-Kuds geldiği zaman, bana şahitlik

<sup>145</sup> Hud 11/ 40.

<sup>146</sup> Kisâî, *Kıssasul-Enbiya*, II, 93 (17).

<sup>147</sup> Newby, “The Drowned Son”, s. 25. Taberî’de dikkat çeken bir rivayet bu iddiayı problemli hale getirmektedir: “Peygamber (s.a) buyurmuştur ki: “Yeryüzü Mekke’den yayılmıştır, melekler Kâbe’yi tavaf ederlerdi. Melekler orayı ilk tavaf edenlerdir. Allah’ın: ‘Ben arzda bir halife yaratacağım’ dediği yer Mekke’dir. Bir Peygamberin kavmi helak olduğu o ve salihler kurtulduğu zaman o ve beraberindekiler Mekke’ye gelirler, ölünceye kadar Allah’a ibadet ederlerdi. Nuh, Hud, Salih ve Şuayb’ın kabirleri orada, Zemzem, Rukn ve Makam arasındadır.” Taberî, *Tefsîr*, I, 448. Değerlendirme için bkz. İbn Kesîr, *Tefsîr*, I, 127.

<sup>148</sup> Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, VII, 414, 416; ayrıca bk., I, 241.

<sup>149</sup> Rivayetin sonunda el-Münhamennâ’nın Süryanicede Muhammed, Yunancada Paraklitos olduğu şerhi düşülür. Konu üçüncü bölümde ayrıca işlenecektir.

edecek, siz de bana şahitlik edeceksiniz. Çünkü siz eskiden beri benimlesiniz.”<sup>150</sup> Yuhanna İncilinde ise bu pasaj şu şekildedir: “Baba’dan size göndereceğim Yardımcı, yani Baba’dan çıkan Gerçeğin Ruhu geldiği zaman, bana tanıklık edecek. Siz de tanıklık edeceksiniz. Çünkü başlangıçtan beri benimle birliktesiniz.”<sup>151</sup> İbn İshak’ın rivayetinde öncelikle “baba” yerine “rab”; ikinci olarak da “Size gönderdiği kişi” yerine “Bu Allah’ın size gönderdiği kişidir” ifadesinin kullanıldığı görülmektedir. Böylelikle İbn İshak’ın İslâmî ruhu gözettiği anlaşılmaktadır.<sup>152</sup>

Burada, Sâd 38/34. ayetinin tefsiri bağlamında zikredilen “yüzük rivayeti”ni de zikredebiliriz. Bu rivayette, cinlerden biri, bir entrikayla Hz. Süleyman’ın krallık yüzüğünü ele geçirmiştir. Bunu ele geçirince artık, Süleyman’ın bütün iktidarını kullanmıştır. Ayrıntılı bir anlatıma sahip olan bu rivayetin kimi versiyonlarına göre etrafındakiler, iktidarı kullanan kişinin Hz. Süleyman olmadığını, eşlerine özel hallerinde yaklaşmasından ve gusletmemesinden anlarlar. Ancak, tefsirlerdeki anlatımlarda, -İbn Atıyye’nin rivayetinden bu görüşün Mücahid’e dayandığı anlaşılmaktadır-<sup>153</sup> bu şeytanın bütün nüfuzunu kullandığı ancak eşlerine yaklaşmadığı kaydı konulmuştur.<sup>154</sup> İlk versiyonu İbn Abbas’tan zikreden İbn Ebî Hâtim’in rivayetini özellikle de eşleriyle ilgili bölümü “en münker” diye nitelendiren İbn Kesîr, meşhur görüşün bu cinin Hz. Süleyman’ın eşlerine musallat olamadığını, Allah’ın Peygamberi Hz. Süleyman’ın şerefi ve makamından dolayı, eşlerini ondan koruduğunu ifade eder.<sup>155</sup> Dolayısıyla İbrânî edebiyatında bütün unsurlarıyla anlatıldığı anlaşılan rivayetin, İslâmî iliteratüre geçerken, çeşitli kayıtlar konularak geçtiği anlaşılmaktadır.

Hz. Davud ve davacılar kıssasıyla ilgili, Kitab-ı Mukaddes’te anlatılan olayla tefsirlerde anlatılan olayın farklılığı konuya örnek olabilecek niteliktedir.<sup>156</sup> Kitab-ı Mukaddes’te yer alan olayın anlatımının temel öğeleri tefsirlerde korunmakla beraber, Kitab-ı Mukaddes’te Hz. Davud’a isnad edilen zina suçu, tefsirlerdeki hiçbir rivayette

<sup>150</sup> İbn Hişâm, *es-Sîratü’n-Nebeviyye* (thk. Mustafa es-Sakâ) Matbbatü Mustafa el-Halebî, 1375-1955, I, 233.

<sup>151</sup> Yuhanna, 15: 23-27; 16: 1.

<sup>152</sup> Atyâr, *el-Bidâyatü’l-Ülâ*, s. 63-67.

<sup>153</sup> İbn Atıyye, *el-Muharraru’l-Vecîz*, IV, 505; Mücahid’den gelen rivayeti bütünüyle, İbn Kesîr vermektedir. İbn Kesîr, *Tefsîr*, VII, 68; ayrıca bkz. İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, VI, 459.

<sup>154</sup> Bkz. Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, XXI, 198; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 94; İbn Atıyye, *el-Muharraru’l-Vecîz*, IV, 505; Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, XXVI, 392.

<sup>155</sup> İbn Kesîr, VII, 69. Konunun ayrıntıları, “Klasik Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştiriciliği” başlığı altında işlenecektir.

<sup>156</sup> Sâd 38/21-25; 2. Samuel, 11, 12.

yer almamıştır.<sup>157</sup> Üstelik Kitab-ı Mukaddes'teki rivayetlerde, Hz. Davud ordularını savaşa gönderip kendisi sarayda safa süren bir kral gibi tasvir edilirken; tefsirlerdeki rivayetlerde, kendinden önceki Peygamberlere gıpta edip onların makamını elde etmek isteyen, bu sebeple onlar nasıl imtihan edilmişlerse öyle bir imtihan arzu eden bir Peygamber tavrı vardır. Nitekim imtihan ona, Kitab-ı Mukaddes'teki gibi sarayının damında dolaşırken değil, mihrabında ibadet ederken gelip çatmıştır.<sup>158</sup>

Bel'am hakkında gelen rivayetleri de bu açıdan değerlendirebiliriz. Kur'an'da Bel'am'ın ismi açıkça zikredilmez. Bununla birlikte A'raf Suresi 175. ayette anlatılan kişinin ağırlıklı olarak Bel'am b. Baûra olduğu kabul edilir.<sup>159</sup> Aynı isme Tevrat'ta da rastlanır. Ancak Kur'an'daki anlatımın aksine Tevrat'ta Bel'am aklanır.<sup>160</sup> Rivayetlerde ise kimi anlatımları Tevrat'tan alınmış görünse de kendi kavmi olan İsrailoğulları'na lanet eden bu insan, bizzat Hz. Musa tarafından öldürülmüştür.<sup>161</sup>

Son bir örnek vererek bu bölüme son verelim. Kitab-ı Mukaddes, Hz. Musa'nın sarayında büyüdüğü Firavun'la, Peygamber olarak gönderildikten sonra mücadele ettiği Firavun'un farklı kişiler olduğunu söyler. Bir başka deyişle, Firavun, Hz. Musa Medyen'de iken ölmüş yerine başka bir Firavun geçmiştir.<sup>162</sup> Kur'an ise Kitab-ı Mukaddes'in aksine iki değil, tek Firavun'dan söz eder. Rivayetler de Kur'an paralelinde gelerek, tek bir Firavun'dan söz etmekte, müfessirlerin Kur'an'daki ilgili ayetlerin tefsirlerinde iki Firavun'a atıf yaptıklarına rastlanmamaktadır.<sup>163</sup>

Netice itibariyle, İslam kültürü diğer medeniyetlerle yüz yüze geldikten sonra, bu kültür çevrelerinin felsefe, teoloji, mistisizm, astronomi, kozmoloji vb. gibi sahalarını, gerçekleştirdiği yeni bir ekseninde, özgün bir yeniden yorumlama sürecine tabi tutmuştur.<sup>164</sup> Dolayısıyla Ehl-i Kitap veya diğer kadim kültürlerden aktarılan isrâilî bilgilerin, daha erken bir dönemde başlamış olmakla birlikte, bu süreçte İslam kültürüne girdiğini ve böyle bir yorumlamaya tâbi tutulduğunu; yani olduğu gibi aktarılmadığını

<sup>157</sup> M. Sait Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, Beyan, Ankara, 2012, IV, 318. Nitekim Mevdûdî de bunda dikkat çekerek, müfessirlerin bu rivayeti naklederken, Hz. Davud'un zina ettiği ve kadının hamile kaldığı suçlamalarının yer aldığı bölümleri çıkardıklarını söylemektedir, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, V, 67.

<sup>158</sup> Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXI, 181, 182.

<sup>159</sup> Bkz. İbn Asâkîr, *Târîhu Dimeşk*, X, 396-406.

<sup>160</sup> Sayılar, 22-24.

<sup>161</sup> İbn Asâkîr, *Târîhu Dimeşk*, X, 403-406; krş. Rıza, *el-Menâr*, IX, 409-416. Rıza, İbn Asâkîr'in Tevrat'taki Bel'am'la ilgili kısım hakkındaki görüşünü nakleder. Ancak kaynak olarak verdiğimiz baskıda bu bölüm yer almaz. Rıza ayrıca İbn Asâkîr'in Tevrat'taki ilgili kısmı muharref kabul edip İsrâilî rivayetleri tercih edişinin gerekçesine de değinir.

<sup>162</sup> Çıkış, 2: 23, 4: 19.

<sup>163</sup> Louay Fatoohi-Shetha Al-Dargazelli, *Musa ve Firavun-Çıkış Kitabı*, Gelenek, İstanbul, 2003, s.121-123.

<sup>164</sup> Davutoğlu, "Modernleşme Sürecinde Entelektüel Dönüşüm", s. 366

söylemek mümkündür. Bir başka ifadeyle, isrâiliyat malzemeleri nakledilirken çok farklı süreçler yaşanmış, bu süreçte eldeki malzemeler önemli ölçüde ehlileştirilmiş ve filtrelenmiştir. Böylelikle bu malzemeler İslamî literatürün bir parçası ve Müslümanların malı olmuştur.



#### 1.4. Klasik Tefsirin Mahiyeti ve İsrâiliyatın Klasik Tefsirdeki Yeri

Bir konunun mahiyetini (neliğini, yani öz ve içeriğini)<sup>1</sup> ortaya koymak, onu doğru anlamak ve kendi bütünlüğü içinde değerlendirmek bakımından son derece önemlidir. Konunun mahiyeti kavranıp, konu kendi bütünlüğü içinde anlaşılmadan yapılacak değerlendirmeler yanlış sonuçlar doğuracak; bu, körlerin fil tarifine benzeyecektir. Nitekim İmam Şafî (ö. 204/819), *er-Risâle*'ye “Keyfî'l-Beyan/Beyan'ın Mahiyeti”<sup>2</sup> ile başlamış, burada Kur'an'ın dil ve anlam özelliklerine, sünnetle olan ilişkisine değinerek, Kur'an ifadelerinin nasıl bir mahiyet arz ettiğini ortaya koymuştur. Görünen o ki İmam Şafî, doğru hükümlere ulaşabilmek için bunu bir zorunluluk olarak görmüştür.<sup>3</sup>

İsrailiyatın fonksiyonunu anlayabilmek için de, klasik tefsirin mahiyetini, klasik tefsirlerde amacın ne olduğunu iyi kavramak gerekmektedir. Giriş bölümünde klasik tefsirin mahiyetine, çağdaş dönem tefsir anlayışından farklılığı bakımından değinmiştik. Burada da klasik tefsiri kıssalar ve isrâiliyat bağlamında tekrar gözden geçirmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Ebu Hayyân (ö. 745/1344) tefsiri *mütekaddimûn* ve *müteahhirûn* dönemi tefsirleri diye tasnif edip şifahî dönemden sonra tefsirde meydana gelen gelişim sürecini şöyle izah eder: “Tefsir konusunda insanlar birbirlerini izleyip bu sahada kitaplar telif etmeye başladılar. Önceki âlimlerin (mütekaddimûn) eserlerinin büyük bir çoğunluğu, kelime açıklamalarıyla, sebep-i nüzulün, nâsih-mensûhun ve kıssaların aktarımıyla sınırlıydı. Çünkü onlar Araplara yakın bir dönemde bulunuyorlardı.” Ebu Hayyân sonraki dönemi de, dilin bozulması, Arap olmayanların çoğalıp çeşitli millet ve dillere sahip insanların İslam'a girmesi, sonraki kuşak âlimlerin (müteahhirûn) da bu insanlara Kur'an'ın bilinmeyen terkipleri, meâni, beyan nükteleri gibi çeşitli hususiyetlerini açıklama gereği duymalarıyla açıklar.<sup>4</sup>

Tefsirlerin rivayet (et-tefsîru'l-me'sûr) ve dirayet (et-tefsîr bi'r-re'y) tefsirleri olarak tasnif edilmesi günümüz tefsir tarihi çalışmalarında yaygın bir yöntemdir. İbn

<sup>1</sup> Nelik/mahiyet hakkında bkz. Görgün, “Kur'an Kıssalarının Neliği (Mahiyeti) Üzerine”, s. 25, 26; Cündioğlu, “Her Bir Ne Bir Nasıl Tarafından Mı Taşınır?” Yeni Şafak, 26.12.2010.

<sup>2</sup> Şafî, *er-Risâle* (thk. Ahmed M. Şâkir), Mısır, 1940, s. 21; krş. Türkçe çevirisi, Abdulkadir Şener, İbrahim Çalışkan, TDV Yayınları, Ankara, 1997, s. 11; krş. Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 118.

<sup>3</sup> Aynı dönemin bir başka ismi, Haris el-Muhâsibî (ö. 243/847) ise, *Mâhiyyetü'l-Akl ve Hakikatühü* adlı eserinde “Bana aklın ne olduğunu (mâ hüve) sordun?” diye söze başlayarak aklın mahiyetini ortaya koymuştur. Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmu'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, 1971, s. 140, 141, s. 201.

<sup>4</sup> Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I, 25, 26.

Haldûn (ö. 808/1406) da tefsiri iki kısma ayırmıştır. Ona göre bunların ilki seleften rivayet edilen haberlere dayanan naklî tefsirlerdir. Bu tefsirler nâsih-mensûh ayetler, nüzul sebepleri ve ayetlerin maksatları gibi hususların bilinmesi esasına dayanır. Çünkü bütün bu hususlar ancak sahabeden ve tabîinden nakledilen haberler sayesinde bilinir. Önceki âlimler bütün bu rivayetleri kitaplarında toplamışlardır. Ancak onların kitapları sağlam-zayıf, doğru yanlış her türlü rivayeti kapsamaktadır.

İbn Haldûn'a göre ikinci grup tefsirler ise, kelimeler, irab, belağat ve değişik üslupların ifade ettikleri manalar, bunlarla hedeflenen amaçlar ve bunların anlam üzerindeki etkilerinin bilinmesi gibi dil esaslarına dayanır. İbn Haldûn, bu tefsirlerin birinci grup tefsirlerden bağımsız olmadığını çünkü *tefsirde esas olanın birinci grup tefsirler* olduğunu ifade eder.<sup>5</sup> -Ancak İbn Haldûn'un buradaki kastı sahayla ilgili müellefatın rivayet ve dirayet tefsirleri biçiminde ayrılması değil, kitaplardaki malzemelerin iki kategoride değerlendirmesi olmalıdır. Zira klasik tefsir tarihinde tefsir kitaplarını bu şekilde tasnif etme yöntemine rastlanmamaktadır.-<sup>6</sup>

Her iki âlimin tefsir kategorisi birbirinden farklı değildir. Ebu Hayyân'ın önceki tefsirlerle ilgili kelime açıklamalarını dile getirmesi, ilk dönem tefsirlerin bu tür bilgiler bakımından da önemli bir yere sahip oluşundandır. Zira başta sahabe olmak üzere, onları takip eden nesiller anladıkları lügavî manaları en kısa lafızlarla ifade etmekle yetinmiyorlar; bunlara ilave yapma gereği duyduklarında da şahid buldukları nüzul sebeplerine dayanarak Kur'an ayetlerini tefsir ediyorlardı.<sup>7</sup> Tabii zamanla, Müslümanlar başta kendilerine en yakın kültür olan Ehl-i Kitap'tan aldıkları bilgileri de tefsirlere derc etme gereği duydular. Dil ve esbâb-ı nüzul rivayetlerine isrâiliyat bilgileri de eklendi. Bu rivayetler de Kur'an'ın bahsettiği şahıs ve olayların bazı ayrıntılarını esas alıyordu. Dolayısıyla ilk dönem tefsirleri dil ve bağlamı merkeze alan tefsirlerdir. Işıcık'ın ifade ettiği gibi, Kur'an tefsiriyle ilgili ilk dönem ürünleri "legal" bir hüviyete sahiptir -daha açık bir ifadeyle Kur'an'ın ilk elden yapılmış resmî yorumlarıdır ve bağlayıcılıkları

<sup>5</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 554, 555; çev., II, 614, 615.

<sup>6</sup> Son zamanlarda konu üzerinde yapılan çeşitli mülahazalar, bu tasnifin Goldziher'le başlayıp, M. Hüseyin Zehebî ile belirginleştiği ve böyle bir tasnifin ideolojik arka planı anlaşılmadan modern tefsir tarihi yazarları tarafından taklit edildiği, tefsirlerin çoğu zaman böyle bir tasnifi kabul etmediği noktasında yoğunlaşmaktadır. Bkz. Cündioğlu, "Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Sınırları", "Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası", Yeni Şafak, 24, 27 Şubat 1999; Tayyâr, *Makâlât*, s. 228. Nitekim klasik tefsir geleneğinin son temsilcilerinden biri olarak görülebilecek olan Ömer Nasuhi Bilmen, iki ciltlik tefsir tarihi çalışmasında böyle bir tasnife gitmemiş, tefsir kitaplarındaki malzemelerin rivayet ve dirayet diye ayrılacağından söz etmiştir. bkz. Bilmen, *Tefsir Tarihi I*, s. 107-114; *Büyük Tefsir Tarihi II*, Ankara 1960; ayrıca bkz. Cündioğlu, "Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası: Osmanlı Tefsir Mirası" s. 65, 67, 73.

<sup>7</sup> Işıcık, *Kur'an'ı Anlamada Temel İlkeler*, s. 99.

vardır-; bu nedenle sonraki dönemler ve günümüz için *güvenilir siciller ve antolojiler* durumundadır.<sup>8</sup>

İbn Haldûn birinci grup tefsirlerden söz ederken isrâiliyatı öne çıkarmış, isrâiliyatla ilgili görüşlerini bu siyakta dile getirmiştir. Dolayısıyla ilk döneme ait klasik tefsirleri kıssaların aktarımından ve isrâiliyattan bağımsız düşünmek mümkün değildir. Bir başka ifadeyle isrâiliyat, klasik tefsirin aslî unsurlarından biridir. Hatta bu, sonraki tefsirler için de geçerli bir durumdur; zira İbn Haldûn'un işaret ettiği gibi dili (rey ve içtihadı) ön plana alan tefsirler de bu rivayetlerden bağımsız kalmamışlar, onlardaki rivayetler nesiller boyunca tefsirlerde varlığını sürdürmüştür. Çağdaş döneme kadar tefsirler, farklı özellik ve üsluplara sahip olsalar da isrâiliyat da dâhil seleften gelen rivayetlere yer vermeyi devam ettirmişlerdir. Bu farklı özellik ve üslupların, belağat ve i'caz sanatlarının gelişimine paralel olarak kıssaların daha çok bu bakış açısıyla işlenmesi olduğu söylenebilir. Nitekim çağdaş dönemde de kıssaların, Kitab-ı Mukaddes kıssalarıyla karşılaştırılması ve kıssalar merkeze alınarak Kur'an'ın edebî anlatımının ön plana çıkarılması söz konusu olacaktır.

İlk dönem tefsir hareketinde, Ebu Hayyân'ın da işaret ettiği gibi kıssaların açıklanması önemli bir yer tutar. Selef, kıssalara onların vaki olduğu nokta-i nazarından bakarlar ve yaşanmış olan bu hakikatlerin ayrıntılarını tespit etmeye büyük değer atfederler. Onlar kıssaların ibret ve mesaj amaçlı anlatıldığına farkında olmakla beraber; olaylar, şahıslar ve Kur'anî meselelerde yer ve zamanı, *tarihe kayıt düşmek için* tespit etmeye de önem verirler. Zira onların bu tespitleri resmî bir niteliğe sahip olup onlar, dil ve bağlamdan uzaklaştıkça buna imkân kalmayacağına ve gelecek nesiller için bunların hayatî bir önemi haiz olacağına farkındadırlar. Onlar, metnin kendisinde vücut bulduğu tarihi sürecin, metnin konu edindiği yer, kişi ve olayların (*mübhemâtın*) mümkün mertebe tüm tafsilatıyla kayda alınması, kısaca tabii bağlamın tüm unsurlarının (*kim, nerede, ne zaman, nasıl, niçin*) sonraki nesillerce bilinmesini mümkün kılacak tedbirlere başvurulması gerekiyordu. Zira sonraki nesillerin (*dolaylı muhatapların*) tefsir ilmine ve usulüne, bu ilim ve usulün de böylesi bir sa'yü gayrete ihtiyacı vardı.<sup>9</sup>

Selef, bağlamdan uzaklaştıkça tıpkı dil ve sebep-i nüzulle ilgili bilgilerin gidip kaybolacağı gibi, kıssalardaki şahıslar, mekan gibi kimi bilgilerin kaybolacağı endişesine de düşmüş olmalıydılar. Dil ve sebep-i nüzul nasıl ki selefın tefsirde çok

<sup>8</sup> Işıcık, *Kur'an'ı Anlamada Temel İlkeler*, s. 105.

<sup>9</sup> Cündioğlu, *Anlam'ın Tarihi*, s. 85, 86.

değer verdiği bir yöntemse, Kâsımî'nin (ö. 1332/1914) ifade ettiği gibi kıssaların serhinde gerek Peygamber (s.a)'den gelen bilgileri öğrenmek gerek isrâilî kaynaklardan bilgi telakki etmek de selefin bir yöntemidir.<sup>10</sup> Dolayısıyla bu konularda elde mevcut bilgilerin ötesinde *başka unsurlara* müracaat etme gereği duymuşlardır. Nitekim İbn Abbas, Hz. Musa'nın görüştüğü salih kulun kim olduğuyla ilgili girdiği bir tartışma sonunda, meseleyi Übey b. Ka'b'a sorarak ondan bilgi alma gereği duymuştur.<sup>11</sup>

Kuşkusuz isrâiliyat bu anlayışın devamı olarak klasik tefsirlerde yer almıştır. Klasik müfessirler Kur'an'ın atıfta bulunduğu kıssaların boşluklarını eldeki *tarih kaynaklarıyla* beslemeye çalışmışlardır. Bu, esasen “maksadını doğru anlamak için sözün olay anını aktaran rivayetlere başvurmak” temel yönteminin, Kur'an'ın inişinden önce gerçekleşmiş olaylar için de onlara ilişkin tarih anlatımlarına başvurmak şeklindeki bir uygulaması olarak algılanabilir. Bu da tefsirin temel yöntemi itibariyle son derecede doğal bir çaba olarak görülmelidir.<sup>12</sup>

Bu bakımdan kıssalarla ilgili rivayetleri –bağlayıcılık bakımından olmasa bile–sebeb-i nüzul hakkındaki rivayetlerin bir devamı olarak görmek ve bunları ayetlerin anlaşılmasına katkı sağlayacak malzemeler olarak değerlendirmek mümkündür. Sözelimi İbn Atıyye ve İbnü'l-Arabî, Bakara Suresi 243. ayetin tefsirinde yer verdikleri Ehl-i Kitap kaynaklı bilgilerin ardından: “Ayet onlar hakkında inmiştir”<sup>13</sup> ve “bu ayetin sebeb-i nüzulü hakkında iki görüş vardır”<sup>14</sup> ifadelerini kullanırlar. Nitekim İbn Teymiyye, selefin “nezelet fî kezâ” tabiriyle ayetin nüzul sebebini kastettikleri gibi, ayetin konusuyla ilgili bir çıkarımı da dile getirdiklerini ifade etmiştir.<sup>15</sup> Şah Veliyyullah Dihlevî ve onun görüşlerini yorumlayan Kâsımî bu konuda zımnî şeyler söylemişlerdir. Onlara göre, sahabe ve tabiînin “bu ayet şu şu konuda indi” derlerken, ayetin tasdik ettiği konuyu tasvir etmişler ve ayetin genel olarak kapsadığı bazı hadiseleri zikretmişlerdir. Onların anlattıkları hikâye İsraililere ait olabilir, Câhiliye dönemine veya İslamî döneme de ait olabilir. Bunlar ayetin sınırlarını veya bazı noktalarını içine alır.<sup>16</sup>

Dolayısıyla klasik müfessirler, İbn Haldûn'un da işaret ettiği gibi isrâiliyat da dâhil seleften gelen bütün rivayetleri kitaplarında toplamışlar, bunların zayıf veya

<sup>10</sup> Kâsımî, *Mehâsinü't-Te'vil*, I, 41.

<sup>11</sup> Buhârî, İlim, 17, Enbiya, 27.

<sup>12</sup> Paçacı, *Klasik Tefsir Neydi?* s. 18.

<sup>13</sup> İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-Veciz*, I, 328.

<sup>14</sup> İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I, 304.

<sup>15</sup> İbn Teymiyye, *Mukaddime*, s. 4; krş. Işıcık, *Kur'an'ı Anlamada Temel İlkeler*, s. 25, 26.

<sup>16</sup> Dihlevî, *el-Fevzü'l-Kebîr*, s. 63; Kâsımî, *Mehâsinü't-Te'vil*, I, 25.

sağlam, doğru veya yanlış olmalarına bakmamışlardır. Bir başka ifadeyle, onlar dil ve sebep-i nüzulle ilgili rivayetleri tedvin ettikleri gibi isrâîlî rivayetleri de toplamışlar, Kur'an'ın müphem noktalarına ışık tutan, Kur'an ayetlerinin bağlamını açıklamaya yardım eden bu rivayetleri diğerlerinden ayrı tutmamışlardır.

Bu noktada, üzerinde durulması gereken en önemli klasik müfessir kuşkusuz Muhammed İbn Cerîr et-Taberî'dir (ö. 310/923). Onun tefsirinin en dikkat çeken özelliği, selefin görüşlerine büyük değer vermesidir. Bir başka ifadeyle, sahabe ve tabiîne dayanan sahih rivayetler onun için son derece önemlidir. Ona göre "sahih tefsir" bu rivayetlere dayalı tefsirdir. Hatta o, selefin sınırlarını, Ka'bu'l-Ahbâr ve Vehb İbn Münebbih gibi kaynakları kullanarak daha geniş bir çerçeveye yayar. Bu bakımdan onun tefsiri seleften gelen rivayetleri toplayan çok zengin bir hazinedir.<sup>17</sup>

Taberî'nin tarihsel rivayetler ve haberlerle ilgili anlayışını görmek bakımından, tarihinin girişindeki söz ettiği kıtas önemlidir. Ona göre tarih bilgisi insanın akli delillerine veya düşünüp bulduğu sebeplere dayanmaz; senetleriyle ravileri gösterilen haber ve rivayetlere dayanır. Çünkü geçmiş ve gelecek kuşaklara dair haberler, akli deliller ve fikrî çıkarımlarla değil, bunları görmeyen ve o dönemlere yetişemeyenlere ancak onları gören ve işitenlerin haber vermesiyle ulaşır.<sup>18</sup> Taberî bir başka yerde de şöyle der:

Biz daha önce, bu eserimizde yer verdiğimiz bilgilerin çoğunda, akıl ve aklın kullanılmasıyla (fikir) varılan bilgilere değil; sadece Peygamberimizden (s.a) ve selef-i sâlihînden rivayet edilen haber ve eserlere itimat edeceğimizi söylemiştik; zira bunların çoğu, geçmişte vuku bulan iş ve hadiseler hakkındaki haberlerdir ki, bunların bilgisi akıl yoluyla ulaşılan çıkarımlarla kavranmaz.<sup>19</sup>

Görüldüğü gibi Taberî, tarihinde kâinatın başlangıcı ve diğer tarihsel konularda verdiği rivayetlerde akli değil nakli, özellikle de haberlerin sahih bir senedle gelmesini esas aldığını ifade etmektedir. Bir başka deyişle o, aklın bu sahada işlev görmeyeceği kanaatindedir. Nitekim Taberî, Şeytan'ın cennete yılanın karnında girdiği yönündeki rivayetleri de aklın reddemeyeceğini, bunun olabilecek (mümkinât) şeylerden olduğunu ifade eder.<sup>20</sup> Aynı şekilde Hz. Âdem'in yaratılışını anlatırken İbn İshak'tan, "Ehl-i Kitab'ın Tevrât'a uyanlarından ve İbn Abbas gibi âlimlerden bize ulaştığına göre"

<sup>17</sup> Goldziher, *Mezâhib*, s. 111, 112, ayrıca s. 107,108; *Klasik Arap Literatürü* (tr. Azmi Yüksel, Rahmi Er), İmaj, Ankara, 1993, s. 56; Cevâd Ali, "Mevâridü Târîhi't-Taberî", I, 160.

<sup>18</sup> Taberî, *Târîhu'r-Rusul ve'l-Mülûk*, Dâru't-Türâs, Beyrut, 1387, I, 7, 8; Mustafa Fayda, "Taberî", *DİA*, XXXIX, s. 315.

<sup>19</sup> Taberî, *Tarih*, I, 8, 58.

<sup>20</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I, 531.

dediği bir rivayet nakleder. Bu rivayete göre, Allah Âdem'e bir uyku hâli vermiş, sonra onun sol tarafındaki kaburga kemiklerinden birini alıp ondan eşi Havva'yı yaratmıştır. Taberî: “İddia ettiklerine göre, Âdem uyanıp da Havva'yı görünce: ‘Etim, kanım, eşim’ demiştir, der ve bunu en iyi Allah'ın bilebileceğini ifade eder (vellâhü a'lem).<sup>21</sup> Bu rivayetin hem tefsirinde hem de tarihinde yer alması dikkat çekicidir.

Taberî gaybî konularla ilgili nasların anlaşılmasında da “sahih haber”i bağlayıcı görmektedir. Zira gaybî konular, geçmişle ilgili konular gibi akıl (kıyas) yoluyla bilinebilecek konular değildir. Nitekim Taberî, A'raf ehlinin kimler olduğunu tespit ederken, bu konuda Allah Rasûlü'nden senedi sahih bir haber, rivayet ehlinin ittifak ettiği bir te'vil, ümmetin bir icmâ bulunmadığını gerekçe göstererek ayetlerin zâhirine göre anlaşılması gerektiğini ifade etmiştir. Ayrıca o, konunun akılla da anlaşılamayacağına vurgu yapmıştır.<sup>22</sup>

Elbette Taberî'nin akli bütünüyle dışarıda bırakan bir tavır takındığını söylemek mümkün değildir. Nitekim o, -üçüncü bölümde söz konusu edileceği gibi- ayetlerin zâhirî anlamlarının gözetilmesi gerektiğini bir prensip olarak görmekte, bu zâhirî anlamdan ancak bir “haber” ya da “burhân” olduğu takdirde çıkılabileceğini ifade etmektedir. “Haber” umumiyetle, Kur'an, sünnet ya da icmâ gibi hususları kapsarken; “burhân” kıyas, akıl ve nazarı kapsamaktadır.<sup>23</sup> Taberî bazen de haber, akıl ve nazarı burhânın içinde değerlendirmektedir.<sup>24</sup> Bununla birlikte dikkat etmek gerekir ki burada akıl, bir bilgi kaynağı ya da eldeki haberlerin doğruluk ve yanlışlığının sınanacağı bir ölçü değil; bir nassın anlam çerçevesini, onun zâhirî anlamından farklı anlaşılması gerektiğini ortaya koymak üzere göz önünde bulundurulması gereken bir delildir.

Taberî'nin tefsirinde isrâiliyatla ilgili rivayetleri zikrederken biraz daha titiz olmakla beraber bu yöntemi kullandığını söyleyebiliriz. Zira Taberî tefsirle tarih arasında bir paralellik görmekte,<sup>25</sup> daha önce de ifade ettiğimiz gibi, tarihsel verilerle hem tarihî olayları hem de Kur'an'ı açıklamaya çalışmaktadır. Nitekim Taberî'nin tarihinde peygamberlerle ilgili olayları anlatırken Kur'an ayetlerini zikrettiği

<sup>21</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I, 514, VII, 516; *Tarih*, I, 104. Bu rivayet Tekvin 4: 21-23. pasajlara dayanmaktadır.

<sup>22</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XII, 460.

<sup>23</sup> Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II, 552, III, 16, IV, 364, 365, IX, 399, XII, 211, XXIV, 433. Taberî bazen burhân yerine sadece akli zikreder. I, 532, X, 530, XI, 209, XI, 525, XIII, 134, XIII, 269, XVIII, 453, 626, XX, 470. Bazen de burhân ve akıl yerine kıyası kullanır, VIII, 190. Konunun ayrıntıları için bkz. Aydın, *Taberî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*, s. 100, 101.

<sup>24</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, III, 263, XIII, 134, XXI, 581,

<sup>25</sup> Fayda, “Taberî”, *DİA.*, XXXIX, s. 315.

görülmektedir.<sup>26</sup> Bu, tefsir disiplininin tarihsel bir bakış açısıyla kurgulandığının bir göstergesidir. Ehl-i Kitap'tan gelen bir tarih külliyyatı vardır ve bu külliyyatın bir kısmı İslam kültürü içine alınmıştır. Bu tarih yazıları doğal olarak yazıldıkları dönemlerin tarih yazım anlayışını yansıtırlar. Bunlar zaman zaman olayların ardılıklarının birbirine karıştırıldığı, çokça mitolojik unsur içeren bir tarih yazım özelliği ortaya koyarlar.<sup>27</sup>

Bilindiği gibi Taberî isrâîlî rivayetleri naklettiği için çeşitli eleştirilere uğramıştır. Sözelimi Reşid Rıza'nın, yer yer Taberî'ye ciddi tenkitler yönelttiği görülür.<sup>28</sup>

Oysaki Taberî ve sonraki müfessirlerin, *ilmî namusun gereği olarak* ve kendilerine ulaşan rivayetleri sonraki kuşaklara nakletme endişesiyle bunları zikrettikleri göz önünde bulundurulması gereken bir husustur. Bir ölçüde Taberî ve diğer müfessirler, var olan kültürel kodları, dönemin geleneksel algılarını ve hâkim paradigmalarını büyük bir vukuf içerisinde muhafaza ederek günümüze ulaştırmışlardır.<sup>29</sup> Nitekim Kâsımî, verdikleri bilgiler Ehl-i Kitap'ın kaynaklarına uymuyor diye kadim müfessirlerimizi eleştiri konusu yapmaya gerek olmadığını ifade eder. Çünkü onlar, ilmi yayma, kendilerine ulaşan ve duydukları meseleleri açıklama konusunda ellerinde gelen gayreti sarf etmişlerdir. Onlar bunu yaparken ya bu haberleri nakleden ravilere güvenmişler, ya da Hz. Peygamber'den aldıkları icazete dayanmışlardır. Onlar, rivayetler nasıl olursa olsun, onları rivayete ruhsat almışlardır. Hatta Kâsımî burada Ahmed b. Hanbel'in: "Ahkâmla ilgili meselelerde rivayette bulunurken çok katı, faziletlerle ilgili rivayette bulunurken daha rahat, kıssalarla ilgili rivayette bulunurken çok özgür davranırdık" sözünü delil göstermektedir.<sup>30</sup>

Esasen Taberî'nin ve diğer müfessirlerin bu rivayetleri zikrederlerken amaçlarının sadece kendilerine ulaşan bilgileri gelecek kuşaklara nakletmek olup olmadığı da üzerinde tartışılması gereken bir husustur. Bu noktada Emin el-Hûlî'nin rivayet tefsirleri hakkındaki tespiti göz önünde tutulmalıdır. Hûlî, tefsirlerde genellikle müfessirlerin kişilik özelliklerinin görüldüğü kanaatindedir. Buna göre, naklî tefsirlerde ilk bakışta böyle bir kişilik etkisi açıkça görülmeyebilir. Ancak naklî tefsire başvuran kimsenin ayet hakkında kendisine hitap eden rivayetleri topladığı, ayet hakkında nakledilen rivayetler arasında kişilik özelliğine dayanarak bir bağ kurduğu görülünce söz konusu

<sup>26</sup> Örnek olarak Taberî, Hud kavmiyle ilgili bilgi verirken Şuara 26/124-138 ayetlerini zikretmiştir. *Tarih*, I, 216.

<sup>27</sup> Paçacı, "Klasik Tefsir Neydi?", s. 18.

<sup>28</sup> Bkz. *el-Menâr*, III, 298-299, V, 447, VI, 455, 456, VI, 455, 456, VII, 557.

<sup>29</sup> Fethi Ahmet Polat, *Tefsir Tarihi ve Usulü* (Komisyon) AÜ., Ankara, 2010, s. 227; krş. Mehmet Akif Koç, "Taberî Tefsir' ini Anlamak Üzerine I", *AÜİFD*, 51: 1 (2010) s. 81, 82.

<sup>30</sup> Kâsımî, *Mehâsinü't-Te'vîl*, I, 31.

etki fark edilir. Dolayısıyla müfessir herhangi bir rivayete ilgi duyup onu alırken veya hoşlanmadığı bir rivayeti almazken ruhen ve aklen bu kişilik özelliğinin etkisinde kalır.<sup>31</sup>

Bu düşünceye Taberî tefsiri üzerine yaptığı çalışmasında Aydın tarafından da dikkat çekilmiş, Taberî'nin Kur'an ve tefsir tasavvurunu anlayabilmek için, onun sarih ifdelerinin yanı sıra, ilmî tutum ve tatbikatına *geniş bir daireden* bakmak gerektiği ifade edilmiştir. Bu bakımdan onun tefsirinin genel karakterini ortaya koyabilmek için tefsirin ihtiva ettiği bilgi yığına değil, o bilginin nasıl ve neye göre işlendiğini dikkate almak gerekir. Burada belirleyici olan, Taberî'nin tefsirine rivayete dayalı malzeme almış olması değil, onun kendi sistemi içinde bir bilgi kaynağı olarak rivayete biçtiği roldür. Kısaca bu konuda esas alınması gereken nokta, eserde kullanılan malzemenin üstünde, yönlendirici ve değerlendirici bir sistemin var olup olmadığıdır.<sup>32</sup>

Elbette Taberî tefsirini bütüncül bir sistem içinde inşa etmeye çalışmakta, bu sistemin belirleyici unsurlarını da onun tercihleri, tenkitleri ve bu tercih ve tenkitlerin yaslandığı lügavî ve usulî prensipler oluşturmaktadır. Taberî'nin bu tercih ve tenkitlerini daha en başta, bu rivayetleri seçerken ortaya koyduğu tavırda kendini göstermektedir. Taberî'nin tefsirle ilgili kendine başka malzemelerin de ulaştığı, ancak bunları tefsirine almadığı düşünüldüğünde bu tercihler kendini daha çok hissettirmektedir. Nitekim onun tarihinde zikredip de tefsirinde zikretmediği çeşitli rivayetler vardır.<sup>33</sup> Hatta burada onun Muhammed b. Sâib el-Kelbî (ö. 146/763)<sup>34</sup>, Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767)<sup>35</sup>, Muhammed b. Mervân es-Süddî (ö. 186/802)<sup>36</sup> gibi şaibeli ravilerin rivayetlerine itibar

<sup>31</sup> Hülî, *Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 37.

<sup>32</sup> Atik Aydın, *Taberî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*, Ankara Okulu, Ankara, 2005, s. 29, 30, 36.

<sup>33</sup> Örneğin Taberî'nin tarihinde yer alan, Âdem'in cennetten indirildikten sonra Mekke'ye geldiği, bunun üzerine buraya gökten bir yakut indirildiği, onun bu yakutun etrafında tavaf ettiği... biçiminde devam eden rivayet, tefsirinde Ka'be ile ilgili ayetlerin tefsirinde yer almamıştır. *Tarih*, I, 123, 124; Muammer Erbaş, "Bir Tefsir Kaynağı Olarak Taberî'nin 'Târihu'l-Ümem/Rusûl ve'l-Mülûk' İsimli Eseri", *Bir Müfessir Olarak Muhammed b. Cerir et-Taberî Sempozyumu*, Konya, 2010, s. 154.

<sup>34</sup> Taberî'de Muhammed b. Saib el-Kelbî'nin Ebû Salih kanalıyla İbn Abbas'a dayanan bazı rivayetlerine rastlanmaktadır. Ancak Suyûtî'nin ifade ettiği gibi bu silsile İbn Abbas rivayetlerinin en zayıfıdır. Suyûtî, *el-İtkân*, IV, 239. Bu sebeple Taberî de bu rivayetleri verse bile, bunların delil teşkil etmediğini ifade etmiştir. bkz. *Câmiu'l-Beyân*, I, 66, 76 (A. M. Şâkir'in notu, dn.1), XVI, 485 (Şâkir'in notu, dn. 1) el-Kelbî'nin sika olmadığına dair görüşler için bkz. Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl*, III, 557; M.H. Zehebî, *el-İsrâiliyyât*, s. 85, 86.

<sup>35</sup> Mukâtil b. Süleyman hakkında İmam Şâfiî'nin takdîrî sözleri olsa bile o, çoğunlukla zayıf görülmüş, hatta yalancılıkla itham edilmiştir. Bkz. Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl*, III, 557; Suyûtî, *el-İtkân*, IV, 238, 239; M.H. ez-Zehabî, *el-İsrâiliyyât*, s. 89-91.

<sup>36</sup> Muhammed İbn Mervân es-Süddî, es-Süddî es-Sağîr diye meşhur olup Kelbî'nin öğrencisidir. Suyûtî onun hakkındaki değerlendirmelerinde, İbn Abbas, Ebû Salih, Kelbî silsilesine Süddî de eklenirse tam bir yalan zinciri olur, demiştir. Suyûtî, *el-İtkân*, IV, 239. Hakkındaki ta'n ifade eden görüşler için bkz. Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl*, IV, 32, 33, M.H. ez-Zehabî, *el-İsrâiliyyât*, s. 92, 93. Ancak bu isim İsmail b. Abdurrahmân es-Süddî (ö. 127/744) ile karıştırılmamalıdır. Ricâl âlimleri onun hakkında bazen "sika",



etmediği ve bunların rivayetlerine yer vermediği de hatırlanmalıdır. Şayet Taberî eline geçen her rivayeti sonraki kuşaklara ulaştırmak gibi bir amaç taşıyorsa, bunların rivayetlerini de nakledebilirdi. Dolayısıyla o bir tefsir malzemesi olarak kayda değer gördüğü rivayetlere yer vermiş, bunlar arasında da tercihlerde bulunmuştur. Öte yandan Taberî, diğer bütün nakillerinde olduğu gibi, isrâîlî rivayetleri de senetleriyle veriyor ve bunları diğer rivayetlerle aynı kategoride değerlendiriyor. Yani Taberî bu bilgileri aldığı kaynaklara –zaman zaman rivayetin kaynağına işaret olmak üzere “ehlü’t-Tevrât”, “ehlü’l-İlm” gibi ifadeler kullandığı da olur<sup>37</sup> - güvenmektedir ve bunları herhangi bir ayrıma tabi tutmamaktadır. Bir başka ifadeyle Taberî, senetleriyle verdiği ve kaynağı isrâîlî olması muhtemel rivayetleri, gayriislamî unsurlar olarak değil; İslamî geleneğin, dinî ve sosyal çevrenin ürünleri olarak görmektedir.

Kaldı ki bu rivayetler tarihî bilgiler içerirler ve tamamen bilgilendirme amacına yöneliktirler. Fıkıh ve kelam gibi uygulamaya dönük bir amaca taalluk etmezler. Bir başka deyişle, buradaki bilgiler çoğu zaman itikada ve amele konu olacak bilgiler değildir. Daha önce de ifade edildiği gibi, klasik tefsir, kelam ve fıkıh gibi normatif bir ilim dalı değildir. Fıkıh ve kelamın ürettiği bilgiler, -ifta, kaza, idare gibi- hayatın her alanında doğrudan uygulanma imkânına sahipken, tefsir daha çok entelektüel bir faaliyet ve kelama ve fikha malzeme sağlayan bir ilim olarak görülmektedir. Tefsir yapısal olarak da daha çok, Kur’an’ın dil ve bağlamını tespiti ve Kur’an metnini açıklamaya yönelik bir karaktere sahiptir. İsrâîliyat da bir bilgi türü olarak bağlamı anlamada yardımcı bir unsur olarak işlev görmüştür. Bu bakımdan müfessirler bu bilgileri zikretmekte hiçbir beis görmemişlerdir.

Öte yandan Tayyâr, isrâîliyatı, müfessirin Allah’ın kelamını açıklarken istifade ettiği bir kaynak olarak görür. O, bu amaç için kullanılan her şeyin mutlaka kabul edilmesi gerektiğini, bu rivayetlerin *dil ile alakalı tefsirler* gibi olduğunu, dil yönünden yapılan tefsirlerin hepsinin doğru olmadığı gibi bunların da bütünüyle doğru olması gerektiğini dile getirir. Buna göre isrâîliyat da *re’y tefsiri* kabilinden olur ve müfessir bir ayetle bir ayetin, bir ayetle bir hadisin bağlantısını kurduğu gibi, bir ayetle isrâîlî bir kıssanın bağlantısını da kurabilir. Bu da bir içtihad olup ayetle ayetin tefsirinde hata edilebileceği gibi bunda da hata edilebilir. Tefsirden amaç, anlamın

---

bazen “sadûk”, bazen de “lâ be’se bih” demişlerdir. Bkz. Zehebî, *Mizânü’l-İtidâl*, I, 236. Bu sebeple Taberî ondan pek çok rivayette bulunmuştur. Taberî’nin rivayetlerine yer verdiği Süddî’nin tefsir rivayetleri ayrıca bir araya getirilmiştir. Muhammed Ata Yusuf, *Tefsiru’s-Süddî el-Kebîr*, Dâru’l-Vefâ, Mansûra, 1414-1993.

<sup>37</sup> Bkz. Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, I, 514, VII, 516, X, 228.

açıklanması olduğuna göre, isrâiliyat anlamın açıklanması için tefsirde bir misal olarak kabul edilir. Dolayısıyla ne Kur'an metni üzerinde kesin belirleyici, ne de olası diğer anlamları dışarıda bırakıp söz konusu anlamı kesinleştirici bir unsur olur. Bu sebeple de kesin bağlayıcı olmaz.<sup>38</sup>

Erken dönemden itibaren bu konu etrafında çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Taberî ile hemen hemen aynı dönemde yaşamış olan bir başka tarihçi Mes'ûdî (ö. 345/957) "Haberler/Rivayetler Üzerine" başlığı altında konuyu daha çok tarih bağlamında işlemiş; bu konuda efradını cami ağıyarını mani bir resim ortaya koymuştur. Mes'ûdî rivayetleri üç kısma ayırmış, âlimlerin meşhur-mütevâtir haberlere hem inanmanın hem de amel etmenin zorunlu olduğu görüşünde olduklarını ifade etmiştir. Bu tür bilgileri "vacip" olarak adlandıran Mes'ûdî, bunun karşısında da "mümteni" bilgiyi koymuştur. Arada ise dinleyicinin kabul etmekle ve inanmakla mükellef olmadığı "caiz-mümkün" haberler vardır ki isrâiliyat bu kategoriye girer.<sup>39</sup>

İbn Haldûn ve diğer âlimler de özellikle bu nokta üzerinde durmuşlardır: "Bu rivayetler içinde (peygamberden değil de) bizzat bunların kendilerinden rivayet edilmiş haberler yer almaktaydı ve bunlar sahih olduklarında *amel etmenin farz olduğu ahkâmla ilgili konularda* değildi. Bu yüzden de müfessirler bu tip rivayetler karşısında müsamahakâr davrandılar ve kitaplarında bu tür rivayetlere yer verdiler."<sup>40</sup> Nitekim İbn Teymiyye ve İbn Kesîr gibi âlimler de bu rivayetlerin inanç konularında değil, delil göstermek amacıyla zikredileceğini ifade etmişlerdir (hâzihi'l-ehâdisü'l-isrâiliyye tüzkeru li'l-istişhâdi lâ li'l-i'tikâd).<sup>41</sup>

Buna benzer bir görüş, tefsir ilminde gözetilmesi gereken ilkeler üzerine görüş beyan eden Süleyman b. Abdulkavî et-Tûfî (ö. 716/1216) tarafından da dile getirilmiştir. Tûfî, müfessirlerin kendilerine ulaşan bütün tefsir vecihlerini naklettiklerini, bunun tıpkı hadisçilerin kendilerine ulaşan her hadisi nakletmelerine benzediğine, zira daha sonra seçkin münekkitlerin çıkararak hadis için geçerli ilkeler koyduklarını ve bu ölçülerle hem ravilerin durumlarının hem de hadislerin sahih veya zayıflarının ayırt edilebildiğini ifade etmektedir.<sup>42</sup>

Muhammed Zâhid el-Kevserî (ö. 1952) ise konuyla ilgili görüşünü şöyle ifade etmekte, ardından da Tûfî'nin bu görüşüne atıfta bulunmaktadır:

<sup>38</sup> Tayyâr, *Makâlât*, s. 194, 195.

<sup>39</sup> Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, II, 215-216.

<sup>40</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 554, 555; çev., II, 614, 615.

<sup>41</sup> İbn Teymiyye, *Mukaddime*, s. 44, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, XXIII, 366; İbn Kesîr, *Tefsîr*, I, 9.

<sup>42</sup> Bkz. et-Tûfî, *el-İksîr*, s. 43, 44.

Müfessirlerin çoğu, Kur'an-ı Hakîm'in naklettiği haberlerdeki bazı hususları açıklamak için faydalı olduğunu düşündükleri, kendi dönemlerinde yaygın olan Yahudiler ve diğerlerinden alınma bilgileri, kendilerinden sonrakilere ulaştırma arzusuyla tedvin etmişler, bu haberlerin garipliklerini de kendilerinden sonraki münekkitlere bırakmışlardır. Onlar bu rivayetleri, Müslümanların nazarında, sahih olduklarına inanılması ve illetli oldukları halde hiç ayıklanmaksızın kabul edilmesi istenilen hakikatler olarak gördüklerinden değil, Kur'an-ı Kerim'de muhtasar olan bir kısım haberlerin izahında faydalı olabileceği ihtimaline binaen eserlerine almışlardır. Maksat bu olduğu sürece, isrâiliyatı nakleden kimseyi eleştirmeye gerek yoktur.<sup>43</sup>

Şu ifadeler bu amacı daha etkili bir şekilde dile getirmesi bakımından önemlidir: “İsrâiliyatı toplayan müfessirlerin durumu savcıya benzer. Savcı ulaşabildiği –kuvvetli olsun, zayıf olsun- bütün delilleri hâkimin önüne koymak için toplar. Hâkim da bunların içinden sağlam olanları seçer, zayıf olanları bırakır.”<sup>44</sup>

Bu görüşlerden hareketle şu sonuçlara ulaşılabılır:

i. İsrâiliyat rivayeti, sahabe ve tabînin de içinde bulunduğu selefi salihin müfessirlerine kadar uzanmaktadır. Bunlar tefsiri en iyi bilen insanlardır. Dinde tahrife, abesle iştigale ve lüzumsuzluğa yol açacak her türlü meseleden onu korumaya en çok özen gösterenler de onlardır. Buna rağmen bu ümmetin selefi isrâiliyat rivayetini caiz görmüştür.<sup>45</sup>

ii. Klasik tefsirlerin hemen hepsinde bu rivayetler yer almış, müfessirlerden hiç biri bunları zikretmekten imtina etmemiştir. Son dönemlerdeki çalışmalar, klasik müfessirleri israiliyyata karşı tutumları konusunda çeşitli kategorilere ayırıyorlarsa da, onların tutumları birbirinden çok farklı değildir. Bu da üzerinde ciddiyetle durulması gereken bir noktadır. Zira binlerce yıldır süregelen bir tefsir geleneği, isteyerek bu rivayetlere yer vermiştir. Bu, söz konusu rivayetlerin bir ihtiyaç olarak görüldüğünün de bir kanıtıdır. Nitekim çağdaş dönemde katı bir isrâiliyat eleştiriciliği yapılırken, *kim, nerede, ne zaman, nasıl, niçin* sorularının cevapları farklı kaynaklarda aranma gereği duyulmuştur. Bir başka ifadeyle klasik dönemde isrâiliyata konu olan ayet ve kıssalar, çağdaş dönem müfessirleri tarafından Kitab-ı Mukaddes, Talmud, arkeoloji,

<sup>43</sup> Kevserî, *Makâlât*, s. 129.

<sup>44</sup> Zehebî, *el-İsrâiliyyât*, s. 161. Bu söz muhaddis el-A'meş'in Ebu Hanife'ye hitaben söylediği: “Sizler doktorsunuz bizler ise eczacıyız” sözünü andırmaktadır. İbn Abdilberr, *Câmiu Beyâni'l-İlmi ve Fazlihî*, II, 131; Zekeriyâ Güler, “Hadislerin Anlaşılmasında Rivayet-Dirayet Bütünlüğü”, *İlam Araştırma Dergisi*, cilt: 1 sayı: 2 Aralık, 1996 s. 119, 120.

<sup>45</sup> Tayyâr, *Makâlât*, s. 162, 163.

ansiklopediler, dinî terimler sözlükleri, tarihsel bilgiler vs. gibi kaynaklardan hareketle açıklanmaya çalışılmıştır. Çağdaş tefsirlerde kıssalardaki temel amacın ibret ve derslerle dini mesaj vermek olduğu vurgusu öne çıksa da, kıssalardaki ayrıntılara girme ve bunlardaki müphem noktaları açıklama faaliyeti önemli bir yer işgal etmeyi sürdürmüştür. Bu da klasik müfessirlerin ısrarla, İslam kültürü içinde yoğrulmuş rivayetleri zikretmelerinin nedenlerini anlamayı kolaylaştırmaktadır.

## 1.5. Klasik Dönemde İsrâiliyata Yönelik Eleştirel Yaklaşımlar

### 1.5.1. İsrâiliyata Eleştirel Yaklaşımın İlk Terennümleri

Klasik dönemde isrâiliyat tenkitçiliği yapılmış mıdır? Esasen bu, başlı başına bir araştırma konusudur; zira konunun çok farklı boyutları vardır. Öncelikle, mesele hadisçilerin rivayet tenkitleri açısından ele alınmalı ve onların bu malzemeleri ve isrâiliyatla meşhur olan ravileri nasıl değerlendirdikleri üzerinde durulmalıdır. İkinci olarak ise meselenin, erken dönemde görülen ve isrâilî rivayetleri İslamî literatüre soktukları ve mevzu hadisleri uydurmakla sorumlu oldukları iddia edilen kıssacılarla alakası vardır. Esas üzerinde durulması gereken nokta ise, müfessirlerin bu rivayetleri ne zaman değerlendirmeye ve elemeye başladıklarıdır ki bizim üzerinde duracağımız nokta da daha çok burası olacaktır.

I. İsrâiliyat tenkitçiliğinden söz ederken, isrâiliyatı yer aldığı kaynaklar açısından farklı kategorilere ayırmak, tefsir, tarih ve menâkıb kitaplarındaki rivayetleri hadis kaynaklarındakilerden farklı şekilde değerlendirmek gerekir. Zira Kur'an'da yer alan geçmiş ümmetlere dair bilgileri veya tarihî olayları açıklarken bu tür rivayetleri kullanan âlimlerin daha esnek davrandığı görülmektedir. Muhaddisler ise isrâilî rivayetler konusunda daha duyarlı davranmış olup bunda sahabe devrinden itibaren hadislerin kabulünde gösterilen aşırı titizlikle ilgili geleneğin ve onların isrâiliyatı tesbitteki çabalarının etkisi büyüktür.<sup>1</sup>

Muhaddislerin İslamî literatürde var olan rivayetleri değerlendirmedeki titizliklerinin bir sonucu olarak görülebilecek olan, Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855): "Üç şeyin aslı yoktur; tefsir, meğâzî ve melâhim"<sup>2</sup> sözü konumuz açısından önem arz etmektedir. Zira bu kategoriye "tefsir" in dâhil edilmesi, eldeki tefsir rivayetlerine, özellikle de isrâiliyata yönelik erken dönemde yapılmış bir tenkit olarak değerlendirilebilecek niteliktedir.

Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) Ahmed b. Hanbel'in bu sözünü, "Bu söz şöyle anlaşılabilir: Bu konulara tahsis edilmiş kitaplar, musanniflerinin kötü halleri, nakledenlerin adaletsizliği ve kıssacıların bunlara ilaveleri sebebiyle güvenilir değildir,

<sup>1</sup> Hatiboğlu, "İsrâiliyat", XXIII, 197; krş. Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, s. 199.

<sup>2</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi li-Ahlâki'r-Râvi ve Âdâbi's-Sâmi'* (thk. Mahmud et-Tahhân), Mektebetü'l-Meârif, Riyad, ts., II, 162; İbn Teymiyye, *Mukaddime*, s. 21; Suyûtî, *el-İtkân*, II, 227.

sıhhati de mevsuk değildir”<sup>3</sup> şeklindeki yorumuyla hadis kritiği açısından değerlendirdiği görülmektedir.

İbn Teymiyye (ö. 728/1327) de İbn Hanbel’in sözünü tefsir rivayetleri bağlamında ele almış, tefsirdeki rivayetlerin çoğunun *meğâzî* ve *melâhim* rivayetleri gibi olduğunu söylemiştir. İbn Teymiyye, onun “Leyse lehâ asl” sözüyle “leyse lehâ isnad” demek istediğini, zira bunlarda hâkim olanın *mürsel rivayetler* olduğunu ifade etmiştir.<sup>4</sup>

Hatîb el-Bağdâdî ve İbn Teymiyye’nin, onun sözünü farklı şekillerde anladıkları görülmektedir. Zira Bağdâdî’nin yukarıdaki ifadeleriyle bu kaynakların musanniflerini cerh ettiği ve bu kitapların güvenilmeyecek kitaplar olduğuna işaret ettiği anlaşılmaktadır. Hâlbuki İbn Teymiyye, meseleyi tamamen isnad tekniği açısından değerlendirmekte ve bu rivayetlerin çoğunun merfu rivayetler olmadığına dikkat çekmektedir. Tabii bunların merfu olmaması, mevsuk olmadığı anlamına gelmemektedir. Nitekim Müsâid et-Tayyâr: “Bu çıkarım su götürür,” diyerek Bağdâdî’nin görüşüne şöyle itiraz eder:

“Şayet, Ahmed b. Hanbel’in sözünde geçen “isnad” ve “usûl” terimleriyle neyin tanımlandığı bilinseydi, onun ne kastettiği çözülecek ve problem giderilecekti. Bu sözün en yakın yorumu, onun Hz. Peygamber’e ulaşan merfu bir isnadı yoktur demek istediğidir. Nitekim İbn Teymiyye de Ahmed b. Hanbel’in sözünü bu bağlamda zikretmiştir: “Onun aslı yoktur, yani senedi yoktur; çünkü rivayet tefsirlerinin çoğu mürseldir. İbn Teymiyye buna, *Minhâcü’s-Sünne* adlı eserinde de değinmiştir: Üç ilim vardır ki, bunların isnadı yoktur; yani hadisleri mürseldir.”<sup>5</sup> Müellife göre, Ahmed b. Hanbel’in burada tefsirle kastettiği özellikle de esbab-ı nüzule dair rivayetlerdir.<sup>6</sup>

Bağdâdî’nin yorumuna ilişkin bu değerlendirme daha isabetli olmakla birlikte, Bağdâdî’nin sözlerinin tam anlaşılabilmesi için ilgili bölümün sonunda zikrettiği iki tefsir de dikkate alınmalıdır: “Kur’an tefsirinde tasnif edilen kitaplara gelince; bunların en meşhurları, Kelbî’nin tefsiri ile Mukâtil’in tefsiridir.”<sup>7</sup> Böylelikle onun hadis cerh ve tadil metoduna göre zayıf kabul edilen ravilerin tasnif ettikleri kitapları; bundan da

<sup>3</sup> Bağdâdî, *el-Câmi*, II, 162; krş. M. Muhammed Ebu Zehv, *el-Hadis ve’l-Muhaddisün*, Dâru’l-Fikr, Kahire, 1378, s. 486.

<sup>4</sup> İbn Teymiyye, *Mukaddime*, s. 21. “Mürsel hadis” İbn Salâh tarafından: “Sahabeden bir topluluğa yetişen ve onlarla aynı meclislerde bulunan, Ubeydullah b. Adî el-Hıyâr ve Saîd b. Müseyyeb gibi büyük tabîinin ‘Kâle Rasûlullah’ diyerek naklettiği hadistir” biçiminde tarif edilir. Konunun ayrıntıları için bkz. Şâkir, *el-Bâisü’l-Hasîs*, s. 46-48; krş. Ahmed Halil, *Neş’etü’t-Tefsîr*, s. 39, 40.

<sup>5</sup> İbn Teymiyye, *Minhâcü’s-Sünne*, VII, 435.

<sup>6</sup> Tayyâr, *Şerhu Mukaddime*, s. 168, 169.

<sup>7</sup> Bağdâdî, *el-Câmi*, II, 162.

ötede kıssacıların ilavede buldukları rivayetleri ihtiva eden tefsirleri kastettiği anlaşılmaktadır.

İbn Hacer, Ahmed b. Hanbel'in sözünü değerlendirmesinde: "Bunlara, fezail türü rivayet ve kitapları da eklemek gerekir. Çünkü onlar, zayıf ve uydurma hadislerin bol bulunduğu kitaplardır. Zira meğâzide temel dayanak, Vâkidî gibi, tefsirde ise Mukâtil ve Kelbî gibi kimselerdir; melâhim türü kitaplarda ise isrâiliyattır"<sup>8</sup> demektedir.

M. Reşid Rıza da konuyu daha çok bu musannifler açısından ele alıp değerlendirmiştir:

Tefsir ilminde İbn Abbas'tan rivayet edilen haberlerin çoğu uydurmadır, o söylemediği hâlde kendisine izafe edilmiştir. Çünkü bunlar Kelbî, Süddî, Mukâtil İbn Süleyman gibi uydurmayı kendilerine iş edinen yalancılar tarafından rivayet edilmiştir. Bunu hâfız ve müfessir Suyûtî söylediği gibi Şeyhu'l-İslam İbn Teymiyye de ondan önce ifade etmiştir. Hattâ Ahmed b. Hanbel'in: "Üç nevi kitap vardır ki onların aslı yoktur: Meğâzî, melâhim ve tefsir" sözünden maksadı bu gibi yalancıların İbn Abbas'tan rivayet ettikleridir. Bazı hadis âlimleri de "Ahmed İbn Hanbel bu sözü ile içinde uydurma kıssa ve hikâyeler çok bulunan, râvileri de mutemed olmayan kitapları kastetmiştir" diyerek bunların tefsirlerini de aynı kabilden saymışlardır. Hatta Kelbî'nin tefsiri hakkında Ahmed b. Hanbel'in: "Baştan sona kadar yalanlarla doludur, onu okumak bile caiz değildir" dediği rivayet edilmiştir.<sup>9</sup>

Reşid Rıza, tefsirinin mukaddimesinde de, Ahmed b. Hanbel'in bu sözünü isrâiliyat bağlamında zikretmiş; onun bu sözünü, tefsirlerde râvilerin ve hatta bazı sahabilerin bile inandığı "uydurma hurâfeler" in yer almasına yormuştur."<sup>10</sup>

Babanzâde Ahmed Naîm (ö. 1934) ise, Ahmed b. Hanbel'in bu sözü ihtiyâta binaen söylemiş olduğunu, bunların aslı yok denmesinin, bunların bütünüyle yalan ve muteber olmadığı anlamına gelmeyeceğini, zira bazı tefsirlerin bizzat Hz. Peygamber, sahabe ve taînden sahih senetlerle geldiğini söylemektedir. Onun bu sözüyle hadis kitaplarında sabit olan bunca tefsirleri redde taraftar olamayacağını, zaten kendisinin de *Müsned'* inde tefsire ait pek çok hadis naklettiğini ifade etmektedir.<sup>11</sup>

<sup>8</sup> İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân* (thk. Dâiretü'l- Ma'rif en-Nizâmiyye), Müessesetü'l-A'lemiyye, Lübnan, 1390/1971, I, 13; Melâhim-İsrâiliyyat ilişkisi hakkında bkz. Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, s. 547-555.

<sup>9</sup> M. Reşid Rıza, *İslam'da Birlik ve Fıkıh Mezhepleri* (tr. Ahmet Hamdi Akseki, sadeleştiren, Hayreddin Karaman), DİB Yayınları, Ankara, 1974, s. 45.

<sup>10</sup> Rıza, *el-Menâr*, I, 8; VIII, 318.

<sup>11</sup> Babanzâde Ahmed Naîm, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi*, TTK Basımevi, Ankara, 1957, I, 97.

Aynı dönemde benzer bir görüşü Mutezile'den Nazzâm (ö. 231/849), Kur'an ayetleri üzerine yapılmış yanlış te'viller bağlamında dile getirmiştir:

Müfessirlerden çoğunu, kendilerini herkesin önünde görseler ve her meseleye cevap verseler de samimi görmeyin; çünkü onlardan çoğu bir esasa dayanmaksızın görüş beyan ederler. Onlara göre, müfessir ne kadar çok garip şey söylese o kadar makbuldür. İkrime, Kelbî, Süddî, Dahhâk, Mukâtil b. Süleyman ve Ebu Bekir b. Esam gibilerini aynı yolun yolcusu olarak değerlendirin. Ben onların tefsirine nasıl güvenebilir, doğrularını nasıl gönül huzuruyla kabul edebilirim?<sup>12</sup>

Görüldüğü gibi, tenkitler daha çok, Mukâtil b. Süleyman ve Kelbî gibi musannifler üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bu sebeple, hadisçiler hadis kritiği açısından onları çoğu zaman menfî değerlendirmelere tabi tutmuşlardır.<sup>13</sup> Bu şahıslar, isrâiliyat söz konusu edildiğinde ilk akla gelen isimler olduğundan, bu değerlendirmelerin isrâiliyata yönelik ilk eleştiriler olarak görülebileceği kanaatindeyiz.

II. Konunun, Hatîb el-Bağdâdî'nin yukarıdaki değerlendirmelerinde de görüldüğü gibi, kıssacılara da uzanan bir boyutu vardır. Bu değerlendirmelere göre kıssacılar, çoğu zaman Ehl-i Kitap'tan devşirdikleri bilgilere, hayal mahsulü eklemeler yaparak, bunları Kur'an'ın tefsiri adına insanlara anlatmışlardır.<sup>14</sup>

İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1200), *Kitâbü'l-Kussâs ve'l-Müzekkirîn* adlı eserinde, kıssacılarla ilgili müspet bir yaklaşım sergilediği görülmektedir. O, konuyu tamamen vaaz kültürü ve literatürü açısından ele almıştır. İbnü'l-Cevzî, Allah Rasûlü'nün (s.a) Abdullah b. Revaha'nın anlattığı kıssayı dinlediğini ancak bunun istisna olduğunu söyler. Naklettiği bir rivayete göre, ilk kıssa anlatan Temîm ed-Dârî'dir. O, Hz. Ömer'den (r.a) halka kıssa anlatmak için izin istemiş, o da ona izin vermiştir. Bununla birlikte İbnü'l-Cevzî, İbn Ömer'den (r.a) kıssacıların Hz. Osman (r.a) döneminde ortaya çıktıkları, İbn Sîrîn'den de ilk kıssacıların Hariciler olduğu bilgilerini de zikretmektedir.<sup>15</sup>

İbnü'l-Cevzî'nin Hz. Ali (r.a) ile ilgili naklettiği rivayetlerde, kıssacıların oldukça yaygınlaştıkları anlaşılmaktadır. Bir rivayete göre Hz. Ali, bir kıssacıya rastladı, nâsih ve mensûhu bilip bilmediğini sordu; adam hayır, deyince: “Hem kendini, hem insanları

<sup>12</sup> Câhız, *el-Hayevân*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1424, I, 228; krş. Na'nâa, *el-İsrâiliyyât*, s. 111.

<sup>13</sup> Hadisçilerin değerlendirmelerinin özeti için bkz. Muhammed ez-Zafzâf, *et-Ta'rif bi'l-Kur'an ve's-Sünne*, Mektebetü'l-Felâh, Kuveyt, 1984, s. 174, 175; Zehebî, *el-İsrâiliyyât*, s. 85-93; Mukâtil tefsirinin özellikleri ve isrâiliyat rivayetleri için bkz. Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*, s. 41-66.

<sup>14</sup> Bkz. Na'nâa, *el-İsrâiliyyât*, s. 192.

<sup>15</sup> İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-Kussâs ve'l-Müzekkirîn*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1986, s. 20, 21.



helak ettin!” dedi.<sup>16</sup> Diğer bir rivayete göre ise, Hz. Ali’nin “Kim Davud olayını, kıssacıların anlattığı gibi anlatırsa, ona peygamberlere iftira etmek suçundan yüz altmış sopa vururum” demiştir.<sup>17</sup> Ancak Hz. Ali’nin yine bir başka kıssacıya rastladığı, ona dinin sebatı ve zevalinin ne olduğunu sorduğu, onun da dinin sebatının vera’, zevalinin ise tama’ olduğunu söylediği, bunun üzerine Hz. Ali’nin: “Çok güzel; anlat, senin gibiler de anlatsın!” dediği rivayet edilir.<sup>18</sup>

Taberî’de de konuyla ilgili bazı rivayetlerin yer aldığı görülmektedir. Bunlardan birine göre, İbn Mes’ud, Duhan Suresi 10. ayetin tefsiriyle ilgili bir kıssacının söylediklerine itiraz eder. Mesruk şöyle anlatır: “Biz Abdullah b. Mes’ûd’un yanında oturuyorduk. O da aramızda uzanmış vaziyetteydi. Bir adam geldi ve: ‘Ey Ebu Abdurrahman, Kinde kapıları civarında bir kıssacı anlatıyor ve duhan mucizesi geldiğinde kâfirlerin canlarını alacağını, Müslümanları ise tatlı bir uyku kaplayacağını iddia ediyor’ dedi. Abdullah b. Mes’ud bunun üzerine öfeklendi ve şöyle dedi: “Ey insanlar, Allah’tan korkun, kim bir şey biliyorsa söylesin; bilmiyorsa, Allah bilir, desin”<sup>19</sup> İbn Mes’ud daha sonra –aynı olayın diğer rivayetlerinde- duhan meselesinin gerçekte ne olduğunu anlatmıştır.<sup>20</sup>

Bir diğer rivayet ise Mücahid’den gelmektedir. Mücahid şöyle demiştir: “Saîd b. Müseyyib ile sabah namazını kıldık. İmam selam verdiği zaman insanlar kıssacıya doğru aceleyle gittiler. Bunun üzerine Saîd b. Müseyyib, bu meclise onları bu kadar hızlı götüren sebep nedir, diye sordu. Ben de, Allah Teâlâ’nın sözlerini te’vil ediyorlar, dedim...”<sup>21</sup> Bir başka rivayete göre ise İbn Avf, İbn Sîrîn’in yanına girmiş; İbn Sîrîn de ona: “Bugünkü havadis nasıl?” diye sormuş İbn Avf: “Emir, kıssacıların kısasa anlatmalarını yasakladı” deyince o da: “İyi etmiş” demiştir.<sup>22</sup>

Bu rivayetlerden de anlaşıldığı gibi, Hz. Osman döneminden itibaren, mescitlerde halka vaaz ve nasihat eden, tebliğ ve irşad vazifesini yerine getiren insanlara, kıssacı (kâss, çoğulu kussâs) denilmektedir. Aslında bu kültür, Câhiliye Araplarının *şiiir* ve *hitabet* yanında *kısasa anlatma geleneğine* dayanmaktadır. Bu geleneğe göre, her kâbilenin bir kâssı bulunur; bunlar, “Eyyâmu’l Arab” denilen kabileler arası savaşları,

<sup>16</sup> İbnü’l-Cevzî, *el-Kussâs*, s. 22.

<sup>17</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 81; İbn Atıyye, *el-Muharraru’l-Vecîz*, IV, 499.

<sup>18</sup> İbnü’l-Cevzî, *el-Kussâs*, s. 23.

<sup>19</sup> Taberî, *el-Câmiu’l-Beyân*, XXII, 14; İbn Mes’ud’un bu sözü kıssacılarla bağlantılı olmaksızın Buhârî tarafından nakledilmiştir. Buhârî, *Tefsîr*, Sâd, 3.

<sup>20</sup> Taberî, *el-Câmiu’l-Beyân*, XXII, 13, 14. Abdullah b. Mes’ûd’un bir başka kıssacıya itirazı için bkz. XXI, 309.

<sup>21</sup> Taberî, *el-Câmiu’l-Beyân*, XI, 383.

<sup>22</sup> Ahmed Halil, *Neş’etü’t-Tefsîr*, s. 39.

bu savaşlarda göstermiş kahramanlıkları dile getirirlerdi.<sup>23</sup> İslam'ın zuhurundan sonra da bu kıssa anlatma geleneği varlığını sürdürmüş, bunda Kur'an ve hadislerde kıssaların önemli bir yer tutması etkili olmuştur. Zamanla İslam coğrafyasının genişleyip farklı kültürlerle temasa geçilmesi sonucu, kıssacıların da farklı bilgi kaynaklarından vaaz ve irşad amaçlı bilgiler aktardıkları, bunun çoğu zaman da Kur'an ve hadislerin yorumlanması amacıyla yapıldığı, böyle bir ortamda isrâilî bilgi türünün fazlaca yaygınlık kazandığı anlaşılmaktadır.<sup>24</sup> Bu sebeple, daha ilk dönemlerden itibaren, kıssacılara çeşitli eleştiriler yöneltilmiştir.

Sözgelimi İbn Kuteybe (ö. 276/889), kıssacılara ciddi eleştiriler yöneltenlerden biridir. Bu eleştirilerinden birinde o şöyle demektedir:

İlk dönemlerdeki kıssacılar, halkın yüzünü kendilerine döndürüyorlar; münker, tuhaf, uydurma ne kadar rivayet varsa bunları anlatıyorlardı. Halk da onların anlattıkları acayip, akıl sınırlarını aşan, kalpleri hüznlendirip gözleri yaşartan kıssaları oturup dinliyordu.<sup>25</sup>

Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) de hadis rivayeti ve kıssacılar bağlamında bazı rivayetlere yer vermiştir. Tayâlisî'nin rivayetine göre, Şu'be'nin yanına bir genç gelip hadis öğrenmek ister. Şu'be gence, "Sen kıssacı mısın?" diye sorar. Genç, "Evet" diye cevap verince, Şu'be, "Buradan git, çünkü biz kıssacılara hadis nakletmiyoruz" der. Tayâlisî şöyle devam eder: Ben, "Niçin?" diye sordum; o da, "Onlar bizden hadisi bir karış alıp onu bir kulaç yapıyorlar da ondan" dedi.<sup>26</sup>

Daha sonra Gazzâlî (ö. 505/1111) *İhyâ*'da, bütün bu rivayetlerden hareketle olmalı, kıssaların bid'at olduğunu, selefın insanları kıssacıların önüne oturmaktan alıkoyduklarını söyleyerek onlardan şu sözü nakleder: "Bu, ne Allah Rasûlü döneminde ne de Ebu Bekir ve Ömer döneminde vardı. Ne zaman ki fitne zuhur etti; kıssacılar da ortaya çıktı."<sup>27</sup> Gazzâlî'nin anlamlarında kayma (tahrif) olan kelimeleri işlediği bu bahiste, "tezkîr"den söz ettiği ve kıssacılara bazı tenkitler yönelttiği görülmektedir.

<sup>23</sup> Mücteba Uğur, "Va'z, Kıssacılık ve Hadiste Kussâs", s. 293, 294.

<sup>24</sup> Bkz. Hasan Cirit, "Kussâs" *DİA*, XXVI, ; Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, s. 480.

<sup>25</sup> İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadîs*, s. 279. İbn Hacer de, İbn Kuteybe'nin bu görüşüne referansta bulunur, *Lisân*, I, 13. İbn Kuteybe'nin bu yaklaşımı müsteşriklerce de tartışma konusu yapılmıştır. Newby, İbn Kuteybe'nin bu tür görüşlerinden hareketle, onun isrâiliyatı kabul etme konusunda gönülsüz olduğu kanaatine varmıştır, G. Newby, "Tafsîr Isra'iliyyat," s. 363. Norman Calder, Newby'ın bu iddiasının tam bir saçmalık olduğunu, zira İbn Kuteybe'nin Kitab-ı Mukaddes malzemelerini sık sık kullanan ve aktaran biri olduğunu ifade etmiştir, Calder, "Tafsîr from Tabarî to Ibn Kathîr" s. 137, dn. 37; Rippin, "Interpreting the Bible", s. 253. III. bölümde ayrıntılarıyla işleneceği gibi, İbn Kuteybe'nin çeşitli eserlerinde zaman zaman Kitab-ı Mukaddes'e müracaat ettiği bir vakıadır.

<sup>26</sup> Bağdâdî, *el-Câmi*, II, 164.

<sup>27</sup> Gazzâlî, *İhyâ*, I, 57; Irakî, bu sözün Hz. Ömer'e istinaden İbn Mace'de yer aldığını söyler. Krş. Ahmed Halil, *Neş'etü't-Tefsîr*, s. 38, 39.

“[Kıssacılar] “tezkîr” ismini hurâfelerine uyarladılar. Övülen zikir yolundan uzaklaştılar. Çeşitli ihtilaflara, ziyade ve noksanlıklara uğrayan, Kur’an’da sözü edilen kıssaların dışında olan ve onların üzerine eklemeler yapılan kıssalarla meşgul oldular.”<sup>28</sup>

İbn Atıyye, Râzî, Ebu Hayyân, İbn Kesîr, Âlûsî gibi müfessirler de özellikle Peygamberlerin ismetini ihlal eden yakışıksız rivayetleri değerlendirirken, bunların ilk dönemdeki kıssacılar tarafından yayıldığı yönünde görüş beyan ederek, kıssacıları tenkit etmişlerdir.<sup>29</sup>

Çağdaş dönemde de, kıssacıların Muâviye döneminden itibaren resmî ve maaşlı bir statü kazandıkları ve artık bu işin bir mesleğe dönüştüğü, bunların Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi diğer dinlerden pek çok mitolojik haberleri İslam’a soktukları ifade edilmektedir. Ahmed Emîn bu kıssacılara örnek olarak tarih, hadis ve tefsirdeki kıssalar ve isrâilî rivayetler için önemli iki kaynak olan Ka’bu’l-Ahbâr’a ve Vehb b. Münebbih’e dikkat çekmektedir.<sup>30</sup>

M. Hüseyin ez-Zehebî, “İsrâiliyat halk nezdinde niçin bu kadar teveccüh gördü?” sorusuna cevap ararken, konuyu kıssacılara getirir. Bunların halk nezdinde itibar görebilmek için, garip ve hayret uyandırıcı hikâyeler anlattıklarını, bunları da çoğu zaman meşhur hadisçilere nispet ederek, Hz. Peygamber ve sahâbeden naklediyormuş gibi gösterdiklerini ifade eder. İsrâiliyatın İslam kültürüne girişin öncelikle kıssacılar yoluyla olduğunu ifade eden Ahmed Halil de bu kıssacıların bir kısmının Kur’an tefsiriyle meşhur olduklarını, Câhız’a istinaden Ömer b. Fâid el-Esvârî<sup>31</sup> adında bir kıssacının otuz altı yıl boyunca Kur’an’ı baştan sona tefsir ederek hatmettiğini söylemektedir.<sup>32</sup>

Çağdaş dönemde özellikle müsteşrikler, isrâiliyatın çeşitli süreçlerden geçtiğini ve Ehl-i Kitap bilgi kaynaklarına göre farklı şekiller aldığı iddia ederlerken, bu süreçte kıssacıların önemli bir rol üstlendiği görüşlerini dile getirirler. Onlara göre kıssacılar, Yahudi ve İslam materyalleri arasında özellikle de *isrâiliyatın* geçişinde aracı konumunda bulunmaktadırlar. Bunlar, Kur’an ve Kitab-ı Mukaddes’teki çoğunluğu Peygamber hikâyelerinden oluşan hikâye ve efsaneleri diğer kadim hikâye ve efsaneleri de ilave ederek ahlakî değerlerle birlikte anlatıyorlardı. Gerek Arap gerek Arap olmayan

<sup>28</sup> Gazzâlî, *İhyâ*, I, 57.

<sup>29</sup> Bkz. İbn Atıyye, *el-Muharraru’l-Vecîz*, IV, 499; *Mefâtihu’l-Ğayb*, XXVI, 377; Ebu Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît*, VII, 460; İbn Kesîr, *Tefsîr*, V, 172; Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, XII, 178.

<sup>30</sup> Ahmed Emin, *Fecru’l-İslâm*, s. 160; Ahmed Halil, *Neş’etü’t-Tefsîr*, s. 38, 39.

<sup>31</sup> Câhız onun, Mutezilî, Kaderî, kurrâ ve kıssacılarından biri ve Basralı olduğunu, hicri 85’te vefat ettiğini ve hadisçilerce sika görülmediğini ifade eder. *el-Hayevân*, VII, 471.

<sup>32</sup> Zehebî, *el-İsrâiliyyât*, s. 26-28. Ahmed Halil, *Neş’etü’t-Tefsîr*, s. 39. Krş. Ömer b. Bahr el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, Mektebetü’l-Hilâl, Beyrut, 1423, I, 294.

kıssacılar, kendiliklerinden sahneye çıkmışlar ve çabucak toplum tarafından benimsenmişlerdi. Muâviye, kıssacıları resmî olarak tanımış, hatta bunları kendi lehinde propaganda yapmak üzere istihdam etmiş; Abdulmelik b. Mervan da bunu teyit edip bu insanları camilere din hizmeti yürüten görevliler olarak atamıştı.<sup>33</sup> Ancak Zehebî'nin verdiği örneklerde ise, Hz. Ali başta olmak üzere bazı devlet başkanlarının ve âlimlerin onları camilerden kovdukları rivayetleri yer almaktadır.<sup>34</sup>

Esasen onların devlet başkanlarınca tanınmasından, resmî bir din hizmeti yürüttükleri anlaşılmaktadır. Bu bakımdan onların bir nevi imamlık yaptıkları ve üç görevi üstlendiği görülmektedir: 1. Kur'an okumak, 2. Namaz kıldırarak, 3. Namazdan sonra konuşma yapmak.<sup>35</sup> Bu son nokta çok önemlidir, zira onlar bu konuşmalarında terğib ve terhib amaçlı kıssalar anlatırlardı. Bu anlattıklarının çoğu da hızlı bir biçimde sünnetin ve Kur'an tefsirinin yapısıyla birleştirilirdi.<sup>36</sup>

Goldziher, bunların görevlerini rahatça yaptıklarını, resmî ilahiyatın bunların camilerdeki görevini müsamahayla karşıladığını söylemektedir.<sup>37</sup> Onun ifadesine göre, çok erken bir dönemde ortaya çıkan muttaki kıssacılarından bir grup, içinde ciddi mübalağaların yer aldığı kıssalarla meşgul oldular. Onların faaliyetlerinin önemli bir kısmı hayal unsuruna dayanıyordu. Goldziher, mutlak tasarruf sahibi olan bu müfessirlerin herhangi bir prensip gözetmeyerek, İslam'ın gelecekle ilgili umutlarını da içine alacak biçimde, Meğâzî'nin çerçevesini de genişlettiklerini, gaybden haber verme kabilinden olmak üzere, bunların te'villerini Kur'an tefsirine soktuklarını söylemektedir.<sup>38</sup> Goldziher, onların hitabetlerinin topluma kelamcı öğretininkinden daha çok hizmet verdiği kanaatindedir.<sup>39</sup>

Watt da, Kitab-ı Mukaddes'in süslenmiş ve büyük ölçüde genişletilmiş versiyonlarını ve Kur'an'da gönderme yapılan başka hikâyeleri üreten popüler bir tebliğciler ya da kıssacılar sınıfı olduğunu ifade eder. Bu kıssacılar, kullandıkları materyalin bir kısmını Yahudiler ve diğerleriyle ilişkilerinden şifahî olarak elde

<sup>33</sup> M. Uğur, "Va'z, Kıssacılık ve Hadiste Kussâs", s. 206-209; Albayrak, "Re-evaluating", s. 78, 80; krş. Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, I, 259, 260.

<sup>34</sup> Zehebî, *el-İsrâîliyyât*, s. 26-27.

<sup>35</sup> Bkz. Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I, 293, 294. Bu bölümde kıssacıların isimlerini zikreden Câhız sözcümlü Müslim İbn Cündüb adlı bir 'kâss'tan şöyle söz etmektedir: "Medine'de Mescid-i Nebevî'nin 'kâss'ı idi. Onların imamı ve kârîi idi. Ömer b. Abdülazîz onun hakkında: 'Kur'an dinlemeyi sevenlerin Müslim b. Cündüb'ün kiraatini dinlemeleri gerekir' demiştir."

<sup>36</sup> Albayrak, "Re-evaluating", s. 80.

<sup>37</sup> Goldziher, *Muslim Studies*, II, 152.

<sup>38</sup> Goldziher, *Mezâhib*, s. 77.

<sup>39</sup> Goldziher, *Muslim Studies*, s. 153.

etmişler; ancak materyalin yetersiz olduğu yerde hayal güçlerini serbest bırakmışlardır.<sup>40</sup>

İsrâiliyatın İslam kültürü içinde yayılmasında, kıssacıların belli bir rolü olduğu ve bunların elde ettikleri rivayetler üzerinde bazı tasarrufla buldukları, eldeki rivayet ve görüşlerden anlaşılmaktadır. Bu bakımdan özellikle hadisçilerin kıssacılara yönelik ciddi eleştiriler yönelttikleri ve onların bununla Hz. Peygamber ve seleften gelen rivayetleri koruma amacıyla oldukları görülmektedir. Bu bakımdan bu rivayet ve görüşler, isrâiliyata erken dönemde yöneltilmiş eleştiriler olarak düşünülebilecek niteliktedir.

Ancak burada özellikle müsteşriklerin bir yanılgısına dikkat çekilmelidir. Müsteşriklerin genelde, bu kıssacılarla, erken dönem tefsircilerini eşleştirdikleri ve tefsirin gelişimini daha çok bu kıssacılara bağladıkları görülmektedir. Hatta bu sebeple, tefsirin en baştan sağlam temeller üzerine oturmadığı gibi bir yanılsamaya düşülmektedir.<sup>41</sup> Bu görüşlerde, Müslümanların geliştirdiği tefsir geleneğini, Ehl-i Kitap kaynaklarına bağlama eğilimi olduğu gibi, tefsirle ilgili rivayetleri de zan altında bırakma düşüncesi vardır. İlk olarak burada birkaç tefsir musannifinden hareketle, bütün bir tefsir geleneğinin kıssacılara ve onların faaliyetlerine bağlanması yanlış söz konusudur. İkinci olarak da, kıssacılarla müfessir veya kendilerinden tefsir rivayetleri alınan ravilerin ne kadarının keşiştiği araştırılmadan, genellemeci yaklaşımlarla bu tür neticelere varılmaktadır. Hâlbuki hadisçiler tarafından geliştirilen cerh ve tadil yöntemiyle, gerek kişilik özellikleri yönünden, gerekse rivayetleri nakledeken gözterdikleri hassasiyet yönünden raviler incelenmiştir.

III. Müsteşrikler, isrâiliyata yönelik eleştirilerin ne zaman başladığıyla ilgili farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bu görüşlerden birine göre isrâiliyat İslam'ın ilk yüzyılında revaç görmüş, fakat sünnetin hukukçular tarafından tespit edilmesiyle birlikte sonraki yıllarda popülaritesini yitirmiştir. Bundan sonra isrâiliyat, tefsirde bu yeni bilimsel yaklaşım biçimi sebebiyle kullanılabilirliğini yitirmiş, sadece kıssa türünde kendine yer bulur olmuştur.<sup>42</sup> Bu görüşe göre, oturmuş olan isrâiliyat tefsirine bir tepki olarak İslam'ın ikinci yüzyılı ortalarına doğru bu eğilim azaltılmış ve müfessirler tam anlamıyla İslamî olduğunu düşündükleri metni anlama modellerinde ısrar etmeye başlamışlardır. Fakat isrâiliyat malzemesi, gerek antik değeri, gerekse eğlendirici ve

<sup>40</sup> Watt, *Müslüman Hıristiyan Diyalogu*, s. 54, 55.

<sup>41</sup> Değerlendirmeler için bkz. Hûlî, *Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 19.

<sup>42</sup> Albayrak, "Re-evaluating", s. 85.

harika anlamları sebebiyle –özellikle Taberî tefsirinde- korunmuştur.<sup>43</sup> Buna ilaveten isrâiliyat kritiğinin Müslümanlar Bağdat'ta Abbasî hilafetini kurdukları zaman başladığı, hadise olan ilginin ve Yahudi ve Hıristiyanlara yönelik fanatik düşmanlığın artmasıyla bu rivayetlere de mesafeli bir yaklaşımın sergilendiği iddia edilir.<sup>44</sup>

Yine müsteşrikler tarafından klasik dönem boyunca, isrâiliyatın merkeziliğini koruduğu ve herhangi bir eleştiriye konu olmadığı ancak İbn Teymiyye ve İbn Kesîr'in bu konuda istisnayı teşkil ettikleri görüşü ileri sürülür. Bu düşünceye göre, İslamî literatürün farklı alanlarında eser veren bu müellifler, kulaktan kulağa gelen bu rivayetlerin dikkatli bir değerlendirmeye tabi tutulması ve yeri geldiğinde reddedilmesi gerektiğini savunmuşlardır.<sup>45</sup> Bu yaklaşıma göre, isrâiliyat terimi gayriislamî menşeli rivayetleri tanımlamak üzere, tahkir amaçlı (pejoratif) bir terim olarak İbn Teymiyye ve İbn Kesîr'le birlikte tefsir terminolojisine girerken, aynı zamanda bu malzemelere yönelik sistematik eleştiriler de başlamıştır.<sup>46</sup>

Bu görüşe göre, isrâiliyat yüzyıllarca Müslümanlar tarafından müsamahayla karşılandığı için, Sünnî İslam içinde rahatlıkla varlığını sürdürmüştür. İsrâiliyat gerek dinî düşünceye gerek yazılı metinlere ciddi katkılar sağlamıştır. Ancak İbn Kesîr'le birlikte, isrâiliyat ve diğer “gayriislamî” kaynaklar konusunda, geç ortaçağda bir vizyon daralması yaşanmıştır.<sup>47</sup>

*İslam Ansiklopedisi*'nde konuya yaklaşım biçimi, biraz daha ortada durmaktadır:

Bu tarzın katışıksız hayalî eserleri, aynı şekilde kendi yaptıkları dolgularla kıssacıların aşırı biçimde kurguladıkları hayal ürünleri, peygamberler tarihi rivayetlerini süslemiş, bu da isrâiliyatın İbn Kesîr gibi sert âlimler tarafından eleştirilmesine yol açmıştır. Bu eleştiri, Sehavî (ö. 902/1496)<sup>48</sup> tarafından çok açık ıstılahlarla tekrar edilmiştir. Bununla birlikte, bu konu üzerinde seslendirilen güvensizlik hissi ve uyarılar oldukça erken bir döneme kadar gitmektedir. Bu eleştiriler, İbn Kuteybe'nin *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadis*'inde bulunabilir.<sup>49</sup>

<sup>43</sup> Newby, “The Drowned Son”, s. 29.

<sup>44</sup> Albayrak, “Re-evaluating”, s. 85.

<sup>45</sup> Roberto Tottoli, *Biblical Prophets in The Qur'an and Muslim Literature*, Curzon Press, 2002, s. 170, 171; Nettler, “The Isra'iliyyat In Modern Islamic Thought”, s. 3.

<sup>46</sup> Calder, “Tafsîr from Tabarî to Ibn Kathîr”, s. 137, dn. 37; Rippin, “Interpreting the Bible”, s. 258, dn. 20; Tottoli, “Origin and Use of the Term Isrâ'iliyyât”, s. 93.

<sup>47</sup> Kister, “İsrailoğullarından Nakilde Bulunma Meselesi”, s. 146, 147; Nettler, “The Isra'iliyyat in Modern Islamic Thought”, s. 4.

<sup>48</sup> Sehâvî'nin görüşleri, Üçüncü Bölüm'de ayrıntılarıyla işlenecektir.

<sup>49</sup> Vajda, “Isrâ'iliyyât”, IV, 212.

Kanaatimizce *İslam Ansiklopedisi*'nde Vajda'nın tespitleri eksik olmakla birlikte daha isabetlidir. Aşağıda ayrıntılarıyla işleyeceğimiz gibi, isrâiliyat tefsirlerdeki varlığını, fıkhnın sistematik olarak gelişiminden ve siyasî gelişmelerden bağımsız olarak, ilk dönemlerden itibaren devam ettirmiş, bu arada çeşitli müfessirler tarafından özellikle peygamberlerin masumiyeti söz konusu olduğunda çeşitli biçimlerde eleştirile gelmiştir. Bu eleştirilerin seviyesi, İbn Teymiyye ve İbn Kesîr'le birlikte yükselmiş ve daha sistematik bir duruma gelmiştir. Ancak isrâiliyata yönelik eleştirel düşüncenin zirveye çıkması için çağdaş dönem beklenecektir.

### 1.5.2. İbn Atıyye'den İbn Kesîr'e İsrâiliyata Yönelik Sistematik Eleştirel Yaklaşımın Doğuşu ve Gelişimi

I. Klasik tefsirlerde isrâiliyat eleştiriciliğinin ne zaman başladığıyla ilgili İbn Haldûn önemli bir tespitte bulunmuştur. İbn Haldûn, daha önce müracaat ettiğimiz, rivayet tefsirleri ve isrâiliyatla ilgili görüşünün devamında şunları söylemektedir:

Ancak daha sonraki âlimler, bütün bu haberleri gözden geçirip doğrusunu yanlışından ayıklama yoluna gitmişlerdir. Örneğin Mağrip'te Ebu Muhammed İbn Atıyye (ö. 541/1147), o tefsirlerin tamamını özetleyip yanlışlardan ayıklamıştır. O kitaplardaki rivayetlerin doğru görünenlerini seçip bir kitapta toplamıştır. Bu kitap Endülüs halkı arasında yaygın bir şekilde elden ele dolaşmaktadır.<sup>50</sup>

İbn Atıyye'den önce yazılan, Taberî, Sa'lebî, Beğavî, Vâhidî, Semerkandî gibi müelliflerin tefsirleri göz önünde bulundurulduğunda, İbn Atıyye'nin bazı isrâilî rivayetlerden sonra, kendi görüşünü zikrettiği görülmektedir. Gerçi burada, Taberî'nin tefsirini diğer tefsirlerden ayrı tutmak gerekmektedir. Çünkü Taberî, vermiş olduğu rivayetlerin -bunlar isrâiliyat türü rivayetler bile olsa- senetlerini zikretmektedir. Ancak diğer tefsirlerde senetler hazfedilmektedir. Nitekim İbn Teymiyye'ye Zemahşerî, Kurtubî, Beğavî tefsirlerinden hangisinin Kur'an ve sünnete daha yakın olduğu sorulmuş, o da, "Taberî'nin tefsiri en sahihidir; çünkü o, selefîn görüşlerini sabit senetlerle zikreder. Onda bid'at olmadığı gibi o, Mukâtil b. Bükeyr<sup>51</sup> ve Kelbî gibi

<sup>50</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 555; çev., II, 615; Goldziher, *Mezâhib*, s. 112, dn. 1'de İbn Haldûn'un bu cümlesine atıfta bulunur. Kevserî de âlimlerin isrâilî rivayetlerin uydurma olanlarını tefsirlerinde ayıkladıklarını söylerken İbn Atıyye örneğini vermektedir. Kevserî, *Makâlât*, s. 129.

<sup>51</sup> Ne tabakât kitaplarında ne de İbn Teymiyye'nin diğer eserlerinde Mukâtil b. Bükeyr ismine rastlanmamaktadır. Bu, Mukâtil b. Süleyman olmalıdır. Zira Taberî, Mukâtil b. Süleyman'dan hiç rivayet almamıştır. Sadece babası Süleyman b. Kays'tan bir rivayet nakletmiştir. Bkz. *Câmiu'l-Beyân*, XXIV, 97.

ithamlara uğramış şahıslardan da nakletmez” diye cevap verir. İbn Teymiyye daha sonra, İbn Atıyye ile Zemahşerî’nin tefsirlerini kıyaslar ve şöyle der:

İbn Atıyye’nin tefsiri, Zemahşerî’nin tefsirinden daha iyi, nakilleri ve konuyu işleme bakımından daha sahihtir; her ne kadar bazı bid’atler içeriyorsa da bunlardan en uzak tefsirdir. Hatta o, pek çok tefsirden daha iyidir. Hatta belki de o, bütün bu tefsirlerden daha tercihe layıktır. Fakat İbn Cerir’in tefsiri, bütün bunlar içinde en sahih olanıdır.<sup>52</sup>

İbn Teymiyye’nin bu ifadelerinden de anlaşıldığı gibi, Taberî tefsirini ve onun isrâiliyatla ilgili tavrını ayrı tutmak, onu farklı bir konumda değerlendirmek gerekmektedir. Bu bakımdan biz, klasik dönem isrâiliyat tenkitçiliğinden söz ederken, Taberî’nin isrâilî rivayetleri zikretme sırasında nasıl bir yöntem takip ettiği ve hangi kriterleri göz önünde bulundurduğu, tercihlerini ne yönde yaptığı gibi meselelerden sarfı nazar ederek<sup>53</sup>, İbn Haldûn’un işaret ettiği noktadan ilerlemek istiyoruz.

Burada dikkat çeken nokta, İbn Teymiyye ile İbn Haldûn’un söylediklerinin birbirini desteklemesidir. İbn Haldûn, İbn Atıyye’nin tefsirinin söz konusu özelliğine dikkat çekerken, bir anlamda İbn Teymiyye’nin bu tefsiri Sa’lebî, Beğavî, Vâhidî, Kurtubî, Zemahşerî gibi tefsirlere tercih etmesiyle aynı şeyi ifade etmiş olmaktadır. Ancak İbn Teymiyye’nin, diğer tefsirler için söylediği, “Ne var ki bütün bu müfessirlerin tenkit edilecek noktaları vardır”<sup>54</sup> sözünün bir benzerini İbn Atıyye için söylemiş olması da göz önünde tutulmalıdır. Aşağıda vereceğimiz örneklerde de görüleceği gibi, İbn Atıyye, isrâilî menşeli rivayetleri bütünüyle göz ardı etmemiştir. Diğer bütün klasik müfessirlerin yaptığı gibi o da isrâiliyata yer vermiş, ancak burada kendisine bir prensip koymuştur. İbn Atıyye, kısa mukaddimesinde, tefsirinin adına da

<sup>52</sup> İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ el-Kübrâ*, V, 85; Bu bölüm, Muhibbüddin el-Hafîb tarafından, *Mukaddime*’nin sonuna da konulmuştur. Bkz. *Mukaddime*, s. 57. İbn Teymiyye *Mukaddime*’de İbn Atıyye ile ilgili daha ayrıntılı açıklamalarda bulunmuş, onun tefsirinin hangi noktlardan bid’at içerdiğini de şöyle izah etmiştir: “Şayet İbn Atıyye, selevin tefsir kitaplarında bulunan görüşlerini olduğu gibi zikretseydi daha iyi olurdu. Gerçi o, rivayet tefsirlerinin en değerli ve muhteşemi olan Taberî tefsirinden birçok nakiller yapmıştır; fakat İbn Cerir’in seleften naklettiklerini bırakır, bunları hiçbir şekilde nakletmeyip, kendi zannınca muhakkik âlimler dediği kimselerin görüşlerine yer verir. o bununla, bir grup kelamcıyı kasteder ki bunlar, bir nevi Mutezile’nin kendi mezhep esaslarını ortaya koydukları kurallarla metotlarını ortaya koymuş kimselerdir.” İbn Teymiyye, *Tefsir Usûlüne Giriş*, (tr. Yusuf Işıcık), Esra, İstanbul, 1997, s. 94, 95.

<sup>53</sup> Esasen bu ayrı bir çalışma konusudur; konuyla ilgili Âmâl Muhammed Abdurrahman Rabî’ tarafından *el-İsrâiliyyat fî Tefsiri’t-Taberî, Dirâseten fî’l-Lüğa ve’l-Masâdiri’l-İbriyye* (el-Meclisü’l-A’la li-Şûûni’l-İslâmiyye, Kahire, 1425/2005) adlı bir doktora çalışması yapılmıştır. Ancak çalışma görebildiğimiz kadarıyla Taberî’nin isrâiliyatı bir tefsir malzemesi olarak kullanış biçiminden ziyade, onun İbrânice kaynakları üzerinde yoğunlaşmaktadır.

<sup>54</sup> İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ el-Kübrâ*, V, 85; *Mukaddime*, s. 55.



uygun olarak, kısa ve öz bir tefsir telif etmeyi amaçladığını ve “ayet, kıssa nakledilmeden anlaşılacaksa ancak o zaman kıssaları zikrettiğini” söylemiştir.<sup>55</sup>

İbn Atıyye'nin isrâîlî rivayetlerle ilgili yer yer serdettiği görüşlere bakıldığında İbn Haldûn'un haklılığı ortaya çıkmaktadır. Tabii, İbn Atıyye'nin değerlendirmelerinde keskin bir eleştiri aramak yersiz bir beklenti olacaktır. Zira onun dönemine kadar, isrâîlî rivayetler herhangi bir tercih ve değerlendirme yapılmaksızın zikredilmektedir. İbn Atıyye'nin “ilk olma vasfı” bazen yaptığı tercihlerde bazen de rivayetin kaynağına yönelik değerlendirmelerinde aranmalıdır.

Sözgelimi İbn Atıyye, “Başlarına her bir azap inişinde, şöyle diyorlardı: “*Ey Mûsa! Sana va'dettikleri hakkı için Rabbin'e dua et de bizi bundan kurtarsın!*”<sup>56</sup> âyetindeki *riczin*, İsrailoğulları'na verilen tûfân ve çekirge türünden bir azab olduğunu söyler. Bazı müfessirlere göre ise, bir gecede yetmiş bin Kıbtî'nin öldüğü bir tâündür. Hz. Musa'nın İsrailoğulları'na birer koç kurban etmelerini ve azab geldiğinde onlarla Mısırlılar arasında bir işaret olması için kanıyla kapılarına sürmelerini emrettiği rivayet hakkında ise, “Bu zayıftır, bu vb. haberler ancak İsrailoğulları'nın kitaplarından alınır; bu sebeple bu rivayeti zayıf gördüm” değerlendirmesini yapar.<sup>57</sup>

“*Bundan anlaşılıyor ki, Rabbin seni (peygamber olarak) seçecek ve olayların/rüyaların te'vilini (âkıbet-sonuç ve içyüzlerini) sana öğretecek; daha önce ataların İbrahim ile İshak'a nimetini tamamladığı gibi, sana ve Ya'kup âilesine de nimetini tamamlayacaktır. Şüphesiz ki Rabbin, her şeyi hakkıyla bilen ve yerli yerince yapandır*”<sup>58</sup> ayeti hakkında, Yakub'un rüya tabirini İshak'ın davetinden beri bildiği rivayetine yer veren İbn Atıyye, “Kıssanın tamamı Nakkâş'ın kitabında vardır. Lafızları çok iyi olmadığı için kıssayı özetledim. Kanaatime göre Nakkâş bunu, İsrailoğulları'nın kitaplarından almıştır. Çünkü bu kıssa onlarda çok meşhurdur” der.<sup>59</sup>

İbn Atıyye sofranın mucizesi hakkında, çok uzatmadan ekmek, balık gibi bazı bilgiler verir, sonra da: “Sofra hakkında birçok şey anlatılsa da mesnedi olmadığı için özetlemeyi tercih ettim” değerlendirmesinde bulunur.<sup>60</sup>

<sup>55</sup> İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, I, 34.

<sup>56</sup> A'raf 7/134.

<sup>57</sup> İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, II, 445.

<sup>58</sup> Yusuf 12/6.

<sup>59</sup> İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, III, 221.

<sup>60</sup> İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, II, 261. İbn Atıyye burada İbn Abbas'tan, “Üzerinde ekmek ve balık bulunan bir sofrayı indirdi, nerede konaklasalar orada diledikleri zaman yerlerdi” rivayetine yer verir. Aynı rivayetin Vehb İbn Münebbih'ten geldiğini de söyler. Aslında bu bilgi Reşid Rıza'nın da tartıştığı, İncil'de anlatılan “ekmek balık” mucizesine de uygundur. Krş. Rıza, *el-Menâr*, VII, 256-258.

“Nihayet emrimiz gelip de tandırlardan (çukur yerlerden) sular fışkırmaya başlayınca, Nûh’a dedik ki: “Canlı türlerinden birer çifti ve ezelde haklarında hüküm verilenler dışındaki âile fertlerinin hepsini ve iman edenleri gemiye al!”<sup>61</sup> ayetinin tefsirinde, domuzun filin aksırığından, kedinin de aslanın aksırığından çıktığı ve bunların daha önce olmadığı biçimindeki rivayetler hakkında: “Bütün bu kıssalar ancak, bir senetlerinin olması durumunda doğru olabilecek şeylerdir, nasıl olduğunu Allah bilir” demektedir. Bir başka ifadeyle İbn Atıyye, bu gibi haberler hakkında bir nas bulunması gerektiğini ifade etmektedir.

Bu örnekler kanaatimizce, yapmış olduğu tespitte İbn Haldûn’u haklı çıkaracak niteliktedir. Ancak burada İbn Atıyye’nin isrâiliyattan uzak durduğu ve her konuda bu tür görüşler serdettiği gibi bir sonuç da çıkarılmamalıdır. Zira klasik tefsirin genel karakterine uygun olarak İbn Atıyye, tefsirinde bolca Ehl-i Kitap kökenli bilgiler nakletmiştir.<sup>62</sup>

Kanaatimizce, İbn Atıyye’nin çağdaşı olan bir diğer müfessir İbnü’l-Arabî’nin isrâiliyata yönelik değerlendirmeleri de göz ardı edilemeyecek niteliktedir. Daha önce de değindiğimiz gibi İbnü’l-Arabî, hem “isrâiliyat” kelimesini kullanmış hem de bu kanalla gelen bilgilere bazı eleştiriler yöneltmiştir. Bu eleştirilerden birinde o, bu tür rivayetlerin sahih olanları da fasit olanları da kavi olanları da zayıf olanları da vardır, değerlendirmelerinde bulunarak, bu bilgilerin tasdike de tekzibe de ihtimali bulunduğunu ifade etmekte, onun konuya yaklaşımı bütünüyle bu mecrada akmaktadır.<sup>63</sup>

Örnek olarak, A’raf Suresi 90. ayetin tefsiri olarak gelen ve Hz. Âdem ve Havva’ya şirk isnad eden rivayetler hakkında, “İsrâiliyatta sabit olmayan pek çok rivayet vardır. Akli olan hiç kimse bunlara güvenmez” der. Buna gerekçe olarak da, Şeytan’ın onları daha önce bir kez kandırdığını, müminin bir delikten iki kez ısırılmayacağını söyler.<sup>64</sup> Ancak İbnü’l-Arabî’nin bu değerlendirmesinin sadece bu konuyla ilgili olduğu anlaşılmaktadır.

İbnü’l-Arabî’nin isrâiliyatla ilgili olumsuz bir diğer değerlendirmesi de “Kur’an Kıssaları Konusunda Prensipten” başlığı altında sarf ettiği sözlerde görülmektedir: “Allah, Peygamberine (s.a) önceki milletlerin başına gelenlerden, enbiyanın sözlerinden ve

---

<sup>61</sup> Hûd 11/40.

<sup>62</sup> Bunun bazı örnekleri için bkz. Mustafa Şentürk, *Kur’an’ın Sünnî ve Şîî Yorumu*, İnsan, İstanbul, 2010, s. 251 vd.

<sup>63</sup> İbnü’l-Arabî, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, III, 92.

<sup>64</sup> İbnü’l-Arabî, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, II, 355.

ümmelelerinin fiilerinden bahsetmiş, kıssaları en güzel biçimde anlatmıştır. Allah'ın anlattıkları bunların en doğrusudur. İsrâiliyat ise bunları değiştirilmiş, ekleme yapılmış batıl ziyadelerle; nakledilen amaçları tahrif edilmiş eksiklerle anlatır. Koyunların bahçeyi talan etmeleri ve Davud ve Süleyman'ın bu konuda hüküm vermeleri konusu buna örnektir.”<sup>65</sup>

Bir diğer örnekte ise Hz. İdris'in Hz. Nuh'tan önce yaşayıp yaşamadığını tartışırken söylediği, “Tarihçilerden her kim İdris Nuh'tan önce yaşamıştır derse, o vehimde bulunmuştur. Onun gerçekten vehimde bulunduğunun kanıtı da, Yahudilerin sahifelerine ve israliyyata dayanmış olmasıdır”<sup>66</sup> ifadeleri de onun isrâiliyata yönelik bir eleştirisi olarak okunabilir.

Ancak İbnü'l-Arabî'nin de İbn Atıyye gibi, herhangi bir değerlendirme yapmaksızın isrâiliyat kaynaklı bilgiler zikrettiği görülür. Mesela Hud Suresi 69. ayetin tefsirinde Hz. İbrahim'le ilgili, “İsrâiliyatta geçtiğine göre o kendi başına yemek yemezdi, yemeği hazırlandığında kendisiyle yemek yiyecek birini buldurmak üzere birini gönderirdi” bilgisine yer verir. Selam konusunu işlerken şöyle der: “İsrâiliyatta geçtiğine göre, Hz. İsa'nın yanından bir domuz geçti. İsa ona: ‘Selametle git’ dedi. Hâlbuki o selamı anlayamazdı.”<sup>67</sup> Meryem Suresi 12. ayet bağlamında da şu bilgileri verir: “İsrâiliyatta geçtiğine göre Hz. Yahya'ya çocukken: ‘Hadi oynamaya gidelim’ dendi. O: ‘Ben oyun için yaratılmadım’ dedi.”<sup>68</sup>

Bu rivayetler içinde peygamberlerle ilgili olumsuz olarak nitelendirilebilecek bilgiler de vardır. Sözelimi İbnü'l-Arabî Hz. Yusuf'la ilgili şu rivayete yer verir: “İsrâiliyatta rivayet edildiğine göre, Hz. Yusuf anne babası huzuruna çıktıklarında, onlar için ayağa kalkmadı. Allah şöyle buyurdu: ‘İzzetim üzerine yemin olsun ki, senin soyundan peygamber çıkarmayacağım.’ Onların içinde onun peşisıra peygamber çıkmadı.”<sup>69</sup>

İbnü'l-Arabî isrâiliyat kaynaklı olduğunu ifade ettiği daha başka rivayetler de zikretmektedir.<sup>70</sup> Onun kısmî eleştirileri ve zikrettiği bilgiler birlikte değerlendirildiğinde, onun çağdaşı İbn Atıyye gibi isrâiliyatla ilgili henüz sistematik bir yaklaşıma sahip olmadığı görülür. Ancak bu terennümler kendi dönemi için önem arz etmektedir.

<sup>65</sup> İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, III, 265.

<sup>66</sup> İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, II, 315.

<sup>67</sup> İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, III, 451.

<sup>68</sup> İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, III, 249.

<sup>69</sup> İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I, 545.

<sup>70</sup> İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, III, 40, 259, 379; IV, 8, 37.

Endülüs'te çok canlı bir tefsir faaliyetinin olduğu ve bu bölge müfessirlerinin kendilerine has kimi özelliklere sahip olduğu bir gerçektir. İsrâiliyatla ilgili hassas tavırları da bu kendilerine has özellikler içinde değerlendirilebilecek niteliktedir.<sup>71</sup> Burada akla, Endülüslü müfessirlerin isrâilî rivayetler konusundaki bu hassasiyetlerinin nasıl geliştiği ve bu farkındalığa doğulu meslektaşlarına göre daha erken ulaşılmış olmalarının hangi sebeplere bağlanabileceği sorusu gelmektedir. Sözelimi onların bu hassas tutumları, Yahudi ve Hıristiyanlarla iç içe, kozmopolit bir ortamda yaşamaları yönüyle dinî ve sosyal; Hıristiyanlarla sürekli çekişme hâlinde bulunmaları yönüyle siyasal etkilere bağlanabilir mi?

Kuşkusuz her eser kendi dönemindeki düşünce ve olaylardan az çok izler taşır. Sözelimi İbn Hazm el-Endelûsî (ö. 456/1064), hadis ve fikhın yanında Yahudi ve Hıristiyanlar tarafından İslam üzerinde ortaya atılan şüpheleri bertaraf etmeye yönelik eserler kaleme almıştır.<sup>72</sup> Üçüncü bölümde işleneceği gibi İbn Hazm, dinler tarihine dair yazdığı mufassal eseri *el-Fasl*'da, Tevrat'ın muharref olduğuyla ilgili tavizsiz ve sert olarak nitelendirilebilecek bir tavır takınmış, bu kitapların neredeyse tamamının muharref olduğunu savunmuştur. Onun bu tavizsiz tutumunun altında bir Yahudi düşmanlığı aransa da,<sup>73</sup> mesele düşmanlıktan ziyade, sözünü ettiğimiz çok kültürlü yapının ve dinî rekabet ortamının yarattığı bir karşıtlık olmalıdır.

İbn Hazm'ı tavizsiz bir tahrif anlayışına götüren, onun yanında pek çok âlime reddiye yazmaya yönelten tarihî arkaplanın, ondan sonraki müfessirleri de isrâiliyat konusunda hassas bir tavır takınmaya götürmesi uzak bir ihtimal değildir. Nitekim Endülüslü müfessirlerin özellikle savaş ve barış ayatlerinin tefsirlerine güncel yorumlar kattıkları, olgunun bir biçimde tefsiri yönlendirdiği görülmektedir.<sup>74</sup> Ancak şunu ifade edelim ki, isrâilî rivayetlere yönelik ilk eleştirilerin sahibi olarak görülen İbn Atıyye, isrâiliyat terimini ilk kez teknik anlamda kullanıldığı düşünülen İbnü'l-Arabî'nin ve daha sonra benzer bir tavır alacak olan Ebu Hayyân'ın konuyla ilgili değerlendirmelerinden, olgunun isrâilî rivayetlere yönelik hassasiyeti yönlendirdiğini söylememize pek imkân vermemektedir. En azından böyle bir tespiti yapabilmemiz için daha fazla kanıt ihtiyacımız olduğu göz önünde bulundurulmalıdır.

<sup>71</sup> Bkz. M. Akif Koç, "Endülüs Tefsirciliği Üzerine Bir Giriş Denemesi", *İslâmiyât* 7 (2004), sayı 3, s. 43-58. Bu makalede Endülüslü müfessirlerin tutumlarından hareketle "İsrâiliyat Karşıtlığı"ndan söz edilse de, bir karşıtlıktan ziyade bir hassasiyet kendini göstermektedir. Zira yukarıdaki örneklerde de görüldüğü üzere, bu müfessirlerde mutlak bir karşıtlık görmek mümkün gözükmemektedir.

<sup>72</sup> İbrahim Gürbüz, "İbn Hazm", *DİA*, XX, 56.

<sup>73</sup> Müsteşriklerin iddiaları için bkz. Ramazan Biçer, *İslam Kelamcılarına Göre İncil*, Gelenek, İstanbul, 2004, s. 135, 136.

<sup>74</sup> Koç, "Endülüs Tefsirciliği Üzerine", s. 47-51.

II. Şimdi klasik tefsirlerin belli başlılarından seçtiğimiz örneklerle, İbn Atıyye'den İbn Kesîr'e isrâiliyat eleştiriciliğinin nasıl bir seyir takip ettiğini görmeye çalışalım.

Öncelikle, peygamberler ve peygamberlerin ismetiyle bağdaşmayacağı düşünülen rivayetler konusunda müfessirlerin nasıl bir tavır takındığı üzerinde durmamız gerekecektir. Bu rivayetlerden de en dikkat çekici olanlar, Hz. Davud ve davacılar, Hz. Süleyman ve ceset ve Hz. Eyyub'un hastalığı konusundaki rivayetlerdir.

Hz. Davud ve davacılar, Kur'an-ı Kerim'de Sâd Suresi 21-26. ayetlerde geçmektedir. Kıssanın tefsiri olarak gelen çeşitli rivayetler, Mukâtil, Taberî, Sa'lebî, Beğavî gibi müfessirler tarafından herhangi bir değerlendirme yapılmaksızın nakledilmektedir.<sup>75</sup>

İbn Atıyye (ö. 541/1147), ayetin tefsirine yukarıda prensip olarak belirlediği cümleyi zikrederek başlamaktadır: “İnsanların, burada uzun uzadıya anlattıkları kıssalar vardır, rivayetler de çelişkilidir; biz bunlardan ayetin tefsirinin ancak kendisi sayesinde mümkün olanları nakledeceğiz.”<sup>76</sup> İbn Atıyye, Urya kıssasını zikrettikten ve diğer görüşleri verdikten sonra şöyle der: “Birinci rivayeti aktaranlar çoğunluktadır. İsrailoğulları'nın kitaplarında bu kıssanın yakışksız tasvirleri vardır. Bu kıssayı bu ümmetin ilk dönemlerinde kıssacılar anlatmışlardır.” İbn Atıyye, sonra da Hz. Ali'den gelen: “Kim Davud olayını, kıssacıların anlattığı gibi anlatırsa, ona peygamberlere iftira etmek suçundan yüz altmış sopa vururum” rivayetini zikreder.<sup>77</sup>

İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) de kıssayı –kadının, bir oğlu olduğu takdirde onu yerine kral yapmasını şart koştuğu, Davud'un da bunu kabul edip İsrailoğulları'ndan bazı kimseleri buna şahit tutarak kadınla evlendiği, Süleyman'ın ondan doğup Davud'un yerine kral olduğu- farklılığıyla nakleder. Sonra da uzun değerlendirmeler yapar. Bu değerlendirmelerin özeti, bu tür şeylerin peygamberin ismetiyle bağdaşmadığı, anlatılmasının da bir iftira olacağı ve anne-baba hakkından söz eden bir dinin, peygambere yapılan bu haksızlığı asla kabul etmeyeceği yönündedir. İbnü'l-Arabî ayrıca, “Peki o zaman bu kıssa Kur'an'da niye zikredildi?” gibi bir soruya da, Allah Teâlâ bu tür olayları olduğu gibi dosdoğru anlatmış, böylelikle kulların, peygamberler hakkında Allah'ın haber verdiği sınırların ötesine geçmemelerini,

<sup>75</sup> Mukatıl b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, III, 639; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXI, 181 vd.; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, VIII, 185 vd.; Beğavî, *Meâlimü't-Tenzil*, IV, 58 vd.

<sup>76</sup> (ولا بد أن نذكر منه ما لا يقوم تفسیر الآية إلا به) İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, IV, 498.

<sup>77</sup> İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, IV, 499.

kendisinin peygamberlere nispet etmediği şeylerden de onları tenzih etmelerini amaçlamıştır, şeklinde cevap verir.<sup>78</sup>

Zemahşerî (ö. 538/1143) Urya kıssasını zikrettikten sonra şunları söyler: “Bu ve benzeri kıssalar, Peygamberlerin ileri gelenleri şöyle dursun, geçmiş Müslümanlardan salih oldukları bilinenler hakkında bile sözü edilmesi yakışıksız olan şeylerdir.” Zemahşerî, Hz. Ali’den gelen rivayete de yer verir. Ayrıca Ömer b. Abdülaziz’e kıssanın böylece anlatıldığını, yanındakilerden birinin, kıssanın Kur’an’daki anlatıldığı gibi anlatılıp ilave bir şey katılmaması gerektiğini, Allah’ın bin küsur sene önce olan bu olayın üzerine örtü çektiğini, bu örtüyü açmanın gereksiz olduğunu söylediğini; bunun üzerine Ömer’in, “Bu sözü duymak benim için, üzerime güneşin doğmasından daha güzeldir” dediğini nakleder.<sup>79</sup> Bununla birlikte Zemahşerî, burada müvasât’tan yani, Medine’de Ensar’ın yaptığı gibi, kişinin eşinden kardeşinin yararına vazgeçmesinden söz eder. Buna göre, Hz. Davud zamanında birisi bir başkasının eşini beğenirse, ona teklif eder o da uygun görürse, eşini boşar, diğeri onu alırdı. Zemahşerî, Hz. Davud’un Urya’nın karısını beğendiğini ve ona böyle bir teklifte bulunduğunu, Urya’nın da Hz. Davud’un sözü altında ezilip tek bir eşi olmasına rağmen, bunu kabul ettiğini söylemiştir. Ona göre kıssanın böyle olduğunda ittifak vardır. Diğer bir rivayete göre ise her ikisi de kadına talip olmuşlar, ancak Hz. Davud baskın çıkmıştır.<sup>80</sup>

Râzî (ö. 606/1209), olayı özetle anlattıktan sonra, benim görüşüme göre bu kıssa çeşitli delillerle batıldır, der. Birinci delil, peygamberlerin ismetiyle ilgilidir. İkinci delil cana kıyma yasağıyla ilgilidir. Üçüncü delil ise, Allah Teâlâ’nın Hz. Davud’dan Kur’an’ın çeşitli yerlerinde hep övgüyle ve çeşitli niteliklerinden söz etmiş olmasıdır. (Râzî burada Hz. Davud’un Kur’an’da geçen sekiz, bu surede geçen on hasletinden söz eder.) Râzî delillerini sıraladıktan sonra, kıssanın batıl ve fasit olduğunu tekrar edip “ama büyük müfessirlerin çoğu bunu rivayet etmiştir”, biçimindeki bir itiraza da çeşitli delillerle cevap verir. Buna göre, beraat-i zimmet asıldır, prensibinden hareketle esas olanın Hz. Davud’un suçsuz olmasıdır; Allah bize niçin bu kıssayı anlatmadınız diye sormayacaktır; ancak anlatırsak katî olarak bilmediğimiz bir meseleyi anlattığımız için bize ceza verecektir. Râzî’ye göre, ulemanın çoğu bu kıssayı reddetmiştir.<sup>81</sup>

<sup>78</sup> İbnü’l-Arabî, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, IV, 51-53.

<sup>79</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 81.

<sup>80</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 80; Bu görüşü Âlûsî de tekrarlayacaktır. *Rûhu’l-Meânî*, XII, 177.

<sup>81</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, XXVI, 377-380. Râzî meseleyi aynı yöntemle Peygamberin masumiyetini anlattığı diğer eserinde de ele alır. Bkz. *İsmetü’l-Enbiyâ*, Mektebetü’s-Sekâfe ed-Dîniyye, Kahire, 1406-1986, s. 111-119.

Ebu Hayyân'ın (ö. 745/1344) ise bu kıssalar karşısındaki tavrı çok açıktır: “Müfessirler bu kıssa hakkında peygamberlerin makamına uygun düşmeyen pek çok şey nakletmişlerdir. Biz bunlardan sarfı nazar edip ayetin lafızlarından söz ettik.”<sup>82</sup>

İbn Kesîr (ö. 774/ 1373), “Müfessirler burada, çoğu isrâiliyattan alınma bir kıssa naklederler. Fakat konuyla ilgili Hz. Peygamber'den, kabul edilmesi gerekecek bir rivayet nakledilmemiştir” değerlendirmesine yer verir.<sup>83</sup>

Âlûsî (ö. 1270/1853) ise, bu görüşlerden makbul olan, nübüvvet makamını ihlal etmekten uzak olan görüştür, diyerek Zemahşerî'nin izahını kabul eder. Bu konudaki meşhur rivayetleri ise, Hz. Davud'un makamını fazlasıyla ihlal ettiği gerekçesiyle sahih addetmez.<sup>84</sup>

İbn Atıyye'den itibaren, özellikle peygamberlerin ismeti konusunu ilgilendiren rivayetleri değerlendirmede belli bir hassasiyetin olduğu görülmektedir. Başlangıçta, rivayetler ilk tefsirlerde olduğu gibi zikredilmekte, ancak bunlar üzerine kısa değerlendirmeler yapılmaktadır. İbn Atıyye'nin ifadelerinde de görüldüğü gibi, bu rivayetler olmaksızın ayetlerin anlaşılamayacağı düşünülmektedir. Zemahşerî'nin tavrında ise, vakıanın varlığı kabul edilmekte, ancak makul bir noktaya çekilmeye çalışılmaktadır. Zemahşerî, İbnü'l-Arabî ve Râzî'nin rivayetleri aynı şekilde zikrettikleri ve fakat meseleye peygamberlerin ismeti nokta-i nazarından bakıp ciddi tenkitler yaptıkları görülmektedir.

İbn Teymiyye'den sonraki Ebu Hayyân ve İbn Kesîr gibi müfessirler ise, daha keskin bir tutum takınıp rivayetleri zikretmezler. Ebu Hayyân, tefsirin gelişim safhasına uygun olarak, bu tür rivayetleri dikkate almaksızın sadece dilsel izahlarla yetinir. İbn Kesîr, ise bir hadisçi tavrıyla konuyu ele alarak rivayetleri eleştirel bir gözle değerlendirir.

Müfessirlerin tavrını daha yakından görmek bakımından birkaç örnek daha zikretmek istiyoruz. Peygamberlerle ilgili bir diğer örnek, Hz. Süleyman ve ceset olayıdır. Olay çok kısa bir biçimde, Sâd Suresi 34, 35. ayetlerde anlatılmaktadır: “*Andolsun ki biz, Süleyman'ı, tahtının üzerine bir ceset bırakarak sınıdık; bunun üzerine O, hemen Allah'a yöneldi. Dedi ki: “Ey Rabbim, beni bağışla ve benden sonra hiç kimsenin eremeyeceği bir iktidar ver bana! Şüphesiz ki, sensin ancak dilekleri veren!”*”

<sup>82</sup> Ebu Hayyân, *el-Bahru 'l-Muhît*, IX, 146.

<sup>83</sup> İbn Kesîr, *Tefsîr*, VII, 60.

<sup>84</sup> Âlûsî, *Rûhu 'l-Meânî*, XII, 178.

Bu ayetlerin tefsirinde “yüzük kıssası” olarak adlandırılan bir rivayet gelmektedir. Rivayet özet olarak, Hz. Süleyman’ın hükümlerlik yüzüğünü Sahr adındaki bir cinin ele geçirip, kırk gün boyunca onun tahtında oturduğunu, bu arada Süleyman’ın saltanatını tekrar ele geçirmek için başından geçen kimi olayları anlatmaktadır. Taberî, bunun iki ayrı rivayetini, Katâde ve Süddî’den vermektedir. Diğer ilk dönem tefsirlerinde de rivayetler uzun uzun verilmiştir.<sup>85</sup>

İbn Atıyye, Hz. Süleyman’ın imtihan edilmesini, seleften gelen bu rivayetlerle izaha başlamakta, söz konusu şeytanın isminin İbn Abbas’tan gelen rivayete göre Sahr olduğunu, başka isimler de bulunduğunu ancak sıhhatli olmadığı için bunları özetlediğini söylemektedir. İbn Atıyye, Mücahid’den gelen, sözü edilen cinin Hz. Süleyman’ın eşlerine yaklaşmadığı rivayetini de zikredip, “İşte Süleyman’ın düştüğü sıkıntı ve imtihan budur”, diyerek ayeti bu kıssa ile tefsir etmektedir. İbn Atıyye, bu cesedin ne olduğu hakkında farklı görüşler bulunduğunu, cumhurun bu cesedi sözü edilen cin olarak tefsir ettiklerini çünkü bu cinin Süleyman’ın kılığına girdiğini kabul ettiklerini söylemektedir. Ona göre bu, en sağlam ve anlamı en açık olan görüştür. İbn Atıyye ayetin diğer muhtemel anlamları üzerinde durup bunların hiç birinin ayetin anlamıyla bağlantılı olmadığını ifade etmektedir.<sup>86</sup>

Zemahşerî, konuyla ilgili öncelikle iki rivayet verir. Birincisi, Şeytanların, Süleyman’ın yerine varis olacak oğluna, ondan kurtulmak amacıyla çevirdikleri bir entrikayı anlatır. İkincisi Buhârî ve Müslim rivayetidir ki hadis şöyledir:

*Süleyman b. Davud dedi ki: “Bu gece yetmiş hanımımla dolaşacağım, her bir hanımım, Allah yolunda cihad edecek bir yiğide hamile kalacak.” Arkadaşı ona: “İnşaallah de!” dedi. Süleyman ise demedi. Eşlerinden sadece biri, bir tarafı düşük bir çocuğa (yarım bir insana) hamile kaldı. Allah Rasûlü, “Şayet o sözü söyleseydi, hepsi Allah yolunda cihad edeceklerdi” dedi. Şuayb ve İbn Ebu’z-Zinâd doksan demişlerdir, bu daha doğrudur.<sup>87</sup>*

Zemahşerî, “Bu hadis ve benzerleri, bir sakınca bulunmayan şeylerdir. Ancak yüzük, şeytanlar ve Süleyman’ın mabedinde puta tapıldığına dair rivayetlerin sıhhatini Allah bilir” der. Zemahşerî bu rivayeti, bütün teferruatıyla verip şunları ilave eder:

<sup>85</sup> Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, III, 644- 646; Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, XXI, 197- 199; Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-Beyân*, VIII, 201 vd.; Beğavî, *Meâlîmü’t-Tenzîl*, IV, 68 vd.

<sup>86</sup> İbn Atıyye, *el-Muharraru’l-Vecîz*, IV, 504, 505. Nitekim Buhârî, her ne kadar rivayeti *Sahih*’inde zikretmeye değer bulmamışsa da Hz. Süleyman’ın tercüme-i hâlini verdiği ayetlerin tefsirinde, söz konusu ayette geçen *cesedi şeytanla* açıklamıştır. Bu da onun, selefin ayeti bu kıssa ile tefsir etme yönündeki temayülüne itibar ettiğini göstermektedir. Buhârî, *Enbiya*, 39.

<sup>87</sup> Buhârî, *Cihâd ve Siyer*, 23; *Enbiya*, 39; Müslim, *Eymân*, 22-25.



“Muhakkik âlimler, bunu kabul etmekten kaçınmışlar, bu Yahudilerin uydurmalarıdır, zira şeytanlar bu tür şeyleri yapamazlar; Allah’ın onları kullarına, hüküm değişikliklerine düşecek, peygamberlerinin hanımlarına yaklaşacak kadar musallat etmesi çirkindir, demişlerdir.”<sup>88</sup>

Râzî, ayetin tefsiriyle ilgili bir ehlü’l-haşv’in, bir de ilim ve tahkik ehlinin görüşü olduğunu söyleyerek konuyla ilgili rivayetleri zikreder. Ehlü’l-haşve dayanan bu rivayetlerin tutarsız olduğu kanaatinde olan Râzî, muhakkik alimlere dayanarak bu tutarsızlıkları dört maddede değerlendirir. Râzî’nin, tenkitlerini önemli ölçüde peygamberlerin ismet ve şerefini esas alarak serdettiği görülmektedir. Râzî, Zemahşerî’nin verdiği rivayetle Buhârî ve Müslim hadisini de ele alarak ayetin makbul tefsirinin bunlar olacağını ifade eder. Râzî bu iki rivayet yanında özellikle, Arap dilinden hareketle bir sonuca gitmeye gayret gösterir. Buna göre Araplar bir kimse hastalanıp zayıfladığı zaman “Bu, kasabın kütüğü üzerindeki bir et ve ruhsuz bir cesedir” derler. “Enâb” da, “Sıhhatli ve sağlıklı durumuna döndü” demektir. Râzî: “Binaenaleyh lafız, bu tür izahlara muhtemel iken, onu, biraz önce söylediğimiz o tutarsız izahlara hamletmeye gerek yoktur” hükmünü verir.<sup>89</sup> Râzî’nin ayetin muhtemel tefsirleri olarak verdiği bu görüşler, İbn Atıyye’nin ayetin anlamıyla alakası yoktur, dediği görüşlerdir.

Ebu Hayyân: “Müfessirler bu fitne ve tahta atılan ceset konusunda, peygamberlerin beri olması gereken sözler sarfetmişlerdir. Bunlar o kitaplarda kalması gereken şeylerdir; zira bunların nakledilmeleri helal değildir. Bunlar, *Yahudilerin ve zındıkların uydurdukları* haberlerdir. Allah bu fitnenin ve Süleyman’ın kürsisine atılan cesedin ne olduğunu açıklamamıştır” diyerek tavizsiz bir tutum takınmaktadır. Ebu Hayyân, bunlardan doğruya en yakın olanın, ayeti Buhârî ve Müslim hadisiyle yorumlayan görüş olduğunu zikreder. Ebu Hayyân ayetlerin siyakından hareketle, bunların Mekke döneminde yalanlanan Hz. Peygamber’i teselli için indiğini, hâlbuki müfessirlerin naklettiği olaylarla böyle bir tesellinin gerçekleşmeyeceğini, aklen de onların –bir şeytanın peygamberin kılığına girip insanların onu peygamber zannetmeleri gibi- söz ettiği şeylerin varlığının imkansız olacağını ifade eder. Ebu Hayyân’ın son

<sup>88</sup> Rivayeti verirken, şeytanın hanımlarına onlar hayızlı iken yaklaştığı ve gusül almadığı konusunda: “Onun hükmü hanımlarına geçmemiştir, denilmiştir” der. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 93-94.

<sup>89</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, XXVI, 392-394; ayrıca bkz. *İsmetü’l-Enbiyâ*, s. 125, 126.

sözü şöyledir: “Bunlar, safsatacı zındıklardan aparılmış (müsteraka) görüşlerdir. Allah zihnimizi ve aklımızı bunlardan muhafaza eylesin!”<sup>90</sup>

İbn Kesîr, Katâde ve Süddî'nin rivayetlerinin yanı sıra, Mücahid'den üçüncü bir rivayet daha zikreder. Sonra: “Bunların hepsi isrâiliyattandır, bunların en münkeri de İbn Ebî Hâtîm'in rivayetidir” der. İbn Ebî Hâtîm'in rivayeti, İbn Abbas'tan olup, şeytanın hanımlarına özel hallerinde yaklaştığı, içinde sihir ve küfür bulunan kitaplar yazıp Süleyman'ın tahtı altına koyduğu, bunları inanlara öğrettiği rivayetidir. İbn Kesîr, İbn Ebî Hâtîm'in rivayetinden sonra şunları söyler: “İsnadı İbn Abbas'a sağlam bir senetle ulaşmaktadır. Fakat görünen o ki, -şayet İbn Abbas'tan olduğu doğruysa- İbn Abbas onu Ehl-i Kitap'tan almıştır. Çünkü onlarda Hz. Süleyman'ın peygamber olduğuna inanmayan bir topluluk vardı. Anlaşıldığı kadarıyla onlar, ona iftira etmektedirler. Bundan dolayı olayın anlatımında ilmen ve aklen merdud unsurlar vardır, en kötüsü de hanımlarıyla ilgili kısımdır. Meşhur görüş, bu cinin Hz. Süleyman'ın eşlerine musallat olmadığı yönündedir. Zira, Hz. Süleyman'ın makamı ve şerefi dolayısıyla Allah eşlerini ondan korumuştur. Bu rivayet seleften, Said b. Müseyyeb, Zeyd b. Eslem ve diğer bir topluluktan rivayet edilmiştir. Allahu A'lem bunların hepsi, Ehl-i Kitap'ın kıssalarından alınmıştır.”<sup>91</sup>

Âlûsî, ayetin en açık tefsirinin Sahîhayn'da geçen rivayet olduğunu söyleyerek, Nesâî, Taberî ve İbn Ebî Hâtîm'den gelen rivayeti zikreder. İbn Hacer ve Suyûtî'den gelen, senedin İbn Abbas'tan kavi olduğu yönündeki görüşe de yer veren Âlûsî, rivayeti İbn Ebî Hâtîm'de geçtiği şekliyle nakleder. Ardından da, Ebu Hayyân – ve muhtemelen İbn Kesîr'in- görüşlerine yer verir. Ancak Âlûsî'nin rivayetlerle ilgili kesin bir tavır ortaya koymadığı görülmektedir.<sup>92</sup>

İbn Atıyye'nin -söz konusu cinin Hz. Süleyman'ın eşlerine yaklaşması meselesi hariç olmak üzere- kıssayı kabul ettiği ve bunu ayetin anlattığı olay olarak gördüğü oldukça açıktır. Hatta İbn Atıyye, ayetin muhtemel diğer tefsirlerini kabul etmeyerek daha açık bir tavır takınmaktadır. Ancak onun burada “en sahih görüştür” diyerek bir tercih yapması önemlidir. Zemahşerî, söz konusu rivayetlerin sıhhatini Allah bilir, derken, ihtiyatlı bir tavır takınmış; bununla beraber “Muhakkik âlimler” dediği muhtemelen Mutezile ulemasının görüşlerini serdetmeyi de ihmal etmemiştir. Buna göre, şeytanın peygamberin kılığına girmesi, onun adına hüküm vermesi,

<sup>90</sup> Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, IX, 155-156.

<sup>91</sup> İbn Kesîr, *Tefsîr*, VII, 68-69

<sup>92</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XII, 190-191.

peygamberliğin nezahetiyle bağdaşmaz. Râzî'nin de Zemahşerî'nin naklettiği görüşlerde olduğu gibi, meseleye bir kelamcı gözüyle, peygamberlerin masumiyeti ve nübüvvet kurumunun kudsiyeti noktasından baktığı çok açıktır. Onun bir “Ehlü'l-Haşv”ın bir de “muhakkik âlimlerin” görüşleri var, derken kastı Ehlü'l-Hadis ve onların karşısında gördüğü kelamcılar olmalıdır. Onun bu görüşlerini ifade ederken Mutezile'nin Ehl-i Sünnet için kullandığı retorik kullanması da dikkat çekicidir.<sup>93</sup>

Ebu Hayyân'ın rivayetlerle ilgili tavrı çok açıktır. Ona göre bunlar, Yahudilerin ve zındıkların uydurdukları şeylerdir. Onun bu görüşünde Zemahşerî ve Râzî'nin izleri görülmektedir. İbn Kesîr ise rivayetlerin mevsuk olduğunu ve fakat bunların hepsinin isrâiliyattan alınmış olabileceğini ifade etmektedir. Onların bu tavırları, klasik dönem isrâiliyat tenkitçiliğinde, özellikle peygamberlerin masumiyeti söz konusu olduğu zaman belli bir konsensus oluştuğunu göstermektedir.

Peygamberlerlik kurumunun masumiyetiyle ilgili son olarak, Hz. Eyyub'un hastalığı hakkındaki rivayetlere de göz atmak yerinde olacaktır. Rivayetler, daha çok Enbiya suresi 83-84 ve Sâd Suresi 41-44. ayetlerin tefsirinde gelmektedir. Rivayetlerin kaynağı Vehb b. Münebbih ve Hasan Basrî'ye dayanmakta olup bunlar Taberî, Sa'lebî ve Beğavî tefsirlerinde yer almaktadır.<sup>94</sup> Vehb'den gelen rivayetin özü şöyledir: Semada istediği gibi dolaşan şeytan, meleklerin kendisine salât ettiği Eyyub'a haset etmektedir. Rabbin huzuruna çıkıp Eyyub'un iyi halde şükrettiğini ve fakat kendisine bir bela dokunsa sabır ve şükür edemeyeceğini iddia eder. Allah da ona bu konuda izin verir, şeytan bütün avanesi ve güçleriyle Hz. Eyyub'a musallat olur. Hasan Basrî'den gelen rivayette benzer anlatımların yanında, şeytanın bu kez onu terk etmeyen eşine musallat olduğu, onu eşinden uzaklaştırmaya çalıştığı anlatılır. Rivayete göre kadının kendisine kandığını gören şeytan, bir kuzu getirip onu kendisine kurban etmesini, böyle yaptığı

---

<sup>93</sup> Râzî, benzer bir ifadeyi Hz. Davud kıssasında da kullanmaktadır. *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXVI, 377. Gerek Mutezile'nin gerekse, Şia gibi mezheplerin Ehl-i Sünnet için kullandıkları lakaplardan en meşhur olanı Haşviyye ya da Ehlü'l-Haşv'dir. Bununla, onların rivayetlere olan bağlılıklarını ya da hadisleri sahih sakim ayırt etmeksizin nakletmelerini tahkir etme düşüncesindedirler. Sözelimi Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu Usûli'l-Hamse*'de, “Haşviyye ve Hanbelîlerden kelamdan habersiz olan câhiller (en-nevâbit), mihraplarda okunan ve Mushaflarda yazılı olan kitabın mahlûk ve hâdis olmadığına inanırlar” demektedir. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu Usûli'l-Hamse* (thk. Abdülkerim Osman), Mektebetü Vehbe, Kahire, 1996, s. 527. Mutezile'nin kullandığı bu lakabı daha sonra Eş'arî ve Maturidî kelamcıları hadisçiler için kullanır olmuşlardır. Diğer mezheplerin Ehl-i Sünnet'e taktıkları lakaplar ve bunlarla neyi kastettikleri hakkında ayrıntılı bir çalışma için bkz. Muhammed Kerim, *Vasatiyyetü Ehli's-Sünne beyne'l-Firak*, Dâru'r-Râye, 1415-1994, s. 126-155. Nitekim İbn Teymiyye, İbn Atıyye'yi, selefî görüşlerini terk edip kendince muhakkik âlimler dediği kelamcılarının görüşlerini tefsirinde zikretmiş olması dolayısıyla eleştirmiştir. Bkz. *Tefsir Usûlüne Giriş*, s. 94, 95.

<sup>94</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XVIII, 483, 484; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, VI, 287; Beğavî, *Meâlimü't-Tenzil*, III, 307.

takdirde kocasının iyileşeceğini söyler. Kadının ne yapmak istediğini anlayan Hz. Eyyub, ona iyileştiği takdirde yüz sopa vuracağını söyler.

İbn Atıyye, daha önceki müfessirlerin teferruatlı bir şekilde naklettikleri bu rivayetleri özetleyerek verir. Hz. Eyyub'a İblis'in musallat olduğundan, yarısından bir kurt düştüğü zaman, onu geri koyduğuna, nereli olduğundan hastalığının ne kadar sürdüğüne kadar bir dizi rivayeti zikreder ve fakat bunlarla ilgili elşetirel bir değerlendirme yapmaz.<sup>95</sup>

Zemahşerî de özellikle malının, çocuklarının ve kölelerinin ne kadar olduğuna dair görüşler zikreder. Buna göre, onun yetmiş kızı, yetmiş oğlu, beşyüz sabanı ve beşyüz kölesi, her kölenin bir karısı bir çocuğu ve bir hurma ağacı vardır. Allah çocuklarının hepsinin canını –onların evlerinin üzerlerine göçmesi ve bu sebeple ölmeleri suretiyle- almıştır.<sup>96</sup>

Râzî, Vehb b. Münebbih'ten gelen rivayeti zikredip İblis'le diyalogun uzun uzadıya yer aldığı bu rivayete herhangi bir tenkit yöneltmez.<sup>97</sup> Râzî, Hasan Basrî'den gelen rivayete de yer verip Dahhâk, Mukâtil ve Süddî'den gelen farklı nakillerde bulunmayı sürdürür.<sup>98</sup> Râzî daha sonra, Mutezile'nin bu rivayetlere itiraz ettiğini ifade ederek Ebu Ali Cübbâî'nin (ö. 303/916) görüşüne yer verir. Cübbâî'ye göre Şeytan insanlara hastalık ve afiyet vermeye muktedir değildir. Öyle olsa bir ilah olurdu. Hâlbuki Kur'an'da şeytanın insanlar üzerinde bir sultanın olmadığı söylenmiştir. Böyleyken nasıl Vehb'in rivayetine dayanılarak böyle bir şeyin vuku bulduğu kabul edilebilir? Râzî, Hz. Davud ve Süleyman konusundaki hassas tutumunun aksine, bu itirazın zayıf olduğunu ifade edip çeşitli deliller ileri sürerek rivayetleri savunur.<sup>99</sup>

Ebu Hayyân, ahbarîler (kıssacılar) Eyyub hakkında uzun uzun kıssalar anlatmışlardır, dedikten sonra, -Zemahşerî'nin ifadeleriyle- onun memleketi ve hasta olduğu süre hakkında bilgiler verir. “Bu konuda, malının, ailesinin gidişi, şeytanın ona musallat oluşunun keyfiyeti ile ilgili görüşler zikrederler” diyen Ebu Hayyân, “Bunların sıhhatini Allah bilir” hükmünü vererek mesele hakkındaki değerlendirmelerine son verir.<sup>100</sup>

<sup>95</sup> İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-Veciz*, IV, 94, 95.

<sup>96</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 131.

<sup>97</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXII, 171, 172.

<sup>98</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXII, 173- 175.

<sup>99</sup> Deliller için bkz, Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XII, 175 vd. Râzî, *İsmetü'l-Enbiyâ*'da da hastalığın şeytana izafe edilmeyeceğini sadece, vesvesenin ona izafe edilebileceğini söyler. s. 97.

<sup>100</sup> Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîr*, VII, 460.

İbn Kesîr, Vehb b. Münebbih'ten uzun bir kıssa nakledildiğini, Taberî ve İbn Ebî Hâtîm'in bu rivayeti naklettiklerini müteahhir müfessirlerin neredeyse hepsinin bunu zikrettiklerini ifade etmektedir. Rivayette bir gariplik bulunduğunu söyleyen İbn Kesîr, uzatmamak için bunu terk etmiştir (teraknâhâ li-hâli't-tûl). Ancak o, Süddî'den gariplik ve uzunluğu ilkinden çok da farklı olmayan bir rivayet zikredip herhangi bir değerlendirme yapma gereği de duymamıştır.<sup>101</sup>

Âlûsî, konuyla ilgili oldukça fazla rivayete yer verir. Bunlardan biri de Ka'b'a dayanır ki bu rivayet Zemahşerî'nin verdiği rivayete benzemektedir. Âlûsî bütün bu rivayetler arasında en problemli gözükebilecek olan, İblis'in eşine heybetli bir biçimde görüldüğü ve şöyle dediği rivayettir: “Ben yeryüzünün ilahıyım, eşine yapacağımı yaptım; çünkü o beni bırakıp gök ilahına taptı. Şayet o bana bir kez secde yaparsa, sizden alınan herşeyi size geri veririm.” Âlûsî burada rivayetin bir başka versiyonuna daha yer verir: “Karısı, Beytü'l-Makdis'te bir kiliseye atılmış olan Eyyub'a gelir ve kıssayı anlatır. Hz. Eyyub: ‘Anlaşılan sen bu lanetlinin sözüne kanmışsın; iyileşirsem, sana yüz kırbaç vuracağım...’ der.” Âlûsî rivayetle ilgili herhangi bir değerlendirme yapmaz.<sup>102</sup>

Hız. Eyyub'un hastalığıyla ilgili rivayetlere, İbn Atıyye, Zemahşerî ve Râzî'nin herhangi bir eleştiri yöneltmedikleri, hatta Râzî'nin, Cübbâî'nin (ö. 303/916) görüşlerini reddettiği görülmektedir. Bu örnekte, her ne kadar şeytanın Hz. Eyyub'a musallat olması ile ilgili olağanüstü rivayetler söz konusu olsa ve buna Mutezile itiraz etse de, ayette geçen “*ennî messeniye's-şeytânü bi-nusbin ve azâb...*”<sup>103</sup> ifadesinden hareketle olmalı, müfessirler katı bir tavır takınmamışlardır. Dolayısıyla bu rivayetlerde, Hz. Davud ve Süleyman'la ilgili rivayetler kadar, nübüvvet kurumuna zarar verici bir durum sezilmemiş olmalıdır. Nitekim ilk ikisinde kesin bir tavır takınan Ebu Hayyân'ın burada meseleyi Allah'ın bilgisine havale ettiği görülmektedir. Benzer bir tavrı, İbn Kesîr'de de görmek mümkündür.

Müfessirlerin bu tavırlarından onların, daha çok peygamberlerin makamına hâle gelecek noktalarda, isrâiliyata karşı tavır takındıkları, bunun dışındaki konularda ise isrâiliyat nakletmekte bir sakınca görmedikleri anlaşılmaktadır. Dolayısıyla, müfessirler genellikle, İbn Teymiyye tarafından nispeten geç bir dönemde formüle edilecek olan, isrâiliyatı kabulde alınacak ölçüyle ilgili üçlü tasnifi bir prensip olarak

<sup>101</sup> İbn Kesîr, *Tefsîr*, V, 360, 361.

<sup>102</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, IX, 77; rivayetin kaynağı Taberî'dir; *Câmiu'l-Beyân*, XVIII, 502.

<sup>103</sup> Sâd 38/41.

benimsemişlerdir.<sup>104</sup> Nitekim, Ehl-i Sünnet'in görüşleri ile uygun düştüğü sürece, mühtedi raviler tarafından nakledilen rivayetlere ciddi bir muhalefet olmadığı görüşü dile getirilmiştir.<sup>105</sup>

Şimdi müfessirlerin doğrudan nübüvvetle ilgili olmayan konularda isrâiliyata yaklaşımları üzerinde duralım. İlk örneğimiz, “Tâbût” ve “Sekîne” ile ilgili olup rivayetler, “*Peygamberleri onlara dedi ki: O'nun hükümdarlığının işareti/belirtisi şudur: Size, içerisinde Rabbinizden bir sekînet (güven) ve Mûsa ile Hârûn âilelerinin bıraktıklarından hâtıralar bulunan, meleklerin taşıyacağı bir tabut (sanduka) gelecek. Eğer gerçekten mü'minler iseniz bunda sizin için (onun hükümdarlığına) bir işaret/gösterge vardır!*”<sup>106</sup> ayeti bağlamında zikredilmektedir.

Zemahşerî, ayetin tefsirinde Ehl-i Kitap kökenli olduğunda şüphe olmayan bilgiler nakleder. Bu rivayetlere göre tâbût, Tevrat sandukası olup Hz. Musa savaşa çıktığı zaman, onu öne çıkarır, İsrailoğulları'nın gönülleri bununla sükunet bulur, böylelikle onlar savaştan kaçmazlardı. Zemahşerî'nin yer verdiği bir başka rivayete göre sekîne, “İçinde zeberced ve yakut bulunan bir suret idi. Kedi başı gibi başı, kuyruğu gibi kuyruğu ve iki kanadı vardı. O, düşmana doğru gider, İsrailoğulları onunla birlikte ilerlerlerdi. O durduğu zaman onlar da dururlar, sükunete ererler, sonra da zafer inerdi.” Zemahşerî, daha başka rivayetlere de yer verir. Bunlardan birinde bu sandukanın Câlût'un eline geçtiğini; fakat sanduka yüzünden beş şehrin helak olduğunu, onların da bunu iki öküze bağlayıp gönderdiklerini rivayet eder. Sandukanın nitelik ve ölçüleriyle ilgili bilgiler de verir.<sup>107</sup>

İbn Atıyye, müfessirler tâbûtun getirilişi ve bu işin nasıl başladığı ile ilgili çeşitli görüşler ileri sürmüşlerdir, diye başladıktan sonra, konuyla ilgili rivayetleri verir. Rivayetler arasında Vehb b. Münebbih'ten gelen bir rivayet de vardır. İbn Atıyye rivayetlerle ilgili şunları söylemiştir: “Raviler tâbût hikayesi ve onun nasıl taşındığı konusunda çok şey söylemişlerdir; senetleri güçlü olmadığından bunları zikretmeye gerek görmüyorum.” İbn Atıyye, sekîne ile ilgili rivayetleri de zikrederek tercihini, “Doğru olan, bu sandukada, peygamberler ve onların bıraktıklarından kıymetli şeylerin olmasıdır. Gönüller bununla sükunet bulup ünsiyet ediyor, kuvvet buluyordu” şeklinde ortaya koymuştur.<sup>108</sup>

<sup>104</sup> İbn Teymiyye'nin üçlü tasnifi bir sonraki başlıkta ayrıntılarıyla verilecektir.

<sup>105</sup> Kister, “İsrailoğullarından Nakilde Bulunma Meselesi”, s. 148.

<sup>106</sup> Bakara 2/248.

<sup>107</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 293.

<sup>108</sup> İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, I, 333.

Râzî, tâbûtun getirilişi ile ilgili, ashâbu'l-ahbar şöyle demiştir, diye bir rivayete başlar: “Allah Hz. Âdem’e içinde soyundan gelecek peygamberlerin suretleri bulunan bir sanduka indirdi. Âdem’in çocukları Hz. Yakub’a kadar bunu tevarüs ettiler. Nihayet bu İsrailoğullarında kaldı. Herhangi bir konuda ihtilaf ettikleri zaman konuşup onlar arasında hüküm verdi...” Râzî, tâbûtun gelişinin bir mucize olduğunu söylemekle beraber, rivayetler hakkında bir değerlendirme yapmaz. Râzî, sekînet ile ilgili de daha önce Zemahşerî’nin verdiği rivayeti, İbn Abbas’a nispetle verir. Râzî, rivayetlere bir eleştiri getirmezken, sekînetin sebat ve güvenden ibaret olduğunu söyler.<sup>109</sup>

Ebu Hayyân da, tâbûtun özellikleri ile ilgili, İbn Abbas’tan ve İbnü’s-Sâib’den bilgiler nakletmiş, tâbûtun ölçülerini de vermiştir. O, tâbût hakkında şu değerlendirmeyi yapmıştır: “Bu tâbût hakkında pek çok kıssa ve farklı görüşler vardır. Anlaşılan o ki İsrailoğulları bunu biliyorlardı, onu kaybetmişlerdi; Allah’ın belirsiz bırakıp nasla açıklamadığı bazı şeyler içeriyordu, onu melekler taşıyordu.” Ebu Hayyân tâbûtun Hz. Âdem’e indirilen sanduka olduğuna dair rivayeti, Şit, İbrahim, İsmail, Kîdâr vb. isimleri de zikrederek farklı bir anlatımla vermiştir. Ebu Hayyân sekînetle ilgili rivayetleri de verip şöyle bir değerlendirmede bulunmuştur: “Tâbût’la ilgili söylenen şeylerin hepsinin doğru olması, ravilerden her birinin, (tabutun özelliklerinden) birini söylemiş olması muhtemeldir”<sup>110</sup>

İbn Kesîr, bütün rivayetleri zikreder ve herhangi bir kayıt koymaz. Bunlar arasında Vehb b. Münbebbih’ten gelen rivayetler dikkat çekicidir: “Sekînet ölü kedi başıdır. Tâbût’ta kedi miyavlaması gibi bağırdığında, İsrailoğulları zaferi bilirlerdi, onlara zafer gelirdi.” Yine Vehb’den bir başka rivayet nakleder. Buna göre, sekînet Allah’tan gelen bir ruhtur. İsrailoğulları herhangi bir şeyde ihtilaf ettikleri zaman konuşur, sorduklarını onlara açıklardı.”<sup>111</sup>

Âlûsî de, kıssacılara nispet ederek, Râzî’nin anlattığı kıssayı anlatır. Âlûsî daha başka iki rivayet daha zikreder. 1. İbn Abbas’tan gelen bu rivayete göre bu, Tevrat sandukası olup İsrailoğulları isyan ettiği için Allah onu göğe çekmiş, onlar delil isteyince de onu meleklerle birlikte Talut’un krallığına bir delil olarak indirmiştir. 2. Bu sandık Allah’ın Hz. Musa’nın annesine suya bırakmak üzere indirdiği sanduka olup, İsrailoğulları onunla tebarrük ediyorlardı, onlar isyan edince Allah onu geri aldı... Âlûsî, bu konuda çok şey söylenmiştir, bana göre en uygun olanı Tevrat sandukası

<sup>109</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, VI, 506-508.

<sup>110</sup> Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, II, 581, 583.

<sup>111</sup> İbn Kesîr, *Tefsîr*, I, 666, 667.

olması Amelikâlıların bunu ele geçirip sonra Allah'ın onu geri döndürmesi, en uzak görüş de Allah'ın Hz. Âdem'e indirdiği ve aralarında hüküm veren sanduka olduğu görüşüdür, der. Âlûsî, sekînet ile ilgili yukarıda zikredilen rivayetin –Râğîb'a istinaden- sahih olmadığını da ilave eder.<sup>112</sup>

Bu rivayetlerde müfessirler, daha müsamahakar davranmakta, tefsir geleneğini önemli ölçüde muhafaza edip konuyla ilgili nakledilegelen rivayetleri zikretmektedirler. Burada İbn Atıyye ve Râzî'nin sekîne ile ilgili tercihte buldukları dikkat çekmektedir. Ancak en dikkat çekici tavır burada Ebu Hayyân'ındır. Ebu Hayyân, gerekli izahı yapıp “Bu tabut, Allah'ın açıkça birdirmediği bazı şeyler içeriyordu” demişken, hemen hemen bütün rivayetlere yer verme gereği duymuştur. Bu ancak süregelen tefsir geleneğinin bütün müfessirler tarafından benimsendiği ve bunun bir şekilde devam ettiği şeklinde izah edilebilir. İbn Kesîr'in tavrı da burada rahatlıkla anlaşılabilir; çünkü İbn Kesîr'in sistematığı düşünüldüğünde bu rivayetler, Kur'an ve sünnete aykırı olmayan hususları içerdiğinden tenkidi gerektirecek bir durum söz konusu değildir. Burada dikkat çeken bir başka nokta ise rivayetlerde yer alan *irrasyonel öğelerin Zemahşerî, Râzî gibi müfessirlerde herhangi bir rahatsızlık meydana getirmemiş olmasıdır.*

Müfessirlerin isrâiliyata yaklaşımlarını belirginleştirmesi bakımından, bir örnek daha vermek istiyoruz:

*“Mûsa: ‘Ey Sâmirî! Bu ne iştir?!’ dedi. Sâmirî: ‘Ben onların görmediklerini gördüm; Elçi'nin (Cebrail'in atının ayak) izinden bir avuç avuçladım da (bunun içine) attım (ve böyle oldu). Nefsim bana böyle hoş gösterdi!’ dedi”*<sup>113</sup> ayetlerinin tefsirinde Sâmirî'nin Cebrail'i nasıl tanıdığıyla ilgili çeşitli rivayetler zikredilmiştir. İbn Atıyye'nin naklettiği rivayete göre, Sâmirî'nin Cebrail'i tanınması ve fark etmesinin sebebi, rivayet edildiğine göre, annesi Sâmirî'yi “zebî yılı”nda dünyaya getirmiş, onu bir mağaraya atmıştı. Cebrail onu beseleyip korumuştur. Böylelikle onu tanıyabilmişti. İbn Atıyye, “Bu zayıftır” diyerek rivayete burada kayıt koymuştur.<sup>114</sup> İbn Atıyye aynı rivayeti daha önce, Bakara Sûresi 2/51. ayetin tefsirinde herhangi bir değerlendirmede bulunmaksızın daha ayrıntılı bir biçimde vermiştir: “Cebrail onu bizzat kendi parmaklarıyla beslemiştir. Bir parmağında süt, diğer parmağında bal, diğer parmağında

<sup>112</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, I, 559, 560.

<sup>113</sup> Taha Sûresi 20/95-96.

<sup>114</sup> İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, IV, 61.



da yağ bulmuştur. Denizi geçerken onu görüp tanımıştır.”<sup>115</sup> Fahreddin Râzî de aynı rivayeti İbn Abbas’tan herhangi bir eleştiri yöneltmeksizin nakleder.<sup>116</sup>

Zemahşerî ise ayette niçin “er-Rasûl” dendiğiyle ilgili, Sâmirî’nin Hz. Musa dağa çıkarken Cebrail’in atıyla gelip onu götürdüğünü, Sâmirî’nin bir avuç toprağı (kabda) o zaman aldığını, ancak Cebrail’i bilemediği için er-Rasûl demiş olabileceği üzerinde durur.<sup>117</sup>

Ebu Hayyân ise, “basurtu” fiiliyle ilgili çeşitli mülâhazalara yer verir, fakat rivayetlerden söz açmaz.<sup>118</sup> İbn Kesîr, Sâmirî’nin bir avuç toprağı Firavun’un helakı sırasında aldığıın müfessirler arasında meşhur bir görüş olduğunu söyler. Bir diğer rivayeti de Süddî’den nakleder. Buna göre, Sâmirî, Cebrail Hz. Musa’yı almaya geldiğinde onu görmüştür. Hz. Musa bu yolculukta göğe yükselmiş, kalemlerin levhalara yazı yazarken sesini duymuştur. İbn Kesîr, bunun “garib” olduğunu ifade eder. İbn Kesîr sonra da, daha önce Taberî’nin naklettiği, Sâmirî’nin buzağıyı nasıl ortaya çıkardığıyla ilgili rivayete yer verir ve bir değerlendirme yapmaz.<sup>119</sup>

Âlûsî, hem Taberî’nin ve İbn Atıyye’nin hem de Zemahşerî’nin naklettiği rivayetlere yer verip bunlarla ilgili bir değerlendirme yapmaz.<sup>120</sup> Hatta, ayetteki er-Rasûl’ün Hz. Musa olması gerektiği, Cebrail olamayacağına dair ileri sürülen görüşe cevap verirken ilk rivayeti delil olarak ileri sürer.<sup>121</sup>

Müfessirlerin bu yaklaşımlarından, İbn Atıyye ile birlikte, isrâilî rivayetlere ve peygamber kıssalarına yönelik eleştirel bir tutumun başladığını söylemek mümkündür. İbn Haldûn’un da dikkat çektiği gibi<sup>122</sup>, meselenin bir yönü de dil ve belağat sanatlarındaki gelişimdir ki, alternatif tefsir yöntemlerinin gelişmeye başlamasıyla kıssalara dayalı tefsir yönteminin terk edildiği yönündeki değerlendirmeler bu bakımdan haklılık kazanmaktadır. Bir başka ifadeyle, rivayete dayalı tefsir yöntemi zamanla azalmış, dil ve belağat tahlilleriyle dengelenmiş, rivayetlere yönelik bazı değerlendirmeler de yapılmaya başlanmıştır. Ancak dirayete dayalı bu tefsir yönteminin gelişmiş olması, kıssaların tamamen devre dışı bırakıldığı anlamına gelmemektedir. Yukarıdaki örneklerde de görüldüğü gibi, Ebu Hayyân’ın *el-Bahru’l-Muhît*’inin

<sup>115</sup> İbn Atıyye, *el-Muharraru’l-Vecîz*, I, 43; Rivayetin aslı bazı farklılıklarla İbn Cüreyc’den naklen Taberî’de geçer, XVI, 168.

<sup>116</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, XXII, 95.

<sup>117</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 84.

<sup>118</sup> Ebu Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît*, VII, 376, 377.

<sup>119</sup> İbn Kesîr, *Tefsîr*, V, 313.

<sup>120</sup> Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, VIII, 563.

<sup>121</sup> Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, VIII, 563.

<sup>122</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 554, 555; çev., II, 614, 615.

karakteristik olarak tefsirdeki bu gelişimi çok güzel yansıttığı kanaatindeyiz. Ebu Hayyân'ın bizzat kendisi de tefsirdeki bu gelişime dikkat çekmiş; müfessirleri, mutekaddimûn ve müteahhirûn diye ikiye ayırmıştır.<sup>123</sup>

Yukarıda zikrettiğimiz örneklerden de anlaşılacağı gibi, onların bu tür rivayetlere bütünüyle tavır almadıkları, tamamen kapılarını kapatmadıkları sonucuna ulaşabiliriz. M. Hüseyin ez-Zehebî'nin dediği gibi, müfessirler azlık veya çokluk, rivayetleri tenkit etme veya onlar hakkında sükût etme yönünden farklılık arz etseler de tefsir kitaplarının tamamında isrâiliyat yer almıştır.<sup>124</sup>

Sonuç olarak, her ne kadar, İbn Atıyye gibi müfessirlerden itibaren bir isrâiliyat eleştiriciliği çizgisinin oluştuğundan ve bu çizginin zamanla biraz daha kalınlaştığından söz etsek bile, konuyla ilgili müelliflerin kesin ve keskin bir tavırlarının olduğunu söylemek zordur.

III. İbn Atıyye'den sonra İbn Teymiyye isrâiliyat eleştiriciliğinde bir başka safhayı oluşturmaktadır. İbn Teymiyye'nin yeni bir safhanın muharrik gücü olarak görmemizin sebeplerinden biri, yukarıda zikrettiğimiz tefsirlerle ilgili "bid'atler ve zayıf/uydurma rivayetler" nokta-i nazarından bir değerlendirmeye tabi tutmasıdır. İbn Teymiyye bu tavrıyla tefsirlerdeki gerek Kur'an ve sünnete aykırı görüşler (bid'atler) gerekse isrâiliyat gibi zayıf ve mevzu rivayetler konusunda hassasiyetini dile getirmiştir.

İkinci olarak İbn Teymiyye, çeşitli eserlerinde ele aldığı rivayetlerin kaynaklarına dikkat çekmiş, bunların menşeleri üzerinde durmuştur. Bu yönüyle İbn Teymiyye'nin rivayetlerin kaynağı konusunda bir *farkındalığa ve belli bir bilinç oluşumuna* sebep olduğunu söyleyebiliriz.

Bir diğer sebep ise onun tefsir usûlüne dair bir risâle kaleme almış olması ve burada Kur'an'ı anlamak ve tefsirini yapmak için bir "kavâid-i külliye/bir prensipler bütünü" getirme çabası içinde olmasıdır.<sup>125</sup> İbn Teymiyye'ye göre ümmetin Kur'an'ı anlamaya zaruri bir ihtiyacı vardır, bunun için de gerek Kur'an'ı anlamada, gerek tefsirlerdeki rivayetleri ölçüp tartmada belli ölçüler gerekmektedir. İşte İbn Teymiyye bu ihtiyacı karşılamak üzere, bütünüyle orijinal addedilebilecek bir risale kaleme almış; bu risalede çeşitli kâideler yanında isrâilî rivayetlerin kabul ve reddi için gerekli ölçüyü de ortaya koymuştur.

<sup>123</sup> Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I, 26.

<sup>124</sup> Zehebî, *el-İsrâiliyyât*, s. 95.

<sup>125</sup> İbn Teymiyye, *Mukaddime*, s. 4.

Bu noktada İbn Teymiyye, isrâilî rivayetleri üçe taksim etmiş ve daha önce -tabir caizse- kısık sesle dile getirilen bu tasnifi daha gür bir sesle dile getirmiştir. Daha sahabe döneminde İbn Mes'ud'un: "mutlaka alacaksınız, Kur'an'a uygun olanı alın; muhâlif olanı bırakın"<sup>126</sup> anlamındaki sözleri ve daha sonra Malik b. Enes için söylenen: "Onun Kur'an'a, sünnet, ve hikmete muvafık olan yahut şeriatlerin herhangi bir ihtilaf etmediği ve maslahatın gerektirdiği yerlerde isrâiliyat naklettiği"<sup>127</sup> yönündeki ifadeler bu çerçevenin prototipi olarak görülebilir. İbnü'l-Arabî bu görüşleri "Kur'an Kıssalarında Prensip" başlığı altında İbn Teymiyye'nin ifadelerine yakın bir biçimde üçe ayırmıştır: "Kur'an'ın zâhirine uygun olan sahihtir; aykırı olan batıldır; Kur'an'da konuyla ilgili bir şey gelmemişse, buna çeşitli ihtimaller vardır ki, Rabbin onu daha iyi bilir."<sup>128</sup> Burada İbn Teymiyye'nin bu görüşleri daha ileri bir noktaya taşıyarak sistemleştirdiğini söylemek mümkündür.

İbn Teymiyye'nin çağdaş dönemde, hemen hemen bütün çalışmalarda kullanılacak tasnifi şöyledir:

Bu tür rivayetler, istişhad için zikredilir; itikat için değil.<sup>129</sup> Zira bunlar üç kısımdır:

1. Elimizdekilerin bunların doğruluğuna şahadet etmeleri dolayısıyla doğruluğunu bildiğimiz şeyler ki bunlar sahihtir. 2. Elimizdekilere aykırı olduğu için yanlış olduğunu bildiğimiz şeyler. 3. Ne birinci ne de ikinci kategoriye girmeyip hakkında hüküm verilemeyenler (el-meskûtü anh). Bunlara ne inanır ne de bunları yanlış görürüz. Bunların anlatılması da caizdir. Daha önce -Allah Rasûlü'nün "İsrailoğulları'ndan nakletmenizde bir beis yoktur hadisinin verdiği cevazla ilgili söylediğimiz gibi. Bunların çoğu, dinî bir konuya taalluk etmemesi bakımından faydasız şeylerdir. Bundan dolayı Ehl-i Kitap uleması bu konularda çok ihtilaf etmiştir. Aynı sebepten, müfessirlerden de, Ashab-ı Kehf'in isimleri, köpeklerinin rengi, sayıları, Musa'nın asasının hangi ağaçtan olduğu, Allah'ın İbrahim için dirilttiği kuşların adları, maktûle ineğin hangi parçasıyla vurulduğu, Allah'ın Musa'ya konuştuğu ağacın hangisi olduğu gibi konularda pek çok ihtilaf gelmektedir. Allah Kur'an'da bu konuları müphem bırakmış olup bunların tayin edilmesi, mükelleflere dünya ve dinleri konusunda herhangi bir fayda temin etmez. Fakat bu konuda onlardan ihtilaf nakletmek caizdir."<sup>130</sup>

<sup>126</sup> Abdurrezzak, *Musannef*, Ehlü'l-Kitâb, 49, Ehlü'l-Kitâbeyn, 1.

<sup>127</sup> İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, III, 458.

<sup>128</sup> İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, III, 265.

<sup>129</sup> İbn Teymiyye bir başka eserinde, bu bilgilerin tek başına delil olarak kullanılmaktan ziyade, desteklemek amacıyla kullanılacağını söylemiştir. ( لا على وجه الاعتماد، لا على وجه المتابعة، لكن الإسرائيليات إنما تذكر على وجه المتابعة، لا على وجه الاعتماد )؛ *Şerhu Hadîsi'n-Nüzûl*, s. 103.

<sup>130</sup> İbn Teymiyye, *Mukaddime*, 44, 45; *Mecmûu'l-Fetâvâ*, XIII, 366.

İbn Teymiyye'nin bu tasnifi yaparken, isrâiliyatı kesin olarak mahkûm etmesinden ziyade, onun İslam'a uygunluğu olan ve hatta hakkında hüküm verilemeyen rivayetlerin alınabileceği yönündeki görüşüyle geçmiş ulemanın görüşlerini pekiştirdiği bile söylenebilir. Ne var ki İbn Teymiyye'nin birinci maddenin sınırını oldukça genişletip çoğu konuyu, özellikle de peygamberlerle ilgili meseleleri bu kategoriye dâhil ettiği ve nakledilebilecek rivayetlerin çerçevesini daralttığı da bir gerçektir.

İbn Teymiyye'nin bu konudaki tavrı ve nasıl bir farkındalığa sebep olduğu aşağıdaki örneklerde görülebilir. İbn Teymiyye, "Allah'ın Âdem'e indirdiği harfler" hakkındaki bir tartışma üzerine şunları söyler: "Kimileri, 'Âdem'e harfleri parça parça ve yazılı olarak indirdi' derler. Bunu İbn Kuteybe *el-Maârif*'te zikretmiş olup bu ve benzerleri, Taberî gibi tarih kitaplarında, geçmiş peygamberlerin hadislerinden nakleden Vehb b. Münebbih, Ka'bu'l-Ahbâr, Mâlik b. Dinar, Muhammed b. İshâk gibi kimselerden nakledilmiştir. Bu kimselerin geçmiş peygamberlerden naklettiği haberlerin, mütevatir veya Hz. Peygamber'den gelen bir haber ile sabit olmadıkça, Müslümanların dini konusunda bir dayanak olamayacağı hakkında Müslümanlar icma etmişlerdir." İbn Teymiyye, üstelik bu rivayetin, yazıyı ilk kez Hz. İdris'in yazdığı rivayetiyle çeliştiğini, bu haberin Ebu Zer'den geldiğini ve daha kuvvetli olduğunu söyledikten sonra: "Bu da göstermektedir ki, bunun aslı yoktur. Her ne kadar bu Ehl-i Kitap tarafından biliniyorsa da, Kur'an ve sünnette nakledilen bir şey değildir. Şu halde bu, inanması zorunlu olmayan isrâilî rivayetlerdendir. Hatta sıhhatini bir delil olmaksızın tasdik etmek de caiz değildir. Zira Allah Rasûlü (s.a) sahih bir hadiste: 'Ehl-i Kitap size bir şey anlattığında onları tasdik de etmeyiniz, tekzip de...' buyurmuştur."<sup>131</sup>

İbn Teymiyye, yine harflerin yaratılıp yaratılmadığıyla ilgili bir tartışmada, elif harfinin secde etmediğiyle ilgili bir rivayet üzerine: "Bu hikâyeyi buna şahit olarak getirdiler. Ne var ki bunun isnadı sahih olmadığı için bununla hüküm sabit olmaz. Fakat isrâiliyat sıhhati bilindiği zaman, istişhad amaçlı zikredilirse bunda bir sakınca yoktur" der.<sup>132</sup>

Bu değerlendirmelerinde İbn Teymiyye, yukarıdaki üçlü tasnifi destekleyici mahiyette şeyler söylemektedir. İbn Atıyye sonrası âlimler bazen rivayetin kaynağına dikkat çekip nübüvvet kurumunun kudsîyetine aykırı olup olmadığına bakmakla yetinirken, İbn Teymiyye, ortaya bir prensip koymakta ve haberlerin kabulü ve reddi konusunda bunu bir kıstas olarak almaktadır.

<sup>131</sup> İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, XII, 57; *Mecmûatü'r-Resâil*, III, 48.

<sup>132</sup> İbn Teymiyye, *Mecmûatü'r-Resâil*, III, 111.

İbn Teymiyye, isrâiliyatla ilgili değerlendirmelerini genellikle *mev'ıza* türü rivayetler üzerinde yapar. Buradaki değerlendirmelerinde de ortaya koyduğu genel prensibi tekrarlar. Sözgelimi: “Ben yere göre sığmam, ancak mümin kulumun kalbine sığarım” kuds-i hadisi hakkında şöyle der: “Bu isrâiliyyatta zikredilmiş olup Hz. Peygamber’e ulaşan sahih bir senedi yoktur.”<sup>133</sup> Hz. Musa ile ilgili bir diğer rivayet hakkında İbn Teymiyye şöyle der<sup>134</sup>: “Bu isrâilî hikâye tartışılır. Bu gibi haberlerin Musa b. İmran hakkında anlatılması uygun değildir. Bilindiği gibi bu isrâiliyatın bir isnadı yoktur. Bu sebeple dinî konularda hüccet olmaz. Ancak bize Peygamberimizden, onun İsrailoğulları’ndan naklettikleri gibi sahih bir haber ulaşması başka...”<sup>135</sup> “Âlimler arasında, İblis’in meleklerin çok âbidi olduğu şüphe götürmez” rivayetini değerlendirmesinde ise, “Bazı vaizlerin, rekaik musanniflerinin ve tefsirde isrâiliyat nakilcilerinin naklettikleri bu haberlerin isnadı yoktur; bunlar herhangi bir konuda delil de olmaz” der.<sup>136</sup> Yine peygamberlerden biri hakkındaki bir rivayetle ilgili: “İsrâilî hikâyeler, Hz. Peygamber’den sabit olur veya tevatürle nakledilirse bu gibi şeylerin sıhhati bilinmiş olur. Sıhhati bilindiği ve şeriate uygun düştüğü sürece bunlara uyulur. Muhammed’in şeriatine aykırı olduğu takdirde ise uyulmaz. Nitekim Allah Teâlâ: “Sizden her birinize (her dönemde) tek bir din, fakat ayrı şerâatlar belirledik”<sup>137</sup> buyurmaktadır” der.<sup>138</sup>

İbn Teymiyye, gerek nübüvvet kurumuyla ilgili olsun, gerek imana taalluk eden meselelerde olsun, nakledile gelen rivayetleri ciddi bir eleştiriye tabi tutup bu gibi konularda, Hz. Peygamber’den sahih bir rivayet veya mütevatir bir haber –bununla Kur’an’ı kastediyor olmalıdır- gelmesini şart görmektedir. Onun bu tavrında, geçmiş müfessirlerde oluşan ve artık iyice belirginleşen peygamberlik kurumunun kudsiyeti noktasındaki hassasiyet çok bariz bir şekilde görülmektedir. Dolayısıyla bu belirginlik beraberinde, isrâiliyat menşeli bilgilerin vaaz, nasihat ve rikak amaçlı da olsa reddini getirmektedir.

Öte yandan İbn Teymiyye, isrâiliyat rivayetiyle meşhur olan ravilerin rivayetlerine bir anlamda şerh koymakta, bunlardan gelen rivayetlerin, dinî konularda,

<sup>133</sup> İbn Teymiyye, *Ahâdisü'l-Kussâs*, 53.

<sup>134</sup> “Hz. Musa ‘Ey Rabbim, bana işlediğim zaman benden razı olacağın bir amel göster!’ der. Bunun üzerine Cenab-ı Allah: ‘Ey Musa sen buna dayanamazsın!’ buyurur. Bunun üzerine Hz. Musa secdeye kapanarak yalvarır. Allah Teâlâ da: ‘Ey İmran oğlu; benim rızam senin rızandadır’ diye vahyeder.”

<sup>135</sup> İbn Teymiyye, *ez-Zühde ve'l-Verâu ve'l-İbâde*, s. 120.

<sup>136</sup> İbn Teymiyye, *Muhtasarü Minhâci's-Sünne* (thk. Abdullah b. Muhammed el-Ğuneymân), Dâru's-Sıddîk, San'a, 1426-2005. s. 220.

<sup>137</sup> Mâide 5/48.

<sup>138</sup> İbn Teymiyye, *Câmiu'l-Mesâil*, IV, 70.

Kur'an ve sünnet tarafından desteklenen bir delil olmaksızın kabul edilemeyeceğini söylemektedir. Bu da daha önceki müfessirlerde görülmeyen bir prensiptir. Sözelimi İbn Teymiyye, Beytü'l-Makdis ve Şam bölgesinde bulunan mekânların faziletiyle ilgili bazı kimselerin eser telif ettiklerini, bu eserlerde Ehl-i Kitap'tan ve onlardan nakleden kimselerin naklettiklerinden Müslümanların dinî konularda delil teşkil etmeyecek bilgiler zikrettiklerini söylemektedir. İbn Teymiyye şöyle devam etmektedir:

Bu musanniflerin isrâiliyat naklettikleri şahısların en başında, Ka'bu'l-Ahbâr gelmekte olup Şamlılar ondan pek çok isrâiliyat nakletmişlerdir. Muâviye onun hakkında: "Ehl-i Kitap'tan nakledenler arasında Ka'bu'l-Ahbâr gibisini görmedik. Ne var ki zaman zaman onun da hata edip etmediğini sınırdık" demiştir. Ka'bu'l-Ahbâr ve onun gibiler (arada sağlam bir ravi olmaksızın) peygamberlerden nasıl nakilde bulunabilirler ki? Hâlbuki Ka'b'ın naklettiği peygamberle kendi arasında en az bin sene vardır. O bu bilgileri sika ravilere isnad etmemekte, Yahudi din bilginlerinin yazdıkları kitaplara isnad etmektedir. Oysa Allah Teâlâ onların tebdil ve tahrifinden bahsetmiştir. Nasıl olur da Müslümanlar, sadece bu nakillere dayanarak bunlara inanırlar? Esas olan, ne tasdik ne de yalan olduğuna delalet eden bir delil olmadıkça tekzip etmemeleridir. Peygamberimiz bize bunu emretmiştir.<sup>139</sup>

İbn Teymiyye'nin daha çok hadisler ekseninde yaptığı bu eleştirel değerlendirmeler, tarih ve tefsir rivayetlerinde, İbn Kesîr'in eleştirel yaklaşımlarıyla kendini gösterecektir. İbn Kesîr, İbn Teymiyye'nin talebesidir; daha çok muhaddis kimliğiyle bilinen bir âlimdir.<sup>140</sup> Bu bakımdan, onun tefsiri, tefsir rivayetleri hakkındaki değerlendirmeleriyle kıymetlidir. Bu değerlendirmelerden isrâiliyat menşeli bilgiler de önemli ölçüde payını almıştır.

İbn Kesîr'in, tefsirinin başında İbn Teymiyye'nin üçlü tasnifine harfi harfine yer vermiş olması, bu bakımdan şaşırtıcı bir durum değildir.<sup>141</sup> İbn Teymiyye'nin ortaya koyduğu bu formülasyon, İbn Kesîr'in tefsirinde işlerlik kazanmıştır. İbn Teymiyye'den sonra İbn Kesîr'in ulaştığı bilinç düzeyi, aşağıda zikredeceğimiz örneklerde daha açık bir biçimde görülecektir.

İbn Kesîr, Enbiya Suresi 51-56. ayetlerde sözü edilen İbrahim kıssasıyla ilgili şunları söyler:

<sup>139</sup> İbn Teymiyye, *İktidâü's-Sırâtü'l-Müstekîm*, II, 349-351; İbn Teymiyye'nin bu ravilerle ilgili görüşü için ayrıca bkz. *Mukaddime*, s. 19.

<sup>140</sup> Bkz. Şâkir, *el-Bâisü'l-Hasîs*, s. 16,17.

<sup>141</sup> İbn Kesîr, *Tefsîr*, I, 10,11; krş. Ahmed Halil, *Neş'etü't-Tefsîr*, s. 40.

Çoğu müfessirin ve başkalarının anlattığı şeylerin geneli, İsrailoğullarına ait sözlerdir. Bunlardan Hz. Peygamberden gelip de elimizde bulunanlara uygun olanlar, doğrudur. Bunları, sahih haberlere uygun oldukları için kabul ederiz. Bunlara aykırı düşenleri reddederiz. Bunlara uygun da aykırı da olmayanları, ne tasdik ne de tekzip eder; sadece tevakkuf ederiz. Bu tür bilgileri rivayet etmeye seleften çoğu ruhsat vermiştir. Bunların çoğu faydasız şeyler olup dinî konularda istifade edilecek bir sonuç vermezler. Şayet mükelleflere dinleri konusunda bir faydası olacak olsaydı, bu mükemmel ve kuşatıcı şeriat bunu açıklardı. Biz bu tefsirimizde, bu tür bilgilerle uğraşmayı zaman kaybı olarak gördüğümüz ve bunların çoğu üzerinde hatalara düşüldüğü için isrâilî rivayetlerden sarfi nazar etmeyi bir prensip olarak benimsemiş bulunuyoruz. Kuşkusuz İsrailoğulları, bu ümmetin hafız, mütkin imamlarının araştırıp tetkik ettiği gibi, bunların doğrusunu yanlışından ayırmamışlardır.<sup>142</sup>

İbn Kesîr, tefsirin başında dile getirdiği prensipleri bu paragrafta biraz daha ayrıntılı bir biçimde ifade etmiştir. Burada üçüncü grup bilgilerin faydasızlığının dile getirilmiş olması yanında, “şayet bu bilgiler dinî konularda bir sorumluluk yükleyecek olsaydı, İslam bunu mükemmel şekilde açıklardı” ifadeleri dikkat çekicidir. Esasen bu ifadelerle, isrâiliyat bilgilerine –pratikte olmasa bile teoride- neredeyse hiç ihtiyaç olmadığı düşüncesi dile getirilmiş gibidir. Onun İsra Suresi 4-8. ayetler bağlamında söylediklerinden bu durum daha iyi anlaşılacaktır: “Bu konuda buraya alarak kitabı uzatmak istemediğim pek çok isrâilî haber rivayet edilmiştir. Çünkü bunlardan bir kısmı onların zındıkları tarafından uydurulmuştur. Bunlardan sahih olanlar olabilir; fakat - Allah’a şükür- onlara ihtiyacımız yoktur. Allah’ın kitabında anlattıkları, daha önceki kitaplarında anlattıklarından bizi müstağni kılmakta, Allah ve Rasûlü bizi onlara muhtaç etmemektedir.”<sup>143</sup>

Onun bu tavizsizliği, Ka’b’ın Zülkarneyn’le ilgili bir rivayeti üzerine söylediği şu ifadelerinde daha açık görülür: “Ka’b’ın sahifelerinin durumu, bunlarının çoğunun değiştirilmiş, üzerinde oynanmış, tahrif edilmiş ve uydurulmuş olan isrâiliyattan olduğudur. Bizim, Allah ve Rasûlü’nün haber verdikleri yanında bunlara hiçbir şekilde

---

<sup>142</sup> İbn Kesîr, *Tefsîr*, V, 305.

<sup>143</sup> İbn Kesîr, *Tefsîr*, V, 44. İbn Kesîr bu ifadelerinden önce, Taberî’nin burada uzunca merfu bir hadis rivayet ettiğini, bunun kesinlikle mevzu olduğunu ifade ederek şunları söylemiştir: “Hayret doğrusu, büyük bir imam olmasına rağmen nasıl olmuş da buna değer vermiştir!”

ihtiyacımız yoktur. Zira bunlar, halk üzerinde pek çok kötülüğe ve geniş bir bozulmaya sebep olmuştur.”<sup>144</sup>

İbn Kesîr, bu beyanlarında açıkça, Müslümanların hiçbir surette, İsrailoğulları’ndan nakledilen bilgilere ihtiyacı olmadığını dile getirmektedir. Zira Allah ve Rasûlü, Kur’an ve sünnette bize verdikleri bilgilerle, önceki kitaplardaki veya önceki kitap müntesiplerindeki bilgilere ihtiyaç bırakmamışlardır. Onun bu yaklaşımında, daha önceki müfessirlerce dile getirilmeyen bir tavizsizlik kendini açıkça göstermektedir. Onun bu yaklaşımı yukarıda zikrettiğimiz, “vizyon daralması” tespitlerine sebep olmuştur. İbn Kesîr bu tavrıyla, *modern dönem isrâiliyat eleştiriciliğine* ve hatta *reddine* götüren önemli bir şahsiyet olarak karşımıza çıkmaktadır.

İbn Kesîr, tefsirinde konuya yaklaşımını gösteren ve Kaf suresinin başında yer alan şu paragraf da önem arz etmektedir:

Sanki bunlar Allah bilir ya, “*tasdik de etmeyin tekzip de...*” hadisinden aldıkları cevaz sebebiyle bazı Müslümanlar tarafından alınan İsrailoğulları’nın hurâfeleridir. Kanaatimce bu ve benzeri rivayetler, İsrailoğulları’nın zındıkları tarafından uydurulmuş, bunlarla halkın din işleri bulandırılmıştır. Nitekim bu ümmet içinde de büyük âlimleri, hafızları ve imamları olmasına rağmen, Peygamber adına hadis uydurulmuştur. Hâlbuki onun üzerinden çok zaman geçmemiştir. Uzun zamanın geçtiği, içlerinde tenkitçi hafızların az olduğu, şarap içildiği, âlimlerinin kelimeleri tahrif edip Allah’ın kitaplarını ve ayetlerini tahrif ettiği İsrail ümmeti bunu nasıl yapmamış olabilir ki? Hz. Peygamber aklın uygun gördüğü konularda, “*İsrailoğullarından nakledin bunda, bir sakınca yoktur*” buyurarak bunu mubah görmüştür. Fakat aklın imkânsız gördüğü, batıl olduğuna hükmedilmiş, yalan olduğunda zann-ı galip bulunan haberler ise bu türden değildir.<sup>145</sup>

Bu paragrafta da İbn Kesîr, Hz. Peygamber’den gelen rivayetin üçüncü şikka (el-meskûtü anh) hamledilmesi gerektiğine kanaat etmiştir. Ancak daha dikkat çekici diğer bir nokta da, İbn Kesîr’in isrâiliyatı kabulde bir başka kriter daha ortaya koymuş olmasıdır. Bu da modern dönemde, isrâiliyat eleştiriciliğinde temel bir dayanak olacak olan, *akıldır*. İbn Kesîr, burada *aklın muhal gördüğü konuların kabul edilemeyeceğini* açıkça ifade etmektedir.

İbn Kesîr, bu tür değerlendirmelerinin yanında sık sık, rivayetlerin kaynağına da dikkat çekmekte, sahabe, tabiîn ve diğer ravilerle ilgili: “O bunu

<sup>144</sup> İbn Kesîr, *Tefsîr*, V, 190.

<sup>145</sup> İbn Kesîr, *Tefsîr*, VII, 368.



İsrailoğulları'ndan/isrâiliyattan almış olmalıdır" ifadelerine yer vermektedir. İbn Kesîr'in sözünü ettiği sahabe ve tabiîn, İbn Abbas, Abdullah b. Amr, Ka'bu'l-Ahbâr ve Vehb b. Münebbih gibi isimlerdir.<sup>146</sup>

İbn Kesîr, bu tavrını tarihinde de sürdürmüş, ancak orada, tarih kitaplarının genel karakterine uygun olarak üçüncü şikkı biraz daha esnetmiştir. Burada onun *el-Bidâye*'nin başında söylediklerine yer vermekle yetiniyoruz:

İsrâiliyattan Allah'ın kitabına ve Rasûlü'nün sünnetine aykırı olmayıp da Şâri'nin nakline izin verdikleri dışında bir rivayet zikretmeyeceğiz. Bunlar da zaten, tasdiki de tekzibi de mümkün olmayan şeylerdir. Bundan da amaç, elimizdeki bilgilerde özet olarak verilen hususları genişletmek, bizim şeriatimizde kapalı bırakılan bir ismi belirlemektir. Bunları belirlemek aslında bize bir fayda sağlamıyor; bunlara ihtiyaç duyduğumuz ve güvendiğimiz için değil, sadece süslemek için bunları zikrediyoruz.<sup>147</sup>

İbn Kesîr, Allah ve Rasûlü'nün geçmiş ümmetlerle ilgili olaylar anlattıklarını, her fasılda bunlardan söz edeceğini ifade ettikten sonra: "Bunlardan bizim ihtiyacımız olan şeyleri bize haber vermiştir. Ehl-i Kitap âlimlerinden bazı grupların bilmeye ilgi gösterdiği, anlamaya çabaladığı hiç kimseye yararı olmayan şeyleri de terk etmiştir. Bizim âlimlerimizden bir grup da bunları nakletmeye önem vermişlerdir. Biz bu konuda onların izini takip etmeyecek, bu bilgilerden çok az şeye özetle yer vereceğiz" demektedir.<sup>148</sup> İbn Kesîr daha sonra, tefsirinde yaptığı gibi bu tür bilgileri kategorik olarak sıralamakta ve Allah Rasûlü'nün nakline cevaz verdiği rivayetlerin hakkında kesin hüküm verilemeyen bilgiler olduğu görüşünü tekrar etmektedir.

İbn Teymiyye öncesi müfessirlerde görülen kimi değerlendirmelerin onun ve İbn Kesîr'in yaklaşımlarıyla daha sistematik bir noktaya geldiği dikkate değer bir konudur. Ancak burada İbn Teymiyye ve İbn Kesîr'den önceki dönemi tamamen göz ardı ederek<sup>149</sup>, İbn Teymiyye ve İbn Kesîr'in eleştirel tutumunun erken dönem tefsir geleneğinin bütününden farklı bir yaklaşımı temsil ettiği yönündeki görüş oldukça genellemeci bir yaklaşımdır.<sup>150</sup> Esasen İbn Teymiyye ve İbn Kesîr'in sistematüğini, önceki eleştirel yaklaşımların biraz daha belirginleşmiş bir devamı olarak görmek daha isabetli olacaktır. Bir başka ifadeyle, İbn Teymiyye ve İbn Kesîr, isrâilî malzemeyle

<sup>146</sup> Bkz. İbn Kesîr, *Tefsîr*, VII, 69; III, 375; III, 472; III, 447.

<sup>147</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye*, I, 7.

<sup>148</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye*, I, 7.

<sup>149</sup> Albayrak, "Re-evaluating", s. 86.

<sup>150</sup> Tottoli, *Biblical Prophets*, s. 175.

ilgili *ciddi bir farkındalığa* sebep olmuşlar, konuyu *bilinçdışılıktan/bilinçaltı seviyesinden, bilinç seviyesine* çıkarmışlar; eldeki rivayetleri *İslamî dokuya* uyup uymamaları, dinî konularda delil olarak kabul edilip edilememeleri noktasından kapsamlı bir değerlendirmeye tabi tutmuşlardır. Burada bir vizyon daralmasından söz etmekten daha ziyade, tefsirin kat etmiş olduğu mesafeden ve buna paralel olarak, diğer kültürlerden İslamî literatüre giren bilgileri alırken *bir prensip dahilinde* bunu yapmak, bu konuda *belli bir kanun* gözetmek gerektiği düşüncesinden söz edilmelidir. Bir başka ifadeyle İbn Teymiyye ve İbn Kesîr'in faaliyetleri, isrâiliyata *bir sınır çizme* amacına matuftur.

Son olarak Endülüslü müfessirlerin isrâiliyata yönelik hassas tutumları için sorduğumuz soruları İbn Teymiyye için de sorabilir miyiz? Bir başka ifadeyle, devrinin ilmî, dinî ve siyasî hadiseleri İbn Teymiyye'nin bu farkındalığında etkili olmuş mudur?

Bilindiği gibi İbn Teymiyye, Kur'an ve sünnete yaklaşımı itibariyle selef metodunu benimsemiş, onun bu metodu "Selefiyye" olarak isimlendirilmiştir.<sup>151</sup> Daha çok kendi ismiyle özdeşleştirilecek olan Selefiyye akımının temel prensiplerine bakıldığında bu kavramın, nasları mümkün olduğunca yorumlamadan anlamayı, aklî ve edebî ilimlerden ziyade naklî ilimlerle meşgul olmayı temel ilke edinen Ehl-i Hadis'i nitelediği görülmektedir.<sup>152</sup> İbn Teymiyye'nin bir yandan Şîîlerle ve İbn Arabî gibi sûfîlerle, bir yandan İbn Sina gibi felsefecilerle, bir yandan da Gazzâlî gibi Eş'arî kelamcılar ve Malikî, Şâfiî ve Hanefî fakihlerle giriştiği ilmî/entelektüel mücadelelerinde, selefi çizginin bu genel karakterini görmek mümkündür.<sup>153</sup> Dolayısıyla Hıristiyanlara yönelik bir reddiye de kaleme alan İbn Teymiyye'nin, Yahudi ve Hıristiyan kökenli rivayetlerin kabulünde bir kriter ortaya koyup bu kriterler çerçevesinde bunları kabul etmenin gerekliliğini ısrarla vurgulamasını, onun selefi tutumu içinde değerlendirmek mümkündür.

İbn Teymiyye'nin ilmî/entelektüel savaşının bir de siyasî/fiilî vechesi olup bu vechenin de onun hem genel anlamdaki ilmî/entelektüel faaliyetlerini hem de özel anlamdaki isrâiliyata yaklaşımını belirlediğini düşünebiliriz. Bu vechе, İslam dünyasını ciddi anlamda sarsan Moğol istilasıdır. Bilindiği gibi İbn Teymiyye, ilerleyen Moğol tehlikesine karşı halkı cihada teşvik etmiş, bizzat kendisi de Moğolların ciddi bir

---

<sup>151</sup> Bkz. Adnan Zerzur, İbn Teymiyye'nin *Tefsir Usûlüne Giriş* kitabının girişi, s. 9; Güler, "Selefi Hareketin Tarihi Kökenleri", s. 51-53.

<sup>152</sup> Bkz. Mustafa Öztürk, "Taberî'nin Tefsir Anlayışında Selefilik ve İlmî Zahirîlik", *Bir Müfessir Olarak Muhammed b. Cerîr et-Taberî Sempozyumu*, Konya, 2010, s. 22.

<sup>153</sup> Câbirî, *Arap-İslam Aklınının Oluşumu*, s. 372.

yenilgiye uğratıldığı bir savaşa katılmıştır.<sup>154</sup> İbn Teymiyye bir yandan bu tür fiilî teşebbüslerin içinde bulunurken, bir yandan da İslam dünyasındaki bu çöküntü halinin sebepleri üzerine kafa yormuş, Müslümanları böyle bir çöküntüye sürükleyen etkenler arasında, bu dönemle birlikte ona göre iyice belirginleşen entelektüel krizi de görmüş olmalıdır. Bir başka ifadeyle, fıkıh, kelim, tasavvuf, felsefe gibi alanlarda, Kur'an va sünnetten uzaklaşarak, farklı medeniyet havzalarının etkisi altına girmenin; siyasî ve sosyal anlamda bir çöküşü de beraberinde getirdiğini düşünerek bu fırkalarla mücadeleye girişmiş, İslam'da daha çok aslî kaynakların hâkim olduğu bir ihya hareketi başlatmıştır.

Ne var ki, İbn Teymiyye'nin başlattığı bu çok yönlü savaşın, o döneme kadar çoktan oturmuş olan kelim, fıkıh, mantık, tasavvuf gibi daha çok Gazzâlî düşüncesine göre biçimlenmiş İslam düşünce sisteminde çok etkili olmadığı anlaşılmaktadır.<sup>155</sup> Aynı şekilde tefsir ve tarih yazıcılığında, İbn Teymiyye ve İbn Kesîr çizgisi de çok fazla makes bulmamış,<sup>156</sup> onlardan sonra da genel olarak Taberî'nin her türlü bilgiyi kucaklayan epistemolojik anlayış ve yöntemi takip edilmiş gibidir. Onların görüşleri esas itibarıyla 20. yüzyılda popüler olup yayılma imkânı bulmuştur.<sup>157</sup> Sözelimi Suyûtî'nin (ö. 911/1505) tefsir çalışmalarında izlediği yöntem bunu destekleyecek niteliktedir. Zira onun İbn Teymiyye ve İbn Kesîr'den daha ziyade Taberî'yi takip ettiği görülmektedir.<sup>158</sup> Ancak yukarıda örneklerini zikrettiğimiz Âlûsî (ö. 1270/1853), sonraki dönemde, isrâiliyata yer yer sert eleştiriler yöneltmiş, bu eleştirilerinde İbn Teymiyye ve İbn Kesîr'e yakın bir dil kullanmıştır. Ne var ki yine Âlûsî'nin kimi isrâilî rivayetleri tefsirine almakta bir beis görmediği ve zaman zaman esnek davrandığı da bilinen bir husustur.<sup>159</sup>

Şu hâlde, bizzat İbn Kesîr'in de zaman zaman isrâilî rivayetlere yer vererek sergilediği tavrın sonraki dönemlerde de sürdürüldüğünü, ancak modern dönemde

<sup>154</sup> Bkz. Ferhat Koca, "İbn Teymiyye", *DİA*, XX, 392.

<sup>155</sup> Krş. Câbirî, *Arap-İslam Aklınının Oluşumu*, s. 372.

<sup>156</sup> Bunun bir istisnasını, üçüncü bölümde işleneceği gibi Sehâvî'nin Ehl-i Kitap'tan nakletme konusundaki sert tutumu oluşturur. Ayrıca bkz. Vajda, "İsrâ'îliyyât", IV, 212.

<sup>157</sup> Tottoli, *Biblical Prophets*, s. 175.

<sup>158</sup> Zerkeşî ve Suyûtî'nin Ulûmu'l-Kur'ân'a dair eserlerinde İbn Teymiyye'den bazı nakillerde buldukları vakidir. Mesela Zerkeşî, "Kur'an tefsirinin en güzel yöntemi" başlığında onun ibarelerine (kile) diyerek yer verdiği ve fakat ismini zikretmediği görülür. *el-Burhân*, II, 175, 176. Suyûtî de aynı konuda İbn Teymiyye'nin ibarelerini isim vermeden zikretmişse de ilerleyen sayfalarda müfessirin adabına dair açtığı başlıkta ismini de zikrederek çok uzun bir alıntı yapmış sonunda da "Bu ifadeler gerçekten çok nefistir" demiştir. Ancak bu alıntılar çok sınırlı olup sadece birkaç konuya inhisar etmektedir. *el-İtkân*, IV, 202-207. Krş. İbn Teymiyye, *Mukaddime*, s. 5-41; Zerzur'un değerlendirmeleri, *Tefsir Usûlüne Giriş*, s. 31; Rıza, *el-Menâr*, VIII, 356.

<sup>159</sup> Bkz. Zehebî, *el-İsrâ'îliyyât*, s. 136-147.

olduğu gibi kesin bir tavır alınmadığını söylemek mümkündür. Zira İbn KesİR de teoride “bizim bu rivayetlere ihtiyacımız yoktur” gibi keskin bir tavır takınsa da, pratikte isrâili rivayetlerden müstağni kalamadığı görölmektedir.<sup>160</sup> Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, bu, klasik dönem boyunca sürdürölmüş bir tefsir tasavvurudur; bu daireden dışarı çıkmak kolay bir hadise değildir. Özellikle de daha çok nakli esas alan bir tefsirse sözü edilen, bu zorluk ikiye katlanacaktır.

Son olarak, İbn Teymiyye ve İbn KesİR’in eleştirel tavırlarının modern dönem üzerinde etkili olduğuna işaret edilmelidir. Onların rivayetlerin kaynağına dikkat çekmek amacıyla zaman zaman, sahabe ve tabiİNin isrâiliyatla ilişkilerine temas etmeleri, modern dönemde onlara yönelik sert eleştiri ve ithamlara dönüşecek; onların isrâiliyat eleştirileri, isrâiliyatın bütünüyle reddini beraberinde getirecektir. Hatta onların üçüncü gruba dâhil edip naklinde bir sakınca görmedikleri rivayetler; Müslümanların zihin dünyalarını teşviş ettikleri gerekçesiyle reddedilecektir. Tabii burada, modern dönemde çeşitli etkenler de devreye girerek, isrâilî rivayetlerle ayet ve Kur’an kıssalarını açıklamak, bir tefsir yöntemi olarak neredeyse bütünüyle terk edilecektir.

---

<sup>160</sup> Bazı örnekler için bkz. İbn KesİR, *TefsİR*, IV, 371; İbn KesİR’in isrâiliyata yaklaşımı konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Muhammed Mustafa el-Hân, *Menhecü’l-İmâm İbn KesİR fî Rivâyetihî ve Nakdihi li-l-İsrâiliyyât*, Külliyyetü’d-Dirâsâti’l-Ulyâ, el-Câmiatü’l-Ürdüniyye (master tezi), 2004.

## İKİNCİ BÖLÜM

### ÇAĞDAŞ DÖNEM İSRÂİLİYAT ELEŞTİRİCİLİĞİ

#### 2.1. Dönemsel Koşullar ve İsrâiliyat

İsrâiliyat eleştirciliğinin klasik dönemde hangi noktalarda seyrettiği ve zamanla nasıl bir sürece girdiği birinci bölümde izaha kavuşturulmaya çalışılmıştı. Bu bölümde ise, çağdaş dönemde isrâiliyat eleştirciliğinin nasıl bir şekil aldığı, hangi boyutlara uzandığı, klasik dönemle çağdaş dönem arasında bir farklılıktan söz edilip edilemeyeceği, söz edilecekse buna etki eden amillerin neler olduğu üzerinde durulacaktır.

Çağdaş dönem isrâiliyat eleştirciliğinden söz ederken öncelikle, bu dönemde isrâiliyat konusunun dâhilî bir mesele olmaktan çıkıp haricî bir boyut kazandığına dikkat çekmeliyiz. Bir başka ifadeyle, klasik dönemde konu daha çok “iç paradigma” ile ilgiliydi ve bu tür malzemelerin İslamî dokuya uyup uymadığı noktasından ele alınıyordu. Ancak çağdaş dönemde diğer tartışma alanlarında olduğu gibi, bu konuda da dışarıdan gelen gerek fikrî gerekse siyasî etkenlerin varlığından yani “dış etkenler”den söz etmemiz; dolayısıyla bu dönem isrâiliyat tartışmalarında, belki daha önceki dönemlere kıyasla “dönemsel koşullar”ı daha çok hesaba katmamız gerekecektir.

Giriş bölümünde de değindiğimiz gibi, çağdaş dönem isrâiliyat eleştirciliği, bu dönemdeki geleneksel İslamî düşünceye yönelik *kritik söylemin* bir parçasını oluşturur. Bu dönemde fıkıh başta olmak üzere, kelim, hadis, tefsir gibi İslamî ilimler ciddi bir eleştiriye tabi tutulur ve bu alanlarda yeni bir yapılandırma süreci kendini gösterir. İsrâiliyat eleştirciliği, bu yeni yapılandırma sürecinde özellikle, yeni bir Kur’an tasavvuru ve tefsir yöntemi oluşturmada merkezi bir yere sahiptir.

İslam dünyasındaki bu yeniden yapılandırma girişimleri üzerinde, Batı’da meydana gelen düşünsel, toplumsal ve siyasî değişimlerin baskın bir rolü olduğu bilinen bir gerçektir. M. Ebu Rabi’nin dediği gibi, çağdaş İslam düşüncesinin, modern Batı düşüncesindeki karmaşık dönüşümlerle ilgisi olmayan spesifik içsel dinamikleri izlediğini ya da çağdaş İslam düşüncesinin dış kaynaklardan ödünç almayı reddettiğini

sanmak saflık olur.<sup>1</sup> Bu bakımdan, isrâiliyat eleştiriciliği gibi spesifik bir konu üzerinde de bu dış etkiler ve dönemseller şartların ne derece belirleyici olduğu üzerinde durmak bir zorunluluk olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir başka ifadeyle, bu noktada çağdaş dönemde isrâiliyatın reddinin, saf İslamî bir ihya girişiminin tezahürü olup olmadığı sorusunu sormak gerekmektedir.

Batı'yla girilen etkileşim sürecinde, Rönesans sonrası Batı düşüncesine hâkim olan akıl-bilim-ilerleme kavramları, XIX. yüzyıldan itibaren İslam dünyasında da etkili olmaya başlamıştır. Bu yüzyılın Müslüman âlim ve aydınları, Batı'nın düşünce olarak yakaladığı seviye yanında, bilim ve teknoloji alanında sağladığı ilerleme karşısında ciddi bir hayranlığın içine düşerken, kendi düşünsel konumlarını ve ilmî disiplinlerini gözden geçirme gereği duymuşlardır. Onlara göre, Batılılar akli işlevsel kılıp pozitif bilimler ve teknolojide ileri giderken, Müslümanlar, İslam'ın kendilerine sağladığı potansiyeli kullanmayıp geri kalmışlar, katı bir durağanlığın içine düşmüşlerdir. Netice olarak Müslümanların her alanda geri kaldığı, ciddi bir ıslah ve tecdit hareketinin başlatılması gerektiği temel bir yaklaşım olarak benimsenmiştir. Dolayısıyla ilerleme-gerileme söylemi, dönemseller şartlar içinde en merkezî yere oturtulmuştur.

Müslümanların geri kaldığı ön kabul olarak görüldüğü için, Müslümanların niçin geri kaldığı o dönem âlim ve aydınlarının en temel soru(n)larından biri olmuştur. Gerileyişin sebepleri üzerine *el-Urvetu'l-Vuska*'da yayımlanan bir yazıda Afgânî ve Abduh, öncelikle siyasî parçalanmışlığı sebep olarak göstermişlerdir. İkinci sebep de ilmî geri kalmışlık ve dinin safiyetinin mezhepçilik ve bid'atlerle bulandırılmasıdır. Dolayısıyla meselenin çözümü için, Müslümanlar arasında birliğin sağlanması, ilimin yayılması, dinin bid'atlerden temizlenmesi öngörülmüştür.<sup>2</sup>

Esasen Müslümanların kendilerini bu görüş biçimleri üzerinde, Batı'nın ulaşmış olduğu bu seviye yanında oryantalistlerin İslam dünyasına veya Müslümanlara yönelik bakış açılarının ve ürettikleri dilin de büyük rolü olmuştur. Bilindiği gibi Haçlı seferlerinden sonra, Hıristiyan bilginler İslam hakkında “çarpıtılmış bir imaj” yaratmışlardır.<sup>3</sup> Oryantalistler, içinden çıktıkları dönem ve şartlar çerçevesinde bu çarpıtılmış imajı beslemekten öteye gitmemişlerdir. Nitekim oryantalistlerin İslam ve Müslümanlar hakkında geliştirdikleri söylemler ana hatlarıyla şu maddelerden oluşuyordu:

<sup>1</sup> Ebu Rabi, *Modernlik ve Çağdaş İslam Düşüncesi*, s. 14.

<sup>2</sup> Afgânî ve Abduh, *el-Urvetu'l-Vuska* (tr. İbrahim Aydın), Bir, İstanbul, 1987, s. 111-118.

<sup>3</sup> Watt, *İslâmî Hareketler*, s. 80.

- a) Hurâfe, batıl inanç, menkıbe ve isrâiliyata bulanmış bir inançlar manzumesi ve din;
- b) Müstebit (otoriter/totaliter/despot) bir siyasî rejim; buna karşılık itaatkâr, sesini yükseltmeyen bir toplum;
- c) Âtıl, hareketsiz, vurdumduymaz, gözü ahirete dönük bir toplumsal yapı ve ilişkiler ağı;
- d) Kadınla erkeğin, müslimle gayrimüslimin, hürle esirin hukuken, siyaseten ve statü itibariyle eşit olmadığı bir sosyal hayat;
- e) Sa'yü gayreti, ictihadı ve iradeyi değil de pasif bir hat üzerinde cereyan eden tevekkülü, sabrı, kaderi, kanaati ve “bir lokma bir hırka”yı öne çıkararak bir zihniyet ve yaşama üslubu;
- f) İlmî ve felsefî gelişmesi 12. asırda durmuş; şerhlere, haşiyelere tekrara ezbere boğulmuş, taklitle yürüyen bir ilim anlayışı ve kendini yeniden üretmeyen, yeni meseleler vaz' edemeyen, bu yüzden de geçmişte kalmış bir tedris tarzı...

Bu söylemler her ne kadar XVIII. asrın ikinci yarısı ile XIX. asrın ilk yarısında oryantalistler tarafından ortaya atılmışsa da Müslüman âlim ve aydınlar tarafından çok kısa bir sürede büyük ölçüde benimsenmiştir.<sup>4</sup> Onların İslam'a ve Müslümanlara dönük algıları, zamanla Müslümanların kendilerini görüş biçimine dönüşmüştür. Bir başka ifadeyle, İslam dünyası içeriden ciddi eleştirilerin hedef tahtasına oturtulmuş; İslam tarihi, ilimleri ve geleneği bu bakış açısıyla yeni bir okumaya tabi tutulmuştur.

Bu yeni okuma sürecinde tefsir, hadis, tarih ve tasavvuf külliyatlarında bulunan isrâilî rivayetler, tasfiye edilmesi gereken bir unsur olarak görülmüştür. Zira Müslüman düşünürler, İslam'a yönelik en ciddi eleştirilerin bu tür rivayetlerden geldiğini fark etmişler, bu eleştirileri bertaraf etmek amacıyla bu rivayetlere yönelik çok sert eleştiriler yöneltmişlerdir. Dolayısıyla, klasik dönemde daha çok İslam-dışı olma yönünden eleştirilen bu tür rivayetler, çağdaş dönemde daha çok akıl-dışı (*irrasyonel*) oldukları gerekçesiyle reddedilmeye başlanmıştır. Yine bu dönemde İslam-dışı olmaları ise, daha çok siyasî/ideolojik bir noktaya çekilmiş, bu rivayetlerin İslam kültürüne girişi ve varlığını sürdürmesi, tarih boyunca süren Müslüman-Yahudi polemiğinin önemli malzemeleri olarak görülmüştür.

Oryantalistlerce de ifade edildiği üzere erken dönem İslam düşüncesinin merkezinde yer alan isrâiliyat literatürü; bu literatüre bir sınır koyma ve İslam'ın

---

<sup>4</sup> Kara, *Bir Mesele Olarak İslam*, s. 373, 374.

kaynak metinlerindeki rolünü azaltma çağrısında bulunan modern çevrelerde genellikle şüpheyile karşılanmıştır. Bu, modern döneme uyum sağlamak için saf bir İslam arayışı düşüncesi içinde, erken dönem İslam düşüncesinin büyük ölçüde çağdaş bir yaklaşımla yeniden okunuşu sürecinde gerçekleşmiştir. Bu süreçte isrâiliyat İslam'a sokuşturulmuş yabancı, hayalî (fantastik), akıl-dışı (irrasyonel) ve bazen de yıkıcı malzemeler olarak görülmüştür.<sup>5</sup>

Gibb, isrâiliyat konusuyla yakından ilgilenen bütün müsteşriklerin referansta bulunma gereği duydukları<sup>6</sup> modern dönem isrâiliyat anlayışının detaylı bir tasvirini yapmış, konuyla ilgili şunları söylemiştir:

Çok daha ciddi olan ise, Ortaçağ'a ait neredeyse tüm yorumlama araçlarının terk edilmesidir. [Yorumlama araçlarının oluşturduğu] Bu şayan-ı dikkat yapı, Medine geleneğinden, fıkıh okullarının ilkelerinden ve Yahudi kutsal metinleri dâhil eldeki bu tür kaynaklardan yola çıkarak tarihsel metinlerin aydınlatıldığı eserlerden müteşekkil uçsuz bucaksız ilmî birikimle kurulmuştur. Fakat bir yandan bu birikimin lâfziliği (özellikle de cennet ve cehennem tasvirleriyle ilgili olarak), diğer yanda da, mucize fikrine kapısının açık olması, modern liberalizmin hoşuna gitmemektedir. Modernistler, fikirlerine aykırı düştüğünde, geleneğin tümüne pek az itibar ederler ve Avrupa ilim çevreleri de geleneğin itibarını düşürecek araçları, bu modernistlere bizzat tedarik etmişlerdir. Böylece modernistler, seçtikleri pasajları sembolik olarak yorumlama ve dindarın hayal gücünün Kur'an ayetlerinden titizlikle çıkarsadığı mucizelerle ilgili kıssaları bir kenara bırakma konusunda kendilerini serbest hissetmektedirler.<sup>7</sup>

Gibb'in tespitlerinde de görüldüğü gibi, çağdaş dönemin isrâiliyat tenkitçiliği Batı'yla girilen diyalektik süreçten bağımsız düşünülemez bir niteliğe sahiptir. Bu diyalektik süreç içinde mesele sadece isrâiliyatın tenkidıyla kalmamış, klasik döneme ait bütün yorumlama araçlarının terk edilmesi sonucunu doğurmuştur. Aynı şekilde isrâiliyat tenkitçiliği sadece yenilikçi Müslümanlarla sınırlı kalmamış, klasik ilim geleneğini sürdüren âlimler tarafından da benimsenip klasik dönem isrâiliyat tenkitçiliğinden çok daha ileri bir noktaya taşınmıştır.

Seyyid Kutub da bu dönemde, mucizelerin kozmik yasalar çerçevesinde ve nedensellikte yorumlanması, İslam'ın hurâfe, bid'at ve isrâiliyattan arındırılması

<sup>5</sup> Nettler, "The Isra'iliyyat", s. 1.

<sup>6</sup> Bkz. Baljon, *Çağdaş Yönelimler*, s. 31, dn: 19; Tottoli, "The Orijin", s. 74; Nettler, "The Isra'iliyyat", dn. 3.

<sup>7</sup> Gibb, *İslam'da Modern Eğilimler*, s. 70.



girişimlerini çevresel/dönemsel faktörlere bağlamakta, çağdaş bilimin zirveye çıkmasıyla bu tür girişimleri birbiriyle ilişkilendirmektedir.<sup>8</sup>

Bütün bu süreçler içinde, dönemsel şartların üzerinde en çok etki ettiği görülen, İslam'ın hurâfe, bid'at ve isrâiliyattan arındırılması gibi eleştirel söylemlerin merkezinde yer alan Muhammed Abduh, güçlü bir karakter olarak karşımıza çıkmaktadır. Giriş bölümünde de ele aldığımız gibi, Abduh çağdaş dönem Kur'an ve tefsir anlayışında çok önemli etkileri olan bir düşünürdür.<sup>9</sup> Onun Kur'an, tefsir ve isrâiliyata yaklaşımı, kendinden sonraki hemen hemen bütün tefsirlere yansımış; özellikle isrâiliyat tenkitçiliğinde, çağdaşçı, gelenekçi bütün kesimleri etkilemiştir. Nitekim Fehd er-Rûmî aklî-içtimâî tefsir ekolün isrâiliyat tenkitçiliğini "katı bir tavır, keskin ve tavizsiz bir ret" olarak değerlendirmekte, bunların geçmiş müfessirleri, isrâiliyatı yaygın biçimde kullandıkları için kınadıklarını, bunu bağışlanmayacak bir hata olarak gördüklerini ifade etmektedir.<sup>10</sup>

Batılı araştırmacılar, Abduh'u ve Reşid Rıza'yı isrâiliyat tenkitçiliğinin hatta isrâiliyatın çağdaş dönemde tamamen reddedilişinin dönüm noktası olarak görmektedirler. Konuyla ilgili yapılmış detaylı bir araştırmada şunlar söylenmektedir: "Muhammed Abduh ve öğrencisi Reşid Rıza'nın çalışmaları, genellikle 20. yüzyıl İslamî literatürdeki peygamber kıssalarına yeni bir yaklaşımın dönüm noktası olarak görülür. Mısırlı Abduh, XIX. yüzyılın sonundaki İslam düşüncesinin en önemli figürlerindedir. Muhammed Abduh'un düşüncelerinin baskın bakış açısı, ilk dönemde İslam'a giren mühtediler tarafından aktarılan ve isrâiliyat olarak tanımlanan rivayetleri toptan reddetmektir."<sup>11</sup>

Abduh, *Fâtiha Suresi Tefsiri*'ne yazdığı ve daha sonra Reşid Rıza tarafından *Tefsîru'l-Menâr*'ın başına da konulacak olan "Mukaddime"de tefsirlerle ilgili sekiz maddelik bir değerlendirme yapmaktadır. Bu değerlendirmelerin üçüncü maddesinde isrâiliyat konusuna yer vermekte, kanaatimizce burada isrâiliyata yaklaşımını çok veciz bir üslupla ifade etmektedir: "[Tefsirlerde izlenen yöntemlerden] Üçüncüsü kıssaların araştırılmasıdır. Bu yöntemi pek çok kimse benimsemiş, bunlar tarihî ve isrâilî kaynaklardan dilediklerini Kur'an kıssalarına eklemiştir. Bu arada Tevrat ve İncil gibi Ehl-i Kitab'a ve diğer din müntesiplerine göre muteber olan kitaplara

<sup>8</sup> Seyyid Kutup, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, Dâru's-Şurûk, Beyrut, 1985, VI, 3978.

<sup>9</sup> Bkz. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, II, 380

<sup>10</sup> Fehd Rûmî, *İtticâhâtü't-Tefsîr Fi'l-Karnî'r-Râbi' Aşer*, Suud, 1407-1986, II, 755.

<sup>11</sup> Tottoli, *Biblical Prophets*, s. 176.

dayanmamışlar; aksine onlardan her ne duydularsa ayırt etmeden, bunların şeriata ve akla uygun olup olmadığına bakmadan almışlardır.”<sup>12</sup>

Abduh bu ifadeyle şunlara işaret etmektedir:

1. Kur’an kıssalarına tarihî ve isrâilî kaynaklardan fazlalıklar katılmıştır.
2. Kıssaların tefsirlerine bu bilgileri ilave edenler, bu konuda Tevrat, İncil ve Ehl-i Kitab’ın kabul ettiği diğer kaynaklara (Talmud, Midraşik tefsirler gibi); bunun yanı sıra diğer din müntesiplerinin itibar ettiği kitaplara da dayanmamışlardır.
3. İsrâiliyatı naklederken Yahudi ve Hıristiyanların ve diğer kültürlerin şifahî rivayetlerini almışlardır.
4. Bu bilgilerin şeriata aykırı olup olmadığına bakmamışlardır.
5. Bunları akıl süzgecinden geçirmemişlerdir.

Yeri geldikçe atıfta bulunulacak olan bu maddelerde kuşkusuz, çağdaş dönemde isrâiliyatla ilgili yapılan bütün tartışmaların bir özetini görmek mümkündür. Daha sonra Reşid Rıza tarafından çeşitli örnekleriyle somutlaştırılacak olan bu eleştirilerin ilk maddesinde Abduh, Kur’an kıssalarına ilave edilen bu bilgilerin, kıssalarla hedeflenen esas mesajları gölgede bıraktığı kanaatini dile getirmektedir. Bu, *isrâiliyatın fonksiyonu ve bilgi değerine* yönelik bir iddadır ki, buna göre bu rivayetler kıssaların anlaşılmasına bir katkı sağlamak şöyle dursun onların doğru anlaşılması önünde büyük bir engel oluşturmaktadır.

Abduh’un ikinci eleştirisi, modern dönemde isrâiliyatla ilgili tartışmaların en önemli ögesini oluşturan *isrâilî rivayetlerin kaynağına* yöneliktir. Abduh’a göre bu bilgiler, nakledildikleri din ve milletlerin orijinal kaynaklarına dayanmamaktadır. Abduh burada, onun bazı ayetleri tefsir edişinde de görüldüğü gibi, bu bilgiler onların orijinal kaynaklarından alınmış olsaydı bunun mazur görülebileceği yanında, söz konusu kitaplardan bilgi nakletmenin daha doğru ve daha makul olacağını da ima etmektedir.

Abduh’un üçüncü eleştirisi de ikincisiyle bağlantılı olup *isrâilî rivayetlerin naklediliş biçimine* yöneliktir. O, söz konusu rivayetlerin bütünüyle kulaktan dolma bilgiler naklettiklerini, daha teknik ifadeyle şifahî kültür ürünü olan bilgiler topladıklarını ifade etmektedir. Dolayısıyla bu bilgilerin şifahî olarak nakledilmeleri de onların doğruluk ve güvenilirliğine şüphe düşüren en önemli unsur olarak görülmektedir.

---

<sup>12</sup> Rıza, *el-Menâr*, I, 18.

Diğer eleştiriler de ravilerin şahsında *isrâiliyat naklederken gözetilmesi gereken ve fakat gözetilmeyen ölçülere* yöneliktir. İsrâilî bilgileri Yahudi, Hıristiyan ve diğer kültürlerden nakleden raviler, bu bilgileri naklederken bunların nasrlara ve İslam'ın ruhuna uygunluğunu dikkate almamışlardır. Dolayısıyla modern dönemde daha yoğun bir biçimde dile getirilecek olan, *isrâilî rivayetlerin şeriate aykırı pek çok bilgi içerdiği* ve Müslümanların akidesine zarar verdiği Abduh'un eleştirileri içindeki yerini almıştır.

Son eleştirisi ise yine modern döneme bütünüyle hâkim olacak olan isrâilî rivayetlerin *akıl-dışı bilgiler içerdiği* düşüncesidir. Böylelikle akıl-dışı bu rivayetler, Müslümanların geri kalmasına yol açan en önemli unsurlardan biri olmasının yanı sıra, "özünde akıl dini olan İslam"ın çağdaş dönemde doğru anlaşılmasının önünde büyük bir engel olarak görülmüştür.

Kanaatimizce burada dikkati çeken bir diğer nokta da Abduh'un tefsirleri değerlendirirken, bu konuya üçüncü madde olarak yer vermiş olmasıdır. Bu, isrâiliyatın, modern dönemle birlikte tefsirin ana meselelerinden biri haline geldiğini göstermektedir. Bir başka ifadeyle, isrâilî rivayetleri tenkit etmek veya bunlara hiç yer vermemek prensibi, tefsirde metodolojik bir yaklaşım biçimine dönüşmüş gözükmektedir. Gerek Abduh'un kendi telif ettiği tefsir çalışmalarında gerekse Reşid Rıza'nın *Tefsîru'l-Menâr*'da Abduh'tan aktardığı görüşlerde konuya ne kadar ehemmiyet verildiğini açıkça görmek mümkündür.

Esasen Abduh'un isrâiliyata eleştirel yaklaşımını anlamak için öncelikle onun kıssalara yaklaşımını anlamak gerekmektedir. Abduh'a göre Kur'an'ın dörtte üçünü oluşturan kıssalar<sup>13</sup> tarihî bilgiler vermek amacıyla değil, müminlere ibret ve öğüt vermek amacıyla zikredilmiştir. Dolayısıyla kıssaların ana temasını, vermek istedikleri mesajı gölgeleyen bütün ayrıntı ve fazlalıklardan kaçınılmalı; ana mesajı arka plana itecek bütün bilgilerden uzak durulmalıdır. Reşid Rıza, Abduh'un kıssalarla ilgili görüşlerini genişçe bir makalede dile getirmiştir. Orada Abduh şunları söylemektedir:

Şu anda pek çok insan -daha öncekilerin de çoğunlukla zannettikleri gibi- zannediyorlar ki Kur'an kıssaları, Hıristiyanlar nezdinde Ahd-i Atik olarak maruf olan İsrailoğulları'na ait kutsal kitaplarda ve eski tarih kitaplarında geçen kıssalarla mutabakat arz etmelidir. Hâlbuki Kur'an ne tarih kitabıdır, ne de kıssa kitabı; Kur'an sadece ve sadece hidayet ve öğüt kitabıdır. Bir kıssa meydana geliş tarihini açıklamak için anlatılmaz veya o kıssa ile eğlenceli vakit geçirilsin, teferruatı öğrenilsin diye nakledilmez. Yusuf Suresi 111. ayette ve benzeri ayetlerde

---

<sup>13</sup> Abduh, *Fâtiha Tefsiri*, s. 29.

buyrulduğu gibi, sadece ibret için zikredilir: “*Kuşkusuz onların hikâyelerinde aklını kullananlar için ibretler vardır.*”<sup>14</sup>

“Ashab-ı Uhdûd” bağlamında, Kur’an kıssaları hakkındaki görüşünü dile getiren Abdu’ a göre, olayın zamanı, sözü edilen müminlerin kimler oldukları ve yeryüzünün neresinde buldukları hakkında pek çok rivayet gelmiştir. Ne var ki mümin, ibret ve öğütlerin kalbine nüfuz etmesi için bu topluluğu, yaşadıkları mekânı ve her iki tarafın hangi dine mensup olduklarını bilmeye ihtiyaç hissetmez. Böylelikle abartılarla doldurulmuş kıssaların ve hurâfelerle süslenmiş mitolojilerin (esâtîr) peşinden koşmak zorunda kalmaz.<sup>15</sup>

Abduh, *Risâletü’-t-Tevhîd*’de ise konunun farklı bir yönüne dikkat çekmekte, Kur’an’ın şimdiki ve gelecek nesillerin ibret alacakları biçimde, geçmiş milletlerden bilgiler içeren bir kitap olduğunu söylemektedir. Ona göre Kur’an, geçmiş milletlerle ilgili vehim karışan asılsız bilgileri terk etmekte, sadece sahih bilgileri zikrederek bunların ibretlik noktalarına dikkat çekmektedir. Peygamberlerin hayatları ve onlarla kavimleri arasında geçen olaylar hakkında, Allah’ın bize anlatmayı dilediği kadar anlatmakta; müntesiplerinin onlara attığı iftiralarından da onları temize çıkarmaktadır.<sup>16</sup>

Abduh, daha sonra da sıklıkla söyleyeceği gibi, kıssalarda şahısların, yerin, zamanın çok fazla önemi olmadığına, önemli olanın kıssadan alınacak mesajın müminin kalbine nüfuz etmesi olduğuna işaret etmektedir. Abduh, benzer şeyleri tefsirinde de ifade etmekte, Allah’ın yer, zaman, şahıs zikretmediği durumlarda tavırlarının Kur’an’ı olduğu gibi alıp isrâiliyat türünden hiçbir şeyi ona sokmama biçiminde olacağını söylemektedir. Ona göre bunlar, kıssanın mükemmelliğine hiçbir katkı sağlamadıkları halde müfessirler tarafından zikredilmişlerdir.<sup>17</sup>

Abduh’un burada dikkate alınması gereken en önemli görüşü ise, “Allah Teâlâ, Kur’an’daki kıssaların daha ayrıntılı anlatılmasının bize daha fazla yarar sağlayacağını bilseydi, kıssalarda daha çok ayrıntıya girer, bize daha çok bilgi verirdi” cümlesinde ifade edilmiştir. Kanaatimizce bu yargı vahiy haricindeki israililiyyat olsun mitoloji olsun bütün bilgilere kesin bir biçimde kapıları kapatmaktadır. Bu prensibe göre Kur’an naslarının çizdiği sınırlar içinde kalınmalı, bu sınırlar aşılmamalıdır.<sup>18</sup>

<sup>14</sup> Rıza, *el-Menâr*, II, 470-472.

<sup>15</sup> Abduh, *Tefsiru Cüz’i Amme*, Dâru İbn Zeydûn, Beyrut, 1409-1989, s. 68-69

<sup>16</sup> Abduh, *Risâletü’-t-Tevhîd*, s. 160.

<sup>17</sup> Rıza, *el-Menâr*, II, 457; ayrıca bkz. I, 399; I, 324.

<sup>18</sup> Abduh, *Tefsiru Cüz’i Amme*, s. 69; Rıza, *el-Menâr*, I, 347.

Abduh, kıssaların kendi ruhu içinde anlaşılması gerektiğini ifade ederken, Kur'an'ın ve kıssaların kolaylıkla anlaşılabilir nitelikte olduğunu, dolayısıyla sonradan eklenen bilgilerin hiçbir getirisinin olmadığını söylemektedir:

Kur'an herkesin rahatlıkla anlayabileceği bir tarzda, zorlamaya gerek olmaksızın, zahire aykırı olan bir şeyi savunma amacı da gütmeksizin inmiştir. Şu halde, Kur'an'ın yönteminden çıkmamalı, bu kıssayı harikulade bir forma sokmak için ona isrâîlî olsun, ya da isrâîlî olmasın çeşitli hikâyeleri eklememeliyiz. Allah bunların açıklanmasında bizim için bir fayda olduğunu bilseydi, kuşkusuz bunları açıklardı.<sup>19</sup>

Abduh'un bu yaklaşımı onun Kur'an'da yer alan kapalı (müphem) bilgilerin olduğu gibi bırakılıp araştırılmaması, te'vil yoluna gidilmemesi görüşüyle doğrudan alakalıdır. Abduh'un Kur'an'daki kapalı hususların açıklanması için gereksiz açıklamalara, özellikle de kıssaların yorumunda isrâîlî rivayetlere müracaat etmemek gerektiğini bir prensip olarak benimsediği hatırd tutulmalıdır.<sup>20</sup> Örneğin Bakara Suresi 259. ayette anlatılan şahısla ilgili Abduh, Allah Teâlâ'nın o şahsı da onun uğradığı kasabayı da müphem bıraktığını; bu kasabanın yerini de, ahalisini de zikretmediğini, kıssanın ölümlerini tekrar diriltileceği delilini sağlamlaştırarak yönüyle yetindiğini söylemektedir. Böylelikle okuyucu ve dinleyicinin başka yönlerle meşgul olması engellenmiştir. Zaten anlatım da oldukça edebî bir özetlemedir. Fakat müfessirler, bu kasabanın neresi, buraya uğrayan kişinin kim olduğunu araştırmakta ısrar etmişler, isrâîliyatı esas alarak doğruluğu kesin olmayan pek çok bilgi vermişlerdir.<sup>21</sup>

Abduh burada kıssaların bir bağlam (kontekst) içinde zikredildiğini ve bu bağlam içinde sözü edilen konunun daha iyi anlaşılması için bir vesile olduğunu; veciz bir anlatıma sahip olan ve bulunduğu konumda fonksiyonunu bütünüyle yerine getiren kıssaların ayrıntılarını açıklamaya girişmenin anlamsız olduğunu söylemektedir. Bunu kıssalarda temel bir prensip olarak gören Abduh eleştiri oklarını sık sık, bu prensibi göz önünde bulundurmayan geçmiş müfessirlere yöneltmektedir. Sözgelimi Abduh, “*Bir zamanlar Rabbi İbrahim'i birtakım sözler/emirler ile sınıdırdı da İbrahim onları yerine getirince: ‘Seni insanlara önder yapacağım’ demişti*”<sup>22</sup> ayetindeki “*kelimât*”ı etek ve koltuk traşı, sünnet olma, tırnak kesme gibi “on haslet”le açıklayan Suyûtî’yi sert bir

<sup>19</sup> Rıza, *el-Menâr*, III, 293.

<sup>20</sup> M. H. ez-Zehebî, Abduh'un kapalı noktaların sınırlarını aşmamak gerektiği prensibine –çok nadir durumlar hariç- riayet ettiğini ifade etmektedir. Bkz. *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, II, 389.

<sup>21</sup> Rıza, *el-Menâr*, III, 49.

<sup>22</sup> Bakara 2/124.

şekilde eleştirmektedir. Bunun Kur'an'a atılmış bir iftira olduğunu söyleyen Abduh, bu gibi rivayetleri Yahudilerin Müslümanlar arasında yaydıklarını, bununla da amaçlarının İslam'ı alay konusu yapmak olduğunu iddia etmiştir. Abduh'a göre bunlar, akli başında bir çocuğun bile kolaylıkla yapabileceği işlerdir. Dolayısıyla ileri gelen bir peygamberin, bunları yapabildi diye övülmesi, sırf bunları tamamladığı için insanlığa önder, peygamberlik ağacına kök yapılması akıl dışıdır.<sup>23</sup>

Abduh, bu gibi örneklerden hareketle tarihçi ve müfessirlerin naklettiği hikâye ve yorumlara güvenilemeyeceğini ifade etmiş, bu noktada bir başka prensip daha gündeme getirmiştir. Bu da tarih araştırmacılarının “Karanlık Çağ” diye isimlendirdikleri tarih öncesi dönemler hakkında sadece araştırma, inceleme ve arkeolojik bulgularla elde edilen bilgilere güvenilebileceğidir.<sup>24</sup>

Bunun yanı sıra Abduh, kıssaların ayrıntılarına gitmenin gereksizliğini ifade ederken, o dönem Batı'da gelişen nesnel (olgucu-maddeci) tarih anlayışına da gönderme yapmakta, tarihte esas olanın küllî kaideler olduğunu, kıssalar bunu verdiği sürece ayrıntıya girmenin anlamsız olduğunu ifade etmektedir:

Allah Teâlâ'nın bize öğüt verdiği ve kanunlarını öğrettiği bu kıssalarda insanların bilmediği şeylerin bulunması şaşılacak bir şey değildir. Çünkü bunlar (zaman, mekân ve şahıslar) nakledilmemiş ve kitaplarda kaydedilmemiştir. Günümüzdeki kimi titiz tarihçiler, bu görüşü benimsemektedirler. Bunların ileri gelenleri de tarihî olaylardan çıkarmış oldukları sosyal hükümlerden söz eder olmuşlardır ki bunlar küllî kaidelerdir. Bunlar, bu kıssalarda güvenilmeyen ayrıntılara ve bu kıssalarda zaman belirtme endişesine ve medeniyetlere izafe etme girişimine önem vermemektedirler. Onlara göre bunların bir faydası yoktur. Bu yöntemle dünya tarihi adına bilinen ne varsa hepsini güvenilebilecek ve istifade edilebilecek tek bir ciltte toplamak mümkün hale gelmektedir. Böylelikle yalanlamaya ve eleştiriye meydan kalmayacaktır. Aynı şekilde küçük olayları ayrıntılı bir biçimde anlatma arzusundaki kitaplara da ihtiyaç kalmayacaktır.<sup>25</sup>

Abduh'un isrâiliyatla ilgili görüşlerinin daha rahat anlaşılabilmesi amacıyla konuya ilişkin görüşlerini önemli ölçüde vermiş bulunmaktayız. Bu ifadelerin satır aralarını bu bölüm boyunca okumayı ve zaman zaman atıflar yapmayı sürdüreceğiz. Ancak bundan önce çağdaş dönemde Abduh tarafından başlatılan eleştirilerin nasıl bir etki uyandırdığı üzerinde durmamız gerekecektir. Yukarıda da ifade edildiği gibi, bu

---

<sup>23</sup> Rıza, *el-Menâr*, I, 454.

<sup>24</sup> Rıza, *el-Menâr*, I, 347.

<sup>25</sup> Rıza, *el-Menâr*, II, 470-472.

eleştiriler gerek Abduh'un çizgisinde devam eden yenilikçi, gerek daha uç modernist, gerekse geleneksel anlayışı sürdüren kesimlerde dikkate değer bir yankı bulmuştur.

Kuşkusuz en ciddi etki, Abduh'un yaşadığı Mısır'da ve onun düşünce çevresinde gerçekleşmiştir. Özellikle bu etkiyi Abduh'un öğrencisi ve fikir arkadaşı, onun şifahî olarak yaptığı tefsir derslerini bir araya toplayıp kendi telif tarzıyla geniş bir tefsir külliyyatına dönüştüren Muhammed Reşid Rıza'da görmek mümkündür. Reşid Rıza her ne kadar üstadının vefatından sonra daha selefî bir yöntem takip etse de onun isrâiliyatla ilgili görüşlerini daha ileri bir noktaya taşımıştır. Reşid Rıza isrâiliyat hakkındaki değerlendirmelerinde, üstadının dinî yaklaşımından farklı olarak, konuyu siyasî bir zemine çekmiş ve dâhilî bir meseleyi haricî bir mesele olarak telakki etmiş; hatta bazı sahabî ve tabîleri eleştiri oklarının hedefi yapmıştır.

Reşid Rıza tefsirinin başında önceki tefsirlere yönelik ciddi eleştirilerde bulunmuş, bu arada isrâiliyatla ilgili görüşlerini etraflı bir şekilde işlemiştir. O, Kur'an'ın yüce gayelerinden, onun hidayet ve nur olduğundan, Kur'an'ı anlayarak okumanın gerekliliğinden bahsederken şunları söylemektedir:

Müslümanların şanssızlığına bakın ki, tefsirlerde yazılanların çoğu, okuyucusunu bu yüce maksattan ve üstün hidayetten alıkoymaktadır. Bunlardan bir kısmı, irap bahisleri, nahiv kuralları, mana incelikleri ve beyanî ıstılahlarla; bir kısmı da kelimelerin cedelleri, usulcü, taklitçi fakihlerin çıkarımları, mutasavvıfların te'villeri, itikadî ve fikhî mezheplerin birbirlerine karşı taassuplarıyla; bir kısmı da rivayet fazlalığı ve isrâiliyatın hurâfeleriyle karışmış şeylerle Kur'an'dan alıkoymaktadır. Böylelikle okuyucu Kur'an'ın Allah tarafından indiriliş gayesinden uzaklaştırılmaktadır.<sup>26</sup>

*el-Menâr*'da gerek Kur'an'ı yorumlama amacıyla zikredilen klasik tefsirlerdeki diğer menkul rivayetlere, gerekse isrâiliyata yönelik o kadar baskın bir eleştiri vardır ki, okuyucu bu tefsirin temel hedefinin bu eleştiriler olduğu hissine kapılmaktadır. Reşid Rıza'ya göre rivayet tefsirlerinde zikredilen rivayetlerin büyük çoğunluğu Kur'an'ın önünde bir perde, akli ve gönlü onun yüce gayelerinden alıkoyan bir engeldir. Rivayet tefsirleriyle uğraşanlar, senet veya konu yönüyle hiçbir bilgi değeri taşımayan rivayetlerin çokluğu yüzünden kendilerini Kur'an'ın amaçlarından alıkoymaktadırlar.<sup>27</sup>

Abduh ve Reşid Rıza'nın etkisiyle yazılan eserlerde, onların dile getirdiği bu eleştiriler çeşitli biçimlerde tekrar edilmiştir. Bu eleştirilere göre Kur'an'ın asıl mesajı

<sup>26</sup> Rıza, *el-Menâr*, I, 7.

<sup>27</sup> Rıza, *el-Menâr*, I, 10.

içinde yer almayan konular, ayrıntılı ve abartılı bir şekilde ele alınmış ve tefsirler gereksiz hikâyeler ve efsanelerle doldurulmuştur.<sup>28</sup> Bu hikâye ve efsaneler, İslam akli ve düşüncesinin ayağındaki en ciddi bağdır; bu da Kur'an'ı anlamaktan ve onun hidayetinden faydalanmaktan insanları alıkoymaktadır. Akılları saptıran ve Allah'ın kitabındaki amaçtan uzaklaştıran bu bilgilerden Müslümanlar uzak durmalıdır.<sup>29</sup>

İsrâiliyata yönelik bu yaklaşım çağdaş dönemde bir “müteârifeye”, bir “genel kabul” hâline dönüşmüş, hem tefsir hem de tefsir tarihi, tefsir usûlü, Kur'an ilimleri yazarları genellikle bu bilgilerin tefsirlerden atılması gerektiği görüşünü dile getirmişlerdir.

Bu görüşlerde isrâiliyatın Kur'an'ı anlamının yanında akıl ve düşünceye de zarar verdiği fikri ortaya atılmıştır. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, bu düşünce geri kalışın sebepleri arasında isrâiliyatı ve hurâfeleri gören anlayışın bir ürünü olarak karşımıza çıkmaktadır. İsrâiliyata yönelik eleştiriler bu noktada durmamış, çağdaş dönem tefsircileri, isrâiliyatın artık akideye taalluk ettiği, farklı bir elbiseye bürünüp Müslümanların itikat ettikleri konular haline geldiği, Yahudiliğe ait bazı inançların Müslümanlar tarafından da benimsendiği kanaatini dillendirir olmuşlardır.<sup>30</sup>

Abduh ve Reşid Rıza'nın etkisini gösterdiği bir başka bölge ise Malay dünyasıdır. Bu bölgenin özellikle söz konusu edilmesi, Abduh ve Reşid Rıza'nın hareketinin gerek İngiltere'den, gerekse Güneydoğu Asya'dan gelip de Ortadoğu'da eğitim gören öğrenciler üzerinde ciddi etkiler bırakmış olmasındandır. Bu etki neticesinde bu öğrenciler, Kur'an ve sünnet üzerine vurgularını artırarak dönüşlerinde bu hedeflerini ülkelerinde gerçekleştirmeye girişmişlerdir. Onların Kur'an ve sünnet eksenli söylemlerinde Abduh'un Kur'an tefsirini sadeleştirmeye yönelik arınmacı söylemi, İslam'ın akıl dini olduğu vurgusu ve de isrâiliyat eleştirilerinin izlerini rahatlıkla görmek mümkündür.<sup>31</sup>

İsrâiliyatla ilgili çok katı eleştirilerin yapıldığı bir diğer bölge Hindistan'dır. Hindistan'da yenilikçi ve modernist hareketlerin merkezinde yer alan Seyyid Ahmed Han, bu eleştirilerin başlamasında en belirleyici isim olarak karşımıza çıkmaktadır. Esasen Seyyid Ahmed Han'la Abduh'un isrâiliyat hakkında aynı dönemde benzer

<sup>28</sup> M. İzzet Derveze, *el-Kur'anü'l-Mecîd* (tr. Vahdettin İnce), Ekin, İstanbul, 1997, s. 191-214; krş. Paçacı, “Klasik Tefsir Neydi?”, s. 105.

<sup>29</sup> Mahmud Şeltut'a ve Abdülaziz Çaviş'e ait olan bu görüşler için bkz. Rûmî, *İtticâhât*, II, 756. Ayrıca muhtemelen Muhammed Mustafa el-Merâğî'ye ait olan ve dönemin isrâiliyata karşı tutumunu açık bir biçimde ifade eden değerlendirmeler için bkz. Gibb, *Kur'an'da Modern Eğilimler*, s. 71.

<sup>30</sup> Fadl Hasan Abbas, *et-Tefsîr*, s. 238; Zehebî'nin değerlendirmeleri için bkz. *el-İsrâiliyyât*, s. 34.

<sup>31</sup> A. H. Johns, “Qur'anic Exegesis in the Malay World”, (ed. A. Rippin), *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an*, Oxford: Clarendon Press 1988, s. 273, 274; krş. Albayrak, “Re-Evaluating”, s. 88.



görüşleri dile getirmelerinin sebebini, benzer etkilerde aramak gerekmektedir. Nitekim isrâiliyata yönelik eleştirileri göz önünde bulundurulduğunda Ahmed Han'ın düşüncelerinde de aynı haricî etkileri çok açık bir biçimde görmek mümkündür.

Ahmed Han da, Abduh gibi Allah'ın Kelâmı'nı anlamak için gerekli gördüğü kuralların sekizincisinde, geçmiş peygamberlerin kıssaları konusunu ele almıştır. Eski Ahit'te geçen ve Yahudiler tarafından oldukça genişletilen bu kıssaların akıl ve tabiata aykırı bilgiler içerdiğini belirten Ahmed Han, benzer kıssaların Kur'an'da da geçtiğini fakat Kur'an anlatımının, özellikle bu anlatımda kullandığı her kelimenin çok tabii olduğunu bu nedenle akıl dışı, tabiat kanunlarına aykırı hiçbir şeyin bulunmadığını söylemektedir. Fakat Ahmed Han, ilk dönem İslam âlimlerinin konuya hakettiği hassasiyeti göstermediklerini, bu nedenle bu kıssaların anlatıldığı kelimeleri detaylı kıssaların içeriklerine göre anlamlandırdıklarını ileri sürer. Bu tür yaklaşımlara sebep olarak da Kur'an kıssalarının kelimelerine yeterince dikkat edilmediğini, popüler anlatımlardan etkilenildiğini, tabiat kanunlarına aykırı gördükleri her şeyi Allah'ın gücüne havale ettiklerini ve son olarak da tabii bilimler gelişmediği için yanlışlığı göremediklerini iddia etmektedir.<sup>32</sup>

Ahmed Han'dan sonra da, Hindistan'da isrâiliyata yönelik eleştiriler tekrar edilmiş, bu bölgede özellikle tefsirlerdeki isrâilî anlatımlarla Ehl-i Kitab'ın kaynakları arasındaki karşılaştırmalar ön plana çıkarılmıştır. Klasik tefsirlerin kullandığı malzemenin çoğunun Kitab-ı Mukaddes'ten olmadığı, bu nedenle Kitab-ı Mukaddes'in eleştirel bir gözle tekrar okunmasına ihtiyaç olduğu dile getirilmiştir. Bu bölgedeki aydınların İngilizce, İbranice, Süryanice gibi dilleri bilmeleri de Kitab-ı Mukaddes'i okuyup karşılaştırmalar yapmalarına imkân sağlamıştır.<sup>33</sup>

İsrâiliyat hakkındaki eleştirel söylemler, sadece Mısır ve çevresi ile sınırlı kalmamış, İslam dünyasının diğer bölgelerinde de kendini göstermiştir. Aynı dönemde, Osmanlı Türkiye'sinde de benzer düşüncelerin, benzer ifadelerle dile getirildiğini görmekteyiz. Sözelimi bu dönemde, İslam tarihinin her türlü ekleme ve süslemelerden arındırılmış bir şekilde ele alınması gerektiği, zira İslam'ın yüceliğini onun tabii bir din oluşu yanında hurâfeler ve mitolojilerden uzak oluşunda aramak gerektiğini, dolayısıyla bu tür bilgilerin İslam'ın güzelliğini örttüğü ifade edilmiştir.<sup>34</sup> Osmanlı Devleti'nin ve İslam âleminin zayıflaması ve geri kalışı da bazı müelliflere göre, bilgisiz âlimlerin

<sup>32</sup> Şaban Ali Düzgün, *Seyyid Ahmed Han ve Entellektüel Modernizmi*, Akçağ, Ankara, 1997, s. 132; Albayrak, *Kur'an'a Yaklaşımlar*, s. 77.

<sup>33</sup> Albayrak, *Kur'an'a Yaklaşımlar*, s. 243, s. 35; Birışık, *Hint Altkutusu*, s. 160.

<sup>34</sup> Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, *Târîh-i İslâm*, Hikmet Matbaası, İstanbul, 1326, I, 107.

halka Kur'an hakikatlerine aykırı olarak batıl bilgiler ve isrâiliyat telkin etmesinden ileri gelmiştir.<sup>35</sup>

Kanaatimizce söz buraya gelmişken Abduh ve Reşid Rıza'nın isrâiliyatla ilgili düşüncelerinin önemli ölçüde etkili olduğu bu dönemde, Osmanlı Türkiye'sinde yaşamış diğer âlimlerin görüşlerine de kısaca temas etmek faydalı olacaktır.

Giriş bölümünde de kısaca değindiğimiz gibi, Osmanlı ilim geleneği içinde yetişmiş olan Elmalılı Hamdi Yazır'ın (ö. 1942) isrâiliyata yönelik tavrına bakıldığında, onun bu tesirlerden uzak kaldığı ve isrâiliyata yönelik klasik tutumu devam ettirdiği görülür. O, peygamberlerin ismeti konusunda kendinden önceki âlimler gibi hassas davranmakta, peygamberlik makamına hâlel getirecek rivayetlerden uzak durmaktadır. Bununla birlikte o, kendine has üslubuyla meselelere yaklaşımını ortaya koymakta, isrâiliyata yönelik olumsuz tutumun akımına kapılmamaktadır. Onun bu rivayetlere yönelik temel tutumu öyle anlaşılıyor ki, "Bizce insaf rivayetleri tekzip etmek değil, bir mahmil-i sahih bulmaktır..." sözlerinde saklıdır.<sup>36</sup> Zira Elmalılı seleften gelen pek çok rivayeti tefsirinde zikredip bunlar arasında te'vil, tercih yoluna gitmekte, yaptığı bu te'vil ve tercihlerden okuyucunun istifade edeceği noktalara vurgu yapmaktadır. Abduh ve Reşid Rıza'ya kıyasen söylersek, bu müfessirler daha çok rivayetleri reddetme yoluna gidip esas olanın Kur'an'daki kıssalardan ders çıkarmak olduğunu söylerken, Elmalılı söz konusu rivayetleri reddetmeden, Kur'an yanında bu rivayetlerden de dersler çıkarılabileceğini düşünmektedir.

Elmalılı'nın bu tavrına İsrailoğulları'nın erkek çocuklarının Firavun tarafından katledilmesi meselesindeki değerlendirmelerini misal olarak zikredebiliriz. Firavun'un bu uygulaması, klasik tefsirlerde, kâhinlerin Firavun'a İsrailoğulları'ndan bir çocuğun doğup saltanatına son vereceği uyarısına ya da Firavun'un bu anlamda bir rüya görmesine bağlanır. Çağdaş dönemdeki çoğu müfessir tarafından asılsız ve akıldışı olarak nitelendirilen bu rivayetlere Elmalılı söz arasında yer vermiş ve fakat herhangi olumsuz bir değerlendirmede bulunmaksızın şu yorumu yapmıştır:

Ne ibrettir ki, bu zulümler bir fayda vermemiş ve sonunda o çocuk doğmuş, Firavun'un kendisine beslettirilmiş, Hz. Musa olmuş ve yine Allah'ın takdiri yerini bulmuştur.<sup>37</sup>

<sup>35</sup> Kılıçzâde Hakkı, *İtikâdât-ı Bâtılaya İ'lân-ı Harb*, İstanbul, Şems Matbaası, 1329, s. 104-105.

<sup>36</sup> Bkz. Albayrak, *Kur'an'a Yaklaşımlar*, s. 177.

<sup>37</sup> Elmalılı, *Hak Dini*, I, 294.

Diğer bir örnek olarak Bakara Suresi 259. ayette geçen bir kişinin ölümünden sonra tekrar diriltilmesi meselesini ele alabiliriz. Abduh konuyla ilgili rivayetlere sert eleştiriler yöneltmiş, bu tür rivayetlerin Kur'an'ın vermek istediği amacı gölgelediğini ifade etmiştir.<sup>38</sup> Elmalılı ise ayet hakkında gelen rivayetlere bütünüyle yer vererek, bunların hiçbirini reddetmemiş, bu rivayetlerin işaret ettiği hakikatleri etraflıca ele almıştır. Bu olayı bir peygamberlik mucizesi olarak yorumlayan Elmalılı'nın bu yorumlarında en dikkat çekici nokta ise, konuyu akıl, bilim, hurâfe gibi muhataralı meselelere getirip bu olayda Allah'ın kudretine vurgu yapmasıdır.<sup>39</sup>

Elmalılı'nın rivayetleri dışlamayan ve bu tür rivayetlerin arasını te'vil eden bakış açısına ise, Tâlût'un hükümdarlığına işaret eden Tâbût'un<sup>40</sup> nitelikleri hakkındaki rivayetleri zikredebiliriz. Daha önce de söz konusu edildiği gibi, tâbûtle ilgili oldukça fazla rivayet nakledilmektedir. Elmalılı bu rivayetleri nakletmekte, sonra da bu sandukanın insanlığın babası olan Hz. Âdem tarafından yaptırılmış olduğu rivayetinin telifi güç bir haber olduğunu, bununla birlikte bu tür yaygın haberleri ceffalkalem tekzip etmenin de haksızlık olacağını ifade etmektedir. Ona göre bunun İbn Abbas tarafından rivayet edildiği gibi, kaybolmuş Tevrat sandığı olduğu bilgisiyle iktifa etmek, bunun da Hz. Musa döneminde değil de tarihi daha eskiye giden kadim bir sanduka olduğunu kabul etmek daha muvâfik olacaktır.<sup>41</sup>

Elmalılı'nın bu tavrı, bazı farklılıklarla birlikte aynı dönemin bir başka ismi Babanzâde Ahmed Naîm (ö. 1934) tarafından da dile getirilmiştir. Ahmed Naîm, hadistesfir ilişkisi bağlamında, isrâiliyat denilen ve Ehl-i Kitab'ın ağzından ya da kitaplarından nakledilen bu rivayetlerin naklinde bir beis görülmediğini, "*Ehl-i Kitap'tan nakledin bunda bir beis yoktur*" hadisi fevasınca bunun mübah olduğunu ifade etmiştir. Bununla birlikte bu tür haberlerdeki genel geçer hükmün tevakkuf olduğunu, bunlar akla hiç de aykırı olmasalar da bunları tekzip ve tasdik yönüne gitmemek gerektiğini, akla, Kur'an ve sünnete aykırı olanların ise kabul edilemeyeceğini, muvâfik olanların da mevzû olma ihtimalleri olduğu gibi senedi munkatî' sahih rivayetlerden olma ihtimalinin de bulunduğunu ilave etmektedir.<sup>42</sup>

Daha önce görüşlerine kısmen yer verdiğimiz Zâhid el-Kevserî (ö. 1952) ise, İbn Teymiyye tarafından ortaya konulduğunu söylediğimiz üçlü tasnife işaret ederek bunu

<sup>38</sup> Bkz. Rıza, *el-Menâr*, III, 49.

<sup>39</sup> Elmalılı, *Hak Dini*, II, 179-184.

<sup>40</sup> Bakara 2/248.

<sup>41</sup> Elmalılı, *Hak Dini*, II, 142.

<sup>42</sup> Ahmed Naîm, *Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*, I, 97.

isrâiliyyâtla muâmelede “dengeli bir yöntem” olarak nitelendirmekte, “ayarı doğru olan bu ölçü” korundukça isrâiliyat konusunda yanlış düşmekten endişe etmemek gerektiğini ifade etmektedir. O, bu “hassas terazi”yle tartıldığı sürece Ka’b ya da diğer isrâiliyat ravileri tarafından nakledilen rivayetlerin Müslümanların fikirlerini, inançlarını, geleneklerini kesinlikle etkileyemeyeceğini söylemektedir.<sup>43</sup> Kevserî bu görüşüyle Ka’b’la ilgili kendi döneminde yapılan tartışmalara gönderme yaparak, isrâiliyat konusunda eleştiride bulunurken, bu eleştirilerin şahıs merkezli değil, âlimler tarafında ortaya konulmuş olan ölçü merkezli yapılması gerektiğini beyan etmiş olmaktadır.

Şimdi tekrar esas konumuza dönüp çağdaş dönemde Abduh’un ve diğer müfessir ve düşünürlerin isrâiliyat hakkındaki sert yaklaşımlarının arka planını ve bu görüşlerin ortaya çıkışına etki eden âmilleri incelemeye çalışalım.

---

<sup>43</sup> Kevserî, *Makâlât*, s. 129.

## 2.2. Çağdaş Dönem İsrâiliyat Eleştiriciliğinin Dinî, Felsefî ve Siyâsî Temelleri

Abduh'un ve onu izleyen süreçte çağdaş dönem müfessirlerinin isrâiliyata yönelik karşı tutumları çeşitli sebeplere bağlanmıştır. Bu sebepler üzerinde dururken öncelikle klasik dönem isrâiliyat eleştiriciliğinin bir biçimde, çağdaş dönem üzerinde etkili olduğu hatırd tutulmalıdır. Zira İbn Teymiyye ve İbn Kesîr tarafından sistemleştirilen ve adı konulan problem, uzun denebilecek bir aradan sonra tekrar gün yüzüne çıkmış, bu âlimlerin eleştiri yöntemleri bu döneme ilham vermiş, yeni gelişmelerin etkileriyle birlikte isrâiliyata yönelik eleştiriler daha geniş bir çeşitliliğe kavuşmuştur. Bu bölümde sözünü ettiğimiz yeni gelişmeler ve bunların isrâiliyat algısı üzerindeki etkileri üzerinde durulacaktır.

Bu gelişmelerin en başında Abduh'un çağdaş dönemde *yeni bir din tasavvuru inşası* çabasını görmek gerekir. Bir anlamda *değişen dünyaya İslam'ı yeni bir veçhe ile sunmak, geçmişi gözden geçirip ıslah etmek* düşüncesi burada en baskın sebep olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunu dinî sebep olarak isimlendirmek mümkündür.

Bu düşüncelerin arka planında, Avrupa'da gelişen ve zamanla dünyanın diğer bölgelerinde hâkim olan düşünce akımları da vardır. Bu sebeple konunun haricî etkilerere dayanan felsefî temelleri üzerinde de durmak gerekecektir. Konunun bir de siyâsî arka planı vardır ki bunun da dolaylı ve doğrudan olmak üzere iki sebebe dayandığı görülmektedir. Dolaylı sebep, İslam dünyasının mağlup ilan edilmesi ve siyâsî bir meselenin, dinî ve içtimaî bir noktaya çekilerek, geri kalışın sebeplerinin Müslümanların din (Kur'an, sünnet, fıkıh) tasavvurlarında aranması, bunun da geçmişe yönelik eleştirileri beraberinde getirmesidir. Doğrudan sebep ise, İsrail Devleti'nin kuruluşuna giden süreçte, Yahudilerin Ortadoğu üzerindeki faaliyetlerini artırmalarıdır ki bu da ilmî bir konunun siyasî bir düzleme çekilmesi meselesini beraberinde getirmiştir. Bu sebeple bu nokta üzerinde durmak da bir gereklilik olarak karşımıza çıkmaktadır.

## 2.1.1. Kaynaklara Dönüş Çağrısı: Saf İslam Arayışları Sürecinde

### İsrâiliyat

Bilindiği gibi, modern döneme ait dinî söylemin en başında “kaynaklara dönüş”<sup>1</sup> ve “çağdaş eleştirel düşünce ışığında İslamî kaynakları tekrar gözden geçirme”<sup>2</sup> düşüncesi vardır. Bu düşünceler zorunlu olarak çağdaş İslam düşüncesinde Kur’an ve sahih sünnetin tek güvenilir kaynak olarak telakki edilmesi sonucunu doğurmuş, çoğu durumda diğer bütün her şey sistematik olarak devre dışı bırakılmıştır.<sup>3</sup>

Esasen bu söylem öncelikle Cemaleddin Afgânî tarafından dile getirilmiş, daha sonra Afgânî ve Abduh’un düşünce ve faaliyetlerinden etkilenen geniş bir çevre tarafından sahiplenilmiştir. Bu söylemin başında İslam’ın bid’at, hurâfe ve isrâiliyattan arındırılıp gerçek hüviyetine kavuşturulması, böylelikle asr-ı saadetteki gibi “saf bir İslam”a ulaşılması düşüncesi vardır. Zira yüzyıllardır fikhî ve itikadî mezheplerin, kelimî ve tasavvufî yorumların tortularıyla “gerçek İslam”ın üzeri örtülmüştür. Müslümanlar da yanlış dinî inanç ve ameller sebebiyle koyu bir atâlet ve cehâletin içine düşüp geri kalmışlar, Batı karşısında mağlup olmuşlardır. Nitekim Reşid Rıza *Menar Tefsiri*’nde bu görüşleri sıklıkla tekrar etmiş, insanların İslam’ın hakikatinden şiddetli bir gaflet içinde olduklarını vurgulamıştır.<sup>4</sup> Bu görüşleri dile getirdiği bir yazısında, İslam’ın günümüz medeniyetine aykırı hiçbir şey içermediğini; herhangi bir mezhebe değil, sadece Kur’an ve sahih sünnete bağlı kalarak, gerçek İslam’la Osmanlı Devleti’nin Batı medeniyeti ile karşılaşma sürecinde problem olarak karşısına çıkıp da çözemediği konuların arasını uzlaştırabileceğini iddia etmiştir.<sup>5</sup>

Afgânî, Batılılar bir gün İslam’a girecekse, bunun asrımızın ve geçmiş asırlardaki Müslümanlarının İslam’ına değil, “Kur’an İslam”ına olacağını söylemiş, saf ve gerçek

<sup>1</sup> Bkz. Şarkavî, *Dinî Düşünce*, s. 71. Kara, kaynaklara dönüş vurgusunun şu noktalardan hareket ettiğini ifade etmektedir: a) İslam tarih tecrübesi, Kur’an’ı ve asr-ı saadeti büyük ölçüde göz ardı etmiş, ihmale uğratmıştır. b) İslam tarihi boyunca ortaya çıkan anlama ve yorumlama çabaları ile telif çalışmaları asıl kaynaklara sadakat açısından ciddi problemler taşımaktadır. c) İslam’da olmayan ilmiye sınıfı ve ilim hiyerarşisi, zaman içinde kaynakları perdeleyerek ulemanın söylediğini nas düzeyine çıkarırken zamanın getirdiği yeni yorumların da önünü tıkamıştır... Bkz. Kara, “Kaynaklara Dönüş Neye Dönüştür?” *Şeyhefendinin Rüyasındaki Türkiye*, s. 163,164; *Din İle Modernleşme Arasında*, s. 92, 93; *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz*, s. 82.

<sup>2</sup> Nettler, “The Isra’iliyyat” s. 2.

<sup>3</sup> Tottoli, *Biblical Prophets*, s. 181.

<sup>4</sup> Rıza, *el-Menâr*, III, 258; IV, 179.

<sup>5</sup> *Mecelletü’l-Menâr*, XII, 239.

İslam'ın Kur'an İslam'ı olduğunu vurgulamıştır.<sup>6</sup> Bu yaklaşım tarzıyla Kur'an, modern İslam düşüncesinin merkezine yerleştirilmiş olmakta, Kur'an'a geleneksel yorumlama yöntemleri ve ilmî disiplinlerin yüklediğinden farklı olarak yeni bir anlam yüklenmektedir. Aslında temel kaynaklara ve köklere, asr-ı saadete, yeniden kaynaklara dönme tezi içinde Kur'an'a yüklenen bu yeni anlam, çağdaş İslam yorumunda oldukça belirgin selefi bir tez olarak belirmektedir. Ancak bu selefi eğilim, geçmiş bazı örneklerinde olduğu gibi dâhilî bir ihya hareketinden çok, ilhâmını Hıristiyan dünyanın gerçekleştirdiği reform hareketinden almaktadır. Buna göre onların gerçekleştirdiği reform İslam dünyasında da gerçekleştirilmek isteniyorsa, aynı saflaşmanın İslam dünyasında da başarılması, dinde kutsal kitabın yeniden belirleyici olması gerekmektedir.<sup>7</sup>

Afgânî tarafından dile getirilen bu tezin en çok Abduh'un düşünceleri üzerinde etkili olduğu görülür. Abduh'un ıslah faaliyetlerini ve hedeflerini dört başlık altında değerlendiren Gibb, bunlardan ilkinin, *İslam'ı ifsad edici etki ve uygulamalardan arındırmak* olduğunu söylemekte: "Abduh'un kendi düşüncesinde, İslam'ın arındırılması, çağdaş düşünce ve uygulamanın pek çok özelliklerini kucaklayan geniş bir kavramdı. Ancak en çabuk ve yaygın desteği, halkın dinî hayatına sızmış kötü adetler ve tahrifatları kökünden söküp atma söylemi buldu" değerlendirmesinde bulunmaktadır.<sup>8</sup>

Abduh'un düşüncesinde Kur'an'ı, onun nazil olduğu dönemdeki ilk Müslümanların anladığı gibi anlayıp, Müslümanların her birinin kendini ona muhatap olarak görmesi esastır. Nitekim o, bir mektubunda, Kur'an okumaya devam etmek, bunu yaparken de onun nüzul döneminde müminlere ve kâfirlere hitap ettiği gibi, bize hitap ettiğini düşünmek gerektiğini söylemiştir. Tefsirlere de sadece kelimelerin Arap Dilindeki aslî anlamlarını ve o kelimelerin diğerleriyle ilişkisini öğrenmek için bakmak, bunun dışında tefsirlerle meşgul olmamak gerektiğini ifade etmiştir. Abduh Kur'an yanında Hz. Peygamber'in hayatını mütalaayı da eklemiş ancak bu esnada *ma'kul olan sahih rivayetleri* gözetip zayıf ve uydurma rivayetlerden kaçınmak gerektiğine dikkat çekmiştir.<sup>9</sup>

Abduh, Kur'an'ı yegâne ölçü olarak görüp, inançların onunla ölçülmesi gerektiğini söylemiş; geçmiş müfessirlerinse tam tersini yaptıklarını, zihinlerindeki inançları

<sup>6</sup> Rıza, *el-Menâr*, X, 424

<sup>7</sup> Paçacı, "Oryantalizm ve Çağdaş İslamcı Söylem", s. 98.

<sup>8</sup> Gibb, *İslam'da Modern Eğilimler*, s. 31, 32.

<sup>9</sup> Amâra, *el-A'mâlü'l-Kâmile*, s. 252, 670; ayrıca bkz. Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 314, 315.

Kur'an'a söylettiklerini iddia etmiştir. Ölçünün ve ölçülenin birbirine karıştığını, bu sebeple ölçülenin bilinemediğini; ancak zihinlerimizdekileri Kur'an'la ölçtüğümüz takdirde doğru yolda olup olmadığımızın anlaşılacağını ifade etmiştir. Abduh'a göre mezheplerin esas, Kur'an'ın onun üzerine kurulduğu bir yapı değil; Kur'an'ın esas, mezheplerin ve görüşlerin onun üzerine kurulduğu bir yapı kurulmalıdır.<sup>10</sup> Nitekim Abduh bu görüşünü şöyle dile getirmiştir: “Kitapları ellerimize ulaşan müfessirler, Kur'an'ı anlama konusunda tam bir bağımsızlığa sahip değillerdir. Bu müfessirlerin en önemli özellikleri, pek çok rivayete bağımlı kalmış, kelim ve fikhin teknik terimlerine boğulmuş olmaları ve mezhep görüşlerini desteklemeye çalışmalarıdır.”<sup>11</sup>

Abduh bu dönemde imamet gibi bazı ihtilafli konuları da yine Kur'an vurgusuyla çözmeye çalışmış, Müslümanların bugün Kur'an'dan başka imamlarının olmadığını ifade etmiştir.<sup>12</sup>

Afgânî ve Abduh çizgisinin kaynaklara dönüş çağrısındaki ikinci referansları sünnet; daha açık bir ifadeyle sahih hadislerdir.<sup>13</sup> Ne var ki onların bu kaynakla ilgili görüşleri Kur'an kadar sarıh değildir. Öncelikle sünnetin bağlayıcılığı konusunda, farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Afgânî'ye göre dini islah etmenin en temel esaslarından birisi, nasların sahihini sakiminden ayırmak ve sahih olanın yayılması için açıkça çağrıda bulunmaktır. İkinci önemli esas ise sadece Kur'an'a dayanmaktır. Ona göre Kur'an'a denk olabilecek tek şey yine Kur'an'dır. Hüküm ispat etmesi açısından mütevatir hadis de Kur'an hükmündedir.<sup>14</sup>

Abduh, teorik olarak hadis ve rivayetleri tamamen reddeden bir müellif değildir. O rivayetlerin kabulü için bunların *güvenilir otoriteler tarafından tevatürle rivayet edilmesi ve makul olması* gibi zorunlu şartlar ileri sürmektedir.<sup>15</sup> Abduh, mütevatir hadislerin kesinlik bildirdiğini ifade eder; ancak mütevatir rivayetleri çeşitli değerlendirmelere tabi tutar. Sözelimi, Hz. İsa'nın nüzülüyle ilgili rivayetlerin tevatür derecesine ulaşmadığını söyler, hadis kitaplarında yer alan Kevser hadislerinin muhaddislerce tevatür derecesine çıktığının ifade edilmesini kabul etmez.<sup>16</sup> Abduh,

<sup>10</sup> Zehebî, *et-Tefsîr*, II, 387.

<sup>11</sup> Rıza, *el-Menâr*, IV, 280.

<sup>12</sup> Reşid Rıza, *Mecelletü'l-Menâr*'ın amaçları arasına “Ümmetin imama, imamın da ümmete karşı sorumluluklarını ortaya koymak” maddesini koyarak derginin ilk sayısına yazdığı girişi Abduh'a arz ettiği zaman, o buna itiraz etmiş ve yukarıdaki görüşü dile getirmiştir. Bu maddenin derginin amaçları arasından çıkarılmasını teklif etmiş, Reşid Rıza da bunu çıkarmıştır. Amâra, *el-A'mâlü'l-Kâmile*, s. 865, dn. 1.

<sup>13</sup> Bkz. Abduh, *el-İslam ve'n-Nasrâniyye*, s. 77; *Risâletü't-Tevhîd*, s. 191, 201.

<sup>14</sup> İbrahim Hatiboğlu, *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları*, İz, İstanbul, 2010, s. 162.

<sup>15</sup> Albayrak, *Kur'an'a Yaklaşımlar*, s. 133.

<sup>16</sup> Hatiboğlu, *Hadis Tartışmaları*, s. 160, 161.



özellikle inanç esaslarına dair konularda sadece Kur'an'ın açıkça ifade ettiği hususlara inanılması, karşı çıktığı hususların ise kabul edilmemesi gerektiğini ileri sürer.<sup>17</sup> Nitekim Kur'an'ın bu noktadaki önemini ifade ederken şöyle der: “Kat’î bilgi elde etmek için kendisine başvurulacak o harika mütevatir, tek başına bu Kur’an’dır.”<sup>18</sup>

Abduh, âhâd haberlerin güvenilirliği konusunda da hayli şüpheci ve esnek bir yaklaşım sergilemiştir. Ona göre kendisine böyle bir haber ulaşan kimse, ancak rivayetin sıhhatini öğrenmesi durumunda ona inanmak zorundadır.<sup>19</sup> Zehebî, Abduh’un Hz. Peygamber’e sihir yapıldığını anlatan hadisi tenkit edişini değerlendirdikten sonra, bu hadisin Buhârî ve diğer sahih hadis kitaplarının rivayeti olduğunu ve fakat Abduh ve onun yolunu izleyenler için Buhârî ile diğer kaynaklar arasında hiçbir farkın olmadığını ifade eder. Abduh’a göre âhâd haberin zan ifade ettiğini, oysa bu görüşün sünnetin en büyük dayanaklarından birini yerle bir ettiğini; Abduh’un zayıf yahut âhâd haber olarak addedip attığı rivayetin sadece bu hadis olmadığını, pek çok hadisin bu *katı hükme* maruz kaldığını söyler.<sup>20</sup> Böylece onun, hem âhâd hadislerin bağlayıcılığını reddettiği, hem de Kur’an’ın dışında mütevatir olmadığı kanaatini taşıdığı sonucuna varmak mümkündür.<sup>21</sup>

Abduh’un kelam ilmine tahsis ettiği *Risaletü’l-Tevhid*’ini, yalnızca sahih delilin bildirdiği ve bunların götürdüğü sonuçlara dayanarak ele aldığını ifade etmesi ve neredeyse hiçbir hadise ve hadislerden çıkarılacak hususa yer vermemesi, onun hadislerin bağlayıcılığı hakkındaki tereddütlerini ortaya koyar.<sup>22</sup> Abduh aynı şekilde, *el-İslâm ve’n-Nasrâniyye* adlı kitabında, çok az hadis kullanır. Abduh bu kitapta, “Utlubû el-ilme ve lev kâne bi’s-sîn” hadisine yer verir ve bunun senesinde farklı görüşler olsa da anlamının doğru olduğunu söyler.<sup>23</sup> Buna karşılık Abduh’un bu kitabında da Kur’an’a yönelik referanslar sıklıkla görülür: “Bu harika [kitap], insanları kendi üzerinde akılları ile düşünmeye çağırmaktadır. Onlardan eğer yapabiliyorlarsa, bütün güçlerini harcayarak, onun i’cazını taklit etmek için kafa yormalarını talep etmektedir.”<sup>24</sup>

Aynı şekilde Reşid Rıza da, Abduh’un isrâilî rivayetler ve fiten hadisleri başta olmak üzere, bazı konulara dair hadisleri doğrudan kabul etmediğini, bunların sahih

<sup>17</sup> Abduh, *Tefsîru Sûreti’l-Fâtiha*, s. 54.

<sup>18</sup> Abduh, *el-İslâm ve’n-Nasrâniyye*, s. 66.

<sup>19</sup> Hatiboğlu, *Hadis Tartışmaları*, s. 146.

<sup>20</sup> Zehebî, *et-Tefsir*, II, 398, 399.

<sup>21</sup> Hatiboğlu, *Hadis Tartışmaları*, s. 162, 164, 165.

<sup>22</sup> Hatiboğlu, *Hadis Tartışmaları*, s. 166.

<sup>23</sup> Abduh, *el-İslâm ve’n-Nasrâniyye*, s. 99.

<sup>24</sup> Abduh, *el-İslâm ve’n-Nasrâniyye*, s. 67, 68.

kabul edilen eserlerde bulunmasının da bu açıdan sonucu değiştirmeyeceğini ifade etmektedir.<sup>25</sup> Benzer bir görüşü dile getiren Watt, bu dönemde Yahudi kökenli Müslümanlardan gelen bilgilerin, sahih hadis külliyyatında bulunsa bile kabul edilmemesi gerektiğine dair bir inancın oluştuğuna dikkat çekmektedir. Zira böyle bir şey İslam'ın saflığına zarar vermiş; İslam'ın İslamî olmayan unsurlarla birleştirilmesi tehlikesini doğurmuştur.<sup>26</sup> Netice itibariyle Abduh'un rivayetlerde aradığı sahihlik ölçüsüne tefsir rivayetlerinin büyük bir bölümü girmemektedir.<sup>27</sup>

Abduh'un düşünce dünyasında sahih hatta mütevatir rivayetlerin bile eleştiriye uğradığı; rivayetlerin kabul edilirliliği konusunda sahih olmasının yanında akla uygun<sup>28</sup> olmasının şart koşulduğu göz önüne alındığında, Yahudi kökenli olduğu düşünülen isrâiliyat ve fiten rivayetlerinin kabul edilmesi asla imkân dâhilinde değildir. Bu sebeple isrâilî rivayetler en başta eleştiri konusu yapılmış, İslamî kaynakların bunlardan temizlenmesi bir zaruret olarak görülmüştür. Zira Abduh'un sıklıkla dile getirdiği gibi, bu rivayetler Kur'an'ı gerçek manasıyla anlamaktan alıkoyan, okuyucuyu yanlış yönlendiren, Kur'an'ı bir tarih ve hikâye kitabına dönüştüren, şeriate ve akla aykırı rivayetlerdir. Dolayısıyla çağdaş İslam düşüncesinde isrâiliyatın reddini, saf bir İslam arayışı ve kaynaklara dönüş; İslamî kaynakları zayıf, uydurma, irrasyonel rivayetlerden arındırma çağrısından bağımsız görmek mümkün değildir.

## 2.1.2. İsrâiliyat ve Apolojetik Tavır: Oryantalizmin İsrâiliyat

### Algısını Biçimlendirmesi

Bu bölüme başlarken çağdaş dönemde isrâiliyat algısının önemli ölçüde haricî etkiler tarafından şekillendirildiğine dikkat çekilmişti. Kuşkusuz bu haricî etkilerin başında oryantalizm ve oryantalizm tarafından ortaya atılan İslam algısı gelmektedir. Bilindiği gibi Oryantalizm hareketiyle, Haçlı seferlerinden beri Batı'da var olan çarpıtılmış İslam algısı güçlendirilmiş, bilim adı altında bu algıya yeni yanlış yargılar ilave edilmiştir. Bu süreçte İslam'ın Muhammed tarafından Yahudilik ve Hıristiyanlıktan bazı inanç ve uygulamaları alarak oluşturulmuş, şiddete dayalı bir din olduğu anlayışının yanı sıra, İslam'ın irrasyonel öğeler içerdiği ve terakkiye mani

<sup>25</sup> Rızâ, *Mecelletü'l-Menâr*, XXVIII, 27. Bu müelliflerin hadislere yaklaşımları hakkında bir değerlendirme için bkz. Mustafa Sabri, *Mevkîfu'l-Akl ve'l-İlm ve'l-Âlim min Rabbi'l-Âlemîn ve Ibâdîhi'l-Murselîn*, Mektebetü'l-İslâmiyye, 1369-1950, IV, 19; Hatiboğlu, *Hadis Tartışmaları*, s. 146.

<sup>26</sup> Watt, *İslâmî Hareketler*, s. 33

<sup>27</sup> Albayrak, *Kur'an'a Yaklaşımlar*, s. 133.

<sup>28</sup> Amâra, *el-A'mâlî'l-Kâmile*, s. 252, 670. Abduh'un akıl-nakil çatışmasıyla ilgili görüşleri için bk. Abduh, *el-İslâm ve'n-Nasrâniyye*, s. 70, 71.

olduğu düşüncesi geliştirilmiştir. Müslümanlar da çağdaş dönemde bu iddiaları cevaplandırmak için çaba sarf etmişler, bu çabayı sarf ederken de mağlup olma düşüncesinin verdiği bir psikolojiyle “difâi/apolojetik/savunmacı” olarak isimlendirilen bir tavır takınmışlardır. Bu dönemde bütün argümanlar İslam’ın akıl ve mantık dini olduğu, Batı’da yakalanan ilmî ve teknolojik seviyeyle uyum arz edebilecek bir yapıya sahip olduğu, asla terakkiye mani olmadığı üzerine geliştirilmiştir.

İlk dönem oryantalistleri kendilerince bir İslam algısı oluştururken görüşlerini önemli ölçüde uydurma rivayetler ve isrâiliyata dayandırmışlar; Müslüman aydınlar da Batı’dan gelen eleştirilerin daha çok bu rivayetlerden kaynaklandığını fark etmişlerdir.<sup>29</sup> Sözgelimi İzzet Derveze isrâiliyat eleştirisi bağlamında şunları söylemektedir: “İsrâilî rivayetlerin tefsirlerde zikredilmesiyle yabancı araştırmacıların ve müsteşriklerin eline, ayetlerin iniş sebepleri ve münasebetleri ile ilgili rivayetlerde olduğu gibi, İslam’ın eleştirilmesi için iyi bir koz verilmiştir.”<sup>30</sup>

Müslüman aydınların önemli bir kısmı tarafından sahiplenilen bu düşüncenin özü, bu rivayetlerin İslam’ın aslında olmadığı, bunların Yahudilikten ve diğer kültürlerden İslam kültürüne dâhil edildiği şeklindeki savunmacı anlayışa dayanmaktadır. Gibb’in de ifade ettiği gibi çağdaş dönem Müslüman aydınlar, Kur’an’a dair geleneksel çizgiye yönelik en tehlikeli tehdidin, en çok tarihsel eleştiricilikten geldiğini fark etmişler ve bir yorum yöntemi olarak rivayetlerin Kur’an kıssalarında kullanılmasına açıkça karşı çıkıp bunları Yahudi uydurması/isrâiliyat olarak damgalamak suretiyle, bu tehlikeyi üzerlerinden savmaya çalışmışlardır.<sup>31</sup>

Sözgelimi Seyyid Ahmed Han’ın isrâiliyatla ilgili eleştirel tavrında bu savunmacı yaklaşımı görmek mümkündür. Çünkü o, çok sayıdaki yabancı kültür ögesinin İslam’a girdiğini ve zamanla bu malzemenin Kur’an’ın sahih yorumları ile özdeşleştirildiğini belirttikten sonra Müslümanların bu yanlışlıklar sebebiyle gayrimüslimler tarafından eleştirildiklerini kaydetmektedir. Bu nedenle Han, söz konusu türedi konu ve malzemedan bir an evvel kurtulmak gerektiğine vurgu yapmaktadır.<sup>32</sup>

<sup>29</sup> Bkz. Ebu Şehbe, *el-İsrâiliyyât*, s. 5; Na’nâa, *el-İsrâiliyyât*, s. 386; Bilmen, *Tefsir Tarihi I*, s. 111, 112; Paçacı, “De ki: Allah Bir’dir”, s. 50; Hatiboğlu, “İsrâiliyat”, XXIII, 197.

<sup>30</sup> Derveze, *el-Kur’ânü’l-Mecîd*, s. 192, 193. Zehebî, isrâiliyatın İslam’ı hurâfeler dini gibi gösterdiğini ifade ederek bunun çeşitli örneklerini dile getirmiştir, *el-İsrâiliyyât*, s. 32; Paçacı da benzer bir kanaati dile getirmiştir, “De ki Allah Bir’dir”, s. 50.

<sup>31</sup> Gibb, *İslam’da Modern Eğilimler*, s. 71.

<sup>32</sup> Düzgün, *Seyyid Ahmed Han*, s. 132; Albayrak, *Kur’an’a Yaklaşımlar*, s. 77.

### a. Kur'an Kıssaları

Batı'da geliştirilen tarih eleştiriciliği düşüncesinin bir sonucu olarak, oryantalizmin ortaya attığı görüşlerden biri de Kur'an kıssalarının tarihî gerçekliğe uymadığı iddialarıdır. Müslüman düşünürler, bu iddialara cevap vermeye çalışmışlar, bunu yaparken de Kur'an kıssalarının sembolik olabileceğini, mutlaka vakiya uygun olması gerekmediğini, bunların tarihî bilgiler vermek amacı taşımadığını, Kur'an kıssalarında esas olanın öğüt ve ibret olduğunu vurgulamışlardır.<sup>33</sup>

Esasen Abduh'un kıssalar ve isrâiliyatla ilgili değerlendirmelerinde bu iddialara cevap verme amacı güttüğü gözden uzak tutulmaması gereken bir noktadır.<sup>34</sup> Ona göre Kur'an kıssaları öğüt ve ibret amacıyla nakledildiği ve tarihi açıklamayı hedeflemediği için bunlardaki yer, zaman ve şahıs gibi unsurları belirlemenin hiçbir anlamı yoktur; bu sebeple bunlarla ilgili rivayetlere de itibar edilmemelidir.<sup>35</sup> Yine onun ifadesiyle, Kur'an ne tarih kitabıdır ne de kıssa kitabı. Kur'an sadece ve sadece hidayet ve öğüt kitabıdır. Bir kıssa, o olayın meydana geliş tarihini açıklamak için anlatılmaz. Veya o kıssayla eğlenceli vakit geçirilsin, teferruatı öğrenilsin diye de anlatılmaz. Sadece *ibret* ve *toplumsal yasaları* açıklamak için anlatılır.<sup>36</sup> Abduh'un bu sözlerinin devamı niteliğinde serdettiği şu düşüncelerinde onun bu tür iddialara tepkisini daha yakından görebiliriz kanaatindeyim:

Diğer din mensuplarının ve tarihçilerin kitaplarında Kur'an kıssalarının kimine aykırı bir şey geçtiğinde, Allah'ın, Peygamberine vahyettiği ve bize sahih tevatürle nakledilen bilgilerin hakikat ve bu haberin doğru olduğuna, ona aykırı olanın batıl, haberi verenin hatalı veya yalancı olduğuna kesin tavır koymamız gerekiyor. *Biz bu bilgileri Kur'an hakkında bir şüphe sebebi saymayız. Kendimizi de bu konuya cevap vermekle yükümlü tutmayız. İslam'dan önce tarihin durumu, isim karmaşasından ve koyu karanlıklardan ibarettir. Haberleri nakledenlerin hayat hikâyeleriyle birlikte, tam bir bilgi elde edebilecek güvenilir bir rivayet yoktur.*<sup>37</sup>

<sup>33</sup> Bir iddia ve Abduh'un cevabı için bkz. Rıza, *el-Menâr*, I, 328.

<sup>34</sup> Bakara 2/247, 248. Ayetlerin tefsirinde, "Temhîd fî Nisbeti Kıssası'l-Kur'ân ile't-Târîh ve'l-Fark Beynehümâ" (Kur'an Kıssalarının Tarihe Nispeti ve Tarihle Kur'an Kıssaları Arasındaki Fark) şeklinde bir başlık konulmuş Reşid Rıza burada Abduh'un ve kendinin Kur'an kıssaları ve tarih hakkındaki görüşlerini bir araya getirmiştir. Bu başlık altında Kur'an kıssalarıyla tarihsel olaylar arasındaki farklılıklar vurgulanmıştır. Satır aralarından, makalenin bütünüyle sözünü ettiğimiz iddialara karşı bir savunma havası içinde kaleme alındığı hissi uyanmaktadır. Rıza, *el-Menâr*, II, 470-475.

<sup>35</sup> Bkz. Rıza, *el-Menâr*, I, 399. Abduh'un bu düşüncesinin R. Rıza tarafından farklı bir üslupla dile getirilişi için bkz. *el-Menâr*, VIII, 502.

<sup>36</sup> Rıza, *el-Menâr*, II, 471.

<sup>37</sup> Rıza, *el-Menâr*, II, 470-472.

Ebu Zeyd, Abduh'un "Kıssaların tamamı tarih değildir, bunlarla amaçlanan ibret ve duruma uygun öğüttür"<sup>38</sup> fikrine işaret edip bu konuyu çeşitli örneklerle izah etmektedir. Ebu Zeyd, onun yukarıda yer verdiğimiz görüşlerini şöyle yorumlamaktadır:

Burada Abduh'un ne yapmaya çalıştığı üzerinde düşündüğümüzde şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki, o, oryantalistlerin, özellikle Kur'an kıssaları ve tarihsel doğruluk sorunu ile ilgili konulardaki saldırılarına karşı Kur'an'ı korumaya çalışmaktadır. 'Kur'an bir tarih kitabı değildir' sözünü Abduh sürekli yinelemektedir. 'O bir hidayet, ibret ve öğüt kitabıdır'; önceki toplumlar hakkında anlatılan ve rivayet edilen şeyleri bu amacını gerçekleştirmek için hikâyeye sadedinde anlatır ki, bunların da dönüştürülmesi, kısaltılması veya vakıya aykırı bir anlatım düzenine sokulması gerekebilmektedir.<sup>39</sup>

Abduh'un Kur'an kıssalarıyla ilgili beyanlarından, onun kıssaların sembolik anlatımlar olduğu ve -Ebu Zeyd'in çıkarımda bulunduğu gibi- bunların vakiî olaylar olmaları gerekmediği kanaatinde olduğu sonucu çıkarılabilir mi? Mesela Abduh'un Âdem'in yaratılışı ile ilgili görüşlerini Reşid Rıza şöyle anlatmaktadır:

Yaratma ve varlığın mahiyeti, olduğu gibi kabul etmeye özen gösterilmesi gereken ilahî işlerdendir. Allah Teâlâ bize bu ayetlerde insanlığın ortaya çıkışını, bizden önce Ehl-i Kitap tarafından nakledildiği şekliyle anlatmakta, bize anlamları somut tablolar olarak örneklendirmektedir. Hikmetleri ve sırları bize, munazara ve karşılıklı konuşma (diyalog) üslubuyla beyan etmektedir ki bu, yarattıklarını muhatap alırken ve hakikati beyan ederken kullandığı yöntemdir. Üstad bu ayetlerin, zâhirine göre anlaşılması mümkün olmayan müteşabihlerden olduğu görüşündedir. Çünkü bunlar, karşılıklı konuşma ilkelerine göre ya istişaredir ki bu Allah için imkânsızdır; ya da Allah'ın meleklerle haber vermesidir ve onların da itirazları, münazaraları ve münakaşalarıdır ki bu da ne Allah'a yakışır ne de meleklerle...<sup>40</sup>

Onun bu görüşlerinden Hz. Âdem'in yaratılması, onun halife kılınması sürecindeki diyaloglar, meleklerle secde emrinin verilmesi, İblis'in buna karşı çıkması gibi Âdem kıssasına dair bütün ayrıntıların mecazî olduğu, bunların gerçekten var olmuş değil, insanlığın başlangıç evresini anlatmak üzere ifade edilmiş somut tablolar

<sup>38</sup> Rıza, *el-Menâr*, I, 399.

<sup>39</sup> Ebu Zeyd, "Kur'an Te'vili Sorunsalı", s. 34. Kur'an Kıssalarının sembolik olarak anlaşılması gerektiği fikrinin Abduh tarafından başlatıldığını iddia eden Aziz Azmeh ve Ebu Zeyd'in görüşlerine şerh koyan F. Ahmet Polat, Abduh'un ifadelerinden bunların anlaşılamayacağını, onun kıssalarla; isrâiliyat ve eski tarih kitaplarının aynı olması gerekmediğini kastettiğini ifade etmektedir. Polat, *Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur'an'a Yaklaşımlar*, İz, İstanbul, 2007, s. 223.

<sup>40</sup> Rıza, *el-Menâr*, I, 251-253; krş. Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, I, 142, 144.

olduğu anlaşılır. Nitekim Abduh bunu bir başka eserinde, “Sanki yasak da, yasak meyveden yemek de, Âdem’in yaratılış safhalarını ve insan soyunun varlık alanında görünüşünü temsil eden şeylerdir. Zira bu konuda -Allahu A’lem- ne aklî, ne de şer’î bir delil ortaya koyarak selefin yaptığı gibi kesin bir karara varmak kolay değildir” şeklinde dile getirir.<sup>41</sup> Abduh’un buradaki amacının, insan soyunun ortaya çıkışıyla ilgili bilimsel ve tarihsel bulgulara dayanılarak ortaya atılan teorilere aykırı gözüken bu anlatımları eleştiriden kurtarmak, Kur’an’ın ilâhî menşesine gölge düşmesini engellemeye çalışmak olduğu anlaşılmaktadır.

Abduh, Nisa Suresinin ilk ayetinde geçen “tek nefis”i de ilmî ve tarihî bulgulara aykırı olduğu düşüncesiyle Âdem’e yorumlamaktan kaçınmaktadır. İnsanlığın ilk atasının Âdem olduğuna dair Kur’an’da açık bir nas olmadığını da buna delil olarak getirmektedir. Böylelikle her milletin bir atası olduğu fikrindeki araştırmacıların vardığı sonuçla Kur’an çelişmemiş olmaktadır. Bununla birlikte Abduh, Âdem’in insanlığın ilk atası olduğu inancına da karşı değildir, çünkü Kur’an’ın bunu reddetmediği düşüncesindedir.<sup>42</sup>

Abduh, aynı yöntemle Âdem’in iki oğlu Habil ve Kabil kıssasını iyi-kötü mücadelesinin sembolü; Hz. İbrahim’in ölümlerinin nasıl diriltildiğini görme talebini ve bunun sonucunda kendisine gösterilen mucizeyi, Allah’ın ölümlerini diriltmesini ispatlama amacının bir temsili olduğu düşüncesindedir.<sup>43</sup>

Görebildiğimiz kadarıyla Reşid Rıza, Kur’an kıssalarının vakiî olup olmadığı meselesinde üstadından daha açık görüşler serdetmiştir. Mesela o, A’raf Suresi tefsirinde yaratılış kıssasıyla ilgili şunları söylemektedir: “Bakara Suresinde, bazı âlimlerin bu kıssanın yaratılış kanunlarını, insan fitratının yasalarını açıklayan sembolik bir anlatım olarak kabul ettiklerini ifade etmiştik. Bu açıdan bakıldığında Âdem, insanlığın özü olan insan türüdür. Cennet rahat yaşayışı, yasak meyve günahı ve karşı çıkışı doğuran dürtüleri temsil eder...” Reşid Rıza, burada üstadı Abduh’un Bakara Suresinde kıssaya getirmiş olduğu belîğ bir şerh olarak nitelendirdiği yorumunu referans gösterir.<sup>44</sup>

R. Rıza’nın konuya yaklaşımını “Ölüm korkusuyla yurtlarından kaçan binlerce insanı düşün! Allah onlara: “Ölün!” demişti (de onlar ölmüşlerdi); sonra onları diriltmişti”<sup>45</sup>

<sup>41</sup> Abduh, *Risâletü’l-Tevhîd*, s. 96.

<sup>42</sup> Rıza, *el-Menâr*, IV, 326-327.

<sup>43</sup> Ebu Zeyd, “Kur’an Te’vili Sorunsalı”, s. 38, 39.

<sup>44</sup> Rıza, *el-Menâr*, VIII, 353.

<sup>45</sup> Bakara 2/243.

ayetinin tefsirinde de görmek mümkündür. O, Abduh'un "Bu bir meseldir" sözünü, "yani gerçek bir kıssa değildir" şeklinde açıklamıştır. Abduh'un görüşlerinin ayrıntılarından sonra da, "Ben de şöyle düşünüyorum" diyerek şunları söylemiştir: "Bu tür tabirlerin yer aldığı kıssaların gerçek olması şart değildir. Bu tür anlatımlar sembolik hikayelerde de mevcuttur."<sup>46</sup>

Abduh'un –belki içinde bulunduğu çevrenin bu tür fikirleri açıkça ortaya koymak için henüz hazır olmaması, belki de bu fikirleri ilk kez ortaya atmanın getirdiği dezavantaj ve fikirlerin henüz olgunlaşmamış olması sebebiyle- Kur'an kıssalarının sembolik olup olmadığı yönündeki görüşleri çok açık değildir. Onun daha çok bu gibi kıssalarda zâhirin ötesinde bir anlamın araştırılması gerektiği kanaatinde olduğu anlaşılmaktadır.<sup>47</sup> Bununla birlikte bu görüşlerin satır aralarından, Abduh'un Kur'an kıssalarının bir kısmının sembolik olduğu düşüncesinde olduğunu okumamak da mümkün değildir. Nitekim Taha Hüseyin, Muhammed Halefullah gibi müelliflerce onun bu görüşleri daha ileri seviyede ve daha açık bir dille ifade edilmiştir. Halefullah'ın bizzat kendisi, Abduh'un Kur'an kıssalarına tarihsel değil, edebî ve sanatsal bir değer atfetmek gerektiği görüşüne referansta bulunmuştur.<sup>48</sup> Halefullah'ın ortaya attığı tezin kabulünden sonra çıkan tartışmalar üzerine, hocası Emin el-Hûlî de bu görüşlerin esasının Muhammed Abduh'a ait olduğunu ifade etmiş, bu sebeple Şeyhulislam Mustafa Sabri (ö. 1954) bu görüşleri daha çok Abduh üzerinden tenkit etmiştir.<sup>49</sup> Herhâlükarda onların bu yaklaşımlarındaki amacı zaman zaman bu tür işaretlerde bulunan Abduh'la aynı noktada buluşmaktadır ki o da kıssalara tarihsel değer atfedilmesi düşüncesini ve dolayısıyla Kur'an'ın tenkit edilmesini bertaraf etmektir.<sup>50</sup>

<sup>46</sup> Rıza, *el-Menâr*, II, 457; 471.

<sup>47</sup> Mehmet Zeki İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, Dergâh, İstanbul, 1998, s. 292, 293.

<sup>48</sup> Muhammed Halefullah, *el-Fennu'l-Kasasî fi'l-Kur'ân*, Mektebetü'l-Encelû el-Mısriyye, 1972, s. 338-340; Ebu Zeyd, "Kur'an Te'vili Sorunsalı", s. 38, 39.

<sup>49</sup> Mustafa Sabri, *Mevkîfu'l-Akl*, I, 345-352.

<sup>50</sup> Ebu Zeyd, "Kur'an Te'vili Sorunsalı", s. 34, 35. Bu görüşlerin değerlendirmesi için bkz. Şehmus Demir, *Mitoloji, Kur'an Kıssaları ve Tarihi Gerçeklik*, Beyan, İstanbul, 2003, s. 99-104; ayrıca bkz. Şinasi Gündüz, "Kur'an Kıssalarının Kaynağı Eski Ahit mi?" *IV. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu*, Fecr, Ankara, 1998, s. 45. Daha farklı bir yaklaşım için bkz. Mustafa Sabri, *Mevkîfu'l-Akl*, I, 350, 351. Nitekim Kur'an'a yöneltilen tenkitleri bertaraf etme düşüncesiyle, Muhammed Hamidullah tarafından da Musa ve Hızır kıssası ders verme amacına yönelik sembolik anlatımlar olarak yorumlanmış, Mukaddes kitaplarda bu tür tarihî gerçek olaylar olması gerekmeyen kıssalar bulunabileceğini ifade etmiştir. Üstelik de buradaki Musa'nın Hz. Musa olması gerekmediği kanaatini de dile getirmiş, birinci bölümde yer verdiğimiz İbn Abbas'la tartışan Nevf el-Bikâlî'nin görüşünü kabul etmiş görünmektedir. Herhalde bütün bu yorumlara onu sevk eden durum, bu kıssanın Tevrat'ta geçmediğine dair oryantalist iddiaya cevap vermek olmalıdır. Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, 567, 568.

### ***b. Tarihsel Eleştiricilik***

Haricî etkilerin diğeri bir ayağını ise, Batı düşüncesinde geliştirilen tarihsel eleştiricilik ve bunun devamı niteliğindeki Kitab-ı Mukaddes kritiği girişimleri oluşturur. Aydınlanma düşüncesiyle birlikte, Kitab-ı Mukaddes'in tabiatına yönelik bu eleştiriler, zamanla bu kitapların beşerî bir kökene sahip olduğu iddialarına ve hangi dönemlerde ortaya çıktığına yönelik araştırmalara kadar uzanmıştır. Bu eleştirel yaklaşımların ulaştığı sonuçlardan biri de Kitab-ı Mukaddes'te anlatılan bilgilerin birçoğunun mitolojik bir karakter taşıdığı ve yazıldığı koşulların dünya görüşünü temsil ettiğidir.

Kitab-ı Mukaddes'e yönelik bu eleştiri, ondaki bu tür unsurların ortaya konması ve makul bir çerçeveye oturtulması gerektiği düşüncesi yanında, bu anlatımlardan tamamıyla arındırılması gerektiği fikrini doğurmuştur. Tarihsel yöntemi Kitab-ı Mukaddes'e uygulama girişimlerinde bulunan Eichhorn (1752-1827) ve Gabler (1753-1826) gibi isimlerle başlayan bu süreç, Rudolf Bultmann'la (1884 – 1976) daha somut bir biçim kazanmıştır. Ona göre, Kitab-ı Mukaddes ciddi anlamda mitolojik öğeler içermekte, mesajını bu şekilde ulaştırmaktadır. Bu mitolojik anlatımlar ise, tarihsel verilerle bağdaşmamaktadır. Şu hâlde bu kutsal metinleri mitolojilerden arındırmak gerekmektedir. Bultmann, bu yöntemi “demitolojizasyon” olarak isimlendirmekte, bu konuda çeşitli öneriler ileri sürmektedir. Ancak dediğimiz gibi o, Batı dünyasında kökleri daha eskiye dayanan bu düşünceyi sadece kavramsallaştırmış ve geliştirmiştir.<sup>51</sup>

Kitab-ı Mukaddes için yapılan eleştiriler, zamanla Kur'an'a da uzanmıştır. İslam üzerine çalışan oryantalistler, Kur'an'ı Kitab-ı Mukaddes gibi beşer ürünü bir kitap olarak değerlendirdikleri için, onda da akıl, bilim ve tarihe aykırı unsurların yer aldığını ileri sürmüşlerdir. William Muir, Ernest Renan gibi pozitivistler, bu düşünceyi dile getiren belli başlı isimlerdir.

Ahmed Han, Muhammed Abduh gibi o dönem için Batı'da gelişen düşünce akımlarını yakından izleyen düşünürlerin Kitab-ı Mukaddes'e ve Kur'an'a yönelik bu tür eleştirilerden haberdar oldukları anlaşılmaktadır. Onların düşüncelerine bakıldığında, bu eleştirilere yönelik cevap arayışlarında bunun izlerini görmek mümkündür. Zira Kitab-ı Mukaddes'e yönelik bu eleştirileri ve din-bilim-tarih çatışmasından doğan gerginliği gidermek için Hıristiyan ve Yahudi muhafazakârların

---

<sup>51</sup> Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı, İzmir, 2001, s. 276; Demir, *Mitoloji*, s. 54-55, 60, 77, Mustafa Öztürk, “Demitolojizasyon ve Kur'an”, *Kıssaların Dili*, Ankara Okulu, Ankara, 2012, s. 79-81.



çeşitli çözüm arayışlarına girdikleri gibi, Müslüman aydınlar da gerek Kur'an'ı gerekse İslam düşünce geleneğini yeni bir okumaya tabi tutmuşlardır.

Bu tür eleştirilerin bizde iki tür yansıması olduğunu söylemek mümkündür. Birincisi, Kur'an'ı akla ve modern bilime uygun bir tarzda yorumlayıp, Kur'an'ın bazı kıssalarının sembolik ve alegorik olarak ele alınmasıdır. Böylelikle Kur'an'ın akıl, bilim ve tarihe aykırılığı bertaraf edilmek istenmiştir. İkincisi ise, İslamî literatürdeki özellikle kadim tefsirlerde yer alan ve çeşitli yönleriyle mitolojik bir karakter taşıyan isrâiliyat ve hurâfeleri ayıklamak, akıl dışı olanlarını ise bütünüyle reddetmektir. Zira Kur'an'ın mütevatir olarak geldiği ve ona beşer eli değmemiş olduğu bu düşünürlerce sabittir. Dolayısıyla Kur'an üzerinde, Kitab-ı Mukaddes üzerinde yapılan tartışmaları yapmanın imkânı yoktur; o hâlde kıssalar tasvir ve temsil olarak değerlendirilip eleştiriler daha çok tarihî vakıalara uymayan, akıl ve bilimle bağdaşmayan rivayetler üzerinde yoğunlaştırılmalıdır.<sup>52</sup>

Nitekim Abduh ve Reşid Rıza, Hz. Musa'dan önce, İsrailoğulları'nın erkek çocuklarının öldürülmesi konusunda tarihî realiteye uygun bir yorum ortaya koymaya çalışmışlardır. Buna göre, Hz. Yusuf ve kardeşleri Mısır'a girdikten sonra, buradaki İsrailoğulları'nın nüfusu hızla artmıştır. Onların çoğalışını gören Firavun, iktidarının elinden gideceği ve bu insanların daha fazla çoğalarak ülkede yayılacakları endişesine kapılmıştır. Böylelikle onları ağır işlerde çalışmaya zorlamaya başlamış, erkek çocuklarını da öldürerek onların nüfuslarını azaltma politikasına gitmiştir. Bu sebeple müfessirler tarafından zikredilen, kâhinlerin Firavun'a bir çocuğun iktidarını elinden alacağı yönündeki rivayet hem tarihî verilere, hem de Yahudi kitaplarına aykırı olarak görülmüştür.<sup>53</sup> Benzer şekilde Reşid Rıza, buzağı sevgisinin İsrailoğulları'nın içlerine işlediğini anlatan ayet<sup>54</sup> hakkında, müfessirlerin buzağı ile ilgili bir sürü iddiaları ve hikâyeleri olduğunu, bunların hiç birinin ne indirilmiş olan vahiy tarafından, ne de nakledilmiş olan sahih tarih tarafından desteklenmediğini söylemektedir.<sup>55</sup>

---

<sup>52</sup> Sonraki dönemlerde bu düşüncenin nasıl izler meydana getirdiği sanırız şu satırlarda kendini daha güzel ifade etmiştir: “Bir yığın mitolojik rivayetlerle dolu tefsir kitapları, hadis şerhleri, modernite önünde Müslüman için bir anlam ifade etmemektedir. Bu mitolojik unsurları temizlemek için karşılaştırmalı bir İslam mitolojisi disiplinine ihtiyaç olduğunu düşünüyorum.” Ahmet Yaşar Ocak, “İslami Bilimler ve Modernleşme Problemi”, *Düşünen Siyaset*, sayı: 19, Lotus, 2004, s. 29.

<sup>53</sup> Rıza, *el-Menâr*, I, 313.

<sup>54</sup> Bakara 2/93.

<sup>55</sup> Rıza, *el-Menâr*, I, 388.

Abduh'un izahında sahih tarih veya tarihsel gerçeklik ifadesi konumuz açısından önem arz eder. Zira Abduh, kıssalar açıklanırken hurâfe ve efsanelere değil, nesnel tarihî verilere dayanılması gerektiğini ifade eder.<sup>56</sup>

Abduh'un bu düşünceleri, aslında pozitivist dünya görüşünün bir uzantısı olan XIX. yüzyıl nesnel (olgucu-maddeci) tarih anlayışını hatıra getirmektedir. Leopold von Ranke'nin (1795-1886) önderliğini yaptığı bu anlayışa göre tarih belgelere dayanmalıdır. Tarihsel olaylardan hareketle belli olgulara ulaşılmalı ve sonuçlara gidilmelidir; tarihe yaklaşımda esas olan olgulardır.<sup>57</sup> Nitekim Reşid Rıza ile birlikte tarihî olayların yer aldığı ayetlerin tefsirinde, tarihsel bilgilere ciddi önem atfedilecek, gerek ansiklopediler, gerek arkeolojik bilgiler tefsirin kaynakları arasında yer alacaktır.<sup>58</sup> Özellikle –bu bölümün sonunda işleneceği gibi- Mevdûdî'nin tefsir yönteminde tarihî, coğrafi ve arkeolojik bilgiler önemli bir yer işgal edecektir.

### ***c. İslam, Yahudilik-Hıristiyanlık İlişkisi***

Bu başlık altında dile getirilmesi gereken bir başka nokta da İslam'ın Yahudi ve Hıristiyanlıkla ilişkisine yönelik iddialar ve bunların Müslümanlar üzerindeki yansımalarıdır. İslam'ın Yahudi ve Hıristiyanlıktan kaynaklanan bir din olduğu iddiası oryantalist söylemde önemli bir yer işgal eder. Bu görüşe göre, Kur'an daha çok Yahudi, kısmen de Hıristiyan kaynaklarından derlenmiş, Arap arka planıyla şekillendirilmiştir. Sözelimi, bütünüyle bu bakış açısıyla kaleme alınan bir kitabın önsözünde şu önyargılara yer verilir: “Çalışmamız şunu açığa çıkarmıştır: Muhammed, yoğun bir biçimde Yahudi kaynaklarından ödünç almıştır. O, Yahudiliğin öneminin bütünüyle farkındadır ve ciddi anlamda ona dayanmıştır. Apokriflerin yanı sıra Bible, Talmud gibi bütün kaynakları kullanmıştır. Hıristiyan geleneği de aynı şekilde onun yeni strüktürünün gelişimi için paha biçilmez bir malzeme teşkil etmiştir.”<sup>59</sup> Yazarın

---

<sup>56</sup> Rıza, *el-Menâr*, II, 470-472.

<sup>57</sup> Necati Demir, “Tarih Yazımında Nesnelliğin Önemi”, *CÜİFD*, 2010, cilt: XIV, sayı: 2, s. 156, 159; Nazım Beratlı, “Bilim Mi, -Sanat Mı-, Propaganda mı? Tarih Nedir?” *Kıbrıs Yazıları*, Sayı 3 / Yaz-Güz 2006, s. 4, 8, 10.

<sup>58</sup> Örnek olarak bkz. Rıza, *el-Menâr*, VII, 565 vd.

<sup>59</sup> Abraham I. Katsh, *Judaism in Islam* (Biblical and Talmudic Backgrounds of the Koran and its Commentaries), Newyork University, 1954, s. 5. Yazar dipnotunda şu çalışmaları zikreder: A. Sprenger, *Mohammed und de Koran*, Hamburg, 1889; H. Lammens “Mahomet fut-il sincère” *RSR*, 1911, s. 22; Tor Andrae, *Muhammad: The Man and His Faith*, New York, 1953, s. 63-70, Nöldeke-Schwally, *Geschichte des Qorâns*, Leipzig, 1909, Vol, I, s. 4-6; C.F. Geroock, *Versuch einer Darstellung der Christologie des Koran*, Hamburg, 1839; John Walker, *Bible Characters in the Koran*, Paisley, 1931.

zikrettiği ve bizim bir kısmına yer verdiğimiz dipnotun zenginliğinden Batı'da bu düşüncenin ne derece "temel bir önyargı" olduğu anlaşılmaktadır.<sup>60</sup>

Kur'an-ı Kerim'in kaynağını Kitab-ı Mukaddes'te arama girişimleri tarih boyunca varlığını sürdürmüştür. Bu tür iddialar, vahyin nüzul süreciyle başlamış,<sup>61</sup> ortaçağ ve sonrası dönemde Batı'da onaylanan bir görüş olarak kendini göstermiştir. Mesela erken bir dönemde Matthew Paris (1199-1259), Kitab-ı Mukaddes'e ait bilgilerin Muhammed'in vefatından sonra Kur'an-ı Kerim'e eklenmiş olduğunu savunmuştur. Modern dönemde de bazı oryantalistler bu görüşü benimseyerek, Kitab-ı Mukaddes'te anlatılan kıssalarla Kur'an'dakiler arasında paralelliğin bulunduğunu, bu nedenle de bu kıssaların Kitab-ı Mukaddes'ten alınmış olma ihtimalinin güçlü olduğunu iddia etmişlerdir.<sup>62</sup>

Oryantalistler, bu tür iddialarına temel teşkil etmek üzere daha çok Yahudilik ve Hıristiyanlıktan İslam kültürüne geçen isrâîlî rivayetleri kullanmışlardır. Âişe Abdurrahman, müsteşriklerin İslam'ı kendi kitaplarına irca etmek için, isrâîliyata başvurduklarını, bunlara şerh, yorum, talik yoluyla bazı uydurma bilgiler ekleyip bugünkü çağdaş Arap düşüncesine hâkim olan düşünceleri ortaya attıklarını söylemektedir. Ona göre özellikle *Yahudi müsteşriklerin görevi isrâîliyatı yeni bir mevziye çekmek olmuştur*; tefsir kitapları üzerine yazılmış haşiyelerden, genel kabule mazhar olamamış, güvenilirlikten uzak bazı kitaplardan nakillerde bulunarak Kur'an, sünnet ve fikhî kendi kaynaklarına irca etmeye çalışmışlardır.<sup>63</sup>

Bu süreçte Müslüman aydınların hemen tamamı oryantalistlerin İslam'ın Yahudi-Hıristiyan kökleri bulunduğu iddiasını şiddetle reddetmişlerdir. Bu teşebbüsler, İslam'ın kendinden önceki dinlerle olan normal ve tabii irtibatını bile zayıflatacak ölçüde kuvvetli olmuş, isrâîliyatın da tekrar gözden geçirilmesi gerektiği fikrini doğurmuştur. İsrâîliyat kavramı bu süreçte önemli bir karşı araç rolü oynamıştır.<sup>64</sup> Oryantalistler de İslam'ın Yahudilik ve Hıristiyanlıktan ödünç alarak kurgulandığı düşüncesini ispat

<sup>60</sup> Yahudi Kökeni meselesine dair yazılmış kitapların bir değerlendirmesi için bkz. Özcan Hıdır, "İslam'ın Yahudi Kökeni İddiası İle İlgili İddialar ve Çalışmalar", *İlam Araştırma Dergisi*, c. III, sy. 1 (Ocak-Haziran 1998) s. 155-168.

<sup>61</sup> Nahl 16/103.

<sup>62</sup> XIX. yüzyılda yaşayan bazı oryantalistler, Ortaçağ kaynaklarından aldıkları miras doğrultusunda bu konuda çeşitli görüşler ileri sürmüşlerdir. Konuyla ilgili modern araştırmaların, Yahudi yazar Abraham Geiger'in 1833'te Almanya'da yayınlanan "Muhammed Yahudilikten Neler Aldı?" başlıklı çalışmasıyla başladığı kabul edilir. Günümüzde de T. Nagel ve M.J. Kister gibi çoğu batılı araştırmacı, Kur'an kıssalarının kaynağının, Yahudi ve Hıristiyanlar tarafından Kur'an öncesi dönemde Arabistan'da yayılan Kitab-ı Mukaddes kıssaları olduğunu ileri sürerler. Demir, *Mitoloji*, s. 80-82; Gündüz, "Kur'an Kıssalarının Kaynağı", s. 43-44.

<sup>63</sup> Âişe Abdurrahman, *el-İsrâîliyyât fi'l-Ğazvi'l-Fikrî*, Kahire, 1975, s. 85, 93, 107.

<sup>64</sup> Krş. Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz*, s. 97.

etmek amacıyla, peygamber kıssalarının yorumunda yer alan rivayetlerin kullanıldığını, bu faktörün çağdaş dönem israiliyyat algısını önemli ölçüde şekillendirdiğini kabul etmişlerdir.<sup>65</sup>

Bütün bu yaklaşımlar bizi, çağdaş dönemde isrâiliyatın reddinin Oryantalist söylemle şekillendiği; Batı'yla girilen entelektüel ilişkilerin bu konuda oldukça belirleyici olduğu sonucuna götürmektedir.

### **2.1.3. Çağdaş Düşünce Akımlarının Etkileri: Rasyonalizm ve**

#### **Pozitivizmin Belirleyiciliği**

Çağdaş dönem Kur'an tefsirlerinde, özellikle klasik İslam modernizminin Kur'an ve tefsir anlayışında dış etkenlerin çok bariz bir şekilde kendini hissettirdiği bugün için bir müteârife haline gelmiştir. Gerek Müslüman gerekse Batılı araştırmacılar, İslam dünyasının Batı ile karşılaşması sürecinde, Müslüman düşünürlerin çok ciddi biçimde Batılı fikir hareketlerinden etkilenip Kur'an'ı ve İslam'ı bu zihin yapısıyla okuduklarını ortaya koymuşlardır. Bu süreçte tam bir kırılma yaşanmış, geleneksel Kur'an yorumculuğu önemli ölçüde terk edilerek, Aydınlanmacı düşünce akımlarının ışığında bir Kur'an yorumculuğu geliştirilmeye çalışılmıştır.

Esasen Kur'an'a dış kaynaklardan gelen fikirlerin oluşturduğu zihin dünyasıyla bakmak, sadece modern dönemin handikapı değildir. İslam tarihi boyunca var olan bu olgu, çağdaş dönemle birlikte yepyeni bir şekil almış ve bu süreçte çok güçlü bir şekilde kendini tekrar göstermiştir. Fazlurrahman, Kur'an'ın bütünlüğünü düşünmeden, parça parça, yabancı düşüncelerin etkisiyle, çoğu zaman da dıştan bir bakışla Kur'an'a yapılan yaklaşımlara örnek olarak, İbn Sina ve İbn Arabî'yi örnek verir. Bunun zamanımızda da devam ettiğini, çağdaş fikir akımlarının baskısı altında bunun yapıldığını, bazı Müslümanların önemli bazı çağdaş Batı düşünce ve kurumlarını hararetle savunduklarını söyler.<sup>66</sup>

Konunun farklı bir boyutuna dikkat çeken Aydın, modern dönemde, Kur'an'ın kendi dinamiklerinden kaynaklanan bir iç genişleme yerine, bir dış genişlemeden söz edileceğini, bunda bir adaptasyon çabasının kendini gösterdiğini; dıştan gelen bu etkiyle

<sup>65</sup> Tottoli, *Biblical Prophets*, s. 181.

<sup>66</sup> Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s. 54.

meydana gelen anlam genişlemesinde daha çok sosyal, kolektif, entelektüel ve fikrî problemlerin ön plana çıkarıldığını ifade etmektedir.<sup>67</sup>

Peki bu dış genişlemenin ve haricî etkilerin belirleyici unsurları nelerdir? Hangi düşünce akımları Kur'an'ın ve Kur'an tefsirlerinin anlaşılması üzerinde etkili olmuştur?

İslam dünyası XVIII. ve XIX. yüzyıllar boyunca; cephelerdeki yenilgiler, sömürge faaliyetleri, Batılı okullar, oryantalizm, sefaretlar gibi etkenlerle Batı'nın kendilerine meydan okuduğunun farkına varmış; bu arada onunla ciddi bir etkileşim içine de girmiştir. Kanaatimizce Rıfâa Tahtâvî'ye ait şu cümleler bu etkileşimi ilginç bir biçimde ortaya koymaktadır: “Öğrenim görmek için Batı'ya gelerek Avrupa'nın bilimini alan Doğu gençliği, bu bilimin ayrılmaz doğal sonuçları olan, rasyonel metodu, deneyci zihniyeti, gerçeği duyumsama yetisini, hiçbir eleştiriye tâbi tutulmaksızın kabul edilmiş olan dinsel rivayetlerin inanılacak şeyler olmadıkları kanısına inanmış olarak ülkesine dönecektir.”<sup>68</sup>

Tahtavî'nin bu ifadelerinde Batı düşüncesinin baskın unsurları olan “Rasyonalizm”in, “Pozitivizm”in ve bunların devamı niteliğindeki “düşüncenin dine dayalı rivayet ve anlatımlardan arındırılması” söyleminin izlerini açıkça görmek mümkündür. Bir başka ifadeyle, onun bu düşünceleri, Davutoğlu'nun ifadesiyle *Batı'nın felsefî teslisi akıl, bilim, ilerleme*<sup>69</sup> doktrinlerinin bu süreçte Müslüman aydınlarca açıkça benimsenip İslam dünyasında din, toplum ve bunların tarih boyunca oluşturdukları birliğin, bu akımlar ışığında okunacağını bir ifadesi gibidir. Nitekim bu süreçte İslam toplumunun geri kalmışlığı kabul edilip katı bir durağanlığın içine düştüğü teşhisi yapılmış, akla ve bilime olan inanç ve vurgu artmış, İslam dünyası düşünce ve kurumlarıyla ciddi tenkitlerin hedefi haline getirilmiştir.

Ebu Rabi'nin de yerinde tespitiyle, XIX. yüzyılın uyanışçı (nahda) düşünürleri ve Müslüman Hindistan'daki liberal düşünürler, *Batı akli ve Batı biliminin sağladığı farklı olanaklar* tarafından cezbedilmişlerdir. Bunun sonucunda, İslam'ı yeniden yorumlayarak ve fakat bu yeniden yorumlama sürecinde Batı bilim ve felsefesinin mantığını işlevsel kılarak, İslam, ilerleme düşüncesi arasında görülen gerilimi çözmeye çalışmışlardır.<sup>70</sup> Böylelikle İslam'la Batılı düşünce akımları arasında sentezci bir anlayış kendini gösterirken, İslam dünyasında bugün hâlâ etkilerini sürdüren, İslam'ın akil dini olduğu, İslam'da akla aykırı bir unsurun bulunmadığı, İslam'ın çağdaş bilimi kabul

<sup>67</sup> Aydın, “Modernleşme Çabaları”, s. 322, 323, ayrıca s. 327.

<sup>68</sup> Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s.140.

<sup>69</sup> Davutoğlu, “Modernleşme Sürecinde Entelektüel Dönüşüm”, s. 391.

<sup>70</sup> Ebu Rabi, *Modernlik ve Çağdaş İslam Düşüncesi*, s. 28.

edebilecek ilke ve prensiplere sahip olduğu ve ilerlemeye engel olacak bir dogmatizm içermediği şeklindeki savunmacı vurgular yapılmaya başlanmıştır.

Akıl-bilim-ilerleme ve bunların İslam’la ilişkisinin parametlerini ortaya koyan savunmacı yaklaşımı, Afgânî ve Abduh’un geliştirdiği argümanlarda bütünüyle görmek mümkündür. Nitekim Afgânî, İslam ümmetinin saadetini, aklın hurâfelerden kaynaklanan bulanıklıktan, evhamın paslı donukluğundan kurtarılıp aklın berraklığının korunmasına bağlamaktadır.<sup>71</sup> Abduh da, mucizeler konusunu işlerken, mucizelerin varlığıyla dinin akıl ve fitrat dini olmasının çelişmediğini ifade etmektedir.<sup>72</sup> Bakara Suresi 242. ayet bağlamında da “Bu ayette ve benzerlerinde Allah’ın bize gösterdiği akla müracaat ettiğimizde, dinimizi ihya etme ümidimiz doğar; dolayısıyla *akıl dini* bütün milletlerin sığınağı olur. Bu Allah’ın bize vaat ettiği şeydir” demektedir.<sup>73</sup>

Afgânî ve Abduh’un akılcı-bilimci-ilerlemeci yaklaşımları, İslam’ı okuma biçimlerinde en başat unsurları oluştururken, bu, bir biçimde onların Kur’an ve tefsir anlayışlarına da yansımış ve akılcı bir tefsir anlayışının doğuşunu beraberinde getirmiştir. Bir başka ifadeyle çağdaş dönemde bir taraftan akli yorumların ağır bastığı ve öncülüğünü Abduh’un yaptığı *Akılcı Tefsir Ekolü*<sup>74</sup> kendini gösterirken, bir taraftan da Batı’da keşfedilmiş bilimsel verilerin ışığında gelişen *Bilimsel Tefsir* uç vermiştir.

Bu süreçte üzerinde durulması gereken ilk nokta, tefsirde rasyonel bir yaklaşımın kendini göstermesidir. Tarihte Mutezile ile akılcı bir tefsir anlayışı tecrübesi yaşayan İslam dünyası, bu kez Batı ile girilen diyalektik süreç içinde yeni akılcı bir tefsir tarzına şahit olmaktadır.

Çağdaş dönem tefsirleri açısından üzerinde durulması gereken ikinci nokta ise, pozitivistin<sup>75</sup> ve onun devamı niteliğindeki ilerleme anlayışının tefsirlere yansımalarıdır. Bilindiği gibi pozitivist esas itibarıyla, dinin yerini alma iddiasındadır ve bir gün dini insanlığın hayatından tamamıyla sürüp çıkaracağı ümitlerinin bağlandığı bir düşünce

---

<sup>71</sup> Hatiboğlu, *Hadis Tartışmaları*, s. 150.

<sup>72</sup> Rıza, *el-Menâr*, I, 315.

<sup>73</sup> Rıza, *el-Menâr*, II, 454. Reşid Rıza da Bakara 2/275. ayeti modern bilimin ışığında tefsir ettikten sonra, bazı âhâd rivayetleri sahih kabul etmek için modern bilimin ispat ettiği şeyleri tartışma konusu yapmayacaklarını, Kur’an’ın bilime aykırı olmadığını belirtmektedir. Bkz. *el-Menâr*, III, 97, V, 194.

<sup>74</sup> Bkz. Kutup, *Fî Zilâl’i’l-Kur’ân*, VI, 3978.

<sup>75</sup> Pozitivist: Genel olarak modern bilimi temele alan, ona uygun düşmeyen bâtil inançları, metafizik ve dini, insanlığın ilerlemesini engelleyen bilim öncesi düşünce tarzları ya da formları olarak gören dünya görüşü. Bilim felsefesinde, doğrudan doğruya empirik gelenek içinde yer alan, gözlem ve deneye dayanan bilgi lehine metafiziği reddeden anlayış. Bkz. Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma, İstanbul, 1999, s. 707.

biçimidir.<sup>76</sup> Buna rağmen pozitivizm, çağdaş dönemde başta *tefsir* ve *kelam* olmak üzere, İslam'daki ilim anlayışıyla aynileştirilmiş ve bir bilim fetişizmine varacak ölçüde, felsefî arka planı, tarihî macerası ve ana hedefleri çok iyi kavranmadan, bütün İslamî ilimlere bulaştırılmıştır.<sup>77</sup>

Abduh birçok Avrupalı düşünürden, en fazla da, pozitivizmi beşerî kültür analizinde bile bilimsel objektivizmi göklere çıkaran; yine de sürüp giden beşerî ihtiyaçları karşılamak için bilime uygun olması şartıyla yeni bir din sistemi isteyen Comte'tan etkilenmiştir.<sup>78</sup> Bu etkiyle birlikte Pozitivizm, Kur'an okumalarında etkili olmuş, mesela pozitivizmin üç hal kanunu<sup>79</sup> dikkate alınarak Kur'an-ı Kerim'den önce tabiî varlık, sonra içtimaî varlık ve sonra siyasî varlık çıkarımı yapılmıştır.<sup>80</sup> Gerek *Risâletü't-Tevhîd*'de gerekse daha sonra aynı ifadelerin yer aldığı *el-Menâr*'da Abduh tarafından Comte'un üç hâl kanununa İslamî bir uyarlama yapıldığı görülmektedir. Buna göre, Son Peygamber'le birlikte mucize dönemi bitmiş, insanlık İslam'la birlikte rüşd dönemine ulaşmıştır. Artık insanı imana götürecekt olan, çocukluk (tufüliyye) döneminde olduğu gibi harikulade olaylar/mucizeler olmayacak; insan imana, Allah'ın son vahyi Kur'an'la insanları yönlendirdiği akli kullanarak ulaşacaktır.<sup>81</sup>

Kur'an tefsirlerindeki bu akılcı ve bilimci yaklaşım öncelikle Kur'an'daki akla ve pozitif bilime aykırı gözükten unsurların te'viliyle kendini göstermiştir. Bu noktada da mucizelerin te'vili gündeme gelmiş, Kur'an'daki mucize nitelikli olaylar, akli bir seviyeye çekilerek izah edilmeye çalışılmıştır.<sup>82</sup> Bu konuda en popüler örnek, Abduh'un

<sup>76</sup> Bkz. Ümit Meriç, *İçimdeki Cennete Yolculuk*, Etkileşim, İstanbul, 2008, s. 35; Ahmet Davutoğlu, "Bunalımdan Dönüşüme Batı Medeniyeti ve Hıristiyanlık", *Divan*, 2000/2, s. 4.

<sup>77</sup> Kara, *Din İle Modernleşme Arasında*, s. 94; Kutup'a göre de Abduh ve İkbâl, yalan yanlış ve oldukça zayıf bir şekilde algıladıkları Batı felsefesinin ortaya koyduğu bakış açılarını İslam'ı yorumlamakta kullanmışlardır. Binder, *Liberal İslam*, s. 15, 17.

<sup>78</sup> Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, III, 292.

<sup>79</sup> Üç hâl kanunu: Comte'un insan zihni, insan düşüncesi ve toplum için öngördüğü üç aşamalı evrim ya da gelişme yasası. Birinci evre, *teolojik evredir*. İnsanın çocukluk dönemine denk gelen bu süreçte o, dünyayı ve varlığı ilahî ve manevî güçlerle açıklar. İkinci evre, metafizik evredir. İnsanın gençlik dönemine denk gelen bu süreçte manevî güçlerin yerini "öz", "nihaî ve en yüksek neden", "özgürlük" gibi soyut kavram ve güçler alır. Üçüncü evre ise *pozitif evredir*. Bu dönem insanlığın olgunluk çağı olup artık bu evrede bilimsel düşünce hâkim olur. Cevzici, *Felsefe Sözlüğü*, s. 877, özetle.

<sup>80</sup> Aydın, "Modernleşme Çabaları" s. 329.

<sup>81</sup> Rıza, *el-Menâr*, I, 315; Abduh, *Risâletü't-Tevhîd*, s. 200, 201. Reşid Rıza da aynı düşünceyi dile getirmiştir, bkz. *İslam'da Birlik*, s. 24. Bu görüşlerin bir değerlendirmesi için bkz. Kara, *Din İle Modernleşme Arasında*, s. 214; "İçimizde Dolaşan Yabancılar" *Şeyhefendinin Rüyasındaki Türkiye*, s. 165-166. Aynı düşünce Ferit Vecdî tarafından da dile getirilmiştir, bkz. Kara, "İslam ve Pozitivizm", s. 179, 180. Gencer, Abduh'un akla vurgusunun, Mutezile'nin savunduğu türden klasik bir *rasionalizme* değil, *pozitivizme* delalet ettiğini düşünmektedir, bkz. *İslam'da Modernleşme*, s. 562. Pozitivizmin Müslüman aydınlar üzerindeki etkilerinin bir eleştirisi için bkz. Mustafa Sabri, *Mevkîfu'l-Akl*, IV, 16-18.

<sup>82</sup> Bkz. Albayrak, *Kur'an'a Yaklaşımlar*, s. 125-130. Abduh'un her mucize için rasyonel izahlar getirme çabasında olmadığı söylenmelidir. Abduh, denizin yarılması olayının med ve cezire bağlanmasının imkânsız olduğunu, bunun Musa'nın bir mucizesi olduğunu kararlı bir biçimde ifade etmektedir. Ancak

Fil Suresi'ndeki "Tayr" kelimesini çiçek ve kızamık hastalıklarıyla te'vil etme çabasında görülmektedir.<sup>83</sup> Seyyid Kutup bu ayetin tefsiri bağlamında, Abduh'un önderliğini yaptığı akılcı tefsir ekolünün Kur'an tefsirindeki ve tarihî olaylardaki harikuladeliklerin ve gaybî konuların çerçevesini daraltmaya giriştiğini, *bunları kozmik yasaların yorumlanabilir ve keşfedilebilir olanlarına indirgeme çabaları* içine girdiğini ifade etmektedir. Ona göre bu ekol, çağdaş dönemde halkın rasyonalitesine egemen olan yaygın hurâfelere, tefsir ve rivayet kitaplarının doldurulduğu *mitolojik unsurlar ve isrâiliyata* karşı çıkmıştır. Kutup onların bu tavrını, çağdaş bilimin bu dönemde çok ciddi bir belirleyiciliğe sahip olması ve bu belirleyiciliğin dinî değerler etrafında büyük şüphe dalgaları yaymasına bağlamaktadır. Bu sebeple bu ekol dini, "Dinin getirdiği her şey akla uygundur" prensibine indirgemeye çabalamıştır. Bundan dolayı da dini hurâfe ve mitolojilerden temizlemeye, kozmik yasalarla uyumlu bir dinî rasyonalite kurmaya, bu yasaların sabitelerini ve nedenselliğini anlamaya, insandaki ve gök cisimlerindeki hareketleri bu yasalara irca etmeye çalışmıştır. Onlara göre zaten bu yasalar özünde Kur'an'a ve akla uygundur.<sup>84</sup>

Seyyid Kutub'un ifadelerinden de anlaşıldığı gibi, bu anlayışta mucizelerin te'vili ve Kur'an tefsirlerinde akla ve bilimin keşfettiği hakikatlere aykırı olan isrâilî rivayetlerin reddedilmesi birlikte gelişmiştir. Netice olarak Kur'an'ın akıl-dışı unsurları kapsamı mümkün değildir; sahih tefsir de reşit bir akılla asla çelişmez.<sup>85</sup>

Bu ekolde sürekli tekrar edilen söylemlerden biri de, gerçek İslam'ın akıl dini olduğudur. Bu söylem, doğal olarak İslam'ın köklerine dönmesi, taklitten ve hurâfelerden kurtulması ve mezhepsel ilavelerden de uzaklaşması düşüncelerini getirmiştir. Zehebî'ye göre de, Abduh tefsirini yaparken hür aklına dayanmış, müfessirlerin tefsirlerinde rivayet ettikleri gerekli gereksiz rivayetlere iltifat etmemiştir.<sup>86</sup>

Esasen Abduh'un isrâiliyat eleştiriciliğini onun taklit/gelenek eleştirisinden bağımsız düşünmek mümkün değildir. Bir başka ifadeyle bu süreçte gelenek *rasyonel*

---

Abduh, bu görüşlerinin devamında mucize döneminin bittiğini ve akıl çağının başladığını söylemeyi de ihmal etmez. Rıza, *el- Menâr*, I, 315-316. Abduh'un hissî mucizeler karşısındaki tutumunun bir değerlendirmesi için bkz. Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-Akl*, I, 347-349.

<sup>83</sup> Bkz. Abduh, *Tefsîru Cüz'i Amme*, s. 180-182.

<sup>84</sup> Kutup, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, VI, 3978, 3979. Koç, Mukâtil'in tefsirinde Kur'an'ın verdiği bilgiyle yetinmeyerek isrâiliyata müracaat edişyle, Abduh'un modern bilimlerden istimdat ederek ayeti makulleştirmeye çalışmasını benzer bir tavır olarak değerlendirmektedir; bkz. *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*, s. 50.

<sup>85</sup> Goldziher, *Mezâhib*, s. 381

<sup>86</sup> Zehebî, *et-Tefsîr*, II, 409.



*bir bakış açısıyla* yeniden okunmuş, aklî olmayan unsurlar ciddi eleştirilerin konusu yapılmıştır. Dolayısıyla isrâiliyatın kabul edilebilirliği Mısır’da, bir akıl dini olarak saf İslam’ın keşfi ve tasarımı sürecinde sorgulanmıştır. Abduh’la birlikte, hayalî ve akıl-dışı hikâyeler içerdiği için, isrâiliyata karşı bir kuşkuculuk hatta bir nefret oluşmuştur. Bu tabii ki *hadis, hukuk ve tefsir* rivayetlerinin kapsamı dâhilinde, Abduh’un taklit eleştirisinin çok genel çerçevesi içinde olmuştur.<sup>87</sup>

İsrâiliyatın XIX. yüzyıl reformist hareketine kadar, bu denli menfî bir kullanıma sahip olmaması, isrâiliyata karşı geliştirilen bu yeni tutumun, Batı ile girilen entelektüel ilişkiler sonucunda çağdaş akılcılık, bilimcilik, yeni selefilik ve tarihsel eleştirel akımın etkisiyle geliştiğini göstermektedir. Buna göre isrâiliyat haberleri, asılsız tarih anlatımlarından ve mitolojik hikâyelerden başka bir şey değildir; Kur’an’ın ve İslam’ın sağlığına zarar vererek onu bozmaktadır.<sup>88</sup>

Daha önce de ifade edildiği gibi Abduh, isrâiliyatı reddederken bir ilke olarak bunların akla uygunluğu esas almakta, müfessirleri bazı asılsız rivayetleri akla uygun olup olmadığına bakmaksızın aldıkları için eleştirmektedir.<sup>89</sup> Nitekim Hacerülesved’le ilgili bir rivayet hakkında Abduh, bu gibi rivayetlerin halkın akli ermeyenleri tarafından kabul görse bile akıl ve ilim erbabınca kabul görmeyeceğini ifade etmiştir.<sup>90</sup> Abduh’un bu değerlendirmelerinden sonra Reşid Rıza, hikâyecilerin içine düştüğü bu tür saplantıları tenkit etmekte, bunların halkın dinî anlayışında çok ciddi tahribatlar yaptığını ve bugünkü problemlerin bundan dolayı zuhur ettiğini dile getirerek *din ve ilim* hayatındaki bu karmaşadan çıkmak gerektiğini ifade etmektedir.<sup>91</sup>

Bakara Suresindeki inek kesme hadisesi üzerine de Abduh, isrâiliyatla ilgili bazı görüşler dile getirmiştir. Tefsirlerde bu olay izah edilirken, çeşitli kıssalar zikredilmektedir. Bu kıssalara göre, İsrailoğulları’ndan biri öldürülmüş, onun katilini bulmak için Allah onlara bir inek kesmelerini emretmiş, sonra o ineğin bir parçasından maktule vurulmuş, maktul dirilerek kâtilin kim olduğunu söylemiştir.<sup>92</sup> Bu kıssalarda Allah’ın ölü bir insanı diriltmesinden bahsedilerek mucizevî bir olaya işaret edilmektedir.

<sup>87</sup> Nettler, “The Isra’iliyyat”, s. 5; Jansen, *Kur’an’a Yaklaşımlar*, s. 55.

<sup>88</sup> Bkz. Albayrak, “Re-evaluating” s. 69-88,87; Paçacı, *Klasik Tefsir Neydi?*, s. 18, 19. Hatiboğlu, “İsrâiliyat” XXIII, 197.

<sup>89</sup> Rıza, *el-Menâr*, I, 18.

<sup>90</sup> Rıza, *el-Menâr*, I, 466-467.

<sup>91</sup> Rıza, *el-Menâr*, I, 466-467.

<sup>92</sup> Bkz. Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, II, 183-189; İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, VI, 440. İbn Hacer, burada rivayetleri değerlendirmiş, Taberî, İbn Ebî Hâtim ve Abd b. Humeyd’in sahih bir senedle, Muhammed b. Sîrîn tarafından tabîin büyüklerinden Ubeyde b. Amr es-Selmânî’den naklettiğini söylemiştir.

Abduh, öncelikle Kur'an'daki bu kıssayı Yahudilerin bilmediği ve Tevrat'ta da bunun yer almadığı şeklindeki oryantalist tezi reddeder ve onlar bilmesede Kur'an'ın bunu gaybdan haber verdiğini söyler. Bununla da yetinmeyerek Tevrat'tan tam karşılığı olmasa da bu olaya işaret eden ve isrâilî rivayetlerle kıyaslandığında akıl-dışı unsurlar içermeyen bölümlerin varlığına dikkat çeker. Tevrat'a göre, fâili meçhul maktûl bulunursa, işe koşulmamış, boyunduruk altına alınmamış bir düve kesilecek, ölünün bulunduğu en yakın şehrin ileri gelenleri boynu kırılan bu düvenin kanıyla ellerini yıkayıp şöyle diyeceklerdir: “Bu kanı ellerimiz dökmedi, kimin yaptığını gözlerimiz de görmedi. Ya Rab, kurtardığın halkın İsrailîleri’i bağışla. Halkını dökülen suçsuz kanından sorumlu tutma.” Böylece kan dökme günahından bağışlanacaklar, Rabbin gözünde doğru olanı yapmakla, suçsuz kanı dökme günahından arınacaklardır.<sup>93</sup> Abduh, Tevrat'ın anlatımına şu yorumu ilave eder:

Kim bunu yaparsa, bu cinayeti işlemiş olma suçundan aklanacak, kim de yapmazsa kâtil olduğu ortaya çıkacaktır. Bununla kanın ve canın muhafazası amaçlanmıştır. Bu hükmün, Kur'an'da anlatılan kıssanın kalan kısımları ya da bizzat inek kesmeye sebep olan olay olma ihtimali vardır. Üstelik bu Kur'an'ın tashih ettiği tek kıssa da değildir.<sup>94</sup>

Abduh daha sonra müfessirlerin ve tarihçilerin Kur'an üzerine yaptıkları ziyadelere güvenmemek gerektiğini, bu konuda ancak inceleme-araştırma, arkeoloji gibi somut bulgulara dayanılarak hüküm verilebileceği prensibini tekrar eder.<sup>95</sup>

Abduh'un meramını daha açık bir biçimde ifade eden Reşid Rıza: “*Onun bir kısmıyla ona vurun; işte Allah ölüleri böyle diriltir, size aklınızı kullanmanız için mucizelerini böyle gösterir*”<sup>96</sup> ayetini de, Tevrat'taki olayı merkeze alarak “toplumsal meseleleri halletmek için Allah'ın gösterdiği bir yöntem” olarak izah eder. Buna göre Allah bu tür meseleleri halletmek için indirdiği hükümlerle, ayetlerini insanlara göstermekte, bunlar üzerinde düşünülmesini emretmektedir. Dolayısıyla isrâilî rivayetlerde anlatıldığı gibi, ölü bir insanın diriltilmesi söz konusu değildir. Buradaki diriltme şer’î yasalarla insanların kanlarının muhafaza edilmesidir.<sup>97</sup>

Bu izah tarzıyla mucizevî bir olay aklî bir sahaya çekilerek, hem Kur'an'daki mucizevî anlatım te’vil etmiş, hem de tefsirlerde geçen rivayetler devre dışı

<sup>93</sup> Tesniye, 19: 1-10.

<sup>94</sup> Rıza, *el-Menâr*, I, 347.

<sup>95</sup> Rıza, *el-Menâr*, I, 347.

<sup>96</sup> Bakara 2/73.

<sup>97</sup> Rıza, *el-Menâr*, I, 351. Ayetin Reşid Rıza'nın tefsiri doğrultusunda yapılmış meâli için bkz. Esed, *Kur'an Mesajı*, s. 21, 22.

birakılmıştır. Onların bu görüşlerini değerlendirenlerin de ifade ettiği gibi, böyle bir yorumla müfessirlerin anlamında icma ettikleri bir görüşten sarf-ı nazar edilerek, hem Tevrat'taki anlatım esas kabul edilmiş, hem de ayet tevil edilmiştir. Bu yöntemde akıl bütünüyle ölçü kabul edilerek aşırıya kaçılmış, bu da bu modern çağda müfessirleri Hz. Musa'dan böyle bir mucize zuhur etmesini uzak görmeye itmiştir. Hâlbuki bu olayda açık bir mucizeye işaret vardır.<sup>98</sup>

Reşid Rıza, “*Rabbim benim nasıl oğlum olabilir?*”<sup>99</sup> ayetiyle ilgili Taberî'nin naklettiği bir rivayeti de tenkit eder. Bu rivayete göre, melekler mihraba gelip Hz. Zekeriya'ya seslenirlerken şeytan ona vesvese vermiş, Hz. Zekeriya da “Bu, şeytandandır” gibi sözler söylemiştir. R. Rıza, Taberî'yi eleştirerek, böyle bir şeyi her ne sebeple olursa olsun bir müminin yazamayacağını, bu tür saçmalıkları aklın kabul edemeyeceğini; Kur'an'da buna işaret eden bir şey olmadığını, bunun bile bu rivayeti reddetmek için yeterli olduğunu söyler.<sup>100</sup>

Fehd er-Rûmî de Menâr ekolünün isrâiliyat karşısındaki bu sert tavırlarının, Kur'an'ı anlamada akli ölçü tayin etmelerinden kaynaklandığını söylemektedir. Onlar akli kullanmakta o kadar aşırı gitmişlerdir ki bu onların isrâiliyatı kesin bir biçimde reddetmelerine, dinimize uygun olan bazı sahih rivayetleri bile yalanmalarına yol açmıştır.<sup>101</sup> Reşid Rıza'nın bu noktada ilginç değerlendirmeleri vardır. Bunlardan birinde o “Allah'ın yasalarına uygun düşmeyen hadislerin mevzu olacağını” söylemiş bu görüşüne şunları ilave etmiştir: “Metin ve senet yönünden problemlî, Allah'ın yaratma kanunlarına, dinin özüne, kat'î metinlerine, duyulara ve benzeri diğer kesin bilgi ifade eden kaziyelere aykırı olan her bir hadis, sözünü ettiğimiz bu noktalardan şüpheli muciptir. Bunların isrâilî bir desise veya mana olarak rivayet etmekten kaynaklanan bir hata olma ihtimali vardır.”<sup>102</sup> Reşid Rıza bunların yanı sıra dine ve sahih ilime –yani pozitif bilimlere- aykırı olan her şeyin bâtil ve isrâilî bir entrika olduğuna hükmedileceğini söylemektedir.<sup>103</sup>

Reşid Rıza, Lut kavminin helaki hakkında gelen rivayetleri imkânsız görerek bazı değerlendirmelerde bulunur. Ona göre müfessirlerin rivayet ettikleri israilî hurâfelerden biri de Cebrail'in bu ülkeyi yerin bir ucundan kanadıyla tutarak sökü� çıkardığını, sonra da burayı köpeklerin ve tavukların sesini göktekilerin işiteceği kadar bulutların üstüne

<sup>98</sup> Na'nâa, *el-İsrâiliyyât*, s. 366.

<sup>99</sup> Âl-i İmrân 2/40.

<sup>100</sup> Rıza, *el-Menâr*, III, 298-299.

<sup>101</sup> Rûmî, *İtticâhât*, II, 755.

<sup>102</sup> Rıza, *el-Menâr*, IX, 507.

<sup>103</sup> Rıza, *el-Menâr*, IX, 521.

çıkardığını, ardından buranın altını üstüne getirdiğini anlatan rivayettir. Rıza bu rivayetin semavî varlıkların bir mekânda bulunduğu; yeryüzü halkının, hayvanların, yaşayan her şeyin de onlara yaklaşımlarının mümkün olduğu tasavvurunun bir ürünü olduğunu söylemektedir. R. Rıza burada şöyle bir argüman da ileri sürmektedir: “Son zamanlardaki gözlem ve deney göstermiştir ki, uçaklar hava basıncının alçaldığı ve insanın yaşama imkânının bulunmadığı bir noktaya ulaşıyorlar. Onlar, yaptıkları bu tür uçaklara, insanın yaşaması için nefes alıp vermesine yetecek miktarda oksijen tüpleri koyup bununla havada yükselebiliyorlar.”<sup>104</sup>

Benzer değerlendirmeleri, Âdem’in yaratılışı, ilk günah gibi konuları ele alırken de dile getiren Reşid Rıza, müfessir ve kelimcilerin bu kıssadan pek çok çıkarımda bulduklarını, bu meselelerin ortaya çıkışında -Hz. Âdem’in ilk peygamber olduğu iddiası gibi- isrâîlî rivayetlere itimat etmenin etkili olduğunu ifade etmekte ve şunları söylemektedir:

Biz, bu tür rivayetler ve meşhur görüşlerden kaynaklanan konulara girmedik ki zaten bunların Allah’tan, Hz. Peygamber’den bir söze, *Allah’ın yaratma yasalarına* dayanan delilleri yoktur. Çünkü bunların hepsi ya da çoğunluğu güvenilmeyecek isrâîliyattır.<sup>105</sup>

Bu asılsız anlatımların akla ve bilime aykırı olduğu, bu yönüyle İslam’ın ve Kur’an’ın saflığına zarar verdiği düşüncesi daha sonra isrâîliyat üzerine araştırma yapan bütün müelliflerce de benimsenmiştir. Sözelimi Mustafa el-Merâğî’nin şu sözleri pozitvizmin isrâîliyat üzerindeki yansımalarını göstermesi bakımından önemlidir: “İsrâîliyat Müslümanları aklın uzak, dinin olumsuz gördüğü, müşahedenin yalanladığı, gelecek asırlardaki bilimin kesinlikle reddedeceği görüşleri kitaplarının tefsirlerinde yer vermeye sevk etmiştir.”<sup>106</sup>

Ebu Şehbe de tefsirlerdeki batıl, hurâfe ve yalanların temizlenmesi gerektiği kanaatindedir. Ona göre bunlar Kur’an’ın doğru tefsirini, yüceliğini, güzelliğini ve hidayetini örtmektedir. Hâlbuki Kur’an’ın akaidi en yüce ve kabule en layık; beşerin fitratına, aklına ve kalbine en uygun akaidir. İslam, araştırmacıların önünde özellikle de dindeki hurâfe ve saçmalıkları açığa çıkararak tabiat bilimlerinin, beşerî bilimlerin ilerlediği çağımızda kendini tekrar ortaya koymaktadır. Çünkü onun kitabı Kur’an-ı Kerim’dir. Ne var ki Kur’an tefsirleri, ilmin hakikatine ve Allah’ın kozmik yasalarına

<sup>104</sup> Rıza, *el-Menâr*, XII, 138,139.

<sup>105</sup> Rıza, *el-Menâr*, XIII, 355.

<sup>106</sup> Rûmî, *İtticâhât*, II, 756.

aykırı pek çok bilgiler içermektedir. Ebu Şehbe burada bir öneri de ortaya atıp isrâiliyatın bâtil oluşu bir kişi tarafından değil, tıp, astronomi, sosyoloji, psikoloji, antropoloji gibi ilimlerde uzman bir kurul tarafından, nakil, akıl ve bilim birlikteliğiyle ortaya çıkarılması gerektiğini ifade etmektedir.<sup>107</sup>

Sonuç olarak rasyonalizm ve pozitivizm, akıllı ve bilimi bir fetiş hâline getirirken karşısına öteki olarak dini, mitolojiyi koymuştur. Bizde ise din ve mitolojinin yerini hurâfe, bid'at ve isrâiliyat almış; bu kavramlara gelenek içindeki çağrışımların ötesinde anlamlar yüklenmiş, akıl ve bilimin hâkim olduğu bir çağda kendilerine yer olmayan unsurlar olarak telakki edilerek, bunların dinden uzaklaştırılması bir zaruret olarak görülmüştür.<sup>108</sup>

## 2.1.4. İsrâiliyat ve Siyaset: Siyonist Hareketin İsrâiliyat Algısını

### Biçimlendirmesi

İsrâiliyat, genel itibariyle ortak bir dinî/kültürel zemin ve yaşama alanı bulunan Müslüman-Ehl-i Kitap ilişkisinin ve karşılıklı kültürel alışverişin bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır.<sup>109</sup> Bu alışverişte en önemli rolü, Hıristiyanlık ve Yahudilikten İslam'a geçen Abdullah b. Selam, Ka'bu'l-Ahbâr, Vehb İbn Münebbih gibi mühtediler oynamışlardır. Bu mühtediler, tabakat kitaplarında genellikle sika raviler olarak yer almışlar, ciddi bir tenkide konu olmamışlardır. Ancak çağdaş dönemde, bu raviler çok ciddi eleştirilere maruz kalmışlardır. Bunların naklettiği rivayetlerin önemli bir kısmı Yahudilerin Müslümanlara yönelik entrikaları; İslam'ın saflığını bozmak ve insanları İslam'dan uzaklaştırmak amacıyla uydurulmuş rivayetler olarak nitelendirilmiştir. Klasik dönemde ise, bu ravilerin rivayetleri hakkında bu tür ithamlara rastlanmamaktadır.<sup>110</sup> Çağdaş dönemde bu söylem, isrâiliyat mevzu bahis olduğunda çokça tekrar edilmiş, hemen her müellif isrâiliyatı bu gözle okumuştur.

<sup>107</sup> Ebu Şehbe, *el-İsrâiliyyât*, s. 5;

<sup>108</sup> Cündioğlu, *Felsefenin Türkçesi*, Gelenek, İstanbul, 2004, s. 89; Kara, *Din İle Modernleşme Arasında*, s. 130-131.

<sup>109</sup> Oryantalizm genel itibariyle tek taraflı bir ilişkiden söz etse de, karşı tarafın da ciddi anlamda İslam'dan etkilendiği görülmektedir. Albayrak konuyla ilgili yaptığı çalışmalarda tek taraflı bir ilişkiden (isrâiliyât) söz edilemeyeceğini, karşı tarafın da Müslüman literatürden etkilendiğini gösteren kayda değer örneklerin var olduğunu bunun da İslamiyât olarak isimlendirileceğini ifade etmekte, bunun çeşitli örneklerini zikretmektedir. Bkz. Albayrak, "Metinsel Diyalog: İslâmiyât", *İslâmiyât V* (2002), sayı 3, s. 109-122; ayrıca bkz. "Reading the Bible in the Light of Muslim Sources: From *Isrâ'iliyyât to İslâmiyyât*", *Islam and Christian-Muslim Relations*, cilt. 23, sayı. 2, Nisan 2012, s. 113-127.

<sup>110</sup> İsrâilî rivayetlere ve Kitab-ı Mukaddes'ten naklettiği bilgilere sıkça yer veren İbn Kuteybe bazı rivayetler zikrederek, bunların İslam'ın kötülenmesine, inkârcıları güldürmeye, insanların dine girmelerine engel ouşturduğuna ve şüphe içinde olanların şüphelerinin artırmasına sebep olduğuna işaret

Bu söylem her ne kadar önemli ölçüde Reşid Rıza tarafından geliştirilmişse de köklerini Muhammed Abduh'un düşüncelerinde görmek mümkündür.<sup>111</sup> Reşid Rıza ise bu görüşü, *Menâr Tefsiri* boyunca sürekli tekrar etmekte; bu noktadan hareketle bazı sahabilere kadar uzanan geniş bir eleştiri ağı oluşturmaktadır. R. Rıza, rivayet tefsiri olarak gelen bilgilerin çoğunun Yahudi, Fars ve Ehl-i Kitap'tan güya Müslüman olmuş zındıkların rivayetlerine dayandığını, bâtil isrâilî bilgilerin ve hurâfelerin kaynağının bunlar olduğunu, bunların tek amacının ise dini bozmak ve Ehl-i Kitap'ı dinden nefret ettirmek olduğunu ifade etmektedir.<sup>112</sup> R. Rıza, başka yerlerde de bu rivayetlerin *Yahudileri İslam'dan alıkoymak için uydurulmuş isrâilî desiseler* olduğu fikrini tekrar etmektedir.<sup>113</sup>

Kanaatimizce Rıza'nın bu görüşü en açık şu ifadelerde kendini göstermektedir: Levhaların hangi maddeden ve ne boyutta oldukları, yazıları, Ümmet-i Muhammed'in orada yazılı olan nitelikleri ve benzeri konularla ilgili Tevrat'a aykırı olarak zikredilen rivayetler, batıl rivayetlerdir. Bunları uyduranlar arzu etmişlerdir ki, Müslümanlar bu bilgileri Kur'an tefsiri ve diğer kitaplarda zikretsinler, Yahudiler ve diğer insanlar da "İslam'ın davası yalan ve iftiraya dayanıyor desinler" ve nihayet böylelikle İslam'dan alıkoysunlar. Duydukları her şeyi yazan bu insanlar bilmiyorlar ki bütün bunlar Yahudilerin oyun ve entrikasıdır.<sup>114</sup>

Rıza'nın düşüncesine göre, Yahudiler ve İranlılar Müslümanlar tarafından yenilgiye uğratıldıkları için İslam karşıtı bir girişim başlatmışlar, Hz. Ömer'in öldürülmesi ve Yahudi Abdullah b. Sebe'nin faaliyetleriyle bu girişimlerini sürdürmüşlerdir. R. Rıza bu yaklaşım tarzıyla erken dönem İslamî rivayetler içinde irrasyonel isrâiliyatın yayılmasını, ilk dönemin büyük etnik, dinî, sosyal gerilimler ve ayrılıklarıyla açıklamaya çalışmıştır.<sup>115</sup>

---

etmektedir. İbn Kuteybe, *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadîs*, s. 279. Ne var ki İbn Kuteybe bu kapsamın içine kendilerinden rivayette bulunduğu Ka'bu'l-Ahbâr, Vehb b. Münebbih gibi tabîleri dâhil etmemekte, bununla bir kısım yalancı ravileri kastetmektedir.

<sup>111</sup> Rıza, *el-Menâr*, IV, 4.

<sup>112</sup> Rıza, *el-Menâr*, I, 7, 8; I, 466-467; IX, 476; VIII, 355, 357; bir başka örnek için bkz. XII, 266. Ehl-i Kitap'ın Müslüman olmasının şiddetle arzu edildiği ve bu rivayetlerin onların İslam'a girmelerindeki engel olarak görüldüğü bir ortamda bu sözler oldukça manidardır. İşte Reşid Rıza bu bilgilerden sarf-ı nazar ederek, Kitab-ı Mukaddes'i bizzat kullanacak, böylelikle İslam'a müheyya gördüğü Batıya bu yolla mesaj verecektir.

<sup>113</sup> Rıza, *el-Menâr*, VII, 557, IX, 521, XI, 474, XII, 104.

<sup>114</sup> Rıza, *el-Menâr*, IX, 192.

<sup>115</sup> Nettler, "The Isra'iliyyat", s. 7.

Reşid Rıza'nın bu söylemleri, Ebu Reyeye gibi müelliflerce bir adım daha ileriye taşınmış, Ebu Hureyre'yi de içine alan katı bir isrâiliyat eleştiriciliğine girişilmiştir. Ebu Reyeye Ka'b'ın aslında İslam'a girmiş gibi görünen bir Yahudi olduğunu; Ebu Hureyre gibi sahabilerin de onun rivayetlerine kandığını, onun Hz. Peygamber'den naklettiğini iddia ettiği kimi rivayetleri aslında Ka'b'dan naklettiğini iddia etmiştir.

Ebu Reyeye'ye göre isrâiliyat, esasen yabancı bir unsur olup Müslümanların inançları için tehlikelidir ve pek çok irrasyonel düşünce ve rivayetin kaynağıdır. Bunlardan asıl olarak, bu malzemeleri rivayet eden ve İslam'a sokan bazı Yahudi mühtediler ve onların takipçileri sorumludur. Onlar Müslüman olduklarını ilan etmişler fakat daha sonra onu alt etmek için bazı faaliyetlere girişmişlerdir. Bu kurnaz hilekârların ilki de Ka'bu'l-Ahbâr'dır.

Ebu Reyeye, bu iddialarını *Edvâ' ale's-Sünneti'l-Muhammediyye* adlı kitabında dile getirmekte, "Ka'bu'l-Ahbâr Huve es-Suhyûnî el-Evvel"<sup>116</sup> (İlk Siyonist Ka'bu'l-Ahbâr) adlı makalesinde de derinleştirmektedir. Bu makalenin isminden de anlaşıldığı gibi Ebu Reyeye, Ka'bu'l-Ahbâr'ı ilk siyonist olmakla, bu siyonist faaliyetleri içinde de Hz. Ömer'in öldürülmesi planına katılmakla itham etmektedir. Buna gerekçe olarak da Hz. Ömer'in onun uydurma, hayalî ve akıldışı rivayetlerini yaymasına engel olduğunu, o ortadan kaldırıldığı takdirde bu faaliyetlerini kolaylıkla yapacağı düşüncesini ileri sürmektedir.<sup>117</sup>

Ebu Reyeye'nin Ka'bu'l-Ahbâr hakkındaki bu söylemleriyle, kadim Yahudi-Müslüman ilişkileri ve isrâiliyat ile çağdaş siyonizm ve Filistin konusu arasında bir ilinti kurduğu, böylelikle İslam içi bir meseleyi haricî bir mesele olarak ele aldığı yorumlarını beraberinde getirmiştir. Bu yorumlara göre Ebu Reyeye, kastını aşan söylemleriyle, konunun sonradan bazı çevrelerde sürekli etki yapacak bir tarzda genele yayılmasına sebep olmuş; Medine'deki eski Yahudilerle Filistin'deki çağdaş Siyonist Yahudilerin yanlış davranışları arasında eşdeğerlik görülmesi noktasında bazıları için entelektüel bir model olmuştur. Ulema ve entelektüel çevrenin yazılarında sıkça bu tema dile getirilmiş; bu temel düşünce, genellikle çağdaş Arap-İsrail anlaşmazlığına yönelik tepkinin bir parçası olarak kullanılmıştır.<sup>118</sup>

<sup>116</sup> Ebu Reyeye, "Ka'bu'l-Ahbâr Huve es-Suhyûnî el-Evvel", *er-Risâle*, Nisan 1946, s. 360-363.

<sup>117</sup> Ebu Reyeye, "Ka'bu'l-Ahbâr" s. 360-361, Nettler, "The Isra'iliyyat", s. 8, 9; Ebu Reyeye'nin isrâiliyyat, Ka'bu'l-Ahbâr, Vehb b. Münebbih ve diğer raviler hakkındaki görüşleri için ayrıca bkz. *Edvâ'*, s. 145-181.

<sup>118</sup> Nettler, "The Isra'iliyyat", s. 11,12.

Bu düşünce konuyla yakından ilgilenen diğer bazı oryantalistlerce de dile getirilmiş; modern dönemdeki isrâiliyata yönelik tartışmaların iki faktör tarafından yönlendirildiği, bunlardan birincisinin oryantalizm ikincisinin ise İsrail'in kuruluşu olduğu söylenmiştir. Bu düşünceye göre Müslümanlar bu iki meydan okumayı fark etmişler ve bunlara cevap verme zorunluluğunu hissetmişlerdir. İkinci savaş döneminin başlangıcından, özellikle de 1967 Altı Gün Savaşı sonrası İsrail'le yüz yüze gelen Arap dünyasının uğradığı yenilgi, bu dönemdeki yazın faaliyetleri üzerinde çok ciddi bir iz bırakmıştır. İlk Yahudi mühtedilerin sinsî niyetler taşıdığı, bu mühtediler tarafından yalan yanlış pek çok rivayet nakledildiği yönünde azımsanmayacak kadar çok kitap kaleme alınmıştır.<sup>119</sup>

İsrail Devleti'nin kuruluşu ve 1967 yılı yenilgisinin ardından, isrâiliyat meselesinin siyasî bir kimlik kazandığı iddiaları, bu dönemde yazılan kitaplar göz önünde tutulduğunda haklılık kazanmaktadır. Bu kitaplara göz gezdirildiğinde, o dönem müelliflerinin zihnî arka planlarında Yahudilere duyulan öfkenin yattığı gözden kaçmamaktadır.

Bu zihnî arka planı, sözgelimi Âişe Abdurrahman'ın düşüncelerinde açıkça görmek mümkündür. Âişe Abdurrahman *el-İsrâiliyyât fi'l-Ğazvi'l-Fikrî* adlı kitabında 1967 yılı yenilgisinden bahseder ve bu yılı “felaket yılı” olarak adlandırır. O yıllarda çok karamsar olduğunu, ancak tarihî araştırmalarını sürdürdükçe bu felaketin fazlaca tesirinde kaldığını fark ettiğini söyler. Âişe Abdurrahman bu süreçte bir şeyi daha fark etmiştir ki o da Yahudilerin Müslümanlara yönelik düşmanlığının yeni olmadığıdır; bu saldırıların tohumları çok erken bir tarihte atılmış, nesiller boyu da bu düşmanlık gelişip büyümüştür.<sup>120</sup> Abdurrahman, Yahudilerin İslam'a düşmanlıklarının ilk olarak isrâilî rivayetlerde kendini gösterdiğini, Yahudi din adamlarının münafıkça bir tutum takınarak İslam düşüncesi içinde kendi dinî miraslarından gelen isrâiliyatı ve geçmiş efsaneleri yaydıklarını söylemektedir.<sup>121</sup>

<sup>119</sup> Tottoli, *Biblical Prophets*, s. 181.

<sup>120</sup> Âişe Abdurrahman, *el-İsrâiliyyât*, s. 8, 9.

<sup>121</sup> Âişe Abdurrahman, *el-İsrâiliyyât*, s. 85. Aslında yazarın bu kitaptaki amacı, daha çok siyasi konular etrafında dönmekte, kitabın dördüncü bölümünde de müsteşriklerin faaliyetlerini ve onlardan etkilenen Müslümanların düşünürlerin faaliyetlerini ele almaktadır. Â. Abdurrahman bir başka kitabında da, Müslümanların ilginç hikâyeler ve etkileyici ayrıntılar anlatma konusunda oldukça sanatkar olan Yahudi mühtedilere kulak verdiklerini, bunları Kur'an'ın işaretle yetindiği konuların tefsiri gibi düşündüklerini söylemektedir. Ona göre bunlar çoğu zaman, Ehl-i Kitab'ın mervîyyatı zannedilmiş; *isrâilî aklın* abartarak mitoloji türünden bunlara katıştırdığı uydurmalara dikkat edilmemiştir. Â. Abdurrahman, *el-Kur'ân ve Kadâye'l-İnsân*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 1978, s. 297.



Âişe Abdurrahman'da görülen ve daha çok siyasî olayların şekillendirdiği bu bakış tarzı, özellikle Mısır'da hâkim bir bakış açısına dönüşmüş, o dönem tefsirle uğraşan pek çok müellif bu görüşleri tekrarlamıştır.

Sözgelimi Mukâtil b. Süleyman'ın tefsirini tahkik eden Mahmud Şehhâte şöyle demektedir: “Bunların bir kısmı kıssacıların, hadis uydurmacılarının ve Yahudilerden entrikacı ve komplocuların işidir.”<sup>122</sup> İzzet Derveze de isrâiliyatı tarif ederken, isrâilî rivayetleri araştıranların bu rivayetleri, bazı ravilerin ve Kur'an tefsiriyle meşgul olan kişilerin kandığı Yahudi oyunu olarak değerlendirdiklerini bu Yahudilerin bu rivayetlerle Kur'an'ı ve Müslüman zihinleri teşviş etmeyi amaçladıklarını ifade ederek, dönemin isrâiliyata bakışını ifade etmektedir.<sup>123</sup>

İsrâiliyatın tefsir içindeki varlığının böyle bir teorik zemine yerleştirilmesi, bazı pratik sonuçları da beraberinde getirmiştir. Bu pratik sonuçların en dikkat çekenini, klasik tefsir kitaplarının tekrar gözden geçirilip bu kitaplardaki rivayetlerin ayıklanması düşüncesidir.<sup>124</sup> Ezher Üniversitesi'nin bu doğrultuda aldığı kararlara bakıldığında, çağdaş dönemde Abduh'tan itibaren biçimlendirilen, Reşid Rıza ve onu takip eden düşünürlerce iyice olgunlaştırılan isrâiliyat algısının artık teoride kalmadığı açıklık kazanmış olur.

Tefsir kitaplarını isrâiliyattan arındırma düşüncesinin ilk kez Reşid Rıza tarafından gündeme getirildiği anlaşılmaktadır. R. Rıza, *Menâr Tefsiri*'nin başında, bazı hadis kitaplarında olduğu gibi, tefsirdeki faydalı rivayetlerin müstakil kitaplarda bir araya getirilip senet değerlerinin açıklanması zorunluluğunu dile getirmiştir. Sonra da tefsirciler, bunların sahih olanlarını, senet zikretmeksizin ve fakat kaynağına isnad ederek tefsirlerinde zikredebileceklerdir.<sup>125</sup> R. Rıza ayrıca, bu tür rivayetlerin Ehl-i Kitap kaynaklarına vakıf olan kimselerce iyice araştırılıp incelenmesi görüşünü ileri sürmüştür.<sup>126</sup>

R. Rıza'nın bu düşünceleri Ezher Üniversitesi tarafından uygulamaya konulmuş; Ezher, klasik eserlerin eleştirel bir gözle taranmasını esas alan bir karar almış, bu kararda bütün sahih hadislerin yer aldığı yeni bir külliyat yanında tefsirlerde yer alan

---

<sup>122</sup> Abdullah Mahmud Şehhâte, *Tefsîru Mukâtil İbn Süleyman*, V, 239. Şehhâte bu görüşü Muhammed Zafzaf'a izafe etmektedir. Hâlbuki Zafzaf, İbn Abbas'a nispet edilen rivayetleri tahlil ederken bunu söylemiş, sadece kıssacılar ve hadis uydurmacılardan söz ederek “Yahudilerin entrikacıları” ifadesini kullanmamıştır. Zafzaf, *Ta'rîfü'l-Kur'ân*, s. 173.

<sup>123</sup> Derveze, *Havle'l-İsrâiliyyât*, s. 38.

<sup>124</sup> Bkz. Ebu Şehbe, *el-İsrâiliyyât*, s. 9.

<sup>125</sup> Rıza, *el-Menâr*, I, 7, 8.

<sup>126</sup> Rıza, *el-Menâr*, IV, 267, 268.

isrâiliyat kabilinden mevzu rivayetlerden oluşan başka bir külliyyat hazırlanmasını öneren teklifi onaylamıştır.<sup>127</sup>

Günümüz isrâiliyyat çalışmalarında ve de isrâiliyyât algısının oluşumunda önemli bir yeri bulunan Muhammed Hüseyin ez-Zehebî'nin *el-İsrâiliyyât fi't-Tefsîr ve'l-Hadîs* adlı eseri de Ezher Üniversitesi tarafından alınan benzer bir karar sonucunda kaleme alınmıştır. Zehebî kendisine bu görevin verilme sürecini anlatırken, Ezher'in görevlerinden birinin de İslam düşmanlarının dine soktukları bu desiseyi (isrâilî rivayetleri) açığa çıkarmak olduğunu çünkü bu rivayetlerin pek çok insan ile bazı ilim adamları nezdinde büyük kabul gördüğünü ifade etmektedir.<sup>128</sup>

Kendi ifadelerinden de anlaşıldığı gibi Zehebî'de de sözünü ettiğimiz zihni arka plan bütünüyle olmasa da yer yer kendini göstermiş; benzer söylemler onun eserinde de tekrar edilmiştir.<sup>129</sup> Ancak bu eserde Ka'bu'l-Ahbâr gibi mühtedilere yönelik eleştiriler kabul edilmediği gibi, Reşid Rıza'nın isrâiliyata yönelik görüşleri ve Kitab-ı Mukaddes'i tefsirde kullanımı ile ilgili bazı çelişkilerine de dikkat çekilmiştir.

Daha sonraki yıllarda da Ezher'in aldığı benzer kararlardan, isrâilî rivayetlerin tefsirlerden temizlenmesi işinin Ezher âlimlerini uzun yıllar meşgul ettiği anlaşılmaktadır.<sup>130</sup> Nitekim Ebu Şehbe de *el-İsrâiliyyât ve'l-Mevdûât fi Kütübi't-Tefsîr* adlı eserini benzer bir kararla kaleme almıştır.<sup>131</sup>

Ebu Şehbe bu çalışmasında Ezher'in planladığından daha uç bir görüşü nakletmiştir. Bu görüş sahiplerine göre, İslam ve Müslümanlara cinnet geçirten, İslam düşmanlarının bütün bu karalama ve hücumlarını üzerlerine çeken bu mevzu ve isrâilî

---

<sup>127</sup> Bu ilk karar, Ezher Ulema Konseyi tarafından 1941 yılında alınmıştır. Bkz. Gibb, *İslam'da Modern Eğilimler*, s. 47.

<sup>128</sup> Ezher bu kararı da 16 Şevval 1387 (16 Ocak 1968) tarihinde almış, Zehebî tarafından yapılacak çalışmanın bir yıl sonra mütalaa edilmesini de karara bağlamıştır. Bkz. Zehebî, *el-İsrâiliyyât*, s. 6.

<sup>129</sup> Zehebî, *el-İsrâiliyyât*, s. 6. Abdullah Aydemir tarafından da isrâiliyatın İslam kültürüne girişi benzer bir ifade tarzıyla dile getirilmiştir: “[Mühtediler], ya elde edecekleri rütbeleri veya sahip olacakları bol serveti düşünüyorlar yahut da kendi dinlerine son veren İslamiyeti ve Müslümanları içten vurma çareleri arıyorlardı. Bu gaye ile düşmanlıklarını içlerinde gizleyerek ve Müslüman görünerek, Müslümanlara tesir etmeğe, hile ve desiselerle İslam'ı yıkmaya çalıştılar. Bunlar tarafından getirilen az da olsa bir takım görüş ve fikirler, zamanla Müslümanlar arasında yayıldı ve tefsirlere girme fırsatı buldu.” *Tefsirde İsrâiliyyât*, s. 16.

<sup>130</sup> eş-Şarku'l-Evsat'ta yayınlanan bir haber el-Ezher'in bu tür kararlar almayı sonraki yıllarda da sürdürdüğünü göstermektedir. Haber, “el-Ezher, Tefsir Kitaplarını İsrâiliyyât'tan Arındırmak İçin Bir Plan Hazırlıyor” başlığıyla verilmiştir: “el-Ezher'in Din İşleri Yüksek Kurulu, önümüzdeki beş yıllık süre zarfında tefsir kitaplarını isrâiliyyattan, bu kitapların içerdiği hurâfelerden ve asılsız haberlerden temizlemek için bir plan hazırladığını belirtti. Mısır Din İşleri Yüksek Kurulu başkan vekili Dr. Abdurrahman Merzuk, Müslümanlar arasında yaygın ve meşhur olan kimi tefsir kitaplarının seçileceğini, bunları yeniden gözden geçirip isrâiliyyat bilgilerini atmak üzere uzman bir heyet oluşturulacağını, sonra bunların yeniden basılıp halka dağıtılacağını söyledi.” *eş-Şarku'l-Evsat*, Ocak, 2003 (29, Şevval, 1423) sayı: 8802.

<sup>131</sup> Bkz. Ebu Şehbe, *el-İsrâiliyyât*, s. 4.

rivayetleri içeren kitaplar tamamıyla yok edilmeli veya yakılmalıdır. Böylelikle okuyucuyla bunların irtibatını koparmalı yahut az da olsa bunların bulunmadığı kitaplarla yetinilmeli yahut bu gibi bilgilerin bulunmadığı tefsir kitapları yazılmalıdır.

Ancak Ebu Şehbe gerek bu aşırı ve uç görüşü gerekse tefsir kitaplarının bu tür bilgilerden arındırılarak yayımlanması düşüncesini, bu kitaplarda faydalı ilimlerin, orijinal İslamî bir kültürün bulunduğunu ifade ederek, aklî ve dinî yönden kabul edilir bulmamıştır. Bunların yerine bu tür rivayetleri akıl ve nakil yönünden tenkit edip, bunların İslam'a sonradan dâhil edildiğine, İslamî rivayetlere oynanmış bir oyun olduğuna dikkat çekmenin yeterli olacağını söylemiştir.<sup>132</sup>

Emin el-Hûlî de konuyu, “Ezher’in günümüzde önde gelen hocaları, tefsir kitaplarını isrâiliyattan arındırmaya çağırılmaktadır. Ancak bunun az da olsa sakıncası vardır. Kitapların bu tür rivayetlerden arındırılması yerine, metin ve senet eleştirisinde geçerli olan kurallar doğrultusunda, rivayet tefsirlerinde birikmiş olan söz konusu haberlerin kritiğinin yapılması belki daha yararlı olur. Böylece bulunmaması gereken pek çok rivayet, tefsirlerden uzaklaştırılır ve bir ayeti anlamak isteyenler aslı astarı olmayan şeylerle vakit geçirmekten kurtulur” biçiminde değerlendirmektedir.<sup>133</sup>

Bütün bu görüşlerden, isrâiliyat konusunun çağdaş dönemde Mısırlı âlimleri çokça meşgul ettiği anlaşılmaktadır.<sup>134</sup> Konunun bu derece tartışma konusu yapılması ve özellikle Mısırlı entelektüel çevreyi meşgul etmesi, meselenin sadece İslamî metinlerde yer alan bir takım yabancı rivayetlerin zararlarından kurtulmaya dönük tartışmalardan öte, sözü edilen siyasî arka planın etkilerine işaret etmektedir. Daha açık bir deyişle Filistin probleminin ortaya çıkması ve Arapların bu problemle sürekli yüzyüze gelmiş olmaları, onları isrâiliyata karşı bilimsel eleştiri ve reddin ötesinde tepkisel bir tavır takınmaya sürüklemiş gibidir.

Esasen bütün bu düşünce ve faaliyetler, isrâiliyat konusunun çağdaş dönemde anakronik<sup>135</sup> ve ahistorik<sup>136</sup> bir yaklaşımla ele alındığının bir göstergesidir. Sözgelimi

<sup>132</sup> Ebu Şehbe, *el-İsrâiliyyât*, s. 8, 9.

<sup>133</sup> Hûlî, *Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 21. Âlimlerin bu noktadaki çabalarına Câbirî de işaret etmektedir, bkz. Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 168.

<sup>134</sup> Sözgelimi daha geç bir dönemde Abdülmün'im el-Hafnî tarafından bir Kur'an ansiklopedisi olarak hazırlanan *Mevsûatü Kur'âni'l-Azîm* (Mektebetü Madbûlî, Kahire, 2006) adlı eserde “İsrâiliyat” maddesi üçüncü sıraya konulmuş, son yüzyıllarda Mısır âlimlerine hâkim olan ilk dönem mühtedilerini karalayıcı üslup burada da sürdürülmüştür. Değerlendirmeler için bkz. Mesut Kaya, “Yirmibirinci Yüzyılda Kur'an Çalışmalarına Eklenen Yeni Halka: Kur'an Ansiklopedileri”, *Marife*, yıl. 10, sayı. 3, kış, 2010, s. 416, 417.

<sup>135</sup> Anokronizm, olayların gerçek düzeniyle anlatılma, aktarılma düzeni arasındaki farklılık, tutarsızlık veya bir şeyin, bir kavram veya olayın gerçek tarihsel bağlamı dışına çıkartılması. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 45.

Reşid Rıza, müfessirleri eski Mısır ve Babil'e ait tarihi verilerden haberdar olmamak ve bu sebeple tarihsel konularda hatalı yorumlar yapmakla suçlamaktadır.<sup>137</sup> Hâlbuki bu bölgelerde yapılan arkeolojik çalışmalar en fazla, XIX. asrın başlarına götürülebilir. Dolayısıyla bu yaklaşımlarda anakronik ve ahistorik bir yaklaşım kendini açıkça artaya koymaktadır.

---

<sup>136</sup> Ahistorisizm, tarihe, tarihsel gelişime ve geleneğe dönük bilgi eksikliğini ifade eder. Çoğunlukla eleştiri amaçlı olarak, tarihe ilişkin hata ve bilgisizliği anlatmak üzere kullanılır. Bu kavram ayrıca, tarihsel bir konuyu tasvirdeki başarısızlığı veya tarihsel bir gerçeğin göz ardı edilmesini anlatır. Free Encyclopaedia: Merriam-webster Dictionary Online.

<http://www.merriamwebster.com/dictionary/ahistoricism>. Retrieve 2008-11-27.

<sup>137</sup> Bkz. Rıza, *el-Menâr*, IX, 84; bir diğer örnek için bkz. X, 385.

## 2.2. Reşid Rıza'nın Modern ve Selefi Eğilimleri Arasında

### İsrâiliyyata Yaklaşımı

Çağdaş dönemde isrâiliyatın bütünüyle reddini beraberinde getiren amilleri yukarıda tahlil etmeye çalışmıştık. Kanaatimizce *Menâr Tefsiri*'nde isrâiliyat eleştirisi söz konusu olduğunda bütün bu amillerin izlerini görmek mümkündür. Bir başka ifadeyle, bu amiller Reşid Rıza'nın düşünce dünyasında oldukça etkili olmuş, onun isrâiliyata yaklaşımında bariz bir biçimde kendini göstermiştir. Bu bakımdan Reşid Rıza çağdaş dönemin isrâiliyat tasavvurunu gösteren iyi bir prototip olduğu gibi, bu tasavvurun çerçevesini belirleyen ve kendinden sonraki isrâiliyat algısını etkileyen önemli bir müelliftir de. Bu bakımdan onun görüşlerinin, etraflı bir biçimde incelenmesi gerekmektedir.

Giriş bölümünde de ifade edildiği gibi, Abduh'un nasları yorumlama biçiminde neo-mutezili diye isimlendirilecek akılcı bir yaklaşım kendini gösterirken, Reşid Rıza'da daha çok neo-selefilik olarak isimlendirilen bir eğilim ortaya çıkmıştır.<sup>138</sup> Nitekim Amâra, Reşid Rıza'yı selefi olarak nitelendirmiş, onun nasları kutsadığını, bunları Abduh'un aksine aklî düşüncenin önüne geçirdiğini ifade etmiştir. Hatta Ammâra bu eleştirisini daha ileri taşıyarak onun, üstadın tefsirinde öne çıkan aklî, cesur, aydınlık görüşten hoşlanmadığını söylemiştir.<sup>139</sup>

Reşid Rıza'nın naslara olan vukufiyet ve onlara yönelik metodolojisinin üstadından farklılık arz ettiği bir vakıadır. Bir başka ifadeyle, Reşid Rıza Kur'an metninin durduğu yerde durup daha ötesine geçmemek şeklinde özetlenebilecek olan Abduh'un tefsir yöntemine muhalefet etmiş, Kur'an dışındaki nass ve rivayetleri tahlil ve değerlendirmeye ciddi bir önem atfetmiştir. Ancak bu farklılığın onun modern eğilimlerinin önüne geçtiği söylenemez. Zira Reşid Rıza üstadından tevarüs ettiği modern söylemi ve görüşleri önemli ölçüde muhafaza etmiştir. En iyi ihtimalle, onun İbn Teymiyye, İbn Hazm gibi âlimlerin görüşleriyle entelektüel arka planını zenginleştirdiği söylenebilir.

İlginçtir ki isrâiliyat, Reşid Rıza'nın modernist ve selefi eğilimlerinin *kavşak noktasına* düşmüştür. Aslında bu, modernist anlayışla, selefi anlayışın geleneğe karşı tutumlarıyla doğrudan alakalıdır. Davutoğlu'nun ifade ettiği gibi, bu iki akım farklı

<sup>138</sup> Bkz. Ebu Zeyd, "Kur'an Te'vili Sorunsalı" s. 31, 36; ayrıca bkz. *İlahi Hitabın Tabiatı –Metin Anlayışımız ve Kur'an İlimleri Üzerine-* (tr. M. Emin Maşalı), Kitâbiyât, Ankara, 2001 s. 39.

<sup>139</sup> Amâra, *el-A'mâlü'l-Kâmile*, s. 252, 253.

hatta tamamıyla zıt gerekçelerden hareket etmekle birlikte gelenek karşısında benzer etkiler uyandıran çığırlar açmışlardır.<sup>140</sup> Bu bakımdan Rıza, bir taraftan nasslara yaklaşım biçimiyle, senet ve metin yönünden isrâiliyata yönelik sert eleştiriler yöneltirken, bir taraftan da bu rivayetleri modern akıl, bilim ve ilerleme gibi mefhumlar ışığında ele almıştır. Bir başka ifadeyle o, hem klasik tenkit metodu “cerh ve tadil”i işletmiş; hem de bu bilgileri Kitab-ı Mukaddes ve tarihî verilerle karşılaştırmak gibi modern bir yöntem ortaya koymuştur. Reşid Rıza’nın isrâiliyat karşısındaki bu tavrı, bir yandan isrâiliyat merkezli gelenek eleştirisiyle geçmişe uzanırken; öte yandan İslam’ı günümüz Müslümanlarının ve Avrupa insanının hayatına sunmaya yönelik umutlarının bir ifadesi olmuştur. Bu bakımdan o, isrâiliyat eleştirisine ve onun alternatifi olarak sunduğu Kitab-ı Mukaddes bilgilerine müracaat etmeye son derece ehemmiyet vermektedir.

Reşid Rıza, Abduh’tan aldığı isrâiliyat eleştirisinin çerçevesini geliştirerek, konuyu daha geniş bir perspektiften ele almıştır. Bir başka deyişle, Abduh’un işaretlediği bazı hususlar, Reşid Rıza’nın tefsirinde bütün ayrıntılarıyla işlenmiş; Abduh’un değinmediği noktalara da uzanarak eleştirilerin kapsamı oldukça genişlemiştir.

### 2.2.1. Kur’an’a ve Sahih Rivayetlere Dayalı Eleştirileri

Reşid Rıza, tefsirinde isrâiliyata hiç yer vermeyen bir müelliftir. Bu konudaki gerekçeleri ve bunları eleştiri nedenleri oldukça karmaşık bir yapı arz etmektedir. Bu karmaşık yapı içinde, biz bir sıralamaya giderek onun öncelikle Kur’an ve sahih rivayetler çerçevesinde yapmış olduğu eleştirileri değerlendirmek istiyoruz. Zira daha önce de ifade ettiğimiz gibi, bu rivayetlere yönelttiği eleştirilerde her şeyden önce dinî saiklerin ön plana çıktığı görülmektedir. Bu dinî saiklerin nirengi noktası da çağdaş dünyada İslam’ın tekrar yaşanabilirliğinin ve geçerliliğinin ortaya konmasıdır.

Reşid Rıza, Kur’an kıssalarını ele alırken, bunları gaybî konu ve anlatımlar olarak değerlendirip bunların mahiyet ve ayrıntılarının *vahiy* veya Hz. Peygamber’den *sahih bir haber* nakledilmedikçe bilinemeyeceğini, dolayısıyla isrâiliyatın bu noktada bir değer ifade etmediğini söylemiştir. R. Rıza, tefsirin başında bu konuyu ele alarak, geçmiş veya gelecek gaybî meseleler gibi sadece Hz. Peygamber’den gelen bir nakille bilinebilecek konuların ispatında mutlaka Hz. Peygamber’e ulaşan merfu, sahih

---

<sup>140</sup> Davutoğlu, “Modernleşem Sürecinde Entelektüel Dönüşüm”, s. 387.

hadislerin kabul edilmesi gerektiğini ifade etmektedir.<sup>141</sup> Tefsiri boyunca Reşid Rıza'nın bu tür ifadelerine sıkça rastlanmaktadır. Sözelimi o Hz. Âdem'in iki oğlu hakkında pek çok rivayet nakledildiğini, ancak bu tür konuları *Allah'tan gelen bir vahiy* veya *Allah Rasûlü'nden herhangi bir haber* olmaksızın bilmenin mümkün olmadığını söylemektedir.<sup>142</sup>

Rıza, Abduh'un temel prensibi olan, Kur'an'ın anlattığı noktada durup daha ileriye gitmemek, prensibini de zaman zaman dile getirmiştir.<sup>143</sup> Sözelimi Reşid Rıza, Hz. İbrahim'in babasının isminin Kur'an'da Âzer, Tevrat'ta Târîh, İslamî gelenekte de Tarîh olarak yer alması meselesini değerlendirir. Burada Buhârî'nin tarihindeki: “İbrahim b. Âzer, Tevrat'ta Târîh'tır; her ne kadar nesepçiler ve tarihçiler arasında ismi Tarîh diye bilinse de Allah ona Âzer ismini vermiştir” görüşünü nakleder. Ardından da onun isminin Kur'an'da Âzer olarak geçtiğini, aralarında bir cem imkânı olmadığı sürece bu konuda tarihçilerin sözünün de Tevrat'ın sözünün de reddedileceğini, zira hüccet değeri taşımayan Tevrat'la Kur'an arasında bir tearuz bulunmasının söz konusu olamayacağını söyler. Bu sebeple sahih bir delil bulunana kadar *Kur'an'ın sükût ettiği yerde durmak* bir prensip olarak kabul edilmelidir.<sup>144</sup>

Rıza, “*Ölüm korkusuyla yurtlarından kaçan binlerce insanı düşün! Allah onlara: “Ölün!” demişti (de onlar ölmüşlerdi); sonra onları diriltmişti*”<sup>145</sup> ayeti hakkında, müfessirlerin çeşitli isrâîlî rivayetler zikrettiklerini, bunları Kur'an'a uyarlamak için de epeyce zorlamalara gittiklerini söylemiştir. R. Rıza, konuyla ilgili rivayetleri değerlendirdikten sonra, İsrailoğulları'nın bir takım kıssalarına uydurmak için Kur'an'ı olmayacak noktalara çekemeyiz, demiştir.<sup>146</sup>

Reşid Rıza'nın Hz. Âdem'in cennetten çıkarılması, Hz. Nuh'un daveti ve tufan gibi konuların tefsiri bağlamında gelen rivayetleri de çeşitli eleştirilere tabi tutarak; müfessirlerin bu gibi konularda sahabe –ki onlardan isrâîliyat türü çok az sahih rivayet geldiğini-, tabîin ve onlardan sonra gelen râvilerden naklettikleri rivayetlerin hiçbir değer taşımadığını, bunların hiçbirinin sahih veya hasen bir senedle Hz. Peygamber'e ulaşmadığını söylemektedir.<sup>147</sup>

<sup>141</sup> Rıza, *el-Menâr*, I, 10.

<sup>142</sup> Rıza, *el-Menâr*, VI, 241; benzer değerlendirmeler için bkz. VIII, 349.

<sup>143</sup> Abduh'un bu konudaki bir ifadesi için bkz. Rıza, *el-Menâr*, IV, 324.

<sup>144</sup> Rıza, *el-Menâr*, VII, 534-536.

<sup>145</sup> Bakara 2/243.

<sup>146</sup> Rıza, *el-Menâr*, II, 459-460.

<sup>147</sup> Rıza, *el-Menâr*, VIII, 355, 357; XII, 104.

Reşid Rıza'nın "Kur'an'ın açıklama yapmadığı konulara girmeyiz" prensibini teoride sıklıkla dile getirirse de pratikte buna uyduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir. Konuya Abduh'un tefsir yöntemi göz önünde bulundurlarak bakıldığında, onun bu prensibe uygun davranmaya özen gösterdiği ve bu konuda önemli ölçüde başarılı olduğu söylenebilir. Ancak üstadından çok farklı bir tefsir yöntemi benimseyen ve bunu kendi de ifade eden Reşid Rıza'nın bu prensibe sadık kaldığını söylemek zordur. Zira onun, isrâiliyat konusunda kararlılığını sürdürürken, farklı konuları tefsire dercettiği, özellikle de Kitab-ı Mukaddes'ten yaptığı alıntlarıyla bu prensibi çokça ihlal ettiği görülmektedir.

Rıza'nın Hz. Şuayb (a.s) hakkında verdiği bilgiler bu konuda örnek oluşturacak niteliktedir. Mesela A'raf Suresi 85. ayeti bağlamında Rıza, oldukça fazla ayrıntıya girmekte, Hz. Şuayb'la ilgili hem İslâmî literatürdeki hem de Kitab-ı Mukaddes'teki bütün bilgileri tartışma konusu yapmaktadır.<sup>148</sup>

Rıza, tefsirin bir başka yerinde: "Allah Kur'an'ı hidayet ve öğüt olarak indirmiştir; milletlerin ve şehirlerin tarihi veya olaylar ve yerlerinin tahkiki için değil"<sup>149</sup> demektedir. Aslında böyle bir prensip koyan müfessirin, bu tür teferruatla uğraşmaması beklenirdi. Ne var ki o, Hz. Musa'nın kayın pederinin tefsirlerde geçtiği gibi Hz. Şuayb değil, Reuel ve Yitron olduğunu ispat etmeye çalışırken, bu isimlerin etimolojik anlamlarıyla hangi tercümede nasıl yazıldığına kadar birçok ayrıntıyla ilgilenmiş<sup>150</sup>, tefsiri boyunca da bu tavrını devam ettirmiştir.

Reşid Rıza'nın gaybî konularda aradığı ikinci prensip, Hz. Peygamber'den sahih veya hasen bir hadisin gelmesidir. Esasen Rıza, hadislere olan vukufiyeti ve hadislere yaklaşımı yönüyle Abduh'tan daha iyi bir noktadır. Bu bakımdan Reşid Rıza, tefsirinde hadislere oldukça yer vermiş, bunlarla ilgili ciddi değerlendirmeler de yapmıştır.<sup>151</sup> Ancak onun sahih ve hasen hadislere yaklaşım tarzı klasik hadis usulünden bazı farklılıklar göstermektedir. Daha önce de ifade edildiği gibi, isrâiliyat Reşid Rıza'nın düşünce dünyasında çok ciddi bir önemi haizdir. Tefsir önemli ölçüde bu tür rivayetlerin tenkidi ve bunların reddedilmesine hasredilmiştir. Dolayısıyla onun bu zihni arka planı hadisleri değerlendirmesine de yansımış, bazı sahih olan merfu hadisleri

<sup>148</sup> Rıza, *el-Menâr*, VIII, 526, 527.

<sup>149</sup> Rıza, *el-Menâr*, IX, 374.

<sup>150</sup> Rıza, *el-Menâr*, VIII, 526.

<sup>151</sup> Bkz. Hatiboğlu, *Hadis Tartışmaları*, s. 217. Reşid Rıza'nın hadis hakkındaki görüşleri için bkz. 211-256.



isrâiliyat, Yahudi uydurması veya Yahudi entrikası gibi telakki etmesine yol açmıştır.<sup>152</sup> Onun bu mantıksal tavrının, özellikle kıssalarla ilgili hadisleri değerlendirmelerine yansıdığı görülmektedir. Bu konuda çağdaş saldırılar; özellikle de İslam'ın gayriaklı unsurlar içerdiği, tarihî realiteyle çelişen rivayetlere sahip olduğu iddiaları karşısında İslam'ı savunma psikolojisinin de etkili olduğu söylenmelidir.

Mesela, “*Hani onlara: ‘Şu beldeye girin ve oradan dilediğiniz gibi bol bol yeyin! Ancak, oraya kapısından secde ederek/saygıyla eğilerek girin ve bağışlanma dileyin ki, kusurlarınızı bağışlayalım...’ demiştik*”<sup>153</sup> ayeti hakkında Buhârî’de şu rivayet geçmektedir: “İsrailoğulları’na: ‘Şu kapıdan secde ederek girin ve ‘hıtta’ deyin’ denildi; onlarsa bu sözü değiştirip ‘başakta buğday!’ dediler ve arkaları üzerinde geri geri sürünerek şehre girdiler.”<sup>154</sup> Reşid Rıza, bu sözlerin kaynağının isrâilî rivayetler olduğunu, Yahudilerin bu şekilde söyledikleri ve müfessirlerin aldandığı pek çok söz ve tevilin bulunduğunu söylemektedir. R. Rıza: “Bu rivayet Sahîh-i Buhârî’de yer alsaydı bile isrâilî bir illetten uzak değildir” diye de eklemektedir.<sup>155</sup>

A’raf Suresi tefsirinde konuyu tekrar ele alan Reşid Rıza’nın gerekçesi Abduh’u da referans göstererek bu rivayetlerin uydurma isrâiliyat olmasıdır. Sahîh-i Buhârî ve Sünenler’de merfu ve mevkuf olarak geçen, Buhârî’nin Ebu Hureyre’den naklettiği ve senesinde Hemmâm b. Münebbih’in yer aldığı bu rivayet hakkında R. Rıza, “Ebu Hureyre, bunu Hz. Peygamber’den duyduğunu söylememiştir; muhtemelen Ka’bu’l-Ahbâr’dan duymuştur, zira Ebu Hureyre’nin Ka’b’dan rivayette bulunduğu sabit bir şeydir”, demektedir. Zaten Hemmam’ın da Vehb’in kardeşi olduğunu, her ikisinin de garip isrâilî rivayetleri bulunduğunu ifade etmektedir. R. Rıza, “Abduh’un senedi sahih bile olsa, bu tür isrâiliyat bilgilerine güven duymamasının sebebi budur. Fakat Buhârî’de merfu olan rivayetlerin senesinde tenkidi (ta’nı) gerektirecek şeyler oldukça azdır” diye de eklemektedir.<sup>156</sup>

Görüldüğü gibi, Rıza’nın hadis hakkındaki tenkitleri, öncelikle Ebu Hureyre’den hadisi nakleden Hemmam’ın Vehb’in kardeşi olmasına dayanmaktadır. Bir başka ifadeyle, Hemmam’ın Vehb’in kardeşi olmasını onun bu tür rivayetler nakletmesi ve bunların tenkidi için sebep olarak görmektedir. Hâlbuki Rıza’nın bizzat kendisi bir

<sup>152</sup> Zehebî, *el-İsrâiliyyât*, s. 156.

<sup>153</sup> Bakara 2/58.

<sup>154</sup> Buhârî, *Enbiya*, 27; *Tefsîr*, 6.

<sup>155</sup> Rıza, *el-Menâr*, I, 325.

<sup>156</sup> Rıza, *el-Menâr*, IX, 373. Reşid Rıza, burada rivayetini kabul etmediği Hemmam’ın az aşağıda “ricz” in taun olduğuna dair müfessirlerin Hemmam’a nispet ettikleri rivayeti, “olabilir” olarak görmektedir. (IX, 374)

başka yerde cumhur'un onu sika gördüğünü söylemiştir.<sup>157</sup> Rıza'nın ikinci gerekçesi, Ebu Hureyre'nin hadisi Hz. Peygamber'den duyduğunu söylemediği iddiasıdır. Zaten Rıza'ya göre, Ebu Hureyre, rivayet ettiği hadislerin büyük bir kısmını Hz. Peygamber'den değil, Ka'b'dan duymuştur. Bu konudaki gerekçesi de onun (an) lafzıyla ve (kâle) diyerek naklettiğini, (semi'tü) diyerek naklettiklerinin oldukça az olduğunu söylemesidir.<sup>158</sup> Ebu Hureyre'nin Ka'b'dan duymuş olduğu iddiası da, Rıza'nın zihni arka planında var olan Yahudilerin Müslümanları kandırdığı düşüncesine dayalı bir ihtimalden ibaret olmalıdır.

Aslında Reşid Rıza'nın son cümlesinden de anlaşıldığı gibi, o, *Sahihayn*'da mevzu hadis olduğunu söylemenin imkânsız olduğunu söylemiş; ancak mana açısından onların içinde yer alan az sayıda hadisin şüpheden uzak olmadığını ileri sürmüştür. Modern dönemde hadislerde tespit edilen hataların, daha çok metinlerdeki yanılmalardan kaynaklandığını, *Sahihayn*'e yapılan sened ve ravilerle ilgili eleştirilerin ise öteden beri yapılmaya devam ettiğini ifade etmiştir.<sup>159</sup> Ancak onun Ebu Hureyre'ye yönelik eleştirileriyle, dolaylı da olsa *Sahihayn*'i zan altında bıraktığı da gözden uzak tutulmaması gereken bir noktadır.

Reşid Rıza, “Allah onlara sağlıklı düzgün-onat bir evlât verdiğiinde, (ikisi de verdikleri sözü unutup), Allah'ın kendilerine verdiği çocuk hakkında, (ona dine aykırı isimler koyarak ve yanlış eğitimler vererek) Rablerine ortak koşarlar”<sup>160</sup> ayetinin Hz. Âdem ve Hava'yı anlattığı gerekçesiyle çeşitli rivayetler nakedildiğini söylemektedir. Ahmed b. Hanbel, Tirmizî, Ebu Ya'la, İbn Cerir, İbn Ebî Hâtim, Hâkim gibi muhaddislerin Semira b. Cündüb'den merfu şu hadisi zikretmişler ve bunu sahih görmüşlerdir: “Havva doğum yaptığı zaman, İblis yanına geldi. Onun çocuklarının hiçbiri yaşamıyordu. İblis, ‘Ona Abdulharis ismini koy, o zaman yaşar’ dedi. Havva çocuğa Abdulharis ismini verdi, o da yaşadı. Bu, şeytanın bir ilhamıydı.”<sup>161</sup> Reşid Rıza, bu hadisin, tahriç edenlerin çokluğuna rağmen ğarib (ferd) ve zayıf olduğunu, bu anlamda uzun ve ayrıntılı rivayetlerin geldiğini ancak bunlarda uydurma (hurâfe) eklemeler olduğunu söylemektedir. Ona göre, bu ziyadeler, bu rivayetlerin isrâiliyat

<sup>157</sup> Rıza, *el-Menâr*, VIII, 211.

<sup>158</sup> Rıza, *el-Menâr*, IX, 476.

<sup>159</sup> Hatiboğlu, *Hadis Tartışmaları*, s. 224, 225.

<sup>160</sup> A'raf 7/190.

<sup>161</sup> Tirmizî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 8; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 11; Hâkim, *Ahbâru'l-Mütakaddimîn*, 1; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XIII, 189-190; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, V, 1633-1635.

olduğunu göstermektedir. Bazı âlimler ise bu tür konular rey ile söylenebilecek şeyler olmadığı için, bu rivayetleri merfu hadis gibi görmüşlerdir.<sup>162</sup>

Reşid Rıza, bu hadiste Hz. Âdem ve Havva'ya açıkça şirk isnad edildiğini, bu sebeple kabul edilemeyeceğini, bunu dilin imkânlarını zorlayarak tevil etmeye de gerek olmadığını söylemiştir. R. Rıza, Şevkânî ve Âlûsî'nin bu rivayeti Tirmizî ve Hâkim'e dayanıp sahih ve hasen olarak kabul etmelerini de tenkit etmiş bu hadisin ne sahih ne de hasen olmadığını, üstelik diğer hadisler gibi ayetin tefsiri olarak da gelmediğini söylemiştir. R. Rıza'nın bu konudaki dayanak noktalarından biri de hadisi üç ayrı noktadan tenkit eden İbn Kesîr'in tavrıdır.<sup>163</sup>

Reşid Rıza'nın Taberî'de geçen bir başka merfu rivayeti de tenkit edip kabul etmediği görülmektedir. *“Onlara biz, her şeyi açıkça gösteren birer işâret (mu'cize) olarak sel baskını, çekirge, haşere, kurbağa ve kan gönderdik”*<sup>164</sup> ayetinin tefsirinde Rıza başkaca rivayetler yanında, Hz. Âişe'den gelen, *“Tufan ölümdür”*<sup>165</sup> rivayetine yer verir ve hadisin senedinde geçen Yahya b. Yemân, Minhâl b. Halîfe adlı ravileri hadis âlimlerinin kanaatleri doğrultusunda tenkit eder. Bu rivayetlerden sadece, İbn Abbas'tan gelen ve tufanın yağmur olduğunu söyleyen görüşün kabule değer olduğunu, bunun dışındakilerin hepsinin isrâiliyat olduğunu söyler. İbn Abbas'ın rivayetini kabul etme gerekçesi ise, bunun Tevrat'taki anlatıma uygun olmasıdır.<sup>166</sup>

Reşid Rıza'nın reddettiği bir başka hadis de Hz. Yusuf'la alakalıdır. Taberî'nin naklettiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: *“Yusuf şayet söylediği o kelimeyi (‘Efendinin (hükümdarın) yanında beni an/ona benden bahset!’)*<sup>167</sup> söylememiş olsaydı, zindanda o kadar uzun süre kalmazdı. -Zira bu sözüyle kurtuluşu Allah'tan başka birinde aramıştır.-”<sup>168</sup> Rıza bu hadisin batıl olduğunu söylemiş, İbn Kesîr'in de bu hadisin çok zayıf olduğunu senedinde yer alan Süfyan b. Veki'nin zayıf, İbrahim b. Yezid'in ise ondan daha zayıf olduğunu söylediğini nakletmiştir.<sup>169</sup> Ancak Taberî bu rivayeti sadece bu senetle değil, Hasan Basrî, Katâde, Mücâhid gibi tabilerin yer aldığı başka senetlerle de nakletmiştir. Ahmed Muhammed Şâkir, söz konusu rivayetin isnad

<sup>162</sup> Rıza, *el-Menâr*, IX, 521.

<sup>163</sup> Rıza, *el-Menâr*, IX, 521-525; krş. İbn Kesîr, *Tefsîr*, III, 189.

<sup>164</sup> A'raf 7/133.

<sup>165</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XIII, 50, 51.

<sup>166</sup> Rıza, *el-Menâr*, IX, 90.

<sup>167</sup> Yusuf 12/42.

<sup>168</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XVI, 112-113,

<sup>169</sup> Rıza, *el-Menâr*, XII, 315.

yönünden oldukça zayıf olduğunu söylerken, diğer rivayetlerin mürsel olduğunu söylemiştir.<sup>170</sup>

Reşid Rıza'nın zaman zaman bazı merfu hadisleri ayetin tefsiriyle alakası olmadığı düşüncesiyle, bir tefsir malzemesi olarak kullanmaktan kaçındığı görülmektedir. “Başlarına her bir azap inişinde ...”<sup>171</sup> ayetinde geçen “ricz” kelimesinin tefsirinde, onun bu tavrını görmek mümkündür. Müslim, Üsame b. Zeyd'den: “Taun, Allah'ın İsrailoğulları'na veya onlardan öncekilere gönderdiği bir ricz, bir azaptır...”<sup>172</sup> rivayetine yer vermiştir. Rıza, söz konusu ayette geçen riczden maksadın taun olduğuna dair herhangi bir merfu hadis olmadığını ifade etmektedir. Tevrat'ta sözü edilen “çıban” musibetinin veya yeni doğanların ölmesinin taun olması da ihtimal dâhilinde olduğunu düşünen Rıza, bu hadisin Tevrat'a uygun olarak anlaşılması halinde ayetin tefsiri olabileceğini söylemek istemektedir.

Reşid Rıza'nın isrâiliyat-hadis ilişkisi bağlamında sözü edilmesi gereken bir başka tavır da sahih hadisleri tevil etme yoluna gitmesidir. Sözelimi “*Ve sen ey Âdem! Eşinle birlikte Cennet'e yerleşin ve istediğiniz gibi oradan yeyin!*”<sup>173</sup> ayetinde Âdem'in bir eşi olduğuna işaret olduğunu söyleyen Rıza, Kur'an'da Tevrat'ta olduğu gibi, Allah Teâlâ'nın Âdem'e bir uyku verdiği, bu sırada kaburga kemiklerinden birini çekip ondan eşi Havva'yı yarattığı gibi bilgilerin olmadığını, bu anlamda rivayet edilen bilgilerin isrâiliyattan alındığını ifade eder. *Sahihayn*'da yer alan “Kadın kaburga kemiğinden yaratılmıştır”<sup>174</sup> anlamındaki Ebu Hureyre hadisini ise “*İnsan aceleden yaratılmıştır/İnsan yaradılıştan acelecidir*”<sup>175</sup> anlamında olduğunu, Hz. Peygamber'in: “Onu düzeltmeye kalkarsan onu kırarsın, onu kendi hâline bırakırsan da eğri kalır; kadınlara iyi muamele edin” sözünün de buna delil olduğunu söyler.<sup>176</sup>

## 2.2.2. Sahabe ve Tabiîne Yönelik Eleştirileri

Reşid Rıza'nın rivayetler hakkındaki değerlendirmelerinde, Ehl-i Kitap'tan rivayet naklettikleri ve Ehl-i Kitap'tan bazı kimselerle görüştükları ileri sürülen sahabilere yönelik eleştirileri görülmektedir. Bu sahabilerin başında kendisinden en çok

<sup>170</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XVI, 112; Şâkir'in taliki dn.1.

<sup>171</sup> A'raf 7/134.

<sup>172</sup> Müslim, *Âdâb*, 92-95.

<sup>173</sup> A'raf 7/19

<sup>174</sup> Buhârî, *Enbiya*, 1, *Nikâh*, 80; Müslim, *Hac*, 65.

<sup>175</sup> *Enbiya* 21/37.

<sup>176</sup> Rıza, *el-Menâr*, VIII, 346; IX, 518.

hadis rivayet edilen Ebu Hureyre (r.a)<sup>177</sup> ve tefsir ilmindeki yetkinliğini vurgulamak amacıyla *Tercümânü'l-Kur'an* diye adlandırılan İbn Abbas (r.a)<sup>178</sup> gelmektedir.

O, Ka'bu'l-Ahbâr ve Vehb b. Münebbih gibi sonradan Müslüman olan tabiîne yönelik çok daha ağır eleştiriler yönelmektedir. Daha önce de ifade edildiği gibi, Reşid Rıza, bu kimselerin aslında gerçekten Müslüman olmadığını, bunların amaçlarının naklettikleri rivayetlerle İslam'ın saflığını bozmak, Ehl-i Kitab'ın kitaplarında geçen bilgilere aykırı bilgiler rivayet ederek Müslümanları kandırmak, dindaşlarının da (Ehl-i Kitab'ın) İslam'a girmelerine engel olmak olduğunu ileri sürmektedir.

Reşid Rıza, Ebu Hureyre, İbn Abbas gibi sahabileri de daha çok Ka'bu'l-Ahbâr'la ilişkileri dolayısıyla eleştirmiş, onları Ka'b'ın naklettiği hurâfe ve isrâilî bilgilere kanmakla itham etmiştir.<sup>179</sup>

Reşid Rıza, hadis tekniği açısından bazı fikirler ileri sürüp rivayetleri bu çerçevede değerlendirmektedir. Sözelimi sahabeyi “udûl” kabul eden, klasik hadis usûlü anlayışının<sup>180</sup> aksine o, bunun bütünü değil, çoğunluğu kapsadığı görüşünü benimsemiştir. Onun bu konudaki gerekçesi Hz. Peygamber döneminde münafıkların varlığının Kur'an'la sabit olmasıdır. R. Rıza daha sonra rivayetlerdeki bozulmaların, Ka'bu'l-Ahbâr gibi kimselerin İslam'a girmesinden sonra başladığını söylemektedir: “Ondan rivayette bulunanlar arasında Ebu Hureyre, İbn Abbas vardır ki tefsir rivayetlerinin çoğu ondan ve onun öğrencilerinden gelmektedir. Onlar arasında da Katâde gibi tedlis yapanlar vardır. Onun dışında İbn Cüreyc gibi büyük müfessirler de böyledir.”<sup>181</sup>

Reşid Rıza'nın, sahabeden gelen gaybî konularla ilgili rivayetlerin merfu hükmünde değerlendirileceği kaidesine de farklı bir yaklaşımı vardır. Onun bu yaklaşımına göre, ileri gelen bazı sahabilerin Ehl-i Kitab'tan bilgi aldığı sabittir. Dolayısıyla onların bu rivayetleri merfu hadis hükmünde kabul edilemez. R. Rıza, İbn Teymiyye'nin “sahabeden gelen rivayetlerde gönül daha mutmain olmaktadır” görüşünden hareketle de bazı sonuçlar çıkarmaktadır. Ona göre İbn Teymiyye, sahabeden gelen bilgileri de kesin görmemekte, sadece insanın içinin bu rivayetleri

<sup>177</sup> İbn Salâh, *Mukaddime* (thk. Nureddin İtr), Dâru'l-Fikr, Suriye, 1406-1986, s. 296; Muhyiddîn en-Nevevî, *et-Takrîb ve't-Teyisîr* (thk. Muhammed Osman el-Haşet), Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1405-1985, s. 93.

<sup>178</sup> Zehebî, *Siyer*, IV, 387.

<sup>179</sup> Bkz. Rıza, *el-Menâr*, IX, 190; IX, 498.

<sup>180</sup> İbn Salâh, *Mukaddime*, s. 56; Nevevî, *et-Takrîb*, s. 50, 92; İbn Hecer, *Fethu'l-Bârî*, IX, 633; Suyûtî, *Tedribu'r-Râvî* (thk. Muhammed el-Fâryâbî), Dâru Taybe, ts. s. 375, 675.

<sup>181</sup> Rıza, *el-Menâr*, IX, 507; krş. G.H.A. Juynboll, *Modern Mısır'da Hadis Tartışmaları* (tr. Salih Özer), Ankara Okulu, Ankara, 2000, s. 65-67.

alırken daha mutmain olduğunu söylemektedir. Çünkü onların Hz. Peygamber'den duymuş olma ihtimalleri, Ehl-i Kitap'tan duymuş olma ihtimallerinden daha yüksektir. Sahabenin onlardan nakli de azdır. R. Rıza İbn Teymiyye'nin bu görüşünün, 'İstidlalle değil de nakille bilinebilen konularda sika sahibinin sözünün merfu hadis hükmünde olduğu' görüşünü nakzettiğini iddia etmektedir. Zira bazı âlim sahabiler Ehl-i Kitap'tan rivayette bulunmuştur. Hatta Buhârî'nin Muâviye'den: "Ne var ki biz bazen onun doğru söyleyip söylemediğini denerdik"<sup>182</sup> dediğini naklettiği Ka'bu'l-Ahbâr'dan bile Ebu Hureyre, İbn Abbas gibi Ehl-i Kitap'tan rivayette bulunan sahabiler vardır.<sup>183</sup>

Hâlbuki İbn Teymiyye sözünün devamında: "Öte yandan sahabe, tabiîne göre Ehl-i Kitap'tan daha az nakilde bulunmaktadır. Şu halde sahibinin söylediğinin katiyeti ortada ve onları tasdik etmek onlara men edilmişken, 'Bunu Ehl-i Kitap'tan almıştır' demenin imkânı var mı?" demektedir.<sup>184</sup> Kanaatimizce İbn Teymiyye'nin bu ifadeleri, Rıza'nın bu yorumuna imkân vermemektedir.

Reşid Rıza, "*Sana kıyametin ne zaman kopacağını sorarlar*"<sup>185</sup> ayetinin tefsirinde benzer şeyler söylemiştir. İbn Hacer'in kıyametin ne zaman kopacağı konusunda gelen rivayetleri değerlendirmelerinden yola çıkarak, bâtıl isrâilî bilgilerin kahramanları ve hurâfelerin kaynağı olan Ka'bu'l-Ahbâr ve Vehb İbn Münebbih'in Yahudi kitaplarında hatta Tevrat diye adlandırdıkları kitapta var olan dünyanın ömrünü sınırlandırma hurâfesini bu ümmet arasında yaydıklarını söylemiştir. Ne var ki Tevrat'ta yedi bin iken, bunlar Müslümanları kandırmak için bunu altı bin yapmışlardır. Bu konudaki mevkuf rivayetler de bu ikisine dayanmaktadır. R. Rıza, burada sahabenin veya tabiînin birbirlerinden duydukları hadisleri kimden duyduklarını belirtmediklerini söylemiştir. Hatta Ebu Hureyre'nin Hz. Peygamber'den rivayet ettiği hadislerin büyük bir kısmını ondan işitmediğini bu sebeple (an) lafzıyla ve (kâle) diyerek naklettiğini, (semi'tü) diyerek naklettiklerinin oldukça az olduğunu söylemektedir. Bazı sahabe ve tabiînden gelen rivayetlerle Ebu Hureyre'nin Ka'b'dan rivayette bulunduğu sabit olduğunu da ifade etmektedir: "Buradan şu kesin sonuca varabiliriz: İçtihat ve rey sahasına girmeyen sahabe mevkufları, hadisçilerin de ifade ettiği gibi, ancak isrâiliyat kabilinden olmadığı takdirde merfu değerinde olabilir."<sup>186</sup>

<sup>182</sup> Buhârî, İ'tisâm, 25.

<sup>183</sup> Rıza, *el-Menâr*, I, 10

<sup>184</sup> İbn Teymiyye, *Mukaddime*, s. 20.

<sup>185</sup> A'raf 7/147.

<sup>186</sup> Rıza, *el-Menâr*, IX, 476.

Reşid Rıza dünyanın ömrüyle ilgili herhangi sahîh veya hasen bir hadisin bulunmadığını, bu konudaki rivayetlerin ya zayıf ya da uydurma olduğunu söylemektedir. R. Rıza konu hakkında şu sonuca ulaşmaktadır: “Tercihe değer olan, bu konudaki merfu veya mevkuf rivayetlerin hepsinin Ka’b, Vehb ve benzerleri tarafından rivayet edilmiş isrâiliyat olmasıdır.” R. Rıza, konuyu değerlendiren İbn Hacer hakkında şöyle bir temennisini de ifade etmektedir: “Keşke İbn Hacer bunların desiselerini ve durumlarının gizliliği sebebiyle, bunları âdil gören cerh ve tadil âlimlerinin hatasını anlamış olsaydı o zaman onun bu konuyu tahkik ve değerlendirmesi daha mükemmel olurdu.”<sup>187</sup>

Esasen, İbn Hacer’in “*Ben, benimle kıyametin arası şu iki parmağım gibi birbirine yakın olarak gönderildim*”<sup>188</sup> hadisinin şerhinde konu hakkında gelen rivayetleri değerlendirmekte, Taberî’nin tarihinde İbn Abbas, Ka’bu’l-Ahbâr ve Vehb b. Münebbih’ten benzer rivayetler naklettiğini, onun Ka’b ve Vehb’in rivayetlerini zayıf görüp İbn Abbas’ın rivayetini tercih ettiğini söylemektedir. Bunun ötesinde onlarla ilgili herhangi bir değerlendirmesine rastlanmamaktadır.<sup>189</sup>

Reşid Rıza, benzer görüşlerini, Deccal, Mehdî, güneşin batıdan doğması gibi kıyamet alametleri hakkındaki hadislerin değerlendirmesinde de ifade etmektedir. Bu tür rivayetlerin çoğunluğunun isrâiliyata dayandığı fikrine sahip olan R. Rıza, sahâbeden gelen rivayetleri de bu kategoride değerlendirmektedir. O, Maide Suresi 158. ayet bağlamında senedi sahîh veya zayıf pek çok hadis geldiğini, ancak bunların tek başına hüccet olamayacağını, zira ayetin müphem bir ifadeye sahip olduğunu söylemektedir. Kıyamet alametlerinden birinin de “güneşin batıdan doğması” olduğunu söyleyen Rıza, modern bilimin bunun olabileceğini ifade ettiğini, Ka’b’ın da bu manada ilmî ve makul bir rivayet naklettiğini söylemektedir. Ebu Hureyre’den iki ayrı rivayet nakleden Rıza, bunun birinin diğerine muhalif olduğunu zaten “Eşrâtü’t-Sâa” hadislerinde bu tür problemlerin çokça var olduğunu, bunun en önemli sebebinin senedi sahîh olanların da metninde *ızdırıp* ve *teâruz* ve daha başka sorunlar olduğunu söylemiştir. Ona göre, bu hadisler manen rivayet edildiği için her ravi bunlarla neyin

<sup>187</sup> Rıza, *el-Menâr*, IX, 480.

<sup>188</sup> Buhârî, Rikâk, 38.

<sup>189</sup> İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, XI, 350. Ancak Taberî’nin, İbn Abbas’ın görüşünü tercih ettiğine dair bir ifade göremedik. Taberî, bu konuda doğru görüşün, -İbn Hacer’in de işaret ettiği- İbn Ömer’in Hz. Peygamber’den naklettiği şu hadis olduğunu söylemektedir: مَا أَجَلُكُمْ فِي أَجَلٍ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ إِلَّا مِنْ صَلَاةِ الْعَصْرِ إِلَى مَغْرِبِ الشَّمْسِ Taberî, *Târih*, I, 11.

kastedildiğini anlamamıştır. Çünkü bunlar gaybî konular olup, raviler kendi anlayışlarına göre farklı nakletmişlerdir.<sup>190</sup>

Rıza, burada da Ebu Hureyre'nin bu hadisleri Hz. Peygamber'den işittiğini söylemediğini, bunların bir kısmının Ka'bu'l-Ahbâr ve benzerlerinden rivayet edilmiş olma endişesini taşıdığını, bu sebeple bunların mürsel rivayetler olacağını söylemiştir. Fakat bu ve diğer rivayetlerin bütünü, ayeti teyit ettiğini ifade etmiştir.<sup>191</sup> Böylelikle o, güneşin batıdan doğması alametini kabul etmekle beraber, bu tür rivayetlerin senetleri sahih de olsa, Ehl-i Kitab'a dayandığı görüşünü ortaya koymuş olmaktadır.

Reşid Rıza'ya göre, Ebu Hureyre'nin Hz. Peygamber'e nispet ettiği ve fakat Ka'b'dan aldığı bir rivayete, “*Sizin Rabbiniz, şüphesiz ki gökleri ve yeri altı günde yaratan, sonra da arşının üzerinde hükümler olan Allah'tır*”<sup>192</sup> ayetinin tefsirinde yer vermektedir. Ebu Hureyre dedi ki: “Allah Rasûlü elimden tuttu ve şöyle buyurdu: Allah toprağı cumartesi günü yarattı. Dağları orada pazar günü yarattı. Ağacı orada pazartesi günü yarattı. Salı gün mekruh olanı yarattı. Çarşamba gün, ışığı yarattı. Perşembe gün de canlıları yaydı. Cuma günü de ikindiden sonra son varlık olarak Cuma anlarının son anında, ikindiyle akşam arasında Âdem'i yarattı.”<sup>193</sup>

R. Rıza'ya göre, bu konuda gelen haber ve eserlerin hepsi isrâiliyattan alınmış olup içlerinde merfu bir hadis yoktur. Ebu Hureyre'nin bu hadisi ise, metni Allah'ın kitabının nassına aykırı olduğu için kabul edilemez. Ona göre bu hadisin Müslim rivayeti olmasının da burada bir anlamı yoktur, zira hadisin çeşitli problemleri vardır. Bundan dolayı Buhârî ve diğer bazı muhaddisler bu hadis üzerinde değerlendirmede bulunmuşlar ve bunu Ebu Hureyre'nin Ka'bu'l-Ahbâr'dan rivayet ettiğini, bu sebeple merfu bir hadis olmadığını söylemişlerdir.<sup>194</sup> Sonuç olarak o, Ebu Hureyre'nin sözünü Hz. Peygamber'e isnad etmesinin muhtemelen sonraki gelen ravilerden birinin karışırması olduğu kanaatindedir ve Ebu Hureyre'nin buna benzer daha başka hadisleri de vardır.<sup>195</sup>

Esasen sahabenin tabînden nakletme konusuna, hadis usûlü kitaplarında da yer verilmiş, mesele genellikle “Rivayetü's-Sahâbe ani't-Tâbiîn veya Rivâyetü'l-Ekâbir

<sup>190</sup> Rıza, *el-Menâr*, VIII, 210-211.

<sup>191</sup> Rıza, *el-Menâr*, VIII, 210-211.

<sup>192</sup> A'raf 7/54.

<sup>193</sup> Müslim, Sıfâtü'l-Münâfikîn, 27 (2789).

<sup>194</sup> Buhârî ve diğer muhaddislerin hadis hakkındaki görüşleri için bkz. M. Said Hatiboğlu, *Hadis Tedkikleri*, Otto, Ankara, 2009, s. 115-118.

<sup>195</sup> Rıza, *el-Menâr*, VIII, 449.



ani'l-Esâğir" başlığı altında işlenmiştir.<sup>196</sup> Bu konuda iki görüş ileri sürülmüştür. İlk sahabenin tabîinden rivayetlerinin sadece isrâiliyat ve mevkuf rivayetlerde olduğu görüşü, ikincisi de bu rivayetlerin sadece isrâiliyatla sınırlandırılmayacağını ileri süren görüştür. İlk görüş daha çok Abdullah b. Selam, Ka'b ve Vehb gibi Ehl-i Kitap'tan Müslüman olanlardan alınan rivayetler doğrultusunda ortaya çıkmış gibidir.<sup>197</sup> Nitekim İbnü's-Salâh bu tür rivayetlere, Abâdile ve diğer bazı sahabilerin Ka'bu'l-Ahbâr'dan aldığı rivayetleri örnek göstermiştir.<sup>198</sup> Zehebî de Ebu Hureyre, Muâviye ve İbn Abbas'ın Ka'bu'l-Ahbâr'dan rivayette bulduklarını, ancak bunların nadir ve çok az olduğunu ifade etmiştir.<sup>199</sup> Suyûtî ve Sehâvî de yukarıdaki sahabiler yanında Hz. Ömer, Ali, Enes gibi sahabilerin Ka'bu'l-Ahbâr'dan rivayet aldıklarını ifade etmişlerdir.<sup>200</sup>

Eldeki rivayetlerden, Ebu Hureyre'nin Ka'b'la zaman zaman bir araya gelip ona hadis naklettiği ve ondan isrâili rivayetler aldığı sonucuna ulaşılmaktadır.<sup>201</sup> Ancak bu tür bir bilgi alışverişini anlatan rivayetler, Ebu Hureyre'nin Ka'b'ın söylediği her şeyi kabul edip Rıza'nın ifadesiyle "kandırılan" bir konumda olduğunu söylemeye imkân vermemektedir. Nitekim Ebu Hureyre'nin Cuma gününün icabet saati hakkında Ka'b'a muhalefet ettiği ve Ka'b'ın da bunu kabul ettiği rivayeti bunun en iyi örneğidir.<sup>202</sup> Zaten ikisinin görüştüğünü zikreden hadisler de Cuma saati hadisi bağlamında gelmiştir. Dolayısıyla Ebu Hureyre her ne kadar Ka'b'la bilgi alışverişinde bulunmuş olsa bile, onun Ka'b'dan aldığı bilgi ve haberleri, Hz. Peygamber'den edindiği Nebevî bilgi süzgecinden geçirdiği muhakkaktır.<sup>203</sup>

Zehebî'nin de ifade ettiği gibi, sahabenin tabîinden rivayeti oldukça azdır; dolayısıyla Ebu Hureyre gibi sahabîlerin rivayetlerini töhmet altında bırakacak seviyede değildir. Zehebî bu ifadeleriyle, bu konuda oluşabilecek tevehhümü ortadan kaldırmış olmaktadır. Buhârî ve Müslim'in rivayetine göre, Ebu Hureyre bir hadis rivayet etmiş, Ka'b ısrarla bunu Peygamber'den duyup duymadığını sormuştur. Ebu Hureyre bunun

<sup>196</sup> İbn Hecer, *Nüzhetü'n-Nazar*, 150,151; Suyûtî, *Tedribu'r-Râvî*, II, 712, 714; Muhammed Ebu Şehbe, *Difâ'ani's-Sünne*, Mecmeu'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, Kahire, 1985, s. 142.

<sup>197</sup> Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, s. 403, 405.

<sup>198</sup> İbn Salâh, *Mukaddime*, s. 308.

<sup>199</sup> Zehebî, *Siyer*, IV, 472; İbn Hacer de bu sahabilerin isimlerini verir. *Tehzîbü't-Tehzîb*, VIII, 408.

<sup>200</sup> Suyûtî, *Tedribu'r-Râvî*, II, 714; Sehâvî, *Fethu'l-Muğîs*, IV, 166.

<sup>201</sup> Ebu Dâvud, *Salât*, 200, 201; Nesâî, *Cum'a*, 45; Muvatta', *Cum'a*, 16; İbn Hanbel, *Müsned*, II, 486; Dârimî, *Salât*, 204.

<sup>202</sup> Ebu Dâvud, Ebu Hureyre'den şöyle rivayet eder: "Allah Rasûlü şöyle buyurmuştur: 'Güneşin doğduğu en hayırlı gün, Cuma günüdür. Çünkü Âdem bu günde yaratılmış, bu günde yeryüzüne indirilmiş, bu günde tevbesi kabul edilmiş, bu günde ölmüştür. (...) Bu günde öyle bir saat (an) vardır ki Müslüman bir kul namaz kılarken bu saati denk getirir ve ihtiyacını arzederse Allah mutlaka bunu ona verir.' Ka'b dedi ki: 'Bu her senede bir gündür.' Ben: 'Hayır, her cumadır' dedim. Ka'b bunun üzerine Tevrat'ı okudu ve 'Peygamber (s.a) doğru söylemiştir' dedi." Ebu Dâvud, *Salât*, 200, 201.

<sup>203</sup> Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, s. 320.

üzerine: “Ben Tevrat mı okuyorum da sana ondan nakilde bulunayım?”<sup>204</sup> şeklinde bir cevap vermiştir. İbn Hacer, bu rivayeti Ebu Hureyre'nin Ehl-i Kitap'tan nakilde bulunmadığının delil olarak getirmekte, onun gibi sahabîlerin rey ve içtihadı konu olmayan hususlarda rivayette buldukları zaman bunların merfu hükmünde olacağını ifade etmektedir.<sup>205</sup> İbn Hacer, *Nüzhetü'n-Nazar*'da merfu hükmünde olacak sahabe rivayetlerinde aradığı şartlardan biri de sahabînin isrâiliyata başvurmayan birisi olmasıdır.<sup>206</sup> Böylelikle o, Ebu Hureyre'yi isrâiliyata başvuran sahabîlerin dışına çıkararak onun -içtihadın konusu olmayan yani *yaratılışın başlangıcı, peygamberlerin haberleri gibi geçmişle; melâhim, fitneler ve kıyamet ahvâli gibi gelecekle ilgili anlatımlar* gibi gaybî konulardaki<sup>207</sup> mevkuf hadislerinin merfu hükmünde olduğunu ifade etmiş olmaktadır. Ayrıca İbn Hacer, sahabinin (kâle Rasûlullah) dese bile hadisinin merfu olacağını bunun için, kendisinin duymuş olmasıyla, bir aracından duymuş olmasının fark etmeyeceğini söylemiştir.<sup>208</sup> Eşrâtu's-sâa (kıyamet alâmetleri) hadislerinin çoğunu isrâiliyat olarak değerlendirip bunların merfu olamayacağını ifade eden Reşid Rıza ise, her ne kadar İbn Hacer'in içtihat ve rey sahasına girmeyen sahabe mevkularının merfu hükmünde olduğu görüşünü kabul etse de<sup>209</sup>, kıyâmet alâmetlerini anlatan rivayetleri bunun dışında tutarak ondan ayrılmaktadır.

Öte yandan, Ebu Hureyre'nin Ka'bu'l-Ahbâr'dan aldığı bir bilgiyi Hz. Peygamber'e isnad ederek rivayet ettiği yönündeki eleştiriler de, Ebu Hureyre'den ziyade ravilerle ilgili bir durumdur. Reşid Rıza'nın da eleştirdiği altı gün hadisinde olduğu gibi böyle bir karıştırmanın sorumlusu Ebu Hureyre değil, onun hangi sözü Rasûlullah'tan hangi sözü Ka'b'dan naklettiğini temyiz edemeyen daha sonraki raviler olsa gerektir.<sup>210</sup>

Dolayısıyla Reşid Rıza'nın ve daha sonra Ebu Reyze'nin Ebu Hureyre ve Ka'b'ın ilişkilerini değerlendirmeleri, hadis âlimlerinin değerlendirmelerinden oldukça farklı olup ilmî olmaktan çok, dönemsel şartların yarattığı, İslam'ı ve Kur'an'ı savunma psikolojisinden kaynaklanan “siyasal” ve “duygusal” zeminde gelişmiş bir bakış açısının ürünü olmalıdır. Ebu Şehbe'nin Ebu Reyze için ifade ettiği gibi, bu bakış

<sup>204</sup> Buhârî, *Bed'ü'l-Halk*, 15; Müslim, *Zühd*, 61.

<sup>205</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VI, 353.

<sup>206</sup> İbn Hacer, *Nüzhetü'n-Nazar*, s. 107; ayrıca bkz. Ebu Şehbe, *el-İsrâiliyyât*, s. 53, 54.

<sup>207</sup> İbn Hacer, *Nüzhetü'n-Nazar*, s. 107; ayrıca bkz. İbn Hacer, *en-Nüket alâ Kitâbi İbni's-Sâlâh* (thk. Rabî el-Medhâlî), Medine, 1404-1984, II, 531.

<sup>208</sup> İbn Hacer, *Nüzhetü'n-Nazar*, s. 108.

<sup>209</sup> Rıza, *el-Menâr*, IX, 476.

<sup>210</sup> Ebu Şehbe, *Difâ'ani's-Sünne*, 154.

açısında da, müsteşriklerin Ebu Hureyre ve diğer bazı sahabîler üzerinde estirdikleri şüphe dalgalarının izleri olduğu anlaşılmaktadır.<sup>211</sup>

Reşid Rıza'nın eleştirisi konusu yaptığı ve rivayetlerine ihtiyatla yaklaştığı diğer bir sahabî İbn Abbas'tır. Ona göre, tefsir rivayetlerinin çoğu ondan ve öğrencilerinden gelse de İbn Abbas Ehl-i Kitap'tan özellikle de Ka'b'dan rivayette bulunmuş, pek çok hurâfe İbn Abbas ve öğrencileri yoluyla tefsire girmiştir.<sup>212</sup> Tefsir ilminde İbn Abbas'tan rivayet edilen haberlerin çoğu uydurmadır, o söylemediği hâlde kendisine izafe edilmiştir. Çünkü bunlar Kelbî, Süddî, Mukâtil İbn Süleyman gibi hadis uyduran yalancılar tarafından rivayet edilmiştir. R. Rıza bu görüşünü İbn Teymiyye ve Suyûtî'ye atfetmekte, Ahmed b. Hanbel'in: "Üç kitap türü vardır ki asılları yoktur" sözünü de buna yorumlamaktadır.<sup>213</sup>

Reşid Rıza, Abduh'un da reddettiği İbn Abbas'tan gelen bir rivayet üzerine, hiçbir âlimin sahih olsa bile İbn Abbas'tan gelen rivayetleri bağlayıcı görmediğini, sahih olmayanların ise kesinlikle bir bağlayıcılığının söz konusu olamayacağını söylemiştir.<sup>214</sup>

Taberî'nin İbn Abbas'tan "*Bu benim Rabbimdir*"<sup>215</sup> ifadesini ibadetle tefsir ettiğine dair rivayeti<sup>216</sup> de sahih görmezken, bunun, İbn Ebî Talha'nın rivayetlerinden olduğunu, onun İbn Abbas'ı görmediği halde ondan pek çok rivayette bulunduğunu söyler. İbn Hanbel'in, "Onun münker pek çok rivayeti vardır" (Ihû eşyâu münkerât)<sup>217</sup> sözünü ve muhaddislerin onun hakkındaki görüşlerini nakleden R. Rıza, "Sahihi olduğunu farz etsek bile, çocukluğunda Hz. İbrahim'e şirk isnad eden bu rivayeti, İbn Abbas'tan da gelse nasıl kabul edebiliriz ki?" diye sorar.<sup>218</sup>

Reşid Rıza, İbn Abbas'ın Ehl-i Kitap'la ilişkisi hakkında da çeşitli görüşler serdetmiş, Ka'b'dan rivayette bulunan sahabilerden söz ederken, Ebu Hureyre'nin yanı sıra onun da ismini zikretmiştir. O, İbn Abbas'ın bazı ayetlerin tefsirini sormak üzere Ehl-i Kitap'tan bazı kimselere mektup yazdığına dair rivayetleri de gündeme getirmiştir.<sup>219</sup> Onun Ehl-i Kitap'tan alınmış olduğu gerekçesiyle İbn Abbas'tan gelen pek çok rivayeti eleştirdiğini görmek mümkündür.<sup>220</sup>

<sup>211</sup> Ebu Şehbe, *Difâ'ani's-Sünne*, 143.

<sup>212</sup> Rıza, *el-Menâr*, IX, 507.

<sup>213</sup> Rıza, *İslam'da Birlik*, s. 45.

<sup>214</sup> Rıza, *el-Menâr*, I, 454.

<sup>215</sup> En'am 6/78.

<sup>216</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XI, 480.

<sup>217</sup> A. M. Şâkir, münker hadisi: "Ravisinin sikalara muhalefet ettiği ya da âdil, dâbit olmayan ravinin her ne kadar onlara muhalefet etmese bile naklettiği hadis" şeklinde tanımlar. *el-Bâisü'l-Hasis*, s. 56.

<sup>218</sup> Rıza, *el-Menâr*, VII, 557. Bir başka örnek için bkz. IX, 218, IX, 414.

<sup>219</sup> Rıza, *el-Menâr*, VIII, 355, 357.

<sup>220</sup> Örnekler için bkz. Rıza, *el-Menâr*, VIII, 449, VIII, 521; IX, 92; IX, 365; IX, 414.

Reşid Rıza'nın İbn Abbas'a yönelik iki tür yaklaşımı olduğu görülmektedir. Bunlardan ilki, İbn Abbas'tan gelmediği halde tefsirlerle ilgili bir takım rivayetlerin İbn Abbas'a isnad edilmesidir. Esasen bu konu, onun da dile getirdiği gibi, âlimler tarafından ele alınmış, mesela Şaffî'nin İbn Abbas'tan sahih olarak gelen tefsir rivayetlerinin sadece yüz civarlarında olduğunu söylediği nakledilmiştir.<sup>221</sup> İbn Teymiyye de, tefsir kitaplarında İbn Abbas'a pek çok yalan rivayet isnad edildiğini söylemiş, bunların da Kelbî'nin Ebu Sâlih ve diğerlerinden yaptığı rivayetler olduğunu, bunların hüccet olabilmesi için Taberî gibi tefsiri senetleriyle veren müfessirlerin kitaplarına müracaat etmek gerektiğini söylemiştir.<sup>222</sup> Ahmed Emin, diğer sahabilere nispetle daha çok Hz. Ali ve İbn Abbas'a yalan haber isnad edildiğini, bunun en önemli sebebinin onların Ehl-i Beyt'ten olmaları ve onlar adına uydurulan rivayetlerin başkalarına nispetle daha kolay güvenilirlik kazanması olduğunu söylemektedir. İbn Abbas'la Abbâsî halifelerinin aynı soydan gelmiş olmalarını da onun adına rivayet uydurmanın bir başka sebebi olarak zikretmektedir.<sup>223</sup>

Suyûtî, İbn Abbas'ın tefsir ilmindeki yerini anlatan pek çok rivayete yer verdiği *el-İtkân*'da, İbn Abbas'tan sayılamayacak kadar çok rivayet geldiğini ifade etmiş, İbn Abbas'tan gelen tarikleri değerlendirmiştir. Suyûtî, Reşid Rıza'nın tenkid ettiği Ali İbn Ebî Talha tarikini, en iyi tarik olarak zikretmekte (fe-min ceyyidihâ), burada bazı âlimlerin kanaatlerini serdetmektedir. Buna göre, İbn Hanbel: "Mısır'da tefsirle ilgili, Ali b. Ebî Talha'nın rivayet ettiği bir *Sahife* vardır. Bir kimse, sırf onu elde etmek amacıyla Mısır'a gitse değer..." demiştir. İbn Hacer de, bu nüshanın Buhârî'nin kaynakları arasında yer aldığına dikkat çekmiş, onun *Sahih*'inde, İbn Abbas'tan ta'lik yoluyla yaptığı pek çok rivayette bu *Sahife*'ye dayandığını ifade etmiştir. Buhârî'nin yanı sıra, Taberî, İbn Ebî Hâtim ve İbnü'l-Münzir de Ebu Salih yoluyla ondan nakilde bulunmuşlardır.<sup>224</sup> İbn Hacer, İbn Ebî Talha'nın İbn Abbas'tan sema yoluyla almadığı,

<sup>221</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, IV, 239; krş. Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, s. 203.

<sup>222</sup> İbn Teymiyye, *Dekâiku't-Tefsîr*, II, 479; *Mecmûu'l-Fetâvâ*, VI, 389.

<sup>223</sup> Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, s. 148, 203. Ne var ki Ahmed Emin, bu uydurma tefsirlerin ilmî bir kıymetten yoksun olmadığını, bu uydurma faaliyetinin rastgele uydurulmuş sözlerden ibaret olmadığını ifade etmektedir. Çoğu zaman kıymetli ilmî bir içtihadın ürünü olan bu rivayetler sadece Hz. Ali ve İbn Abbas'a nispetleri sebebiyle problemlidir. s. 204.

<sup>224</sup> Fuad Sezgin, Buhârî'nin İbn Ebî Talha'ya ait *Sahife*'den filolojik tefsirleri veya garip kelimeleri, Taberî'nin yalnız ahkâm ve sebep-i nüzulle ilgili izahları, İbn Ebî Hâtim'in ise her iki türü de aldıklarını ifade etmektedir. Bkz. Fuad Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, İbrahim Horoz Basımevi, İstanbul, 1956, s. 122, 123. Bu bilgi dikkate alındığında Buhârî'nin İbn Ebî Talha'dan hoşlanmadığı bilgisi tartışmalı hale gelmektedir. Bkz. Rıza, *el-Menâr*, VII, 557.

Mücahid ve Saîd b. Cübeyr yoluyla aldığı görüşüne ise şu cevabı vermiştir: “Vasıtanın sika olduğunu bildikten sonra, bunda bir mahzur yoktur.”<sup>225</sup>

Suyûtî, İbn Abbas rivayetlerinin geldiği tarikleri değerlendirirken bunlardan Kelbî, Ebu Sâlih ve Muhammed b. Mervan es-Süddî'nin yer aldığı tarikin en zayıf tarik olduğuna dikkat çekmiştir.<sup>226</sup> İbn Teymiyye'nin değerlendirmelerinde de bu tarikin öne çıktığı görülmektedir. Ancak İbn Teymiyye'nin ve Suyûtî'nin rivayet zincirlerini ele aldıkları bu tür değerlendirmelerden hareketle, İbn Abbas'tan gelen tefsirlerin çoğunun ona ait olmadığını söylemek sağlıklı bir yaklaşım olmasa gerektir. Kaldı ki Suyûtî, burada sahih ve muteber senetlere de yer vermiştir.<sup>227</sup> Reşid Rıza'nın bu tür rivayetlerin, sahih ve senetleri kavi de olsa kabul edilmemesi gerektiği yönündeki tavrı ise, ancak onun isrâiliyat konusundaki şartlanmışlığı ve bu şartlanmışlığın onun ilmî kıstaslarının önüne geçtiğiyle izah edilebilir.

Reşid Rıza'nın İbn Abbas'a yönelik ikinci yaklaşımı, onun Ehl-i Kitap'la ilişki içinde olduğu ve pek çok rivayeti isrâiliyattan aldığı eleştirisidir.<sup>228</sup> Esasen kaynaklarda var olan rivayetler, İbn Abbas'ın Ehl-i Kitap'tan bazı kişilerle görüşüp onlardan bilgi aldığı veya onlara mektup yazıp bilgi sorduğunu göstermektedir.<sup>229</sup> Nitekim Goldziher de bu rivayetlerden hareketle, İbn Abbas'ın sadece kıssalarla ilgili değil, Kur'an'ın bazı garib lafızlarıyla ilgili de Ehl-i Kitap'tan bilgi sorduğunu, Ka'bu'l-Ahbâr gibi Müslüman olan kimselerin onun kaynakları arasında yer aldığını iddia etmiştir.<sup>230</sup> Ne var ki, -birinci bölümde de değindiğimiz gibi- İbn Abbas'ın bu konuda iki farklı tavır takındığını gösteren rivayetler vardır. Bunların ilki, Buhârî rivayetidir ki buna göre İbn Abbas, Ehl-i Kitap'tan bilgi sormayı şiddetle tenkit etmekte, onların kitabı tahrif edilmişken onlara bilgi sorulamayacağını beyan etmektedir.<sup>231</sup> Diğer rivayetlerde ise, İbn Abbas'ın bu beyanına aykırı davrandığı görülmektedir.<sup>232</sup>

<sup>225</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, IV, 237; krş. Dihlevî, *el-Fevzü'l-Kebîr*, s. 81; Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, s. 203.

<sup>226</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, IV, 237-239; krş. Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, s. 203.

<sup>227</sup> Nitekim *DİA*'da verilen dokuz ayrı tarikten üçünün ta'n edildiği görülmektedir. İsmail Lütfi Çakan-Muhammed Eroğlu, “Abdullah b. Abbas”, *DİA*, I, 78.

<sup>228</sup> Ahmed Emin de aynı kanaatte olup o, Hz. Peygamber “Ehl-i Kitap size naklettiği zaman, onları tasdik de tmeyin, tekzip de” hadisine rağmen, ravilerin onları hem tasdik ettiklerini hem de onlardan naklettiklerini söylemektedir. Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, s. 201.

<sup>229</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I, 340-345, I, 517, 518; XXII, 387; XIX, 441; XXII, 513, 514; XVIII, 21; Suyûtî, *ed-Dürü'l-Mensûr*, VII, 352.

<sup>230</sup> Goldziher, *Mezâhib*, s. 86, 87.

<sup>231</sup> Buhârî, *Şehadât*, 29, I'tisam, 25.

<sup>232</sup> İbn Abbas, Ka'bu'l-Ahbâr'a “Hz. İdris'in yüksek bir yere yükseltilişi” Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XVIII, 212; “sidretü'l-müntehâ”, XXII, 513, 514; “ümmü'l-kitâb” XXIII, 681; “Ashâbu'r-Ress”, Suyûtî, *ed-Dürü'l-Mensûr*, VII, 352; Abdullah b. Selâm'a, “Hz. Süleyman'ın Hüdhüd'ü niçin aradığı” Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XIX, 441, gibi sorular sormuştur.

M. H. ez-Zehebî'nin de dikkat çektiği gibi, burada ya İbn Abbas'ın Ehl-i Kitab'a sorduğuna dair rivayetler zayıf rivayetler olarak addedilip İbn Abbas'ın Buhârî'deki görüşünün esas olduğu kabul edilecektir; ya da İbn Abbas'ın akideye taalluk etmeyen bu gibi konuları Ehl-i Kitab'a sormakta bir mahzur görmediği düşünülecektir. Gerçi Zehebî sadece, Goldziher'in de delil olarak kullandığı, Ebu'l-Celd Gaylân b. Ferve el-Ezdî'ye mektup yazıp “berk” ve “tama'an” kelimelerini sorduğu rivayetini,<sup>233</sup> hem senet yönünden hem de İbn Abbas gibi Arap dilinde mahir olan birinin “berk” ve “tamaan” kelimelerini sormasının imkân dâhilinde olmadığı noktasından hareketle tenkit etmektedir.<sup>234</sup>

Ancak İbn Abbas'ın muhtemelen bir bilgileri olduğunu düşündüğü ve kendilerine itibar ettiği Ka'bu'l-Ahbâr ve Abdullah b. Selam gibi Ehl-i Kitap kökenli kimselere, bir takım bilgiler sorması ihtimal dâhilindedir. Bütün bu rivayetleri, teknik açıdan zayıf görmek mümkün gözükmemektedir. Dolayısıyla, İbn Abbas'ın Hz. Peygamber'in verdiği ruhsata<sup>235</sup> uygun olarak Ehl-i Kitap'tan kıssalar ve bir kısım gaybî konularla ilgili rivayette bulunduğu kabul edilip Buhârî'de yer alan tenkidinin ise akideyle ilgili konuların Ehl-i Kitab'a sorulmasına yönelik olduğu düşünülecektir. Diğer bir ihtimale göre ise İbn Abbas, Ehl-i Kitab'a çokça soru sorulduğunu ve bu konuda insanların haddi aştığını görmüş ve bu kapıyı tamamen kapatmak istemiş olabilir.<sup>236</sup>

Burada dikkat çekilmesi gereken bir nokta da, İbn Abbas'ın bu tür bilgileri öncelikle sahabenin ileri gelenlerinden öğrenmeye özen gösterdiğidir. Birinci bölümde de ifade ettiğimiz gibi, Abdullah b. Abbas, Hz. Musa'nın konuştuğu kişinin kim olduğunu öğrenmek için Übey b. Ka'b'a başvurmuş, o da Hz. Peygamber'den duyduğu hadisi nakletmiştir.<sup>237</sup> Öte yandan İbn Abbas'ın da Ebu Hureyre gibi, her duyduğunu kabul etmediği, Kur'an'a ve hadislere aykırı olarak gördüğü rivayetleri kabul etmediği görülmektedir. Sözelimi İbn Abbas, Nevf el-Bikâlî'den nakledilen ve Hızır'la görüşen Musa'nın Hz. Musa olmadığı görüşünü kabul etmemiş, kendisine Übey b. Kab'ın naklettiği hadisi zikretmiştir.<sup>238</sup> Zaten, hem hadis rivayetinde, hem fetvada hem de

<sup>233</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XVI, 387. Taberî, aynı senetle aynı rivayeti daha önce zikretmiş, orada İbn Abbas'ın Ebu'l-Celd'e “ra'd”ı sorduğu rivayetini vermiştir. Anlaşılan aynı mektupta hem Ra'd hem de diğer kelimeler sorulmuştur, Taberî, I, 340-345. A. Muhammed Şâkir'in ravilerle ilgili değerlendirmeleri için bkz. Taberî, I, 340, dn. 1.

<sup>234</sup> Ahmed Halil, *Neş'etü't-Tefsîr*, 37, 38; Zehebî, *el-İsrâiliyyât*, s. 63, 64.

<sup>235</sup> Buhârî, *Enbiya*, 50; Ebu Dâvud, *İlim*, 11.

<sup>236</sup> Bkz. Tayyâr, *Şerhu Mukaddime*, s. 157, 158.

<sup>237</sup> Buhârî, *İlim*, 17, *Enbiya*, 27.

<sup>238</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, s. 442. Taberî de tarihinde Ka'b'ın “Güneş ve ayın kıyamet günü iğdiş edilmiş iki boğa olarak cehenneme atılacağı” biçimindeki sözlerine İbn Abbas'ın itirazını içeren bir rivayeti zikreder, Taberî, *Târih*, I, 23. Ancak bu rivayet gerek İbn Abbas'ın Ka'b'a yönelik ciddi ithamlarını içermesi;

tefsirde bu kadar temayüz etmiş bir sahabinin<sup>239</sup> kendisine her söylenene “kanan” bir konuma düşürülmesi makul olmasa gerektir.

Reşid Rıza'nın Ka'bu'l-Ahbâr, Vehb b. Münebbih, İbn Cüreyc gibi Ehl-i Kitap kökenli tabîfne çok daha ciddi tenkitler yönelttiği daha önce birkaç kez söz konusu edilmişti. Ona göre, İslamî literatürde var olan bâtil, hurâfe ve isrâilî bilgiler literatüre önemli ölçüde bunlar yoluyla girmiştir. Hatta Deccal, Mehdi gibi kıyamet alâmetleriyle ilgili rivayetler de büyük oranda bu gibi ravilere dayanmaktadır. R. Rıza, Deccal hadisleriyle ilgili bir değerlendirmesinde Ka'b için, isrâilî bilgilerin en büyük kahramanının eli, Deccal konusunda da oyununu oynamıştır. Her taşın altından o çıkmaktadır” demektedir. Ona göre Ka'b muttaki görünerek Müslümanların dinlerini bozmak için, bu tür hurâfelerle onları kandırmış, insanları aldatmıştır.<sup>240</sup>

Onun Vehb'le ilgili de benzer değerlendirmeleri vardır. Sözelimi, Hz. Musa'nın asası hakkında Vehb'in bir rivayetini zikrettikten sonra şunları söylemektedir: “Bu rivayetle yetiniyorum, çünkü ben Vehb'le ilgili olarak, cumhur onu sika görse de, Amr İbn Ali el-Fellâs'ın zayıf görmesini tercih ediyorum. Her ne kadar onun çok ibadet ettiğine dair rivayetler olsa da ben onun hakkında iyi düşünmüyorum. Zann-ı galibime göre onun, İslam'a ve Araplara entrika çeviren, rivayet ve Şiilik yoluyla onlara desiseler kuran Fars halkıyla bir dirsek teması vardı.”<sup>241</sup>

Onun hakkında bazı bilgiler verdikten sonra da şöyle söyler: “Bana göre Yahudi Ka'bu'l-Ahbâr için de aynı şey geçerlidir. Her ikisi de tâbiî olup, bunların naklen ve aklen aslı bilinmeyen pek çok garip rivayetleri vardır. Her ikisinin halkı da Fars bölgelerini fetheden ve Yahudileri Hicaz'dan sürgün eden Müslüman Arap ümmetine karşı entrikalar çeviriyorlardı. Hz. Ömer'i İranlıların gizli bir örgütü tarafından gönderilen bir Farisî öldürmüştü. Hz. Osman, Yahudi Abdullah b. Sebe'ye bağlı kişilerce katledilmişti. Birinci asırdaki siyasî kargaşalar ve uydurma rivayetlerin hepsi, Sebe'ye ve İranlı örgütlere varıp dayanmaktadır.”<sup>242</sup>

---

gerekse Ka'b'dan gelen bu rivayetin benzer veya farklı lafızlarla Enes, Ebu Hureyre hatta İbn Abbas'tan merfu olarak rivayet edilmesi sebebiyle delil olabilecek nitelikte değildir. Bkz. İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadîs*, s. 165; Tahavî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, I, 171; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VI, 299, 300; Bedreddin el-Aynî, *Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, İhyâü't-Türâs el-Arabî, Beyrut, XV, 120; Münâvî, *Feydu'l-Kadîr*, I-VI, el-Mektebetü't-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, 1356, II, 347.

<sup>239</sup> Bkz. İbn Salâh, *Mukaddime*, 296; Nevevî, *et-Takrîb*, 93; Zehebî, *Siyer*, IV, 387 vd; Suyûtî, *el-İtkân*, IV, 234-236.

<sup>240</sup> Rıza, *el-Menâr*, IX, 498.

<sup>241</sup> Rıza, *el-Menâr*, IX, 45.

<sup>242</sup> Rıza, *el-Menâr*, IX, 45.

Reşid Rıza'nın eleştiri yönelttiği tabiîn ravileri sadece bunlar değildir. O, İbn Cüreyc, Katâde gibi ravileri de tedlis yapmakla itham etmiş, hatta İbn Cüreyc'i tedlis yapanların en azılısı olarak nitelendirmiştir.<sup>243</sup>

İbn Teymiyye ve İbn Kesîr'in bu ravilerle ilgili bazı değerlendirmeleri olmuş, Rıza onların bu görüşlerini referans alarak daha ileri seviyede söylemler geliştirmiştir. Tefsirin girişinde İbn Teymiyye'nin, "Ka'b ve Vehb gibi ravilerin isrâilî rivayetlerinde tevakkuf etmek gerektiği"<sup>244</sup> yönündeki görüşünü değerlendiren Rıza, İbn Teymiyye'nin bu ravileri yeterince tanımadığı için bu hükmü verdiğini söylemekte ve şunu ilave etmektedir: "Ka'b, Vehb ve onların Tevrat'a ve diğer peygamber kitaplarına dayandırdıkları bilgilerin Tevrat'ta bulunmadığı, Tevrat'taki bilgilerle yakından uzaktan hiçbir alakası da olmadığı hakkında, İbn Teymiyye bizim bildiklerimizi bilseydi ne derdi acaba?"<sup>245</sup>

Rıza, İbn Teymiyye'nin, "Tabiînden gelen rivayetlerde, tabiîn bunu Ehl-i Kitap'tan aldığını söylememişse, tevakkuf etmek gerektiği"<sup>246</sup> görüşü hakkında da şöyle der: "Aynı şekilde Ehl-i Kitap'tan alındığı söylenmeyen bazı tabiîn rivayetleri de Ehl-i Kitap'tan alınmış olmaktan çok çok uzaktır." Ona göre, tabiînin naklettiği rivayetlerde, eğer bunlar Ehl-i Kitap'ın elinde bulunan Tevrat ve İncil gibi peygamber kitaplarından sahih olarak nakledilmişse tevakkuf edilir. Buna göre onlar tasdik edilmez çünkü bu tahrif ettikleri kısımlardan olabilir. Tekzip de edilmez, çünkü bu da onların muhafaza ettikleri kısımlardan olabilir. Nitekim Allah Teâlâ, '*Onlara kitaptan bir nasip verilmiştir*' buyurmuştur."<sup>247</sup> Reşid Rıza, her ne kadar İbn Teymiyye'nin görüşlerini kendine mesnet olarak almış olsa da ondan tamamen farklı görüşler ileri sürmüştür.

Anlayabildiğimiz kadarıyla R. Rıza, Ka'bu'l-Ahbâr'ı Hz. Ömer'in şehid edilmesinden sorumlu tutmakta; onun Yahudiliğini gizleyerek Hz. Ömer'e yönelik komploların içinde yer aldığını ima etmektedir. Bu görüşündeki gerekçesi ise, Ka'bu'l-Ahbâr'ın Hz. Ömer'in niteliklerinin Tevrat'ta yazılı olduğunu bildirmesi; Hz. Ömer'in şehid edileceğini, onu takip eden halifenin de zalim bir taife tarafından öldürüleceğini ve çeşitli fitnelerin zuhur edeceğine dair bazı öngörüler ileri sürmesidir.<sup>248</sup> R. Rıza ima

<sup>243</sup> Rıza, *el-Menâr*, IX, 365; IX, 507.

<sup>244</sup> İbn Teymiyye, *Mukaddime*, s. 19, 20.

<sup>245</sup> Rıza, *el-Menâr*, I, 9.

<sup>246</sup> İbn Teymiyye, *Mukaddime*, s. 20.

<sup>247</sup> Rıza, *el-Menâr*, I, 9.

<sup>248</sup> Taberânî, *Mu'cemü'l-Kebîr* (thk. Hamdî es-Selfî), Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire, 1415- 1994, I, 84; Âcurrî, *eş-Şeria* (nşr. Abdullah Dümeycî), Dâru'l-Vatan, Suud, 1420, 1999, IV, 1924; Taberî, *Târîh*, IV, 191; Diğer bazı kaynaklar için bkz. Kister, "İsrailoğullarından Nakilde Bulunma Meselesi", s. 134.



ile Ahmed Emin ve Ebu Reyeye ise alenen Ka'b'ın bu öngörülerini onun bu işlerde parmağı olduğu yönünde yorumlamışlardır.<sup>249</sup>

Esasen Câhız, Ka'bu'l-Ahbâr'ın bu tür rivayetleri hakkında kayda değer bir değerlendirme yapmış; onun "mektûbün fi't-Tevrât", "necidu fi'l-Kitâb" gibi sözleriyle, (Yahudilerin Nevi'im dedikleri) Peygamber kitaplarıyla (yine onların Ketuv'im dedikleri) Süleyman'ın kitaplarını kastettiğini söylemiş, Yeşaya gibi kitaplardaki haberleri de buna örnek olarak vermiştir.<sup>250</sup> Câhız, "Ondan Ömer'in sıfatları gibi nakledilen haberler, Şeyh (Ka'b) haber uydurmadığına ve onu tasdik ettiklerine göre, bizim dediğimiz gibidir"<sup>251</sup> demiştir. Câhız bu değerlendirmesiyle, onun bu haberleri uydurmadığını, Yeşaya, Yeremya, Hezekiel gibi Kitab-ı Mukaddes'in ilk beş kitabına nispetle daha otantik kabul edilen Peygamber kitaplarına dayandığını ifade etmektedir. Gerçekten de bu kitaplarda gelecekle ilgili oldukça fazla öngörü vardır; nitekim Hz. Peygamber'in müjdelerini içeren pek çok işaret de bu kitaplardan çıkarılmaktadır. Dolayısıyla, Ka'b da –ki o dönemde bu tür öngörülerini haber veren sadece o değildir- bu tür kitaplardaki bazı işaretleri Hz. Ömer'e yormuş olmalıdır. Zira bu kitapların dili oldukça simgesel bir karakterde ve farklı yorumlara kapı açacak niteliktedir. Hz. Ömer'in öleceğini haber vermesi rivayeti ise, M. H. ez-Zehebî'nin dikkat çektiği gibi sıhhat bakımından zayıf olup ona isnad edilmiş gibi görünmektedir.<sup>252</sup>

Reşid Rıza'nın Ka'b'a yönelik diğer bir iddiası da onun Tevrat'ta olmadığı hâlde pek çok rivayeti Tevrat'a atfetmiş olduğudur. Özellikle onun bazı Kur'an ayetleriyle ilgili "Bu Tevrat'ta da vardır" gibi ifadeleri onun uydurmacılığına delil olarak kullanılmaktadır.<sup>253</sup> Örnek olması açısından onun bu minvaldeki bir rivayetini ele almak istiyoruz. En'am Suresinin "De ki: Gelin, Rabbinizin size neleri haram kıldığını,

<sup>249</sup> Rıza, *el-Menâr*, IX, 45; Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, s. 161; Ebu Reyeye, *Edvâ'*, s. 154 vd. Çok açık olmamakla birlikte Kevserî de, Hz. Ömer'le Ehl-i Kitâb'ın kitaplarının bir alakasının olamayacağını, Ka'b'ın Hz. Ömer'in katli meselesine müdahil olduğunu, ancak şeriate göre zanla hüküm verilemeyeceğini ifade etmektedir. Kevserî, *Makâlât*, s. 128.

<sup>250</sup> Nitekim bir rivayette Ka'b Hz. Ömer'e (r.a), "Sana peygamber kitaplarının en ilginç şeyi söyleyeyim mi?" demiş, Hz. Süleyman'dan (a.s) bir haber nakletmiştir. Bkz. Ebu Nuaym, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Asfiyâ*, es-Saâde, Mısır, 1974, V, 391. Cevâd Ali de Müslüman Ahbârilerde "Tevrat" kelimesinin Ahd-i Kadîm, Talmud, Midraşlar ve diğer kitaplara delalet ettiğini ifade etmektedir. "Mevâridü Târîhi't-Taberî", I, 192.

<sup>251</sup> Câhız, *el-Hayevân*, IV, 358.

<sup>252</sup> Bkz. Zehebî, *et-Tefsîr*, I, 129.

<sup>253</sup> Mesela Cevâd Ali de Ka'b'ın Rumlarla ilgili bir rivayetinin, Yahudilerin Rumlara olan nefretini ifade ettiğini, bu sözün Tevrat'ın değil, Ka'b'ın sözü olduğunu, onun kendi uydurduğu pek çok sözü Tevrat'a nispet ettiğini iddia etmiştir. Cevâd Ali, *el-Mufassal fi Târîhi'l-Arab Kable'l-İslâm*, Bağdat, 1993, I, 440, 441. Aynı görüşü bir diğer eserinde bu kez Vehb'i de onun yanına katarak tekrar etmiştir, "Mevâridü Târîhi't-Taberî", I, 192, 193.

*açıklayayım:...*”<sup>254</sup> şeklinde başlayıp Allah Teâlâ'nın haram kıldığı şeyleri açıklayan ayetleri hakkında Ka'b şöyle demiştir: “Allah'a yemin olsun ki bunlar, Tevrat'taki ilk emir ve yasaklardır.”<sup>255</sup> Ka'b bu tefsiriyle, bu emirlerin Hz. Musa'ya indirilen ilk emirlerle yani Hz. Musa şeriatinin temel prensipleri olan “On Emir”le aynı olduğuna işaret etmek istemiştir.<sup>256</sup> Nitekim ayetlerin devamında bu ayetlerin Hz. Musa'nın on emrine telmih olduğunu, daha sonra da ona Tevrat'ın indirildiğini ifade edercesine şöyle buyurulmuştur: “*Görevlerini en iyi şekilde yapanlara (muhsinlere) nimetlerimizi tamamlamak, her şeyi açık ve anlaşılır bir şekilde anlatmak, doğru yolu göstermek ve (insanlığa) rahmet olmak üzere, Mûsa'ya da Kitabı biz vermiştik ki, Rableriyle karşılaşacaklarına iman etsinler.*”<sup>257</sup>

Bu noktada Tevrat'ın ibareleriyle Kur'an'ın ibarelerinin birebir aynı olması da beklenmemelidir. Zira Kur'an Tevrat'ta yer alan pek çok konuyu, yeni bir üslup ve yeni bir formla anlatmış; lafız olarak birebir aynılığı zorunlu görmemiştir. Dolayısıyla Ka'b da her iki kitap arasında böyle literal bir zorunluluk görmeksizin emirlerin benzer olduğunu ifade etmek istemiştir. Nitekim Ka'b'dan En'am Suresinin ilk ayetleriyle ilgili bir rivayet daha gelmiştir: “Tevrat'ın başlangıcı (fatıhası), En'am'ın başlangıcıdır.”<sup>258</sup> İlk bakışta yukarıdaki rivayetle bunun arasında bir çelişki görülebilir.<sup>259</sup> Ancak Ka'b'ın yukarıdaki ifadesiyle (inne hâzâ lievveli şey'in fi't-Tevrât) bu ifadesi (fâtihatü't-Tevrât) arasındaki farka dikkat edildiğinde birincisinin Hz. Musa'ya Tevrat'tan önce verilen On Emri, ikincisinin ise Tevrat'ın başlangıcını işaret ettiği anlaşılır. Tabii yukarıda işaret ettiğimiz gibi Ka'b'ın, “Tevrat'ın fatıhasıdır” sözünden de Tevrat'ın birebir ifadelerini değil, mefhum olarak benzerliği anlamak gerekecektir. Zira En'am Suresinin başında göklerin, yerin, karanlığın ve aydınlığın ve sonra da insanın topraktan yaratılışından bahsedilmektedir.<sup>260</sup> Tevrat'ta da benzer şekilde önce göklerin ve yerin, aydınlığın ve

---

<sup>254</sup> En'am 6/151.

<sup>255</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XII, 227. Ka'bu'l-Ahbâr'ın tefsir rivayetleri üzerine bir çalışma yapan Halil İsmail İlyâs, ona ait diğer rivayetlerin ravileri yanında bu rivayetin ravilerinin de tercüme-i hallerini ve rical âlimlerinin kanaatlerini zikretmiştir. Bkz. *Ka'bu'l-Ahbâr ve Eseruhû fi't-Tefsîr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2007, s. 213-215.

<sup>256</sup> Bkz. İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, II, 316; Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Azim, İstanbul, ts. III, 544.

<sup>257</sup> En'am, 6/154.

<sup>258</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XI, 252.

<sup>259</sup> Halil İsmail bu iki rivayet arasında bir çelişki görmüş, birincisinin daha sağlam olduğu gerekçesiyle, birinciyi ikinciye tercih etmiştir. bkz. *Ka'bu'l-Ahbâr*, s. 215.

<sup>260</sup> En'am 6/1-2.

karanlığın, sonra da insanın topraktan yaratılışından söz edilmektedir.<sup>261</sup> Dolayısıyla Ka'b'ın sözlerinde gerçeğe muhalif bir durum söz konusu görünmemektedir.

Ne var ki Reşid Rıza, Kur'an ve Tevrat'ın bu emirleri arasında bir benzerlik olduğunu vurgulamakla birlikte, Ka'b'ın bu rivayetini de kendince onun sahtekârlığına delil olarak kullanmıştır. Güya Ka'b, En'am Suresindeki bu ayetlerle Tevrat'ın tavsiyelerinin "aynılığı" iddia etmiştir; hâlbuki Tevrat'ın ifadeleri bundan farklıdır.<sup>262</sup> Aslında Ka'b böyle bir aynılıktan söz etmemiş, sadece bu emirlerin Tevrat'ın başlangıcı olduğunu ifade etmiştir. Nitekim İbn Abbas'tan gelen benzer bir rivayet de onun görüşünü destekler niteliktedir.<sup>263</sup>

Reşid Rıza'nın söz konusu ravilere yönelik bu eleştirel tavrı kendi döneminde çeşitli tartışmaları beraberinde getirmiş, sözgelimi Abdurrahman el-Cemcumûnî tarafından R. Rıza'ya yönelik reddiyeler yazılmıştır. Cemcumûnî bu yazılarında R. Rıza'nın temel hadis kaynaklarının bazı ravilerine yönelik bu tür kuşkular ortaya atarak doğru bir şey yapmadığını ileri sürmüş, bunun aynı zamanda klasik ilm-i ricâl kitaplarına olan güveni de zedeleyeceğini ifade etmiştir. Zira bir ravinin güvenilirliğini öğrenmek için tabakât kitaplarına bakmak yaygın bir gelenektir. Nitekim Ka'b ve Vehb birçok kitapta güvenilir raviler arasında sayılmaktadır.<sup>264</sup>

Zâhid el-Kevserî de aynı noktaya işarette bulunarak hadis âlimlerinin, Ka'bu'l Ahbâr'ı sika gördüklerini, bu nedenle onun ismine, zayıf ve metruk ravileri konu alan eserlerde yer vermediklerini söylemiştir.<sup>265</sup> Muâsır diğer âlimler de Reşid Rıza ve Ebu Reyve'den önce hiç kimsenin, Ka'b ve Vehb'i "Yahudiliklerini gizleyen ve Müslüman görünen münafıklar" olarak görmediğini, onun asrına yakın olan cerh ve tadil âlimlerinin onları cerh etmediklerini, onların "udûl ve sikât" olduklarını söylemişlerdir.<sup>266</sup>

Mesela Hâfız Zehebî (ö. 748-1347), Ka'b hakkında vakıayı objektif bir biçimde ortaya koyar tarzda: "Muhammed'in (s.a) ashâbıyla oturmuş, onlara isrâilî kitaplardan rivayet etmiş; hayreti mucip şeyleri ezberlemiş, sahabeden hadis almıştır. İyi bir

---

<sup>261</sup> Tekvin, 1: 1-5, 2: 7.

<sup>262</sup> Rıza, *el-Menâr*, VIII, 202, 203

<sup>263</sup> İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, II, 316.

<sup>264</sup> *Mecelletü'l-Menâr*, XVII, 377-380; Juynboll, *Hadis Tartışmaları*, s. 133.

<sup>265</sup> Kevserî, *Makâlât*, s. 127.

<sup>266</sup> Ebu Şehbe, *Difâ'ani's-Sünne*, 143; Muhammed A. ez-Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1420-1999, I, 449.

Müslümanlığı, sağlam bir dindarlığı vardı; âlimlerin ileri gelenlerinden biriydi” demiştir.<sup>267</sup>

Buhârî, Muâviye'nin (r.a) şöyle dediğini nakletmiştir: “Ehl-i Kitap'tan rivayette bulunan şu insanlar arasında Ka'b'dan daha doğru sözlüsünü görmedik; ne var ki biz bazen onun doğru söyleyip söylemediğini denerdik.”<sup>268</sup> Ancak âlimler Muâviye'nin Ka'b'dan rivayette bulunduğunu ve onun yalan isnad ettiği birinden hadis rivayet etmeyeceği düşüncesinden hareketle, bu sözüyle onu yalancılıkla itham etmiş olamayacağı neticesine varmışlardır. İbn Hacer'in naklettiğine göre mesela İbn Hıbbân, *Sikât* Kitabında, şöyle demiştir: ‘Muâviye Ka'b'ın zaman zaman haber verdiği şeylerde hata ettiğini söylemek istemiş, onun kezzâb olduğunu kastetmemiştir’ der.<sup>269</sup> Bir başka yerde de, Muâviye'nin yalanla, onun olacak diye haber verdiği bazı bilgilerin gerçekleşmemesi anlamını kastettiğini, bunun Ka'b'ın yalan söylediği anlamına gelmediğini söylemiştir.<sup>270</sup> Nitekim Muâviye'nin şöyle dediği de rivayet edilmiştir: “İyi bilin ki Ebu'd-Derdâ hikmet sahiplerinden biridir; Ka'bu'l-Ahbâr da her ne kadar biz onu önemsemsek de âlimlerden biriydi ve onda denizler misali ilim vardı.”<sup>271</sup> Öte yandan, Hz. Ömer, Hz. Ali, Ebu Hureyre ve İbn Abbas gibi önde gelen sahabîlerin ondan nakilde bulunmaları da, onun için tezkiye ve ta'dil kabul edilmiş, Ka'b ve Vehb gibi tabîler bazı rivayet kusurlarına sahip olsalar bile, ulema tarafından adalet vasfına sahip buldukları kanaatine varılmıştır.<sup>272</sup>

Reşid Rıza, Muâviye'nin Ka'b'la ilgili sözünü, onun ve Ehl-i Kitap'tan nakilde bulunan diğer ravilerin adaletini zedeleyen bir ifade olarak yorumlamış, Buhârî'nin ondan hadis rivayet etmemesini, Müslim'in ona çok iltifat etmemesini de buna delil olarak getirmiştir.<sup>273</sup>

Cemcumûnî ise Muâviye'nin maksadının ne olduğunu anlamak için yine ondan gelen diğer rivayete bakmak gerektiğini, her iki ifadenin de tek ve aynı kişiden geldiğini

<sup>267</sup> Zehebî, *Siyer*, IV, 472.

<sup>268</sup> Buhârî, *İ'tisâm*, 25.

<sup>269</sup> İbn Hacer başka görüşler de zikretmiştir: “Leneblû aleyhi” sözündeki zamir, kitaba döner, Ka'ba değil; çünkü onların kitaplarında, onları tahrif ve tebdil ettikleri için yalan vaki olmuştur. İyad demiştir ki: “Kitaba dönmesi de Ka'b'a ve sözüne dönmesi de doğrudur. Her ne kadar o yalana kast etmemiş ve taammüden bunu yapmamışsa da... Zira taammüden olmasa da buna yalan denir. Aksine bu, bir şeyin olduğundan başka türlü anlatılmasıdır. Yoksa Ka'b'ın kizb ile cerh edilmesi değildir.” İbn'l-Cevzi, “Ka'b'ın İbn Abbas'tan rivayet ettiği bazı şeyler, yalan olabilir. Bu onun yalana taammüden yeltendiği anlamına gelmez.” İbn Hacer, *Fethu'l-Bâri*, XIII, 335.

<sup>270</sup> İbn Hacer, *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe* (thk. Âdil Ahmed Abdülmevcud), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1425, V, 483.

<sup>271</sup> İbn Hacer, *el-İsâbe*, V, 483.

<sup>272</sup> Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, s. 409, 410.

<sup>273</sup> *Mecelletü'l-Menâr*, XXVI, 76-79; Juynboll, *Hadis Tartışmaları*, s. 134.

dolayısıyla aralarında bir çatışma olamayacağını özellikle de Muâviye gibi hem sağlam muhakemesi hem de açık sözlülüğüyle meşhur olan seçkin bir sahabinin sözünde çelişki olamayacağını ifade etmektedir. Cemcumûnî her hâlükarda Muâviye'nin ifadesinin Kab'ı yalancılıkla suçlamak için bir delil oluşturmadığını, zira kapalı ifadelerin delil olarak kullanılamayacağını söyler. Ona göre Ka'b, Müslüman olduğu ve Ehl-i Kitab'ın kitaplarını bildiği için soru sorulabilecek birisidir ve Buhârî, Muâviye'den gelen bu rivayete yer vermekle isrâiliyat konusunda ona soru sorulabileceğini kabul etmiş ve Ka'b'a karşı tam bir güven duygusu içinde olduğunu ortaya koymuştur.<sup>274</sup>

Bu noktada İbn Teymiyye ve İbn Kesîr'in bu raviler hakkında özellikle de Ka'bu'l-Ahbâr hakkındaki görüşlerine de kısaca temas etmek yerinde olacaktır. İbn Teymiyye çeşitli eserlerinde Kab'ın rivayetlerine yer vermiş ve bunlarla ilgili çeşitli değerlendirmelerde bulunmuştur. Sözgelimi isrâilî rivayetler hakkında şunları söylemiştir:

Müslümanlar Şam, Mısır gibi Ehl-i Kitap'tan Yahudi ve Hristiyanların çokça yaşadığı yerleri fethettiği zaman, Ehl-i Kitap'tan, bir kısmı doğru bir kısmı yanlış bilgiler naklediyorlardı. En çok nakilde bulunan ise Ka'bu'l-Ahbâr'dı. Nitekim Muâviye (r.a) şöyle demiştir: "Ehl-i Kitaptan rivayette bulunan şu insanlar arasında Ka'b'dan daha doğru sözlüsünü görmedik; ne var ki biz bazen onun doğru söyleyip söylemediğini denerdik." Bilinmektedir ki, Ka'b'ın sahip olduğu bilgiler umumiyetle Ehl-i Kitab'ın kitaplarında gördüğü şeylerdir. Diyelim ki birisi kitaplarda gördüğü hadislerin hepsini nakletse, içinde pek çok yalan bulunabilir. Peki, üzerinden uzun zamanın geçtiği, dinin değiştirildiği, müntesiplerinin ihtilaflara düştüğü ve içlerinde pek çok sapkınların bulunduğu Ehl-i Kitab'ın kitapları hakkında ne demeli?<sup>275</sup>

Bu ifadelerinden de anlaşıldığı gibi, İbn Teymiyye'nin gözünde Ka'b, Hz. Ömer döneminde Müslüman olan,<sup>276</sup> Ehl-i Kitab'ın kitaplarından nakleden,<sup>277</sup> Yahudi hahamları tarafından yazılan kitaplardaki bilgileri aktaran,<sup>278</sup> en nihayet kendisinden gelen bir bilginin doğruluğu veya yanlışlığı konusunda hüccete ihtiyaç duyulan

<sup>274</sup> *Mecelletü'l-Menâr*, XXVIII, 280-286; Juynboll, *Hadis Tartışmaları*, s. 135-147.

<sup>275</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, XV, 152.

<sup>276</sup> İbn Teymiyye, İbn Teymiyye, *el-Cevâbü's-Sahîh limen Beddele Dîne'l-Mesîh* (thk. Ali b. Hasen), Dâru'l-Âsime, Suud, 1419/1999, III, 45; *el-Müstedrek alâ Mecmû'u'l-Fetâvâ* (nşr. Muhammed b. Abdurrahmân) 1418, III, 237.

<sup>277</sup> İbn Teymiyye, *İktidâü's-Sirâd*, I, 435-436.

<sup>278</sup> İbn Teymiyye, *en-Nübüvvât*, I, 289.

biridir.<sup>279</sup> Ancak İbn Teymiyye Reşid Rıza gibi, onun rivayetlerinde İslam'ı içten yıkmak isteyen bir komplocu aramaz. Yer yer de rivayetlerini tefsir usulünde söz ettiği gibi istişhat amaçlı kullanır.<sup>280</sup>

İbn Kesîr de İbn Teymiyye gibi bir tavır içindedir; Ka'b ve onun şahsiyeti ile ilgili *apriori* olarak olumsuz ve yıkıcı bir fikre sahip değildir. Onun Müslüman oluşuyla ilgili rivayetlere yer verip onu rahmetle anar.<sup>281</sup> “Allah ona İslam'ı nasip etmiş, hakikate vasıl eylemiştir” der.<sup>282</sup> Daha çok naklettiği haberlerle ilgili, “garip, hayreti mucip” (ğarîb, acîb) gibi ifadeler kullanır<sup>283</sup> ve onun bunları Ehl-i Kitab'ın kitaplarından almış olduğunu söyler.<sup>284</sup> Onun rivayetlerinden –mesela Ye'cûc ve Me'cûc'le ilgili bir rivayetinden- övgüyle söz eder.<sup>285</sup> Bazen de onun rivayetini tercih etmez, yanlışlığını ifade ederek tenkit eder.<sup>286</sup> Yani İbn Kesîr'in konuya bakışı tamamen eldeki verilere dayanır. Öte yandan onun herhangi bir değerlendirmede bulunmaksızın aldığı rivayetlerin, değerlendirmeye tabi tuttuğu rivayetlerden daha çok olması da nazarı itibara alınması gereken bir husustur.<sup>287</sup>

Netice olarak bu değerlendirmeler dikkate alındığında bazı sahâbîlerin kendisinden rivayette bulunduğu, Müslümanlığı kabul edişindeki samimiyetine gölge düşürecek herhangi bir değerlendirme yapılmayan bir kişinin, kasıtlı olarak dine yanlış şeyler sokmaya çalışan ve dini tahrip etmek isteyen bir ajan gibi gösterilmesi kabul edilebilir bir husus olarak görünmemektedir.<sup>288</sup>

Vehb b. Münebbih'e gelince, rical kitaplarında onun hakkında da müspet değerlendirmeler yer almaktadır. Nevevî (ö. 676/1277) onun hakkında: “Geçmiş kitapları bilen meşhur âlimlerden biri olup tâbîîdir. Sika olduğunda ittifak edilmiştir” der.<sup>289</sup> Zehebî, Vehb'in Ehl-i Kitab'ın bilgilerini iyi bildiğini, gayretinin çoğunu buna sarf ettiğini, bir hadisinin Buhârî ve Müslim'de yer aldığını,<sup>290</sup> sika bir ravi olduğunu ve ilminin genişliği sebebiyle kendi döneminde Ka'bu'l-Ahbâr'ı andırdığını söyler. İclî'nin

<sup>279</sup> İbn Teymiyye, *Kâide Celîle fi't-Teveşşül ve'l-Vesîle* (thk. Rabî' b. Hâdî), Mektebetü'l-Fürkân, Amman, 1422-2001, II, 190; *Mecmûu'l-Fetâvâ*, VI, 450; XVII, 216.

<sup>280</sup> İbn Teymiyye, *İkâmetü'd-Delîl alâ İbtâli't-Tahlîh* (thk. Haseney Muhammed Mahlûf), Dâr'ul-Ma'rife, Beyrut, ts. I, 140; *el-Fetâvâ el-Kübrâ*, VI, 126; *Câmiu'r-Resâil*, I, 138.

<sup>281</sup> İbn Kesîr, *Tefsîr*, II, 325; VI, 537.

<sup>282</sup> İbn Kesîr, *Tefsîr*, V, 32.

<sup>283</sup> İbn Kesîr, *Tefsîr*, I, 354-355; V, 241; VII, 69; VIII, 452.

<sup>284</sup> İbn Kesîr, *Tefsîr*, II, 475; V, 191.

<sup>285</sup> İbn Kesîr, *Tefsîr*, V, 376.

<sup>286</sup> İbn Kesîr, *Tefsîr*, VI, 143; VII, 32.

<sup>287</sup> İbn Kesîr, *Tefsîr*, I, 2, 432, 664; IV, 71, 226, 228, 321, 324, 439; V, 245, 267, 303, 337, 352, 353, 408, 460, 489; VI, 361, 389, 470, 549, 572; VII, 16, 97, 153, 338, 411; VIII, 18, 108, 216, 405, 434.

<sup>288</sup> Yaşar Kandemir, “Ka'b el-Ahbar”, *DİA*, XXIV, 2.

<sup>289</sup> Nevevî, *Tehzîbü'l-Esmâ ve'l-Lüğât*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts. II, 149.

<sup>290</sup> Buhârî, İlim, 39; Müslim, Salâtü'l-İstiskâ, 99.

onun hakkında: “Sika bir tâbîdir, San’a valisiydi” sözünü ve bazı faziletlerini nakleder.<sup>291</sup> Bir başka eserinde de şöyle der: “Tabîm âlimlerinin ileri gelenlerindedir. Sika ve sadık bir ravidir. İsrailoğulları’nın kitaplarından çokça nakilde bulunmuştur. Fellâs onu zayıf, cumhur ise sika görmüştür.”<sup>292</sup> Zehebî, burada onun kaderle ilgili bir kitap yazdığını ancak buna pişman olduğunu belirten rivayetler zikreder. İbn Hacer de benzer görüşler dile getirerek, onun Kaderîlikle itham edildiğine, ancak yazdığı kitaptaki görüşlerinden döndüğünü beyan ettiği rivayetlere dikkat çeker.<sup>293</sup>

Bu nakillere ilaveten, Vehb’in geçmiş kültürlerle çok yakından ilgili olduğunu gösteren daha başka rivayetler de nakledilmiştir. Mesela Mizzî ve Zehebî’nin nakline göre Vehb, otuz peygambere indirilmiş, otuz kitabı okuduğunu söylemiştir. Kader konusuyla alakalı bir başka rivayette ise, peygamber kitaplarından yetmiş küsur kitabı okuduğunu söylemiştir.<sup>294</sup> İbn Teymiyye, Vehb’in Hz. Eyyub’la ilgili bir rivayetine yer vermiş, bu ve benzeri rivayetlerin isrâiliyat olduğunu söylemiştir.<sup>295</sup> İbn Hacer de, Musa ve Hızır kıssası bağlamında, Vehb’den gelen bir rivayete atıfta bulunmuş, onun isrâiliyattan nakledenler arasında bulunduğunu söylemiştir.<sup>296</sup>

Görüldüğü gibi, Vehb’in Ehl-i Kitap kaynaklarıyla yakından ilgili olduğu ve bu bilgileri naklettiği verili bir durumdur. Tabakat kitaplarında, onun aleyhine olabilecek tek görüş, onun kader hakkında bir kitap yazmış olduğudur. Ancak bu kaynaklarda İslam’a yönelik yıkıcı faaliyetlerinden söz edildiği görülmemektedir. Dolayısıyla ulemanın onlara karşı tavırları, onlardan gelen rivayetleri ilmî kıstaslar çerçevesinde değerlendirmek, bunların doğru ve yanlışlığını ortaya koymak biçiminde olmuştur. Nitekim M. H. Zehebî üstü kapalı bir şekilde bu iki raviye yönelik eleştirilerin aklı olmaktan ve kesin delile dayanmaktan ziyade, nefsanî ve ön yargılı eleştiriler olduğuna dikkat çekmektedir.<sup>297</sup>

Bilindiği gibi, isrâiliyatın kapsamına sadece, geçmiş milletler ve kıssalarla ilgili bilgiler değil, gelecekte haber veren *fiten-melâhim*<sup>298</sup> türü rivayetler de girmektedir.<sup>299</sup> Reşid Rıza isrâiliyatın, peygamber ve kavimleriyle ilgili kıssalar, onların kitap ve

<sup>291</sup> Zehebî, *Tezkiratü’l-Huffâz*, I, 78;

<sup>292</sup> Zehebî, *Mizanü’l-İ’tidâl*, IV, 352.

<sup>293</sup> İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, I, 450.

<sup>294</sup> Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl fî Esmâi’r-Ricâl* (thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf), 1400-1980, er-Risâle, Beyrut, XXXI, 145; 147; Zehebî, *Mizanü’l-İ’tidâl*, IV, 353; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, XI, 168.

<sup>295</sup> İbn Teymiyye, *Şerhu Hadîsi’n-Nüzûl*, el-Mektebetü’l-İslâmî, Beyrut, 1397-1977, s. 103.

<sup>296</sup> İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, VIII, 415.

<sup>297</sup> Zehebî, *el-İsrâiliyyât*, s. 84.

<sup>298</sup> Fiten ve Melâhim için bkz. Çelebi, “Fiten ve Melâhim”, *DİA*, XIII, 149.

<sup>299</sup> Bkz. İbn Haldûn, *Mukaddime*, 439, 440, çev., II, 614, 615.

mucizeleri gibi konuların yanı sıra kıyamet alâmetleri ve kıyamet sırasında ve sonrasında oluşacak olayları da kapsadığını söylemiştir.<sup>300</sup>

Rıza bu konularla ilgili hadisleri değerlendirmesinde de İslam'ı istismar eden, Müslümanları ifsada çalışan Yahudi, Farisi ve diğer bidatçi zındıkların Alevî, Emevî ve Abbasî ırkçılarının pek çok hadis uydurduklarını, bu hadislerin ancak itirafçıların itiraflarıyla anlaşılabilirdiğini tezini tekrar etmektedir. O bu noktada Abduh'un: "Sahih İslam, fitneler zuhur etmeden önce ilk dönem Müslümanlarının üzerinde bulunduğu hâldir; sahiplerde bulunan *fiten hadislerinin* çok ama çok azı güvenilirdir" görüşüne de yer vermektedir. Kimi sahabe ve tabînin her Müslümandan rivayette bulunduğunu hâlbuki her Müslümanın güvenilir olamayacağını, Hz. Peygamber'den mi yoksa başka birinden mi işittiğini ayırt edemeyeceğini; sahabenin birbirlerinden ve tabînden hatta Ka'bu'l-Ahbâr ve benzerlerinden rivayette bulunduğunun sabit olduğunu söylemektedir.<sup>301</sup>

Rıza, böylelikle Hz. Peygamber'in gelecekle ilgili bazı olayları haber verdiğini kabul etmekle birlikte gerek manen rivayet edilmeleri gerek hadis uydurma faaliyetleri gerekse Ehl-i Kitap'tan Müslüman olanlara duyulan güven sebebiyle bu tür rivayetlere isrâiliyat karıştığını iddia etmektedir. Abduh'un görüşüne yer vermesinden, onun sahih hadis kitaplarında yer alan *fiten* ve *melâhim* hadislerini önemli ölçüde bu kategoride değerlendirdiği anlaşılmakta; Deccal, Mehdi gibi rivayetleri sıklıkla Ka'bu'l-Ahbâr ve Vehb b. Münebbih'le ilişkilendirmesi de onun böyle bir kanaate sahip olduğunu göstermektedir.

Ka'bu'l-Ahbâr, Vehb b. Münebbih gibi tabilerin *fiten* ve *melâhim*le ilgili oldukça fazla rivayet naklettikleri bir vakiadır. Nitekim onların biyografilerini veren âlimler de buna dikkat çekmişlerdir. Zira Ehl-i Kitap nezdinde kıyamet alâmetlerini ve ahvâlini anlatan (apokaliptik) külliyatlar olup bunlar, söz konusu raviler vasıtasıyla önemli ölçüde İslam literatürüne geçmiştir. Kanaatimizce bu tür rivayetlerin İslam kültürüne geçtiğini söylemek bir şey, kaynaklarda var olan ve Hz. Peygamber'e isnad edilen *fiten* ve *melâhim* hadislerinin kaynağının bu raviler olduğunu söylemek başka bir şeydir. Dolayısıyla sahih hadis kitaplarında yer alan *fiten* hadislerinin çok azının sahih olduğunu söylemek oldukça genellemeci bir yaklaşım olup, bu konudaki hadisleri zan altında bırakmaktadır.

---

<sup>300</sup> Rıza, *el-Menâr*, I, 7, 8.

<sup>301</sup> Rıza, *el-Menâr*, XI, 504-507.



Esasen klasik dönemde de melâhim türü rivayetlere yönelik çeşitli eleştiriler yöneltilmiştir. Sözelimi Hatîb Bağdâdî, melâhim hadislerinin çoğunun mevzu ve önemli bir kısmının Danyal Kitabı'ndaki rivayetler gibi olduğunu söyler. Ahmed b. Hanbel'in "Üç tür kitabın aslı yoktur: tefsir, melâhim ve meğâzî" şeklindeki sözüne nispetle de: "Bu konulara tahsis edilmiş kitaplar, musanniflerinin kötü halleri, nakledenlerin adaletsizliği ve kıssacıların bunlara ilaveleri sebebiyle güvenilir değildir, sıhhati de mevsuk değildir" değerlendirmesinde bulunur. Bu konular hakkında yazılmış kitaplara dikkat çeken Bağdâdî, bunların hepsinin bu nitelikte olduğunu, fiten ve melâhimle ilgili çok az hadisin Hz. Peygamber'e senetleriyle ulaştığını söyler.<sup>302</sup>

İbn Hacer de Ahmed b. Hanbel'in söz konusu görüşüne nispetle şöyle söylemiştir: "Bunlara, fezail türü rivayet ve kitapları da eklemek gerekir. Çünkü onlar, zayıf ve uydurma hadislerin bol bulunduğu kitaplardır. Zira meğâzide temel dayanak Vâkidî gibi, tefsirde ise Mukâtil ve Kelbî gibi kimselerdir; melâhim türü kitaplarda ise isrâiliyattır."<sup>303</sup> İbn Hacer'in bu sözü, hadis kitaplarındaki fiten ve melâhim türü hadislere yönelik değil, sözün siyakından da anlaşıldığı gibi, bu konuya has kitaplara yönelik olmalıdır. Sözelimi, Nuaym b. Hammad'ın *Kitabu'l-Fiten*'inin daha çok Ehl-i Kitap'ın kıyamet ahvâline dair (apokaliptik) anlatımlarını andıran bir muhtevaya sahip olduğu görülmektedir.<sup>304</sup>

Bağdâdî'nin sözünden hareketle bu konuda oldukça mevzu rivayet olduğu kabul edilmelidir. Ancak burada sahih hadis müsannefatındaki rivayetlerin ilmî tenkit süzgecinden geçirilerek bu kitaplara alındığı ve buradaki amacın Hz. Peygamber'den sahih senetlerle gelen rivayetleri toplamaya yönelik olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Bir başka ifadeyle, Bağdâdî burada genel anlamda fiten ve melâhime dair rivayetlerden söz etmiş, çağdaş dönemde olduğu gibi, sahih hadis kitaplarında yer alan fiten ve melâhim türü rivayetleri hedef almamıştır.

### 2.2.3. İsrâiliyat Kitab-ı Mukaddes Karşılaştırması

Reşid Rıza'nın isrâiliyatla ilgili görüşlerinde en fazla öne çıkan konulardan biri bu bilgilerin kaynağı meselesidir. Rıza, bu bilgilerin Kitab-ı Mukaddes'ten olduğu gibi aktarılmadığını, bu bilgilerin tefsir rivayetlerinin çoğu gibi uydurma olduğunu düşünmektedir. Ona göre, Ehl-i Kitap'tan İslam'a girenler, Kitab-ı Mukaddes'te olan

<sup>302</sup>Bağdâdî, *el-Câmi*, II, 162; krş. M. Muhammed Ebu Zehv, *el-Hadis ve'l-Muhaddisün*, s. 486.

<sup>303</sup>İbn Hacer, *Lisânu'l-Mizân*, I, 13.

<sup>304</sup>Bkz. Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, s. 555-560.

bilgiler yerine, uydurma hurâfeleri, Kur'an tefsiri adı altında İslamî literatüre sokmuşlardır. Bir başka ifadeyle, Ka'b, Vehb gibi ravilerin Tevrat'a ve diğer peygamber kitaplarına dayandırdıkları bilgiler, Tevrat'ta olmadığı gibi bunlarla yakından uzaktan hiçbir alakası da yoktur.<sup>305</sup>

Reşid Rıza, sık sık bu bilgilerin Tevrat'ta geçmediğini söylemekte, isrâiliyatın kabul edilebilirliği için bunların öncelikle Tevrat ve İncil'de geçmiş olmasını zorunlu görmektedir. Sözelimi, "*Ölüm korkusuyla yurtlarından kaçan binlerce insanı düşün! Allah onlara: "Ölün!" demişti (de onlar ölmüşlerdi); sonra onları diriltmişti.*"<sup>306</sup> ayetiyle ilgili üç ayrı rivayet zikretmektedir. Esasen bu rivayetlerdeki anlatımlar, Kur'an'ın mücmel olarak anlattığı noktaları açıklayabilecek niteliktedir. Ne var ki R. Rıza, bu rivayetleri akıl ve bilim perspektifinden kabul edilir bulmamaktadır. Zira o, ayetteki öldürmenin gerçek anlamdaki bir öldürme olmayıp, ruhların bedenlerden ayrılması olmaksızın, bir çeşit tutulma veya şiddetli bir baygınlık olduğunu söylemektedir. Buna ilaveten Ahd-i Atik kitaplarından ne Hezekiel'de ne de bir başkasında bu rivayetlerin geçmediğini söyleyerek bunları kabule değer bulmamaktadır.<sup>307</sup>

Reşid Rıza, Hz. Musa'nın karşılaştığı sihirbazlarla ilgili şunları söylemektedir: "Ne Kur'an-ı Kerim ne de Allah Rasûlü sihirbazların sayısı hakkında bir şey söylememiştir. Zaten bunun bir faydası da yoktur. Onların on binleri bulduklarına dair rivayetlerin hepsi isrâiliyat olup ne bizde ne de Yahudilerin ellerindeki Tevrat'ta bunun bir aslı yoktur."<sup>308</sup> Bir diğer örnek Yusuf kıssasıyla alakalıdır. Rivayet edildiğine göre, Mekkeli müşrikler Yahudilerden aldıkları telkinle Hz. Peygamber'e Yusuf'un rüyasında gördüğü on bir yıldızın isimlerini sordular. Hz. Peygamber'in bilmediği bu isimleri Cebrail gelip Hz. Peygamber'e bildirdi. Rivayete göre bunlar Tevrat'la uyuşuyordu. Müfessirler de bu isimleri alıp tefsirlerinde zikrettiler. R. Rıza bu rivayetlerden hiçbirinin doğru olmadığını, aksine bunların isrâiliyata dayandığını, zira Tevrat'ta bu yıldızların isimleri hakkında bir bildiği bulunmadığını söylemektedir.<sup>309</sup>

R. Rıza, müfessirlerin naklettikleri bilgilerin, Tevrat'a aykırı olduğu düşüncesini işlerken; çokça Tevrat ve İncil'den alıntı yapmış, çoğu zaman da bu bilgilerin doğruluğunu kabul etmiştir. Zehebî'nin de dikkat çektiği gibi, Rıza'nın Tevrat'taki

---

<sup>305</sup> Rıza, *el-Menâr*, I, 9.

<sup>306</sup> Bakara 2/243.

<sup>307</sup> Rıza, *el-Menâr*, II, 459-460.

<sup>308</sup> Rıza, *el-Menâr*, IX, 63.

<sup>309</sup> Rıza, *el-Menâr*, XII, 260; benzer örnek ve değerlendirmeler için bkz. VI, 346, 347; IX, 192, 476; XI, 474.

bilgilerin doğruluğunu kabul etmiş olması, onu isrâilî rivayetleri buradaki bilgilerle kıyaslama düşüncesine götürmüştür.<sup>310</sup> R. Rıza'nın anlayışına göre isrâilî rivayetlerin doğruluğu, Kitab-ı Mukaddes'e uygun olmasına bağlıdır. Burada Kitab-ı Mukaddes asıl gibi telakki edilmiş, Kitab-ı Mukaddes'te var olanlar doğru, olmayanlar yanlış ve uydurma hurâfeler olarak görülmüştür. Bu sebeple o, sık sık müfessirlerin tefsirlerde rivayet ettiği bilgileri Kitab-ı Mukaddes'le kıyaslama yoluna gitmiş; onunla uyumlu olmayan isrâilî rivayetleri kesinlikle reddederken, uyumlu olanları kabul etme yoluna gitmiştir.

Nitekim bu konuya Âişe Abdurrahman da dikkat çekerek, isrâiliyatı kabul veya ret için bunların Tevrat nüshalarına arz edilmesinin yeterli olduğu düşüncesinin çoğu kimse tarafından benimsendiğini söylemiştir. Ona göre bunun anlamı: “Tevrat'ta gördüğümüz isrâiliyatı Kur'an tefsirinde kabul eder, böylelikle bunun dışındaki uydurmalarından kurtuluruz” demektir. Abdurrahman, onların bu görüşlerini reddedip bu konuda kesin ve tutarlı bir tavır ortaya koyarak, Kur'an tefsirine bu bilgilerin sokulmasının caiz olmadığını söylemiştir.<sup>311</sup>

Reşid Rıza'nın bu tavrını mesela, “*Onlar ki şöyle dediler: Allah (Tevrat'ta) bize, ateşin yakıp yiyeceği bir sunak/kurban (mûcizesi) göstermedikçe, bir peygambere inanmamamızı emretti*”<sup>312</sup> ayetinin yorumunda çok açık bir biçimde görmek mümkündür. R. Rıza ayeti tefsirinde öncelikle müfessirlerin, Yahudilerin sadaka ve kurban anlayışlarıyla ilgili sözlerini nakledip onların bu konudaki bilgilerini yanlış olarak değerlendirir. Yahudilerin kurban ibadetleri hakkında Tevrat'a da dayanarak bazı teknik bilgiler veren müellif, bizim kitaplarımızdaki bilgilerle onların uygulamaları arasında pek çok fark bulunduğunu, Yahudilerin *Ahd-i Atik'te aslı bulunmayan uydurma isrâiliyyâtı* Müslümanlar arasında yaydıklarını söyler.<sup>313</sup>

Reşid Rıza, burada Kitab-ı Mukaddes'te anlatılan kurban ibadetiyle, İsrailoğulları'nın Hz. Peygamber'e iman için şart koştukları mucize kurban istemelerini birbirine karıştırmış görünmektedir. Aslında müfessirlerin naklettikleri görüşler, Kur'an'da anlatılan olaya daha çok yakındır. Zira İsrailoğulları, bir mucize istiyorlar; bu da daha önceki peygamberlerinden gördükleri bir mucize olmalıdır. Bu mucize de İbn Abbas'tan gelen rivayetin ifade ettiği gibi gökten inerek kurbanı yakan bir ateştir. Nitekim Abduh da müfessirlerin bu görüşlerini zikretmiş, bunların olabileceğini, bunun

<sup>310</sup> Zehebî, *el-İsrâiliyyât*, s. 149.

<sup>311</sup> Âişe Abdurrahman, *el-Kur'an*, s. 299, 300.

<sup>312</sup> Âl-i İmran 3/183.

<sup>313</sup> Rıza, *el-Menâr*, IV, 267, 268.

oldukça açık olduğunu çünkü onların böyle bir mucize istediklerini ifade etmiştir. Dolayısıyla onun da naklettiği Abduh'un ve müfessirlerin görüşleri daha tutarlıdır.<sup>314</sup>

Esasen tefsir kitaplarında yer alan bazı rivayetlerin Kitab-ı Mukaddes'teki bilgilerden daha tutarlı olduğu görülmektedir. Bu bilgilerin tahrife uğramamış olan Yahudi literatürden alınmış olduğu düşünülebileceği gibi, birinci bölümde dikkat çektiğimiz, bu bilgilerin İslam literatürüne geçerken, İslâmî anlayışa aykırı unsurlardan arındırılarak geçmiş olduğu da düşünülebilir.

Reşid Rıza, "*İbrahim, korkusu geçip de kendisine (bu) müjde ulaşınca, Lût Kavmi (nin helâkten kurtarılması) için bizimle tartışmaya girdi!*"<sup>315</sup> ayetinin tefsirinde, Tekvin'den ilgili bölüme yer verir. Bu bölüme göre, İbrahim Rab'le mücadele etmiş, eğer Lut kavminin içinde inanan elli kişi varsa onların bağışlanması gerektiğini –biraz da ağır bir ifade ile- söylemiş, Rab de bunu kabul etmiştir. İbrahim mücadeleye devam ederek, bunu on kişiye kadar indirmiştir.<sup>316</sup> Tefsirlerdeki rivayetlerde ise, Hz. İbrahim Rab'le değil, meleklerle mücadele etmiş, sayılarda bazı değişik anlatımlar olsa da ağırlıklı olarak elli ile on sayısı gelmiştir.<sup>317</sup> Bu rivayetlerde Tevrat'taki gibi bir insan biçimli bir tanrı tasavvuru (antropomorfizm) olmadığı gibi, Tevrat'taki anlatım üslubu da yoktur. R. Rıza burada, tefsir kitaplarındaki rivayetlere hiç değinmeden şunları söylemekle yetinir: "Kur'an'ın veciz, öğretici ve Allah'ı kullarına benzemekten tenzih eden ifadeleriyle, Tevrat dedikleri gereksiz uzatmalara dalıp Allah'ı kullarına benzeten kitabın ifadelerini düşün."<sup>318</sup>

Reşid Rıza'nın isrâîlî rivayetleri abartılı bulup reddederken, zaman zaman Kitab-ı Mukaddes'teki abartıları tevil etmeye giriştiği görülmektedir. Mesela o, "*Onlar şöyle demişlerdi: "Ey Mûsa! Orada güçlü-kuvvetli ve de zorba bir kavim var; onlar oradan çıkmadan biz oraya asla girmeyiz. Eğer çıkarlarsa gireriz."*"<sup>319</sup> ayetiyle ilgili önce kadim müfessirlerden gelen rivayetlere, öncekilere benzer eleştiriler yöneltmekte, örnek olarak verdiği rivayetlerde çok büyük abartılar olduğunu ifade etmektedir.<sup>320</sup>

Reşid Rıza, aynı konuyla ilgili abartma noktasında rivayetlerden çok da farklı olmayan Tevrat'taki bilgileri naklettikten sonra şu değerlendirmede bulunur:

---

<sup>314</sup> Rıza, *el-Menâr*, IV, 268.

<sup>315</sup> Hud 11/74.

<sup>316</sup> Tekvin, 18: 23-33.

<sup>317</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XV, 403-405.

<sup>318</sup> Rıza, *el-Menâr*, XII, 131-132.

<sup>319</sup> Mâide 5/22.

<sup>320</sup> Rıza, *el-Menâr*, VI, 331.

Görüldüğü gibi, ilk asırda Müslümanlar arasında yaydıkları söz konusu hurâfeler, İsrailoğulları nezdindeki güvenilir rivayetlerde yoktur. Tevrat'taki mübalağalar ise onların bu zorbalardan korktukları ve kendilerini küçümsedikleri içindir. O kadar ki casuslar kendilerini çekirge gibi görmüşler, bu zorbaların da kendilerini böyle gördüklerini düşünmüşlerdir. Üzüm salkımını ve meyveleri iki kişinin taşıması ise meyvenin abartılacak bir büyüklüğe sahip olduğuna işaret etmez; bu olsa olsa mesafenin uzunluğu sebebiyle onun dayanıklılığını gösterebilir.<sup>321</sup>

M. H. ez-Zehabi'nin de işaret ettiği gibi, tefsir kitaplarında anlatılanlarla, Tevrat'ta anlatılanlar birbirine çok uzak şeyler olmadığı halde, biri mahkûm edilirken diğerrinin hafifletilerek aklanmaya çalışılması tutarlı bir davranış olarak görünmemektedir.<sup>322</sup>

Reşid Rıza, “*O zaman Zekeriyya şöyle dedi: ‘Ey Rabbim! Öyleyse bana bunun (böyle olacağı) hakkında bir alâmet/bir işaret ver!’ Rabbi dedi ki: ‘Alâmetin: (sapasağlam olmana rağmen) Üç gün boyunca kimseyle konuşamayıp, sadece işaretle anlaşabilmendir!’*”<sup>323</sup> ayetinin tefsirinde gelen bazı görüşleri de tenkit etmektedir. Onun tenkidine uğrayan rivayetlerden biri, meleklerin müjdesinden sonra Hz. Zekeriyya işaret istediği için, üç gün konuşamaması Allah'ın ona bir cezası olmuştur, rivayetidir. R. Rıza, “Bu tür saçmalıkların, söyleyene cevap vermek ve onu tenkit etmek amacı dışında zikredilmesi caiz değildir. Luka İncil’inde şöyle geçmektedir: Cebrail Zekeriya’ya şöyle dedi: “Şu anda dilin tutulacak ve bunlar oluncaya kadar hiç konuşamayacaksın. Çünkü vakti geldiğinde gerçekleşecek olan sözümü tasdik etmedin.”<sup>324</sup>

Aslında müfessirlerin yukarıda zikrettiği, “Meleklerin müjdesinden sonra işaret istediği için...” ifadesiyle; İncil’in, “Çünkü vakti geldiğinde gerçekleşecek olan sözümü tasdik etmedin...” ifadesi birbirine yakın durmaktadır. Müfessirleri eleştiren Rıza, bu sözü tefsir etmeden olduğu gibi kabul etmektedir. Öte aydan Reşid Rıza'nın belki değinilmesi gerekip de değinmediği diğerr bir husus da, Hz. Zekeriya (a.s)’ın ne kadar süre işaretle konuştuğudur. Kur’an bunun üç gün olduğunu söylerken; hem yukarıdaki ifadeden hem de Luka 1: 63,64’ten anlaşılın bu olayın Yahya (a.s) doğana kadar devam ettiğidir.

Reşid Rıza, bir yandan Tevrat’ı ölçü olarak kabul edip, isrâilî rivayetleri onunla kıyaslayarak reddederken, diğerr yandan Tevrat’ı muharref bir kitap olarak görüp sık sık

<sup>321</sup> Rıza, *el-Menâr*, VI, 332, 333.

<sup>322</sup> Zehebî, *el-İsrâiliyyât*, 150.

<sup>323</sup> Âl-i İmran 3/41.

<sup>324</sup> Luka, 1: 20; Rıza, *el-Menâr*, III, 299.

onun tahrif edildiğine dair deliller ortaya koymaya çalışmaktadır.<sup>325</sup> Remzi Na'nâ'nın da işaret ettiği gibi bu durumda isrâiliyat Rıza'nın kendisinin de kabul ettiği muharref bir kitaba dayanılarak reddedilmiş olmaktadır ki, burada açık bir çelişki kendini göstermektedir.<sup>326</sup>

Bilindiği gibi, *modern tarih* anlayışının ortaya çıkışıyla birlikte, efsanevî veya yarı efsanevî olay ve tarihî anlatımlar ciddi bir değer kaybı yaşamıştır. Bunlardan insanların geleceği, Allah'ın iradesi, dünyanın başlangıcı ve sonu hakkında sonuç çıkarmak üzere yapılan teşebbüslerin hiçbir *ilmî değeri* bulunmadığı düşüncesi ortaya atılmıştır.<sup>327</sup> Zira bu bakış açısına göre bilimin ortaya koyduğu sonuçlar, bunların tarihsel bir kökenden ve gerçeklikten yoksun olduğunu ortaya koymuştur. R. Rıza'nın zihin dünyasının arka planında bulunan bu düşünceler, onu isrâiliyatın hiçbir ilmî değer taşımadığı sonucuna götürmüştür. Bu sebeple o, Kur'an'daki kıssaları isrâiliyata oranla daha güvenilir gördüğü Kitab-ı Mukaddes'e müracaatla izah etmek istemiştir. Ancak modern tarihsel eleştiri Kitab-ı Mukaddes'e de uzanmış, onu da efsane kategorisinde değerlendirmiştir. Esasen müellif, Kitab-ı Mukaddes'e yönelik bu eleştirilerin de farkındadır ve tefsirinde tahrif konusunu işlerken sıklıkla bu eleştirilere yer vermektedir.<sup>328</sup> Dolayısıyla o, modern eğilimleri ve klasik tahrif anlayışı arasında gidip gelmektedir.

Reşid Rıza, bir yandan bazı rivayetleri Tekvin kitabındaki anlatımlara dayanarak reddederken, diğer yandan Tekvin'in Musa'nın Tevrat'ından olmadığı başlığı altında, Tekvin'de anlatılanların kat'i bir hüccet olamayacağını, çünkü bunun yazarına ulaşan muttasıl bir senedinin ve Allah'tan vahiy olduğuna dair bir delilin de bulunmadığını söylemektedir. İçine düştüğü çelişkiden de, bu kitap her ne kadar muharref olsa da kıymetli tarihî bir vesikadır, sözleriyle kurtulmaya çalışmaktadır.<sup>329</sup> Mesela, Yusuf Suresini tefsir ederken sıklıkla isrâilî rivayetlerle Tekvin kitabını karşılaştırıp isrâiliyata yönelik eleştirilerini sürdürdüğü, Tekvin'deki anlatımları tasdik ettiği görülmektedir. Zaten ona göre Kur'an'daki Yusuf kıssası, Tekvin'deki Yusuf kıssasına tamamıyla uygundur. Bir kısım inceliklerde ayrılıklar vardır.<sup>330</sup>

<sup>325</sup> Bkz. Rıza, *el-Menâr*, VI, 395, 396; IV, 324; V, 141, V, 144; VI, 395, 396.

<sup>326</sup> Na'nâ, *el-İsrâiliyyât*, s. 360-361.

<sup>327</sup> Popper'e ait olan bu görüşü Erol Güngör nakletmektedir. Güngör, *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*, Ötüken, İstanbul, 2010, s. 69-71, ayrıca s. 176, dn. 9.

<sup>328</sup> Mesela Reşid Rıza, Kitab-ı Mukaddes kanunlarının Keldânî kralı Arap Hammurabi kanunlarından yararlanılarak yazıldığı iddialarına yer verir. Reşid Rıza, *Mecelletü'l-Menâr*'da (VI, 87-109, 147-151) daha önce ayrıntılarıyla değerlendirdiği bu iddialarla ilgili görüşlerini şöyle özetler: "Tevrat, bu kanunlardan tedarik edilmemişse bile, insan ürünü olması bakımında bu kanunlardan farklı değildir." *el-Menâr*, XI, 152

<sup>329</sup> Rıza, *el-Menâr*, XII, 104.

<sup>330</sup> Rıza, *el-Menâr*, XII, 260, 268.

Rıza'nın modern eğilimlerini onun Tekvin bölümü hakkındaki başka değerlendirmelerinde de görmek mümkündür. O, Hz. Âdem'in yaratılışı bağlamında yaptığı Kur'an-Tevrat karşılaştırmasında şunları söyler:

Din olaylara, tarihten farklı olarak yalnızca, ibret amacıyla bakar. Tevrat'ın Tekvin kitabında olduğu gibi, zaman ve mekân da belirtmez. Zaman ve mekânın açıklanması, kâinat ve yaratılış araştırmacılarını, Hristiyanlığı reddetmeye götürmüştür. Çünkü deney ve gözleme dayanan ilim, Tevrat'ta tarih alanında gelmiş olan bilgilerin yanlışlığını ortaya çıkarmaktadır. Çünkü insanın yeryüzünde, Tevrat'ta tayin edildiğinden daha eski olduğuna işaret eden izler bulunmuştur. Bundan dolayı Ehl-i Kitap'tan bir grup gelişi güzel tevellere sarılmış, bir grup da kitabı ve vahyi inkâra girişmiştir.<sup>331</sup>

Reşid Rıza'nın bu yönteminde esas problem, onun isrâiliyatla Kitab-ı Mukaddes arasında bir uyumu zorunlu görmesidir. Hâlbuki Yahudi literatüründe kutsal kabul edilen kitaplar sadece Tevrat'tan ibaret değildir. Aynı şekilde Talmud, Talmud şerhleri, midraşik tefsirler vb. de, Yahudi kutsal kitaplarını oluşturan önemli metinlerdir. Daha önce de işlendiği gibi, bizdeki isrâilî rivayetler Tevrat ve İncil'in yanı sıra hatta daha çok bu tür kitaplardan ve apokriflerden nakledilmiştir.<sup>332</sup> Dolayısıyla isrâilî malzemeleri Tevrat'ta aramak ve bunları Tevrat'ta olmadığı için reddetmek, isrâiliyatın değerlendirilmesi açısından yetersiz bir yaklaşım biçimi olmaktadır.

Aslında Reşid Rıza, bu yaklaşımıyla İbn Haldûn'un isrâiliyatın kaynağı hakkındaki görüşüyle yakın bir çizgide buluşmaktadır. İbn Haldûn isrâiliyatın İslam kültürüne girişini tasvir ederken, bu bilgilerin bedevi Yahudilere dayandığını, bu insanların naklettikleri bilgileri araştırıp tetkik edecek nitelikte olmadıklarını ifade etmiştir.<sup>333</sup> Ancak, Reşid Rıza'nın İbn Haldûn'dan ayrıldığı nokta, bu bilgilerin Müslümanları yanıltmak ve yanlış bilgilendirmek amacıyla “uydurma” olduğunu vurgulamış olmasıdır. İbn Haldûn ise böyle bir uydurma faaliyetinden çok, onların sahip oldukları dini kültür etrafında oluşmuş bilgilere ve özellikle de bu rivayetlerin şifahî olarak nakledilmiş olduğuna dikkat çekmektedir.

Müsteşrikler de Ka'b ve Vehb'in naklettiği bilgilerden hareketle, onların yaşadığı dönemdeki Arabistan/Yemen Yahudiliğinin ve bu Yahudiliğin çeşitli niteliklerinin izini sürmeye çalışmışlardır. Nitekim Taberî'nin tarihinde Ka'bdan naklettiği bir rivayetin

<sup>331</sup> Rıza, *el-Menâr*, I, 280.

<sup>332</sup> Bkz. I. Bölüm, “Tabiîn Dönemi ve Sonraki Dönemler: İsrâiliyatın Nakli ve Yeniden Yapılandırılma Süreci”.

<sup>333</sup> Bkz. Hatiboğlu, “İsrâiliyat”, XXIII, 196.

apokrif kitaplarda izleri olan bir anlayışı yansıttığına; dolayısıyla bu bölgedeki dinî anlayışın Rabbinik Yahudilikten ziyade apokalistisizme eğilim gösteren bir Yahudilik olduğuna işaret edilmektedir.<sup>334</sup> Dolayısıyla gerek Ka'b'ın gerekse, Vehb'in naklettiği rivayetlerin kaynağına ulaşmak için sadece Kitab-ı Mukaddes hatta kanonik kaynaklar yeterli olmamaktadır.<sup>335</sup> Na'nâ'nın da ifade ettiği gibi Ka'b'ın, Reşid Rıza'nın vâkıf olamadığı, Tevrat'ın dışındaki Yahudi kitaplarından başka kitaplara vakıf olması ve bizlere okuduklarını rivayet etmiş olması imkân dâhilindedir.<sup>336</sup>

Vehb b. Münebbih'in, peygamberlere vahyedilen kitaplardan otuz ila yetmiş kitabı okuduğu yönündeki rivayetler; onun "Tevrat'ta okudum" "Bazı Kitaplarda okudum" gibi ifadeleri de bu bilgilerin bazı kitaplara dayandırıldığını göstermektedir.<sup>337</sup> Hatîb el-Bağdâdî, âlimlerin peygamberlere ait sözlerin ve İsrailoğulları hikâyelerinin Vehb'in zikrettiği gibi geçmiş kitaplardan (kütübü'l-mütakaddimîn) ve güvenilmeyecek sahifelerden (es-suhuf) rivayet edilmesini hoş görmediklerine dikkat çekmiştir. Bu bağlamda Yahya b. Maîn'den, Vehb'in o dönemde ulaşabildiği kitapları kardeşi Hemmam vasıtasıyla satın alıp okuduğunu, bunlardan Arapçaya şifahî tercüme yapıldığı bilgisini nakletmiştir. Bağdâdî, bu rivayetin yorumunda da, aynı şekilde âlimlerin sahifelerin haricinde, Ehl-i Kitab'ın bizzat kendilerinden, şifahî olarak nakilde bulunmayı da hoş görmediklerini söylemiştir.<sup>338</sup> Böylelikle Bağdâdî bu tür rivayetlerin, Ehl-i Kitab'ın hem kanonik hem apokrif kitaplarına, hem de sözlü anlatımlarına dayandığına işaret etmiş olmaktadır.<sup>339</sup>

Nitekim Reşid Rıza'nın Ka'b, Vehb gibi ravileri yeterince tanımadığını düşündüğü İbn Teymiyye'nin, bu ravilerin hangi kitaplardan naklettiğinden pekâlâ haberdar olduğu anlaşılmaktadır. Mesela o, Ka'b'ın rivayetleri hakkında şöyle der: "Onun gayesi, Yahudi hahamlarının yazdığı bazı kitaplardan nakletmektir ki Allah bunların tahrif ve tebdil edildiklerini haber vermektedir."<sup>340</sup> Burada İbn Teymiyye'nin Yahudi hahamlarının kaleme aldığı Tevrat tefsirleri olan midraşları kastettiği açıktır. Bir başka yerde, Ka'b ve benzerlerinin "Tevrat" diye izafede buldukları kitabın, Musa'ya

<sup>334</sup> Newby, "Two Castrated Bulls", s. 638.

<sup>335</sup> Newby, "The Drowned Son", s. 29.

<sup>336</sup> Na'nâ, *el-İsrâiliyyât*, s. 362.

<sup>337</sup> Vehb'in benzer ifadeleri için bkz. Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, s. 379-380.

<sup>338</sup> Bağdâdî, *el-Câmi'*, II, 114.

<sup>339</sup> İlk dönem ravilerinin bu bilgileri şifahî olarak alıp cahil insanlara göre tanzim ettiklerini iddia eden Watt'ın aksine Kister, onların Ehl-i Kitab'ın kitaplarını mütalaa ettiklerini de iddia etmektedir. bkz. İsrailoğullarından Nakilde Bulunma Meselesi", s. 147, 148.

<sup>340</sup> İbn Teymiyye, *İktidâü's-Sırâd*, I, 437; Vehb'in rivayetlerinin kaynakları için ayrıca bkz. Horovitz, *İslamî Tarihçiliğin Doğuşu*, s. 41; Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, s. 378.



indirilen kitabı değil, Musa dâhil diğer bütün peygamberlerin şeriatini ifade ettiğini söyler. Bu, Müslümanlardaki şeriat lafzına karşılık gelir.<sup>341</sup> Böylelikle İbn Teymiyye, onların naklettikleri rivayetleri mevcut Tevrat'ta aramanın gereksiz olduğunu ifade etmiş olmaktadır.

Sonuç olarak Reşid Rıza'nın uydurma isrâiliyat dediği pek çok bilginin, İbrânî literatüründe kaynakları vardır. Bir başka ifadeyle bunlar, Ka'bu'l-Ahbâr, Vehb b. Münebbih gibi raviler tarafından uydurulmuş değildir. Ancak bu ravilerin naklettiği bilgilerin her zaman Kitab-ı Mukaddes'le birebir uyuşan bilgiler olduğunu söylemek mümkün değildir. Bunlar, gerek Yahudi kanonik kitaplarındaki dil/nüsha farklılıkları, gerek bunlar haricindeki apokriflere dayanmaları, gerekse şifahî yolla aktarılmış olmaları sebebiyle farklılıklar göstermektedir.

---

<sup>341</sup> İbn Teymiyye, *en-Nübüvvât*, I, 289; ayrıca bkz. Ebu Şehbe, *el-İsrâiliyyât*, s. 96, 97.

## 2.3. Mevdûdî ve İsrâiliyat: Kur'an'ı Bizatihi Kendinden Anlama

### Söylemi Çerçevesinde İsrâiliyata Yaklaşım

Mevdûdî, gerek İslamî yorumları, gerek siyasî faaliyetleri, gerekse tefsirinde ortaya koyduğu entelektüel tefsir yöntemiyle döneminin temsil gücü yüksek bir mütefekkiridir. Ancak onun bütün bu yorum ve faaliyetlerini Seyyid Ahmed Han, Muhammed Abduh, M. Reşid Rıza, Muhammed İkbâl vb. düşünürlerde olduğu gibi, yaşadığı dönemin problemlerinden bağımsız görmek mümkün değildir. Bir başka ifadeyle, İslam dünyasında geri kalmışlık söylemi, siyasî yenilgi ve parçalanmışlık, Müslümanlar üzerindeki oryantalist baskı, bütünüyle bu müelliflerin düşünce yapılarını etkilemiş, bir anlamda İslam'a ve Müslümanlara yönelik düşünceler, Batı'nın gerek siyasî gerekse fikrî baskısı altında şekillenmiştir. Hasılı bu dönemde oryantalizmin Müslüman düşünürler üzerinde “belirleyici bir gücü” vardır.<sup>1</sup>

Olaya bu noktadan baktığımızda, Kur'an'ı bizatihi kendi metninden anlamaya çalışan, Kur'an içi okuma ve yorumlara ciddi önem atfeden, yeri geldiğinde geleneksel yorumları, özellikle de müfessirlerin naklettiği isrâilî rivayetleri eleştirip bunlara itibar etmeyen, Kitab-ı Mukaddes'e sıkça atıflar yapan, arkeolojik, tarihî verileri bir tefsir malzemesi olarak kullanan, zaman zaman oryantalizm ve modernizm eleştirisi yapan Mevdûdî'yi anlamak kolaylaşır.

Bilindiği gibi modern dönemde İslamî hareketler, düşüncelerinin merkezine Kur'an'ı yerleştirerek belli bir metinselciliği temel almışlardır.<sup>2</sup> Bu hareketlerin tefsir faaliyetlerindeki en belirgin unsur ve Kur'an'ı anlaşılır bir şekilde tefsir etmenin en önemli kuralı, Kur'an'ın kendi izahlarına başvurmasıdır. Bunun gerekçesi de “*O'nun açıklaması da şüphesiz ki bize âittir!*”<sup>3</sup> ayetinden hareketle, tefsirde Allah'ın tüm sorumluluğu kendi üzerine almış olmasıdır.<sup>4</sup>

Mevdûdî de, Kur'an'ı bizzat kendi metninden anlamaya değer atfeder; çünkü ona göre Kur'an'ın saf ve gerçek mesajını insanlara ulaştırmak temel hedeftir. Bu söylem, bir yandan geleneğe yönelik eleştirilerle, bir yandan da İslam'ın yeniden ihyası düşüncesiyle şekillenmiştir. Bunun yanı sıra geri kalmış Müslümanların İslam'ı temsil

<sup>1</sup> Bkz. Aziz Azme, “Oryantalizmin Eklemlenmesi”, *Oryantalistler ve İslamiyatçılar* (ed. Asaf Hüseyin vd; tr. Bedirhan Muhip), İnsan, İstanbul, 1989, s. 232, 234.

<sup>2</sup> Binder, *Liberal İslam*, s. 273.

<sup>3</sup> Kıyâme 75/19.

<sup>4</sup> Baljon, *Çağdaş Yönelimler*, s. 31.

kabiliyetinin yetersiz olduğu; bu sebeple İslam'ın sahih kaynaklardan öğrenilmesinin gerekliliği üzerine yapılan vurgu çerçevesinde gelişmiştir.

İslam'ın aslı kaynaklarından öğrenilmesi gerektiği söylemi, isrâilî rivayetlerin yabancı unsurlar olarak telakki edilmesi olgusunu güçlendirmiştir. Bu rivayetler, tarihî olayları açıklamada tarihsel dayanakları olmayan, çelişkili, tutarsız, mantıksız yorumlar olarak görülmüştür. Tarihin sekülerleştiği, tarihsel kritisizmin revaçta olduğu bir dönemde, tarihsel verilere aykırı görünen bu tür bilgilere dayanarak Kur'an'ın tefsir edilmesi makul bir yöntem olarak addedilmemiştir. Bu sebeple, tarihsel kanıt niteliği taşıyan tarihî ve coğrafi bilgiler, arkeolojik veriler, şahsî gözlemler gibi yöntemler ön plana çıkmıştır.

Kur'an'ın Yahudi-Hıristiyan kaynaklarına dayandığı iddiaları, bir yandan bu kaynaklarla Kur'an arasındaki farklılıkları vurgulayarak oryantalizme cevap verme zorunluluğunu beraberinde getirirken, bir yandan da Kitab-ı Mukaddes'teki Kur'an'a uygun olan pasajların bir tefsir malzemesi olarak kullanılmasının yolunu açmıştır. Böylelikle Kur'an, Kitab-ı Mukaddes'e yapılan referanslarla teyit edilmiş, bir yandan Kur'an kıssalarının yorumları isrâiliyata nazaran daha sahih addedilen materyallere dayandırılırken, bir yandan da oryantalizme veya Batı insanına Kur'an'ın ilahî bir kitap olduğu mesajı verilmek istenmiştir.

### 2.3.1. Metin Merkezli Yorumları ve İsrâiliyat Eleştirileri

Daha önce de dikkat çekildiği gibi, “Kur'an'ı bizzat kendinden anlamak” söylemi çağdaş İslam düşüncesinde önemli bir yer işgal eder. Bu dönemde Kur'an, hâricî kaynaklara referanslardan ziyade kendi iç bütünlüğü içinde tefsir edilmeye çalışılmış, daha teknik bir terimle Kur'an'ın Kur'an'la tefsirine büyük bir önem atfedilmiştir. Bu noktada, rivayet tefsirlerindeki malzemelere olan ilgi azalırken, *Kur'an'ın iç insicamını ve surelerdeki konu bütünlüğünü* esas alan tefsir biçimi önem kazanmıştır.<sup>5</sup> Nitekim Mevdûdî'ye göre, her bir sure, farklı ayet ve konuların tam bir uyum içerisinde bir araya getirilmesinden oluşmuş bir mantık örgüsüne sahiptir. Bir surenin tam olarak anlaşılabilmesi için, o surenin kendi mantık örgüsünü anlamaya ve surenin içerdiği

---

<sup>5</sup> Tefsirdeki bu yeni yöntemin tefsir tarihindeki kökleri ve çağdaş dönem müfessirlerinin yöntemi kullanışlarıyla ilgili bazı değerlendirmeler için bk. Mustansir Mir, “Bir Bütün Olarak Süre” (tr. Mustafa Özel), *İslami Araştırmalar Dergisi*, XIV/1, s. 69-75. (Gerek kaynak verdiğimiz dergide gerekse *Tefhimu'l-Kur'an*'ın son cildine eklenen makalede yazarın ismi Muntasir şeklinde verilmiştir. Doğrusu Mustansir'dir. Bkz. *Approaches to the Qur'an*, (ed. G.R. Hawting ve Abdul-Kader A. Shareef), London, 1993, s. 211; *American Journal of Islamic Social Sciences*, cilt: 2 sayı: 2, 1985, s. 234.

konu bütünlüğünü yakalamaya özen gösterilmelidir. Eğer surenin ruhu ve sureyle amaçlanan esas konu kavranırsa, ondaki hiçbir şeyin tesadüfi ve gelişigüzel olmadığı anlaşılır. Bu sebeple *Tefhîmu'l-Kur'an*'da, suredeki bu ana fikri ortaya koymak amacıyla bir giriş ve metindeki ani geçişlere dikkat çeken açıklama notları konulmuştur.<sup>6</sup>

Surelerdeki iç bütünlük ve insicamın yanı sıra Mevdûdî, Kur'an'ı kendi metninden anlamaya önem atfetmekte, zorunlu olmadıkça *Kur'an kelimelerinin literal anlamlarının dışına çıkmamayı* bir prensip olarak benimsemektedir. Nitekim o, Kur'an'ı anlayıp tefsir edecekler için “sıhhatli yol”u şöyle izah etmektedir:

Manasını anlamak istediğiniz Kur'an ayetlerinin kelime ve kalıpları üzerinde evvela lügat ve dil yönünden durmalı ve düşünmelisiniz. Sonra bu ayeti, siyaki (context), kendi akışı ve gelişine bırakmalısınız. Bundan sonra, aynı konu ve muhteva ile ilgili diğer Kur'an ayetlerine müracaat ederek, muhtemel tefsir ve manalardan hangisinin ayetin muhtevasına uygun ve hangisinin uygun olmadığını görmelisiniz. İşte, Kur'an'ın manasını yine Kur'an'la anlamak için bu şekilde çaba sarf ettikten sonra, Kur'an'ı getiren zatın Muhammed'in (s.a) sözleri ve fiilleri ışığında ve onun asrına en yakın dönemde yaşamış bulunan Müslümanların tefsirini nazarı itibara alarak, araştırma konusu olan ayete hangi mananın uygun düştüğüne bakmalısınız.<sup>7</sup>

Mevdûdî kaleme aldığı tefsiriyle, okuyucunun anlamakta zorluk çekeceği noktaları kısaca açıklamak, aklına gelebilecek muhtemel sorulara cevap vermek, dikkatinden kaçan noktaları dikkatine sunmak amacını gütmüştür. Bu arada, okuyucuyu *Kur'an'ın asıl maksadından uzaklaştırıp ayrıntılarla uğraştıracak konulardan kaçınmayı* da temel bir prensip olarak benimsemiştir.<sup>8</sup> Dolayısıyla Mevdûdî başlangıç itibariyle, Kur'an'ı tefsir ederken ayetleri kendi bağlamında anlamaya çalışmış, Kur'an'ın kendi bütünlük ve ruhuna dayanan yorumları, daha sonra da makul bir izah tarzını tercih etmiştir. Bu arada ayetlerin tefsiri anlamında klasik tefsirlerde yer alan rivayetlere çok fazla iltifat etmemiştir. Bir başka ifadeyle Mevdûdî, kıssalar bile olsa tefsirlerdeki rivayetlerdense, Kur'an metninden hareketle olayı kendi içinde anlamaya ve izah etmeye çaba göstermiştir.

<sup>6</sup> Charles J. Adams, “Abû'l-A'lâ Mawdûdî's Tafhîm al-Qurân”, *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an* (ed. Andrew Rippin), Clarendon, Oxford, New York, 1988, s. 312, 313.

<sup>7</sup> Mevdûdî, *Modern Çağda İslamî Meseleler* (tr. Yusuf Işıcık), Tekin, 1993, s. 222.

<sup>8</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, I, 12.

Bu bakış açısı Mevdûdî'yi kıssalar hakkında klasik tefsirlerde yer alan isrâilî rivayetlere itibar etmeme eğiliminin yanı sıra, ciddi bir isrâiliyat eleştirisine yönelir. Tefsirin ilk ciltlerinde çoğu zaman sadece telmih yollu yapılan bu eleştiriler, gittikçe daha da kapsamlı ve çoğu zaman da tarihî, coğrafi, arkeolojik ve diğer dinî metinlerle karşılaştırmalı bir eleştiriye dönüşür. Bu bakımdan Mevdûdî, yirminci yüzyıl isrâiliyat eleştiriciliğinde kendine has önemli bir yer işgal eder. Mustansir Mir tarafından da ifade edildiği gibi Mevdûdî, geleneksel âlimlerin yorumlarını dikkatlice tahkik eder ve Kur'an'ın metninin dışına çıktıklarına, Kur'an'ın felsefesine ters düştüklerine ve zayıf bir mantık örgüsüne sahip olduklarına inandığı yerlerde, onları reddetmekten çekinmez.<sup>9</sup>

Sözgelimi Mevdûdî, Bâbil'e gönderilen Harut ve Marut'la ilgili ayetleri makul yorumlarla izah etmiş, ihtilaflı hiçbir rivayete ve görüşe yer vermemiştir.<sup>10</sup> Mevdûdî, yüz yıl uyuyan adamın hikâyesi ile Hz. İbrahim'in ölüleri diriltilişini görmek istemesi konusunda da benzer bir yaklaşımı benimsemiş, bu olağanüstü olaylarla ilgili çok garip yorumlar yapıldığını, fakat bu tür ayrıntılı ve uzak tefsirleri yapmanın gereksiz olduğunu ifade etmiştir.<sup>11</sup>

Mevdûdî, Hz. Salih'in (a.s) yaşadığı bölge hakkında bazı bilgiler yanında, ona mucize olarak verilen deve ile ilgili de yoruma dayalı kimi bilgiler verir. Kur'an'ın, bu devenin fiziksel yapısı ve nasıl vücuda geldiği hususunda bir şey söylemediğini, ayrıca onun mucizeleri hakkında da mevcut hiçbir sahih hadiste de bir işaret olmadığını söyler. Bu yüzden müfessirlerin devenin özellikleri hakkında anlattıklarına inanma zorunluluğu olmadığını, bu bilgileri dileyen kimsenin kabul etmeyebileceğini ifade eder.<sup>12</sup>

Mevdûdî de Abduh ve Reşid Rıza gibi ayetlerin tefsirinde teferruata girmenin gereksiz olduğu düşüncesindedir. O, Kur'an'ın sustuğu yerde susmak gerektiğini dile getirerek, *gaybî konularda Kur'an'dan veya hadisten bir delil olmadıkça yorum yapmamak gerektiğini* ifade eder. Sözgelimi "*Yahut düşün, alt üst edilmiş ııssız duran bir şehre uğrayan o kimseyi...*"<sup>13</sup> ayeti hakkında şöyle der: "Adamın kim olduğu ve şehrin hangi şehir olduğu konusunda tahminler yürütmek gereksizdir. Çünkü bunu yapmak sadece anlamsız değil, aynı zamanda imkânsızdır. Bunlar ne Kur'an'da, ne de

<sup>9</sup> Mir, "Some Features Of Mewdu'di's Tafhîm al-Qur'an" s. 241; *Tefhimu'l-Kur'an* (Ek) VII, s. 363.

<sup>10</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, I, 101.

<sup>11</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, I, 206.

<sup>12</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, II, 56.

<sup>13</sup> Bakara 2/259.

sahih hadislerde yer almıştır ve biz güvenilir başka kaynaklara da sahip değiliz.”<sup>14</sup> Buradan hareketle Mevdûdî'nin, bu konuda tefsirlerdeki isrâilî rivayetleri güvenilir malzemeler olarak görmediği sonucuna varılabilir.

Sofra (mâide) mucizesi gibi oldukça farklı yorumların yapıldığı bir konuda da Mevdûdî'nin tavrı nettir: “Kur'an sofranın gönderilip gönderilmediği konusunda susar ve bu noktada hiçbir sıhhatli bilgi kaynağı da yoktur. Sofranın gönderilmiş olması mümkündür. Ama yine aynı derecede ayet Mâide Suresi 115'te yer alan, '*Allah dedi ki: O'nu size indiririm; fakat ondan sonra sizden kim nankörlük edip kâfir olursa, andolsun ki ona yeryüzünde kimseye tattırmadığım azabı tattırırım*' şeklindeki uyarıdan sonra havarilerin isteklerini geri almış olmaları da mümkündür.”<sup>15</sup> Bu örnekte onun daha önce sözünü ettiği Kur'an'ın kendi bağlamının (kontekst) göz önüne alınması gerektiği prensibinden hareketle bir sonuca ulaşmaya çalıştığı dikkatlerden kaçmamaktadır. Sonucun burada belirgin olmaması, ayetlerin sofranın inip inmediğiyle ilgili kesin bir ifadeye yer vermemiş olmasından kaynaklanmaktadır. Tefsirlere bakıldığında müfessirlerin iki ayrı görüşte oldukları görülmektedir. Dolayısıyla Mevdûdî, bu ihtilafli rivayetlerin çözüme bir katkısı olmayacağı düşüncesiyle, bu rivayetlere yer vermemiş olmalıdır.

Mevdûdî'nin bu tavrını, tufanla ilgili görüşünde de görmek mümkündür. Mevdûdî, tufanın yerel mi yoksa genel mi olduğu tartışmasında, bu meselenin şimdiye dek halledilmemiş bir mesele olduğunu, Kitab-ı Mukaddes ve isrâiliyatın tufanı arz çapında olmuş bir olay olarak tasvir ettiklerini, Kur'an'ın ise bu konuda sükût ettiğini ifade etmektedir. Müellif Kur'an'ın tufandan arta kalanları tüm insanlığın selefleri olarak zikrettiğini ama yine de bunun, tufanın dünya çapında olduğunu düşünmemizi gerektirmediğini söylemektedir.<sup>16</sup> Mevdûdî burada, Kitab-ı Mukaddes ve isrâiliyatı, - bizim de tezimizde esas aldığımız gibi- iki ayrı kaynak olarak zikreder ve tufanın arz çapında gerçekleştiğini kabul etmeyerek bu kaynaklardaki bilgileri dolaylı yünden kabul etmemiş olur.

Mevdûdî'nin isrâiliyata yönelik doğrudan ve sert eleştirilerini de görmek mümkündür. Mesela o, müfessirlerin Hz. Süleyman'ın kendisi için peygamberlerin ve meleklerin resimlerini yaptırdığı hakkında rivayetler naklettiklerini, bu rivayetlere dayanarak onun şeriatinde resim yapmanın caiz olduğu görüşünü benimsediklerini

<sup>14</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, I, 206.

<sup>15</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, I, 524.

<sup>16</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, II, 396.

söyler. Bunu kesin bir dille reddeden Mevdûdî, Yahudilerin Hz. Süleyman'a pek çok iftira attıklarını bu sebeple *isrâilî rivayetlerden hiçbirisine güvenmemek* ve bu büyük peygamber hakkında Allah'ın şeriatına aykırı hiçbir haberi kabul etmemek gerektiği görüşünü benimser.<sup>17</sup>

Yukarıda da ifade edildiği gibi Mevdûdî için haricî kaynakların belirleyiciliğinden çok, Kur'an metninin satır aralarının ne söylediği önemlidir. Bu bakımdan isrâilî rivayetler Kur'an metninde kastedilen anlamın açıklanmasına bir katkı sağlamaktan çok onların doğru anlaşılmasına bile engel oluşturmaktadır. Mesela Mevdûdî, Tennur'la ilgili şöyle der: "Bu ayet hakkında farklı tefsirler yapılmıştır; fakat biz doğru olanın *metinde geçen kelimelerle yoğunlaşan tefsir olduğu* kanısındayız."<sup>18</sup> Ona göre Tufan, suyu kaynatmaya başlayan özel fırının, ayetin metninde geçen adıyla Tennur'un feveranıyla başlamıştır. Şu halde Tennur, modeli Allah tarafından önceden çizilmiş bir fırındır.<sup>19</sup>

Mevdûdî'nin isrâilî bilgileri, Kur'an metninden hareketle kabul etmemesini, Hz. İbrahim'in Lut kavmine gönderilen meleklerle yaşadığı olayda daha açık görülebilir. Mevdûdî'ye göre müfessirler, Hz. İbrahim'in korkusunu onların ete ellerini uzatmamalarına bağlamışlardır. Zira bu onların iyi bir niyetle gelmediklerine işarettir. Mevdûdî, bu görüşün müteakip ayetle desteklenmediği kanısındadır. Ona göre Hz. İbrahim, yemeğe el sürmemelerinden onların melek olduklarını anlamış ve içine korku düşmüştür. Çünkü melekler insan suretinde gelmişlerse birini cezalandırmak için gelmişlerdir. Bu sebeple melekler "*Korkma! Biz, Lût'un kavmine, (onları helâk etmek için) gönderildik*"<sup>20</sup> diye açıklamada bulunmuşlardır. Eğer mesele söz konusu müfessirlerin zannettiği gibi olsaydı, meleklerin cevabı şöyle olurdu: "Bizden korkma! Çünkü biz Rabbinden gelen melekleriz."<sup>21</sup> Benzer bir yaklaşım Hz. Yusuf'un kardeşleri tarafından satıldığı ve Züleyha ile evliliği konusunda da görülmektedir. Ona göre bu rivayetlerin Kur'anî bir dayanağı yoktur. Mevdûdî, burada da makul bir izah ortaya koyarak, bir peygamberin karakteri konusunda kötü bir izlenime sahip olduğu bir kadınla evlenmesinin onun izzetini zedeleyeceğini; bir başka ayete istinaden de böyle bir evliliğin mümkün olmadığını ifade eder.<sup>22</sup> Mevdûdî'nin bu tercihinde "Kötü/murdar kadınlar kötü/murdar erkekler için, kötü/murdar erkekler de kötü/murdar kadınlar içindir.

<sup>17</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, IV, 505.

<sup>18</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, II, 393, 394.

<sup>19</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, II, 394.

<sup>20</sup> Hûd 11/70.

<sup>21</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, II, 408, 409.

<sup>22</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, II, 447-448.

Temiz/iffetli kadınlar temiz/iffetli erkekler için, temiz/iffetli erkekler de temiz/iffetli kadınlar içindir”<sup>23</sup> ayetinin etkili olduğu görülmektedir

Bunun bir başka örneğini de Hz. Musa'nın kayınpederi hakkında söylenenler teşkil eder. Mevdûdî şöyle der: “Müslümanlar arasında yaygınlaşmış rivayetlere göre, bu hanımların babaları Hz. Şuayb (a.s) olarak geçer. Fakat Kur'an her ne kadar Hz. Şuayb'a ünlü bir karakter olarak yer veriyorsa da buna dair bir imâda bulunmaz. Eğer Hz. Şuayb gerçekten o hanımların babası olsaydı, Kur'an'da açıkça zikredilirdi. Şüphesiz onun isminden bahseden birtakım rivayetler vardır, fakat Taberî olsun, İbn Kesîr olsun bu rivayetlerden hiçbirini sahih addetmez.”<sup>24</sup>

Mevdûdî, her ne kadar tefsirinin ilerleyen ciltlerinde hadisleri, Kitab-ı Mukaddes'i, arkeolojik, tarihî ve coğrafi bilgileri yoğun bir biçimde kullansa da *metni esas alan yorumları* tefsirin önemli bir unsuru olarak varlığını sürdürür. Nitekim bunu: “*Derken O'nu yalanladılar da, karaltılı günün azabı (azâbü yevmi'z-zulle) onları yakalayiverdi. Şüphesiz ki, dehşetli bir azap günüydü o gün!*”<sup>25</sup> ayeti bağlamında ifade ettiği görüşlerinde görülebilir: “Bu azabın ayrıntılarını ne Kur'an'da, ne de sahih hadislerde bulmak mümkündür. Ancak *metinden öğrendiğimiz* şudur: Bu halk, gökten bir azab isteğinde bulununca, Allah kendilerine bir kubbe gibi üzerlerini örten bir bulut gönderdi ve sürekli yağış azabıyla hepsi helak oluncaya kadar bu bulut üzerlerinde kaldı.”<sup>26</sup> Görüldüğü gibi Mevdûdî, Kur'an ve hadiste bilgi yoksa isrâilî rivayetler yerine metni kendi bünyesi içinde yorumlamaktadır. Sözünün devamında bazı müfessirlerin, bu azabın ne olduğu konusunda bazı açıklamalarda bulduklarını ancak bilgilerinin kaynağının bilinmediğini belirtmektedir. Taberî'nin Abdullah b. Abbas'tan: “Âlimlerden size bu azabın ne olduğuyla ilgili bir açıklama gelirse, bunu doğru saymayın”<sup>27</sup> sözünü naklettiğini söyleyerek bu tür bilgilere kapıyı kapatmaktadır.

Mevdûdî bu konuda Taberî'nin yer verdiği İbn Abbas'ın bu rivayetini esas almış olsa da, Taberî bundan daha önce İbn Abbas'tan başka bir rivayet nakletmektedir. Bu rivayete göre Allah azaba uğrayan bu halka çok uzun süren şiddetli bir sıcak göndermiş, onlar evlerinde nefessiz kalınca çöle çıkmışlar, Allah onlara bir gölge göndermiş, hepsi

<sup>23</sup> Nur 24/26.

<sup>24</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, IV, 174. Taberî, bunun ancak bir haberle bilinebileceğini, delil olabilecek bir haber de bulunmadığını söylerken; İbn Kesîr, bu şahıs Hz. Şuayb olsaydı Kur'an buna işaret ederdi, diyerek bu görüşü benimsemediğini ifade eder. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XIX, 561, 562; İbn Kesîr, *Tefsîr*, VI, 229. Konunun ayrıntılı bir tartışması için bkz. III. Bölümün son başlığı.

<sup>25</sup> Şuara 26/189.

<sup>26</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, IV, 67.

<sup>27</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, IV, 67; krş Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XIX, 394.



onun altında toplanmışlar, sonra da onların üzerine ateş göndermiştir. İbn Abbas ayette sözü edilen azabın işte bu olduğunu söylemiştir.<sup>28</sup>

Birinci bölümde de işlediğimiz gibi burada İbn Abbas'tan birbirine aykırı gibi gözükten iki rivayet gelmektedir. Bu rivayetlerden birinde İbn Abbas, bu azabın ne olduğunu anlatırken, diğerinde bu konuda nakledilecek bilgilere güvenilmeyeceğini ifade etmektedir. Kanaatimizce İbn Abbas'ın ikinci sözü birincisine atfedilirse iki görüş telif edilmiş olur. Böylelikle İbn Abbas, bu azapla ilgili bizim söylediğimiz dışında bir haber nakledilirse bunlara güvenmeyin demiş olur. Nitekim Taberî, "*azâbe yevmi'z-zulle*" ibaresini, "yani onlara gölge olan bir bulutun gölgesiyle..." şeklinde açıklamış sonra da, "Onlar bulutun altına toplandıkları zaman, bulut tutuşmuş ve onları yakmıştır, rivayetler de bu şekilde gelmiştir" demiştir. Dolayısıyla Taberî, İbn Abbas'ın de içinde bulunduğu, Zeyd b. Muâviye, Katâde, Mücâhid, Dahhâk gibi tabîinden gelen bu rivayeti hüccet olarak kabul ederek ayetin anlamını bu yönde tayin etmiştir. Bu tercih, tefsir rivayetlerinin bağlayıcılığı konusunda bir kâide olarak zikredilen, "Sahabe ve tabîîn bir konuda icma ettiği zaman onun hüccet olduğu"<sup>29</sup> prensibine de uygundur. Mevdûdî'nin Kur'an ve sahih hadislerde bu ayet hakkında bilgi bulunmadığı gerekçesi ve bu rivayetleri dikkate almaması ise -sonraki başlıklarda da işleyeceğimiz gibi- onun konuyu makul bir noktaya çekmesine imkân vermiştir. Bu makul izah da bu kavmin "buluttan dökülen bir ateş"le değil de "sürekli yağın bir yağmur"la helak edilmeleridir.

Mevdûdî'nin Kur'an ve sahih hadisler dışındaki rivayetlerin bir değer ifade etmediği düşüncesini, "*Kendisine âyetlerimizi ulaştırdığımız halde, âyetlerimizden sıyrılıp çıkararak şeytanın peşine takılan ve sonuçta azıtanlardan olan kişinin haberini oku/anlat onlara!*"<sup>30</sup> ayetini tefsirinde daha açık görmek mümkündür. Mevdûdî'ye göre, *ayetin metninden* bu şahsın temsilî değil, gerçekten yaşamış bir kimse olduğu anlaşılmaktadır. Kur'an nezih bir üslup takip ederek bu kimsenin ismini zikretmemiştir, zira isim zikredilmeden de gaye gerçekleşmiştir. Ne var ki, müfessirler Bel'am b. Baûra gibi, Ümeyye b. Ebi's-Salt gibi bazı isimler zikretmekten geri durmamışlardır. Hâlbuki Kur'an ve hadisler ayette geçen şahsın kimliğini tanıtmamıştır. Bu yüzden bu hâlâ sırdır, ama bu örnek aynı davranışı sergileyen herkes için geçerlidir.<sup>31</sup>

Mevdûdî'nin isrâîlî rivayetleri tenkit ederken izlediği bir başka yöntem ise bunları sahih hadislerle karşılaştırmasıdır. Örnek olarak, Musa ve Hızır kıssasıyla ilgili bir

<sup>28</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XIX, 393, 394.

<sup>29</sup> İbn Teymiyye, *Mukaddime*, s. 48; Tayyâr, *Füsûl*, s. 51, 57.

<sup>30</sup> A'raf 7/175.

<sup>31</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, II, 118.

rivayeti sahih hadislere dayanarak reddetmektedir. Kur'an'ın bu olayın yeri ve zamanı konusunda herhangi bir bilgi vermediğini, bu konuda İbn Abbas'tan nakledilen, "Bu olay, Firavun'un helâk edilişinden ve Hz. Musa kavmini Mısır'a yerleştirdikten sonra meydana gelmiştir" sözünün de İbn Abbas'tan rivayet edilen ve Buhârî gibi diğer güvenilir hadis kitaplarında zikredilen başka rivayetlere de aykırı olduğunu ifade etmektedir. Firavun'un helâkından sonra Hz. Musa'nın, İsrailoğulları'nı Mısır'a yerleştirdiğini ispatlayan başka bir kaynağın da olmadığını söyleyen müellif şöyle der: "Bunun tam aksine Kur'an, Hz. Musa'nın Mısır'dan çıkışından sonra tüm zamanını çölde (Sina ve Tih'te) geçirdiğini söyler; bu nedenle söz konusu rivayet kabul edilemez."<sup>32</sup>

Mevdûdî benzer şekilde, Hızır'la görüşen Musa'nın Hz. Musa olmadığı yönündeki rivayetleri de Ubey b. Ka'b'dan gelen rivayet doğrultusunda reddeder.<sup>33</sup> Hızır'ın İlyas olduğu biçimindeki rivayetleri de hem hadis kitaplarındaki rivayetler hem de tarihsel açıdan kabul etmez. Tarihî açıdan, Hz. Musa'dan sonra yaşamış olan Hz. İlyas'ın Hızır olması mümkün değildir.<sup>34</sup>

Bununla birlikte Mevdûdî'nin çok nadir de olsa, sahih kabul edilen bazı hadisleri isrâiliyat diye niteleyerek kabul etmediği görülür. Mevdûdî'nin buradaki gerekçesi, bir hadisin senedi sahih olsa bile metnin bir takım nedenlerden dolayı sahih olmayabileceğidir. Çünkü ona göre rivayet edilen hadisin senedi sağlam olsa da, Hz. Peygamber'in böyle bir sözü söylemesinin mümkün olmadığı sonucuna varılabilir. Hadislerle ilgili bu görüşünü Enbiyâ Suresi 63. ayeti tefsirinde, Hz. İbrahim'in hayatı boyunca üç kez yalan söylediği yönündeki hadis bağlamında dile getiren Mevdûdî, Hz. İbrahim'e yalan isnadını peygamberlik kurumuna yakışmadığı temel yaklaşımından hareketle olmalı ki, bu hadisi reddeder. Ona göre Hz. İbrahim bu sözü muhataplarıyla tartışma esnasında, karşı tarafın görüşünün imkânsız olduğunu gündeme getirmek için söylemiştir; gerçek dışı da olsa bu amaçla söylenen söz yalan olarak nitelendirilemez.<sup>35</sup>

Mevdûdî, "Ben hastayım"<sup>36</sup> ayetine dayanılarak Hz. İbrahim'e isnad edilen diğer yalanın ise, Hz. İbrahim'in hasta olup olmadığı tespit edilmedikçe bu sözün yalan olarak nitelendirilemeyeceğini, Kur'an'ın da bu konuda bir şey söylemediğini ifade

<sup>32</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, III, 182. Mevdûdî bu rivayetin ancak Hz. Musa'nın Hızır'la Mısır'dan çıkmadan önceki Sudan yolculuğu sırasında gerçekleşmiş olması durumunda kabul edilebileceğini söyler.

<sup>33</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, III, 183.

<sup>34</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, III, 187.

<sup>35</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, III, 314.

<sup>36</sup> Saffât 37/89.

etmektedir. Ona isnad edilen diğey yalanın ise, Kitab-ı Mukaddes'te geçtiğini,<sup>37</sup> Hz. İbrahim'in karısı Sâre'yi kızkardeşi olarak tanıtmamasının baştan anlamsız ve tutarsız olduğunu düşünmektedir. Mevdûdî konu hakkındaki görüşlerine şu sözlerle son vermektedir: "Binaenaleyh isrâiliyata dayanan bu tür rivayetleri Hz. Peygamber'e isnad etmekte ısrar yanlıştır. Hz. İbrahim'i yalan söylemekle itham eden bu hadisin, bu nedenle hiçbir dayanağı yoktur ve ravilerinin güvenilir olmasına rağmen hadis sahih kabul edilemez."<sup>38</sup>

Mevdûdî'nin isrâiliyâta yaklaşımını son bir örnek üzerinden değerlendirerek bu başlığa son verelim. Bilindiğı gibi müfessirler Sâd Suresi 31-33. ayetler çerçevesinde Hz. Süleyman'ın atlarla meşgul olurken ikindi namazını veya ikindi akşam arası virdini unuttuğunu, bu arada güneşin battığını ve kendisini Allah'tan alıkoyduğı için atların ayaklarını ve boyunlarını kestiğini anlatan bazı görüşler vardır.<sup>39</sup> Mevdûdî, böyle bir tefsirin büyük müfessirlerce yapılmış olsa da tercih edilemeyeceğini, çünkü onların kendiliklerinden tevil yaptıklarını, oysa ayetlerden bu anlamların çıkarılamayacağını söyler.<sup>40</sup> Mevdûdî bu noktada tefsirde benimsemiş olduğu prensipleri zikreder ki kanaatimizce bu prensipler, onun Kur'an metnini ve sahih hadisleri esas alan tefsir yöntemini çok açık bir biçimde ortaya koymak, şimdiye kadar verdiğimiz örneklerin anlaşılmasını da kolaylaştırmak bakımından oldukça önemlidir:

Biz bu tür tefsirlerle temel bir farklılığa sahibiz. Bize göre, Kur'an kelimelerinin kabul edilen normal anlamının ötesinde yorumlanması ancak şu dört durumda haklı görülebilir:

- 1) Kur'an'ın kendi kelimelerinde, bu anlama bir işaret olmalıdır.
- 2) Kur'an'ın başka bir yerinde, bu anlama bir dayanak olmalıdır.
- 3) Bu anlamın açıklaması, sahih bir hadis tarafından desteklenmelidir.
- 4) Diğey bazı güvenilir kaynaklarda bulunmalıdır. Sözelimi, bu tarihî bir olaya onu destekleyecek tarihsel bir kanıt bulunmalıdır. Kâinatın göstergelerine ait bir olaya onu sağlamaştıracak güvenilir ilmî bir bilgi bulunmalıdır. Şayet şer'î hükümlere ait bir olaya İslam hukuku kaynakları dikkate alınmalıdır. Bunların herhangi biri yoksa *kendi hayal gücüyle bir hikâye icat edip* bunları Kur'an'ın kelimelerine ilave etmeyi haklı görmeyiz.<sup>41</sup>

<sup>37</sup> Tekvin, 12: 12, 18, 19.

<sup>38</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, III, 315.

<sup>39</sup> Bkz. Krş Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXI, 192-196.

<sup>40</sup> Bkz. Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, V, 70, 71.

<sup>41</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, V, 71.

## 2.3.2. Sosyo-Psikolojik Merkezli Yorum Bağlamında İsrâiliyatın

### Konumu

Yukarıda, Mevdûdî'nin Kur'an ayetlerinin bizzat kendilerine dayalı yorumunu çok önemseydiği, çoğu zaman rivayetleri bu perspektiften değerlendirerek eleştirdiği örneklendirilmeye çalışıldı. Esasen Mevdûdî'nin Kur'an'ı yorumlama tarzının gerçek anahtarı, belli sınırlar içinde akla tanıdığı özgürlükte ve Kur'an ile sünnet tarafından sağlanan malzemelere duyduğu güvende aranmalıdır. Onun tefsirinde takip ettiği yöntem, ayetleri farklı anlamlardan biriyle açıklama ya da Kur'an'ı Kur'an'la tefsir etme, yorumu kendine mal ettiğinde de bu yorumun geçerliliğini destekleyen makul delilleri sağlamaya dayanır.<sup>42</sup>

Özellikle kıssalar konusunda Mevdûdî'nin Kur'an'ın beyanlarından çıkardığı yorumlar en üst noktasına ulaşır. Onun burada öncelikli hareket noktası, kendisinin de bir yöntem olarak dikkat çektiği gibi, doğrudan ayetlerin siyakı, yani bağlamı ve konusudur. Daha sonra Kur'an'ın diğer ayetleri göz önünde bulundurularak, kıssa anlaşılmasına çalışılır. Kıssanın toplam ruhundan hareketle çıkarılan yorumlar da oldukça önemlidir. Bu yorumlar, çoğu zaman psikolojik ve sosyolojik tahlillerden oluşmaktadır ki, bu daha önce tefsirlerde oldukça az rastlanan bir yöntemdir. Burada Mevdûdî'nin insanî özellikleri ve toplumsal problemleri tanıyan bir entelektüel olarak Kur'an'a yaklaşımı bütünüyle kendini gösterir. Bunu aynı zamanda, onun tefsirini kaleme alırken hedef kitle olarak belirlediği aydın ve okumuş kesimin idrakine yönelik bir yorumlama yöntemi olarak da görmek gerekir.

Bu, rivayetlere dayanan geleneksel yorum yönteminin önemli ölçüde terk edilip sosyal olgulara dayalı yeni bir yorum yönteminin benimsendiğinin açık bir göstergesidir. Bu da esasen değişen bilgi paradigmasıyla alakalı olup, İslam düşüncesindeki fıkıh ve kelam merkezli bilgi tasavvurundan, sosyal bilimlerin hâkim olduğu bilgi paradigmasına geçişin bir ifadesidir.<sup>43</sup> Kanaatimizce bu aynı zamanda, her fırsatta Müslümanların aleyhine kullanılan isrâilî rivayetlere karşı alternatif yorum yöntemleri arayışının da bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bu yöntemin temeli kıssaları, rivayetler, özellikle de irrasyonel ve hayalî olduğu düşünülen isrâilî nakiller çerçevesinde açıklamak yerine, kendi ruhu ve bütünlüğü içinde açıklamak ve bu esnada

<sup>42</sup> Adams, "Abû'l-A'lâ Mawdûdî's *Tafhîm al-Qur'ân*", s. 314.

<sup>43</sup> Konunun Osmanlı aydınları üzerindeki bir değerlendirmesi için bkz. Recep Şentürk, "Fıkıh ve Sosyal Bilimler Arasında Son Dönem Osmanlı Aydını", *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı 4, 2000, s. 133-171.

insanî özellik ve toplumsal olguları göz önünde bulundurmamak prensibine dayanmaktadır. Rivayetlere dayalı klasik tefsir yöntemiyle, çağdaş dönemde işlerlik kazanan metin merkezli ve sosyal olguları göz önünde bulunduran tefsir yönteminin farkını görmek bakımından, *Tefhîmu'l-Kur'an*'daki bu tür yorumlar üzerinde durmamız yerinde olacaktır.

Mevdûdî'nin bu yöntemini Yusuf Suresinde dile getirdiği yorumlarda fazlasıyla görmek mümkündür. Gerek Hz. Yakub'un oğullarının, gerek Hz. Yusuf'un içinde buldukları psikolojik durumları, gerekse daha sonra Hz. Yusuf'un içinde yaşadığı Mısır toplumu ve yöneticilerinin sosyolojik durumlarını izah sadedinde yapılan bu yorumlar oldukça ilgi çekicidir. Mevdûdî, sözgelimi Hz. Yusuf'un kardeşlerinin psikolojisini anlamaya çalışmış, bu arada onların yaşadığı sosyal çevreyi göz önünde bulundurmuştur:

On oğlun kendilerini ihmal ediyor gerekçesiyle babalarına karşı belirttikleri sitemkarane tavrın anlamını tamamen kavrayabilmek için, kabile hayatının şartlarını göz önüne almamız gerekir. Kurulu bir devlet düzeni olmadığı için her kabile, diğer kabilelerle yan yana kendi bağımsızlığını sürdürürdü. Apaçık ki, kabile reisinin iktidarı, bütünüyle oğullar, torunları, kardeşleri ve yeğenlerinin çokluğuna dayanırdı. Zira bunlar ailenin mülkünü, şerefini ve hayatını korurlardı. Dolayısıyla kabilenin başını çeken kimse ailesinin küçük çocuk ve kadınlarından çok, yetişmiş oğullarına eğilim duyardı. Hz. Yakub da (a.s) kabilenin başındaydı ve oğulları bu konudaki tercihini kendilerinden yana yapacağı ümidindeydiler. Ne var ki Yakup Peygamber başka türlü düşünüyordu. Sitemleri bu yüzdendi: “*Hani onlar aralarında şöyle konuşmuşlardı: Biz, sayıca çok, birlik-beraberlik içinde güçlü bir topluluk olduğumuz halde, (üvey kardeşimiz olan) Yûsuf ile kardeşi (Bünyamin), babamıza bizden daha yakın/daha sevgili! Besbelli ki babamız açık bir hata içindedir!*”<sup>44</sup>

Mevdûdî, Yusuf'u öldürmeye teşebbüs eden kardeşlerin, kendilerini vicdanen aklamak için tutukları yolu da şöyle yorumlar:

Bu ibare hevalarına kapılan ve fakat bu arada da dinden, itikattan bütünüyle kopmak istemeyenlerin psikolojilerini pek güzel yansıtmaktadır. Burada bu tip insanların nasıl davrandığı belirtilmektedir. Böyleleri bir günaha kışkırtıldıkları zaman ilkin bu fiili işleme karar verir ve bir an için itikadının gereklerini bir kenara koyar. Eğer vicdanı kendisini rahatsız ederse şöyle düşünerek vicdanının sesini susturur: “Aman canım birazcık sesini kes. Önce yolunda bir engel gibi

<sup>44</sup> Yusuf 12/8; Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, II, 443.

duran Şu günahı bir iŐleyeyim sonra tevbe eder, beni görmek istediğin gibi iyi bir insan olurum.” Yusuf’un kardeşleri de işte bu tip insanlardı. Vicdanlarının sesini susturup Şöyle düŐünmüŐlerdi: “Yolumuzun stndeki Şu Yusuf engelini hele bir kaldıralım, sonra tekrar iyi insanlardan oluruz.”<sup>45</sup>

Mevdûdî, Aziz’in sarayında günahla karşı karşıya gelen Hz. Yusuf’un durumunu tahlil ederek, Hz. Yusuf’un böyle bir olayla karşı karşıya gelmesini, onun ruh eğitimine bir temel oluşturmaya ve gelecekteki zorluklarla baş edebilecek güçlü bir karakter oluşumuna katkı sağlamaya yönelik olduğunu ifade eder. Mevdûdî, bu arada onun muhatap olduğu Mısırlı kadınların davranış biÇimlerinden onların toplumsal yapılarını okumaya yönelik yorumlar yapar:

Böyle sıkı bir imtihanın önem ve gerekliliği o dönem Mısır toplumunun manevî-ahlakî Şartları gözönünde bulundurulursa, apaÇık ortaya çıkmaktadır. 30. ayetten 32. ayete Şöyle bir göz atınca görürüz ki, genelde kadınlar ve özelde yüksek sosyete kadınları, bugün medenî Batı’da ve batılılaŐmıŐ Doğu’da olduğu gibi hemen hemen aynı cinsel özgürlüğün sefasını sürmekteydiler. Allah, Hz. Yusuf’a (a.s) efendisinin evinde böyle özel bir eğitimden geÇirmenin düzenini kurdu; nkn Hz. Yusuf (a.s) baştan çıkmış bir toplumda ilahî misyonunu yerine getirmek, üstelik sıradan bir adam olarak değil bir yönetici olarak görev yapmak durumundaydı. Yüksek sosyete kadınlarının davranıŐlarından anlaŐıldıĐına göre, bu genç ve yakışıklı köleyi kendilerine çekmek için yapamayacakları Şey yoktu. Genç kölenin güzelliği karşısında duydukları hayranlığı açıkça utanç duymaksızın belli etmeleri, evin hanımının da onu tahrik için elinden geleni yaptığını ve yapmaya da devam edeceğini çekinmeden, utanmadan itiraf etmesi sosyete kadınlarının durumunu yeterince sergilemektedir. Böylece Allah onu böyle sıkı bir imtihandan geÇirmek suretiyle gelecekteki bu tür tahriklere karşı direncini artırmakla kalmadı, aynı zamanda söz konusu bayanların bu konuda herhangi bir başarı kazanma umutlarını da kırmıŐ oldu. Yani bir köleyi baştan ıkaramayanlar bir yöneticiyi nasıl baştan ıkarabilirlerdi ki?<sup>46</sup>

Mevdûdî, bir yandan Mısır toplumunun genel karakterini resmetmeyi sürdürürken diğer yandan böyle bir ortamda var olma mücadelesi veren Hz. Yusuf’un psikolojisine Şöyle ışık tutar:

Şimdi, can alıcı durum işte tam buradadır. Her tarafı kendisini ansızın kısıpaca alıp yakalayacak yüzlerce cazip tuzakla çevrilidir. İnsan duygularını galeyana getirip,

<sup>45</sup> Mevdûdî, *Tefhîmu’l-Kur’an*, II, 445.

<sup>46</sup> Mevdûdî, *Tefhîmu’l-Kur’an*, II, 452; ayrıca bkz. 456, 457.

cezbedecek tüm vasıtalar devreye sokulmuştur. Her gittiği yerde tüm cazibe ve büyüyle bir pusu ve pusunun altında yatan günahla karşı karşıyadır. Tüm pusular onu gaflete düşürüp kendi içlerine çekmek için fırsat kollamaktadırlar. Şartlar onu günaha teşvik etmektedir hep. Fakat bu muttaki genç adam başarıyla bu imtihandan geçer, zikre şayan bir nefis murakabesiyle şeytanın iğvasından kurtulur. Fakat zikre şayan olan daha önemli bir durum vardır ki, böylesi kışkırtıcı şartlar altında gösterebildiği takva örneği onda hiçbir gurur hissi uyandırmaz. Diğer taraftan Rabbine kendisini günah tuzaklarından koruması için tam bir teslimiyetle yakarır. Çünkü insanoğlunun bu konudaki ortak zaafını bilmektedir: *“Ey Rabbim! Benim için zindan, bunların beni çağırdıkları şeyden daha hayırlıdır. Sen bunların düzenlerinden beni korumazsan eğer, ben onlara kapılır ve cahillerden olurum!”*<sup>47</sup>

Mevdûdî'nin bu yöntemini diğer kıssalarda da görmek mümkündür. Bunun dikkate değer bir örneğini Hz. Musa'nın Medyen'de yaşadıkları oluşturur. Mevdûdî sözgelimi Kasas Suresi 28. ayetin yorumunda, Hz. Musa'yı eve davet etmek için gelen Medyenli kızın ve Hz. Musa'nın psikolojisini şöyle tasvir eder:

O, bunu da hayâ ederek çekine çekine söyledi, zira yabancı bir erkeğin yanına gelişi için yeterli bir sebep göstermek zorunda idi. Kibar bir erkeğin, sırf zor durumdaki kadınlara biraz yardım etti diye ödüllendirilmesi gerektiği şeklinde bir zorunluluk bulunmadığı için aksi durum sözkonusu olamazdı. Ve Hz. Musa'nın (a.s) ödül sözünü iştmesine rağmen kadını evine kadar takip etmede gösterdiği istek, onun içinde bulunduğu biçâre durumun ne kadar aşırı olduğunu göstermektedir. Mısır'ı yanına hiçbirşey almadan terk etmişti ve Medyen'e ulaşması en azından sekiz gününü almış, acıkmış ve yolculuktan bitkin düşmüş olmalıydı. Ve bunlar bir yana yabancı bir ülkede barınacak bir yer, kendisine bir sığınak temin edecek iyi bir insan bulmanın endişesini taşıyor olmalıydı. Bu son derece zor şartlarda az bir yardım karşılığında ödüllendirilmek için çağırıldığını bilmesine rağmen kadınlı birlikte gitmekte hiç tereddüd göstermedi. Allah'a yaptığı duaya bizzat Allah tarafından karşılık verildiğini düşünmüş olmalıydı. Bu yüzden gereksiz bir gurur gösterisine kapılarak Rabbi tarafından bahşedilmiş ağır lanma vesilesinden yüzçevirmeye hakkı olmadığını düşündü.<sup>48</sup>

Hz. Musa'ya kızıyla evlenmeyi teklif eden Medyenli şahsın düşüncelerini tahlile yönelik şu satırları da zikrederim:

<sup>47</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, II, 457.

<sup>48</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, IV, 175.

İnsan onun bu görüşünün bir mütalaa sonucu şekillendiğini hissediyor. O şöyle düşünmüş olmalıydı: “Kuşkusuz bu asıl bir adam, fakat böyle sağlıklı, güçlü ve genç bir adamı, yetişkin kızların bulunduğu evde hizmetçi olarak istihdam etmek doğru bir iş olmaz. Mademki asıl bir ailenin, kibar, tahsilli ve medenî bir erkeği (Bunları Hz. Musa’nın (a.s) anlattıklarından biliyor olmalıydı) niçin bu evin damadı olmasın?” Böyle bir karara vardıktan sonra geriye uygun bir vakitte Hz. Musa ile konuşmak kalıyordu.<sup>49</sup>

Mevdûdî’nin kıssalardan hareketle yaptığı psikolojik ve sosyolojik tahliller tefsir boyunca kendini göstermeye devam eder.<sup>50</sup> Onun bu tür yorumlarında açıkça görülmektedir ki, tefsir bir aydın gözüyle yazılmıştır ve yazım tarzında klasik tefsirlerde olduğu gibi olayların yorumlanmasında teferruata dair bir kısım haberler değil, günümüz toplumunun ihtiyaç duyacağı dersler ön plana çıkarılmıştır. Nitekim Hz. Nuh’un gemisinin ebatlarıyla ilgili rivayetleri tartışan klasik tefsirlerin aksine Mevdûdî, bu konulara hiç değinmeksizin Nuh’un yaptığı geminin inanmayan toplum üzerinde meydana getirdiği psikolojik ve sosyolojik etkileri irdelemektedir.<sup>51</sup> Mevdûdî’nin aynı tavrı, Hz. Nuh’un boğulan oğluya ilgili olarak da sergilediğini görürüz. Burada oğlun ismi, kimliği vb. tartışma konularına hiç girilmeksizin meselenin eğitim ve toplumla ilgili kısmına değinilmektedir.<sup>52</sup>

### **2.3.3. Makul Bir Tefsir Tarzı Geliştirerek İsrâiliyata Getirdiği**

#### **Eleştiriler**

Döneminin genel temayülüne uygun olarak Mevdûdî’nin isrâiliyatı eleştirisi noktalarından biri de bu rivayetlerin akıl dışı ve hayalî oluşlarıdır. Ona göre, bu rivayetler, insanların hayal güçlerinin ürünü olan hikâyeler olup bunlarda oldukça fazla abartılar vardır. Bu tür rivayetler, söz konusu özellikleri göz önünde bulundurulmaksızın Kur’an tefsirine girmiştir. Ne var ki bunlar, çoğu zaman İslam’ın mesajına ve amaçlarına aykırı unsurlar içermektedir.

Mevdûdî, Hz. İbrahim’in yıldız ay ve güneşten hareketle Allah’ı bulduğu kanaatindedir. Ona göre böyle bir sonuca ulaşabilmenin tek şartı, kişinin tabiatındaki olguları doğru olarak gözlemleyip, onlar üzerinde dikkatlice düşünmesi ve bağlantılı,

<sup>49</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, IV, 176.

<sup>50</sup> Bkz. Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, II, 415, 418.

<sup>51</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, II, 391.

<sup>52</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, II, 398.



mantikî bir düşünce zinciriyle gerçeğe ulaşmak için aklını kullanmasıdır.<sup>53</sup> Dolayısıyla Hz. İbrahim de böyle yapmıştır. Hz. İbrahim'in bu nesnelere daha önce hiç görmediği gibi bir düşünceye kapılmak da yersizdir. Çünkü bu, olgunluk döneminde olmuş ve Hz. İbrahim bazı şeyleri keşfetmeye başlamıştır: “Normal olarak böyle bir varsayım tabii gelmediğinden, görünürdeki zaman yanlışlığı bazılarını olağanüstü hikâyeler uydurmaya götürmüştür. Bunlar, İbrahim Peygamber'in olgunluğa ulaşmadan önce yıldızları, ayı ve güneşi görmemesi için bir mağarada doğup büyüdüğünü söylerler. Oysa sorun hayalî hikâyeler uydurmaya gerektirmeyecek ölçüde basittir.”<sup>54</sup>

Mustansir Mir'in de ifade ettiği gibi *Tefhîm*, Kur'an'ı, Kitab-ı Mukaddes ve Talmud ile eleştirel bir şekilde mukayese etmesi yönünden zengin yorumlar içermektedir; bu türden en ayrıntılı karşılaştırma, belki de Mevdûdî'nin Yusuf Suresi tefsirinde bulunmaktadır.<sup>55</sup> Yusuf Suresi tefsiri, kanaatimizce onun kıssaları işleyiş metodunu, Kur'an içi çıkarımlarını ve de isrâilî rivayetlere yönelik eleştirisini görmek bakımında da ciddi bir önemi haizdir. Bu eleştirilerden biri, Hz. Yusuf'la Züleyha arasında geçen olaya şahitlik eden şahsın kimliğiyle ilgilidir. Mevdûdî, bu şahidin beşikte yatan bir çocuk olduğu ve Allah olayın gerçeğine tanıklık edebilsin, bir delil getirsin diye ona konuşma gücü verdiğini anlatan rivayetleri değerlendirir ve fakat bu rivayetlerin herhangi bir hüccet tarafından teyid edilmediğini ifade eder. Ona göre bu rivayet isrâiliyata dayanmaktadır.<sup>56</sup> Mevdûdî olayı makul bir içimde izah sadedinde şunları söyler:

Öyle görünüyor ki, evin efendisi manzarayla karşı karşıya geldiğinde eşinin ev halkından biri kendisine eşlik etmekteydi ve olayı dinlediğinde şu teklifi yapmıştı: “İkisi de birbirini suçluyor ve aralarında ne geçtiğini gören bir şahit de yok. Bu durumda etraftan bir ipucu bularak karar vermeliyiz, Yusuf'un gömleği olayı aydınlatmak için iyi bir ipucudur.” Açık ki, bu, mesele hakkında hükmedebilmek için zekice bir yoldu ve *bu yüzden mucizeye de gerek kalmamıştı*. Şu halde apaçık, sarıh ve makul olan dururken, sahih olmayan rivayetlere dayalı mucizevî bir yoruma gitmek için hiçbir sebep yoktur; şahit, kadının aile efradından akıllı, tecrübeli biriydi. Öyle ki görür görmez olayın gerçeğini hemen kavramıştır. Kendisinin yargıç olma ihtimali söz konusudur.<sup>57</sup>

<sup>53</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, I, 568

<sup>54</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, I, 569.

<sup>55</sup> Mir, “Some Features Of Mewdudi's Tafhîm al-Qur'an”, s. 241; *Tefhimu'l-Kur'an* (Ek) VII, s. 363.

<sup>56</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, II, 455.

<sup>57</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, II, 454.

Mevdûdî, Hz. Yusuf'un Züleyha ile evlenmesini de bir kurgu olarak görmektedir. Bu kurgu Hz. Yusuf için "el-Aziz" unvanının kullanılmasına ve onun Züleyha'nın kocasının daha önceki mevkiine geçtiği yanlış anlayışına dayanmaktadır. Bu yanlış anlama daha sonraları müfessirleri başka türlü yorumlar üretmeye sevk etmiştir. Bu yorumlara göre Zeliha bir mucizeyle yeniden gençleşmiş ve kral tarafından Hz. Yusuf ile evlendirilmiştir. Mevdûdî, söz konusu evliliğin Kitab-ı Mukaddes ve Talmud'da Hz. Yusuf'un evliliğiyle ilgili olarak anlatılan hikâye üzerine bina edildiğini, bu kitaplara göre Hz. Yusuf'un Potipherah'ın kızıyla (Asnad) evlendiğini, ancak ses benzerliğinden dolayı, Potipherah'ın Potiphar'a dönüştüğünü söyleyerek rivayetin nasıl kurgulandığını şu mantık içinde yorumlar:

Bu hikâye isrâiliyat geleneği içinde o yorumcudan bu yorumcuya el değiştirince Potiphar ile Potipherah isimleri, ses benzerliğinden dolayı aynı şahsa dalalet etmeye başladı. Sonuçta hikâyede geçen (Potipherah'ın) kızı, (Potiphar'ın) karısı ile yer değiştirdi. Sonra evliliğin kolayca tamama ermesi için Potiphar öldürüldü. Artık geriye tek bir zorluk kalıyordu, yaşların uygunsuzluğu. Bunun için de bir mucizenin yardımına başvuruldu ve ülkenin yöneticisine layık bir eş haline getirmek için Züleyha'nın yaşı tamamen gençleştirildi.<sup>58</sup>

Sâd Suresi 32. ayetteki "*Hattâ tevâret bi'l-hucâb*" ifadesinin Hz. Süleyman'ın "güneşi geri getirttiği" biçiminde yorumlanmasını mantıksız bulur. Ona göre, Allah böyle bir şeye kadir olmakla beraber, Hz. Süleyman'dan bu kadar büyük bir mucize sudur etmiş olsaydı, bunu kendisinin zikretmiş olması gerekirdi. Ayrıca böyle büyük bir bir olay vuku bulmuşsa, bunun dünya tarihine geçmiş olması gerekirdi. Bazı kimselerin bu yorumu desteklemek için bazı hadisler zikrettiklerini de ifade eden Mevdûdî, bu hadisleri zikretmenin de çok daha anlamsız olduğu kanaatindedir. Zira Hz. Peygamber'in birkaç kez güneşi geri getirdiğini anlatan bu rivayetler teknik açıdan zayıf oldukları gibi, bu tür olayların doğru kabul edilmeleri için bunları tüm dünyanın bilmesi gerekir.<sup>59</sup>

Mevdûdî, Hz. Musa'nın "*Dilimden tutukluğu gider*"<sup>60</sup> sözü hakkında da makul bir yorum benimseyerek tefsirlerde gelen rivayetleri anlamsız bulur. Hz. Musa Allah'a bu şekilde dua etmiştir çünkü kendisinin belâğ bir konuşmacı olmadığını, bir elçinin Firavun ve saray adamlarını etkilemek için akıcı bir dile sahip olması gerektiğinin

<sup>58</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, II, 486, 487.

<sup>59</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, V, 71.

<sup>60</sup> Taha 20/27.

farkındadır. Mevdûdî böyle bir yorumun Kitab-ı Mukaddes tarafından da desteklendiğini, bununla birlikte Talmud'un onun konuşmasındaki bu yetersizliği çok garip bir şekilde açıkladığını ifade etmektedir. Ne var ki bu hikâyeye çok mantıksız olmasına rağmen bazı müfessirler bunu kabul etmişlerdir.<sup>61</sup>

Mevdûdî, Sâd Suresi 34. ayette geçen Hz. Süleyman'ın tahtına bırakılan ceset<sup>62</sup> konusunda müfessirlerin rivayetlerini ele alan Mevdûdî, şeytan-yüzük hikâyesini çok garip bir rivayet olarak değerlendirerek: “Bu hikâyenin tümü baştan sona kadar anlamsız ve saçmadır. Bu hikâyeyi Yahudilik ve Hıristiyanlıktan gelen mühtediler, Talmud ve diğer isrâilî rivayetlerden almışlardır ve bunlar Müslümanlar arasında yayılmıştır. Ne tuhaftır ki, bazı meşhur âlimlerimiz bu rivayetleri hakikat olarak almışlar ve Kur'an'ın açıklaması olarak kaydetmişlerdir” der. Ona göre âlimler burada, ayetin devamını dikkate almamışlardır.<sup>63</sup> Mevdûdî, Hz. Süleyman'ın yirmi yıl sonra olan çocuğunu şeytanlardan korumak için bulutlarda sakladığı, Allah'ın onun bu hareketini kendine tevekkül eksikliği olarak görüp çocuğun cesedini tahta bıraktığı şeklindeki rivayeti de Kur'an'a aykırı olarak görür. Ona göre bu hikâyenin hiçbir dayanağı yoktur. Üstelik Kur'an, şeytanların ve rüzgârın bu olaydan sonra Hz. Süleyman'ın emrine verildiğini ifade etmektedir.<sup>64</sup>

Mevdûdî, konuyla ilgili bir hadisi de eleştiri konusu yapıp bunu mantıksız olarak değerlendirir. Bu hadise göre, Hz. Süleyman “*Bu gece yetmiş/doksan/yüz hanımım la yatacağım ve her birinden bir mücahit doğacak...*” demiştir. Bu hadis Ebu Hureyre tarafından rivayet edilmiş, Buhârî ve Müslim'de yer almıştır.<sup>65</sup> Mevdûdî, hadisin senedinin sağlam olduğunu, bu bakımdan tenkit edilemeyeceğini söyler. Ancak hadisin metnini kabul edilir bulmaz “Fakat hadisin muhtevası açıkça akla aykırıdır ve Rasûlullah'ın (s.a) böyle bir şey söylemediğini yüksek sesle ilan etmektedir. Fakat aksine Hz. Peygamber (s.a.) muhtemelen bu olayı Yahudilerin saçma ve anlamsız hikâyeler anlattıklarına bir örnek olarak zikretmiş, dinleyenler de muhtemelen Hz. Peygamber'in (s.a.) kendisinin bunu gerçek bir hadise olarak anlattığı şeklinde yanlış bir anlayışa kapılmışlardır. Sırf kuvvetli senetleri dolayısıyla insanları bu tür rivayetleri kabule zorlamak, dini bir alay eğlence haline getirir.”<sup>66</sup> Mevdûdî, hikâyeyle tahta atılan

<sup>61</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, III, 224.

<sup>62</sup> Sâd 38/34.

<sup>63</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, V, 74.

<sup>64</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, V, 74.

<sup>65</sup> Buhârî, Cihâd ve Siyer, 23; Enbiya, 39; Nikâh, 14; Müslim, Eymân, 23-25.

<sup>66</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, V, 75.

ceset arasında bağ olduğuna dair bir ipucunun da olmadığını söyleyerek hadisin niçin mantıksız olduğunu izah eder.<sup>67</sup>

Mevdûdî, “*Sonra Yûsuf, hapisten kurtulacağını bildiği kimseye: ‘Efendinin (hükümdarın) yanında beni an/ona benden bahset!’ dedi; ama şeytan delikanlıya, efendisine (Yusuf’u) hatırlatmayı unutturdu. Bu yüzden Yûsuf yıllarca zindanda kaldı*” ayetinin müfessirlerce yanlış yorumlandığı kanaatindedir. Reşid Rıza gibi o da bu yorumu desteklemek için müfessirlerce zikredilen hadisin İbn Kesîr tarafından zayıf görüldüğünü ifade eder. Bu hadise göre Rasûlullah (s.a) şöyle buyurmuştur: “*Eğer Yusuf peygamber söylediğini söylememiş olsaydı yıllarca zindanda kalmayacaktı.*” Mevdûdî, İbn Kesîr’in görüşü üzerine şöyle der: “Bırakalım rivayetin teknik temelindeki zayıflığı, hadis sağduyuya da aykırıdır: Haksızlığa uğramış böyle bir kimse kurtulmak için birtakım yollara başvuruyorsa bu, onun Allah’ı unutması, O’na dayanmaktan vazgeçmesi demek değildir.”<sup>68</sup>

Bu başlığa son verirken Mevdûdî’nin çok nadir de olsa, Kur’an’ın siyakına uygun, ve makul isrâîlî rivayetleri kabul ettiğini de ifade etmeliyiz. Mesela Mevdûdî, Ashab-ı Uhdud’la ilgili şunları söyler: “Kâfirlerin müslümanları ateş dolu hendeklere atarak katletmeleri hakkında birçok rivayet nakledilmiştir. Bütün bu rivayetler bu tür hadiselerin insanlık tarihi boyunca birçok kez meydana geldiğini göstermektedir.” Burada İbn Abbas’tan gelen ve isrâîliyattan alınan bir rivayeti de reddetmez: “İbn Abbas da buna benzer bir olayı (galiba isrâîliyata dayanarak) şöyle nakletmiştir:

<sup>67</sup> Mevdûdî, *Tefhimu’l-Kur’an*, V, 75. Mevdûdî, hadisin mantıksızlığını şöyle izah eder: “Herkes kış mevsiminde gecelerin, 10-11 saatten fazla olmayacağını hesaplayabilir. Hz. Süleyman’ın en az 60 hanımı olduğunu kabul eder, bir saatte de hiç nefes almadan 6 hanımına uğradığını ve 10-11 saat sürekli onlarla birlikte olduğunu düşünecek olursak bunun fiilen mümkün olmadığı sonucuna varırız. Sanıyorum Hz. Peygamber (s.a) bu kadar mantıksız bir hikâyeyi gerçek bir olay olarak anlatmamıştır.”

<sup>68</sup> Mevdûdî ve İbn Kesîr’in hadise yaklaşımları klasik ve modern dönem bakış açısı farklılığını gözler önüne sermesi bakımından manidardır. Daha açık bir ifadeyle İbn Kesîr konuyu tamamıyla hadis tekniği açısından değerlendirirken, Mevdûdî anlamdan ve sosyo-psikolojik olgulardan hareket etmektedir. Bir önceki örneğimizdeki Buhârî hadisine getirilen eleştiriler de bu farkı gözler önüne serecek niteliktedir. Klasik müfessirler hadisi ayetin tefsiri olamayacağı şeklinde değerlendirip metnine yönelik herhangi bir eleştiri getirmezlerken, Mevdûdî hadisin muhtevasının akla aykırı olduğunu ifade eder. Burada istitrad kabilinden ifade etmek isteriz ki, Buhârî’deki çok nadir de olsa bazı hadislerle klasik dönem âlimlerince de muhteva yönünden kimi eleştiriler yöneltilmiştir. Buhârî’deki bir hadis için Ebu Bekr el-Bâkîllânî: “Bu hadisin kabul edilmesi caiz değildir; Hz. Peygamber’in bunu söylediği de sabit değildir” demektedir. Bkz. İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, VIII, 338; krş. Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 196. Sezgin, Kâdî İyad’ın Buhârî’yi daha ziyade mantıkî yoldan tenkit ettiğini söylese de verdiği örnek sadece, Kâdî İyad’ın, Buhârî’de yer alan İbn Abbas’a ait filolojik bir tefsiri, mantıksal çıkarım yoluyla tashihinden ibarettir. Bkz. *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 192, 195.

Metin merkezli anlama yöntemi Yusuf Suresi 52. ayetindeki sözün aidiyeti konusunda da kendini gösterir. İbn Teymiyye ve İbn Kesîr ayetin Aziz’in hanımına ait olduğunu düşünürler. Zira 51. ayetle, 52. ayeti birbirinden ayıracak herhangi bir fasıla yoktur. Yani bu âlimler meseleye tamamen gramatik açıdan yaklaşırlar. Ancak Mevdûdî, İbn Teymiyye’nin gözünden kaçan püf noktasının konuşmanın seyri olduğunu söyler. Yani Mevdûdî tamamen anlamdan hareket eder ve kontekste dayalı bir bakış açısı sergiler. Bkz. *Tefhimu’l-Kur’an*, II, 470.

‘Babilliler, İsrailoğulları’nı Hz. Musa’nın dininden dönmeleri için zorladılar ve dinlerinden dönmeyenleri ateş dolu hendeklere attılar.’<sup>69</sup>

Mevdûdî’nin Kur’an’ın siyakına uygun düşen makul isrâilî rivayetleri kabul ettiğini gösteren başka konular da vardır. Hz. Musa’nın kayınpederinin Hz. Şuayb’ın dinine tabi olan bir Müslüman olduğunu,<sup>70</sup> Hz. Eyyub’un Hz. İshak’ın oğlu Evas’ın torunlarından biri olduğunu,<sup>71</sup> Hz. Eyyub’un herkes tarafından terk edildiğini,<sup>72</sup> Mısır kralının Hz. Yusuf aracılığıyla Müslüman olduğunu,<sup>73</sup> Hz. Davud ve Süleyman’ın verdikleri yargı kararlarını<sup>74</sup> anlatan rivayetler bunun örneklerini oluşturmaktadır.

### 2.3.4. İsrâiliyatın Kabulü İçin Gerekli Şartlar ve İsrâiliyatın

#### Kaynağı Meselesi

Mevdûdî’nin, isrâiliyatı reddederken ortaya koyduğu öncelikli prensip bunların Kur’an’ın siyakına, akla ve mantığa aykırı olmalarıdır. Bunların yanı sıra Mevdûdî’nin tefsir yönteminde, bu rivayetlerin Yahudi-Hıristiyan kaynaklarına aykırı olmaları da bunların tenkit edilmeleri için bir diğer gerekçeyi oluşturur. Zira Mevdûdî’ye göre, Kur’an ve Hadislerin yanında İbranî edebiyatında bu rivayetlerin varlığı veya yokluğu da bu rivayetlerin kabul edilebilirliği açısından önemlidir. Bir başka ifadeyle, Mevdûdî’nin konuya yaklaşımından bu rivayetlerin kabul edilebilmesi için bunların makul olmak şartıyla Kitab-ı Mukaddes ve Talmud gibi kaynaklarda zikredilmiş olmalarının gerekli olduğunu düşündüğü anlaşılmaktadır.

Burada öncelikle ifade etmeliyiz ki Mevdûdî, Yahudi-Hıristiyan kaynaklarına vakıf bir entelektüeldir. Esasen bu, üçüncü bölümde de ayrıntılarıyla işleneceği gibi, çağdaş dönemdeki müfessirlerin özellikle de Hindistan müfessirlerinin genel bir özelliğidir. İbranice, Süryanice gibi dillerin yanı sıra,<sup>75</sup> Mevdûdî gibi Batı dillerini iyi derecede bilmeleri,<sup>76</sup> onların diğer dinlerle ilgili bilgileri doğrudan kendi kaynaklarından öğrenmelerini sağlamıştır. Nitekim Mevdûdî’nin Müddessir Suresi 30, 31. ayetler hakkındaki açıklaması bu konuda bize bir fikir verebilecek niteliktedir:

<sup>69</sup> Mevdûdî, *Tefhimu’l-Kur’an*, VII, 83-85.

<sup>70</sup> Mevdûdî, *Tefhimu’l-Kur’an*, IV, 174.

<sup>71</sup> Mevdûdî, *Tefhimu’l-Kur’an*, III, 325.

<sup>72</sup> Mevdûdî, *Tefhimu’l-Kur’an*, V, 79.

<sup>73</sup> Mevdûdî, *Tefhimu’l-Kur’an*, II, 475.

<sup>74</sup> Mevdûdî, *Tefhimu’l-Kur’an*, III, 321.

<sup>75</sup> Baljon, *Çağdaş Yönelimler*, s. 86; Albayrak, *Kur’an’a Yaklaşımlar*, s. 35.

<sup>76</sup> Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s. 180.

Bazı müfessirler, Ehl-i Kitab'ın kitaplarında cehennem meleklerinin sayısının on dokuz olarak beyan edildiğini söylüyorlar. Cehennemde görevli on dokuz meleğin sayısına dair araştırmalarımıza rağmen, mevcut Yahudi ve Hristiyan kutsal metinlerinin hiçbir yerinde bir bilgiye rastlayamadık.<sup>77</sup>

Mevdûdî'nin bu kaynaklara vakıf olması, onun hem Kur'an'la Kitab-ı Mukaddes-Talmud, hem de tefsirlerde yer alan isrâilî malzemelerle bunlar arasında kıyaslama ve değerlendirmeler yapmasına, hem de Kitab-ı Mukaddes ve Talmud bilgilerini bir tefsir malzemesi olarak kullanmasına imkân vermiştir. Reşid Rıza'nın aksine Mevdûdî, sadece Kitab-ı Mukaddes'le sınırlı kalmamış, Talmud ve diğer bazı kaynaklara da inerek bu rivayetlerin kaynağına işaret etmeye çalışmıştır. Ancak hemen belirtelim ki bunlar teknik bir araştırma olmaktan ziyade, Kur'an'ın anlamlarını tespite yönelik araştırmalar sırasında dikkat çekilen mülahazalardan ibarettir.

Öncelikle onun isrâiliyatı, Yahudi kaynakları doğrultusunda kabul ettiği izlenimi uyandıran değerlendirmelerini zikrelelim. Bunun önemli bir örneğini, Mevdûdî'nin Yunus kavmiyle ilgili söyledikleri oluşturur. Mevdûdî, bu kavmin üzerinden azabın niçin kaldırılmış olduğunu araştırırken, öncelikle konunun Kur'an'ın üç ayrı yerinde zikredildiğini<sup>78</sup> ifade eder. Burada Kitab-ı Mukaddes'in Yunus kitabını da gündeme getiren Mevdûdî, bu kitabın sonradan düzenlenip Kitab-ı Mukaddes'e dâhil edildiğini, bu kitabın anlamsız şeyler içerdiğini bu sebeple, buna dayanılarak hüküm verilemeyeceğini söyler. Mevdûdî sonra şu değerlendirmeyi yapar: “Bununla birlikte bu konuyu Kur'an'ın imaları ve Yunus Kitabı'nın ayrıntıları ışığında derinlemesine mütalaa edersek muhtelif müfessirlerin getirdiği açıklamaların doğru olduğunu görürüz.”<sup>79</sup> Ne var ki Mevdûdî, bu görüşleri zikretmeksizin, konuyu tarihî verilerle izah etmiştir.

Burada Mevdûdî'nin müfessirlerin ifadelerinin doğruluğunu, Kitab-ı Mukaddes'le test ettiği gözden kaçmamaktadır. Mevdûdî, konuya yaklaşım tarzı ve müfessirlerin görüşlerine yer vermemesi dolayısıyla eleştiriye uğramış olmalıdır ki, Saffat Suresi 139-148. ayetler bağlamında şöyle deme gereği duymuştur: “Hz. Yunus'un kıssası ile ilgili görüşlerimi Yunus ve Enbiya surelerinin ilgili yerlerinde zikretmiştim ve bazı kimseler

<sup>77</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, VI, 519.

<sup>78</sup> Bkz. Enbiya 21/ 87-88, Saffat 37/139-148, Kalem 68/48-50.

<sup>79</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, II, 364.

görüşlerime itiraz etmişlerdi. Bu nedenden ötürü ben aşağıya diğer müfessirlerin görüşlerini de alıyorum.”<sup>80</sup>

Bunun bir başka örneğini Hz. İdris’in kim olduğuyla ilgili rivayetlere yaklaşımında görmek mümkündür. Mevdûdî müfessirlerin onun İsrailoğulları peygamberinden veya Hz. Nuh’tan önce gelen peygamberlerden biri olduğunu, sonraki ayetin de ikinci görüşü desteklediğini söyler. Konuya ışık tutacak sahih bir hadisin de olmadığını ifade eden Mevdûdî, müfessirlerin Hz. İdris’in Eski Ahid’de adı geçen Hanok olduğu görüşünde olduklarını söyler.<sup>81</sup> Onun Kitab-ı Mukaddes’ten ve Talmud’dan yaptığı alıntılar çerçevesinde, müfessirlerin bu görüşünü kabul ettiği görülmektedir.<sup>82</sup>

Nitekim Yasin Suresi’ndeki Karye’nin Antakya olduğu görüşü, Kitab-ı Mukaddes’e ve tarihî verilere uymadığı için Mevdûdî tarafından kabul görmemiştir. Zira kadim müfessirlerin çoğu bu şehri Antakya, iki elçiyi de iki havari sanmışlar ve bu olayın kral Antiochus döneminde geçtiğini söyleyebilmişlerdir. Fakat İbn Abbas, İkrime, Katâde, Ka’bu’l-Ahbâr ve Vehb b. Münebbih bu kıssayı Hıristiyanların güvenilir olmayan rivayetlerine dayanarak nakletmişlerdir.<sup>83</sup>

Hz. Eyyub’un kim olduğuna dair klasik tefsirlerde yer alan rivayetler, Kitab-ı Mukaddes’teki Eyüp Kitabı’na dayandırıldığı gerekçesiyle Mevdûdî tarafından kabule şayan görülmemiştir. Zira ona göre, bu rivayetler hem Kur’an’a muhalif hem de kendi içinde çelişkilidir. Ancak Mevdûdî’nin yine, daha güvenilir kabul edilen Yeşaya ve Hezekiel kitaplarına dayanarak Hz. Eyyub’un kimliğini tespit etmeye çalıştığı görülmektedir. Bu noktada Mevdûdî’nin esas aldığı bir diğer kaynak da Kur’an’ın Hz. Eyyub’dan söz ettiği diğer ayetler ve doğru kabul ettiği bir başka rivayettir.<sup>84</sup> Aynı şekilde, Hz. Musa’nın kayınpederinin Hz. Şuayb olduğu görüşü yerine, Tevrat ve Talmud’da adı Reuel ya da Yitro<sup>85</sup> olarak geçen şahıs olduğu görüşü kabul edilmiştir. Bu şahıs, Firavun’a yakın bir isim olup İsrailoğulları’na uygulanan asimilasyonu

<sup>80</sup> Mevdûdî, *Tefhimu’l-Kur’an*, V, 44, 45.

<sup>81</sup> Taberî, Suyûtî, Mukatil b. Süleyman, tefsirlerinde Hz. İdris’in Hanok olduğuna dair rivayetler verirler. Bkz. M. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, II, 316; Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, XXVIII, 507; Suyûtî, *ed-Dürri’l-Mensûr*, III, 299,

<sup>82</sup> Mevdûdî, *Tefhimu’l-Kur’an*, III, 225.

<sup>83</sup> Mevdûdî, *Tefhimu’l-Kur’an*, IV, 573.

<sup>84</sup> Mevdûdî, *Tefhimu’l-Kur’an*, III, 325.

<sup>85</sup> Mevdûdî, Kitab-ı Mukaddes’teki Reuel ve Yitro isimlerinin yanı sıra Talmud’da onun adının Hobab olarak zikredildiğini söyler. Bu isim karışıklığının çağdaş Yahudi âlimlerince Yitro’nun âl-i cenapları/hazretleri anlamına geldiği, onun adının ise Reuel veya Hobab olduğu biçiminde yorumlandığını ifade eder. Mevdûdî, *Tefhimu’l-Kur’an*, IV, 174.

benimsemediği ve engelleyemediği için Medyen'e gitmiş biridir.<sup>86</sup> Anlaşılan o ki Mevdûdî, müfessir Nisâbü'rî'nin Hasan Basrî'den naklettiği, Hz. Musa'nın kayınpederinin Hz. Şuayb'ın dinine tabi olan bir Müslüman olduğu görüşünü de bu doğrultuda kabul ettiği anlaşılmaktadır.

Mevdûdî'nin müfessirlerin kıssalarla ilgili rivayetlerini bir kaynak olarak görmediğini, nadiren bu rivayetlere itibar ettiğini söylemiştik. Kitab-ı Mukaddes'te veya Talmud'da bilgi olmayan konularda, onun tefsirlerdeki rivayetlere yer vermektense sükût ettiği görülmektedir. Zira *Tefhîmu'l-Kur'an*'da kıssalar işlenirken, Kitab-ı Mukaddes veya Talmud'da veya bir başka kaynaktan bilgi varsa, o kaynağa mutlaka müracaat edilip o kıssa üzerine mülâhazalarda bulunulduğu görülür.

Mesela Mevdûdî, Firavun'un sarayında Hz. Musa'yı savunup, saray eşrafını Hz. Musa'ya imana davet eden mümin hakkında hiçbir bilgi vermez ve üzerinde bir araştırmaya girişmez.<sup>87</sup> Bu, acaba konuyla ilgili Yahudi kaynaklarında bilgi olmadığı için mi böyle bir araştırmaya girişmediği sorusunu hatıra getirir. Hâlbuki müfessirlerden bu kişinin kim olduğu hakkında iki ayrı görüş gelmiştir. Süddî'den onun, Firavun kavminden biri olduğuna, Musa'ya iman ettiğine ve onunla birlikte kurtulduğuna dair bir bilgi gelirken, İsrâilli olduğuna dair başka bir bilgi de gelir. Ancak Taberî'nin ikinci görüşü tercih etmediği görülmektedir.<sup>88</sup>

Benzer bir yaklaşımı, Ashâbu'r-Ress'in tefsirinde de görmek mümkündür. Mevdûdî bu konuda da müfessirlerin zikrettiği rivayetleri tatmin edici görmeyerek nazar-ı itibara almamıştır.<sup>89</sup> Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, müfessirlerin bu konuda zikre değer görüşleri vardır. Mesela bu rivayetler arasında, Ress'in Semud şehirlerinden biri, Azerbaycan'da bir kuyu, Şuayb'ın (a.s) kavmi, Ashab-ı Yâsin'i öldürenler gibi rivayetler gelmiştir. Bu rivayetler her ne kadar birbirlerinden farklılıklar gösterse de, o dönemde Ress'in bilindiğine bir işaret olarak okunabilir. Öte yandan Taberî, Ress'in çukur, bu halkın da Ashab-ı Uhdud olabileceğine dair bir ihtimalden söz eder.<sup>90</sup> Mevdûdî sonuç cümlesinde şunu söyler: “Haklarında söylenebilecek tek şey, onların

<sup>86</sup> Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, IV, 174. Midraş'ta Yitro'nun çocukken Hz. Musa'nın Firavun tarafından öldürülmesini engellediğine dair bir rivayet yer almaktadır. Midraş Şîmût Rabba, 1/31; Âmâl Rabî', *el-İsrâiliyyat fî Tefsîri't-Taberî*, s. 269, 270.

<sup>87</sup> Mü'min 40/28; Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, V, 145.

<sup>88</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXI, 375, 376.

<sup>89</sup> Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, III, 589.

<sup>90</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, V, 475, XIX, 270, 271, XXII, 337.



peygamberlerini bir “ress”e (eski ve susuz bir kuyuya) atarak veya içine asarak öldüren bir topluluk olduğudur.”<sup>91</sup> Mevdûdî konuyla ilgili bir başka yerde şunları söyler:

Fakat Kur’an’da bunlara sadece bir işaret yapılarak bırakılması, isimlerinin söylenip başka hiçbir bilgi verilmemesi, Kur’an-ı Kerim’in nazil olduğu sırada genellikle Arapların bu kavmi ve onların hikâyelerini bildiklerini, daha sonra bu bilgilerin tarihî kaynaklar arasında korunamadığını akla getirmektedir.<sup>92</sup>

Bu görüşte olan ve kıssalardaki yer, tarih, şahıslar gibi konularda oldukça ayrıntılı bilgi veren müellifin, bu rivayetleri en azından bir değerlendirmeye tabi tutması beklenirdi. Goldziher’in şu değerlendirmesi kanaatimizce burada önem arzeder: “İşte Taberî, daha önce söz ettiğimiz gibi, geniş bilgi dairesi içinde Kur’an tefsirinde en eski tefsir ekollerinin nefis bakiyelerini muhafaza etmiştir.”<sup>93</sup> Burada akla, modern dönem müfessirlerinin bu bakiyeleri en azından değerlendirmekten niçin kaçındıkları sorusu gelmektedir.

Konuya açıklık getirmek amacıyla bir örneği burada zikretmekte yarar görüyoruz. Mevdûdî, Sâmirî’nin isminin aslında Sâmirî olmadığını, buradaki “nispet ya”sından hareketle, bu ismin onun memleketi ve kavmine işaret ettiğini söyler. Mevdûdî bunu söylerken, şarkiyatçıların Samirilerin Hz. Musa’dan çok sonra yaşadığı ve dolayısıyla Kur’an’ın yanlış bilgiler içerdiği iddialarına bir cevap olarak zikreder. Daha sonra da çeşitli ihtimaller üzerinde durarak, Sâmirî’nin mensup olduğu kavmi tespit etmeye çalışır. Esasen tefsirlerde Mevdûdî’nin kullanabileceği türden bilgiler yer almaktadır ve fakat Mevdûdî bunları dikkate almamıştır. Bu bilgiler arasında, onun ineğe tapan Bâcerma halkından biri olduğu, adının Musa b. Zafer olduğu, Mısır’a gelip İsraililer arasına girdiği rivayeti vardır.<sup>94</sup> Bir başka rivayete göre ise o, İsrailoğulları’ndan Sâmirâ adındaki bir kabileye mensuptur.<sup>95</sup>

Öte yandan, -üçüncü bölümde ayrıntılarıyla işleneceği gibi- Kitab-ı Mukaddes’i ve yeri geldiğinde Talmud’u ciddi bir tefsir malzemesi olarak kullanan, tarihî ve coğrafi bilgilere önem atfeden müellifin, müfessirlerce nakledilen bilgilere çok az iltifat etmesi nasıl izah edilecektir? Doğrusu bu, çağdaş dönemde, tefsir kaynaklarına yönelik mesafeli yaklaşımın ve isrâiliyat konusundaki aşırı hassasiyetin bir tezahürü olmalıdır.

<sup>91</sup> Aslında Mevdûdî’nin benimsediği bu görüş, Taberî’nin tercih ettiği görüş olup İkrime’den nakledilmiştir. Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, XIX, 270, 271.

<sup>92</sup> Mevdûdî, *Tefhimu’l-Kur’an*, V, 475.

<sup>93</sup> Goldziher, *Mezâhib*, s. 127.

<sup>94</sup> Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, II, 66, 67.

<sup>95</sup> Beğavî, *Meâlimü’t-Tenzil*, I, 116; Hâzin, *Lübâbü’t-Te’vil*, I, 45.

Bu soruya verilebilecek bir başka cevap ise, bu bilgilerin şifahî olarak nakledilmiş olmaları ve çağdaş dönemde tarihin somut olgulara dayandırılması ve şifahî geleneğin tarihe yaklaşımda bir değer ifade etmemesi olmalıdır.

Mevdûdî'nin isrâiliyat konusunda takip ettiği yöntemlerden biri de zaman zaman bu bilgilerin kaynaklarına işaret ederek, bazı değerlendirmeler yapmasıdır. Benzer bir yöntemin, daha önce Reşid Rıza tarafından Kitab-ı Mukaddes merkezli yapıldığına dikkat çekilmişti.

Mevdûdî, mesela Hz. Yusuf'un kardeşleri tarafından satıldığı rivayetinin, Talmud kökenli olduğunu ancak bunun Müslümanlar arasında hadis mesabesine yükseldiğini söylemektedir.<sup>96</sup> Aynı şekilde Yusuf Suresinde sözü edilen Aziz'in hanımının adı, Talmud'da Zeliha olarak geçer. Kadın, İslam geleneğinde de aynı isimle anılır.<sup>97</sup> Kıssanın çeşitli anlatımları arasında yer alan "beşikte konuşan çocuk" da yine Talmud'a dayanan ve fakat müfessirlerce nakledilen bir rivayettir.<sup>98</sup> Daha önce ayrıntılı olarak işlendiği gibi, Hz. Yusuf'un Zeliha ile evlendiği meselesi, aslı Kitab-ı Mukaddes ve Talmud'da olan bir bilginin şifahî kültür içinde yeni bir şekle bürünmesinden ibarettir.<sup>99</sup>

Mevdûdî, Hz. Musa ile ilgili tefsir kitaplarında yer alan çoğu bilginin Kitab-ı Mukaddes ve Talmud'dan alınmış olduğuna dikkat çekerek bu bilgiler arasında karşılaştırma ve değerlendirmeler yapmaktadır.<sup>100</sup> Mesela Musa ve Hızır kıssasının Kitab-ı Mukaddes'te zikredilmediğine dikkat çekmektedir. Talmud'a göre ise olayın kahramanının Musa (a.s) değil, Levi'nin oğlu Rabbi Jochanane, diğer kişinin ise canlı olarak semaya yükseltilen ve orada dünyanın yönetimi için meleklerle birleştirilen İlyas olduğunu söylemektedir. Mevdûdî konuyu şöyle değerlendirir:

Çıkıştan önce meydana gelen olaylar gibi bu olayın da doğru olarak aktarılmış olması, fakat yüzyıllar geçtikçe bunda değişiklik ve tahrifler yapılmış olması mümkündür. Fakat ne yazık ki bazı Müslümanlar da Talmud'dan etkilenmiş ve Musa kıssasının Hz. Musa ile ilgili değil aynı anda başka bir şahısla ilgili olduğuna inanmışlardır. Bu müminler Talmud'un isnadının zayıf olduğunu unutmaktadırlar; hem Kur'an'ın Musa adında belirsiz bir kimsenin başından geçen bir olaya değindiğini kabul etmemiz için de hiç bir sebep yoktur.<sup>101</sup>

<sup>96</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, II, 447.

<sup>97</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, II, 448.

<sup>98</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, II, 454.

<sup>99</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, II, 486, 487.

<sup>100</sup> Bkz. Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, III, 244; III, 267; IV, 22; IV, 159.

<sup>101</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, III, 183.

Mevdûdî, Hz. Davud ve Urya olayı hakkında gelen rivayetlerin de Ehl-i Kitap kaynaklı olduğu görüşündedir. Ona göre bir grup müfessir, İsraililer yoluyla kendilerine ulaşan bu efsanelerin neredeyse tamamını kabul etmişlerdir. Onlar bu rivayetlerden sadece Hz. Davud'un zina ettiği ve kadının hamile kaldığı suçlamalarının yer aldığı bölümleri çıkarmışlardır. Hikâyenin geri kalan, müfessirlerce kopyalanan rivayetlerdeki şekliyle, İsraililer arasında çok iyi bilinen şekli aynıdır.<sup>102</sup> Mevdûdî, burada bizim birinci bölümde sözünü ettiğimiz gibi, isrâiliyatın İslam kültürüne geçerken çeşitli biçimler aldığı görüşünü teyit etmektedir.

Sonuç olarak Mevdûdî, bu bilgilerin bazen Kitab-ı Mukaddes'ten çoğu zaman da Talmud'dan alındığı kanaatindedir. Bu bilgiler kimi zaman olduğu gibi nakledilirken, kimi zaman da şifahî kültür içinde çeşitli biçimler alarak İslam kültürüne girmiştir.

Burada önemli bir noktaya da dikkat çekmek istiyoruz. Mevdûdî'nin isrâiliyata yaklaşımı, Reşid Rıza'dan ve onun etkisiyle şekillenen çağdaş dönem Arap dünyasının isrâiliyata yaklaşımından temel bir farklılığa sahiptir. Bu farklılık da, onun Reşid Rıza'nın aksine isrâiliyatı Müslümanların akidelerini bozmak için uydurulmuş rivayet ve entrikalar olarak görmemesidir. Bu yaklaşımına paralel olarak o, isrâiliyat rivayetiyle meşhur sahabe ve tabiîne yönelik herhangi olumsuz bir görüşe de sahip değildir. Mevdûdî'nin İbn Kesîr'den Ka'b'ın rivayetleri ile ilgili naklettiği bir rivayetin<sup>103</sup> ve Yasin Suresindeki şehrin Antakya olduğunu naklederken İbn Abbas, İkrime, Katâde, Ka'bu'l-Ahbâr ve Vehb b. Münebbih'in apokrif Hıristiyan kaynaklarına dayandıklarını<sup>104</sup> söylemenin ötesinde onlarla ilgili herhangi olumsuz bir değerlendirmesine rastlanmamaktadır.

### **2.3.5. İsrâiliyat, Kıssaların Tarihî Gerçekliği ve İlerlemeci Tarih**

#### **Telakkisi**

Mevdûdî tarih araştırmalarının ulaştığı sonuçları tefsirinde kullanmış, doğrusu bu konuda kayda değer sonuçlara da ulaşmıştır. Bir başka deyişle Mevdûdî kıssalardaki yer zaman, şahıs gibi unsurları açıklarken, eldeki özellikle de tarihsel kaynak ve verileri, bunların yanı sıra entelektüel bilgi, tecrübe ve kişisel kabiliyetlerini kullanarak, orijinal bir yöntem ortaya koymuştur. Bu yöntemle okuyucuya,

<sup>102</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, V, 67.

<sup>103</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, V, 34.

<sup>104</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, IV, 573.

peygamberlerin hayatları, yaşadıkları tarih, coğrafya, sosyal çevre ve inançlar gibi bilgileri ilgi çekici bir biçimde vermiştir.

Mevdûdî'nin peygamberler tarihine ait çeşitli haritalar koymasda da *Tefhîmu'l-Kur'an*'ın oldukça dikkat çekici bir özelliğidir. Daha önceki tefsirlerde rastlanmayan bu haritalar, Mevdûdî'nin peygamberlerin yaşadığı bölgeleri tayin etme amacına hizmet etmektedir.<sup>105</sup>

Şu açıktır ki, klasik tefsirlerde kıssalardaki şahıs, yer gibi unsurlarla ilgili bilgiler verilirken mutlaka bir rivayete dayanma ihtiyacı duyulur. Bu rivayetler de çoğu zaman Ehl-i Kitap kaynaklı bilgilerdir. XIX. yüzyıl Batı'yla karşılaşma sürecine kadar tefsirlerin genel olarak bu mantıkla yazıldığını söyleyebiliriz. Ancak çağdaş müfessirler, gerek ansiklopediler gibi araştırma ve incelemeye dayalı bilgi kaynaklarını, gerekse sahip oldukları kültürel birikimleri rahatlıkla okuyucularına aktarırlar. Buradaki bilgilerin çoğu da -kevnî ayetlerin modern bilimin verileriyle tefsir edilişi örneğinde olduğu gibi- dinler tarihine dayalı Batı kaynaklı bilgilerdir. Bu kaynaklar arasında özellikle arkeolojik verilerin ciddi bir önemi haiz olduğu görülür.

Mevdûdî'nin mesela Hz. Nuh ve Tufan'la ilgili tespitleri, önemli ölçüde arkeolojik kazılara dayanmaktadır. Kur'an'adaki kısa atıflar ve Kitab-ı Mukaddes'teki detaylı bilgilerden Hz. Nuh'un (s.a) kavminin bugün Irak denilen ülkede yaşadığı sonucuna varan Mevdûdî, aynı hususun Babil arkeolojik kazılarında bulunan Kitab-ı Mukaddes'ten daha eski levhalarla da teyid edildiğini ifade etmektedir. Bu levhalar, Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an'da nakledilmiş olan benzer kıssayı anlatır ve olay yerini Musul'a yakın bir mevkide tesbit ederler.<sup>106</sup>

Hz. İbrahim'in yaşadığı bölgeyi de tespit etme amacı güden müellif, Hz. İbrahim'in Irak-Ur'da başlayan hayatını, Harran, Filistin, Mısır, Hicaz ve tekrar Filistin güzargâhından oluşan bir çerçeveye yerleştirmiştir. Hz. İbrahim bütün bu bölgelere giderken, davetini de görütmüş, bu bölgelerde daveti için merkezler inşa etmiştir.<sup>107</sup> Mevdûdî bu bilgilere de Kur'an'ın atıfları, Kitab-ı Mukaddes'in ayrıntılı açıklamaları ve özellikle de arkeolojik verilerle ulaşmıştır.

Mevdûdî'nin tefsirin başında muhtasar olarak verdiği bu bilgiler, tefsirin ilerleyen bölümlerinde daha da genişlemiştir. Onun Hz. İbrahim'le ilgili ayrıntılı olarak

---

<sup>105</sup> Mevdûdî, sadece Kur'an kıssalarıyla (geçmiş kavimlerle) ilgili 17 haritaya yer vermiştir. Girişte *Tefhîmu'l-Kur'an*'ın genel özelliklerinden söz edilirken bunlara referansta bulunulmuştur.

<sup>106</sup> Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, II, 47.

<sup>107</sup> Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, I, 113.

verdiği bu bilgiler, Leonardo Wooley tarafından yapılmış arkeolojik çalışmalara dayanmaktadır:

Bugün bilginlerce İbrahim Peygamber'in yaşadığı dönem olarak kabul edilen M.Ö. 2100 yıllarında Ur'un nüfusunun 250.000 hatta 500.000 civarında olduğu tahmin edilmektedir. O zamanlar Ur gelişmiş bir endüstri ve iş merkeziydi. Bir yandan ticaret mallarını Pamir ve Nilgiri gibi uzak yerlerden kendine çekerken, bir yandan da Anadolu'yla ticarî ilişkilerde bulunuyordu. Başkenti olduğu devletin sınırları günümüzdeki Irak'ın kuzeyine uzanıyordu. Halk çoğunlukla usta zanaatkâr ve tâcirlerden oluşuyordu. Arkeolojik kalıntılardan okunan çağın yazıtları, bu halkın materyalist bir hayat görüşüne sahip olduğunu göstermektedir; hayatlarının ana amacı servet yığmak ve eğlenmekti. Faiz alıp verirlerdi ve bütünüyle işlerine dalmışlardı. Birbirlerine şüpheyile bakarlar ve en ufak sorunlardan dolayı hemen mahkemeye koşarlardı. Tanrılarına olan duaları genellikle uzun hayat, zenginlik ve işlerinde başarı istemekten ibaretti.<sup>108</sup>

Mevdûdî onların inançlarını konu alan bilgiler verirken aslında, Hz. İbrahim'in nasıl bir ortamda yetiştiğini tasvir etmeye çalışmıştır. Bu tasvirde en dikkat çekici husus, kuşkusuz Hz. İbrahim'in yaşadığı dönemle ilgili kesin tarihi belirlemelere yer verilmiş olmasıdır. Mevdûdî, tefsiri boyunca hemen hemen bütün peygamber ve olaylarla ilgili bu tarih belirlemelerine yer vermektedir. Sözgelimi o peygamberlerin yaşadıkları dönemlerle ilgili şöyle der: “Şunun belirtilmesi gerekir ki, Arabistan'da hakiki inancın ışığı tümüyle ilk kez, tarih öncesi dönemde yaşamış olan Hz. Hud ve Salih peygamberler tarafından yayılmıştı. Onları Rasûlullah'tan (s.a) 2500 yıl önce yaşamış olan İbrahim ve İsmail (a.s) izledi. Onlardan sonra ve Rasûlullah'tan 2000 yıl önce Arabistan'a gönderilmiş olan son peygamber Şuayb (a.s)'di.”<sup>109</sup> Görüldüğü gibi Hz. Hud ve Salih tarih öncesi döneme yerleştirilirken, Hz. İbrahim ve İsmail M.Ö. 2000'li yıllara, Hz. Şuayb 1500'lü yıllara yerleştirilmektedir.

Mevdûdî Hz. Musa'nın peygamberlik öncesi ve peygamberlik sonrası dönemleriyle ilgili de tarihsel ve arkeolojik bilgilere dayanarak çeşitli bilgiler vermektedir. Örnek olarak Firavun'un İsrailoğulları'na yönelik zulmünü anlatırken, onların Hz. Musa'dan önce II. Ramses, ondan sonra da Mineftah tarafından zulme uğradıklarını yine bir arkeolojik bulguya dayanarak söylemektedir. 1896 senesinde yapılan arkeolojik kazılarda bulunun ve bu döneme ait olduğu sanılan bir levhada,

<sup>108</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, I, 565, 567.

<sup>109</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, IV, 351; ayrıca bkz. II, 54.

Mineftah'ın kahramanlık ve zaferlerinden bahsedilmekte ve İsraililer'in imha edildiğinden ve onların yeniden türemeleri için geride hiçbir tohum bırakılmadığından söz edilmektedir.<sup>110</sup>

Mevdûdî, Hz. Musa'dan sonraki Yahudi ve Hıristiyan tarih ve inançlarıyla ilgili oldukça ayrıntılı bilgiler de verir. Bu bilgiler yine önemli ölçüde Ehl-i Kitab'ın kaynaklarına ve Batılı araştırmalara dayanır. Mesela İsrâ Suresi 4-8. ayetler bağlamında 6 harita verir ve bu bölümde ayetlerin arka planı sadedinde İsrailoğulları tarihini ayrıntılı bir biçimde ele alır. Bu bölümde Bâbil Kralı'nın M.Ö. 529'da Pers kralı tarafından yenilip Babil'in yıkıldığını Pers Kralı Artahşaş'ın Yahudilere dönüş izni verdiğini, Ezra'nın bu dönemde Tevrat'ı yazdığını anlatır. Mevdûdî, ikinci vaadin gerçekleşmesini de Romalı Titus'un saldırısıyla tefsir eder (M.S. 70). Bu arada Hz. Süleyman ve Hz. Davud gibi peygamberlerin yaşadıkları tarih üzerinde durur. Buna göre, Samuel Peygamber M.Ö. 1020'de Talut'u kral olarak tayin etmiş; Talut (M.Ö. 1020-M.Ö. 1004), Davud Peygamber (M.Ö. 1004-M.Ö. 965), Süleyman Peygamber (M.Ö. 965-M.Ö.926) yılları arasında krallık yapmışlardır.<sup>111</sup>

Mevdûdî'nin tefsiri boyunca Hz. Meryem, Hz. İsa ve Hıristiyan inançları hakkında da kapsamlı bilgiler verdiği görülmektedir. Hz. İsa'nın yargılanması ve çarmıha gerilme girişimi, teslis gibi konuları ele alması, tefsirin dinler tarihi kaynaklarına dayanan bilgiler içermesi bakımından dikkat çekicidir.<sup>112</sup>

Mevdûdî'nin kıssalar hakkında okuyucuyu bilgilendirmek ve olayların geçtiği yerleri somutlaştırmak amacıyla şahsî seyahat ve gözlemlerinden de söz ettiği görülür. Mevdûdî'nin yer yer, gezdiği bölge insanların anlatımlarına dayanan şifahî bilgileri de içeren bu açıklamaları, okuyucuya oldukça zengin bilgiler sunmaktadır. Mevdûdî'nin Hz. Musa'nın Medyen'de sürüleri suladığı yer hakkında verdiği bilgiler, bunun ilginç bir örneğini oluşturmaktadır.<sup>113</sup>

*Tefhîmu'l-Kur'an*'da bazen Kitab-ı Mukaddes'e, bazen de yukarıdaki örneklerde gördüğümüz gibi arkeolojiye dayanan tarihî ve coğrafi bilgileri fazlasıyla görmek mümkündür. Bu bilgiler bizi, çağdaş tefsirlere has bu bilgilendirme yöntemini

<sup>110</sup> Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, II, 85.

<sup>111</sup> Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, III, 79-94. Hz. Yunus ve kavmi hakkındaki arkeolojik bilgiler için bkz. II, 364. Hz. Davud ve Süleyman'la ilgili arkeolojik bulgular için bkz. III, 322, 323. Mevdûdî, Lut kavminin helaki ve yaşadıkları bölgeyle ilgili arkeolojik kazı sonuçlarını, Kitab-ı Mukaddes bilgileriyle harmanlayarak verir, bkz. IV, 61. Sebe ve Seylü'l-Arim'le ilgili arkeolojik bulgular için bkz. IV, 520, 521; VI, 517.

<sup>112</sup> Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, I, 428,429, 469, 501.

<sup>113</sup> Bkz. Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, VI, 173; şahsî gözlemlerini anlattığı diğer örnekler için bkz. II, 55, 91, 104, 409; III, 55; IV, 92.

tartışmaya ve bu bilgilerin güvenilir olup olmadığı sorusunu sormaya sevk etmektedir. Bu aynı zamanda, “Karanlık Çağ” diye adlandırılan -Mevdûdî’nin de “Tarih Öncesi” diye söz ettiği- dönem hakkında ancak araştırma, inceleme ve arkeolojik bulgularla elde edilen şeylere güvenilebileceğini söyleyen Abduh’un da işaret ettiği bir yöntemdir. Kısmen Reşid Rıza tarafından da kullanılan bu yöntemin Mevdûdî tarafından oldukça ileri seviyede kullanıldığı görülmektedir.

Bilindiği gibi arkeolojik çalışmalar XVIII ve XIX. yüzyıllarda Avrupa’da başlamıştır. Arkeolojik çalışmaların başlamasında temel etkenin, aynı yüzyılda Kitab-ı Mukaddes’teki kıssaların tarihî gerçeklikle uyuşmadığı yönündeki ithamlara cevap vermek olduğu kabul edilir. Söz konusu dönemde, mesela Yahudi tarihi açısından oldukça önem arzeden ve Kitab-ı Mukaddes’te ayrıntılı olarak anlatılan Mısır’dan Çıkış bile tarihî bir olay değil, İsrail toplumunun toplumsal hafızasını biçimlendirmeye yönelik bir *hatırlama figürü* veya *edebî motif* olarak nitelendirilmiştir.<sup>114</sup> Bu nitelemedeki temel etken, eski Mısır yazıtlarının Çıkış ve İsrailoğulları’yla ilgili derin bir sessizlik içinde olmasıdır. Bir başka ifadeyle, Kitab-ı Mukaddes’e yönelik tarihsel eleştiricilik Yahudi-Hıristiyan din adamlarını, yakınoğudaki bazı arkaik merkezlerde kazılar yapmaya, ele geçirilen bulguları kullanarak Kitab-ı Mukaddes kıssalarının gerçekliğini ispat etmeye sevk etmiştir. Bu sebeple arkeoloji bir süre “papaz mesleği” olarak anılmıştır.<sup>115</sup>

Arkeolojik bulguların, Kitab-ı Mukaddes’te yer alan olayların tarih ve yerlerine ilişkin bilgilerin güvenilirliğini test etme konusunda kullanılabileceği kabul edilen bir durumdur. Bu yöntem, Kitab-ı Mukaddes’teki anlatımların bütünüyle veya kısmen doğru tarihî olaylar mı yoksa gerçekliğinden söz edilemeyecek efsane ve mitler mi olduğu konusunda ipuçları verebilir. Ancak bu yöntemin suiistimale açık olduğu gözden uzak tutulmamalıdır. Hem kazıları yapıp ele geçirilen verileri yorumlayanlarca, hem de Kitab-ı Mukaddes’teki zaman, yer, karakter gibi unsurlara yönelik eleştirileri yapanlarca bu suiistimalin yapılabileceği söylenebilir. Birinci grup tarafından veriler okumaya tabi tutulurken, tercih edilecek yorumlarda güncel takıntı, beklenti ve önyargıları yansıtmaya eğilimi kendini gösterecek, en küçük bir veri, bütün olayı açıklıyormuş gibi

---

<sup>114</sup> Bkz. Jan Assmann, *Kültürel Bellek* (tr. Ayşe Tekin), Ayrıntı, İstanbul, 2001, s. 200. Figür veya motifle ifade edilmek istenen, bu olayın ya başka edebî eserlerden kopyalanmış ya da yazarı tarafından yaratılmış olduğu, her iki halde de bunların tarihsel olayları temsil etmediğidir. Bkz. Fatoohi-al-Dargazelli, *Çıkış Kitabı*, s. 202.

<sup>115</sup> Eyyüp Ay, “Hz. İbrahim Kıssasına Arkeolojik Bir Yaklaşım”, *IV. Kur’an Haftası Kur’an Sempozyumu*, Feccr, Ankara, 1998, s. 185.

gösterilecek, veri açıkça söylemese de ona çeşitli açıklamalar yakıştırılacaktır.<sup>116</sup> Daha açık bir ifadeyle, Kitab-ı Mukaddes'teki bilgilerin teyidi amacıyla bu çalışmayı sürdürenler, verileri daha çok bu bilgiler doğrultusunda yorumlayacaklardır. İkinci grup için ise, arkeolojik verilerle bazı iddialar kanıtlanırken, kazılar sonucunda herhangi bir bilgiye ulaşılamaması, söz konusu olay ya da şahısların yokluğunu teyit edecektir. Her ne kadar negatif kanıt kanıt değildir, ya da kanıtın yokluğu, yokluğun kanıtı değildir, prensibi ortaya konsa da bu kanıt ikinci grup tarafından görmezden gelinecektir. Bu yönüyle arkeoloji çift ağızlı bir kılıca dönüşecektir.<sup>117</sup>

Biraz sonra ayrıntılı bir biçimde ele alacağımız, Leonard Wooley'in Hz. İbrahim'le ilgili yaptığı kazı çalışmaları ilk grubun suiistimaline örnek olabilecek niteliktedir. İkinci duruma örnek ise, antik Mısır metinlerinde ve eserlerinde Hz. Yusuf'un Mısır'a gelişinden, Hz. Musa'nın Mısır'dan İsrailoğulları'yla birlikte çıkışına kadar olan hayatlarından hiçbir bahis olmamasıdır. Mısır ve Filistin'de bir asrı aşkındır yapılan kazılarda, Mısır'daki İsraililerin tarihini açıkça ve doğrudan destekleyen herhangi bir kanıt elde edilememiştir. Burada kanıtın elde edilememiş olması, Kitab-ı Mukaddes eleştirmenlerince, Hz. Yusuf ve Musa gibi şahısların tarihte yer almadığı iddialarına sebep olmuştur.<sup>118</sup>

Mevdûdî'nin<sup>119</sup> de Hz. İbrahim'le ilgili bilgilerine kaynak olarak verdiği İngiliz Arkeolog Leonard Woolley, konuyla ilgili *Abraham* (1935, London) *Ur of the Chaldees* (1952, London) ile *Excavation at Ur* (1955, London) adlı üç ayrı çalışma yayınlamıştır. Wooley bu çalışmalarını Hz. İbrahim'in yaşadığı dönemi, bu dönemin inanç ve kültürel özelliklerini ortaya koymaya çalışmıştır. Ancak Wooley'in çalışmalarında ne derece objektif ve Hz. İbrahim'in yaşadığı yer ve zamanı tespitinde ne derece başarılı olduğu tartışma konusudur. Eyyüp Ay bu konuda şunları söylemektedir:

Acaba, Wooley bu bilgileri arkeolojik bulgularla delillendirebilmiş midir tarzında bir soruya verilecek yanıt bizce hayırdır. Onun kitapları incelendiğinde görülecektir ki Woolley; Hz. İbrahim kıssasını arkeolojik verilerle lokalize edip tarihlendirebilmiş değildir. O sadece Kitab-ı Mukaddes'in kıssaya ilişkin teklif

<sup>116</sup> Paul Bahn, *Arkeolojinin ABC'si* (tr. Banu Örnek), Kabalıcı, İstanbul, 1999, s. 66, 67.

<sup>117</sup> Fatoohi-al-Dargazelli, *Çıkış Kitabı*, s. 44, 45, 75.

<sup>118</sup> Fatoohi-al-Dargazelli, *Çıkış Kitabı*, s. 44, 45.

<sup>119</sup> Reşid Rıza'da Hz. Lut'u aynı Ur şehrine yerleştirir. Ancak Rıza'nın bu bilgisinin kaynağı daha eski olmalıdır. *el-Menâr*, VIII, 511.



ettiği yer ve zamanı esas alarak, dönemin arkeolojik verilerini kıssaya adapte etmeye çalışmıştır.<sup>120</sup>

Esasen Woolley'in bu tavrı, XX. yüzyılda, XIX. yüzyıl tarihçisi Ranke'nin nesnel tarih anlayışına ciddi eleştiriler yöneltten Edward Hallet Carr'ın: "*Tarihten önce tarihçi incelenmelidir*" sözünü akla getirmektedir. Bu eleştirel yaklaşıma göre tarihinin objektif olma şansı bulunmamaktadır. Daha konuyu seçerken, yazar bir taraf konumuna gelmektedir. Yorum, yazarın zekâsına, bilgi düzeyine, dünya görüşüne, ulaşabildiği kaynaklara, bu kaynakların gerçek anlamını anlayabilecek bilgiye sahip olup olmamasına, niyetine ve daha bir sürü faktöre bağlı olup özneliğin ta kendisidir.<sup>121</sup> Dolayısıyla Wooley'in belli bir niyetle hareket edip elde ettiği bilgileri, amaçları doğrultusunda yorumladığı ve dünya görüşü perspektifinden bir tarih inşa ettiği söylenebilir. Nitekim daha sonraki dönemlerde yapılan arkeolojik çalışmalar, konunun farklı yönleri olduğunu ortaya koymuştur.

Mevdûdî'nin de tefsirinde yer verdiği gibi Wooley, Hz. İbrahim'in Kaldelilerin Ur şehrinde doğduğunu, burada ateşe atıldığını sonra Harran'a oradan da Filistin'e hicret ettiğini, bir süre sonra Mısır'a gidip oradan Filistin'e tekrar geldiğini söylemektedir. Ancak daha sonra yapılan arkeolojik çalışmalar ve elde edilen bulgular, Wooley'in Hz. İbrahim'in doğum yeri olarak önerdiği Güney Mezopotamya'daki Ur şehrinde başka, Şanlıurfa-Mardin-Ebla üçgenine lokalize edilen bir başka Ur şehrinin varlığını ortaya koymaktadır.<sup>122</sup> Bu da onun elde ettiği verilerden bir sonuca ulaşmış olmasından ziyade, zihnindeki önkabulleri belgelere söylettiği sonucuna götürmektedir.

Burada Mevdûdî tarafından verilen bir başka arkeolojik bilgiyi de değerlendirmek istiyoruz. Mevdûdî, Firavun'un İsrailoğulları'na yönelik zulmünü anlatırken, onların Hz. Musa'dan önce II. Ramses, ondan sonra da Mineftah tarafından zulme uğradıklarını söylemiştir.<sup>123</sup> Böylelikle o, arkeolojik verilerden hareketle Hz. Musa'nın sarayında büyüdüğü Firavun'la mücadele ettiği Firavun'un iki ayrı kişi olduğunu kabul etmiştir. Bununla birlikte bu kabul, çeşitli açılardan problemlidir. Öncelikle arkeolojik verilere dayanıyor gözükürken bu kabulün, aslında Kitab-ı Mukaddes orijinli olduğu dikkat çekmektedir. Zira Kitab-ı Mukaddes, Hz. Musa Medyen'de iken, Mısır kralının

<sup>120</sup> Ay, "Hz. İbrahim Kıssasına Arkeolojik Bir Yaklaşım", s. 187-188.

<sup>121</sup> Beratlı, "Bilim Mi, -Sanat Mı-, Propaganda Mı? Tarih Nedir?" s. 5, 6.

<sup>122</sup> Ay, "Hz. İbrahim Kıssasına Arkeolojik Bir Yaklaşım", 188; 191, 194; yazar burada, Ur/Urha -Urfa'nın İslam tarihindeki adıyla- Ruha isimleri arasında etimolojik bir bağ olduğuna da dikkat çekmektedir. Dolayısıyla, Mevdûdî'nin de tefsirinde yer verdiği şifahî kültür de dikkate alındığında Urfa'nın Hz. İbrahim'in yaşadığı şehir olması imkân dâhilindedir.

<sup>123</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, II, 85.

öldüğünü haber vermektedir.<sup>124</sup> Bu bilgiye göre, Hz. Musa'nın sarayında büyüdüğü Firavun ölmüş, onun yerine başka bir Firavun tahta geçmiştir.<sup>125</sup>

Kur'an ise Kitab-ı Mukaddes'in aksine iki değil tek Firavun'dan söz etmektedir. Bu Firavun, hem Hz. Musa'nın sarayında büyüdüğü, hem Medyen'den döndükten sonra mücadele ettiği Firavun'dur. Kur'an'ın anlatımlarından Hz. Musa ve İsrailoğulları'nı takip ederken boğulduğu anlatılan Firavun'un yine aynı kişi olduğu anlaşılır. Kur'an'da Hz. Musa'nın hikâyesi anlatılırken, yeni bir Firavun'un tahta çıktığına dair herhangi bir işaret de yoktur. Aksine Firavun'un şu sözleri Hz. Musa'yı büyüten kişinin kendisi olduğunu açıkça ortaya koymaktadır: *"Firavun şöyle dedi: Küçük bir çocukken seni biz yanımızda büyütmedik mi?! Ve sen aramızda yıllarını geçirdin. Böyleyken tuttun şu yaptığın işi yaptın (bizden bir kıptiyi öldürdün); sen iyilikbilmez bir nankör/bir kâfirsin."*<sup>126</sup> Bu ayetin yanı sıra Hz. Musa'nın hayatını ve mücadelesini anlatan pek çok ayet, onun hayatı boyunca tek bir Firavun'la muhatap olduğunu kuşkuyla yer bırakmayacak biçimde ortaya koymaktadır.<sup>127</sup>

İkinci olarak, kadim müfessirlerin, konuyla ilgili isrâilî pek çok bilgi nakletmelerine rağmen, iki Firavun'dan söz etmedikleri görülür. Üstelik İbn Kesîr gibi Kitab-ı Mukaddes'ten haberdar olan bazı müfessirler bu iddiayı, Kur'an'a dayanarak reddederler: "Bu ayet (Şuara 26/18, 19), Ehl-i Kitab'ın elindeki kitapta bulunan bilginin aksine, Hz. Musa'nın gönderildiği Firavun'la kendisinden kaçtığı Firavun'un aynı kişi olduğuna işaret eder."<sup>128</sup>

Mevdûdî'nin iki Firavun'un varlığını kabul etmiş olması, arkeolojik ve tarihî veriler ışığında bakıldığında da problemlidir. Öncelikle iki Firavun'un farklılığı, arkeolojik verilerle kesin olarak ortaya konabilmiş değildir. Konuyla ilgili birbirinden oldukça farklı varsayımlar ortaya atılmıştır.<sup>129</sup> Bunlardan en çok kabul gören ise, Mevdûdî'nin de benimsediği, Hz. Musa'nın II. Ramses döneminde dünyaya geldiği ve onun halefi Mineptah/Merneptah döneminde Mısır'dan çıktığı varsayımdır. Ancak bu

---

<sup>124</sup> Çıkış, 2: 23, 4: 19.

<sup>125</sup> Bkz. Fatoohi-al-Dargazelli, *Çıkış Kitabı*, s. 121-127.

<sup>126</sup> Şuara 26/18, 19.

<sup>127</sup> Bkz. Kasas 28/32-35; Şuara 26/10-17.

<sup>128</sup> İbn Kesîr, *Kıyasu'l-Enbiya* (thk. Mustafa Abdülvahid), Matbaatü Dâr't-Te'lif, Kahire, 1388/1968, II, 32, 33.

<sup>129</sup> Bkz. Maurice Bucaille, *Kitab-ı Mukaddes Kur'an ve Bilim* (tr. Suat Yıldırım), Töv, Ankara, 1984, s. 336-345; Fatoohi-al-Dargazelli, *Çıkış Kitabı*, s. 135, 136.

varsayımda tarihsel verilerden ziyade Kitab-ı Mukaddes'in merkezî bir yere sahip olduğu dikkat çekmektedir.<sup>130</sup>

Bu varsayımdaki arkeolojik temel dayanak Mevdûdî'nin de kanıt olarak verdiği antik Mısır yazıtları arasında bulunan ve İsrail kelimesine Kutsal Kitap dışında tarihte bilinen tek referansı içeren Merneptah'a ait bir anıt/steldir. Bu anıtta Merneptah'ın Filistin dolaylarına yaptığı bir sefer anlatılmakta “İsrail işe yaramaz hale getirildi, hem de soyu kurutuldu” denmektedir. Yukarıda da verildiği gibi, Mevdûdî bunu –Batılı araştırmacıların bu metne yükledikleri anlamları referans alarak<sup>131</sup> Mısır'da baskı altında bulunan İsraililere, onların erkek çocuklarının öldürülmesine yorumlamış, dolayısıyla zulüm dönemi Firavun'unun Merneptah olduğu sonucuna varmıştır.

Bununla birlikte Çıkış sırasındaki Firavun'un II. Ramses olduğu şeklindeki varsayımı daha sağlam temellere dayandıran Kitab-ı Mukaddes araştırmacıları da vardır. Bu dayanakların en önemlisini de İsrailoğulları'nın zorla çalıştırıldığı Ramses ve Pitom şehirlerinin II. Ramses döneminde kurulduğu ve bu Firavun'un iktidarının 67 yıl (M.Ö. 1279-1212) sürdüğü tespitidir. Hz. Musa'nın doğumu ve Medyen'den döndükten sonraki peygamberlik mücadelesini kapsayan 40 yıllık dönem, II. Ramses'in bu iktidar dönemi içindedir.<sup>132</sup>

Bu varsayıma göre, II. Ramses'in Çıkış sırasında boğularak ölmesinden sonra, oğlu Merneptah tahta geçmiş, muhtemelen II. Ramses'in ölümünden sonra başlayan sınır boylarındaki ayaklanmaları bastırmak ve hatta babasının uğradığı ağır hezimetten sonra güç gösterisinde bulunmak amacıyla Libya ve Kenan'a bir sefer düzenlemiştir. İşte söz konusu anıt bu seferi anlatmaktadır. Bu varsayıma göre II. Ramses'in saltanatı, Mısır'dan çıkışla birlikte sona erdiğine göre (M.Ö. 1212), İsraililerin bu dönemde Kenan'da bulunuyor olmaları gerekir. Zira bu anıtta Mısır'da çalışan yabancı işçiler ve göçmenlerden değil, Filistin'deki bir kabileden, hatta bu kabilenin imha edildiğinden bahsedilmektedir.<sup>133</sup> Bu durumda başka bir problem daha ortaya çıkmaktadır ki, o da İsrailoğulları'nın Kenan'da iken böyle bir orduyla karşılaşmış karşılaşmadıklarıdır. Bu aynı zamanda Merneptah'ın gerçekten anıtta anlatıldığı gibi bu seferi yapıp yapmadığı, İsrailoğulları'yla karşılaşmış karşılaşmadığı, stelde yer alan “İsrailin soyunu kuruttuk”,

<sup>130</sup> Bu görüşün Mevdûdî'den başka, arkeolojik veriler ve Kitab-ı Mukaddes'e dayanılarak, Abdülvehhab en-Neccâr ve Maurice Bucaille tarafından da benimsendiği görülür. Bkz. en-Neccâr, *Kasası'l-Enbiya, İhyâü't-Türâsi'l-Arabî*, Beyrut, ts. s. 201-203; Bucaille, *Kitab-ı Mukaddes*, s. 340, 345; krş. Fatoohi-al-Dargazelli, *Çıkış Kitabı*, s. 122, 123; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, 548, 549.

<sup>131</sup> Bkz. Maurice Bucaille, *Çıkış Kitabı*, s. 294-296.

<sup>132</sup> Bkz. Bucaille, *Kitab-ı Mukaddes*, s. 338-340; Fatoohi-al-Dargazelli, *Çıkış Kitabı*, s. 127-136.

<sup>133</sup> Bkz. Assmann, *Kültürel Bellek*, s. 200.

ifadesinin doğruyu yansıtip yansıtmadığını da tartışmalı hale getirmektedir. Sonuç olarak bu anıt, çeşitli şekillerde okunarak farklı sonuçlara kapı açmıştır. Bu da üzerine kesin bir hüküm bina etmeye engel teşkil etmektedir.<sup>134</sup> Nitekim Muhammed Hamidullah da, gerek Mineptah dönemine ait olduğu iddia edilen anıt, gerekse II. Ramses ve Mineptah'ın mumyaları üzerindeki izahların, Tevrat'ın Çıkış bölümünde sözü edilen ve boğulduğu bildirilen Firavun'un Mineptah adını taşıdığı hususunda ikna edici olmadığını ifade etmektedir. Ona göre Kur'an'da kıssanın akışından anlaşılan, tek bir Firavun'un varlığıdır.<sup>135</sup>

Bu tür iddialar bize, pozitif bilimlerde olduğu gibi, arkeolojik kazı ve kitabelere dayalı yer ve zaman belirlemelerinde de kesin sonuçlara ulaşılamayacağını gösterir. Bugün kesin gibi görünen bilgiler, daha sonra yapılacak çalışmalarla olumsuzlanabilir ve daha farklı bilgiler ortaya konabilir. Bu sebeple tarihî olaylarda objektif sonuçlardan söz etmek mümkün gözükmemektedir.

Mevdûdî'nin, Kur'an'ın referansta bulunduğu çoğu olayda, çeşitli bilgi araçlarını kullanarak kesin belirlemelere gitme çabası içinde olduğu görülür. Bir başka ifadeyle Mevdûdî, eldeki bütün imkânları, bütün verileri seferber ederek kıssaları okumak ve onları bütün nesneliliğiyle ortaya koymak ister. Acaba Mevdûdî, kıssaları niçin kesin bir biçimde tarihlendirme yoluna gitmektedir?

Doğrusu Mevdûdî'nin, tefsirin girişinde veya başka bir yerinde konu hakkında sarih bir ifadesine rastlanmamaktadır. Bu nedenle onun tefsirindeki açıklamalarının genelinden hareketle bazı sonuçlara ulaşmamız gerekecektir. Kanaatimizce Mevdûdî, bu tavrıyla okuyucunun merakını karşılamanın ötesinde bazı amaçlar gözetmiştir. Giriş bölümünde de dikkat çektiğimiz gibi, Mevdûdî tefsiri boyunca iki kesime yönelik ciddi eleştiriler yöneltmiştir: Oryantalistler ve modernistler.

Mevdûdî, Kitab-ı Mukaddes'le yaptığı karşılaştırmalarda, Kur'an'ın isrâilî kaynaklardan alınmış bir kitap olduğu şeklindeki oryantalist iddiayı geçersiz kılmak istemiştir. Bunun yanı sıra o, Kitab-ı Mukaddes'e yöneltilen eleştirilerin benzer tarzda Kur'an'a da yöneltildiğinin farkındadır. Bir başka ifadeyle, Kur'an'daki kıssaların tarihî gerçekliğe uymadığı iddialarına cevap sadedinde, farklı bilgi kaynaklarını kullanarak ve kesin yer ve tarih belirlemeleri yaparak bu kıssaların gerçek olduğunu ortaya koymak istemiş olmalıdır.

<sup>134</sup> Bkz. Fatoohi-al-Dargazelli, *Çıkış Kitabı*, s. 180-184.

<sup>135</sup> Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, 547-551.

Mevdûdî'nin tefsirinde sık sık modernizm eleştirisi yaptığı görülür. Bu eleştirilerin önemli bir kısmı klasik İslam modernistleri tarafından dile getirilmiş olan mucizelerin te'vili ve bazı ayetlerin sembolik olarak yorumlanmasıdır. Mevdûdî bu konularda çok açık görüşlere sahip olup hiçbir şekilde te'vil yoluna gitmemektedir. Söz gelimi o, âlem-i ervahta meydana gelen olayın<sup>136</sup> hakikaten olduğu kanısındadır. Hatta Allah insanları dünyada sözü anlayabilecek ve konuşabilecek bir şekle getirip bu sözü almıştır. Bu sebeple, bu olayın kesinlikle sembolik olduğunu kabul etmemektedir.<sup>137</sup>

Mevdûdî'nin benzer bir yaklaşımı, çokça tartışma konusu olan, Cumartesi halkının maymuna çevrilmesi konusunda<sup>138</sup> da görülebilir. Ona göre, bu halk gerçekten maymuna çevrilmiştir. Hem de akılları insan olduklarını bildikleri halde...<sup>139</sup> Mirac'ın cismanî olarak gerçekleştiğini, Hz. Peygamber'in sihirlendiğini anlatan hadisi, Hz. İsa'nın göğe yükseltilmesini ve nüzulünü kabul etmesi de onun bu konudaki tavrını göstermesi bakımından önemlidir. Dolayısıyla Mevdûdî'nin yer ve zaman tespitindeki çabalarını, kıssalara yönelik tarihsel eleştiriciliğe cevap vermek amacıyla Kur'an kıssalarını sembolik olarak yorumlama eğilimi gösteren modernistlere bir cevap niteliğinde olduğunu düşünebiliriz.

Kıssalar konusunu işlerken, Mevdûdî, Kitab-ı Mukaddes, Talmud gibi Ehl-i Kitap metinlerini, dinler tarihi ansiklopedilerini, arkeolojik bilgileri, şahsî gözlemlerini ve metinden hareketle yorum yapma yöntemini kullanarak adeta ele aldığı kıssayı yeniden inşa eder. Mevdûdî, tarihsel arka plana çok ciddi değer atfeder ve her fırsatta eldeki bilgileri bu amaç doğrultusunda kullanır. Mesela Sebe suresinde Sebelilerle ilgili oldukça teferruatlı bilgiler verir. Burada Mevdûdî hadis, kitabeler, arkeolojik bilgiler, tarih kitapları, Kitab-ı Mukaddes gibi pek çok bilgi kaynağını mezceder.<sup>140</sup> Buradan da Mevdûdî'nin Taberî gibi müfessir ve tarihçilerle yakın bir nokta da buluşarak, Kur'an kıssalarını dünya tarihinin unsurları olarak gördüğü anlaşılır. Ancak bu yaklaşımı onun kıssaları ideal davranış biçimlerinin ortaya konulduğu modeller olarak görüp bunlardan genel geçer sonuçlar çıkarma amacına hizmet eden unsurlar olarak görmesine mani değildir.<sup>141</sup>

Bu noktada son olarak şu soruyu sormamız gerekecektir: Mevdûdî, bu yöntemiyle nesnel bir Peygamberler tarihi mi inşa etmek istemiştir? Son dönemlerde iddia edildiği

---

<sup>136</sup> A'raf 9/172.

<sup>137</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, II, 11.

<sup>138</sup> Bakara 2/65.

<sup>139</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, I, 84.

<sup>140</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, IV, 521 vd.

<sup>141</sup> Krş. Görgün, "Kur'an Kıssalarının Mahiyeti Üzerine", s. 24.

gibi, onun sıkça eleştirdiği Batılı fikirler ve oryantalizmden dolayı olarak etkilenmiş olması söz konusu mudur?<sup>142</sup>

Sorunun cevabına geçmeden önce onun tarihe ilişkin referanslarından bazılarını zikrelelim. Örnek olarak Mevdûdî, Kur'an kıssalarını Kur'an'ın literal anlamının ötesinde yorumlamak için bazı bilgilerin olması gerektiğini ileri sürmüştü. Ona göre bu bilgiler, diğer bazı güvenilir kaynaklarda yer almalıdır. Sözgelimi, bu tarihî bir olaya, onu destekleyecek *tarihsel bir kanıt* bulunmalıdır.<sup>143</sup>

Mesela o, Hz. Lokman hakkında şöyle der: “Tarihî açıdan Lokman tartışmalı bir şahsiyettir. Cehaletin *karanlık çağlarında*, yazılı tarih diye bir şey yoktu. Tek bilgi kaynağı asırlarca dilden dile dolaşan rivayetlerdi.”<sup>144</sup> Mevdûdî, Nemle’yi Benû Nemle olarak yorumlayan modernist yaklaşımı<sup>145</sup> ve Antakya halkına azap geldiğini ifade eden rivayetleri<sup>146</sup> destekleyecek hiçbir tarihî, coğrafi belge ve arkeolojik bilgi olmadığını; Müslüman tarihçilerin Yahudi Zünuvas’ın Hıristiyanlar’a zulüm yaptığı rivayetlerini<sup>147</sup> ve Kur’an’ın Sebelilerin tek tanrı inancına sahip bir topluluk olduğu beyanını arkeolojik ve tarihî bilgilerin doğruladığını ifade eder.<sup>148</sup>

Kanaatimizce Mevdûdî’nin bu tavrını, Ashab-ı Kehf’in mağarada kaldığı süreyle ilgili yorumunda daha açık görmek mümkündür. Mevdûdî, Ashab-ı Kehf’le ilgili M.S. 474’te Saruclu James (Süryânî Rahip) tarafından kaleme alınan en eski kaynağa itibar etmekte, Kur’an’daki Ashab-ı Kehf’le bu kitapta anlatılan “Yedi Uyuyanlar”ın aynı kişiler olduğunu düşünmektedir. Mevdûdî’ye göre, Taberî’nin rivayet ettiği haberler de zaten Süryanice olan bu kaynaktan devşirilmiştir. Mevdûdî, konunun Edward Gibbon tarafından *The Decline and the Fall of Roman Empire (Roma İmparatorluğunun Gerileyiş ve Çöküşü)* adlı kitabında işlendiğini, onun anlattıklarıyla Müslüman müfessirlerin anlattığı olayın birbirine çok benzediğini söylemektedir.

Mevdûdî, bu kaynaklardan hareketle, Ashab-ı Kehf’in M.S. 249-251 yıllarında hüküm süren İmparator Decius döneminde uyuduklarını, Roma İmparatorluğu Hıristiyanlığı kabul ettikten sonra M.S. 408-450 yıllarında hüküm süren Kral I. Theodosius veya II. Theodosius döneminde 196, 197 yıl sonra uyandıklarını söylemektedir. Dolayısıyla Kur’an’daki 300 ve 309 yıllarının ayetin yukarısında (Kehf,

<sup>142</sup> Başkan, *Kur’an Yorumunun Politik Bağlamı*, s. 193, 203, 204.

<sup>143</sup> Mevdûdî, *Tefhimu’l-Kur’an*, V, 71.

<sup>144</sup> Mevdûdî, *Tefhimu’l-Kur’an*, IV, 326, 327.

<sup>145</sup> Mevdûdî, *Tefhimu’l-Kur’an*, IV, 99-100.

<sup>146</sup> Mevdûdî, *Tefhimu’l-Kur’an*, IV, 573.

<sup>147</sup> Mevdûdî, *Tefhimu’l-Kur’an*, VII, 83-85.

<sup>148</sup> Mevdûdî, *Tefhimu’l-Kur’an*, IV, 520.

22) sözü edilen asılsız rivayetçilere ait olduğu görüşünü benimsemektedir. Zaten Kehf Suresi 26. ayette de “ne kadar kaldıklarını Allah daha iyi bilir” denmektedir. İbn Abbas’tan da buna dair bir görüş geldiğini söylemektedir.<sup>149</sup> Mevdûdî, bu bilgilerden hareketle, söz konusu Süryanice kaynakta zikredilen kıssa ile Kur’an’da zikredilen kıssanın aynı olmadığını, çünkü Kur’an’da 309 yıldan söz edildiğini söyleyen oryantalistlerin görüşlerinin de geçersiz olduğunu ifade etmektedir.

Ashab-ı Kehf’le ilgili değişik bilgilerin var olduğuna dair Kur’an’da zikredilen ayet (Kehf, 22), Mevdûdî’nin yazılı kaynaklara dayanmayan ve ağızdan ağıza dolaşarak yayılan bilgilere (şifahî kültüre) yönelik görüşünü de ortaya koyma fırsatı vermiştir:

Bu, bahsedilen olaydan üçyüz yıl sonra, Kur’an’ın indirildiği dönemde Hıristiyanlar arasında Mağarada Uyuyanlar’la ilgili değişik hikâyelerin yayıldığını, fakat bunlardan *hiç birinin güvenilir bir kaynağa dayanmadığını* göstermektedir. Çünkü o dönem, güvenilir kitapların basıldığı dönem değildi. Bu nedenle olaylarla ilgili hikâyeler ağızdan ağıza, bölgeden bölgeye yayılıyor ve zaman geçtikçe uydurma olaylar gerçek hikâyeye karışıyordu.<sup>150</sup>

Mevdûdî’nin tarihsel kaynaklara yönelik referanslarını, diğer birkaç örnek üzerinden daha okuyabiliriz. Mevdûdî “arım” kelimesinin arkeolojik kazılar sonucunda varılan bilgilerden hareketle “baraj, set” anlamına geldiği kanaatindedir. Yani Sebeliler dağların arasına setler çekerek barajlar ve sulama kanalları yapmışlardır. Dolayısıyla Allah’ın “seylü’l-arım”i göndermiş olması, bu baraj setlerinin yıkılması anlamına gelmektedir.<sup>151</sup>

Mevdûdî tarafından Hz. Davud’a zırh yapımının öğretilmesi de benzer şekilde yorumlanmıştır.<sup>152</sup> Mevdûdî’nin verdiği bilgilere göre, insanlık M.Ö. 1200-1000 yılları arasında demir çağına geçmiştir ki bu, Hz. Davud’un yaşadığı dönemdir. Aslında ilk önce Suriye ve Anadolu’da M.Ö. 2000-1200 yılları arasında yaşayan Hititler, demiri eritip şekil vermek için bir metod icad etmişler, fakat bunu diğer insanlardan gizlemişler, bu nedenle de demir yaygın bir kullanıma geçmemiştir. Daha sonra Filistiler bunu keşfetmiş fakat yine bir sır olarak saklamışlardır. Hükümdar Seul’den (Talut) önce İsrailoğulları’nın Hititler ve Filistiler’e defalarca yenilmelerinin nedeni düşmanlarının savaşlarda demiri kullanmasıdır. M.Ö. 1020’de Talut, Allah’ın emri ile İsrailoğulları’nın hükümdarı olduğunda (M.Ö. 1004-965) sadece tüm Filistin’i ve

<sup>149</sup> Mevdûdî, *Tefhimu’l-Kur’an*, III, 167.

<sup>150</sup> Mevdûdî, *Tefhimu’l-Kur’an*, III, 164.

<sup>151</sup> Mevdûdî, *Tefhimu’l-Kur’an*, IV, 517.

<sup>152</sup> Enbiya 21/80.

Ürdün'ü değil, Suriye'nin bir bölümünü de İsrail krallığına katmıştır. İşte o zaman Hititlerin ve Filistilerin bu kadar gizledikleri zırh yapımı sırrı açığa çıkmış ve demirden günlük ucuz eşyalar bile yapılmaya başlanmıştır.<sup>153</sup> Dolayısıyla Hz. Davud, Talut döneminde açığa çıkan bu zırh yapım sanatını bu dönemde öğrenmiştir. Anlaşıldığı kadarıyla Mevdûdî, Kitab-ı Mukaddes'i de referans alarak, söz konusu ayeti Hz. Davud'un bu konuda usta oluşuyla açıklamıştır.<sup>154</sup>

Mevdûdî Hz. Süleyman'ın sahip olduğu mucizevî imkânları da genel itibariyle tarihsel ve arkeolojik veriler ışığında ortaya koymak ister. Buna göre Hz. Süleyman'a rüzgârın amade kılınması,<sup>155</sup> rüzgârın yönünün hep Süleyman'ın gemilerinin gideceği yöne doğru esmesi; erimiş bakır madeninin ona sel gibi akıtılması,<sup>156</sup> Akabe'de çıkarılan madenlerin kendisi tarafından kurulan bir fırında eritilmesidir.<sup>157</sup> Bunların yanı sıra, onun Hz. Süleyman'ın krallığının sınırlarıyla ilgili vardığı netice de şöyledir: “Ülkesinin genişliği konusunda tefsircilerimiz abartmalarda bulunmuş ve onun dünyanın büyük bölümünde hüküm sürdüğünü ileri sürmüşlerdir. Maamafih gerçek olanı şudur: O'nun krallığı, sadece bugünkü Filistin, Ürdün ve Suriye'nin bir kısmını içine alıyordu.”<sup>158</sup>

Daha önce de kısaca ifade ettiğimiz gibi, XIX. yüzyılla birlikte, Leopold von Ranke tarafından, tarih, “belgelerde ne varsa o doğrudur” biçiminde anlaşılmaya başlanmış, “nesnel tarih yazıyorum, doğrusu budur ve asla ve kat'a başka türlü olamaz” anlayışı ortaya çıkmıştır.<sup>159</sup> Bu anlayışa göre, bilimsel kaynak kritiği ile olgulara doğrudan ulaşılabilecekti. Dikkatli bir tarihçinin yapması gereken tek şey, bu olguları bilimsel ve anlaşılır bir anlatım içinde düzenlemektir.<sup>160</sup> Ranke ekolünün bu görüşleri, 20. yüzyılın ikinci yarısına, Fernand Braudel Fransa'da, E. H. Carr İngiltere'de *nesnel bir tarihten söz edilemeyeceği* iddialarını ortaya atana kadar ciddi anlamda etkinliğini sürdürmüştür. Bu düşünürlere göre “Tarihî olguların oluşturduğu, tarihçinin yorumundan bağımsız ve nesnel sert bir çekirdeğin var olduğuna inanmak

<sup>153</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, III, 322, 323.

<sup>154</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, III, 322, 323.

<sup>155</sup> Enbiya 21/81; Sebe 34/12.

<sup>156</sup> Sebe 34/12.

<sup>157</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, III, 323. Gerçi Mevdûdî, Sebe 34/81. ayetteki “onun emriyle eserdî” ifadesinin zâhirî anlamıyla almanın bir mahzuru olmadığını da söylemiştir. Nitekim cinlerin onun emrine verilmesini de te'vil yoluna gitmemiştir. (bkz. *Tefhimu'l-Kur'an*, III, 323, IV, 98, 99) Ancak yukarıdaki iki örnekte olduğu gibi bazı konularda onun tarihî verileri ve aklî izahları bir dereceye kadar önemsedığı gözden uzak tutmamalıdır.

<sup>158</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, IV, 97.

<sup>159</sup> Nazım Beratlı, “Bilim Mi, -Sanat Mı-, Propaganda mı? Tarih Nedir?” s. 4; Necati Demir, “Tarih Yazımında Nesnellüğün Önemi”, s. 156, 159.

<sup>160</sup> Fırat Oruç, “Tarih, Mit ve Gerçeklik”, s. 242.



ahmakça fakat silinmesi çok güç bir yanılgıdır.” Aynı ekolün bir başka tarihçisi de tarihçilerin (pozitivizmin temel ilkesi) şurada bir yerde bulunan olgulara kendi kimliklerini silerek yaklaştıkları şeklindeki inanışın yanılısamadan başka bir şey olmadığını söylemiştir.<sup>161</sup>

Mevdûdî'nin nesnel tarih anlayışını savunan ekolden etkilendiğini gösteren doğrudan bir kanıtı sahip değiliz. Ancak yukarıda zikrettiğimiz örneklerden anlaşıldığı gibi, Mevdûdî tarihî vesikalara ciddi önem vermekte, bu, onun kıssalara yaklaşımında temel bir eğilim olarak görünmektedir. Bir başka ifadeyle Mevdûdî, bütün bilgilendirmelerinde tarih ve coğrafya kitaplarına, arkeolojik verilere dayanarak nesnel sonuçlara ulaşmaya çalışmakta, bu arada rivayetlere dayalı şifahî bilgileri, ancak bunlarla uyumlu olduğu takdirde kabul etme eğilimi göstermektedir. Ashab-ı Kehf örneği, onun hem Kur'an'ı tarihî veriler ışığında anlamlandırması hem de müfessirlerin görüşlerini bunlara paralel olduğu için kabul etmesi bakımından önem arz etmektedir.

Mevdûdî, kıssaları açıklarken kullandığı çok farklı bilgi kaynakları ve bu kaynaklara getirdiği yorumlayış biçimi ve tarihçi yaklaşımıyla, kıssayı adeta yeniden inşa etmektedir. Bu da bizi onun kendi döneminde hâkim olan bu tarih düşüncesinden, Batı düşüncesini yakından takip eden bir entelektüel olarak etkilenmiş olduğu sonucuna götürmektedir. Zira bu tarihlendirmelerdeki bütün kategoriler, Batılı dünya görüşü çerçevesinde ortaya çıkmıştır. Bir başka ifadeyle, *tarih öncesi-tarih sonrası, M.Ö.-M.S., karanlık çağ-tarih çağı, taş devri-maden devri* gibi tasnifler bütünüyle modern ve ilerlemeci zaman ve tarih tasavvurunun birer ürünüdür. Mevdûdî de kıssaları bu kategorilere göre tarihlendirip açıklamaya çalışmıştır.

Aslında bu, modernleşme sürecini yaşayan İslam dünyasındaki aydınların genel bir problemidir. Davutoğlu'nun ifade ettiği gibi, modernleşmenin öngördüğü zaman ve tarih idraki, İslam dünyası aydınlarında ciddi bir tarihî varoluş ve süreklilik açmazı ortaya çıkarmıştır. Zira bu ilerlemeci zaman ve tarih doktrini, bir yönüyle Hıristiyanlığın tarihîleşmesini takip eden tarihin sekülerleşmesi sürecinin tabii bir uzantısıdır. Bu da çok farklı bir zaman idrakine dayanan ve gerek rasyonalite gerekse tarihîlik problemini Batı'daki tecrübenin sertliğinde yaşamamış Müslüman zihin için ciddi problem alanları ortaya çıkarmıştır.<sup>162</sup>

---

<sup>161</sup> Beratlı, “Bilim Mi, -Sanat Mı-, Propaganda mı? Tarih Nedir?”, s. 10; Oruç, “Tarih, Mit ve Gerçeklik”, s. 242.

<sup>162</sup> Davutoğlu, “Modernleşme Sürecinde Entelektüel Dönüşüm” s. 382, 383.

Müslüman zihin için tarih ve zaman, geçmiş, bugün ve gelecek algılamalarından oluşan seri ve mekanik bir akış olmaktan çok, Allah ile varoluş ilişkisinin içinde seyrettiği bir süreklilik olarak tanımlanmaktadır.<sup>163</sup> Bu düşünceyi Erol Güngör de şöyle dile getirmektedir:

Modern tarihin ortaya çıkışıyla birlikte, insanların o zamana kadar tarihten bekledikleri şey geri plana atılmış, insan düşüncesinin geçmişe verdiği bütünlük ortadan kaybolmuştur. Eski tarih insanların topyekûn dünya görüşleri içinde bu görüşe uygun olan ve onu destekleyen bir yer işgal ediyordu; hattâ tarih dünya görüşünün dayandığı esas olgu kaynağını teşkil ediyordu. İnsan nereden geliyor, dünya ve öteki yıldızlar nasıl ortaya çıkmışlardır, bugünkü hayatımızı idare eden norm sisteminin kaynakları nelerdir, insanın bu kâinat içindeki yeri ve misyonu neden ibarettir ve her şeyin gittiği yer neresidir? Batı dünyası da aynı soruları kutsal kitabın tarih yorumu içinde buluyordu. Ancak modern tarih bütün bu düşünceleri alt üst etmiş, yarı efsane tarihlerin beslediği bu düşünceler ciddi yara almıştır. İnsanlar tarihin akışına bakarak orada tanrının iradesini görmeye çalışırken, modern tarih bu akışın tamamen dünyevî faktörlere bağlı olarak yürüdüğünü söylüyor; insanlar kendilerini ve başkalarını belli bir yere koymaya çalışırken tarih böyle “belli yer”lerin bulunmadığını gösteriyor. Kısacası, bütün tarih bir gayesi ve yönü olmayan, devamlı şekilde değişen bir olay yığınının ibaret görünüyor.<sup>164</sup>

Esasen Kur’an’ın tarih tasavvuru da tamamen bu çizgide seyrediyor. Kur’an geçmiş ve geleceği, kronolojik bir akış olmaktan çok, kavimlerin Allah ile olan ilişkileri nokta-i nazarından değerlendirir. Müslüman tarihçiler tarafından kaleme alınan dünya tarihi külliyatları da bu eksen üzerinde seyretmekte, onlar tarih ve zamanı sadece kronolojik bir süreç olarak değil, aynı zamanda Allah ile insanlar arasında süre giden ontolojik bir süreç olarak görürler.<sup>165</sup> Nitekim isrâiliyat, bu tarih yazımlarında önemli bir rol oynayarak, bu ontolojik ilişkiyi anlatan önemli malzemeler olarak karşımıza çıkar. Bir

---

<sup>163</sup> Davutoğlu, “Modernleşme Sürecinde Entelektüel Dönüşüm” s. 383. Sözelimi “terakki/ilerleme” kavramı da Batı düşüncesinde benzer bir algı değişmesine tanık olmuştur. Hristiyan din adamları ilerleme (Progresus ve daha ziyade Profectus) kavramından söz ettikleri yerde, bunu “ruhun ilerlemesi ve kurtuluşu”yla ilişkilendiriyorlardı. Bir başka deyişle, mükemmelliğe uzanan yol yıllara göre değil, ruha göre hesaplanırdı. Ancak Rönesans ve Aydınlanmayla birlikte kavram zamansallaştırılarak insanın aklı, sosyal, teknik vb. alanlardaki ilerlemesinden söz edilmeye başlanmıştır. Bkz. Kosellecek, *Kavramlar Tarihi*, s. 165-186.

<sup>164</sup> Güngör, *Kültür Değişmesi*, s. 71; krş. Oruç, “Tarih, Mit ve Gerçeklik”, s. 244.

<sup>165</sup> Acaba Taberî’nin dünyanın ömrüyle ilgili, tarih belirlemesine dayalı rivayetleri tercih etmeyip, Allah Rasûlü’nün: “Sizden öncekilere göre size belirlenen süre, ikinci namazından güneşin batışına kadar olan süredir” hadisini benimsemesi, onun zamanı geçmişten geleceğe doğru bir akış olmaktan çok, Allah ve kul arasında ontolojik bir ilişki olarak görmüş olduğuyla yorumlanabilir mi? Taberî, *Târîh*, I, 11.

başka ifadeyle, yaratılışın başlangıcı, insanın yaratılışı, peygamberler, salihler, kıyamet gibi konuları kapsayan isrâiliyat, kronolojik bir tarihi esas almaz. Bu bakımdan bu rivayetler, Kur'an'ın kıssaları anlatış biçimleriyle bazen hayalî ve abartılı unsurlara yer vermekle birlikte benzer bir zeminde buluşur. Bu bakımdan tarihçiler gibi, müfessirler de bu bilgileri Kur'an kıssalarını izah ederken kullanmaktan kaçınmamışlardır.

Modernleşme süreci, ilerlemeci tarih tezini efsanevî ve yarı efsanevî tarih ve bu tarihin getirdiği tanrı ve vahiy merkezli dünya görüşünü reddetmeye dayandırırken, bu tarih ve dünya görüşüyle ciddi bir hesaplaşmanın içine girmiştir. Davutoğlu'nun dikkat çektiği gibi, Müslüman aydınlar da bu hesaplaşma sürecinde, *kendi zihniyet parametrelerini tekrar inşa etme çabası yerine*, bu zaman ve tarih idrakini mutlak anlamda ve radikal bir şekilde değiştirme tercihinde bulunmuşlardır.<sup>166</sup> Dolayısıyla bizde isrâiliyat, bu süreç içinde, ilerlemeci tarih telakkisinin sebep olduğu bir kırılma sonucu ciddi itibar kaybı yaşamış ve radikal bir biçimde geri plana itilmiştir.

Mevdûdî'nin ortaya koyduğu kıssaları anlama biçimi, Kur'an içi yorumların zenginliğiyle beraber, bu tür bir inşa çabası olmaktan çok, Kitab-ı Mukaddes'teki bilgileri ve ilerlemeci tarih yorumuna dayalı sonuçları Kur'an kıssalarına adapte etmeye çalışmak olmuştur. Dolayısıyla, bu yöntemin doğrudan Kur'an'ın kıssaları anlatış amacıyla uyumlu olduğunu söylemek de zor görünmektedir.

---

<sup>166</sup> Davutoğlu, "Modernleşme Sürecinde Entelektüel Dönüşüm", s. 384-385.

## 2.4. Süleyman Ateş ve İsrâiliyat: Ehl-i Kitap-Arap Kültür Havzası

### Bağlamında İsrâiliyata Yaklaşım

Giriş bölümünde de ifade edildiği gibi, Süleyman Ateş'in tefsiri, Mısır ve Hindistan'da ortaya çıkıp gelişen yenilikçi söylemlerin önemli ölçüde kendini gösterdiği bir tefsirdir. Bu tefsirin mucizelerin tevili, kıssaların sembolizmi, nesh, recm, kadın gibi çeşitli konulara yaklaşım biçiminde bu söylemlerin etkilerini fazlasıyla görmek mümkündür.

Süleyman Ateş'in gerek genel görüşleri, gerekse tefsirinde izlediği yöntem içinde hadislere yönelttiği tenkitler önemli bir yer işgal eder.<sup>1</sup> Bu tenkitler sadece hadisle sınırlı kalmaz, çoğu zaman geleneksel İslamî ilimler ve uygulamalara da uzanır. Mesela o, Fıkıh-kelam gibi İslamî ilimlerin Kur'an'ın anlaşılmasına engel teşkil ettiği anlayışını benimser. Fıkıh kitaplarının Kur'an'ın ruhundan uzak hükümlerle dolu olduğunu, bunların Allah'ın emirleri değil, din adamlarının görüşleri olduğunu, bu kitaplarda özü itibariyle kolay olan dinin zorlaştırıldığını, dolayısıyla dini bu kitaplardan değil, doğrudan Allah'ın kelimelerinden öğrenmek gerektiğini düşünmektedir.<sup>2</sup> Kısaca ifade etmek gerekirse, Kur'an'a yapılan vurgu, tefsirde bariz bir şekilde kendini hissettirmektedir.

Bu eleştiriler, genel itibariyle Süleyman Ateş'in isrâiliyata yönelik değerlendirmelerine de yansımıştır. Bir başka ifadeyle, çağdaş dönemin isrâiliyata yönelik karşıt eleştirel değerlendirmelerini *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*'nde de görmek mümkündür. *Kur'an'ın ruhuna ters düşen* rivayetleri delil olarak kullanmaktan kaçınmayı bir prensip olarak benimseyen Ateş,<sup>3</sup> genel anlamda seleften gelen rivayetleri, özel anlamda da isrâilî rivayetlere yönelik çeşitli eleştiriler getirmiştir.

Ateş tefsirle ilgili görüşlerini ifade ederken şunları söyler:

Tefsîr ilmi, önce rivayet şeklinde başlamıştır. Me'sur tefsirin [tefsirlerde yer alan rivayetlerin] çoğunluğu bazı Yahudi ve İran kökenli insanlara dayanır. Bazı sahâbîler, Müslüman olmalarından önce Kitab Ehli kimselerle temas halinde idiler. Onlardan duydukları hikâyeleri öğüt için nakletmekte bir sakınca görmediler. Ayrıca Müslüman olan Kitap Ehli kimseler de bildiklerini anlattılar ki Ebu Hureyre

<sup>1</sup> Bkz. Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, I, 75, 77; VI, 146, 147.

<sup>2</sup> Bkz. Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, V, 8-11, 55.

<sup>3</sup> Bkz. Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, I, 75, 77.

bunlardan biridir. Kitap Ehli ve İranlılarla temas kuran tâbiiler de onlardan aldıklarını naklettiler. Böylece me'sur tefsire çok İsrâil hikâyesi, efsane girdi.<sup>4</sup>

Süleyman Ateş, bu sözlerinin ardından, bunun bazı örneklerini verip Reşid Rıza'nın yaptığı gibi isrâiliyatın ve zayıf rivayetlerin sınırlarını genişletir: "Kıyamet alametleri ve kıyametin içinde ve sonrasında olacak olaylar hakkındaki ayrıntılı rivayetlerin de sağlam bir temeli yoktur." Reşid Rıza'ya ait olan bu yargıyı, Süleyman Ateş daha sonra ona nispet ederek zikreder: "Reşid Rıza'nın dediği gibi yalnız tabiiler değil, hatta Kitap ehliyle ve İranlılarla temasta bulunan bazı sahabiler dahi onların İrem kenti, Babil büyü, Unuk oğlu Uc gibi kimselerin tarihi hakkında anlattıklarını doğru sanarak nakletmişlerdir. Bunların çoğu hurâfedir."<sup>5</sup>

Süleyman Ateş'in, Reşid Rıza'nın isrâiliyata yönelik değerlendirmelerini önemli ölçüde kabul ettiğini söyleyebiliriz. Ancak o, bu konuda, Reşid Rıza kadar katı bir tavır takınmamış, zaman zaman müfessirlerin nakillerine itibar ederek bazı rivayetleri tefsir amaçlı kullanmıştır. Ayrı başlıklar altında inceleyeceğimiz gibi, Ateş'in Reşid Rıza'dan farklı olarak dile getirdiği başka noktalar da vardır. Bu farklılıkların başında Ateş'in kıssalarla ilgili yaklaşımı gelir. S. Ateş'e göre Kur'an'daki kıssalar, Ehl-i Kitab'ın ve onlardan bu kıssaları öğrenen Arapların hafızalarına uygun olarak indirilmiştir. Daha açık bir ifadeyle, bu kıssaların gerçekte olduğu şekliyle tasvir edilmesinden ziyade, Ehl-i Kitab'ın bildikleri şekliyle anlatılmıştır. Allah Teâlâ, onların bildiği bu kıssaları, onların bildiği şekliyle anlatmış ve bunlardan hareketle onlara ders ve öğüt vermek istemiştir. Bu sebeple kıssaların yüzde yüz gerçekliğe uygun olması gerekmez. Bir başka ifadeyle onlar olayları doğru veya yanlış nasıl biliyorlarsa olaylar öylece anlatılmıştır. Ancak Kur'an'da onların bildikleri bu kıssalar anlatılırken, abartılı ve mantık dışı şeylerden sarfı nazar edilmiştir.<sup>6</sup>

Süleyman Ateş'in diğer bir farklı görüşü ise, Tevrat'la Kur'an arasında tam bir mutabakatı zorunlu görmesidir. Ona göre, Kur'an aslında, daha önce indirilen ilahî kitapların Arapça indirilmiş şeklidir. Bu sebeple Kur'an'la Kitab-ı Mukaddes arasında çelişki olamaz. Eğer arada çelişki ve farklılıklar varsa, bu Kitab-ı Mukaddes'in tahrif edildiğinin bir göstergesidir. Tefsir kitaplarında yer alan isrâilî rivayetler de, bu konuların gerek Yahudiler gerekse onlardan çeşitli bilgiler öğrenen Araplar tarafından bilindiğini gösterir. Onların bu bilgileri, eğer bugünkü Tevrat nüshalarında

<sup>4</sup> Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, I, 53.

<sup>5</sup> Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, I, 53, 54.

<sup>6</sup> Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, V, 33, 331; VI, 441.

zikredilmiyorsa bu Tevrat'ın tahrif edildiğini aynı zamanda Hz. Peygamber döneminde mevcut olan Tevrat nüshalarında bunların var olduğunu gösterir.<sup>7</sup>

### 2.4.1. Ret ve Kabul Arasında İsrâiliyata Yönelik

#### Değerlendirmeler

Süleyman Ateş'in isrâilî rivayetlere yaklaşımını bir tasnif dairesinde ele almak gerekirse, onun öncelikle bu rivayetleri “isnad tekniği” ve “akıl ve mantığa aykırılık” açılarından tenkit ettiğini söyleyebiliriz. Ancak o, bu değerlendirmelerinde önemli ölçüde geçmiş müfessirlerin görüşlerini esas almakta, zaman zaman da kendi görüşlerini beyan etmektedir. Bu görüşler de daha çok bu rivayetlerin akla ve mantığa aykırı oluşu anlayışına dayanmaktadır.

S. Ateş mesela Harut ve Marut'la ilgili rivayetleri eski müfessirlerce nakledilen *çok acayip rivayetler* olarak nitelendirerek, bu rivayetlerin Râzî tarafından asılsız, İbn Kesîr tarafından da zayıf ve garip olduklarının ispat edildiğini ifade etmektedir.

Hız. İbrahim'in imtihan edilmesini anlatan ayet hakkında müfessirlerden gelen rivayetleri, tahminden ibaret yorumlar olarak gören S. Ateş, Taberî'nin de Hz. Peygamber'den bu konuda sağlam bir rivayetin gelmediği görüşünü nakleder.<sup>8</sup>

S. Ateş'in, Maide Suresi 110-115. ayetlerde anlatılan sofrâ mucizesi hakkındaki rivayetlerle ilgili de eleştirel değerlendirmelerine rastlanmaktadır. Râzî'den alıntılanarak verdiği rivayetlerin hepsinin uydurma olduğunu söyleyen müellif, bunların ana konusunun İsa'yı mucizelerle yükseltmek, ona karşı çıkan Yahudileri de yermek olduğunu söylemektedir.<sup>9</sup>

Kâbe'nin yapılışı ile ilgili Buhârî'nin İbn Abbas'tan rivayet ettiği hadisi<sup>10</sup> zikrederek şu değerlendirmeyi yapar: “İşte Kâbe'nin yapılışı hakkında sağlam rivayet budur. Fakat bazı tefsirlerde Kâbe'nin, tâ Âdem'den önce dahi mevcut olduğuna dair rivayetler vardır ki Âlûsî'nin dediği gibi bunların hiç biri doğru değildir.”<sup>11</sup> Burada her ne kadar Âlûsî referans gösterilmiş olsa da, onun bu rivayetlerle ilgili tavrı bu kadar keskin değildir. Âlûsî sözünün başında, “Ka'be'nin mahiyeti gibi konularda Ehlü'l-Ahbâr pek çok rivayet naklediyorsa da Kur'an ve sahih hadisler bu konuda bir şey

<sup>7</sup> *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, I, 177, 182, 436, III, 7, 176, 184, 395; V, 8-11, 129, 445, 446; VI, 26, 27.

<sup>8</sup> Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, I, 232.

<sup>9</sup> Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, III, 85, 86.

<sup>10</sup> Buhârî, “Bed'ü'l-Halk”, 12.

<sup>11</sup> Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, I, 237.

ihtiva etmez” değerlendirmesinde bulunsa da örnek olarak verdiği bir rivayet bağlamında: “Bu rivayet ve benzerleri şayet sahihse çeşitli işaret ve semboller içermektedir...” diyerek rivayet üzerine bazı yorumlar bina eder.<sup>12</sup>

Süleyman Ateş, “*Sizin Rabbiniz, şüphesiz ki gökleri ve yeri altı günde yaratan, sonra da arşının üzerinde hükümran olan Allah’tır*”<sup>13</sup> ayeti hakkında, daha önce Reşid Rıza’nın da söz konusu ettiği Ebu Hureyre hadisini ve bu hadis etrafındaki görüşleri dile getirmektedir. Ona göre bu hadis Ebu Hureyre tarafından Ka’b’dan alınmış ve fakat Müslim’de Hz. Peygamber’e isnad edilmiştir. Bu konularla ilgili rivayet edilen hadislerin hepsi isrâiliyattan alınmıştır. Bu hadisin Müslim tarafından rivayet edilmiş olması da sonucu değiştirmemektedir.<sup>14</sup>

Zülkarneyn kıssası ile ilgili Taberî, Râzî, Beğavî, Hâzin gibi klasik tefsirlerde geçen çeşitli rivayetleri zikreden Ateş, bu rivayetlerin çoğunun hurâfe olduğunu, hiçbir tarihî değer taşımadığını, bunların İsrailoğulları’nın kitaplarından alınmış olabileceğini ifade eder. Müellif, “İbn Kesîr, Zülkarneyn hakkında birçok haberin Kitap Ehli’nin hurâfelerinden olduğunu söylüyor, fakat kendisi de aynı hurâfeleri esaslı bir tenkide tutmadan naklediyor” diyerek İbn Kesîr’e bir eleştiri de yöneltir.<sup>15</sup> İbn Kesîr’in herhangi bir tenkide tabi tutmadan naklettiği rivayetler, tefsirinde belli bir yekun teşkil etse de, Zülkarneyn konusundaki rivayetleri onun esaslı bir tenkide tabi tutmadığı tespiti tam olarak gerçeği yansıtmamaktadır. Mesela o, tefsirinde isrâiliyata ve Ka’bu’l-Ahbâr’a yönelik en sert eleştirel ifadelerini burada sarf etmektedir: “Bizim Allah ve Rasûlü’nün haber verdikleri dışında [Ka’b’ın sahifelerinde naklettiği bilgilerden] hiçbir şeye ihtiyacımız yoktur. Çünkü bu kitaptan halka pek çok şer, geniş bir bozulma yayılmıştır.” İbn Kesîr bu görüşlerini, Kab’u’l-Ahbâr’ın, Zülkarneyn’in atını Süreyya’ya bağladığı” rivayeti bağlamında dile getirmiş, bu rivayetin kesinlikle doğru ve imkân dâhilinde olmadığını ifae etmiştir. Onun yer verdiği diğer rivayetler ise, Süleyman Ateş’in kendisinin de yöntem olarak takip ettiği, muhtemel ve mümkün görüşlerin naklinden ibarettir.

Nitekim S. Ateş, her ne kadar Hâzin’in Zülkarneyn’in Makedonyalı İskender olduğu görüşünü de bu hurâfelerden saysa da bu görüşü diğer sayfada müfessirlerin çoğunluğunun ve tarihçilerin görüşü olarak nakledip benimseyecektir.<sup>16</sup> O burada, Şiblî

<sup>12</sup> Bkz. Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, I, 382.

<sup>13</sup> A’raf 7/54.

<sup>14</sup> Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, III, 347.

<sup>15</sup> Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, V, 324.

<sup>16</sup> Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, V, 325.

Numanî ve Ebu'l-Kelam Azad tarafından benimsenen Zülkarneyn'in Fars kralı Dârâ (Kuruş) olduğuna dair görüşü ve onların dayanakları olan Daniel, 2-21. ayetleri de delil olarak ileri sürerek bu görüşün de doğru olabileceğini ifade etmektedir.<sup>17</sup>

Süleyman Ateş, isrâiliyatın konuları arasında zikrettiği Ye'cuc ve Me'cuc'la ilgili rivayetleri de âhâd oldukları ve bunlar üzerine itikat bina edilemeyeceği gerekçesiyle kabul etmez. Ona göre, Kur'an'da bu tür abartmalar yoktur, tefsirlerde yer alan rivayetlerin *efsanevî ayrıntılarına* inanmak gerekmez. Çünkü bunlara Yahudilikten, Hıristiyanlıktan, eski Araplar arasında dolaşan rivayetlerden çok şeyler karışmıştır.<sup>18</sup>

Dönemin genel temayülüne uygun olarak S. Ateş, tefsirlerdeki isrâilî rivayetleri zaman zaman *akla aykırı, gayrimantıkî ve abartılı* olarak nitelendirmiştir. Sözelimi o, İbrahim Suresi 37. ayetteki duanın, Ka'be'nin yapımından sonra Hz. İbrahim (a.s) tarafından yapılan bir dua olduğunu ifade etmektedir. Buna göre İbrahim'in bu duasına bakarak Ka'be'nin ta Âdem'den önce melekler tarafından yapıldığı hakkında gelen rivayetlerin akla, mantığa sığar tarafı yoktur. S. Ateş, bu rivayetleri kabul etmenin Kur'an'ın söylemediklerini Kur'an'a yakıştırmak olacağı, bunun da doğru olmadığı kanaatini dile getirmektedir.<sup>19</sup>

Süleyman Ateş, Musa'nın doğumu ve Firavun'un sarayındaki hayatı ile ilgili olarak da benzer bir görüş serdedir: "Tefsir kitaplarında bu ayetlerin tefsiri üzerinde siyer ve hikâye kitaplarına dayanan uzun rivayetlere yer verilmiştir. Bunların kimi Tevrat'ın Çıkış kitabında anlatılanlara uygundur, kimi değildir. Kiminde ise mesnetsiz garip ziyadeler vardır. Delile dayanmadan böyle *garip, gayri mantıkî şeyleri* Kur'an tefsirine sokmak doğru değildir."<sup>20</sup> S. Ateş, Hz. Süleyman'ın atlarının sayısı ve bunları kestiğine dair rivayetlerin "*makul bir yanı ve sağlam bir dayanağının olmadığını*" söyler.<sup>21</sup> Hz. Süleyman'ın tahtına ceset bırakılması ile ilgili tefsirlerde *çok acayip rivayetlerin yer aldığını* ifade ederek, "bir peygambere yakışmayan bu isrâiliyattan sarf-ı nazar ediyoruz" der.<sup>22</sup>

Yukarıda da ifade edildiği gibi, S. Ateş'in zaman zaman müfessirlerin zikrettiği rivayetleri eleştirel herhangi bir değerlendirmede bulunmaksızın naklettiği de olur. Sözelimi o, Bakara Suresi 243. ayetle ilgili İbn Abbas'tan bir rivayet nakletmektedir.

<sup>17</sup> Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, V, 325, 326.

<sup>18</sup> Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, V, 329, 330.

<sup>19</sup> Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, V, 30.

<sup>20</sup> Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, V, 431, 432. Bakara Suresindeki değerlendirmelerinde Ateş, Abduh'un konuyla ilgili görüşlerini referans vermektedir; bkz. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, I, 162.

<sup>21</sup> Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, VII, 470.

<sup>22</sup> Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, VII, 473.



Buna göre, Hezekiel Peygamber (yani Zülkifl) vebadan kaçarak topluca ölen bir topluluğa rastlamış ve Allah'ın onları toptan diriltmesine şahitlik etmiştir. Taberî, Hâzin ve İbn Kesîr'in naklettiği bir başka rivayete göre, Hezekiel peygamberin savaşa teşvik ettiği bir topluluk korkaklıkları yüzünden toptan helak olmuş, sonra onun duasıyla tekrar diriltmişlerdir. Vadideki insanların diriltilmesi ile ilgili anlatımı, Hezekiel Kitabı 37. baptan aktaran Ateş, her iki kaynaktan gelen bilgileri de kabul etmektedir.<sup>23</sup>

Süleyman Ateş'in herhangi bir tenkit yöneltmeksizin naklettiği haberlere, İbn Kesîr'den aldığı bir rivayet de örnek olarak verilebilir. Bu rivayete göre Meryem ile kız kardeşi yani Yahya'nın annesi aynı zamanlarda gebe kalmışlar ve Yahya'nın annesi, Meryem'le karşılaştığında kendi karnındaki çocuğun, Meryem'in karnındaki çocuğa saygı için secde ettiğini hissetmiştir.<sup>24</sup>

Ateş'in herhangi bir tenkit ve değerlendirme yapmaksızın veya zikrettiği görüşler arasında bir tercihte bulunmaksızın naklettiği rivayetleri çoğaltmak mümkündür.<sup>25</sup> Aslında bu yaklaşım onun isrâiliyat konusunda çok katı olmadığı şeklinde yorumlanabileceği gibi, İbn Kesîr'e yönelttiği eleştirilerin kendisine de yöneltilmesine kapı açar. Bir başka ifadeyle Ateş, dönemsal koşulların etkisiyle prensip olarak bu rivayetleri Yahudi kaynaklı, akla aykırı, asılsız hurafeler olarak nitelerken, uygulamada bunlara zaman zaman yer vermekten kendini alamamıştır. Eğer akıl bu rivayetlerin kabulünde bir ölçü ise yukarıda yer verdiğimiz rivayette geçtiği gibi, anne karnındaki bir bebeğin diğer bir bebeğe secde etmesi ve annenin çocuğun hareketini secde olarak yorumlaması hangi akılla izah edilebilir?

#### 2.4.2. Kur'an Kıssaları, Yahudi-Arap Hafızası ve İsrâiliyat

Süleyman Ateş, kıssaları işlerken, esas olarak bunların Kur'an'da Yahudiler ve Araplarca bilindiği şekliyle anlatıldığı, Kur'an'ın bu kıssaları öğüt ve ibret amacıyla kullandığı görüşündedir. Ona göre Kur'an onların bildiği bu kıssaları, gayriaklı unsurlardan ayıklayarak ve tevhid gibi temel prensipleri vurgulayarak anlatmıştır. Dolayısıyla kıssaların tarihî gerçekliğe uygun olma zorunluluğu yoktur.

Ateş'in özellikle Hz. İbrahim'le ilgili değerlendirmelerinde bu görüşünü açıkça ifade ettiği görülmektedir: “Unutmamak gerekir ki, bu hikâye, orijinal Kur'an vahyi değil, ibret için, bilinen bir kıssanın vahyen anlatılmasıdır. Önsözümüzde

<sup>23</sup> Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, I, 423.

<sup>24</sup> Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, V, 375, 376.

<sup>25</sup> Diğer bazı örnekler için bkz. Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, I, 462; III, 396; V, 36; V, 320; V, 445, 446; VI, 371; VII, 241.

vurguladığımız gibi bu tür anlatımlarda önemli olan, hikâyenin tarihî vukuundan ziyade, Peygamber zamanında yayılmış ve halkın vak'aya inanmış olmasıdır. İşte Kur'an-ı Kerim, onların inandığı bir olayı anlatarak onları ataları İbrahim'in tevhid yoluna girmeye çağırılmaktadır."<sup>26</sup>

Esasen Ateş'in bu görüşü, Taha Hüseyin ve Muhammed Halefullah tarafından dile getirilen Kur'an kıssalarının tarihen doğru olmasından çok, bu kıssaların Kur'an'ın muhataplarının belleklerinde ve vicdanlarında yer etmiş bir kıssa olmasının önemli olduğu, bunların Kur'an tarafından ders ve ibret vermek üzere kullanılan sembolik ve edebî anlatımlar olduğu görüşüne dayanmaktadır.<sup>27</sup> Nitekim S. Ateş, Ashab-ı Karye kıssasındaki elçilerin Hz. İsa'nın üç havarisi oldukları Antakya'ya gönderildikleri şeklindeki görüşü, İbn Kesîr'i de referans göstererek kabul etmez. Ona göre kıssa tamamen sembolik bir anlatıma sahip olup Peygamberimiz'le Kureyş'in mücadelesini temsil etmektedir.<sup>28</sup>

Müellif, Ye'cuc ve Me'cuc'un hangi millet olduğu ile ilgili değerlendirmelerinde de benzer fikirler ileri sürer: "Kur'an, gerek Yahudiler arasında, gerek onlardan yayılarak Araplar arasında anlatılan bu kıssaları anlatarak insanlara öğüt vermektedir. Bunların detayına, akıl ve mantık dışı ayrıntılara girmemiştir. Daha doğrusu *rivayetlerin mantık dışı olanlarını ayıklayarak* anlatmıştır. Bu bakımdan Kur'an'da Ye'cuc ve Me'cuc'un kim olduğu, nerede yaşadıkları hakkında bir şey zikredilmez. Fakat müfessirler Kur'an'ın amacına aykırı olarak gayr-i ilmî haberlere yer vermişlerdir."<sup>29</sup>

Süleyman Ateş'in bu görüşleri, Yusuf Atyâr tarafından dile getirilen, isrâiliyatın aslında sonradan İslam literatürüne geçmediği, Kur'an'ın geniş bir isrâiliyat arkaplanına dayanarak indiği görüşüyle paralellik arz etmektedir.<sup>30</sup> Daha açık bir ifadeyle, Kur'an'ın indiği ortamda bu kıssalar biliniyordu; Kur'an Araplar ve Yahudilerce bilinen bu kıssaları kendi prensiplerini va'z etmek amacıyla ve kendi üslubuyla anlatmıştır. Daha sonra tefsire giren ayrıntılar da bu hikâyelerin ayrıntılı bir biçimde bilindiğini göstermektedir. Dolayısıyla Ateş, Kur'an kıssalarını, esasen Yahudilerin ve Arapların

<sup>26</sup> Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, V, 33.

<sup>27</sup> Bkz. Halefullah, *el-Fennu'l-Kasasî*, s. 22, 178-180, 338-340; Hasan el-Bennâ, *Mukaddime fi't-Tefsîr*, Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm, Beyrut, 1979, s. 16, 17; krş. Hasan el-Bennâ, "Kur'an Tefsirinin Doğuşu, Gelişmesi ve Başlıca Tefsir Ekolleri" (tr. Yusuf Işıcık), *SÜİFD*, Yıl: 1997, sayı: 7, s. 132-134; M. Sait Şimşek, *Kur'an Kıssalarına Giriş*, s. 49, 50; Ebu Zeyd, "Kur'an Te'vili Sorunsalı", s. 37-39, Gündüz, "Kur'an Kıssalarının Kaynağı", s. 45.

<sup>28</sup> Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, VII, 342, 343.

<sup>29</sup> Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, V, 331.

<sup>30</sup> Atyâr, *el-Bidâyetü'l-Ülâ*, s. 5, 7.

kültürel hafızalarında var olan anlatımların (isrâiliyatın) makul bir tarzda anlatımı olarak görmektedir.

Kur'an kıssaları aynı şekilde Arapların da bildiği hikâyelere uygun olarak gelmiştir. Kıssaların tefsirlerinde Kur'an'da yer almayan detayların yer alması bunların ayrıntılı bir biçimde Araplar tarafından bilindiğini göstermektedir. Ona göre Kur'an onlar tarafından bilinen şeylere referansta bulunduğu için adı "tezkrî" ve "zokrâ"dır.<sup>31</sup>

Sözgelimi Süleyman Ateş, Hz. Salih, onun mucizesi olarak gelen deve hakkında Kur'an'ın oldukça veciz bir üslup ortaya koyduğunu, ancak konuyla ilgili tefsirlerde, ağızdan ağza dolaşan rivayetlere dayanan izahlar olduğunu söylemektedir. Râzî'nin Hz. Salih'in devesiyle ilgili olarak naklettiği rivayeti bütünüyle verdikten sonra şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "Salih kıssası İsrailoğulları kıssalarından değil, Arap kıssalarındandır. Tefsirlerde bu rivayetlerin böyle detaylı olarak yer alması, Arapların bunları böyle bildiklerini gösterir."<sup>32</sup>

S. Ateş, Hz. İdris'le ilgili müfessirler tarafından nakledilen onun ilk defa yazıyı, hesabı, silah kullanmayı, dikiş dikmeyi icat eden kişi olduğu ve Hz. İsa gibi göğe kaldırıldığı yönündeki rivayetlerden hareketle, Hz. Peygamber zamanındaki Arapların bu adı tanıdıkları sonucuna varmaktadır.<sup>33</sup>

Süleyman Ateş, kıssaların Arapların bildikleri tarzda anlatıldığı meselesini o kadar uç noktalara taşır ki, bu konuda müsteşriklerin itirazlarını bile haklı çıkarır. Sözgelimi müsteşrikler Kitab-ı Mukaddes'ten hareketle,<sup>34</sup> Firavun'un veziri olarak anlatılan Haman'ın aslında M.Ö. V. yy.da yaşamış Fars kralı Ahaşveroş'un veziri olduğunu iddia etmişlerdir. S. Ateş de Yahudi tarihiyle ilgisi bulunan Haman'ın Mısır Firavunu'nun değil, Fars kralının veziri olduğunu kabul etmiştir. Bu tür görüşlerinin önemli ölçüde kaynağı durumundaki Derveze'ye de atıfta bulunarak, o dönemde Haman'ın Firavun'un veziri olduğu düşüncesinin halk arasında yayılmış olduğunu, Kur'an-ı Kerim'in de öğüt amacıyla bunu çevrede bilindiği şekliyle anlattığını ifade etmiştir.<sup>35</sup>

Bu yaklaşımın kabul edilebilir hiçbir yönü bulunmamaktadır. Zira Kur'an'ın sırf öğüt vermek amacıyla bile olsa, böyle bir yanlış tasdik etmesine imkân yoktur. Zira Kur'an "Müheymin" sıfatının bir gereği olarak Tevrat'ta anlatılan pek çok yanlış tashih

<sup>31</sup> Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, III, 371.

<sup>32</sup> Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, III, 364.

<sup>33</sup> Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, V, 388.

<sup>34</sup> Bkz. Ester, 3: 1, 2.

<sup>35</sup> Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, VI, 441.

etmiştir. Nitekim Mevdûdî bu konuda oldukça net bir tavır takınarak Batılı müsteşriklerin bu konudaki görüşlerinin önyargıdan başka bir şey olmadığını ifade etmiştir. Ona göre öncelikle böyle bir iddiada bulunabilmek için müsteşriklerin elinde Ahaşveroş'un Haman'ından önce, Haman isimli bir başka şahsın yaşamadığını ispatlayacak tarihî bir delilin varlığı gereklidir. Elde Firavun'un bütün yönetiminin listesini içeren ve içinde Haman ismi geçmeyen bir belge/bulgu olmadığına göre böyle bir iddiada bulunmak da yersizdir.<sup>36</sup>

Aynı şekilde Hz. İbrahim'in kavmine karşı yürüttüğü tevhid mücadelesinin, Kitab-ı Mukaddes'te geçmediğinden hareketle böyle bir olayın vuku bulmadığını ve fakat Kur'an'ın Hz. İbrahim'in saygınlığını kabul eden Kureyş'in aleyhine hüccet olmak üzere ona böyle bir misyon yüklediğini iddia etmek de çok sağlıklı bir yaklaşım değildir. Nüzul döneminin şartlarına göre vahiy dilinin değişmiş olması kabul edilebilir; ancak değişen bu dil içinde Kur'an'ın vakii olmayan olayları hakikatmiş gibi anlatması makul değildir. Burada olsa olsa Hz. İbrahim'in tevhid mücadelesinin Tevrat'ın muhtevası içinde (nüzulü sırasında ya da hahamlarca yazılması sürecinde) yer almadığı ihtimalinden veya var olan bu anlatımların –S. Ateş'in kendisinin de iddia ettiği gibi– zamanla tahrife uğramış olma ihtimalinden söz edilebilir. Nitekim Mevdûdî, Hz. İbrahim'in hem kavmiyle olan tevhid mücadelesinin, Nemrud'la tartışmaya girmesinin, ateşte diri diri yakılma cezasına çarptırılmasının hem de yine Kitab-ı Mukaddes'te yer almayan güneş, ay ve yıldızları hüccet getirerek onlarla giriştiği tartışmanın Talmud'daki referanslarını vermektedir. Mevdûdî'ye göre Talmud'un bu anlatımları önemli ölçüde Kur'an'ın anlatımına benzemektedir.<sup>37</sup> Dolayısıyla Süleyman Ateş'in iddiasının aksine, bu kıssalarda tarihî gerçekliğe ve vakıaya uygunluk esastır; ancak olaylar, Kur'an'ın kendine has üslubuyla anlatılmıştır.

### 2.4.3. İsrâiliyatın Kaybolan Tevrat Nüshalarıyla İlişkisi

Süleyman Ateş'e göre Kur'an, Yahudilerin bildikleri veya Tevrat'ta zikredilen tafsilatlı olayları özetleyerek zikreder. Kur'an genel itibariyle Yahudilerin bu bilgilerine uygun olarak gelmiştir; eğer bu gözetilmemiş olsaydı, Kur'an'a çeşitli itirazlar yöneltilmesi gerekirdi, hâlbuki onlardan bu tür itirazların geldiği bilinmemektedir.

Esasen Ateş'in bu görüşleri, onun Kur'an-ı Kerim'de yer alan "el-Kitab" kelimesine yüklediği anlamla doğrudan alakalıdır. Buna göre, Kur'an daha önce

<sup>36</sup> Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, IV, 159.

<sup>37</sup> Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, I, 203, 204, 571.

İbranice ve Aramca olarak indirilen ilahî kitapların Arapça indirilmiş şeklidir. Allah daha önceki kitaplarda dile getirdiği hakikatleri bu kez Arapça dile getirmiştir. Bu öncelikle Kur'an'ın diğer kitapları nesh etmek gibi bir fonksiyonunun olmadığını gösterir. İkinci olarak ise, Kur'an ile diğer kitaplar arasında bir mutabakat olmalıdır. Eğer bu kitaplar Kur'an'ın anlattığına aykırı ise yahut Kur'an'da geçmiş kıssalarla ilgili anlatılanlar, diğer kitaplarda bulunmuyorsa burada bu kitapların tahrif edilmiş veya Kur'an'a muvafık olan nüshalarının kaybolmuş olmasından söz edilir.<sup>38</sup>

Sözgelimi Ateş, Kitab-ı Mukaddes'in 1. ve 2. Samual kitaplarında ayrıntılarıyla anlatılan Talut-Calut kıssasının<sup>39</sup> Kur'an-ı Kerim'de özetlenerek anlatıldığını, Kur'an'ın özetinin ana çizgileriyle bu kitapta anlatılanlara uyduğunu ifade etmektedir. Ona göre Kur'an'ın anlatımı, kıssanın Hz. Peygamber zamanındaki Yahudilerin ve Arapların ağzında dolaşan şeklini yansıtmaktadır. Çünkü o zamanki Yahudiler, Kur'an'ın anlattığı tarza itiraz etmemişlerdir. Ateş, anlatımlarda bazı farklılıklar bulunduğunu, bunun da Kur'an'ın anlattığı şekli ihtiva eden kitabın bugün kaybolmuş olduğunu gösterdiğini söyler.<sup>40</sup> Ateş konunun isrâiliyatla bağlantısını da şöyle kurmaktadır: “Tefsir kitaplarında bu konuda birçok rivayet vardır. Bu rivayetler arasındaki farklar, ravilerin, ağızdan ağza dolaşanları nakletmelerinden ileri gelmiştir. Belki İsrailoğulları'na dair hikâyeler, Hz. Peygamber devrindeki Araplar arasında da söyleniyordu. Kur'an-ı Kerim, herkesin bildiği bir olayı, ana çizgileriyle özetleyerek Müslümanlara ders vermek, Allah'a inanan, sabır ve sebat gösteren insanların zafere ulaşacaklarını bildirmek istiyor.”<sup>41</sup>

Ateş, Musa kıssası ile ilgili olarak, Kur'an'da anlatılan bu olayların, Kitab-ı Mukaddes'te teferruatlı bir şekilde “bir tarih üslubuyla”, Kur'an'da ise “ana çizgileriyle ve öğüt üslubuyla” anlatıldığını söyler.<sup>42</sup> Ayrıca Kur'an'daki bu kıssaların tefsirlerde genişletildiğine, tefsirlere çok garip rivayetlerin karıştırıldığına dikkat çekerek, bu haberlerin o zamanki Kitab-ı Mukaddes parçalarından veya Yahudi din adamlarından alındığını söyler: “Tefsirlerdeki bu rivayetlerin bir kısmı bugünkü Kitab-ı Mukaddes nüshalarında vardır, bir kısmı yoktur. Bu durum, tefsirlere kaynak olan bazı Kitab-ı

<sup>38</sup> Bkz. Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, V, 8-11, 129; VI, 26, 27. Ateş, sözgelimi Secde, 23. ayetteki “Felâ tekün fî miryatin min likâihî” ibaresindeki “hû” zamirine ikinci bir anlam verir. Ateş'in verdiği ikinci anlam onun genel temayülüne uygun olup buna göre ayet: “O Kitabın sana ulaşmasında yani sana vahyedilenin de o kitap olduğundan kuşkuya düşme” anlamını verir. Yani Kur'an daha önce Musa'ya verilen İbranice Tevrat'ın Arapçasıdır. VII, 110. Ayrıca bkz. IV, 147, 489, 517-519, V, 70.

<sup>39</sup> Bakara 2/246-252.

<sup>40</sup> Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, I, 436.

<sup>41</sup> Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, I, 438.

<sup>42</sup> Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, III, 404.

Mukaddes parçalarının, bugün mevcut olmadığını gösterir. Hz. Peygamber devrindeki Kitab-ı Mukaddes nüshalarının anlattığı olaylar, Yahudiler, Hıristiyanlar veya Kitab-ı Mukaddes'ten bir şeyler öğrenmiş bazı Araplar tarafından anlatılırdı.<sup>43</sup> Musa'nın Allah ile konuşması ve Allah'ın dağa tecellisi olayının Kitab-ı Mukaddes'te de var olduğunu, ancak dağın darmadağın olmasını, Kitab-ı Mukaddes'in bugünkü nüshalarında bulamadığını ifade eden S. Ateş, bunların, Hz. Peygamber devrindeki nüshalarda mutlaka bulunduğunu iddia eder.<sup>44</sup>

Ateş'in Kitab-ı Mukaddes'le ilgili temel argümanının şu olduğu anlaşılmaktadır: Kur'an'ın işaret ettiği olaylar, nüzul dönemindeki Kitab-ı Mukaddes'te vardı. Yahudiler ve Araplar bu olayları biliyorlardı ki Allah bunlarla onlara hatırlatmada bulundu. Bugünkü nüshada olmayanlar, tahrifata uğramış veya kaybolmuştur.

Daha önce de ifade edildiği gibi, isrâilî rivayetler bazen Kitab-ı Mukaddes'e muhalif anlatımlar içermektedir. Bu anlatımlar, Kitab-ı Mukaddes'e aykırı olmakla beraber Kur'an'ın anlatımına uygun düşmektedir. Dolayısıyla Ateş'in bu değerlendirmelerinden, bu rivayetlerin eldeki Kitab-ı Mukaddes nüshalarından farklı nüshalardan intikal etmiş olabileceği ihtimalini akla getirmektedir. Bununla birlikte burada bir genellemeden söz etmenin de imkânı bulunmamaktadır. Zira Kur'an-ı Kerim'de anlatılan her olayın aynıyla Kitab-ı Mukaddes'te yer almış olması gerekmediği gibi, isrâilî rivayetlerin de aynı şekilde Kitab-ı Mukaddes'te yer almış olması gerekmez. Kur'an-ı Kerim, olayların daha önceki kitaplarda yer almayan yönlerini anlatmış olabilir. Tefsirlerdeki isrâilî rivayetler de yazıya geçmemiş şifahî kültürün ürünleri olabileceği gibi, Kitab-ı Mukaddes'te yer almayan ve fakat Yahudilerce kutsal kabul edilen diğer kitaplarda yer almış olabilir. Nitekim Mevdûdî, Kitab-ı Mukaddes'in İsrailoğulları'nın tüm tarihini eksiksiz bir şekilde ele aldığı söylenemeyeceğini, Kitab-ı Mukaddes'te değinilmeyen birçok olayın Talmud'da yer almasının bunun ispatı olduğunu ifade ederek<sup>45</sup> Kitab-ı Mukaddes'te olmayan ve fakat Talmud'da Kur'an'ın anlattığına uygun bir tarzda geçen olaylara işaret etmektedir.<sup>46</sup>

Süleyman Ateş'in konu hakkındaki fikirlerinin daha iyi anlaşılabilmesi amacıyla birkaç örnek daha zikretmemiz gerekecektir. Bilindiği gibi Hz. Musa dağda iken İsrailoğulları'nın tapındığı buzağı heykelini, Tevrat'ta Hz. Harun'un, Kur'an'da ise Sâmirî'nin yaptığından söz edilmektedir. Ateş, konuyla ilgili tefsirlerde geçen

<sup>43</sup> Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, III, 387.

<sup>44</sup> Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, III, 395.

<sup>45</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, I, 195.

<sup>46</sup>Bkz., Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, I, 84; I, 118; I, 203, 204; I, 477, 571; II, 360, II, 454.

rivayetlerden sonra, buzağıyı Sâmirî'nin yaptığını söyleyen Tevrat nüshalarının Hz. Peygamber devrinde mutlaka mevcut olduğunu, bunlarda Sâmirî'nin elçinin ayak izinden toprak alıp bunu yaptığı buzağı heykelinin hamuruna kattığı bilgisinin yer aldığını ifade etmektedir. Onun bu görüşündeki gerekçesi, Kur'an'ın “*Doğru iseniz Tevrat'ı getirip okuyun*” diyerek söylediklerinin Tevrat'takilerle uygunluğunu bildirmesidir. Bu bilgi o günkü Tevrat'ta olmasaydı, o takdirde Kur'an'ın sözü gerçeğe aykırı olurdu ve Yahudiler bu bilgilerin Tevrat'ta olmadığı gerekçesiyle itiraz ederlerdi. Böyle bir itiraz vaki olmadığına göre, Kur'an'ın anlattığı bu Sâmirî halkası da Peygamber devrindeki Tevrat nüshalarında veya Medine'deki Yahudilerin ellerinde bulunan Tevrat nüshalarında vardı.<sup>47</sup>

Ateş, dağın İsrailoğulları'nın üzerlerine kaldırılması olayıyla ilgili İbn Kesîr'in naklettiği bir rivayete yer verir. Bu rivayete göre Hasan Basrî, dağı görenlerin, sol kaşı üzerine secdeye kapanıp sağ gözüyle dağın düşüp düşmediğine baktıklarını ifade etmiştir. Tevrat'ta zikredilmeyen olayla ilgili Ateş'in değerlendirmesi ise şöyledir: “Bu konuda gelen rivayetler gösteriyor ki bu dağın Yahudilerin başına kaldırılması olayı da Hz. Peygamber devrindeki Yahudiler arasında söyleniyordu.”<sup>48</sup> Bir başka ayetin tefsiri münasebetiyle Ateş Tevrat'ta, Allah'ın Musa'ya bulut direği içinde indiğini, bu iniş sırasında orada bulunanların büyük sarsıntılar geçirdiklerini anlatan bölümler bulunduğunu fakat dağın kaldırılma olayına bugünkü Tevrat'ta rastlamadığını; ancak bunun muhakkak Tevrat'ta olduğunu ve fakat zamanla bu nüshanın kaybolduğunu ifade eder.<sup>49</sup> Mevdûdî ise Kitab-ı Mukaddes'in yanı sıra olayı Talmud'da geçtiği şekliyle zikreder.<sup>50</sup>

Tevrat'ın yanı sıra, Ateş İncillerle ilgili de benzer görüşler dile getirir. Sofra mucizesi hakkındaki rivayetleri değerlendirdikten sonra, İncil'de bu olayın anlatıldığı nüshanın zamanla kaybolduğunu, en azından bu olayın yer aldığı parçaların Hıristiyanların elinde mevcut olduğunu, eğer Hıristiyanlar bu olayı bilmeseydi onlardan itiraz geleceğini söyler. İncillerden kaybolan parçalara şahit olarak da, Luter döneminde var olan parçaların, sonradan çıkarılmış olduğunu getirir.<sup>51</sup>

Abduh, tahrifle ilgili görüşünü zikrederken, Kitab-ı Mukaddes tahrif edilmişse, bunun sürgünden önce yapılmış olabileceğinden söz eder. Zira çeşitli bölgelere yayılan

<sup>47</sup> Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, V, 445, 446.

<sup>48</sup> Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, III, 411.

<sup>49</sup> Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, I, 177; diğer bazı örnekler için bkz. III, 7, 176, V, 313, 314, 515; VI, 371, 372, 373; VI, 464, 514.

<sup>50</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, I, 84.

<sup>51</sup> Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, III, 40.

İsrailoğulları'nın bir kısmının yapacağı tahrifata diğerlerinin itiraz edeceğini, en azından diğer nüshaların da varlığını koruyacağını dile getirmiştir. Abduh'a göre bugünkü elimizde bulunan Tevrat nüshalarıyla Hz. Peygamber dönemindeki Tevrat nüshaları aynıdır. O günden bu güne Tevrat'ın tahrif edilmiş olma ihtimali yoktur.<sup>52</sup>

Esasen Abduh'un bu yaklaşımı daha tutarlıdır. Zira Kur'an'ın "Doğru söylüyorsanız Tevat'ı getirip okuyun" şeklindeki meydan okuması Tevrat'ın Hz. Peygamber döneminde tahrife uğramamış olmasını (veya o dönemde Kur'an'a muvafık olan nüshaların varlığını) gerektirmez. Ayette söz konusu edilen konunun – İsrailoğulları'na Hz. Yakub'un kendine haram kıldıkları dışında bütün yiyeceklerin helal kılınması-<sup>53</sup> Tevrat'ta hali hazırda var olduğunu ve Yahudilerin bunu bildiğini gösterir. Öte yandan Kur'an'ın her anlattığının Tevrat'a muvafık olması da gerekmez. Zira Kur'an, Hz. Harun'a nispet edilen buzağıyı yapma konusunda olduğu gibi, onların tahrif ettikleri kısımları tashih etmek için gelmiştir. Bir başka ifadeyle, Kur'an'ın diğer kitaplar üzerine müheymin olarak gelmiş olması, Şah Veliyyullah Dihlevî'nin ifadesiyle, onlardaki kapalı ve muğlâk kısımları açıklamak, onların şüphelerini açığa çıkararak net ve ikna edici reddiyeler yöneltmek içindir.<sup>54</sup>

---

<sup>52</sup> Rıza, *el-Menâr*, II, 48.

<sup>53</sup> Âl-i İmrân 3/93.

<sup>54</sup> Dihlevî, *el-Fevzü'l-Kebîr*, s. 46.



## 2.5. Aklın İsrâîlî Rivayetlerin Reddinde Ölçü Alınması

Bu bölümde, çağdaş dönemde isrâiliyata yaklaşımların, klasik isrâiliyat eleştirilerinin etkilerini taşımanın yanı sıra, çeşitli çağdaş haricî faktörler tarafından şekillendirildiğini izah etmeye çalıştık. Bu faktörlerin kuşkusuz en önemlisi, bu dönemde Batı'da gelişen rasyonalist yönelişlerin etkisiyle nassları anlamada akla geniş bir özgürlük verilmesi, dinî metinleri aklî bir perspektiften okuma çabasıdır. İsrâîlî rivayetler de bu dönemde, çağdaş düşünürler tarafından en çok akla uymadıkları gerekçesiyle eleştirilmiş, reddedilmiş hatta çeşitli hücumlara uğramıştır. Burada, *aklın ve rivayetlerdeki garabetin* yani rivayetin akıl dışı ve olağan üstü öğeler taşımasının, isrâîlî rivayetlerin kabul veya reddinde ölçü olup olamayacağına dair kısa bir mülahazada bulunup bölümü bitirmek istiyoruz.

Öncelikle Kur'an-ı Kerim, tek başına akılla kolay kolay izah edilemeyecek çeşitli olaylardan bahsetmektedir. Bunlar arasında, Hz. İbrahim için kuşların diriltilmesi, yüz yıl uyunan adamın hikâyesi, Musa ve Hızır'ın yaşadığı fevkalade olaylar zikredilebilir.<sup>1</sup> Özellikle Hz. Davud ve Süleyman'ın mucize ve harikuladeliikleri, örnek olarak Hz. Davud'la birlikte dağların ve kuşların tesbih etmesi, Hz. Süleyman'ın karınca ve kuşlarla konuşması, rüzgârın ve cinlerin onun emrine amade kılınıp onları çeşitli işlerde kullanması, Belkıs'ın tahtının getirilmesi gibi anlatımlar, aklın sınırlarını oldukça zorlayan olaylardır.<sup>2</sup> Bu sebeple, çağdaş dönemde bu mucizeler tevil edilme yoluna gidilmiş, akıl bunları kabulde zorlandığı için her biri farklı yorumlara konu olmuştur. Aslında bu tevil girişimleri, şayet bu rivayetler Kur'an'da değil de hadiste veya rivayetlerde yer alsaydı, akla uymadığı ve garip anlatımlara sahip oldukları gerekçesiyle kolaylıkla reddedileceği fikrini akla getirmektedir.

İkinci olarak hadislerde de bu tür fevkalade anlatımlara rastlamak mümkündür. Söz gelimi Sahih-i Buhârî'de şu rivayet geçmektedir: *“İsrailoğulları çıplak olarak yıkanır, bu esnada birbirlerine bakarlardı. Musa ise tek başına yıkanır. Bunun üzerine, ‘Musa kendinde bulunan bir kusur sebebiyle (üdra) bizden ayrı yıkanıyor’ dediler. Musa bir gün yıkanmaya gitti. Elbiselerini bir taşın üzerine koydu. Taş elbiselerini kaçırdı. Musa, ‘Elbisem ey taş!’ diyerek taşın peşi sıra koştu. İsrailoğulları bu sırada onu gördüler ve ‘Vallahi Musa’da hiçbir kusur yokmuş’, dediler. Musa*

<sup>1</sup> Bakara 2/260, 259; Kehf 18/60-82.

<sup>2</sup> Bkz. Enbiya 21/79-82; Sebe 34/10-14; Neml 27/15-44.

*elbiselerini aldı, taşa vurmaya başladı. Ebu Hureyre: 'Vallahi taştta, bu darbelerden dolayı altı yedi tane iz meydana geldi', demiştir.*'<sup>3</sup>

Hadis'in Ebu Hureyre tarafından rivayet edilmesi, bunun da isrâilî bir menşeden geldiği ve fakat literatüre hadis diye geçtiği şeklinde itirazlara sebep olabilir. Ancak biz bunun merfu ve sahih bir hadis olduğunu kabul ederek şu değerlendirmeyi yapabiliriz: Bu hadiste de aklın kabul edemeyeceği bir akılötesilik ve olağanüstülük kendini göstermektedir. Yani taşın Hz. Musa'nın elbisesini götürmesi, onun da öfkeyle taşı dövmesi oldukça garip bir olay gibi gözükmektedir. Ancak Hz. Musa'nın asa darbesiyle denizin yarılması, taşlardan su fişkırtılması gibi olaylar vuku bulduğuna göre, böyle bir olayın vuku bulması da imkân dâhilindedir.

İsrâilî rivayetlerde de benzer gariplikler ve akla uymayan hususlar olabilir. Bu gariplikler ve bunların akla uygun olmaması bunların bütünüyle reddini gerektirmez. Nitekim aklın ve garabetin isrâilî rivayetleri değerlendirmede yeterli ölçü olamayacağını ifade eden Müsâid Tayyâr,<sup>4</sup> konuyu oldukça uç bir örnek üzerinden değerlendirmektedir. Bilindiği gibi Sa'd 38/34. ayetin tefsirinde, selef tarafından yüzük kıssası olarak bilinen meşhur hikâye rivayet edilmiştir. Tayyâr, selef arasında bu kıssasının mücmelinde ve ayetin siyakının buna işaret ettiğinde neredeyse ihtilaf olmadığını ifade etmektedir. Zira Hz. Süleyman kendisinden sonra hiç kimseye nasip olmayacak bir saltanat istemiş, ona verilen ayrıcalıklardan biri de şeytanlara hükmetmek olmuştur; fakat o, imtihan edilmeden önce de onların tasallutundan masum olmamıştır.<sup>5</sup>

Tayyâr'a göre, bunda garip bir durum yoktur çünkü Allah, kulunu dilediği gibi imtihan eder. Burada da şeytanı peygamberine musallat ederek onu imtihan etmiştir. Nitekim Hz. Peygamber de sihirlenmiştir. Bu sebeple Hz. Süleyman'ın böyle bir imtihana maruz kaldığını anlatan kıssanın aslını inkâr etmeye engel bir durum yoktur. Olayın tafsilatını bilmek ise ancak Hz. Peygamberden gelecek bir rivayetle mümkündür. Bu da elimizde yoktur. Dolayısıyla kıssanın aslı değil, ancak olayın tafsilatına dair anlatımlar tenkit edilebilir.<sup>6</sup>

Nitekim selef -İbn Atıyye'nin ifadesiyle cumhur- Hz. Süleyman'ın bir cinle imtihan edildiğini ve onun tahtına atılan cesedin bu cin olduğunda ittifak etmişlerdir.<sup>7</sup>

<sup>3</sup> Buhârî, Gusül, 20; Enbiya, 27.

<sup>4</sup> Tayyâr, *Şerhu Mukaddime*, s. 159.

<sup>5</sup> Tayyâr, *Makâlât*, s. 198.

<sup>6</sup> Tayyâr, *Makâlât*, s. 198.

<sup>7</sup> İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, IV, 504, 505.

İbn Hacer Buhârî'nin "ceseden" kelimesini filolojik olarak "şeytânen"<sup>8</sup> şeklinde açıklaması üzerine çeşitli tariklerden bu rivayeti zikretmiş, rivayetlerin reddine yönelik herhangi bir olumsuz değerlendirmede bulunmamıştır.<sup>9</sup> Dolayısıyla konunun akla aykırı olması onun reddi için yeterli bir sebep olarak görünmemektedir.

Bize göre de ayette Hz. Süleyman'ın cinlerle imtihanından söz edilmiş olmalıdır. Zira Hz. Süleyman'a kendisinden başkasına nasip olmayacak bir saltanat istemiş, bunun üzerine de cinler onun emrine verilmiştir. Yani cinlerin onun ermine verilmesiyle Hz. Süleyman'ın imtihan edilmesi ilişkilendirilmiştir. Esasen bizzat cinlere hükmetmek ve onları farklı işlerde kullanmak fevkalade ve garip bir olaydır. Bu kabul edilmişse, Hz. Süleyman'ın cinlerle imtihan edilmiş olması da kabul edilebilir bir durum olmalıdır. Dolayısıyla, böyle bir olayın gerçekte yaşandığını ve fakat zamanla olayın aslının isrâîlî rivayetlerin kendine has rengine büründüğünü ve çeşitli ilaveler yapıldığını kabul etmek daha sağlıklı bir yaklaşım olacaktır.

Daha önce de dile getirildiği gibi yaratılış, geçmiş ümmetlerin kıssaları, kıyamete yakın meydana gelecek hususları ihtiva eden isrâîlî rivayetler, esasen gaybî rivayetlerdir.<sup>10</sup> Bu sebeple Taberî gibi tefsirci ve müfessirler, bu gibi rivayetlerde bunların rivayet tekniği açısından sahih olup olmadıklarını göz önünde bulundurmuşlar, akla uygun olup olmadığını hesaba katmamışlardır.<sup>11</sup> Zira akıl ve garabet her zaman üzerinde ittifak edilen bir ölçü olmayıp burada bir izafilik söz konusudur; bir kimsenin akla aykırı olarak gördüğü bir konuyu bir başkası akla uygun olarak görebilir. Elbette bu garabet olan her konunun kabul edileceği anlamına gelmemektedir; ancak ifade edilmek istenen garabetin ve aklın bu konuda yeterli ölçü olmayacağıdır.<sup>12</sup>

Öte yandan çağdaş dönemde, isrâîlî rivayetler zaman zaman şer'î konulara uygun olmadığı ve akideye zarar verdiği gerekçesiyle reddedilmiştir. Esasen bu da oldukça netameli bir konudur.<sup>13</sup> Öncelikle hangi hususların şer'î ve itikadî sahaya girdiği doğrudan bakış açısıyla alakalıdır. Zira birinin şeriaten addettiği bir husus, gerçekten

<sup>8</sup> Buhârî, *Enbiya*, 39.

<sup>9</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VI, 459.

<sup>10</sup> Bkz. Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 169.

<sup>11</sup> Taberî, *Târihu'r-Rusul ve'l-Mülûk*, I, 7, 8, 58. Taberî'nin nasları anlamada akla nasıl bir görev yüklediği konsundaki değerlendirmelerimiz için bkz. I. Bölüm, "Klasik Tefsirin Mahiyeti ve İsrailiyatın Klasik Tefsirdeki Yeri".

<sup>12</sup> Tayyâr, *Makâlât*, 194; *Şerhu Mukaddime*, s. 159.

<sup>13</sup> Bkz. Zehebî, *el-İsrâiliyyât*, s. 29-31, Fadl Abbas, *et-Tefsîr*, s. 238; Şimşek, *Kur'an Kıssalarına Giriş*, s. 147, 148. Zehebî, isrâiliyatın Müslümanların akaidini bozduğunu iddia etmektedir fakat konuyla ilgili verdiği örneklerin hiçbiri tefsirlerdeki rivayetlerden olmayıp tamamı bizzat Tevrat'tan nakledilen örneklerdir. Tevrat'ta yer alan ve Allah Teâlâ'ya ve peygamberlere yakışmayan söz konusu sıfatlar nasıl olur da Müslümanların akidesini bozmuş olabilir ki?

şeriaten olmayabilir. Aksine bu husus, sırf akla dayalı bir değerlendirme iken o kimse bunu şeriatenmiş gibi algılayabilir. Nitekim Tayyâr, peygamberlerin ismeti konusunu buna örnek vererek, bu masumiyetin sınırlarını bilmenin aklî çıkarsamaya ve peygamberleri tenzih iddiasına dayandığını ifade etmektedir. Hâlbuki ortada peygamberlerin masumiyetini belirleyen bir nass yoktur; peygamberler hakkında yapılmış bir te'vil söz konusudur.<sup>14</sup>

Nitekim Hüseyin ez-Zehebî, Hz. Eyyub'un musallat olduğu hastalığı tasvir eden rivayetleri, peygamberlerin sıfatlarına yakışmayan şeyleri onlara nispet etmek olarak değerlendirerek, bunları ne aklın ne de naklin kabul edemeyeceğini söylemektedir. Ona göre, akıl açısından bir inanca çağırın kişide bu tür tiksinti verecek rahatsızlıklar olamaz. Bu gibi insanlarda muhatabında heybet uyandıracak bir yapı olmalıdır. Bunun naklî delili de Talut'a güçlü bir beden verildiğinin ifade edilmiş olmasıdır.<sup>15</sup> Burada açıkça "bakış açısı" kendini göstermektedir çünkü Zehebî öncelikle akli, sonra da bir başka ayeti delil getirerek re'yi –dolayısıyla yine akli- işletmektedir. Kaldı ki Talut bir peygamber de değildir.<sup>16</sup> Böylelikle akılla sınırı tespit edilen bir konu, şer'î konulardan sayılarak, amacı daha çok öğüt ve ibret olan kıssalara taalluk eden rivayetler reddedilmiş olmaktadır.

Klasik müfessirlerin de isrâilî rivayetleri değerlendirirken zaman zaman akla vurgu yaptıkları görülmektedir.<sup>17</sup> Ancak bu, onlarda çok istisnaî bir yaklaşım biçimi olup isrâilî rivayetlere yönelik tenkitler daha çok şer'î çerçevede ve rivayetin sıhhati bakımından yöneltmiştir. Üstelik bu tür tenkitleri yapan müfessirlerin isrâiliyat rivayetinden de kaçınmadıkları, ayetlerin tefsirine uygun gördükleri rivayetlere yer verdikleri görülmektedir. Bir başka ifadeyle, modern dönemde olduğu gibi katı bir isrâiliyat tenkidine bu müfessirlerde rastlanmamaktadır. Dolayısıyla çağdaş dönemdeki isrâiliyat eleştiriciliği bazı noktalardan geleneksel isrâiliyat eleştiriciliğini andırırsa da,

<sup>14</sup> Tayyâr, *Makâlât*, s. 192; Na'nâa, *el-İsrâiliyyât*, s. 371. Peygamberlerin ismetinin sınırlarının tespiti konusunun içtihadı olduğu iddiasına şu örneği verebiliriz. I. Bölümde Hz. Davud ile Urya konusunda müfessirlerden farklı görüşler geldiğini ifade etmiştik. Diğer müfessirlerin peygamberin ismetini ihlal ettiği gerekçesiyle kabul etmedikleri olayı, Zemaşerî –Peygamber'e iftiraya varan kısımları açıkça reddetmekle birlikte- o günün evlilik konusundaki adetleriyle açıklayarak, hicret sırasında Muhacirle Ensar arasında yaşanan olayı örnek olarak vermiştir. Zemaşerî, *el-Keşşâf*, IV, 80, krş. Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XII, 177; Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, V, 67-68.

<sup>15</sup> Bakara 2/247; Zehebî, *el-İsrâiliyyât*, s. 135.

<sup>16</sup> Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri de aslında re'y ve içtihadı dayanır. Bk. Tayyâr, *Fusûl*, s. 37.

<sup>17</sup> Sözelimi Ebu Hayyan, Süleyman ve cin rivayetinde, bir şeytanın bir peygamberin kılığına girmesinin aklen mümkün olmadığını söylemektedir. Ebu Hayyan, *Bahru'l-Muhîr*, IX, 156. İbn Kesîr de şöyle der: Hz. Peygamber aklın uygun gördüğü konularda: "İsrailoğulları'ndan nakledin bunda, bir sakınca yoktur" buyurarak bunu mubah görmüştür. Fakat aklın imkânsız gördüğü, batıl olduğuna hükmedilmiş, yalan olduğuna kesinlik kazanmış rivayetlerse nakledilmez." İbn Kesîr, *Tefsîr*, VII, 368.

gerek söylemleriyle gerek bu söylemlerin arka planında var olan düşünce dünyası ve zihin yapısıyla oldukça farklılık arz etmektedir. Zira bu zihnî arka plan onların isrâîlî rivayetlere bütünüyle mesafeli durmalarına ve bunları Kur'an'ın ruhuna aykırı irrasyonel ve hayalî rivayetler olarak nitelendirmelerine yol açmıştır.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### ÇAĞDAŞ DÖNEMDE “YENİ İSRÂİLİYAT” PROBLEMİ

#### 3.1. Kitab-ı Mukaddes'ten Nakletme Düşüncesinin Tarihi Kökleri ve Sebepleri: Beşâretten Tarihyazıcılığa

Evvelemerde *klasik tefsirlerde yer alan isrâiliyatla*, çağdaş dönemde *bir tefsir malzemesi olarak Kitab-ı Mukaddes bilgilerinin kullanımını* iki ayrı kategoride değerlendirdiğimizi ifade etmek istiyoruz. Her ne kadar, ikinci kategori, genel bir kavram olarak düşünüldüğünde birincinin içinde değerlendirilebilecek olsa da çağdaş dönemdeki müfessirlerin bunları ayrı kategoriler olarak görmeleri böyle bir ayrımı zorunlu kılmaktadır. Çünkü modern dönemde, genel temayül birincinin aleyhine iken ikincinin lehine gelişmiştir. Bir anlamda birinciye yönelik eleştirilerin şiddeti arttıkça, ikinciye yönelik ilgi çoğalmıştır. Bu bakımdan aralarında negatif bir bağlantı (korelasyon) görmek kanaatimizce yanlış değildir.

Esasen böyle bir ayrım sadece sözünü ettiğimiz sebebe de irca edilemez. Bunlar arasında yapısal bir farktan da söz etmemiz gerekecektir: İsrâiliyat tamamen tefsir geleneği içinde ilk asırdan beri var olmuş ve varlığını korumuş, cerh ve tadil ilmi geliştikçe bazı tenkitlere konu olsa da kendine bir meşrûiyet zemini bulmuş bir olgudur. Kitab-ı Mukaddes'in bir tefsir malzemesi olarak kullanılması ve Kitab-ı Mukaddes'ten doğrudan nakil (en-naklû'l-mübâşir)<sup>1</sup> ise, İslamî literatürde ve tefsir tarihinde bazı habercileri ve genele nispetle az denebilecek bazı örnekleri olmakla birlikte, modernleşme sürecinde Batı ile girilmiş diyalektik süreç ve tarihsel kritisizm gibi saiklerle gelişme göstermiş *modern bir olgudur*.

Modernleşme sürecinde gayriaklî ve hayalî, tarihî olgulara aykırı ve abartılı, Kur'an'ın ve İslam'ın ruhuna aykırı ve yabancı unsurlar olarak telakki edilen isrâiliyata bir alternatif arayışı süreci başlamış; bu noktada isrâiliyata göre daha güvenilir, daha

---

<sup>1</sup> Bkz. Rûmî, *İtticâhâtü't-Tefsîr*, II, 762; Tayyâr, *Makâlât*, s. 206, Muhammed İbn Rızk et-Tarhûnî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn fi Ğarbi İfrîkiya*, Dâru İbni'l-Cevzî, 1426, s. 750.

objektif, tarihî gerçekliğe daha yakın olduğu düşünölen Kitab-ı Mukaddes'e müracaat düşünöesi ortaya çıkmıştır. -Ancak tarihsel kritisizmin etkisiyle Tevrat ve İncil'in muharref olduğu düşünöesinin paradoksal bir biçimde bu dönemde şiddetini artırdığından da şimdilik sarf-ı nazar ediyoruz.- Bu sebeple daha çok modern dönemde kendini gösteren bu olguyu "çağdaş isrâiliyat"<sup>2</sup> veya "yeni isrâiliyat"<sup>3</sup> olarak nitelendirmek mümkündür. Nitekim Mehmet Paçacı, çağdaş dönemde Kitab-ı Mukaddes tenkidi sürecinin imkânından da yararlanılarak bu malzemelerin daha metodik bir biçimde kullanılabileceğini ifade etmekte, tarihsel ve filolojik yöntemlerle zenginleşen bu yöntemi "yeni isrâiliyat" olarak isimlendirmektedir.<sup>4</sup>

Burada iki problem karşımıza çıkmaktadır: Bunlardan ilki *isrâiliyatın kendine bir meşrûiyet zemini bulmuş olduğu iddiasıdır*. Birinci bölümde ayrıntılı bir şekilde incelediğimiz *meşrûiyet iddiasının temellerini* burada dört maddede özetleyebiliriz:

1. Hz. Peygamber'in İsrailioğulları'ndan nakletmeye cevaz verdiği hadislerin varlığı.

2. Bu rivayetlerin sahabe, tabiîn ve ulemeden, özellikle de kendilerine itimad edilen Ehl-i Kitap kökenli Müslömanlardan gelmesi.

3. Bunların önemli ölçüde ehlîleştirilerek Kuranî bir çizgiye çekilmesi.

4. Geç bir döneme kadar bu bilgilerin yabancı unsurlar olarak değil, İslamî gelenek içinde var olan rivayetler olarak görülmesi.

İkinci problem ise, *Kitab-ı Mukaddes'e başvurunun modern bir olgu olması meselesidir*. İsrâiliyatın kaynaklarından biri Kitab-ı Mukaddes iken nasıl bunun modern bir olgu olduğundan söz edebiliriz? Burada, klasik dönemde Kitab-ı Mukaddes'e doğrudan müracaatların ve modern dönemde olduğđ gibi Kur'an'a uygun olan Kitab-ı Mukaddes pasajlarının tefsire intikal etmesinin söz konusu olup olmadığı soruları karşımıza çıkacaktır.

Birinci bölümde de işlendiği gibi, tefsirlerdeki isrâilî rivayetler tefsire şifahî yolla girmiştir. Her ne kadar Ka'bu'l-Ahbâr, Vehb b. Münebbih gibi raviler geçmiş kutsal

---

<sup>2</sup> Salâh el-Hâlidî, *İsrâiliyyat Muâsıra* isimli bir kitap kaleme alarak, günümüzde Batı'da ortaya çıkıp Müslömanların siyasî, iktisadî, sosyal, ahlakî kültürel vb. hayatına giren her türlü görüş, düşünce ve uygulamayı bu kavramın içine dâhil etmiştir. (bkz. Hâlidî, *İsrâiliyyat Muâsıra*, Dâru Ammâr, Amman, 1411-1991, s. 59, 60). M. Sait Şimşek, çağdaş dönemde Kur'an tefsirine giren, pozitif bilimlerden sosyal bilimlere bütün olguları "çağdaş isrâiliyat" olarak isimlendirmiştir. Şimşek'in konuya bakışı oldukça geniş bir perspektifi kapsamakta olup, ciddi bir çalışmayı gerekli kılmaktadır. Bkz. Şimşek, *Kur'an Kıssalarına Giriş*, s. 148-152.

<sup>3</sup> Âişe Abdurrahman, oryantlizmi, özellikle de "İslam'ın Yahudilerin kitaplarından alınmış olduğđ" fikrini "el-İsrâiliyyât el-Hadîse" olarak nitelendirir. Â. Abdurrahman, *el-İsrâiliyyât*, s. 86.

<sup>4</sup> Paçacı, "De ki: Allah Bir'dir", s. 50.

kitapları okumuş olsalar da, bu bilgilerini şifahî olarak nakletmişler, bu nakiller onlardan sonraki raviler yoluyla tefsirlerde yer almıştır. Bu bilgiler, sadece Kitab-ı Mukaddes'e değil, farklı dil ve kültürlerle ait kaynaklara ve şifahî geleneklere dayanılarak nakledilmiştir. Nitekim Kâsımî (ö. 1332/1914) konuyla ilgili şunları söylemektedir:

Selef, Kur'an-ı Kerim'in önemli bir yönünü teşkil eden İsrâiloğulları ile ilgili kıssaların açıklamasını, ya onların halk arasında dolaşan ve yaygın olan haberlerinden ya da iman etmiş Ehl-i Kitap'tan şifahî yolla almıştır. Bu mühtediler de bu bilgileri ileri gelenlerinden almışlardır. Zira geçmişte Ehl-i Kitap'la ilgili sahifeler çok azdı, son asırlarda olduğu gibi elden ele dolaşmazdı.<sup>5</sup>

Çoğu zaman bu bilgilerin belli bir dönüşümden geçtiği ve doğrudan aktarılmadığı da konunun bir başka boyutudur. Bu aktarım, daha çok ilk asırlarda olmuş daha sonra bu bilgiler tefsirlerde yer aldıktan sonra nesilden nesile aktarılmış<sup>6</sup>, yine Kâsımî'nin ifade ettiği gibi, müfessirlerimiz bu rivayetlerin Ehl-i Kitap'ın kitaplarına uyup uymadığına bakmamışlardır.<sup>7</sup>

Konunun ayrıntılarını ilerleyen başlıklara bırakarak, Kitab-ı Mukaddes'ten nakletme düşüncesinin tarihî köklerine ve modern döneme uzanan sürece bir göz atmak istiyoruz.

Çalışmamızın birinci bölümünde, isrâilî bilgilerin nakli olgusunu çeşitli yönleriyle tartışmış, ancak konunun daha çok şifahî yönü üzerinde durmuştuk. Konunun diğer bir boyutu ve bu bölümü ilgilendiren yönü ise, Ehl-i Kitap'ın yazılı metinlerine müracaat ve bunlardan doğrudan bilgi aktarma meselesidir (en-naklül-mübâşir). Kur'an'ın Tevrat ve İncil'e referansları dolayısıyla, konu daha Hz. Peygamber döneminde gündeme gelmiş, sahabe ve tabiîn döneminde Kitab-ı Mukaddes'ten kimi nakiller yapılmıştır. Ehl-i Kitap'ın kitaplarına müracaat meselesi, daha sonraki âlimlerin de çeşitli sebeplerle gündeminde olmuş, bu kitapların delil olup olamayacağı, bu kitaplarla meşgul olmanın helallik veya haramlığı gibi konularda çeşitli görüşler ortaya atılmıştır.

İslam'ın erken döneminden itibaren Kitab-ı Mukaddes'e müracaat meselesi birkaç sebebe irca dileyebilir. Bunları şöyle sıralayabiliriz:

<sup>5</sup> Kâsımî, *Mehâsinü't-Te'vil*, I, 31.

<sup>6</sup> Bkz. Derveze, "Havle'l-İsrâiliyyât" s. 42; Goldziher, *Mezâhib*, s. 112, dn. 1.

<sup>7</sup> Kâsımî, *Mehâsinü't-Te'vil*, I, 31.



### 3.1.1. Hz. Peygamber'in Sıfatlarını Diğer Kitaplarda Arama:

#### Kitab-ı Mukaddes'e Müracaat-Beşâirü'n-Nübüvve İlişkisi

Sahabe'nin ve sonraki âlimlerin Ehl-i Kitab'ın kitaplarına duydukları ilgide: “*De ki: Şayet doğru söylüyorsanız, Tevrat'ı getirin de okuyun...*”<sup>8</sup> gibi konuyla ilgili ayetler yanında Hz. Peygamber'den (s.a) gelen bazı rivayetler de etkili olmuştur. Özellikle Hz. Peygamber'in niteliklerinin ve geleceğini müjdeleyen ayetlerin<sup>9</sup> diğer ilahî kitaplarda bulunması konusu (beşâiru'n-nübüvve) Kitab-ı Mukaddes'e olan alakayı artırmış, daha ilk dönemden itibaren Hz. Peygamber'in diğer ilahî kitaplardaki vasıflarını araştırma girişimleri başlamıştır. Bu vasıflar, âlimler tarafından hem varlıkları hem de yoklukları yönünden Ehl-i Kitab'a karşı bir hüccet olarak kullanılmıştır. Varlıkları itibariyle bu sıfatları, Hz. Peygamber'in nübüvvetini, yoklukları itibariyle de bu kitapların muharref olduğunu ispat amacı gütmüşlerdir. Nitekim Kâsımî bu konuya dikkat çekmiş, sahabeden ve sonraki nesillerden bazılarının *Hz. Peygamber'in müjdesini görebilmek ve Ehl-i Kitab'ın tahriflerini ortaya çıkarmak* amacıyla İsrailoğulları'nın kitaplarını toplayıp onları tetkik etmeye düşkünlük gösterdiklerini ifade etmektedir.<sup>10</sup>

Bazı rivayetlerde Hz. Peygamber'in bizzat Yahudilere karşı, *kendi kitaplarında vasıflarının yer almasını bir hüccet olarak* kullandığına dair bilgiler yer alır. Nitekim Ahmed b. Hanbel şöyle bir rivayete yer verir:

Ebu Sahr el-Ukeylî şöyle dedi: Bedevilerden bir adam bana nakletti, dedi ki: “Bir iş için Medine'ye gitmişim. İşimi bitirdikten sonra, ‘Vallahi şu adamı görüp onu dinleyeceğim’ dedim. Ona Ebu Bekir ve Ömer'in arasında yürürken rastladım. Ben de peşleri sıra gittim. Nihayet Tevrat'ı açmış okumakta olan bir Yahudi'nin yanına geldiler. Adam ölüm döşeğinde olan oğlu için okuduklarıyla teselli bulmaya çalışıyordu. Sanki bu genç, gençlerin en güzeli ve yakışıklısıydı. Hz. Peygamber (s.a) şöyle dedi: “*Tevrat'ı indiren Allah aşkına sana soruyorum: Tevrat'ta benim sıfatlarımı ve benim çıkacağımı görüyor musun?*” Adam başıyla hayır dedi. Bunun üzerine oğlu, “*Tevrat'ı indiren Allah'a yemin olsun ki, senin sıfatlarını da benim çıkacağımı da kitabımızda görüyoruz; ben şahadet ederim ki Allah birdir, sen de O'nun Rasûlü'sün*” dedi. Daha sonra Allah Rasûlü, “*Yahudileri şu kardeşinizden*

<sup>8</sup> Âl-i İmrân 3/93; Maide 5/44.

<sup>9</sup> Bkz. A'râf 7/157; Şuara 26/197; Fetih 48/29; Saf 61/6.

<sup>10</sup> Kâsımî, *Mehâsinü't-Te'vil*, I, 32, 33; krş. Mehmet Aydın, *Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, Konya, 1989, s. 216; Adem Özen, “İslâm-Yahudi Polemiği ve Tartışma Konuları”, *Divan*, 2000/2, s. 240.

*uzak tutun*” buyurdu. Sonra bu gencin defin işleriyle uğraştı, üzerine kâfur ve güzel kokular saçtı, cenaze namazını kıldırdı.<sup>11</sup>

Sahabeden de beşâiru'n-nübüvve konusu ile ilgili çeşitli rivayetler gelmiştir. Hâkim, Buhârî ve Müslim'in şartlarına göre sahihtir, dediği bir rivayeti Hz. Âişe'den nakletmiştir: “Kuşkusuz Rasûlullah (s.a) İncil'de: ‘Kaba ve katı kalpli değildir<sup>12</sup>, çarşılarda bağırp çağırılmaz, kötüye kötülükle karşılık vermez, affedip bağışlar’ şeklinde yazılıdır.”<sup>13</sup>

İbn Sa'd (ö. 230/845) da Abdullah b. Selâm'ın Hz. Peygamber'in Tevrat'taki sıfatları kendisine sorulduğunda şöyle dediğini nakleder:

Allah Rasûlü'nün Tevrat'taki sıfatı şu şekildedir: “Ey Peygamber biz seni, bir şahit bir müjdeci ve uyarıcı ümmîler için de bir korunak olarak gönderdik, sen benim kulum ve rasûlümsün, seni mütevekkil olarak adlandırımdım. O, kaba ve katı kalpli ve çarşılarda bağırp çağırılmaz biri değildir. Kötüye kötülükle karşılık vermez, affedip bağışlar. ‘Lâ ilâhe illellâh’ diyen bir millet çıkarana kadar onun ruhunu kabzetmeyeceğim. Onunla kör gözler, sağır kulaklar ve kapalı kalpler açılacak.”<sup>14</sup>

Bu rivayeti Abdullah b. Selâm'dan nakledenler, daha sonra bunu Ka'bu'l-Ahbâr'a da arzetmişler ve Ka'b: “Abdullah b. Selâm doğru söylemiştir” diyerek son cümle ile ilgili sadece birkaç kelime farklılığından söz etmiştir.<sup>15</sup> Buhârî, Ahmed b. Hanbel ve Taberî de aynı rivayeti Abdullah b. Amr'dan rivayet etmişlerdir.<sup>16</sup> Taberî de, Ata b. Yesâr'ın Ka'b'ı gördüğü ve ona Abdullah'tan aldığı bu bilgiyi sorduğu, Ka'b'ın bazı kelime farklılıklarından bahsettiğini rivayet etmiştir.<sup>17</sup>

Bu rivayetler sahabe döneminde Tevrat sifirlerinin veya bunların bir kısmının Arapça tercümelerinin varlığına ve Hz. Âişe'nin bunlara muttali olduğuna delil olarak getirilse de<sup>18</sup>, bilginin kaynağının Abdullah b. Selâm veya aynı rivayetlerin kendisinden nakledildiği Ka'b<sup>19</sup> olması daha çok muhtemeldir. Abdullah b. Amr rivayetiyle, Abdullah b. Selâm rivayetinin aynı olması ve olayın benzer şekilde seyretmesi de Abdullah b. Selâm'ın kaynak olması ihtimalini güçlendirmektedir. Ancak Abdullah b. Amr'ın bu bilgisinin kaynağı Abdullah b. Selâm olsa da onun Ehl-i Kitab'ın kitaplarıyla

<sup>11</sup> İbn Hanbel, *Müsned*, V, 411.

<sup>12</sup> Hz. Âişe'den ve diğer sahabe ve tabîinden nakledilen bu ibare, Âl-İ İmran 3/159'u hatıra getirmektedir.

<sup>13</sup> Hâkim, *Müstedrek*, Tevârihu'l-Mütekaddimîn, 28.

<sup>14</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, I, 270.

<sup>15</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, I, 270.

<sup>16</sup> Buhârî, *Büyu'*, 50, Tefsir, Sûretu'l-Ahzâb, 45; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 174; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XIII, 164.

<sup>17</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XIII, 164.

<sup>18</sup> Atyâr, *el-Bidâyâtü'l-Ülâ*, s. 42.

<sup>19</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, I, 270.

yakından ilgilendiği de bir vakıadır. Nitekim Zehebî onun hakkında: “O, Ehl-i Kitab’ın kitaplarından bir kısmını ele geçirmiş, sürekli okumuş ve onlarda bir kısım ilginç şeyler görmüştür” demektedir.<sup>20</sup> Söz konusu ettiğimiz rivayet, onun bu ilgisinin beşâret ile alakalı olduğunu göstermesi bakımında önemlidir.

Bu rivayetlerde beşâret ile ilgili Tevrat’tan ve İncil’den nakiller söz konusudur. Bu nakil bugünkü Tevrat ve İncil tercümeleriyle tam örtüşmese de Yeşaya ve bunun Matta İncil’indeki ifadeleriyle yakın bir anlama sahip olduğu görülmektedir:

İşte kendisine destek olduğum, gönlümün hoşnut olduğu seçtiğim kulum! Ruhumu onun üzerine koydum. Adaleti uluslara ulaştıracak. Bağırıp çağırmayacak, sokakta sesini yükseltmeyecek. Ezilmiş kamışı kırmayacak, tüten fitili söndürmeyecek. Adaleti sadakatle ulaştıracak. Yeryüzünde adaleti sağlayana dek umudunu, cesaretini yitirmeyecek. Kıyı halkları onun yasasına umut bağlayacak.<sup>21</sup> Ben, Rab, seni doğrulukla çağırdım, elinden tutacak, seni koruyacağım. Seni halka antlaşma, uluslara ışık yapacağım. Öyle ki, kör gözleri açasın, zindandaki tutsakları, cezaevi karanlığında yaşayanları özgür kılalım.<sup>22</sup>

Bu ifadeler Matta İncil’inde ise şu şekilde yer almaktadır:

Bu, Peygamber Yeşaya aracılığıyla bildirilen şu söz yerine gelsin diye oldu: “İşte kulum, O’nu ben seçtim. Gönlümün hoşnut olduğu sevgili kulum O’dur. Ruhumu O’nun üzerine koyacağım, O da adaleti uluslara bildirecek. Çekişip bağırmayacak, sokaklarda kimse O’nun sesini duymayacak. Ezilmiş kamışı kırmayacak, tüten fitili söndürmeyecek. Ve sonunda adaleti zafere ulaştıracak. Uluslar da O’nun adına umut bağlayacak.”<sup>23</sup>

Mevcut Tevrat ve İncillerdeki bu pasajlarla rivayetler arasındaki farklılık, Abdullah b. Selâm’ın ve sahabenin naklettiği nüsha farklılığından ya da onların Hz. Peygamberin vasıflarını anlatan Ahzab Suresinin 45. ayeti gibi Kur’an ayetleriyle Tevrat ve İncil’deki bilgileri mezcetmeleri sonucu rivayetin bu şekle bürünmesinden

<sup>20</sup> Zehebî, *Tezkiratü'l-Huffâz*, I, 35.

<sup>21</sup> Yeşaya 42: 1-4.

<sup>22</sup> Yeşaya 42: 6-7.

<sup>23</sup> Matta 12: 18-21. İbn Teymiyye’nin Yeşaya’dan yaptığı alıntı ise sözünü ettiğimiz rivayetlerle daha çok örtüşmektedir: “Kendisinden hoşnut olduğum kulum, vahyimi onun üzerine indireceğim. Halklar arasında adaletimi ortaya çıkaracak, güzel tavsiyelerde bulunacak, gülmeyecek ve çarşılarda sesi duyulmayacak. Kör gözleri sağır kulakları açacak, kapalı kalpleri diriltecek, ona verdiğimi hiç kimseye vermeyeceğim. En uzak yerden gelerek Allah’ı yeni bir övgüyle övecek. Çöl ve halkları onunla sevinecek, Allah’ı her türlü şerefle tehlil edecek, onu her şeyin üstünde tutacaklar. Zayıflık göstermez, mağlup olmaz, hevasına meyletmez...” bkz. *el-Cevâbü’s-Sahîh*, V, 157.

kaynaklanmış olabilir.<sup>24</sup> Ancak her halükarda bu bilgiler, erken bir dönemde, Hz. Peygamber'in vasıflarını Kur'an'ın işaret ettiği biçimde önceki ilahî kitaplarda görmek maksadıyla bu kitaplara müracaat edildiğini göstermektedir.

Hız. Peygamber'in vasıflarını Kitab-ı Mukaddes'te arama düşüncesi sonraki dönemlerde de devam etmiş, bu düşünce Ehl-i Kitap metinlerinden bazı bölümlerin İslamî literatüre geçmesinin yolunu açmıştır. Erken bir dönemde siyer yazarı İbn İshâk'ın, diğer bazı konular yanında beşâretle ilgili, teknik bir Arapça ile Tevrat'tan metinler naklettiği görülmektedir.

İbn İshâk Yunanna'nın şunları yazdığını söylemektedir:

Kim bana buğz ederse Rabbe buğzetmiştir. Ben, benden önce hiç kimsenin yapmadığı şeyleri onların yanında yapmamış olsaydım, onların hiç birinin hatası olmazdı. Fakat şu andan sonra kibirlendiler ve zannettiler ki beni ve de Rabbi destekliyorlar. Fakat Namûs'ta geçen: "Onlar boş yere bana buğzetttiler" sözünün tamam olması gerekiyordu. "Munhamenna" geldiğinde ki bu Allah'ın size Rab katından göndereceği, adaletin ruhudur. Bu, Rabbin katından çıkacak olandır. O bana şahitlik edecek, siz de şahitlik edeceksiniz. Çünkü siz de başından beri benimlesiniz. Bunu size şüpheye düşmeyesiniz diye söyledim."<sup>25</sup>

İbn İshâk (ö. 150/767) ve İbn Hişâm (ö. 218/833) Süryanice olan Münhamennâ kelimesini Muhammed'le açıklamışlar bunun Yunancasının ise Paraklitos olduğunu söylemişlerdir. Siyer yazarlarının bu açıklamaları, Müslümanlarla Hıristiyanlar arasında günümüze kadar sürecek kalem kavgalarının (polemiğin) kapısını aralamıştır.<sup>26</sup>

Bu metin "baba" kelimesi yerine kullanılan "Rabb" gibi birkaç lafız dışında bugünkü Katolik İncil çevirileriyle neredeyse aynıdır. Bu farklılık da nüsha farklılığından kaynaklanıyor olabileceği gibi, şifahî olarak nakledilen isrâiliyatta söz konusu olduğu gibi, bu nakillerde de İslamî ruhun gözetilmiş olmasıyla izah edilebilir.<sup>27</sup> İbn İshâk'ın bu alıntısı, Kitab-ı Mukaddes'ten nakiller yapma düşüncesinin erken bir dönemde ortaya çıktığını ve konunun daha çok beşâretle bağlantılı olduğunu göstermektedir.

<sup>24</sup> İbn Teymiyye, Daniel kitabından bir pasaj nakletmekte, bu pasajda hem Hz. Mesih'in hem de Hz. Muhammed'in vasıflarının anlatıldığını –bu metni nakleden birine dayanarak- ifade etmektedir. Söz konusu pasajın arasında "Kaba, katı kalpli, çarşılarda bağırıp çağıran biri değildir" kısmı yer alır. *el-Cevâbü's-Sahîh*, V, 278. Ancak bugünkü Kitab-ı Mukaddes çevirilerinin Daniel sifrinde Hz. İsa'ya ve Hz. İsa'ya yorumlanabilecek ifadeler varsa da bu kısma rastlanmamaktadır. Bkz. Daniel, 9: 20-27.

<sup>25</sup> İbn Hişâm, *es-Sîrati'n-Nebeviyye*, I, 233; krş. Atyâr, *el-Bidâyâtü'l-Ülâ*, s. 63-65.

<sup>26</sup> Konuyla ilgili değerlendirmeler için bkz. Paçacı, "Kur'an-ı Kerim Işığında Vahiy Geleneğine -Kitab-ı Mukaddes Bağlamında- Bir Bakış", *Kur'an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz?* Ankara Okulu, Ankara, 2000, s. 110-114; Esed, *Kur'an Mesajı*, 1144, 1145.

<sup>27</sup> Atyâr, *el-Bidâyâtü'l-Ülâ*, s. 65, 66.

Fetih hareketleri, İslam coğrafyasının genişlemesi ve buna paralel olarak Ehl-i Kitap'la ilişkilerin ve dinî tartışmaların yoğunluk kazanmasıyla, Kitab-ı Mukaddes'e müracaat ederek Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat etme eğiliminin yaygınlaştığı görülmektedir. Bu süreçte, Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispata yönelik yazılan "Delâilü'n-Nübüvve"<sup>28</sup> türüyle, diğer din müntesiplerinin görüş ve itikatlarını tenkide yönelik "Reddiye"<sup>29</sup> türü eserler kaleme alınmaya başlanmıştır. Bu tür eserlerde Kitab-ı Mukaddes'ten iktibas edilen beşârete ilişkin pasajlara fazlasıyla rastlanmaktadır.<sup>30</sup>

Kitab-ı Mukaddes metinlerini Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat amacıyla kullanan Hıristiyan mühtedi Ali b. Rabben et-Taberî'nin (ö. 251/865) *ed-Dîn ve'd-Devle fi İsbâti Nübüvveti Muhammed*<sup>31</sup> adlı eseri bu sahada en kayda değer eser olarak kabul edilmektedir. Bu kitabın temel karakteristiği, Ehl-i Kitap'ın kitaplarından bol bol faydalanmasıdır. Reddiyenin, Kitab-ı Mukaddes'ten toplanmış malzemeyi ihtiva etmesi ona ayrı bir önem kazandırmıştır. Çünkü Kur'an Hz. Peygamber'in niteliklerinin Tevrat ve İncil'de yazılı olduğunu haber veriyor ve fakat Müslümanlar bunu ispat etmede yetersiz kalıyorlardı. İşte bu eser bu konudaki ihtiyacı gidermiş oluyordu.<sup>32</sup>

Ali b. Rabben, el-Mütevekkil'in (yönetimi m. 847-861) desteğiyle Abbasî sarayında kaleme aldığı *ed-Dîn ve'd-Devle* kitabıyla, Müslüman olmayanları, özellikle de Hıristiyanları Hz. Muhammed'in peygamberliğine inanma konusunda ikna etmeyi hedeflemiştir.<sup>33</sup> Bu manada İbn Rabben kitabının büyük bir bölümünü, Hz. Muhammed'in nübüvvetine işaret olarak yorumladığı Kitab-ı Mukaddes pasajlarına ayırmıştır. Onun bu eserinde Yeni Ahit metinlerinden de delil getirmekle birlikte eserinde başta Yeşaya, Daniel ve Mezmurlar olmak üzere Eski Ahit'ten daha fazla alıntı yaptığı görülmektedir.<sup>34</sup>

Örnek olarak İbn Rabben, bugünkü Kitab-ı Mukaddes tercümelerinde de hemen hemen aynıyla yer alan Hz. Hacer'in yaşadıklarını zikretmektedir:

<sup>28</sup> Delâilü'n-Nübüvve için bkz. Y. Şevki Yavuz, "Delâilü'n-Nübüvve" *DİA*, IX, 115-117; Delâilü'n-Nübüvve ve A'lamü'n-Nübüvve adıyla telif edilmiş eserler için bkz. Sehâvî, *el-Cevâhir ve'd-Dürer, İlmü't-Târih inde'l-Müslimîn*, (ed. Franz Rosenthal, Ar. tr. Salih Ahmed el-İlâ) er-Risâle, Beyrut, 1403-1983, s. 728.

<sup>29</sup> "Reddiye" için bkz. Özen, "İslâm-Yahudi Polemiği", s. 238.

<sup>30</sup> Beşâretle ilgili Ehl-i Kitap'la yapılan teolojik tartışmalar için bkz. Fadıl Ayğan, *Hz. Peygamber'in Nübüvvetini Kanıtlama Açısından Beşâirü'n-Nübüvve*, MÜSBE, İstanbul, 2011, (yayımlanmamış doktora tezi) s. 182 vd.

<sup>31</sup> Ali b. Rabben et-Taberî, *ed-Dîn ve'd-Devle fi İsbâti Nübüvveti Muhammed*, thk. Âdil Nüveyhid, Dârü'l-Âfâk el-Cedide, Beyrut, 1393/1973.

<sup>32</sup> Aydın, *Reddiyeler*, s. 46; ayrıca bkz. Hitti, *History Of The Arabs*, s. 355, çev. I, 543.

<sup>33</sup> Hitti, *History Of The Arabs*, s. 355, çev. I, 543.

<sup>34</sup> Eserde Kitab-ı Mukaddes'ten toplam altmış bir alıntı yapılır. Kırkı Neviim ve Ketuvim olmak üzere elli bir pasajı, Eski Ahit metinlerinden Hz. Peygamber'in nübüvvetine işaret olarak değerlendirir. Bkz. Ayğan, *Beşâirü'n-Nübüvve*, s. 188.

Hacer Sara'dan kaçtığı zaman, Allah'ın meleği ona göründü ve Ona: “Sara'nın câriyesi Hacer, nereden gelip nereye gidiyorsun?” diye sordu. Hacer, “Hanımım Sara'dan kaçıyorum” diye yanıtladı. Rabbin meleği, “Hanımına dön ve ona boyun eğ” dedi: “Senin soyunu öyle çoğaltacağım ki, kimse sayamayacak. İşte hamilesin, bir oğlun olacak, adını İsmail koyacaksın. Çünkü Rab, senin yakarışını işitti. Oğlun yaban eşeğine benzer (asi)<sup>35</sup> bir adam olacak, eli herkesin üstünde olacak, herkesin eli ona uzanacak. Onun yurdu bütün kardeşlerinin uğrağı olacak.”<sup>36</sup>

İbn Rabben bu müjdenin Hz. Musa'nın ortaya çıkışıyla değil, ancak Hz. Muhammed'in ortaya çıkışıyla gerçekleştiğini söyler. Şayet Hz. Peygamber çıkmamış olsaydı, Hz. İbrahim'in Hz. İsmail hakkında verdiği diğer müjdelerin de gerçekleşmemiş olacağını ifade eder.<sup>37</sup>

İbn Rabben'in gerek *ed-Dîn ve'd-Devle*, gerekse *Kitâbü'r-Red ale'n-Nasâra* adlı eserleri, sonraki devirlerde yazılan reddiyelere bilhassa Hıristiyan Kitab-ı Mukaddesi'nin kutsal metin tercümelemleri yönüyle önemli bir kaynak olmuştur.<sup>38</sup> Bu anlamda hem kullandığı Kitab-ı Mukaddes materyali, hem de metodolojisi bakımından adından söz edilmemekle birlikte kendisinden sonraki “Delail” ve “Reddiye” türü eserlere önemli ölçüde etki etmiştir. Kitab-ı Mukaddes'ten yaptığı çok sayıda alıntı ve sonraki benzer eserlere etkisi sebebiyle onun eseri, Batılı araştırmacılar tarafından, Müslüman polemikçiler için silah deposuna veya Kitab-ı Mukaddes madenine benzetilir.<sup>39</sup>

Ancak Ali b. Rabben'le aynı dönemde yaşayan el-Câhız (ö. 255/869) ise, kadîm kitaplarda Hz. Peygamber'in nübüvvetinin müjdeleri olduğuna dikkat çekmiş, ancak bu kitaplarda var olan müjdelerle delil getirmediğini söylemiştir. Zira Câhız'a göre, İslam dünyasının Şam, Bağdat, Yemen gibi farklı bölgelerinde Müslüman olan Ehl-i Kitab'ın, aralarında bir iletişim olmadığı halde, ortak sebeplerle Müslüman olmaları meseleyi vuzuha kavuşturmuştur.<sup>40</sup> Benzer şekilde Kâdî Abdülcebbar'ın da *Tesbîtü Delâilü'n-Nübüvve* adlı eserinde Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat konusunda bu yönteme başvurmadığı görülür.<sup>41</sup>

<sup>35</sup> *Tora*, s. 109.

<sup>36</sup> İbn Rabben bu bilgiye kaynak olarak Tevrat 1. Sifir 9. Faslı'ı vermiştir. Günümüz Kitab-ı Mukaddes çevirilerinde ise bu bilgi Tekvin, 16: 7-12'de yer almaktadır.

<sup>37</sup> İbn Rabben, *ed-Dîn ve'd-Devle*, s. 131, 132.

<sup>38</sup> Aydın, *Reddiyeler*, s. 46.

<sup>39</sup> Aygün, *Beşâirü'n-Nübüvve*, s. 186.

<sup>40</sup> Câhız, *Hucecû'n-Nübüvve, Resâilu'l-Câhız*, Mektebetü'l-Hancî, Mısır, 1399/1979, III, 270, 271.

<sup>41</sup> Kâdî Abdülcebbar, diğer bir eserinde Kur'an doğrulamadıkça Tevrat ve İncil'in söylediklerinin kabul edilemeyeceğini ifade ederken örnek kabilinden birkaç müjdeye yer vermiş ve fakat bunları zikretmenin

Daha sonraki süreçte, beşâretle ilgili Kitab-ı Mukaddes'ten nakledilen pasajların yer aldığı İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) ve Mâverdi'nin (ö. 450/1058) *Delâilü'n-Nübüvve* adını taşıyan eserleri gibi delâil kitaplarının yanı sıra reddiye türü eserlerde de aynı konunun benzer bir yöntemle ele alındığını görürüz. Sözgelimi Kurtubî (ö. 671/1273), *el-I'lâm bimâ fi Dîni'n-Nasârâ mine'l-Fesâd ve'l-Evhâm ve İzhâri Mehâsini'l-İslâm*, İbn Teymiyye (ö. 728/1328), *el-Cevâbü's-Sahîh limen Beddele Dîne'l-Mesîh* adlı eserlerinde beşârete işaret eden pasajlara yer vermişlerdir.

Mesela İbn Teymiyye, *el-Cevâbü's-Sahîh*'te, beşâret konusu üzerinde kapsamlı bir şekilde durmuş, Tevrat'ın ilk beş kitabından başlamak suretiyle, Zebur, Yeşaya, Habakkuk, Hezekiel, Daniel ve İncillerden aldığı nakilleri fasıl fasıl değerlendirmiştir.<sup>42</sup> Örnek olarak İbn Teymiyye, Yeşaya'dan şunu nakleder: “Bana denildi ki: ‘Kalk da bak bakalım ne görüyorsun. Buraya doğru yönelmiş iki binekli görüyorum. Biri merkep, diğeri deve sırtında... Biri diğeri diyor ki, ‘Babil ve putperest halkı yıkıldı.’ İbn Teymiyye bu pasajdaki merkebe binen yolcuyu, Hz. İsa, deveye binen yolcuyu da Hz. Muhammed olarak yorumlar; zira Hz. Peygamber Hz. İsa'dan daha çok deveye binmekle meşhurdur. Babil de Hz. Peygamber'le birlikte yıkılmıştır.”<sup>43</sup>

İbn Teymiyye, “Muhammed” isminin Tevrat'ta bizzat zikredildiği kanaatindedir. Yeşaya kitabından getirdiği deliller arasında bunu zikrettiği gibi<sup>44</sup> Habakkuk'tan da bir delil getirmiştir. İbn Teymiyye'nin nakli şu şekildedir:

Allah Teyemmün'den, Kutsal Ruh (el-Kuddûs) Faran dağından geldi. Muhammed'in ışığından gök aydınlandı. Yeryüzü onun övgüsüyle doldu. Bir ışık ki görünüşü nur gibi, ülkelerini gücü/şerefiyle kuşatıyor. Ölümün önünden yürüyor. Yırtıcı kuşlar ordularına eşlik ediyor. Ayağa kalktı ve yeryüzünü sıvazladı, eski dağlar önünde eğildi, tepeler ona boyun eğdi, Medyen halkının aklı başından gitti.”<sup>45</sup>

---

faydasız olduğunu, çünkü kendilerinin bunları Hz. Muhammed'in peygamberliğine delil olarak görmediklerini ifade etmiştir. *el-Muğni fi Ebvâbi't-Tevhid ve'l-Adl*, el-Müessesetü'l-Mısıriyye, ts., XVI, 136, 137.

<sup>42</sup> İbn Teymiyye, *el-Cevâbü's-Sahîh*, V, 197-319.

<sup>43</sup> İbn Teymiyye, *el-Cevâbü's-Sahîh*, V, 249. Ancak İbn Teymiyye'nin Yeşaya'dan naklettiği bu pasaj bugünkü Kitab-ı Mukaddes çevirilerinde yoktur. Ancak “yıkıldı Babil yıkıldı”, “Taptıkları bütün putlar yere çalınıp parçalandı”... cümlelerinin yer aldığı başka bir anlatım vardır. Yeşaya, 21: 6-15.

<sup>44</sup> İbn Teymiyye, *el-Cevâbü's-Sahîh*, V, 257.

<sup>45</sup> İbn Teymiyye, *el-Cevâbü's-Sahîh*, V, 267.

İbn Teymiyye'nin çevirisinde "Muhammed'in ışığı" olarak zikredilen ibare, günümüzdeki çevirilerde, "Onun haşmeti/Görkemi" diye çevrilmiş, belirli bir özel isme yer verilmemiştir.<sup>46</sup>

Erken dönemden günümüze beşâiru'n-nübüvve konusu, Müslümanlar için önemini korumuş, Hz. Peygamber'in nübüvvetini eski ilahî kitaplarda arama girişimi güncelliğini yitirmemiştir. Bu süreçte, Ehl-i Kitab'a karşı delil olarak bizzat bu kitaplardan getirilen pasajları kullanmak gerektiği için, Kitab-ı Mukaddes pasajlarının İslamî literatüre doğrudan geçişinin yolu açılmıştır. Bu arada gerek klasik dönemde gerekse çağdaş dönemde Hz. Peygamber'e yorumlanan Kitab-ı Mukaddes pasajlarının değişiklik göstermesi, pek çok Kitab-ı Mukaddes pasajının İslamî literatüre geçişini beraberinde getirmiştir.

### 3.1.2. Müslüman Ehl-i Kitab Polemiğinin Nirengi Noktası: Kitab-ı Mukaddes'e Müracaat-Tevrat'ın Tahrifi İlişkisi

Âlimlerin Kitab-ı Mukaddes'le meşgul olmalarının bir diğer sebebi, *Kur'an'ın Tevrat ve İncil'in tahrif edildiğine dair işaretlerini anlamak ve Ehl-i Kitab'ın kitaplarından tahrif ettikleri kısımları ortaya koymaktır*. Bunun yanı sıra onların Allah, melekler, peygamberler gibi itikadî konulardaki yanlış tasavvurlarını tenkit etmektir. Özellikle Yahudi ve Hıristiyanlarla ortak bir yaşam alanının ortaya çıkmasından sonra (et-teâyüş maa'l-âharîn/symbiosis), onlara yönelik reddiye türü eserlerin kaleme alındığı, bu amaçla da onların kitaplarından çeşitli deliller getirildiği görülmektedir. Sözelimi Câhız Hıristiyanlara yönelik reddiyesini, onların İslam ve Kur'an hakkında uyandırdıkları kuşkulara cevap vermek amacıyla kaleme almıştır.<sup>47</sup>

Hıristiyanlığa karşı ilk reddiyenin, önceki başlıkta sözünü ettiğimiz Ali b. Rabben et-Taberî'nin (ö.251/865) *Kitâbü'r-Red ale'n-Nasarâ* adlı eseri olduğu kabul edilir. İbn Rabben'in bu eserindeki temel hedefi, İncil'in tahrif edildiğini ve Hz. İsa'nın insan olduğunu ispatlamaktır. İbn Rabben bunu ispatlamak için Yahudi ve Hıristiyan kaynaklarından birçok nakiller sunar.<sup>48</sup> Örnek olarak İbn Rabben, Kitab-ı Mukaddes'ten, Mesih'in haça gerili iken söylediğine inanılan: "Rabbim beni niçin terk

<sup>46</sup> Krş. Habakkuk 3: 3-7, ayrıca bkz. Kitab-ı Mukaddes, İstanbul, 1969 baskısı, s. 884. Bu eski baskıda İbn Teymiyye'nin "el-Kuddûs" diye zikrettiği kelime kapalı bir biçimde Kuddûs diye çevrilirken, son baskıda Kutsal Tanrı diye çevrilmiştir. Dolayısıyla son baskıyla birlikte onun zamiri Tanrı'ya döndürülmüş olmaktadır.

<sup>47</sup> Câhız, *er-Red ale'n-Nasârâ, Resâilu'l-Câhız*, III, 324, 325.

<sup>48</sup> Aydın, *Reddiyeler*, s. 45, 47.



ettin?”<sup>49</sup> sözünü naklederek, bunun dünyadayken söylenmiş bir söz olması gerektiğini, dolayısıyla onun ilah olamayacağını söyler. Kitab-ı Mukaddes’ten yaptığı başka bir nakilde ise, İsa’nın bir ekmek alıp onu parçaladığını, Havarilere bir parça vererek: “Bu benim etimdir, bir tas uzatarak bu da benim kanımdır”<sup>50</sup> dediğini zikreder. İbn Rabben bu pasaja, şu yorumu ilave eder: “Eti ve kanı olan birisi cisimdir. Cismi olan her şeyin, uzunluğu eni ve derinliği olur. Böyle olan birisi de ölçülür ve tartılır. Allah Teâlâ ise ne ölçülür ne tartılır; çünkü her ölçülen sonludur, sınırlıdır. Sonlu olan biri de eskimeye ve yok olmaya mahkûmdur.”<sup>51</sup>

Tahrif, Hz. İsa’nın ulûhiyeti meselesi ve Ehl-i Kitab’ın diğer itikatlarına yönelik reddiyeler, Kâsım b. İbrahim (ö. 246/860), el-Câhız (ö. 255/869), el-Kindî (ö. 260/873) Hasan b. Eyyub (ö. 377/987-88), Kâdî Abdülcebâr (ö. 415/1025) gibi âlimlerle devam etmiştir. Kâsım b. İbrahim, Hasan b. Eyyub gibi müelliflerin eserlerinde Yahudi ve Hıristiyan kaynaklarından yapılan nakiller oldukça dikkat çekerken, Câhız gibi bu kitapları delil olarak kabul etmeyenlerle, el-Kindî gibi aklî istidlal yöntemini esas alan âlimlerin eserlerinde ise bu nakillere ya çok az rastlanmakta yahut da hiç rastlanmamaktadır.

Sözgelimi Câhız, Hıristiyanlara reddiye olarak yazdığı risalesinde özellikle Hıristiyanların İncillerinde yer alan, rivayetlerdeki farklılıklar, İsa hakkındaki zıtlıklardan hareketle bunlara itimat edilemeyeceğini söyler.<sup>52</sup> Tevrat, İncil ve Zebur’da Allah Teâlâ’ya yakışmayan ifadelerle kısaca yer vererek bunların sadece mecazla anlaşılamayacağını ifade eder. Bununla birlikte Câhız, -Hıristiyan ve Yahudilerin Allah Teâlâ’ya isnad ettikleri sözler ve Kur’an’ın bu sözlere atıfları bağlamında- şöyle demek zorunda kalmıştır:

Gökten düşmek bana onların Allah hakkında söyledikleri bir harfî bile söylemekten daha yeğdir. Fakat ne yapayım ki onların rezalet ve kepezeliklerini ancak onlardan haber naklederek ortaya koyabiliyorum.<sup>53</sup>

Kâdî Abdülcebâr (ö. 415/1025), da *Tesbîtu Delâili’n-Nübüvve* adlı eserinde Hz. Meryem’in Hz. İsa’ya hamile kalması, Hz. İsa’nın doğumu, sünnet olması, Yusuf Neccar’la Mısır’a göçmeleri gibi olayları İncillerden naklederek, Hz. İsa’nın beşerliğini

<sup>49</sup> Markos, 15: 34; Matta, 27: 46.

<sup>50</sup> Matta, 26: 26-28.

<sup>51</sup> Bkz. Ali b. Rabben, *er-Red alâ Esnâfi’n-Nasârâ*, s. 12; <http://www.tafsir.net/vb/tafsir4495/>.

<sup>52</sup> Câhız, *er-Red ale’n-Nasârâ*, s. 324, 325.

<sup>53</sup> Câhız, *er-Red ale’n-Nasârâ*, s. 334-336.

ortaya koymaya çalışır.<sup>54</sup> Kâdî Abdülcebbâr'ın diğer bir eserinde de Hıristiyanlıktaki teslis inancını reddederken Tevrat ve İncil'den kısa bazı pasajlar naklettiğini görürüz.<sup>55</sup>

Ancak bu sahada en çok ön plana çıkan isim, kuşkusuz İbn Hazm'dır (ö. 456/1064). İbn Hazm, Müslümanların yanı sıra, Yahudi, Hıristiyan ve bunların oluşturduğu fırkaların yoğun olarak yaşadığı Endülüs'te yetişmiş, bu sebeple diğer dinler ve kitaplarla daha çok ilgilenme ihtiyacını duymuştur.<sup>56</sup> İbn Hazm, Yahudi ve Hıristiyanların dinlerini ve kitaplarını tahrif ettikleri tezini tavizsiz bir şekilde savunmuş, iddialarını ispat ederken de düşüncelerini Tevrat ve İncil'den yaptığı alıntılarla temellendirmiştir. Goldziher, İbn Hazm'ın Tevrat ve İncil metinlerinden hareketle yaptığı tenkitlerin, Avrupa'daki Tevrat'ın ilk beş kitabına yapılan tenkit girişimlerini hatırlattığını<sup>57</sup>, bu yöntemin ilk kez onun tarafından kullanıldığını ifade etmektedir.<sup>58</sup>

İbn Hacer'in de dikkat çektiği gibi, âlimler tahrif konusunda ihtilaf etmişler, bu konuda dört farklı görüş ortaya koymuşlardır. Bunlardan ilki, kitapların tamamının tahrif edildiği düşüncesidir. İkincisi ise, büyük bir kısmının tahrif edildiği düşüncesidir ki İbn Hacer ilk düşüncenin de buna göre anlaşılması gerektiğini söyler. Üçüncüsü bu kitaplardan az bir kısmın tahrif edildiği, büyük çoğunluğun ise olduğu gibi kaldığı görüşüdür. İbn Teymiyye bu görüştedir. Dördüncüsü ise, tebdil ve tağyirin lafızlarda değil, manalarda olduğu görüşüdür.<sup>59</sup>

İbn Hazm'ın, bizzat kendisinin “Allah bu kitaplardan bir kısmını onların aleyhlerine hüccet olmak üzere bırakmıştır”<sup>60</sup> sözü göz önüne alındığında, söz konusu kitaplardan çok büyük bir kısmın tahrife uğramış olduğu düşüncesinde olduğu anlaşılmaktadır. İbn Hazm'a göre Müslümanlardan bir kısmının Tevrat ve İncil'in tahrif edilmediğine inanmaları onların cehaletlerinden ve Kur'an ve sünnetin naslarına önem vermemelerinden ileri gelmektedir. İbn Hazm, Fetih Suresi 29. ayetinden hareketle, Allah Teâlâ'nın Hz. Peygamber ve ashaba ait niteliklerin Tevrat ve İncil'de olduğunu

<sup>54</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve*, Dâru'l-Mustafâ, Kahire, ts. II, 199-202.

<sup>55</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, V, 109,110.

<sup>56</sup> Bkz. İbrahim Gürbüzer, “İbn Hazm”, XX, 56.

<sup>57</sup> Avrupa'da başlayan Kitab-ı Mukaddes'e yönelik tenkit girişimlerinin ayrıntıları için bu bölümün Çağdaş Tefsirlerde Kitab-ı Mukaddes Nakillerinin Kullanım Alanları, Tevrat ve İncil'in Tahrifi, başlığı altındaki değerlendirmelere bakılabilir.

<sup>58</sup> Goldziher, “Ehl-i Kitaba Karşı İslam Polemiği II” (tr. Cihad Tunç), *AÜİFD*, sy. 5, Ankara, 1982, s. 260; diğer bazı oryantalistlerin görüşleri için bkz. Gürbüzer, “İbn Hazm”, *DİA*, XX, 57.

<sup>59</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, XIII, 524; krş. Adam, *Tevrat*, s. 231.

<sup>60</sup> İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel el-Ehvâ' ve'n-Nihal*, Mektebetü'l-Hancî, Kahire, ts. I, 157.

bildirdiği halde, bugün Yahudi ve Hıristiyanların ellerindeki kitaplarda bununla ilgili bir şey bulunmadığını, böyleyken bir Müslümanın tahrifi nasıl inkâr ettiğini sorgular.<sup>61</sup>

İbn Hazm, bu görüşü benimserken hem Kur'an'ın tahrifle ilgili ayetlerine hem de Tevrat ve İncil'den getirdiği pasajlara dayanmıştır.<sup>62</sup> Kendisinin de ilgili bölümün girişinde ifade ettiği gibi o, bu kitapları tenkit ederken onların metinde söylediklerinden dışarı çıkmamış, metinden anlaşılmayacak bir yoruma gitmemiştir.<sup>63</sup>

İbn Hazm, Tevrat'ın en başından başlamak suretiyle metinlerdeki çelişki ve tutarsızlıkları, akla ve mantığa sığmayan noktaları, Allah'a, meleklere ve peygambere yakışmayacak hususları tek tek tenkit etmiştir. Örnek olarak o, Kitab'ı Mukaddes'ten Hz. Lut'un kızlarının mağarada babalarıyla yaşadıklarını anlatan pasajları zikreder.<sup>64</sup> Bu pasajlar üzerine yaptığı yorumda, bu kepezelikleri Allah'a inanan, peygamberlerin haklarını bilen kimselerin işittiği zaman tüyelerinin ürpereceğini söyler. Daha sonra bu metnin mantıksız ve tutarsızlığına işaret eder.<sup>65</sup>

İbn Hazm, bu tenkitlerini Musa'nın beş kitabının yanı sıra, Zebur gibi diğer peygamber kitaplarına da yönelir.<sup>66</sup> Aynı şekilde İncillerden yaptığı alıntılardan hareketle, bu tür tenakuzları akli olan bir toplumun kabul edemeyeceğini ifade eder.<sup>67</sup> İbn Hazm, İncillerdeki tenakuzları, sert bir rasyonalizmle analiz etmiş, bu tenakuzların tahrifin en önde gelen ispatlayıcısı olduğunu söylemiştir.<sup>68</sup> Mesela o, Kitab-ı Mukaddes'ten Hz. İsa'nın çölde Ruh'u'l-Kuds tarafından yönlendirilerek 40 gün İblis tarafından denendiğini anlatan pasajlara yer verir.<sup>69</sup> İbn Hazm'a göre Hz. İsa bu bölümde açıkça şeytan tarafından yönlendirilmiş, İblis'e boyun eğip sözünü dinlemiştir. Hâlbuki onların iddia ettikleri gibi -tanrının oğlu- için böyle bir şey nasıl mümkün olabilir? Allah'ın peygamberleri bütün bunlardan münezzehtir.<sup>70</sup>

İbn Hazm'dan sonra, Cüveynî (ö. 478/1085), Gazzâlî (ö. 505/1111) Câferî (ö. 618/1221), Karafî (ö. 684/1285-6), İbn Teymiyye (ö. 728/1327) gibi âlimler Ehl-i

<sup>61</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, I, 160.

<sup>62</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, XIII, 524.

<sup>63</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, I, 94.

<sup>64</sup> Tekvîn 19: 30-38.

<sup>65</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, I, 105, 106.

<sup>66</sup> İbn Hazm'ın Tevrat'ın ilk beş kitabına 57 itiraz yöneltmiştir. Zebur'dan ise 2,7; 45, 7-10; 87,5; 110, 1; 82, 1; 89, 7, 27, 28, 30. pasajları tenkit etmiştir. Bkz. Goldziher, "Ehl-i Kitaba Karşı İslam Polemiği II", s. 260.

<sup>67</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, II, 2. İbn Hazm, İnciller içinde ve İnciller arasında mevcut tezatları ispatlamak için 78 metni delil olarak kullanmıştır. Aydın, *Reddiyeler*, s. 60

<sup>68</sup> Aydın, *Reddiyeler*, s. 59, 60.

<sup>69</sup> Luka İncili'nden 4: 1-12.

<sup>70</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, II, 14.

Kitab'a yönelik reddiyelerini sürdürmüşler, Kitab-ı Mukaddes'ten yaptıkları alıntılarla delillerini ortaya koymaya çalışmışlardır.

Mesela Cüveynî (ö. 478/1085), *Şifâü'l-Ğalil fi Beyâni mâ Vaka fi't-Tevrâti ve'l-İncili mine't-Tebdil* adlı eserinde, eserin isminden de anlaşılacağı gibi, tahrif konusunu ele almış, Tevrat ve İncil'den yaptığı alıntılarla bu kitapların orijinalitelerini kaybettiklerini ortaya koymaya çalışmıştır. Cüveynî, Tevrat'ın Yahudilerin ellerinde farklı, Hıristiyanların ellerinde farklı nüshalarının olduğunu, bunlar arasında görüş ayrılığı ve husumet bulunduğunu, birbirlerinin nüshalarını kabul etmediklerini ifade etmiştir.<sup>71</sup> Cüveynî'ye göre, bu görüş ayrılığı şundan kaynaklanmaktadır: Hıristiyanlar Hz. Mesih'in geleceğini, Tevrat'ın bunu müjdelediğini, kendi ellerinde bulunan nüshaların buna şahitlik ettiğini, fakat Yahudilerin inatları yüzünden kitaplarını değiştirdiklerini iddia etmektedirler. Yahudiler ise esas Hıristiyanların nüshaları değiştirdiklerini, Mesih'in yedinci dönemde geleceğini, ellerindeki nüshaların buna şahitlik ettiğini iddia etmektedirler.<sup>72</sup>

Cüveynî daha sonra Tevrat'tan getirdiği metinlere yer vererek bunlardaki çelişkileri ortaya koymaya çalışır. Sözelimi, Yahudilerin ellerinde bulunan Tevrat'ta, Âdem 130 yaşındayken, Şit dünyaya gelmiştir. Hıristiyanların ellerindeki Tevrat'ta ise Şit, Âdem 230 yaşındayken dünyaya gelmiştir.<sup>73</sup> Cüveynî, İncillerden naklettiği metinlerle de bunlar arasındaki çelişkilere dikkat çeker. Bu anlamda ilk naklettiği metin, güya Hz. İsa'nın çarmıha gerileceği gece Petrus'a söylediği Markos İncil'inde geçen şu sözdür: "Bugün, bu gece, horoz iki kez ötmeden sen beni üç kez inkâr edeceksin."<sup>74</sup> Cüveynî, Markos İncil'inde ilgili bölümün devamında yer alan, Petrus'un Hz. Mesih'i inkâr edişini zikrettikten sonra Luka İncil'indeki bölüme yer verir: "İsa, 'Sana şunu söyleyeyim, Petrus, bu gece horoz ötmeden beni tanıdığını üç kez inkâr edeceksin' dedi."<sup>75</sup> Cüveynî, Luka'nın ilgili bölümünü zikrettikten sonra Hz İsa'nın "horoz iki kez ötmeden" sözüyle "horoz ötmeden" sözü arasında çelişki olduğunu, bu sözden birinin yalan, uydurma ve iftira olduğunu söyler.<sup>76</sup>

Ancak Cüveynî eserini muhtasar bir biçimde kaleme almış, Tevrat ve İncil'deki çelişkili kısımları İbn Hazm gibi bütün ayrıntılarıyla ele almamıştır. Buna gerekçe

<sup>71</sup> Cüveynî, *Şifâü'l-Ğalil fi Beyâni mâ Vaka fi't-Tevrâti ve'l-İncili mine't-Tebdil* (thk.Ahmed Hicâzî es-Saka), el-Mektebetü'l-Ezheriyye, Kahire, ts., s. 30.

<sup>72</sup> Cüveynî, *Şifâü'l-Ğalil*, s. 32, 33.

<sup>73</sup> Cüveynî, *Şifâü'l-Ğalil*, s. 33.

<sup>74</sup> Markos, 14: 30.

<sup>75</sup> Luka, 22: 34.

<sup>76</sup> Cüveynî, *Şifâü'l-Ğalil*, s. 46-48.

olarak da eserinin sonunda, örnekleri çoğaltmadığını, zira Hz. Peygamber'in Hz. Ömer'i Tevrat'tan bir parçaya bakarken gördüğü zaman, buna öfkelenildiğini ve: “*Şayet Musa hayatta olsaydı, bana uymaktan başka bir çaresi yoktu*” dediğini, bu haberin de bu kitaplarla meşgul olunamayacağı konusunda bir hüccet teşkil ettiğini ifade etmiştir.<sup>77</sup>

Bu örneklerde görüldüğü gibi, klasik dönemde Kitab-ı Mukaddes'e yönelik ilginin temel sebeplerinden biri de, İbn Teymiyye'nin yaklaşımında da görüldüğü gibi, Tevrat ve İncil'in Kur'an gibi tevatürle gelen mevsuk kitaplar olmadığını, üzerlerinden uzun bir zamanın geçmesiyle bu kitapların gerek lafız gerekse yorum olarak tebdil ve tağyire uğradığını ortaya koymaktır.<sup>78</sup> Ancak burada şunu da ifade etmeliyiz ki bu tartışmalar, çağdaş dönemden farklı olarak, tefsirlerde değil, daha çok kelimcilerin yazdığı polemik amaçlı müstakil kitaplarda işlenmiştir. Aynı şekilde gerek beşâret meselesi gerekse Ehl-i Kitab'ın Hz. İsa'nın ulûhiyeti gibi sapkın inançlarının eleştiri ve çürütülmesi de, tefsir kitaplarından çok onların kitaplarını referans gösterme yöntemini esas alan reddiye türü eserlere konu edilmiştir.

### 3.1.3. Şifâhî ve Kitâbî Bilgiler Arasında İslam Tarihyazıcılığı:

#### Kitab-ı Mukaddes'e Müracaat-Tarih ve Kısasu'l-Enbiya İlişkisi

İslam'ın ilk dönemlerinde Kitab-ı Mukaddes'e müracaat edilmesinin diğer bir sebebi ise, isrâilî rivayetlerde olduğu gibi, Kur'an'da yer alan kıssaların ayrıntılarını öğrenme ve tarihyazıcılığında kullanılmak üzere tarihi bilgilere ulaşma isteğidir. Birinci bölümde de değindiğimiz gibi, Müslüman tarihçiler evrensel tarihleri, kısasu'l-enbiya yazarları peygamberlerin hayatlarını yazmaya giriştiklerinde, kendilerine ulaşan rivayetler yanında, zaman zaman Ehl-i Kitab'ın kaynaklarına da müracaat etmişlerdir. Neticede Ehl-i Kitab'ın kutsal kitap kültürü içinde bir tarih yazım gelenekleri vardı ve ellerinde bulunan kutsal kitapları da zaten gerek peygamberlerin hayatlarını gerekse insanlığın ve İsrailoğulları'nın geçmişini işlerken tarihsel bir anlatımı esas alıyordu. Bu sebeple Müslüman tarihçiler, az veya çok bu kaynaklardan istifade etme yoluna gittiler.<sup>79</sup>

<sup>77</sup> Cüveynî, *Şifâü'l-Ğalîl*, s. 55.

<sup>78</sup> Bkz. İbn Teymiyye, *el-Cevâbü's-Sahîh*, III, 15.

<sup>79</sup> Hitti, *History Of The Arabs*, s. 389, çev. II, 594.

Erken bir dönemde İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) *el-Maârif*, *Uyûnü'l-Ahbâr*, *Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadîs*, *Delâilü'n-Nübüvve* gibi eserlerinde Kitab-ı Mukaddes'ten çeşitli nakiller yaptığını görmekteyiz. Mesela o, *Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadîs* adlı eserinde Tevrat ve İncil'den aslına uygun çeşitli nakiller yapmıştır.<sup>80</sup> Ancak İbn Kuteybe'nin Tevrat'tan yaptığı alıntılarda da bazı ilavelerin, isrâiliyat türü bilgilerin olduğu görülmektedir. Mesela o, Hz. Nuh'un tufandan sonra karadan haber getirmek üzere kargayı gönderdiğini, ancak onun geri gelmediğini, bu sebeple kendisine “Ğurab” yani “Nuh'tan ayrılan” adının verildiğini; Nuh'un güvercine boynunda bir gerdanlık, ayaklarında da paça olması için dua ettiğini rivayet eder. Hâlbuki Tevrat'ta bu ayrıntılar yer almamaktadır.<sup>81</sup>

Onun özellikle *el-Maârif*<sup>82</sup> adlı tarih kitabı hüviyeti taşıyan eseri<sup>83</sup> çalışmamız açısından ciddi bir önemi haizdir. İbn Kuteybe bu eserin özellikle “Mübtedü'l-Halk” babında, hem ilk dönem ravilerinden kendine ulaşan şifahî rivayetleri hem de Kitab-ı Mukaddes'ten yaptığı nakilleri mezceden bir yöntem takip etmektedir. İbn Kuteybe, Tevrat'tan yaptığı nakilleri genellikle “Kara'tü fi't-Tevrat/Tevrat'ta okudum”, “Vecedtü fi't-Tevrat/Tevrat'ta gördüm”, “ve fi't-Tevrât /Tevrat'ta şöyledir” şeklinde, İncil'den yaptığı nakilleri de “Kara'tü fi'l-İncîl”, “ve fi'l-İncîl” şeklinde verir. Devamında da genellikle Vehb b. Münebbih'ten getirdiği ve herhangi bir senet zikretmediği şifahî rivayetlere yer vermektedir. İbn Kuteybe her ne kadar bu bilgiler arasında herhangi bir karşılaştırma yoluna gitmemişse de bu yöntemiyle şifahî rivayetlerle yazılı metinler arasındaki farkı görme imkânı sağlamıştır.

İbn Kuteybe, *el-Maârif*'in başında: “Tevrat'ın ilk sifrinde okudum” diyerek, Tekvin sifrinin 1-3. fasıllarını, arada naklettiği bazı rivayetler ve yaptığı şerhlerle birlikte bütünüyle zikreder.<sup>84</sup> Bu geniş iktibastan sonra, İbn Kuteybe gerek Hz. Âdem'in soyundan gelenler, gerekse Nuh, İbrahim gibi peygamberlerle ilgili bilgileri Tevrat ve

<sup>80</sup> İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadîs* 'te şöyle der: “Tevrat'ta şunu okudum: (...)” Tekvin, 8: 6-12'ye atfen, s. 138; “Tevrat'ta şunu da okudum: (...)” Tekvin, 3: 1-19'a atfen, s. 139; “İncil'de okudum...” s. 147, “Sahih İncil'de Hz. İsa şöyle demiştir: (...)” Matta, 5: 34'e atfen, s. 273; “Onu Tevrat'ta gördüm...” Tekvin, 5: 5'e atfen, s. 282; “Tevrat'ta Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: (...)”, s. 291.

<sup>81</sup> İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadîs*, s. 139, 140.

<sup>82</sup> Bkz. Zülfikar Tüccar, “el-Maârif”, *DİA*, XXVII, 271.

<sup>83</sup> Kâtip Çelebi, eserin ismine bir ziyade yaparak *el-Maârif fi't-Târîh* diye zikretmiştir. *Keşfu'z-Zunûn*, II, 1724.

<sup>84</sup> İbn Kuteybe, *el-Maârif* (thk. Servet Ukkâşe), el-Hey'etü'l-Mısriyye, Kahire, 1992, s. 9-14; Sözelimi İbn Kuteybe “Yedinci günü kutsalı. Onu kutsal bir gün olarak belirledi. Çünkü Tanrı o gün yaptığı, yarattığı bütün işi bitirip dinlendi” (Tekvin, 2: 3) pasajındaki dinlendi “el-İstirâha” kelimesini izah eder ve bunun “iş bitirip tamamlamak” anlamında olduğunu, Rahman 55/31. ayette de benzer bir anlamın olduğunu söyler; *el-Maârif*, s. 11.

İncil'den nakletmeyi sürdürür.<sup>85</sup> Onun zikrettiği bu bölümlerle bugünkü Kitab-ı Mukaddes çevirileri arasında neredeyse hiçbir fark yoktur. Bu da İbn Kuteybe'nin bunları, kendisinin ifade ettiği gibi yazılı bir kaynaktan naklettiğini gösterir.<sup>86</sup> İbn Kuteybe'nin Vehb b. Münebbih'ten naklettiği rivayetler ise, isrâîlî rivayetlerin genel mantığını yansıtır bir biçimde yer, şahıs, nesne isimleri gibi ayrıntılara giren bir karakter arz eder.<sup>87</sup>

İbn Kuteybe'nin iki ayrı kaynaktan verdiği bilgilere Habil ve Kabil kıssasını örnek olarak verebiliriz:

Tevrat'ta okuduğuma göre, Âdem eşi Havva ile birlikte oldu. Havva ona Kabil'i doğurdu ve: "Allah için bir erkek çocuğu dünyaya getirdim" dedi. Sonra da onun kardeşi Habil'i doğurdu. Kabil çiftçiydi. Habil ise koyun çobanıydı. Her ikisi de bir kurban sundular. Kurban Habil'den kabul edildi, Kabil'den ise kabul edilmedi. Bunun üzerine Kabil, kardeşi Habil'i öldürdü.<sup>88</sup>

Vehb'den gelen rivayet ise hem Tevrat'ta hem de Kur'an'da özet bir biçimdeki anlatımdan farklı olarak, kurban sunularına sebep olan olayı anlatmaktadır:

Âdem her batında bir erkek bir de kız dünyaya getirirdi. Bunların erkekleri, ikiz kız kardeşleri hariç diledikleri kardeşleriyle evlenirlerdi. Kabil, ikiz kız kardeşiyle, kardeşi Habil'in evlenmesini kabul etmeyip: "İkizimle evlenmeye ben daha çok hak sahibiyim" dedi. Âdem buna öfkelenerek: "Gidin Allah'a iki kurban sunarak onun hakemliğine başvurun; hanginizin kurbanı kabul edilirse hak onundur" dedi. İkisi Mina'da kurbanlarını sundular. İşte bu sebeple günümüze kadar burası insanların kurban mahalli olmuştur. Bir ateş inerek Habil'in kurbanını kabul etti. Kabil başını taşla ezerek kardeşi Habil'i öldürdü. Kız kardeşini yüklenip onu Adn'in doğusunda Yemen vadilerinden birine götürdü ve oraya yerleşti. Kabil'in yaptığı Âdem'e ulaştı. Âdem Habil'i öldürülmüş olarak buldu. Arz kanını

<sup>85</sup> Bkz. İbn Kuteybe, *el-Maârif*, s. 22, 23; 32, 33.

<sup>86</sup> *el-Maârif*'in Mukaddime'sinde Servet Ukkâşe'ye ait: "İbn Kuteybe, Tevrat metninden nakletmediği halde Tevrat'tan naklettiğini söyler" şeklinde bir ibare yer almaktadır. *el-Maârif*, "Mukaddime", s. 118. Ancak kanaatimizce bir önceki dipnotta verdiğimiz örnekteki gibi şerhler ve kısmi tasarruflar dışında metinler Kitab-ı Mukaddes'ten alınmıştır.

<sup>87</sup> İbn Kuteybe, *el-Maârif*, s. 14-17.

<sup>88</sup> İbn Kuteybe'nin özetleyerek verdiği anlaşılabilir bu metnin günümüz Kitab-ı Mukaddes'indeki çevirisi için bkz. Tekvin, 4: 1-8

kurutmuştu. Bu sebeple Âdem toprağa lanet etti. Âdem'in bu laneti sebebiyle, arz kanı kurutmaz ve diken bitirir.<sup>89</sup>

Bu iki örnek kitabî ve şifahî kaynaklar arasındaki sözünü ettiğimiz yapısal farkı göstermesi bakımından da önemlidir. Biri doğrudan Kitab-ı Mukaddes'e dayalı bir metin iken, diğeri muhtemelen apokriflere dayanan ve şifahî kültürün kodları içinde muhtemel bazı uyarlamaların yapıldığı bir metindir.

Sunuç itibariyle İbn Kuteybe'nin naklettiği metinleri, Tevrat'tan ve İncil'den aldığı çok açıktır. Bu bakımdan İbn Kuteybe, gerek yaratılışın başlangıcı, gerekse peygamberler tarihi ile ilgili doğrudan Ahd-i Kadim'e müracaat eden ilk müellif olarak görülmüştür.<sup>90</sup>

İslam tarihyazıcılığında Taberî'nin (ö. 310/923) *Târîhu'r-Rusûl ve'l-Mülûk*<sup>91</sup> adlı eseri önemli bir aşamayı hatta zirveyi temsil eder. Taberî bu eserinde kendi zamanında mevcut olan bütün literatürü kullanarak, kâinatın yaratılışından, hicrî üçüncü asrın sonuna kadar olan olayları kronolojik olarak kaleme almıştır.<sup>92</sup> Taberî'nin kaynakları arasında, özellikle yaratılışın başlangıcı ile ilgili rivayetlerinde, Ehl-i Kitap kaynaklı bilgilerin de yer aldığı görülür. Acaba, çağdaş bazı müelliflerce iddia edildiği gibi, İslam tarihyazıcılığında kullanılan bu tür bilgiler o dönemde var olduğuna inanılan Tevrat ve İncil çevirilerinden mi alınmıştır?<sup>93</sup>

Öncelikle Taberî döneminde Tevrat ve İncil'in Arapçaya tam çevirilerinin olup olmadığı açıklık kazanmış bir durum değildir. Arapça çevirilerin olduğunu kabul etsek bile, en azından Taberî'nin böyle bir çeviri kullandığına dair delillerin varlığından söz edemeyiz. Taberî'nin kullandığı malzemelere bakıldığında, diğer eserlerinde de olduğu gibi, bunların bir görgü tanığına veya kesintisiz bir ravi zinciriyle rivayetini elde ettiği bir çağdaşa isnad etme yolunu benimsediği görülür.<sup>94</sup> Görebildiğimiz kadarıyla Taberî'nin senetsiz olarak verdiği rivayet neredeyse yoktur. Bu bakımdan Taberî'nin bu bilgileri bizzat kendisinin söz konusu kaynaklardan almasından ziyade, onun bilgiyi isnad ettiği ravinin bu tür bir faaliyetin içinde olup olmadığına bakılmalıdır.

<sup>89</sup> İbn Kuteybe, *el-Maârif*, s. 17, 18.

<sup>90</sup> Abdülaziz ed-Dûrî, *Bahs fî Neş'eti İlmi't-Târîh inde'l-Arab*, Dâru'l-Meşrik, Beyrut, 1993, s. 54.

<sup>91</sup> Bizim esas aldığımız baskıda eser bu adla neşredilmiştir. Ancak eser *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk* şeklinde de adlandırılmaktadır. Bzk. Mustafa Fayda, "Taberî" *DİA*, XXXIX, 317.

<sup>92</sup> Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, s. 136, 137; Dûrî, *Bahs*, s. 55

<sup>93</sup> Cevâd Ali, gerek kaynak itibariyle gerekse yöntem itibariyle Tevrat ve İncil'in Müslümanların yazdığı tarih kitaplarında yardımcı materyaller olarak işlev gördüğünü söyler. Ancak onun, Taberî'nin bu tür bilgileri şifahî olarak hocalarından aldığını daha önce ifade ettiği de görülmektedir. Cevâd Ali, "Mevâridü Târîhi't-Taberî", I, 159, 160, 199, 200.

<sup>94</sup> Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, s. 137; Dûrî, *Bahs*, s. 55, Hitti, *History*, s. 388, 389, çev. II, 594, 59.



*Taberî Tarihi*'nin özellikle yaratılışın başlangıcı bölümüne bakıldığında, en çok siyer yazarı Muhammed İbn İshâk (ö.150/767) karşımıza çıkar. İbn İshâk'ın kayıp olup İbn Hişâm'ın önemli bir kısmını naklettiği siyerinin ilk kısmı, yaratılışın başlangıcından başlayıp Hz. Peygamber'in doğumuna kadar olan olayları ele alır. Taberî, işte bu bilgileri Muhammed b. Humejd (ö. 248/863) gibi çeşitli hocaları vasıtasıyla İbn İshâk'tan alıp nakletmiştir.<sup>95</sup>

Daha önce beşâretle ilgili bir rivayetine yer verdiğimiz gibi, İbn İshâk, gerek Kitab-ı Mukaddes metinleri, gerekse şifahî nakle dayanan rivayetlerin İslamî literatüre girmesinde önemli bir rol oynamıştır. Acaba İbn İshâk bu bilgilere nereden ulaşmıştır?

Hatîb el-Bağdâdî'nin naklettiği rivayetlere bakılırsa İbn İshâk bu bilgileri şifahî olarak almıştır. Bağdâdî, İbn İshâk'ı kitaplarına bu tür şeyleri çokça eklediği yönünde eleştirdikten sonra, Muhammed b. İsmail b. Ebî Füdeyk'e dayanan şu rivayete yer verir: "Muhammed b. İshâk'ı Ehl-i Kitap'tan bir adamdan aldığı bilgileri yazarken gördüm."<sup>96</sup> Bir başka raviden şu bilgi gelir: "Muhammed İbn İshâk bir hadis imla ettirdi. Hadis hoşuma gidince, 'Sana bunu kim rivayet etti?' diye sordum. 'Sus, sika biri, İbrahim el-Yahûdî rivayet etti' dedi."<sup>97</sup> Zaten İbn İshâk'ın "Ehl-i Kitap âlimlerinin söylediğine göre",<sup>98</sup> "Tevrat ehlinin iddiasına göre",<sup>99</sup> "İlim ehli bazı kimselerden duydum"<sup>100</sup> gibi ifadeleri de onun bu bilgileri şifahî olarak aldığını göstermektedir.

Örnek olarak Taberî, Havva'nın Âdem'den yaratılışı ile ilgili şunları söyler:

İbn Humejd'in Seleme'den onun da İbn İshâk'tan naklettiğine göre o şöyle demiştir: "Ehl-i Kitap'ın Tevrat'a uyanlarından ve İbn Abbas gibi âlimlerden bize ulaştığına göre, Allah Âdem'e bir uyku verdi. Sonra sol yanından bir kaburga kemiği aldı, yerini etle kapadı. Âdem uykudayken Allah o kaburga kemiğinden ona eş olarak Havva'yı yarattı. *Onunla ünsiyet etsin diye* ona kadın şekli verdi. Âdem uykusundan uyanıp da kendine gelince, onu yanı başında gördü. Dediklerine göre - Allahu a'lem- "Etim, kanım ve karım" dedi. *Onunla yalnızlığını giderdi.* Allah Âdem'i onunla evlendirince, *onu kendinden yaratılan bir ünsiyet kaldı.*<sup>101</sup>

<sup>95</sup> Taberî'nin İbn İshâk'ın rivayetlerine ulaştığı kanallar için bkz. Cevâd Ali, "Mevâridü Târîhi't-Taberî", III, 19, 20.

<sup>96</sup> Bağdâdî, *el-Câmi*, II, 114.

<sup>97</sup> Bağdâdî, *el-Câmi*, II, 114; ayrıca II, 163. Taberî, tefsirinde İbn İshâk'tan gelen bir rivayete yer verir. İbn İshâk bu rivayette Hıristiyan iken Müslüman olan Ebû Attab adlı bir şahsa dayandığını söyler. Bu şahıs ona İsrailoğulları'ndan çıkan son peygamberle ilgili bilgi verir. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XVII, 387.

<sup>98</sup> Taberî, *Tarih*, I, 189.

<sup>99</sup> Taberî, *Tarih*, I, 191.

<sup>100</sup> Taberî, *Tarih*, I, 461.

<sup>101</sup> Taberî, *Tarih*, I, 104; krş. Tekvin, 2: 21-23.

Bu metin her ne kadar doğrudan Kitab-ı Mukaddes'ten alınmış görünse de öncelikle Abdullah b. Abbas'a dayanan bir isnada ve “*Onunla ünsiyet etsin diye*”<sup>102</sup> gibi –vurguyla verdiğimiz- Kur’anî kavramlara yer vermesi dolayısıyla bir şekil değişikliğine uğradığı görülmektedir. Bu bakımdan doğrudan Kitab-ı Mukaddes'ten yapılan nakillerle, şifahî olarak nakledilen bilgiler arasında böyle bir fark ortaya çıkmaktadır. Gerek tarih gerekse tefsir kitaplarına hâkim olan da işte şifahî kültürle müfessirlere ulaşan bu tür bilgilerdir.

Taberî, ilk yaratılan şeyin ne olduğuyla ilgili de, İbn İshâk'tan gelen bir rivayete yer verir. “Allah’ın ilk yarattığı şey, zulmet ve nurdur. Sonra ikisini birbirinden ayırmıştır. Zulmeti, gece, siyah ve karanlık; nuru gündüz, aydınlatan ve ışık saçan kılmıştır.”<sup>103</sup> Bu rivayetin de doğrudan bir çeviri olmaktan çok, konuya temas etmekle birlikte, şifahî bir anlatımı esas aldığı görülmektedir.

Taberî'nin İbn İshâk kaynaklı zikrettiği bazı rivayetlerde, bunların Kitab-ı Mukaddes'ten alınmadığı ve şifahî kültürün ürünü olan şeyler olduğu anlaşılmaktadır. Mesela o şöyle nakletmektedir:

Tevrat ehli (Hz. Âdem'in nereye indirildiği hakkında) şunları söylüyorlar: “Âdem, Hindistan'da Vâsim denilen bir dağa indirilmiştir. Bu dağa Behîl de denilir ki burası Hindistan'da Dehnec ve Mendel adlı yerler arasındadır. Havva ise Mekke toprağından Cidde'ye indirilmiştir.”<sup>104</sup>

İbn İshâk'ın birebir Tevrat'a uyan rivayetleri de vardır. İbn Kesîr (ö. 774/1373) *Kıyasu'l-Enbiya*'sında İbn İshâk'tan Taberî tarihinde yer almayan bir metin nakletmektedir. Tufandan sonra Hz. Nuh'un yeryüzüne inişini anlatan bu metin, İbn Kesîr'in de işaret ettiği gibi, Ehl-i Kitab'ın elinde bulunan Tevrat'a aynıyla uymaktadır.<sup>105</sup> İbn İshâk, Kitab-ı Mukaddes'e uygun olarak naklettiği bu tür metinlerinden hareketle, Kitab-ı Mukaddes'ten “lafzî tercümeler halinde pasajlar veren” en eski Arap müellif olarak görülmektedir.<sup>106</sup>

Bununla birlikte İbn Kesîr, bu eserinde İbn İshâk'ın daha çok şifahî rivayetlerine yer vermekte, onun Kitab-ı Mukaddes'e uygun bir başka rivayetine neredeyse hiç

<sup>102</sup> Bkz. Rûm 30/21.

<sup>103</sup> Taberî, *Tarih*, I, 34-36. Ancak Taberî bu bilgi yerine Hz. Peygamber'den gelen ilk yaratılanın kalem olduğu yönündeki rivayeti tercih eder. Taberî'nin bu tercihinde, başkaca deliller yanında İbn İshak'ın -gaybî bir konu hakkındaki- bu bilgiyi hiç kimseye isnad etmemiş olması etkili olmuştur.

<sup>104</sup> Taberî, *Tarih*, I, 122. Taberî rivayeti değerlendirmesinde bu tür bilgilerin sıhhatini ne İslam âlimlerinin ne de Tevrat ve İncil ehlinin tespit edemeyeceğini söylemiştir. İbn İshak'tan bu minvalde gelen diğer bazı rivayetler için bkz. Taberî, *Tarih*, I, 126, 145, 159.

<sup>105</sup> İbn Kesîr, *Kıyasu'l-Enbiya*, I, 113-114.

<sup>106</sup> Horovitz, *İslâmî Tarihçiliğin Doğuşu*, s. 83. Watt, *İslâmî Hareketler*, s. 32.

rastlanmamaktadır. Söz gelimi İbn Kesîr'in yer verdiği İsrailoğulları peygamberlerinden biri olan Hoşea (Şi'ya) peygamber hakkında, İbn İshâk'tan naklettiği rivayetler bu kabildendir. Kitab-ı Mukaddes'le sadece kral Hizkiya döneminde yaşadığı bilgisinin dışında İbn İshâk'ın bu rivayeti Kitab-ı Mukaddes'te yer almamaktadır.<sup>107</sup> Nitekim İbn İshâk'ın *Sire*'sindeki malzemelerin çoğunun, Kitab-ı Mukaddes dışı (extra-biblical) Yahudi kaynaklarında ve çok az bir miktarının da Yeni Ahit dışındaki Hıristiyan kaynaklarında bulunabileceği söylenmiştir. Bir kısmının ise kaynağı tespit edilememiştir. Bu durum da onun bu rivayetleri şifahî yolla aldığına işaret etmektedir.<sup>108</sup>

Dolayısıyla, Taberî gibi evrensel tarih kitabı yazan müelliflerin eserlerinde doğrudan Kitab-ı Mukaddes çevirilerinden alınmış bilgilerden çok, Ehl-i Kitap'tan alınmış ve şifâhî olarak nakledilmiş bilgilerin yer aldığı söylemek mümkündür.

Tarihyazıcılığının yanı sıra, Ehl-i Kitap kökenli bilgilerin bulunduğu diğer bir alan da Kısasu'l-Enbiya'dır. Kısasu'l-Enbiya denince ilk akla gelen eserlerden birisi, Ebû İshak Ahmed b. Muhammed es-Sa'lebî'nin (ö. 427/1035) *Arâisü'l-Mecâlis*'idir. *el-Keşf ve'l-Beyan* adlı tefsirin de müellifi olan Sa'lebî, tefsirinde yer verdiği kıssaları çeşitli ilavelerle birlikte bu eserinde bir araya getirmiştir. Eser, daha sonraki kısasu'l-enbiya türünde dikkate değer bir şöhrete sahip olmuş, bu alandaki eserlere kaynaklık etmiştir.<sup>109</sup>

Sa'lebî eserinde yeryüzünün yaratılışıyla başladığı konuları, ayet ve hadisleri rivayetlerle birleştiren bir yöntemle ele almıştır.<sup>110</sup> Abdullah b. Abbas, Ali b. Ebî Talip gibi sahabîlerden, Katade, Said b. Cübeyr, Ka'bu'l-Ahbâr, Vehb b. Münebbih gibi tabiînden, Abdurrahman b. Zeyd, Mukâtil, İbn İshâk gibi ravilerden rivayetler nakletmiştir. Sa'lebî sık sık da “kâle'l-müfessirûn”, kâle'l-ulemâ” kâle'l-hukemâ” “kâle ehlü't-târih” gibi ifadelerle de rivayet ve görüşler zikretmektedir. Sa'lebî'nin bu ifadelerinden onun Ehl-i Kitap'a ait herhangi kitabî bir kaynağa müracaat etmeksizin şifahî bilgilere dayandığı anlaşılmaktadır.

Sözgelimi Havva'nın yaratılışı ile ilgili şunlara yer vermektedir:

Müfessirler demişlerdir ki: Allah Âdem'i cennete yerleştirdi. Âdem orada yalnız başına yürürdü. Ünsiyet edeceği, yalnızlığını paylaşacağı kimse yoktu. Allah ona

<sup>107</sup> İbn Kesîr, *Kısasu'l-Enbiya*, II, 315; krş. Hoşea, 1: 1. Bu rivayetler Taberî Tarihi'nden alınmış olmalıdır. Bkz. Taberî, *Târih*, I, 532-537.

<sup>108</sup> Watt, *Müslüman Hıristiyan Diyalogu*, s. 54, 55.

<sup>109</sup> Bkz. Günay Tümer, “Arâisü'l-Mecâlis”, *DİA*, III, 265, 266.

<sup>110</sup> Sa'lebî, *Arâisü'l-Mecâlis*, Matbaatü'l-Hamidiyye, Mısır, 1321.

bir uyku verdi. Sol tarafından bir kaburga kemiği aldı. Bu kemiğe kusayrî denmektedir. Allah Âdem'den, o farkında olmadan ve herhangi bir acı duymadan Havva'yı yarattı. Şayet Âdem bir acı duysaydı, insan karısına şefkat duymazdı. Sonra Havva'ya cennet giysilerinden bir giysi giydirdi. Onu çeşitli süslerle süsledi, Âdem'in başucuna oturttu. Âdem uykusundan uyandığında onu başucunda otururken gördü.”

Sa'lebî bu anlatımdan sonra meleklerin Âdem'i imtihan ederek bunun kim olduğunu ve niçin yaratıldığını sorduklarını, Âdem'in de bunun kadın olduğunu isminin Havva olduğunu çünkü canlı bir şeyden, birbirleriyle ünsiyet etmeleri için yaratıldığını söylediğini rivayet eder. Sa'lebî ardından da konu hakkındaki ayet ve hadisleri zikreder.<sup>111</sup> Sa'lebî'nin rivayeti ana hatlarıyla Tevrat'a uyuyorsa da, mitolojik bir anlatımın esas alındığı ve Tevrat metnine çeşitli açıklamaların ilave edildiği görülmektedir.

Sa'lebî, İbn İshâk'ın rivayetlerine de yer vermektedir. Ancak bunlar, eserin bütününe hâkim olan şifahî kültürün ürünü olan rivayetlerdir.<sup>112</sup>

Esasen bu eser, yoğun bir şekilde selefte dayanan rivayetlerin yer aldığı bir eser hüviyetindedir. Kitapta zikredilen rivayetler, Tevrat veya İncil'den yapılmış bir aktarım olmaktan çok, isrâîlî rivayetlerin bütün öğelerini taşıyan bilgilerdir. Kimi zaman Sa'lebî'nin “ruviye” veya “yurvâ” biçiminde yer verdiği rivayetler de aynı şekilde isrâîlî rivayetlerin genel özelliklerini yansıtmaktadır.<sup>113</sup> Bu da bizi Sa'lebî'nin herhangi yazılı bir kaynağa müracaat etmediği sonucuna götürmektedir.

Buradan hareketle, nispeten geç bir dönemde yaşayan İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) *Kıyasu'l-Enbiya*'sını, konumuza örnek olması bakımından ele alabiliriz. Birinci bölümde de değindiğimiz gibi, İbn Kesîr'in gerek isrâîliyat kavramının ortaya çıkışında gerekse isrâîlî malzemeye eleştirel yaklaşımda önemli bir yeri vardır. İbn Kesîr'in bu eserinde Tevrat'tan yaptığı bazı nakillere rastlanmaktadır. İbn Kesîr bu nakilleri “Bu, kitaplarının nassıdır”<sup>114</sup>, “Tevrat'ın nassı böyledir”<sup>115</sup>, “Onların kitaplarında gördüğümüze göre”<sup>116</sup> gibi ifadelerle zikretmektedir. Bu ifadeler, İbn Kesîr'in bizzat bir Tevrat tercümesini görme ve mütalaa etme imkânı bulduğunu göstermektedir.

<sup>111</sup> Sa'lebî, *Arâisü'l-Mecâlis*, s. 17.

<sup>112</sup> Bkz. Hz. Âdem'in ölümüyle ilgili bir rivayet, Sa'lebî, *Arâisü'l-Mecâlis*, s. 24, 25, 27.

<sup>113</sup> Bkz. Sa'lebî, *Arâisü'l-Mecâlis*, s. 24.

<sup>114</sup> İbn Kesîr, *Kıyasu'l-Enbiya*, I, 292, I, 358, II, 91, II, 203.

<sup>115</sup> İbn Kesîr, *Kıyasu'l-Enbiya*, I, 16, 96, 110, II, 206.

<sup>116</sup> İbn Kesîr, *Kıyasu'l-Enbiya*, II, 204.

Ancak İbn Kesîr, daha çok sayısal değerleri ifade ederken bu metinlere yer vermiş, kapsamlı bir nakilde bulunmamıştır. Sözelimi İbn Kesîr, Hz. İbrahim'in kurban ettiği oğlun, İshâk değil İsmail olduğunu delillendirirken, İsmail doğduğunda Hz. İbrahim'in 86 yaşında olduğunu, bunun onların kitaplarının metninde geçtiğini söylemektedir.<sup>117</sup> İbn Kesîr aynı şekilde İsrailoğulları'nın Mısır'da 430 sene yaşadıklarını Tevrat'a dayanarak zikretmektedir.<sup>118</sup>

İbn Kesîr zaman zaman da Tevrat'ta yer alan bilgilerin tutarsızlıklarına işaret etmek üzere buradaki metinlere yer vermektedir. Mesela Ehl-i Kitab'ın verdiği bilgiye göre Hz. Yakub Mısır'a geldiğinde 130 yaşındadır. Yine onlara göre Mısır'da 17 sene yaşamıştır; bununla birlikte Tevrat'ta bütün ömrünün 140 sene olduğu söylenmiştir. İbn Kesîr'e göre bu nüshadan veya onlardan kaynaklanan ciddi bir hatadır.<sup>119</sup> İbn Kesîr, Hz. Musa'nın çölde yaptığı sayımı ve her boyun sayısını ve her boydan Hz. Musa'ya yardımcı olan kişinin ismini verirken Tevrat'a dayanır.<sup>120</sup> Ancak İbn Kesîr, sayıların toplamıyla, Tevrat'ta zikredilen toplamın birbirini tutmadığını ifade eder. Tevrat'ın verdiği rakamlara göre Levioğulları hariç yirmi yaşın üstündekilerin sayısı 571 656 iken, Tevrat'ta toplam olarak sayının 603 555 olduğu zikredilmektedir.<sup>121</sup>

İbn Kesîr sayısal ifadelerin yanı sıra, bazı rivayetleri değerlendirirken de, bunların Tevrat'tan olduğuna dikkat çekmiştir. Sözelimi Hz. Âdem'in yaşadığı cennetin cennetü'l-huld olmadığına dair, Übey b. Ka'b, İbn Abbas, Vehb b. Münebbih, Süfyân b. Uyeyne gibi ravilerden gelen ve Ebu Hanife, İbn Kuteybe, Ebu Müslim gibi âlimlerce tercih edilen görüşün, Ehl-i Kitab'ın elinde bunun Tevrat'ın nassı olduğunu söyler.<sup>122</sup> İbn Kesîr, buna ilaveten Tevrat'ın metnine göre Hz. Nuh'un gemiyi yaptığı ağacın fıstık

---

<sup>117</sup> İbn Kesîr, *Kıyasu'l-Enbiya*, I, 292; krş. Tekvin, 16: 16. Buna göre rivayette geçen "biricik oğul" ifadesi hem şeklen hem de manen doğru olup henüz İshak doğmadan İsmail 13 yaşlarındayken bu hadise vuku bulmuştur. Bu biricik oğlun, İsmail olduğunun şeklen ifadesidir. Manen doğru olması ise, Hz. İbrahim'in Hacer'le birlikte İsmail'i daha bebekken Faran dağlarına götürüp yerleştirmesi ve orada tek çocuk olarak yaşamasıdır.

<sup>118</sup> İbn Kesîr, *Kıyasu'l-Enbiya*, II, 91; krş. Çıkış, 12: 40.

<sup>119</sup> İbn Kesîr, *Kıyasu'l-Enbiya*, I, 358. Ancak bugünkü Kitab-ı Mukaddes çevirilerinde Yakup öldüğünde yaşının 147 olduğu yazılıdır. Tekvin, 47: 9, 28.

<sup>120</sup> İbn Kesîr, *Kıyasu'l-Enbiya*, II, 202, 203; Sayılar, 1: 1-54.

<sup>121</sup> İbn Kesîr, *Kıyasu'l-Enbiya*, II, 203, 204. Kitab-ı Mukaddes çevirisinde ise bu sayı 603 550'dir. Sayılar, 1: 46.

<sup>122</sup> İbn Kesîr, *Kıyasu'l-Enbiya*, I, 15, 16.

çamı (sanevber) olduğu görüşünün bulunduğunu,<sup>123</sup> Nuh'un gemisinde Hz. Nuh'un üç oğlunun gelinlerinin ve annelerinin yer aldığı görüşünün doğru olduğunu ifade eder.<sup>124</sup>

Üzerinde durduğumuz örnek eserlerde de görüldüğü gibi, tarih ve kıyasu'l-enbiya literatüründe Kitab-ı Mukaddes metinlerinin doğrudan nakli İbn Kuteybe'nin eserlerinde görülmektedir. İbn Kuteybe'nin yukarıda sözünü ettiğimiz eserlerinde Kitab-ı Mukaddes'ten nakiller yapmış olması ve herhangi bir raviye atıfta bulunmamış olması, onun muhtemel Arapça veya Süryanice bir Kitab-ı Mukaddes nüshasına dayandığını göstermektedir. Sözgelimi, *Delailü'n-Nübüvve*'de, kendisinden sonra bu alandaki kitaplara Kitab-ı Mukaddes'ten yaptığı çevirilerle etki eden İbn Rabban'ın metinlerinden farklı metinler vardır ve bu eser kimi tercüme farklılıklarına sahiptir.<sup>125</sup> Ancak İbn Kuteybe'nin bu çevirilerine daha sonraki kıyasu'l-enbiya ve tarih eserlerinde rastlanmaması, İbn Kuteybe'yi nevi şahsına münhasır bir çizgide tutmakta, hatta istisna konumuna düşürmektedir.

İbn Kesîr'in tarihsel ve sayısal değerleri ve birkaç önemsiz nakli dışarıda tutulursa, onun eseri ve diğer eserlerde daha çok İbn İshâk gibi ravilerden gelen rivayetler yer almaktadır.<sup>126</sup> Bu rivayetler de bazen Kitab-ı Mukaddes'e uygunluk gösterse de şifahen nakledilmelerinden kaynaklanan bazı farklılıkları içermektedir. Bu sebeple, tarih ve kıyasu'l-enbiya ve eserlerinde delail ve reddiye türü eserlerde olduğu gibi, sistematik bir biçimde Kitab-ı Mukaddes'ten alınmış metinlerin yer aldığını söylemek mümkün gözükmemektedir.

---

<sup>123</sup> İbn Kesîr, *Kıyasu'l-Enbiya*, I, 96. Kitab-ı Mukaddes çevirisinde gofer ağacı için bkz. Tekvin, 6: 14. Ancak İbn Kesîr, İbn İshak'ın Sevrî'den rivayet ettiği tik ağacı (es-sâc: yaprakları çok geniş büyük bir ağaç, *Mucemü'l-Vasît*) olduğuna dair görüşü esas görüş olarak, diğerini ise temriz siygasıyla (kîle/denilmiştir ki diyerek) vermiştir.

<sup>124</sup> İbn Kesîr, *Kıyasu'l-Enbiya*, I, 110.

<sup>125</sup> Bkz. Camilla Adang, *Muslim Writers on Judaism & Hebrew Bible: From Ibn Rabban To Ibn Hazm*, Brill, Leiden, 1996, s. 149.

<sup>126</sup> Taberî'de İbn Kuteybe'den yaratılışın başlangıcı ile ilgili herhangi bir rivayete rastlanmazken, İbn Kesîr, onun Vehb'den naklettiği birkaç rivayete yer vermektedir. İbn Kesîr *Kıyasu'l-Enbiya*, I, 15, 275, II, 215; krş. İbn Kuteybe, *el-Maârif*, s. 41, 42.

## 3.2. Tefsir Geleneğini Kendi Bütünlüğü İçinde Okuma: Klasik

### Tefsirlerde Kitab-ı Mukaddes'ten Nakil Meselesi

Çağdaş dönemde, isrâiliyat söz konusu olduğu zaman üzerinde durulan en ciddi husus, müfessirlerin bu bilgileri tahkik ve tenkit etmeden, Ehl-i Kitab'ın kutsal kitaplarına uygunluğuna bakmadan rivayet ettikleri iddiası olmuştur. İkinci bölümde de dile getirildiği gibi, Abduh (ö. 1905), kıssaları araştırırken gözetilmesi gereken temel prensipleri zikretmiş, burada müfessirlerin “İsrâilî rivayetlerden dilediklerini Kur'an kıssalarına katıştırdıklarını, bu arada Tevrat'a, İncil'e ve Ehl-i Kitab'a ve diğer (din müntesiplerine) göre muteber olan kitaplara dayanmadıklarını” kaydetmiştir.<sup>1</sup>

Müfessirlere yönelik bu eleştiri, Reşid Rıza (ö. 1935) tarafından da sıklıkla ve keskin bir üslupla dile getirilmiştir. Daha önce de dile getirildiği gibi Rıza, müfessirleri, Ehl-i Kitab'ın kitaplarından haberdar olmadıkları, sadece onlardan Müslüman olanlardan aldıkları bilgilerle yetindikleri, bu sebeple Ehl-i Kitab tarafından kandırıldıkları biçiminde eleştirmiştir. Ona göre, Ehl-i Kitab'tan Müslüman olanlar, Tevrat ve İncil'deki bilgilerden çok Ehl-i Kitab'ın şifahî bilgilerini çeşitli uydurmalarla birlikte, Kur'an tefsiri adı altında İslam'a sokmuşlardır. Hatta Reşid Rıza eleştiri sınırlarını, müfessirleri eski Mısır ve Babil'e ait tarihî verilerden haberdar olmadıkları için çeşitli yanlışlara düştükleri noktasına kadar genişletmektedir.<sup>2</sup>

Bu kanaat onlardan sonraki müfessirlerce de dile getirilmiştir. Sözgelimi Derveze, tefsir kitaplarında kaynağı tarih bilginleri olan çok ayrıntılı rivayetlerin yer aldığını, bu rivayetlerden hareketle ravi ve müfessirlerin Ehl-i Kitab'ın kutsal kitaplarından haberdar olmadıklarını söylemiştir. Ehl-i Kitab'a ait kitapların Arapçaya çevrilmediğini ifade eden Derveze'ye göre bu raviler, ele geçirdikleri şifahî bilgileri herhangi bir elekten geçirmeden, bunlarda bulunan abartılı ve tuhaf şeylere dikkat çekmeden nakletmişlerdir.<sup>3</sup>

Vakıa tefsirlerde bulunan Ehl-i Kitab kaynaklı bilgilerin çok büyük bir çoğunluğu, ilk dönemden itibaren Müslüman olmuş mühtediler tarafından nakledilen rivayetlerden oluşmaktadır. Bu bilgiler, rivayet yoluyla kuşaktan kuşağa aktarılmış, Taberî tefsiri gibi

<sup>1</sup> Rıza, *el-Menâr*, I, 18.

<sup>2</sup> Bkz. Rıza, *el-Menâr*, IX, 84.

<sup>3</sup> Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, İhyâü'l-Kütübî'l-Arabiyye, Kahire, 1383, VI, 463; “Havle'l-İsrâiliyyât” s. 38, 39.

tefsir külliyatlarında tasnif edildikten sonra da bu aktarım aynıyla devam etmiştir. Ancak burada şu noktaları aydınlatmamız gerekmektedir:

1. Acaba müfessirler Kitab-ı Mukaddes'e uygun nakillerde bulunmuşlar mıdır? Günümüz tefsirlerinde olduğu gibi klasik tefsirlerde doğrudan nakilleri görmek mümkün müdür?

2. Acaba müfessirler Ehl-i Kitab'ın kitaplarına, bu kitaplara ulaşamadıkları için mi yoksa başka sebeplerle mi müracaat etmemişlerdir? Mesela müfessirler, Kitab-ı Mukaddes'ten nakilde bulunmaya iltifat etmeyip seleften gelen rivayetleri ısrarla naklederken belli bir prensibi mi esas almışlardır?

3. Seleften gelen rivayetlerin naklinden farklı olarak, Kitab-ı Mukaddes'ten bilgi nakletme konusunda helallik-haramlık noktasında bir çekince mi söz konusu olmuştur?

Şimdi bu soruların cevabını bulmaya çalışalım.

### 3.2.1. Klasik Dönem Müfessirlerinin Kitab-ı Mukaddes'e Uygun

#### Nakilleri

Bu başlık altında delâil ve reddiye türlerinde, kısmen de kısasu'l-enbiya ve tarih kitaplarında olduğu gibi müfessirlerin doğrudan Kitab-ı Mukaddes'ten nakilde bulunup bulunmadıkları konusunun izini sürmeye çalışacağız. Buradaki amacımız, bu bölümün başında dile getirdiğimiz, tefsirde Kitab-ı Mukaddes'ten doğrudan bilgi nakletmenin çağdaş bir olgu olup olmadığı meselesini vuzuha kavuşturmadır.

Daha önce de ifade edildiği gibi, isrâilî bilgilerin kaynakları arasında Kitab-ı Mukaddes de bulunmaktadır. Ancak bu bilgiler genellikle yine seleften gelen rivayetlere dayanmakta, bu bilgilerin Tevrat'tan olduğuna dair sarih ifadeler yer almamaktadır. Üstelik de bu bilgiler Tevrat'tan doğrudan bir aktarım olmayıp bunlarda çeşitli ilave veya farklılıklar bulunmaktadır.

I. Bu sahada incelemeye esas olacak tefsirlerden belki en önemlisi Taberî (ö. 310/923)'nin *Câmiu'l-Beyân* adlı tefsiridir. Taberî tefsirindeki nakillerin dayandığı İbrânî kaynakları hakkında yapılmış bir araştırmaya daha önce dikkat çekilmişti.<sup>4</sup> Bu çalışmadaki bazı örnekler incelendiğinde bu rivayetlerin, yazarın işaret ettiği İbrânî kaynaklarıyla bütünüyle aynı olmadıkları görülür. Mesela Taberî yaratılışın başlangıcı ile ilgili İbn Abbas'tan bir rivayet nakleder:

<sup>4</sup> Âmâl Muhammed Abdurrahman Rabî', *el-İsrâiliyyat fî Tefsiri't-Taberî, Dirâseten fî'l-Lüğa ve'l-Masâdiri'l-İbriyye*, el-Meclisü'l-A'la li-Şuûni'l-İslâmiyye, Kahire, 1425/2005.



Allah bir gün yarattı ona el-Ehad (birinci gün/Pazar) adını verdi. İkinci bir gün daha yarattı el-İsneyn (ikinci gün/Pazartesi) adını verdi, üçüncü bir gün daha yarattı ona da es-Sülâsâ' (üçüncü gün/Salı) adını verdi, dördüncü bir gün yarattı, el-Erbiâ' (dördüncü gün/Çarşamba) adını verdi, beşinci bir gün yaratıp buna da el-Hamîs (beşinci gün/Perşembe) adını verdi. Yeryüzünü birinci ve ikinci günde yarattı, dağları üçüncü günde yarattı ki insanlar ona bu sebeple “ağır gün” derler. Dördüncü gün, nehirlerin ve ağaçların yerlerini yarattı. Beşinci gün kuşları ve vahşi hayvanları yarattı. İnsanı da Cuma günü yarattı ve Cuma günü bütün yaratma işini bitirdi.<sup>5</sup>

Söz konusu çalışmada bu bilginin Tekvin kitabının ilk bölümüne dayandığı ifade edilmiştir.<sup>6</sup> Hâlbuki bu bölüme bakıldığında gerek anlatımın gerekse bilgilerin oldukça farklı olduğu görülür. Hangi günde hangi varlığın yaratıldığı konusunda bile farklılıklar vardır. Sözelimi, İbn Abbas'ın rivayetinde dağların üçüncü gün yaratıldığından söz edilirken, Tevrat'ın bu bölümünde dağlar geçmemiş, üçüncü günde bitkiler, otlar ve meyve veren ağaçların yaratıldığı söylenmiştir.<sup>7</sup> Bu sebeple, İbn Abbas'ın rivayetinin kaynağının Tevrat olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir.

Göklerin ve yerin yaratılışıyla ilgili, Süddî kanalıyla İbn Abbas, İbn Mes'ud ve diğer bazı sahabîlerden gelen bir rivayet de kimi noktalardan Tevrat'la benzerlik gösterse de ondan daha farklı bir anlatım tarzını esas almaktadır. Bu rivayet, yaratılışın başlangıcını anlatan Kur'an ayetleriyle yaratılışa dair şifahî kültürde var olan bilgilerin mezc edilmesi gibidir: “Allah Teâlâ'nın arşı su üzerindeydi. Sudan önce hiçbir şeyi yaratmamıştı.<sup>8</sup> Mahlûkatı yaratmak istediği zaman sudan bir buhar çıkardı. Bu buhar suyun üzerine çıktı ve yükseldi. Bu sebeple ona sema adını verdi. Sonra su kurudu, onu bir tek yeryüzü kıldı. Sonra ikisinin arasını ayırdı, iki günde birinci ve ikinci günde yedi yeryüzü yaptı.”<sup>9</sup> Yer yer mitolojik bir anlatıma da sahip olan rivayet, üçüncü ve dördüncü günde dağların ve yeryüzü halkının yiyeceği besinlerin yaratıldığını söyler. *Beşinci ve altıncı günde ise, gökler ve yerdeki canlılar yaratılmış, gökyüzü yıldızlarla süslenmiştir. Allah yaratma işini bitirince arşı istiva etmiştir.*<sup>10</sup> Görüldüğü gibi bu rivayette de hangi günde neyin yaratıldığıyla ilgili farklılıklar vardır. Kitab-ı

<sup>5</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXI, 433; *Tarih*, I, 42.

<sup>6</sup> Rabi', *el-İsrâiliyyât fi Tefsîri't-Taberî*, s. 104, 105.

<sup>7</sup> Tekvin, 1: 1-28.

<sup>8</sup> Buhârî'de de şöyle bir rivayet vardır: “Allah vardı ve Allah'tan başka hiçbir şey yoktu. Onun arşı su üzerindeydi. *Levh-i Mahfuz'da (fi'z-Zikr) herşeyi yazdı, gökleri ve yeri yarattı.*” Bed'ü'l-Halk, 1.

<sup>9</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I, 435.

<sup>10</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I, 435. Rivayette şu ayetlere referansta bulunulur: Kalem 68/1; Nahl 16/15; Fussilet 41/11; A'raf 7/54; Enbiya 21/30.

Mukaddes'te yer alan, yedinci gün Tanrı'nın dinlenmesi ise, bu rivayette Kur'an'daki istiva ile eşleştirilmiştir.<sup>11</sup>

İbn İshâk'a dayanan bir başka rivayet, Tevrat'ın akışına daha uygun görünse de önceki rivayette olduğu gibi Kur'an merkezli bir anlatıma sahiptir.<sup>12</sup> Taberî, "gökleri yedi gök olarak düzenledi"<sup>13</sup> ayetinin tefsirinde zikrettiği bu rivayeti, konuyu en açık şekilde beyan eden görüş olması yönüyle, hüccet olarak kullanır.<sup>14</sup>

Şeytan'ın Âdem ve Havva'yı kandırması konusunda, Tevrat'ta olduğu gibi rivayetlerde de öncelikle Havva'nın yasak meyveyi yediği daha sonra da eşini ayarttığı söylenir.<sup>15</sup> Ancak rivayetlerde önemli bir farklılık vardır. Tevrat'ta Havva ile konuşan ve onu kandıran yılanıdır. Yani Tevrat'ta İblis'in Âdem'e secde etmemesi, huzurdan kovulması, Havva ve Âdem'i ayartması gibi unsurlara rastlanmaz. Vehb b. Münebbih, Süddî (İbn Abbas ve İbn Mes'ud'dan), İbn Zeyd ve İbn İshak (İbn Abbas'tan) gibi ravilere isnad edilen rivayetlerde ise, İblis cennete yılanın karnında girmiştir.<sup>16</sup> Burada dikkati çeken husus, İbn İshâk "Tevrat ehli 'yılan sadece Âdem'le konuşmuştur' şeklinde okuyorlar"<sup>17</sup> dediği halde, şeytanın yılanın karnında cennete girdiğine dair rivayetleri zikretmesidir. Bu da onun her ne kadar Tevrat'tan bilgi alma imkânı bulunsa da seleften gelen rivayetleri nakletmeye önem verdiğini gösterir.

Taberî, görüşler arasında tercihte bulunurken, Allah'ın kelamına muvafık olan görüşün, İblis'in ister ayan beyan olsun isterse bir başka varlığa gizlenerek olsun, bizzat kendisinin Âdem ve Havva'yı muhatap aldığını söylemiştir. Böylelikle Taberî, İbn İshâk'ın haber verdiği, Tevrat'ın Âdem ile konuşanın yılan olduğu bilgisini kabul etmemiş olmaktadır. İblis'in kovulduktan sonra cennete hangi vasıtayla girdiğiyle ilgili olarak ise, İbn Abbas ve Vehb b. Münebbih'ten gelen rivayetleri anlayış sahibi bir kimsenin reddedemeyeceğini ifade etmiştir. Zira bunu akıl reddetmez, buna aykırı bir haber de yoktur. Taberî, bunun mümkün olabilecek şeylerden olduğunu ifade etmiş, böylelikle İblis'in yılanın karnında girmiş olabileceğini kabul etmiştir.<sup>18</sup>

Esasen Yahudi literatüründe de yılanın gerçekten yılan mı yoksa bir sembol mü olduğu tartışılmıştır. Yahudi âlimleri yılanın gerçek yılan olduğunda hemfikirdirler, ancak yılanın neyi temsil ettiğinde görüş ayrılıkları vardır. Bunlar arasında yılanın, Kötü

<sup>11</sup> Bkz. Tekvin, 2: 2, Taha 20/5.

<sup>12</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I, 433, 434.

<sup>13</sup> Bakara 2/29.

<sup>14</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I, 434.

<sup>15</sup> Tekvin, 3: 1-24.

<sup>16</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I, 525-531.

<sup>17</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I, 530.

<sup>18</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I, 531.

Eğilimi (Yetser Ara), Şeytan (Satan) ya da Ölüm Meleği (Malah Amavet) olduğu gibi görüşler vardır. Talmud'a göre ise bu üçü aynıdır.<sup>19</sup> Bu konudaki görüşlerden bir diğerine göre, yılan veya şeytan kadına bir insan şeklinde yaklaşmıştır. Dolayısıyla kadının kendisini aldatan muhatabı bir insandır. Hakikatte ise, o bir insan değil şeytan veya yilandır. Diğer bir görüşe göre, daha sonra *şeytan* olarak bilinecek melek "Samael/Şeytan" Âdem'den daha kolay bir şekilde ikna edebileceğini bildiği kadını baştan çıkarmak üzere yılanı kullanmıştır. Bu yorumda Samael'in kıskançlığa kapıldığı ve kadını kandırmak için bir aracı kullandığı üzerinde durulmaktadır. Yani ayartan şeytan, aracı ise yilandır.<sup>20</sup> Benzer şekilde, Talmud ve Midraşlarda Havva'yı kandırmanın yılan/şeytan olduğu söz konusu edilmiştir.<sup>21</sup>

Görüldüğü gibi, tefsir literatürüne geçen rivayetler doğrudan Kitab-ı Mukaddes'e değil, Ehl-i Kitap kaynaklarında referanslarına rastlanabilecek çeşitli şifahî anlatımlara dayanmaktadır.

Konuyla ilgili Tevrat'la rivayetler arasında bazı farklılıklara daha rastlanmaktadır. Tevrat'a göre, yasak meyveyi yedikten sonra Âdem Allah'tan korktuğu için gizlenmiştir; rivayetlere göre ise utancından gizlenmiştir.<sup>22</sup> Tevrat'ta kadına ceza olarak, doğum esnasında zorluk çekeceği söylenmiş, rivayetlerde ise hem doğum zorluğu çekeceği hem de ağacı kanattığı gibi her ay kanama göreceği söylenmiştir. Ayrıca İbn Zeyd'den gelen bir rivayette, Havva'nın halîm (akıllı/zeki)<sup>23</sup> bir yaratılışı varken sefih kılındığından söz edilmiştir.<sup>24</sup>

Taberî tefsirindeki isrâîlî rivayetler ve Kitab-ı Mukaddes ilişkisini daha yakından görmek bakımından Habil ve Kabil kıssasını da ele almak istiyoruz. Tevrat ve Kur'an'ın "ilk maktûl" olayını anlatım üslubuna bakıldığında, bunun birbirine çok yakın olduğu görülür. Her iki kitapta da olay özet olarak anlatılmış, sözgelimi rivayetlerde etraflıca anlatılacak olan iki kardeşin kurbanı niçin adadıklarından söz edilmemiştir. Ancak Tevrat'ın anlatımından, Kabil'in –Hıristiyan Kitab-ı Mukaddes'inde ve İbrânî Tora'sında Kayin, İslamî rivayetlerde Kabil- sunduğu kurbanın kabul edilmemesi, onun kurban seçerken takındığı özensiz tavırdan kaynaklandığı anlaşılır. Buna karşın

<sup>19</sup> *Tora*, I, 21.

<sup>20</sup> Yasdıman, "Yılan, Havvâ, Âdem", s. 21, 22.

<sup>21</sup> Bkz. Yasdıman, "Yılan, Havvâ, Âdem", s. 22, 23.

<sup>22</sup> Tora'nın ilgili ayetinin yorumunda da "utanma"dan söz edilmiştir. *Tora*, I, 23.

<sup>23</sup> "Hilm, aklın sıhhati ve geleceğe yönelik bakış açısının keskinliğidir." Nevevî, *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Müslim*, Dâru İhyâü't-Türâs, Beyrut, 1392, I, 189.

<sup>24</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I; 529. Tora'da ise bunun aksine kadın yasak meyveyi "zekâ elde etme konusunda çekici" bulmuştur. Bereşit (Tekvin) 3: 6; *Tora*, I, 20, 21. Dolayısıyla İbn Zeyd'den gelen bu rivayet, Havva'nın umduğunun tersi olduğuna bir işareti içermektedir.

Kur'an'da yer alan, Kabil'e kardeşinin cesedini nasıl gömeceği konusunda örneklik oluşturan karga unsuru, Tevrat'ta yer almaz. Tevrat'ta Tanrı Kabil'i muhatap alıp konuşmuş, Habil'in –İslamî rivayetlerde ve Kitab-ı Mukaddes'te Habil, Tora'da Evel'dir- herhangi bir sözüne yer verilmemiştir. Kur'an'da ise Habil kendini savunmuş, ona, günaha yeltendiğini hatırlatmıştır, vb.<sup>25</sup>

Taberî tefsirine bakıldığında kardeşlerin niçin birer kurban adadıkları, birinin kurbanının kabul edilip diğerinin kurbanının niçin kabul edilmediği ile ilgili çeşitli rivayetlerin geldiği görülür. Bunlardan ilk görüşe göre, kurbanı kabul edilen Habil, malının en iyisini, kurbanı kabul edilmeyen Kabil ise malının en kötüsünü kurban olarak sunmuştur. Bu sebeple birininki kabul edilmiş, diğerininki kabul edilmemiştir. Bu görüş Abdullah b. Amr ve İsmail b. Rafî'den gelmiştir.<sup>26</sup> Tora tefsirlerinde de konu daha çok bu bağlamda açıklanmıştır.<sup>27</sup>

İbn Abbas ve Mücahid'e dayanan ikinci rivayetlerde ise ilk görüşte olduğu gibi biri çoban diğer çiftçi olan iki kardeş, bir bahse girişerek hangisinin kurbanın kabul edileceğini konuşmuşlar, biri en iyi hayvanını, diğeri ise bir parça ekin veya baklayı sunmuştur. Birininkini ateş yakmış, diğerininkini yakmamıştır. Bunun üzerine Kabil insanlar arasında küçük düştüğünü düşünüp öfkesinden kardeşini öldürmüştür.<sup>28</sup> Bu rivayetlerde dikkat çeken, Kabil'in Kur'an'ın anlatımına uygun olarak: "Seni öldüreceğim!" demesine karşılık Habil'in "Benim günahım ne ki? Allah sadece muttakilerden kabul eder" ifadesinin geçmesidir. Mücahid'in rivayetindeki bir başka ayrıntı ise, Kabil'in kıyamete kadar çekeceği cezanın ayrıntılı bir şekilde tasvir edilmesidir.

Bu rivayetlere ek olarak Taberî, İbn İshâk ve Süddî'den<sup>29</sup> iki ayrı rivayet zikreder. Bu rivayetler kurban adama konusunu daha geriye götürür. İkiz kardeşle evlenme meselesini izah eden bu rivayet, daha önce İbn Kuteybe'nin Vehb'den naklettiği rivayetle hemen hemen aynıdır.<sup>30</sup> Ancak İbn İshâk'ın rivayeti, Kabil'in, ikiz kardeşini kendine daha layık görmesine gerekçe olarak, kendisinin cennette, Habil'in ise dünyada

<sup>25</sup> Bkz. Tekvin, 4: 1-16; Mâide 5/27-31.

<sup>26</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, X, 202, 203. Bu rivayetlerin devamında bu kurbanın, Hz. İbrahim'in kurban edilen oğluna fide olarak getirildiği söylenir. Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, X, 223.

<sup>27</sup> Tora, s. 26, dn. 3-5.

<sup>28</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, X, 203, 204.

<sup>29</sup> Taberî, Süddî'nin İbn Abbas, İbn Mes'ûd ve diğer bazı sahabelerden diyerek verdiği bu rivayetlerin bir bütün olduğu ve Taberî'nin bunu yeri geldikçe naklettiği anlaşılmaktadır.

<sup>30</sup> Bkz. İbn Kuteybe, *el-Maârif*, s. 17, 18; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, X, 205-207.

doğmuş olmasını gösterir. Onun bu rivayeti Tora ve tefsirleriyle örtüşür.<sup>31</sup> Vehb'in rivayetinde ayrıntı olarak Mina yer alırken, Süddî'nin rivayetinde Mekke ve Kâbe unsurları yer alır. Taberî'nin, İbn Cüreyc'e dayanarak verdiği bir başka ayrıntı da kardeşini nasıl öldüreceğini bilemeyen Kabil'e İblis'in bir kuş suretinde gelerek öldürmeyi ona öğretmesidir.<sup>32</sup>

Taberî, konuyla ilgili İbn İshâk'tan bir rivayet nakleder. Bu rivayet, bütünüyle Tekvin 4: 9-15'e benzerlik gösterir. Nitekim Taberî tefsirini tahkik eden Ahmed Muhammed Şâkir de, İbn İshâk'a ait bu rivayetin Tevrat'ın başka/eski bir tercümesi olduğunu söylemiştir.<sup>33</sup> İbn İshâk bu rivayeti, "ilk kitabı bilen âlimlerin birinden zikredildiğine göre"<sup>34</sup> diyerek nakleder. İbn İshâk'ın buradaki "ilk kitap"tan kastı, Tevrat'tır.<sup>35</sup>

Vakıa Taberî tefsirinde İbn İshâk'ın Ehl-i Kitap'tan bu şekilde naklettiği rivayetlere rastlanmaktadır. Bunları çeşitli kategorilerde değerlendirmek mümkündür. İlk kategori Taberî'nin, İbn Humeyd, Seleme, Muhammed İbn İshâk, ilim ehlinden biri (an ba'dı ehli'l-ilm), Vehb b. Münebbih yoluyla naklettiği rivayetlerdir. İbn İshâk'ın Vehb'den naklettiği bu rivayetler, Vehb b. Münebbih'in isrâilî rivayetlerinin genel karakterine uygundur. Bir başka ifadeyle, Vehb'in rivayetleri belli tasarruflarla ve şifahî kültürün genel kodları içinde nakledilmiştir. Taberî'nin İbn İshâk'tan bu tarikle naklettiği rivayetlerin büyük bir kısmı, Süleyman-Belkıs ve Davud-davacılar kıssasıyla ilgilidir. Mesela Belkıs'ın Süleyman'ın mektubunu aldıktan sonraki tavrını ayetler çerçevesinde anlatan rivayete göre o şöyle demiştir:

Bana bir mektup gelmiş, daha önce hiçbir kraldan böyle bir mektup almamıştım. Bu adam seçilmiş bir peygamberse, bizim ona gücümüzün yetmesine imkân yok, ancak ganimet toplayan bir kralda bizden daha güçlü olması mümkün değil. Ben şimdi, krallara hazırlanan ve onların gözünü kamaştıracak türden hediyeler hazırladım. Bakalım şayet o bir kralda hediyeleri kabul edecek, mala düşkünlük

<sup>31</sup> Bkz. *Tora*, s. 22, dn. 16. Burada Âdem ve Havva'nın günahattan önce birlikte oldukları ve Havva'nın kolaylıkla doğum yaptığı söylenir. Kayın'ın ilk doğan çocuk olduğu ifade edilmiştir. Ancak her ikisinin de günahattan önce doğduklarına dair bir görüş de vardır. *Tora*, s. 27, dn. 1.

<sup>32</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, X, 222.

<sup>33</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, X, 183, dn. 3; X, 228, dn. 5.

<sup>34</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, X, 228.

<sup>35</sup> el-Hurûfu's-Seb'a ile ilgili hadislerde de "el-Kitâbu'l-Evvel" ibaresine rastlanmaktadır: "İlk Kitap bir harf üzere inmiştir. Kur'an ise yedi harf üzere inmiştir." Bu rivayetlerde kastedilen de Tevrat'tır. Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I, 68, 71.

gösterecektir. Yok, şayet bir peygamberse onun dünyalığa ihtiyacı yoktur. Bu takdirde o, bizim dinine girmemizi ve onun emrine uymamızı isteyecektir.<sup>36</sup>

Görüldüğü gibi bu rivayet Kur'an paralelinde ve tefsiri biçiminde gelmiştir. Taberî'nin yeri geldikçe verdiği Vehb'in bu rivayetlerinin Kur'an'ın kıssayla ilgili çerçevesini aşmadığı görülür.<sup>37</sup> Tevrat'ın ilgili kısmına bakıldığında, Süleyman ve Hüdhdü unsurunun yer almadığı ve fakat Belkıs'ın Hz. Süleyman'ın saltanatının ihtişamını duyarak gözleriyle görmeye geldiği, bu arada oldukça zengin hediyeler getirdiği görülür.<sup>38</sup> Dolayısıyla Vehb'in rivayeti, bizzat Tevrat'a dayanmamaktadır.

İbn İshâk'ın, Vehb'den naklettiği diğer bir rivayet silsilesi de, Davud ve davacılarla ilgili kıssanın detaylarıdır. Bu rivayetler arasında kelime tahlilleri yanında, Hz. Davud'un Urya ile yaşadığı olayın da tasvir edildiği bir rivayet yer alır.<sup>39</sup> Ancak bu rivayette de, Tevrat'a göre ayrımlar söz konusudur. İlki, rivayete göre Hz. Davud, mihrabına çekilmiş ibadet edip Zebur okurken, Tevrat'ta ise sarayının damında dolaşırken kadınla ilgili hadise başına gelmiştir. İkincisi de Tevrat'a göre, Davud hemen o gün kadınla birlikte olmuştur; rivayete göre ise kocası savaşta öldürüldükten sonra onu nikâhlamıştır. Bir diğer nüans da Tevrat'a göre Natan Peygamber gelerek Hz. Davud'a böyle bir misal vermiş ve onu ikaz etmiştir. Rivayette ise iki melek, iki davalı mizanseniyile gelerek Hz. Davud'u ikaz etmişlerdir. Dolayısıyla bu rivayetin de şifahî kültürün ürünü olan bilgiler çerçevesinde nakledildiği görülmektedir.<sup>40</sup>

İkinci kategori, Vehb b. Münebbih'i zikretmeksizin, İbn Humeyd, Seleme İbn Fadl, Muhammed İbn İshâk, ilim ehlerinden biri, şeklinde gelen rivayetlerdir. İbn İshâk bu ibareye *enne ehle'l kitâbi'l-evvel* ve *bi'l-kitâbi'l-evvel* ifadelerini eklediği zaman, Tevrat'a uygun rivayetler nakletmiştir. Yukarıda sözünü ettiğimiz, Habil-Kabil kıssası yanında casusların Kenan ülkesini araştırıp döndükten sonra İsrailoğulları'nın savaşa karşı gönülsüzlüklerini anlatan rivayet de buna örnektir.<sup>41</sup> Bu rivayet bütünüyle, sayılar kitabının 14: 1-10. pasajlarını nakletmektedir. Ancak burada dikkati çeken anlatımın: "İsrailoğulları'ndan bir topluluk iki casusu taşlamaya kalktılar" ibaresiyle son bulmasıdır. Tevrat'ta ise cümle şöyledir: "Topluluk onları taşa tutmayı düşünürken,

<sup>36</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XIX, 456.

<sup>37</sup> Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XIX, 441-473.

<sup>38</sup> Bkz. 1. Krallar, 10: 1-13; 2. Tarihler, 9: 1-12.

<sup>39</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXI, 177-186.

<sup>40</sup> Krş. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXI, 185, 186; 2. Samuel, 11:1, 2; 12: 1-14.

<sup>41</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, X, 205.

ansızın Rabbin görkemi Buluşma Çadırı'nda bütün İsrail halkına göründü.”<sup>42</sup> İbn İshâk İslam'ın tanrı tasavvuruna aykırı olan bu antropomorfik anlatımı nakletmeyi uygun görmemiş olmalıdır.

Bununla birlikte İbn İshâk'ın bu ifadelerle, -Habil ve Kabil'in ikiz olmayan kız kardeşleriyle evlenme meselesinde olduğu gibi- Tevrat'ta olmayan bilgiler naklettiği de görülür.<sup>43</sup> Bu da İbn İshâk'ın bu ifadeleri kullanırken bir sistematığının olmadığını göstermekte, onun rivayetlerinin arasını, bu tür ifadelerinden hareketle ayırmayı güçleştirmektedir.

Buna zaman zaman “an ehli'l-ilmî *enne ehle'l kitâbi'l-evvel*”; “an ehli'l-ilmî *bi'l-kitâbi'l-evvel*” ve “an ehli'l-ilmî *enne ehle'l kitâbi*”, *an ehli'l-kitâbi min ehli't-tevrât*” gibi ifadeler de eklenir. Bazen de, aynı silsile ile “*İbn İshâk demiştir ki*” biçiminde, ehli'l-ilmî ifadesi zikredilmeksizin verilen rivayetler zikredilir. Bunların bir kısmı Tevrat'a uyarken,<sup>44</sup> önemli bir kısmının da isrâilî bilgilerin genel karakterini yansıttığı görülür.<sup>45</sup>

Daha önce de ifade edildiği gibi, seleften gelen rivayetler genellikle Kur'an anlatımına uygundur. Tevrat'ta bulunup da şirk, teşbih, tecsim gibi Kur'an'a aykırı olan pasajların isrâilî rivayetlerde yer aldığını söylemek zor görünmektedir. Bir başka ifadeyle, seleften gelen isrâilî rivayetler Kur'an paralelinde gelir ve bu doğrultuda Kur'an'ı tefsir ederler.

Taberî'nin tefsirinde bunun pek çok örneğini görmek mümkündür. Örnek olarak Lut kavmini helak etmek ve Hz. İshak'ı müjdelemek için Hz. İbrahim'e gelen elçilerle ilgili anlatımı ele alalım. Tevrat'a göre Hz. İbrahim'e gelen elçiler, kendilerine ikram edilen yemeği yemişlerdir; çünkü onların melek olduğundan söz edilmemiş, elçiler insan olarak anlatılmıştır.<sup>46</sup> Ancak Kur'an'ın ifadesine göre, elçiler yemeğe el sürmemişlerdir. Bunun üzerine Hz. İbrahim, onların iyi bir niyetle gelmedikleri düşüncesine kapılarak, korkmuştur.<sup>47</sup> Ancak Tevrat'ta bu korkudan da bahsedilmez. Kur'an'a göre Hz. Sara, kendilerine çocuk müjdelenmeden önce gülmüştür.<sup>48</sup> Tevrat'a

<sup>42</sup> Sayılar, 14: 10.

<sup>43</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, X, 205.

<sup>44</sup> Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II, 347; krş. Çıkış 19: 9 vd.

<sup>45</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I, 518, 528; II, 77, V, 328; V, 494; V, 506; XIII, 91,92, XVIII, 192. Bunlardan başka Taberî'nin, İbn Humeyd, Seleme, İbn İshâk, Muhammed İbn Ebî Muhammed, İkrime, Said b. Cübeyr ve İbn Abbas tariki ve buna benzer tarihlerle naklettiği rivayetler de önemli bir yekûn teşkil eder. Bu rivayetler ise seleften gelen tefsirle ilgili genel konuları içerir. Bazı örnekler için bkz. I, 251, 268, 321, 356, 360, 363, 376, 379 vb.

<sup>46</sup> Tekvin, 18: 1.

<sup>47</sup> Hud 11/70; bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XV, 387.

<sup>48</sup> Hud 11/71.

göre ise kendisine çocuğun müjdelenmesinden sonra, çok ciddi bir şaşkınlık yaşaması üzerine gülmüştür.<sup>49</sup> Rivayetler de onun gülüşüne, Lut kavmi helak edileceği halde onların hala gaflet içinde bulunmaları, kendileri onlara bizzat hizmet ettiği halde misafirlerin ikrama el sürmemeleri, Hz. İbrahim'in korkuya kapıldığını görmesi gibi sebepler gösterilir.<sup>50</sup>

Bu rivayetler, tamamen Kur'an'ın anlatımına uygundur. Vehb'den gelen bir rivayet ise, Kur'an'ın anlatımını esas almakla birlikte, bir noktada farklılık arz etmektedir. Vehb'in rivayeti şöyledir:

Melekler İbrahim'e geldikleri ve o onları gördüğü zaman, onların görünüşleri ve güzellikleri hoşuna gitti. Melekler İbrahim'e selam verdiler, varıp yanına oturdular. İbrahim hemen kalkıp onlara semiz bir dana (getirilmesini) ve ateşte çevrilmesini emretti. Sonra da onlara yemeği sundu. Onların yemeğe el uzatmadıklarını görünce, onları yadırgadı ve onlardan dolayı içine bir korku girdi. Bu esnada Sara çadırın arkasında dinliyordu.<sup>51</sup> Dediler ki: Korkma, biz sana halim ve mübarek bir oğul müjdeliyoruz.<sup>52</sup> Bunu karısı Sara'ya müjdeledi. Sara güldü ve "Ben yaşlı bir kadinken benim nasıl bir oğlum olabilir, kocam da iyice ihtiyarladı" diyerek şaşırıldı. Dediler ki: "Allah'ın işine mi şaşırıyorsun? Kuşkusuz o dilediğine muktedirdir. Allah size onu bağışlamıştır, onunla sevinin!"<sup>53</sup>

Görüldüğü gibi Vehb'in rivayetinde dikkati çeken, Tevrat'ın anlatımına uygun olarak Hz. Sara'nın gülüşünün Hz. İshak'ın müjdelenmesine bağlanmasıdır. Üstelik de bu rivayette, Tevrat'ta olduğu gibi, bu siyakta elçilerin Lut'a geldiğinin ifade edilmemesidir. Taberî burada bir takdim ve tehirin söz konusu olduğu şeklinde bir tevil nakletmiş ancak bu görüşü tercih etmemiştir.<sup>54</sup> Bu teville göre anlam şöyledir: "Karısı ayaktaydı, biz ona İshak'ı, İshak'ın arkasından da Yakub'u müjdeledik, bunun üzerine güldü ve: 'Yok canım, ben yaşlı bir kadinken doğum mu yapacağım?' dedi."<sup>55</sup>

Vehb ayetin siyakını Tevrat'a göre anlamıştır. Ancak diğer bütün unsurlar, Kur'an'la uyum içindedir. Dolayısıyla Vehb'in rivayeti Tevrat'tan doğrudan bir alıntı

<sup>49</sup> Tekvin, 18.12.

<sup>50</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XV, 389-394.

<sup>51</sup> Kur'an'da Sara "ayaktayken" diye nitelenirken, Tevrat'ta: "Sara Rabbin arkasında, çadırın girişinde durmuş, dinliyordu" şeklinde nitelenir. Taberî bir başka rivayette de onun perdenin arkasında elçilerle İbrahim'in konuşmasını dinlediği rivayetine yer verir. XV, 389.

<sup>52</sup> Bu rivayette, İshak'ın halim olarak nitelendirilmesi, Taberî'nin de kabul ettiği gibi, "Biz de ona halim bir oğul bağışladık." (Saffât 37/101) ayetinde geçen kurban edilen oğlun, İshak olarak yorumlanması anlayışına dayanır. Rivayetler için bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXI, 72-82. Taberî'nin değerlendirmeleri için bkz. *Câmiu'l-Beyân*, XXI, 86-87.

<sup>53</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XV, 391.

<sup>54</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XV, 394.

<sup>55</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XV, 391.



olmaktan ziyade, Kur'an'ın paralelinde bir anlatımı içermektedir. Ancak bu durum, Vehb'in Kitab-ı Mukaddes'e bütünüyle uygun rivayetlerinin olmadığı anlamına gelmez.<sup>56</sup>

Aynı örnek kısca üzerinden incelememizi sürdürebiliriz. Kur'an'ın ifadesine göre, Hz. İbrahim'in korkusu geçtikten sonra meleklerle mücadeleye girişmiştir. Kur'an'ın bu "mücadele" ile ilgili anlatımı diğer kıssalarda olduğu gibi oldukça vecizdir. Ancak Tevrat'ta anlatımın biraz daha tafsilatlı olduğunu görmek mümkündür. Tevrat'a göre, İshâk'ı müjdeleyen adamlar Sodom'a doğru yola çıktıktan sonra Hz. İbrahim, Rab'le konuşmaya, Rabbin Lut kavmini helak edeceğini öğrenince de onunla mücadeleye girişmiştir. Bu anlatımda, Yahudi tanrı inancına paralel antropomorfist bir tanrı tasviri kendini göstermektedir. Hz. İbrahim, şehirde elli doğru kişi olduğu takdirde orayı bağışlamasını diler. Bu sayı 10'a kadar iner. Ancak şehirde 10 doğru kişi de yoktur.

Taberî, konuyla ilgili, Katâde, Said b. Cübeyr ve Süddî'den gelen üç ayrı rivayete yer verir. Bu rivayetler arasında gerek olayın anlatılış biçimi gerek sayı bakımından Tevrat'ın anlatımına en yakın olan Katâde'nin rivayetidir. Ancak Tevrat'ta İbrahim'in tanrıyla mücadele ettiği anlatılırken, rivayetlerde Kur'an'ın da anlatımına paralel olarak meleklerle mücadele ettiği zikredilmiştir.<sup>57</sup>

Tevrat'ın anlatımında Hz. İbrahim'e üç adamın geldiğinden söz edilmiş ve fakat bunların melek olduğu tasrih edilmemiştir. Kur'an'da ise er-Rusül/ elçiler /meleklerden söz edilmiştir.<sup>58</sup> Taberî'nin nakline göre ise, gelen elçiler meleklerden olup bunlar Cebrail ve başka iki melektir. Bir başka rivayete göre Cebrail'in yanında Mikail ve İsrail vardır.<sup>59</sup> Bir rivayete göre Sara ile konuşan Cebrail'dir.<sup>60</sup> Tevrat'ta Sodom'a iki melek varmıştır. Kur'an ise yine çokluk ifade eden er-Rusül kelimesini kullanmıştır.<sup>61</sup>

---

<sup>56</sup> Cevâd Ali, bazı rivayetlerinden hareketle, Vehb'in Ahd-i Kadim'den ve Mezmurlar'dan güzel bir biçimde çevrilmiş nakillerinin olduğunu, aynı şekilde bazı rivayetlerinin onun Talmud'u bildiğini gösterdiğini ifade etmektedir. Bkz. "Mevâridü Târîhi't-Taberî", I, 193, 194. Horovitz de Vehb'in Tekvin Sifri ve burada geçen şahsiyetlerle ilgili Süryanice çevirideki bazı hatalara işaret ettiğini belirterek onun bu konuda Ehl-i Kitap kaynaklarına bağlı kaldığını söylemektedir. Bkz. *İslâmî Tarihçiliğin Doğuşu*, s. 42, 43, krş. Dûrî, *Bahs*, s. 105, 106. Atıâr da Ebu Nuaym el-İsfehânî'nin *Hilyetü'l-Evliyâ'*'sından verdiği bazı örneklerle bunu teyit eder. *el-Bidâyetü'l-Ülâ*, s. 61.

<sup>57</sup> Taberî, "bizimle mücadeleye girişti" ibaresini "bizimle konuşmaya girişti" şeklinde anlayan ve buna gerekçe olarak İbrahim'in Allah'la mücadele etmediğini, ondan dilediğini gösteren Basra ekolünden bir dilciyi cehaletle itham eder. Burada Allah Teâlâ'nın mücadele-muhasebe (tartışma)dan söz ettiğini bunu da Hz. İbrahim'in Rab'le değil, meleklerle yaptığını söylemektedir. *Câmiu'l-Beyân*, XV, 402, 403.

<sup>58</sup> Tekvin, 18: 1; Hûd 11/69.

<sup>59</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XV, 381, 382.

<sup>60</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXI, 74.

<sup>61</sup> Tekvin, 19: 1; Hûd 11/77.

Rivayetler de bu doğrultuda olup Sodom'a iki meleğin değil, meleklerin geldiği söylenmiştir.<sup>62</sup>

Tevrat tefsirlerinde bunların üç görev için indirilmiş üç melek olduğuna dikkat çekilir. Midraş'a göre bir melek iki iş yapmaz. Buradaki melekler, Avram'a Sara'nın bir oğlu olacağını haber veren Mihael (Mikail), Sodom'u yok eden Gavriel (Cebrail) ile hem Avram'ı iyileştiren hem de Lut'u kurtaran Rafael (İsrafil)dir.<sup>63</sup> Dolayısıyla görevini tamamlayan Mihael, diğer iki meleğin yanından ayrılmıştır.<sup>64</sup> Taberî'nin meleklerin isimlerine dair verdiği rivayetin Midraş kaynaklı olduğu anlaşılıyor. Ancak Sodom'a varan meleklerin sayısının rivayetlere göre değişmemesi, Kur'anî çizginin göz ardı edilmediğiyle izah edilebilir.

Taberî, yukarıda da işaret edildiği gibi eline geçen her rivayeti tefsirinde zikretmemektedir. Sözelimi Hz. Hacer ve İsmail'in hikâyesiyle ilgili olarak, tefsirde İbn Abbas'tan uzunca bir rivayet nakletmektedir. Bu rivayet, Tevrat'la sadece Hacer'in Sara'dan kaçtığı bilgisiyle örtüşür. Rivayetin devamı Hz. İbrahim'in Hacer ve İsmail'i Mekke'ye yerleştirmesinden İbrahim ve İsmail'in Kâbe'yi inşa etmesine kadar yaşanan olayları anlatmaktadır. Bu rivayetteki Safa-Merve, sa'y gibi unsurlar Tevrat'ta yer almaz. Bu bakımdan rivayet bütünüyle Kur'an'ın doğrultusundadır. Taberî'nin tarihinde ise Tevrat'la anlam olarak uyuşan ve fakat lafızları farklı olan bazı rivayetler yer almaktadır: "Hacer güzel bir cariye idi. Sara onu İbrahim'e hediye etti ve dedi ki: 'Ben onu doğurgan bir kadın olarak görüyorum, onu al; belki Allah sana ondan bir çocuk verir.' Sara'nın çocuğu olmamıştı. Yaşlanmış fakat İbrahim'e çocuk verememişti. İbrahim Allah'a kendine salih bir evlat vermesi için dua etti. Duası İbrahim yaşlanıp Sara da çocuktan kesilene kadar geciktirildi. Daha sonra İbrahim Hacer'le birlikte oldu, Hacer ona İsmail'i doğurdu."<sup>65</sup>

Taberî, Süddî'den de şu rivayeti verir: "Sara İbrahim'e 'Hacer'le mutlu olursun, onunla birlikte olmana izin verdim' dedi. İbrahim de onunla birlikte oldu, Hacer İsmail'e hamile kaldı. İbrahim Sara ile birlikte oldu, o da İshâk'a hamile kaldı. Sara İshâk'ı doğurdu. İshâk biraz büyüyünce İsmail'le kavga ettiler. Sara İsmail'in annesine öfkelenildi. Ona saldırdı. Onu evden çıkardı." Kıssa'nın devamında bu çekişmeler üzerine Allah Teâlâ'nın Hz. İbrahim'e onları Mekke'ye götürmesini vahyettiği

<sup>62</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XV, 408.

<sup>63</sup> *Tora*, s. 117, dn. 1-8.

<sup>64</sup> *Tora*, s. 125, dn. 1-22.

<sup>65</sup> Taberî, *Tarih*, I, 247. Olayın Tevrat'taki anlatımı için bkz. Tekvin, 16: 1-4, 15.

zikredilir.<sup>66</sup> Rivayetin zikrettiğimiz kısmı öz olarak Tevrat'ta anlatılanla örtüşmektedir.<sup>67</sup>

Taberî, bu rivayetleri zikretmeye değer görmemiş olmalı ki, tefsirine almamıştır.<sup>68</sup> Bu da Taberî için rivayetin Ehl-i Kitab'ın anlatımına uygunluğundan ziyade senedi esas aldığına ortaya koymaktadır. Bunun yanı sıra Taberî, olayın Kur'an'a uygun bir anlatımının olmasını da esas alıyor olmalıdır.

Bilindiği gibi Taberî'nin tefsirde esas aldığı temel prensiplerden biri, lafzın zahirî manasını gözetmektir. Bu zahirî anlamdan ancak başka türlü bir tefsiri gerektirecek özel sebepler olduğu zaman çıkılabilir. Taberî'ye göre bu özel sebeplerden biri “selefin rivayetleri”dir. Özellikle de sahabî ve tabiînin tefsire dair sözleridir. Hatta Taberî, selefin sınırlarını isimleri isrâilî kıssalarla bağlantılı olan Ka'bu'l-Ahbâr, Vehb b. Münebbih, [İbn İshâk] gibi ravilere kadar genişletir.<sup>69</sup> Sözelimi Taberî, İblis ve yasak meyve ile ilgili rivayetleri değerlendirirken şöyle der: “Bu haberler, kendilerinden rivayette bulunduğumuz sahabe, tabiîn ve diğerlerinden gelmiştir...”<sup>70</sup> Nitekim İbn Teymiyye de Taberî tefsirini, “en sahih tefsir” olarak nitelendirmiştir. Buna gerekçe olarak da selefin görüşlerini sabit senetlerle nakletmesini ve içinde bid'atlerin bulunmamasını göstermiştir.<sup>71</sup>

Taberî'de yer alan Ehl-i Kitap kaynaklı bütün bilgiler isnad sistemine göre verilmiş, mutlaka seleften gelen bir raviye dayandırılmıştır. Bir başka ifadeyle, Taberî'nin bizzat kendinin Ehl-i Kitap kaynaklarından bilgi nakletmesi gibi bir durum söz konusu değildir. Taberî'nin tarihinde olduğu gibi tefsirinde de bu konuda Vehb b. Münebbih, İbn İshâk ve Süddî gibi âlimler öncelikli yere sahiptir.

Taberî'nin tefsirde rivayetlerine yer verdiği ravilerin nakilleri, tarihinde olduğu gibi büyük oranda şifahî yolla elde edilmiş bilgilerden oluşur. Nitekim C. Zeydan da buna dikkat çekmiş, Talmud gibi İbrânî literatüründen önemli ölçüde malzemenin,

<sup>66</sup> Taberî, *Tarih*, I, 245. Rivayetlerde Kur'an'da olduğu gibi Hz. İbrahim'in Hacer ve Sara'yı bizzat götürdüğü anlatılırken Tevrat'ta onları kendi başlarına gönderdiği kaydedilir. *Tekvin*, 21: 14.

<sup>67</sup> Tevrat'taki anlatım için bkz. *Tekvin*, 21: 9-13.

<sup>68</sup> Taberî, tefsirinde, Hz. İbrahim'in Sara için “o kardeşimdir” dediği biçimindeki rivayeti, Ebu Hüreyere'den merfu olarak nakleder. *Tarih*, I, 245, 246. Tarihinde ise bu rivayetin yanı sıra Süddî'den gelen ve Tevrat'la teferruatta olmasa da özde birleşen bir rivayete yer verir. *Tekvin*, 12: 1-20; Taberî, *Tarih*, I, 244, 245. Rivayette Hacer'in Mısır Firavun'u tarafından Sara'ya hediye edildiği ifade edilirken Tevrat'ta bu yoktur. Ancak Tevrat'ta Hz. İbrahim'la Sara'nın benzer bir olayı, Avimelek'le yaşadıkları da kaydedilir. Burada Avimelek'in ona köle ve cariyerler verdiği bilgisi geçer. *Tekvin*, 20: 1-18.

<sup>69</sup> Goldziher, *Mezâhib*, s. 111; Cevâd Ali, “Mevâridü Târîhi't-Taberî”, I, 160, 161.

<sup>70</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I, 531.

<sup>71</sup> İbn Teymiyye, *Mukaddime*, s. 55. Taberî'nin selef kavramıyla, İbn Teymiyye'nin selefiligi hakkındaki tartışmalar için bkz. Aydın, *Taberî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*, s. 25; krş. Öztürk, “Taberî'nin Tefsir Anlayışında Selefilik”, s. 22.

Arapçaya nakledildiğini ancak tercüme niteliğinde herhangi bir şeyden söz edilemeyeceğini, bunların sahabeye kadar uzanan bir süreçle şifahen nakledildiklerini söylemiştir.<sup>72</sup>

Bu rivayetler her ne kadar Tora, Talmud, Midraş gibi kaynaklara irca edilebilirse de, bütünüyle bu kaynaklardan nakledilmiş olduklarını söylemek de imkânsız görünmektedir. Bu rivayetlerin, Ehl-i Kitap'tan şifahî olarak veya bizzat kaynaklarından belli bir dönüşümden sonra ve Kur'an'ın anlatımlarıyla mezcedildikten sonra nakledildiği anlaşılmaktadır. Kanaatimizce bu da bu rivayetlerin Kur'an tefsirlerinde yer verilmesinin önünü açmıştır.

Taberî'den sonra telif edilen Sa'lebî'nin *el-Keşf ve'l-Beyân*'ı, Beğavî'nin *Meâlimü't-Tenzil*'i, İbn Atıyye'nin *el-Muharraru'l-Vecîz*'i gibi tefsirlerde de aynı yöntemin kullanıldığı görülür. Haddizatında bu tefsirler birbirinin devamı niteliğindedir ve birinde bulunan bir rivayeti üç aşağı beş yukarı diğerinde de bulmak mümkündür. Sa'lebî'nin peygamber kıssalarından oluşan *Arâisü'l-Mecâlis* adlı müstakil eserine daha önce temas etmiş ve bu eserde isrâîlî karakterli çok sayıda haberin mevcut olduğunu ifade etmiştik. Tefsirdeki rivayetler de benzer özellikler göstermektedir. Beğavî'nin eseri, Sa'lebî'yi esas almıştır. Bu sebeple bazı rivayetler çıkarılmış olsa bile tefsirin genel çizgisini koruduğu dikkati çeker. İbn Atıyye her ne kadar, rivayetlere kimi tenkitler yöneltmişse bile, eseri isrâîlî rivayetlerden hali değildir.<sup>73</sup> Dolayısıyla bu tefsirlerde Ehl-i Kitap'ın yazılı kaynaklarından doğrudan yapılmış nakillere rastlandığını söylemek oldukça zordur.

II. Fahreddin Râzî'nin (ö. 606) *Mefâtihu'l-Ğayb*'ı dirayet tefsiri olarak kabul edilir. Bu eser, kendi dönemindeki pek çok ilmî meseleyi münakaşa konusu eden geniş kapsamlı bir tefsir külliyatı hüviyetindedir. Eserin hicrî 6. yüzyılın sonu yahut 7. yüzyılın başında telif edildiği göz önünde bulundurulursa, ilk dönemlere göre Tevrat ve İncil çevirilerinin yaygınlaşmış olduğu ve bunlara müracaatın kolaylaştığı tahmin edilebilir. Bu bakımdan bu dönemde Kitab-ı Mukaddes'e müracaat olup olmadığını Râzî tefsirinden görme imkânımız bulunmaktadır.

Râzî, tefsirinde isrâîlî rivayetlere yönelik, *özellikle de peygamberlerin masumiyeti söz konusu olduğunda* eleştirel bir tavır takınır. Bunların bâtıl olduğunu göstermek için akli istidlal yöntemini kullanır. Râzî peygamberlerin masumiyetiyle alakalı olmayan

<sup>72</sup> Corci Zeydan, *et-Temeddünü'l-İslâmî*, Mektebetü'l-Hayât, Beyrut, ts. III, 178, 179.

<sup>73</sup> Bu tefsirlerle ilgili değerlendirmeler için bkz. İbn Teymiyye, *Mukaddime*, s. 31, 32, 39-41, 55-57; *el-Fetâvâ el-Kübrâ*, V, 84-86; *Mecmûu'l-Fetâvâ*, XIII, 385-388.

isrâilî rivayetlere bazen hiç yer vermez, bazen de rivayeti zikredip herhangi bir eleştiride bulunmaz. Dolayısıyla Râzî'nin isrâilî rivayetlere bütünüyle mesafeli durduğunu söylemek güçtür.

Râzî'nin Kitab-ı Mukaddes'le olan ilişkisine gelince bunu üç kategoride değerlendirmek mümkündür. İlk kategori, onun “Tevrat'ta şöyle gelmiştir...” diyerek yer verdiği bilgilerdir. Örnek olarak Râzî, besmeleyi tefsir ederken “Tevrat'ta: ‘Ey Musa! Rabbine bütün kalbinle yönel’<sup>74</sup> emri gelmiştir demektir.<sup>75</sup> Müfessir aynı ifadeyi daha sonra “Tevrat'ta şöyle gördüm...” ifadesiyle verecektir.<sup>76</sup>

Nur Suresi 30. 31. ayetlerin tefsirinde ise şunlara yer verir: Denilmiştir ki Tevrat'ta şöyle yazılıdır: “Bakış kalpte şehvet eker, nice şehvet vardır ki uzun bir hüznü doğurur.”<sup>77</sup>

Râzî'nin tefsirinde nadiren de olsa yer verdiği bu tür özdeyişler daha çok öğüt içerikli ve insanların gönlünü Allah sevgisine, ahirete yöneltmek, dünyayı yerip dünyaya perestiş etmekten alıkoymak gibi amaçlara yöneliktir. Goldziher, Râzî'nin tefsirinin yanı sıra vaaz kitaplarında da eski kitaplardan bazı nakillere yer verdiğini söylemektedir.<sup>78</sup>

Esasen bu tür rivayetler daha çok rikak, zühd, vaaz ve tasavvuf kitaplarında, “Tevrat'ta geçtiğine göre...”, “Önceki ilahî kitaplarda gördüm...”, “İlahi kitapların birinde gördüğüme göre...”, “Bazı kitaplarda şöyle gelmiştir...”, “Tevrat'ta şöyle yazılıdır...” gibi ifadelerle verilir. Ebu Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın (ö. 224), *Kitâbu'l-Hutab ve'l-Mevâiz*; Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241) *Kitâbü'z-Zühd*; Hâris el-Muhâsibî'nin (ö. 243/859) çeşitli eserlerinden başlamak üzere bu literatürün hemen bütün kitaplarında bu tür nakillere rastlanmaktadır. Bu haberler bazen Ebu Ubeyd'in ve Muhâsibî'nin kitaplarında olduğu gibi, “İbrâhim Peygamber'in Vaazları”, “Musa Peygamber'in Vaazları”, “İsa Peygamber'in Hikmetleri” gibi başlıklar altında;<sup>79</sup> bazen de Ahmed b. Hanbel'in kitabında olduğu gibi Malik b. Dinar gibi bir raviye isnad edilirken, çoğu kez

<sup>74</sup> Bu ifadenin Tevrat'taki muhtemel karşılığı “Tanrınız Rabb'i bütün yüreğinizle, bütün canınızla, bütün gücünüzle seveceksiniz.” Tesniye, 6: 4, 5; Markos, 11: 30.

<sup>75</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, I, 101.

<sup>76</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXVI, 34. İlmin faziletinden söz ederken de Tevrat'a referansta bulunur. Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, II, 407, 408. Kitab-ı Mukaddes'te Râzî'nin nakline benzer ifadelere rastlanmamakla birlikte, ilimle ilgili Luka, 11: 52'de bir pasaj yer alır.

<sup>77</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXIII, 362.

<sup>78</sup> Goldziher, “Ehl-i Kitaba Karşı İslam Polemiği II”, s. 273, 274.

<sup>79</sup> Bkz. Ebu Ubeyd, *Kitâbu'l-Hutab ve'l-Mevâiz* (thk. Ramazan Abdü't-Tevvâb), Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, ts. s. 109 vd., 127, vd. Haris el-Muhâsibî, *el-Mesâil fi Amâli'l-Kulüb ve'l-Cevârih* (nşr. Abdülkâdir Atâ), Âlemü'l-Kütüb, Kahire, 1966, s. 45.

de Râzî'nin yaptığı gibi herhangi bir isnad olmaksızın zikredilmiştir.<sup>80</sup> Gazzâlî'nin *İhyâ*'sında da gerek isnadlı gerekse isnadsız bu türden pek çok rivayete rastlamak mümkündür.<sup>81</sup>

Bu tür özdeyişlerin, doğrudan Kitab-ı Mukaddes'ten alındığını söylemek oldukça zordur. Bu rivayetlerin asıl kaynağı, Ka'bu'l-Ahbar, Vehb b. Münebbih gibi ilk dönem ravileriyle Malik b. Dînâr (ö. 127/745 veya 131/748) gibi ilk zahidlere dayanmaktadır.<sup>82</sup> Bu ravilerin rivayetleriyle Yeşaya, Yeremya, Habakkuk, Mezmurlar, Süleyman'ın Özdeyişleri gibi kitapların pasajlarıyla bazı noktalardan benzerlikleri kurulabilir.<sup>83</sup> Ancak bu rivayetleri bütünüyle bu kaynaklara irca etmek mümkün görünmemektedir. Bu da başka kaynaklara yönelmeyi kaçınılmaz hâle getirmektedir. Kanaatimizce apokrif Hıristiyan kaynakları da bu bilgilerin kaynakları arasında olmalıdır. Zira Allah sevgisi, dünyayı hor görme gibi bu tür tavırlar daha çok Hıristiyanlığın genel kabullerine uygun tutumlardır. Bu tür sözlerin çoğu kez Hz. İsa'ya isnad edilmesi de buna bir işaret olarak okunabilir. *İhyâ*'da bunun onlarca örneğini görmek mümkündür.<sup>84</sup>

Buradaki Tevrat kavramı ise, kanaatimizce Yahudilere ait ilk beş kitabı değil, Yahudi-Hıristiyan –kanonik veya apokrif- bütün kitap külliyyatını ifade eden çok genel bir kavram olarak kullanılıyor olmalıdır. Horovitz'in Kur'an'ın "Tevrat"la Yahudilere ait bütün mukaddes kitapları kastettiğini ifade etmesi,<sup>85</sup> Ka'bu'l-Ahbâr'ın rivayetlerinde ve gelecekle ilgili öngörülerinde "Tevrat'ta şöyle yazılıdır..." dediği haberler genellikle Yahudi ve Hıristiyanların kıyamet alâmetleri ve ahiret hallerini (apokaliptik/eskatolojik) anlatan eserlerine dayanması da bunu gösterir.<sup>86</sup>

Râzî'nin bu kategoride değerlendirilebilecek, doğrudan yaptığı başkaca nakilleri de vardır. Sözelimi Râzî, nesihle ilgili tartışmasında, neshin varlığına delil olmak üzere şöyle der:

Tevrat'ta geldiğine göre Allah Teâlâ Nuh'a gemiden çıkarken şöyle buyurmuştur:

"Bütün canlılardan senin ve zürriyetin için bir yiyecek kıldım. Onları yeşil bitkiler

<sup>80</sup> Bkz. Ahmed b. Hanbel, *ez-Zühd*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1420-1999, s. 44, 45, 71, 86; ayrıca bkz. İbn Abdilberr, *Câmiu Beyâni'l-İlm*, I, 399.

<sup>81</sup> Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, I, 61, 275, II, 14, 91, 81; III, 136, 158; IV, 260

<sup>82</sup> Malik b. Dinar ve onun Ehl-i Kitap metinleriyle ilişkisi hakkındaki değerlendirmeler için bkz. Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, s. 390-397. Bu kaynaklardan nasıl bilgi toplandığı ile ilgili bazı değerlendirmeler için bkz. Newby, "The Drowned Son", s. 21.

<sup>83</sup> Bkz. Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, s. 391.

<sup>84</sup> Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, III, 291; III, 81, IV, 241, 458, 534. Gazzâlî eserinin bir yerinde: "İncil'de gördüm, Hz. İsa şöyle buyurmuştur" diyerek bir nakilde bulunur. Bu nakil, aynıyla Matta, 5: 38-41'in çevirisidir. IV, 72.

<sup>85</sup> Horovitz, "Tevrat", *İA*, İstanbul, 1974, XIII, 219; krş. Adam, "Kur'an'ın Anlaşılmasında Tevrat'ın Rolü", s. 168, 169.

<sup>86</sup> Bkz. Halperin-Newby, "Two Castrated Bulls", s. 631, 638.

gibi size verdim. Ancak kan hariç, onu yemeyin.”<sup>87</sup> Ne var ki Allah daha sonra Musa’ya ve İsraililere pek çok hayvanı haram kılmıştır.<sup>88</sup>

Müfessir, Bakara Suresi 208. Ayetin tefsiri bağlamında da: “Gökler ve yer ayakta durduğu sürece Cumartesi gününü kutsal bilin” ifadesine yer verir.<sup>89</sup>

Râzî’nin Kitab-ı Mukaddes’le ilişkisinde ikinci kategori, onun doğrudan Kitab-ı Mukaddes’ten yaptığı alıntılardan oluşur. Bilindiği gibi Râzî kelamcılığıyla ön plana çıkan bir müfessirdir. Bu bakımdan o, beşâret meselesiyle çok yakından ilgilenmiş ve tefsirinde bu konuyu defalarca gündeme getirmiştir. Zira Râzî beşâreti Hz. Peygamber’in nübüvvetinin en büyük delili olarak görür.<sup>90</sup> Mesela: “*Onlar, kitaplarında buldukları ümmi nebi ve rasüle uyarlar...*”<sup>91</sup> ayetinin tefsirinde, “Şayet bu sıfatlar onların kitaplarında yazılı bulunmasaydı, bu, Yahudi ve Hıristiyanların Hz. Peygamber’den nefret etmelerine sebep olurdu. Çünkü yalan ve iftirada ısrar, (yani Hz. Peygamber’in sıfatları Tevrat ve İncil’de olmadığı hâlde, ısrarla bu kitaplarda bulunduğunu iddia etmek) en büyük nefret sebebidir” der.<sup>92</sup>

Râzî, Bakara Suresi 40. ayetin tefsirinde Kitab-ı Mukaddes’ten yedi ayrı pasaja yer verir.<sup>93</sup> Bu pasajlar, 1) 1. Sifir 9. Fasıldan Hacer’in Sara’dan kaçması,<sup>94</sup> 2) 5. Sifir, 11. Fasıldan Hz. Musa’nın: “Şüphesiz İlahınız Rabb, sizin ve kardeşlerinizin arasından olmak üzere, benim gibi bir nebiyi size getirecek..” sözünü,<sup>95</sup> 3) 5. sifir, 20.fasıldan, Faran dağı;<sup>96</sup> 4) Yeşaya, 22. fasıldan Mekke’ye hitabını<sup>97</sup> zikreder. Bunların yanı sıra Râzî, 5. delil olarak Semman isimli birinden Tevrat’ın Tekvin sifrinin şerhinde şöyle denmiştir, diyerek Hz. İbrahim’in Hz. İsmail’le ilgili duasının kabul edildiği konusunu ele almıştır. 6. Delil olarak ise Faraklit meselesini tartışma konusu yapmıştır.<sup>98</sup> Râzî’nin 7. ve son delili ise, Danyal Peygamber’in Nabukadnezar’ın rüyasını yorumlamasıdır.<sup>99</sup>

Tevrat ve İncil’de bu işaretlerin gizli olduğu, Ehl-i Kitab’ın kitaplarında bulunan mevcut delilleri kararttıkları gerekçesiyle Râzî bu pasajların delil olma yönü üzerinde

<sup>87</sup> Râzî’nin nakli Tekvin 9: 3, 4’e dayanır.

<sup>88</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, III, 637.

<sup>89</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, V, 352; Râzî’nin nakli Çıkış, 20: 8, 31: 16 ve Tesniye, 5: 12 pasajlarını çağırıştırır.

<sup>90</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, XV, 381.

<sup>91</sup> A’raf 7/157.

<sup>92</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, XV, 381.

<sup>93</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, III, 479-482.

<sup>94</sup> Tekvin, 16: 7-12

<sup>95</sup> Tesniye, 18: 15, 18-19; Rasullerin İşleri, 3: 23.

<sup>96</sup> Tesniye, 33: 2.

<sup>97</sup> Yeşaya, 60: 1-7.

<sup>98</sup> Yuhanna, 16: 5-14.

<sup>99</sup> Daniel, 2: 31-45. Ancak Râzî, bu rüyanın delil olma yönü üzerinde durmamıştır. Delil olma yönü için bkz. Ayğın, *Beşâiru’n-Nübüvve*, s. 282, 283.

durmuştur.<sup>100</sup> Ancak Râzî gerek daha sonraki beşâretle ilgili tartışmalarında gerekse A'raf 157 ve Fetih 29. ayetlerin tefsirlerinde bu delillere tekrar yer vermez. Saf Suresi 6. ayetin tefsirinde ise Râzî Faraklit meselesini tekrar ele alır ve 3 ayrı delil olarak Yuhanna'dan nakillerde bulunur.<sup>101</sup> Râzî'nin ilk nakilden sonra: “Bu, İncil'in Arapçaya çevirisinin lafzıdır” demesi dikkat çekicidir.

Daha önce de söz konusu edildiği gibi, Hz. Peygamber'in vasıflarını Ehl-i Kitap kaynaklarında bulma arayışı ilk dönemlerden itibaren kendini göstermiştir. Ali b. Rabben (ö. 251/865), İbn Kuteybe (ö. 276/889) gibi delâil müellifleri bu sıfatları Tevrat ve İncil'den nakletmişlerdir. Dolayısıyla Fahreddin Râzî'nin bu nakilleri daha önce İslamî literatüre girmiş ve delil olma yönlerine işaret edilmiş metinlerdir. Bu sebeple onun bu nakilleri kendinden önce yazılmış bu eserlerden alınmış olması uzak bir ihtimal değildir. Nitekim Râzî'nin verdiği bu pasajları ve delalet yönlerini, metinlerdeki bazı küçük farklılıklarla ve fakat aynı pasaj numaralarıyla, Ali b. Rabben ve hemen hemen aynı sırayla Mâverdî'nin (ö. 450/1058) eserlerinde bütünüyle görmek şaşırtıcı değildir.<sup>102</sup>

Râzî tefsirinde beşâretle ilgili pasajların yanında, polemik amaçlı bazı pasajlara da rastlanır. Bu pasajlar, kendinden önceki müelliflerin naklettiği metinlerden oluşur. Mesela Râzî, “Dört incil şârihi Mari'den *el-Milel ve'n-Nihal* sahibi Şehristânî'nin naklettiğine göre...” diyerek bir pasaj verir. İblis'in niçin secde etmediğini anlatan bu pasajların dört İncil ve Tevrat'ta münazara üslubuyla dağınık halde bulunduğunu söyler.<sup>103</sup>

<sup>100</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, III, 485.

<sup>101</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXIX, 528, 529; 1. Delil: Yuhanna, 14: 16, 17; Yuhanna, 14: 26, Yuhanna, 14: 29 (Râzî son iki pasaja 15. Ishah/fasıl demiştir); 2. Delil: Yuhanna, 16:7,8; 3. Delil: Yuhanna, 16: 12, 13. Tefsirlerde Faraklit'e şu müfessirler değinir: Mâverdî, *el-Nüket ve'l-Uyûn* (thk. es-Seyyid b. Abdülmaksûd), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts. II, 268. Ebu Hayyân, Tebrîzî'den naklen, Tevrat'tan Tesniye, 11: 15, 18-19; İncil'den de Faraklit'le ilgili kısımları nakleder. *el-Bahru'l-Mühîd*, V, 194.

<sup>102</sup> İbn Rabben, *ed-Dîn ve'd-Devle*, s. 131 vd.; Mâverdî, *A'lâmü'n-Nübüvve*, Mektebetü'l-Hilâl, Beyrut, 1409, s. 149 vd. Mesela ilk örnekteki metin farklılıkları şunlardır: Râzî'nin metninde “Ey Hacer” hitabından sonra gelen “Sara'nın Cariyesi” ifadesi yer almaz. İbn Rabben'in metninde ise orijinaline uygun olarak yer alır. Metnin son kısmı ise, Râzî'de: “Kardeşlerinin hepsine rağmen o şükredek” denilirken, İbn Rabben'de Tora'ya uygun olarak “Tüm kardeşlerinin üzerinde yerleşecek” (Tora, Bereşit, 16: 11, s. 108) şeklindedir. Kitab-ı Mukaddes'lerde ise bu: “Kardeşlerinin hepsiyle çekişme içinde yaşayacak” biçimindedir. Mâverdî, ise “Nereden gelip nereye gidersin...” ibaresini zikretmez. Mâverdî ve Râzî'de “o insanların gözü olacak” (aynü'n-nas) denilirken, İbn Rabben'de Kitab-ı Mukaddes'e uygun olarak “yaban eşeği gibi bir adam olacak” (ayru'n-nâs) şeklindedir. İbn Rabben'in “ayr” nitelemesinin yorumu için bkz. *ed-Dîn ve'd-Devle*, s. 135, 136. İlk iki müellifin çevirisi farklı bir Tevrat çevirisine dayanıyor olabileceği gibi, peygamberleri tenzih fikrine dayanan bir biçim değiştirme de olabilir.

<sup>103</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, II, 447; krş. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Müessesetü'l-Halebî, ts. I, 14, 15. Ne var ki Şehristânî'nin eldeki nüshasında bu şârihin ismi zikredilmez.



Râzî'nin Tevrat ve İncil'e referanslarının diğer bir kategorisini ise, onun Ehl-i Kitap'tan nakletmekle meşhur olan ravilerden yaptığı rivayetlerden oluşur. Sözgelimi Râzî Bakara Suresi 40. ayetin tefsirinde, Saf Suresi 6. ayetin yanı sıra İbn Abbas'tan bir rivayete yer verir. İbn Abbas'ın Tevrat'tandır, diye verdiği bu rivayet, bir karışımın ürünüdür. Bu karışımın ilk ögesinde, Tesniye 18: 15'den esinlenilmiş gibidir. Diğer ögelerinde ise, Hz. Peygamber'i anlatan Mâide Suresi 157 ve Ehl-i Kitap'tan iman edenlere iki ecir verileceğini anlatan Kasas Suresi 52-54. ayetler ve aynı konuyu anlatan hadisten<sup>104</sup> ilham alınmış gibidir.<sup>105</sup> Râzî, bu gibi rivayetlerin yanı sıra, Ka'bu'l-Ahbâr, Süddî, Mükâtil b. Süleyman gibi ravilerden de Tevrat'ta geçtiğini söyledikleri rivayetler nakleder. Sözgelimi o, Taha Suresi 47. ayetin tefsirinde Ka'b'dan bir rivayette bulunur:

Andolsun ki bu, Tevrat'ta şöyle yazılıdır: “Siz ona yumuşak söz söyleyin, ben kalbini katılaştıracağım, o iman etmeyecek.”<sup>106</sup>

Bütün bunlara rağmen, Râzî'nin Kitab-ı Mukaddes'ten yaptığı nakillerinin oldukça sınırlı olduğu görülmektedir. Sözgelimi o, Mâide Suresi 45 ve Enbiya Suresi 105. ayetlerin tefsirinde, Tevrat'a herhangi bir referansta bulunmaz ve ayetleri, rivayetlerin nakli, dilbilimsel çözümlenmeler, kelimî ve fikhî problemleri tartışmak gibi klasik tefsir yöntemleri çerçevesinde tefsir eder.<sup>107</sup> Biraz sonra da ele alacağımız gibi bu dönemde Kitab-ı Mukaddes'in Arapça çevirilerinin bulunmaması söz konusu olamaz. Bu sebeple Râzî'nin ve diğer müfessirlerin tesirlerinde Kitab-ı Mukaddes nakillerinin sınırlılığı, farklı etkenler üzerinde durmayı gerektirecektir.

Diğer rivayet tefsirleri bu açıdan incelendiğinde sonuçların çok farklı olmayacağı kanaatindeyiz. Sözgelimi –biraz sonra ayrıntılı olarak inceleyeceğimiz gibi- Kurtubî Hz. İbrahim'in Sara'dan sonra evlendiği kadın olan Ketura ve çocukları hakkında bilgi verir.<sup>108</sup> Bu bilgi, Tevrat'tan çok Taberî'nin tarihinden alınmış gibidir.<sup>109</sup> Benzer şekilde Ebu Hayyan'ın beşârete ilişkin naklinin -biraz önce analizini yaptığımız- İbn Abbas rivayeti olduğu görülür.<sup>110</sup>

Klasik tefsirlerden verdiğimiz bu örnekler, klasik dönem müfessirlerinin Kitab-ı Mukaddes'le ilişkilerini göstermesi bakımından yeterli olduğu kanısındayız. Zira diğer

<sup>104</sup> Ebu Dâvud, Edeb, 11.

<sup>105</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, III, 478.

<sup>106</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXII, 53. Ka'b'ın nakli Tevrat'ın Çıkış, 4: 21 ve 5: 3,4 pasajlarına dayanıyor olmalıdır. Süddî ve Mükâtil'in nakilleri için bkz. IX, 449; II, 408.

<sup>107</sup> Bkz. Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XII, 368, 369; XXII, 192.

<sup>108</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, II, 135.

<sup>109</sup> Taberî, *Târîh*, I, 311.

<sup>110</sup> Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I, 283; krş. Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, III, 478.

tefsirlerde de mesele genel itibariyle bu çizgi üzerinde seyretmektedir. Üzerinde durduğumuz bu tefsirlerden hareketle, klasik müfessirlerin doğrudan doğruya Kitab-ı Mukaddes'ten istifade ettiklerini söylemek mümkün gözükmemektedir.

Müfessirlerin isrâîlî rivayetleri tefsirlerine almaları, çağdaş dönemde, Abduh, Reşid Rıza, İzzet Derveze gibi müellifleri, onların Kitab-ı Mukaddes'ten haberdar olmadıkları iddiasına götürmüştür. Ancak burada Kitab-ı Mukaddes'ten haberdar olup olmamak veya Kitab-ı Mukaddes'in Arapça çevirilerine ulaşıp ulaşamamaktan kaynaklanan bir problemden ziyade, daha farklı amillerin olduğu kanaatindeyiz. Çünkü biraz sonra ayrıntılarıyla üzerinde duracağımız gibi, ilk asırlardan itibaren Tevrat ve İncil'in çeşitli Arapça çevirilerinden bahsedilmektedir. Bir başka ifadeyle, müfessirlerin bir biçimde Kitab-ı Mukaddes'e ulaşma imkânları vardır. Bu sebeple müfessirlerin Kitab-ı Mukaddes'le ilişkilerine daha farklı bir perspektiften bakmak gerekecektir. Bu amillere geçmeden kısaca Kitab-ı Mukaddes'in ne zaman ve hangi sebeplerle Arapçaya çevrildiği üzerinde duralım.

### **3.2.2. Kitab-ı Mukaddes'in Arapçaya Çevirisi ve Müfessirlerin**

#### **Kitab-ı Mukaddes'le İlişkilerini Belirleyen Etkenler**

Arabistan bölgesinde Arapça konuşan Yahudi ve Hıristiyanların yaklaşık beş yüzyıldır bu bölgede yaşamaları sebebiyle, bunların Arapça Tevrat ve İncil çevirilerine sahip olmaları gerektiği görüşü ileri sürülmüştür. Bu görüşe göre Tevrat nasıl M.Ö. 3. yüzyılda Grekçe konuşan Yahudiler için Yunancaya çevrilmişse, aynı şekilde Arapça konuşan Arap Yahudiler için de tamamı olmasa da belli parçalarının Arapçaya çevrilmiş olması gerekir. Bazı araştırmacılar, gerek ayetlerden gerek nübüvvet öncesi bazı şahısların Tevrat'ı Arapça okuduklarından, gerekse kimi sahabilere dayanan rivayetlerden hareketle bu kanaati ispat etme gayreti güderler.<sup>111</sup>

Bu araştırmacılara göre Kitab-ı Mukaddes'in tam tercümesi, 106/724 senesinde İşbiliye Piskoposu Yuhanna tarafından yapılmıştır. Yuhanna, Latince Vulgate diye meşhur olan çevirisinden<sup>112</sup> Kitab-ı Mukaddes'in (Ahd-i Kadim ve Ahd-i Cedid'in) tam, sistematik bir Arapça tercümesini çıkarmıştır. Bu çeviriyle Mağripli Hıristiyanların yani ortaçağdaki Avrupalıların Moors diye adlandırdıkları Arapların Kitab-ı Mukaddes'ten

<sup>111</sup> Atyâr, *el-Bidâyâtü'l-Ülâ*, s. 14-61.

<sup>112</sup> Vulgate kelimesi Latince "yayılmış olan nüsha" anlamına gelir. St. Jerome tarafından M.S. 5. asrın ilk yıllarında, İbranice metinler esas alınarak yapılan tercümedir. Bucaille, *Kitab-ı Mukaddes*, s. 19; Harman, "Kitab-ı Mukaddes", *DİA*, XXVI, 76.

istifade etmesi amaçlanmıştır. Bununla birlikte, elde kanıtın olmaması sebebiyle İşbilyeli bu piskoposun yaptığı tercümenin şarklı Arap Hıristiyanlarca kullanıldığını iddia etmek mümkün gözükmemektedir.<sup>113</sup>

Bu piskoposun söz konusu tercümesinin yayıldığı sırada şark Arapları nezdinde Süryânî nüshadan Arapçaya tercüme edilmiş ve aslî İncil nüshasını çağrıştıran İncillerin varlığına dair güçlü bir kanıtın olduğu iddia edilmektedir. Bu iddiadaki temel dayanak İbn İshâk'ın 115/733 yılında yazmaya başladığı *Sire*'sinde İnciller ve Tevrat'tan bugünkü çağdaş Kitab-ı Mukaddes çevirilerine tamı tamına uyan metinler nakletmiş olmasıdır. Diğer bir kanıt da İbn Hişâm'ın İbn İshâk'tan aslı Süryânice olan Yuhanna İncili'nden verdiği tercümelerdir. Dolayısıyla İbn İshâk'ın kendi dönemindeki Arapça tercümelerin varlığı sayesinde birçok İncil olduğu bilgisine sahip olduğu, diğer bir iddia olarak gündeme gelmektedir. Buradan hareketle, İşbilyeli piskoposun tercümesinden farklı olarak İbn İshak döneminde hicri ikinci asrın ortalarından önce Tevrat ve İncil'in aslına uygun bir tercümesi olduğu sonucuna varılır.<sup>114</sup> Batılı yazarlar da İbn İshâk'ın Yunanca Paraklit yerine, Münhamennâ'yı koymasından hareketle, ona bu bilginin Filistin-Hıristiyan denen çeviriden nakledilmiş olabileceği düşüncesini dile getirmişlerdir. Bunun yanı sıra onun *Sire*'sinde Yuhanna İncil'inden verdiği nakiller de göz önüne alınarak Kitab-ı Mukaddes'in bir nüshasına ulaşmış görüldüğü de ifade edilmektedir.<sup>115</sup> Ancak daha önce de ifade ettiğimiz gibi, gerek Hatîb Bağdâdî'nin zikrettiği İbn İshâk'ın Ehl-i Kitap'tan bazı kimselerden bilgi aldığı yönündeki rivayetler, gerekse musannifin rivayetlerinde kullandığı şifahî nakle delalet eden ifadeleri bu iddiaları zayıflatmaktadır.

Bu bilgilere ilaveten Kitab-ı Mukaddes'ten bazı kısımların yedinci asrın sonlarına doğru hem Süryâniceden hem de Grekçedeki Septuaginta metninden Arapçaya çevrildiğine dair deliller olduğu ileri sürülse de bu delillerin ne olduğu açıkça ifade edilmemektedir.<sup>116</sup> Bunlar muhtemelen İbn İshâk gibi ravilerden gelen nakillerdir.

Kitab-ı Mukaddes'in şarkta ne zaman Arapçaya çevrildiği ile ilgili an açık bilgi, İbn Nedîm'in *el-Fihrist*'inde geçmektedir. İbn Nedîm, Harun Reşid'in mevlâsı Ahmed b. Abdullah b. Selâm'dan, onun Hz. İbrahim'e iman eden Sabîîlerin kitaplarından bir kısmını çevirdiği yönündeki sözlerine yer verir. Aynı şahsın sözleri şu şekilde devam eder:

<sup>113</sup> Atyâr, *el-Bidâyâtü'l-Ülâ*, s. 11, 63, 70.

<sup>114</sup> Atyâr, *el-Bidâyâtü'l-Ülâ*, s. 69, 70.

<sup>115</sup> Horovitz, *İslâmî Tarihçiliğin Doğuşu*, s. 84; Watt, *Müslüman Hıristiyan Diyalogu*, s. 54, 55.

<sup>116</sup> Hitti, *History Of The Arabs*, s. 355, çev. I, 543, 44, Cevâd Ali, *Mevâridü Târîhi't-Taberî*, I, 199.

Bu kitabın başını, Sahifeleri, Tevrat'ı, İncil'i, Peygamber Kitaplarını ve Tilmizlerin kitaplarını, İbranice, Yunanca ve Sabiüceden -ki bunlar bütün Ehl-i Kitab'ın dilleridir- harfi harfine Arapçaya çevirdim.<sup>117</sup>

Mütercim, tahrif korkusuyla her hangi bir lafzı süsleme yoluna gitmediğini, çevirdiği dillerle Arapçanın yapı farklılığından kaynaklanan bazı takdim ve tehirler dışında, herhangi bir ekleme ve çıkarma yapmaksızın naklettiği kitapta ne gördüyse onu çevirdiğini ifade etmektedir.<sup>118</sup>

Abbasî Halifesi Harun er-Reşîd, m.786-809 yılları arasında yönetimde bulunmuştur. İslam dünyasındaki tercüme faaliyetlerinin Ebu Ca'fer el-Mansûr (yönetimi m. 754-775) döneminde sistemli bir şekilde başladığı düşünülürse bu uzak bir ihtimal gibi gözükmemektedir.<sup>119</sup> Hitti de İbn Nedîm'in bu ifadelerine dayanarak, Harun Reşid devri gibi erken bir dönemde hem Eski Ahid hem de Yeni Ahid'in birden çok Arapça tercümelerinin bulunduğunu dile getirmektedir.<sup>120</sup>

Öte yandan, Abbasî Halifesi el-Mehdî (yönetimi m. 775-785), el-Mansûr tarafından başlatılan çeviri hareketini sürdürmüş, bu arada diğer dinlerle ciddi bir entelektüel mücadeleye girişmiştir. Bu amaçla bir taraftan kelimî tartışmaları desteklerken, bir taraftan da Aristo'nun *Topica*'sını (cedel/diyalektik) Süryâniceden Arapçaya çevirtmiştir. Mehdî bu kitabı çeviren Nasturî Patriği I. Timotheus/Timothy ile Hıristiyanlık üzerine giriştiği tartışmada, çevirttiği kitaptaki cedel/diyalektik yöntemini uygulama fırsatı bulmuştur.<sup>121</sup> Ne var ki halifenin patrikle yaptığı bu tartışmada Hıristiyan kaynakları konusunda bilgi eksikliğinin ortaya çıktığından söz edilmektedir.<sup>122</sup> Bu bakımdan bu bilgi eksikliğinin giderilmesi amacıyla bu dönemde çeşitli teşebbüslere girişilmiş, Mehdî'nin halefi olan Harun Reşid döneminde de, bu kitaplar Arapça çevirilmiş olabilir.<sup>123</sup>

<sup>117</sup> İbn Nedim, *el-Fihrist*, Mektebetü'l-Hayyât, Beyrut, ts., s. 22.

<sup>118</sup> İbn Nedim, *el-Fihrist*, s. 22.

<sup>119</sup> Dimitri Gutas, el-Mansur'un, Arap dili yazarları tarafından genel olarak çeviri hareketini başlatan ve yaygınlaştıran kişi olarak kabul edildiğini söyler. Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür* (tr. Lütfü Şimşek), Kitap Yayınevi, İstanbul, 2001, s. 39; ayrıca bk. s. 42.

<sup>120</sup> Hitti, *History Of The Arabs*, s. 354, çev. I, 543. Ancak burada dikkati çeken, İbn Nedim'in Tevrat ve İncil'lerle ilgili malumatı, bu kitapların Arapça çevirilerine müracaat etmek yerine Yunus el-Kass adında birisinden aldığı bilgileri zikretmesidir. İbn Nedim, *el-Fihrist*, s. 23.

<sup>121</sup> Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, s. 66, 71, 72.

<sup>122</sup> Bkz. Aydın, *Reddiyeler*, s. 46; Hitti, *History Of The Arabs*, s. 354, çev. I, 543.

<sup>123</sup> İlginçtir ki Kur'an-ı Kerim de 9. yüzyılda Bizanslı Hıristiyanların Müslümanlarla giriştikleri polemiklerde kullanmaları için Rumcaya çevrilmiştir. Bkz. Muhammed Hamidullah, *Aziz Kur'an* (tr. Abdülaziz Hatip-Mahmut Kanık), Beyan, İstanbul, 2000, s. 129; Kees Versteegh, "Arap Dili Öğretiminin Tarihçesi"(tr. Muhammed Günaydın), *İÜİFD*, sayı 16, yıl:2007, s. 338.

Bununla birlikte Esk-i Ahid'in Arapçaya yapılmış ve günümüze kadar Arapça konuşan bütün Yahudiler tarafından kullanılagelen, varlığından haberdar olduğumuz en eski tercümesinin Mısırlı Saîdü'l-Feyyûmî (Saadia Gaon, ö. 331/942) tarafından gerçekleştirildiği genel bir kanaattir. Bu gibi çeviriler, münakaşalı konularda Müslümanların ilgisini çekmiş ve polemik amaçlı kullanılmıştır.<sup>124</sup>

Batılı araştırmacılar, Cüveynî'nin *Şifâü'l-Ğalîl*'inin yazıldığı dönemde hangi çevirilerin yaygın olduğu bağlamında bazı görüşler ileri sürmüşler, hicrî V. yüzyılda Bağdat'taki Yahudiler tarafından Saîdü'l-Feyyûmî'nin çevirisinin kullanılıyor olabileceği ihtimali üzerinde durmuşlardır. Mes'ûdî'nin (ö. 346/957) verdiği bilgiye göre ise IV. Yunan Kralı Ptolémé için İskenderiye'de yetişmiş yüksek rütbeli 70 papaz, Tevrat'ı İbraniceden Yunancaya tercüme etmişlerdir. İşte bu metin, aralarında Huneyn b. İshâk'ın (ö. 260/873) da bulunduğu birçok kişi tarafından Arapçaya tercüme edilmiştir. Cüveynî devrinde Hıristiyanlarca makbul olan Tora tercümesinin bu metin olması ihtimali vardır.<sup>125</sup> Huneyn b. İshâk Yunancadan yapılan çeviri hareketinde önemli bir isimdir.<sup>126</sup> Ancak akla, eğer Kitab-ı Mukaddes Harun Reşid döneminde Arapçaya çevirilmişse, ondan kısa bir dönem sonra tekrar niçin çevirildiği sorusu gelmektedir.

Kurtubî'nin (ö. 671/1273) Hıristiyanlara yönelik yazdığı, bu bölümde üzerinde ayrıntılarıyla duracağımız reddediyesinden, hicrî yedinci yüzyılda Müslüman âlimlerin Tevrat ve İncil'in Arapça tercümesine sahip oldukları sonucuna ulaşılır. Kurtubî kitabında Hıristiyanların aleyhlerine kullandığı delilleri, onların kendi kitaplarından *bizzat kendi tercümanları tarafından çevrilen metinlerden fazlalık ve eksiklik olmaksızın* zikrettiğini söylemektedir.<sup>127</sup> Bu da Kurtubî'nin Ehl-i Kitap tarafından Arapçaya çevrilen bir tercümeyle sahip olduğunu gösterir.

Daha geç bir dönemde yaşayan İbn Kesîr (ö. 774/1373) ve Burhâneddîn Bikâî'nin (ö. 885/1480) de Tevrat'ın bazı çevirilerine sahip oldukları anlaşılmaktadır. İbn Kesîr, Tevrat'ın Arapça çevirisinin Arapçaya tefsirî bir tercüme olduğu imasında

<sup>124</sup> İbn Nedîm, *el-Fihrist*, s. 22, 23; Hitti, *History Of The Arabs*, s. 355, çev. I, 544; Zeydan, *et-Temeddüni'l-İslâmî*, III, 178, 179; Lenn E. Goodman, "Saadia Gaon el-Feyyûmî", *İslam Felsefesi Tarihi* (ed. S.H. Nasr, O. Leaman), Açılım, İstanbul, 2011, II, 373.

<sup>125</sup> Aydın, *Reddiyeler*, s. 64, 65; Harman, "Kitab-ı Mukaddes", *DİA*, XXVI, 76.

<sup>126</sup> Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, 16, 64, 136-138. Ne var ki Gutas, Abbasi dönemi çeviri hareketine yönelik kapsamlı araştırmasında ne Huneyn'in böyle bir faaliyetin içinde yer aldığından ne de başka bir Kitab-ı Mukaddes çeviri girişiminden söz etmiştir.

<sup>127</sup> Kurtubî, *el-İ'lâm bimâ fi Dîni'n-Nasârâ mine'l-Fesâd ve'l-Evhâm ve İzhâri Mehâsini'l-İslâm* (thk. Ahmet Hicazî es-Saka), Dâru't-Türâsi'l-Arabî, Kahire, ts. s. 263.

bulunurken,<sup>128</sup> Bikâî, o dönemde tedavülde olan çevirilere değinir. Yunancadaki Tevrat tercümesinin daha sonra Süryanice ve Arapçaya da tercüme edildiğini, o dönemde Hıristiyanların ellerinde bulunan Tevrat'ın bu olduğunu dile getirir. Bikâî ayrıca tefsirinde kullandığı çeviriden de söz ederek, eline düşen bu nüshanın mütercimini bilmediğini ifade eder. Görüldüğü kadarıyla Yahudilere ait çok eski bir nüsha olduğunu, kendi nüshasını Yahudi din hahamlarından birinin yardımıyla, Saîdü'l-Feyyûmî'nin tercümesiyle -ki bunun onlara göre en güzel çeviri olduğunu söyler- karşılaştırdığını, kendi nüshasının İbranice lafzın hakikatlerine daha yakın, müterciminin de Arap diline daha vakıf olduğunu (أقعد) fark ettiğini söyler.<sup>129</sup>

Bu tam çeviriler yanında, Ali b. Rabben, İbn Kuteybe, İbn Hazm gibi âlimlerin Yahudi ve Hıristiyanlara yönelik yazdıkları polemiklerde, Kitab-ı Mukddes materyallerini nasıl elde ettikleri üzerinde de durmamız gerekecektir. Hitti, Ali b. Rabben'in (ö. 251/865) *ed-Dîn ve'd-Devle* kitabında, o asırdaki Kitab-ı Mukaddes'in Süryânice veya Arapçadaki ilk tercümelerine bol miktarda atıfların olduğunu ifade eder.<sup>130</sup> Onun bu görüşü, bunların Süryaniceden çevrilmiş olabileceği gibi, ondan önce yapılmış tercümelere dayanıyor olabileceğine işaret etmektedir. Hitti'nin bunu Harun Reşid döneminde Ahmed b. Abdullah b. Selâm çevirisinin yapılmış olmasına bağladığı anlaşılmaktadır. Nitekim Nöldeke, İbn Rabben tarafından gönderildiği varsayılan bir mektuptan hareketle onun kendi döneminde var olan Arapça bir tercüme kullandığı görüşünü benimsemiştir. Bu tercüme de Süryâniceden Arapçaya çevrilen Hıristiyanlara ait bir Kitab-ı Mukaddes çevirisidir.<sup>131</sup> Ne var ki genel kanaat Ali b. Rabben'in kitabındaki metinleri bizzat kendinin Süryâniceden çevirdiği ve bu alandaki boşluğu ciddi anlamda doldurduğu yönündedir.<sup>132</sup>

Burada şöyle bir soru sorabiliriz: Kendinden önce Kitab-ı Mukaddes'in Arapça çevirisi yapılmışsa Ali b. Rabben'in eseri ve bu eserdeki beşâretle ilgili pasajlar niçin bu derece önemsenmiştir? Bunun cevabı, Ali b. Rabben'in eserinde çok bariz bir şekilde görüldüğü gibi, Kitab-ı Mukaddes'teki hangi pasajların Hz. Peygamber'e, hangi delalet yönüyle işaret ettiğini göstermesi olmalıdır. Çünkü daha önce de değinildiği gibi, İbn Rabben konuyla ilgili oldukça fazla materyale referansta bulunmaktadır.

<sup>128</sup> İbn Kesîr, *Tefsîr*, II, 65, (وَهُوَ مِنْ بَابِ تَفْسِيرِ الْمُعَرَّبِ الْمَعْرَبِ).

<sup>129</sup> Bikâî, *Nazmu'd-Dürer*, I, 278, 279, ayrıca bkz. I, 422.

<sup>130</sup> Hitti, *History Of The Arabs*, s. 354, çev. I, 543.

<sup>131</sup> Adang, *Muslim Writers on Judaism*, s. 110, 111.

<sup>132</sup> Aydın, *Reddiyeler*, s. 47; Adang, *Muslim Writers on Judaism*, s. 110.

İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) nakillerine gelince, o da İbn Rabben gibi beşâretle ilgili *Delâilü'n-Nübüvve* adlı eserini kaleme almış ve burada Tevrat ve İncil'den çeşitli pasajlar vermiştir. Ne var ki, İbn Kuteybe'nin verdiği bazı pasajların İbn Rabben'in eserinde yer almaması ve çeviri metinler arasındaki farklılıklar, bu eserdeki çevirilerin İbn Rabben'den alınmış olması ihtimalini zayıflatmaktadır.<sup>133</sup> Bunun yanı sıra yukarıda da örneklerini verdiğimiz gibi, İbn Kuteybe'nin nakilleri sadece beşâret veya tahrife delil olarak öne sürülen pasajlardan ibaret de değildir. İbn Kuteybe çok geniş bir sahada alıntılar yapmaktadır. Şu durumda İbn Kuteybe büyük ihtimalle kendinden önce yapılan Tevrat ve İncil çevirilerinden –ki İbn Nedîm ve Mes'ûdî tarafından Kitab-ı Mukaddes'in çevirisine dair verilen tarihler, kendisinden önceye veya aynı döneme tekabül ediyor- istifade etmiş olmalıdır.<sup>134</sup>

İbn Hazm'ın da Yahudi ve Hıristiyanlara yönelik reddiyesini, tercüme yoluyla kaleme aldığı düşünülmektedir. Goldziher'in ifadesine göre, İbn Hazm'ın metinleri yaygın Saîdü'l-Feyyûmî'nin tercümesine değil, Hıristiyanlar tarafından yapılmış Arapça tercümeyle dayanmaktadır. Goldziher buna gerekçe olarak, metinlerde yer alan Hıristiyan dogmasına ilişkin pasajları ve İbn Hazm'ın çeşitli nüshalara müracaatını gösterir.<sup>135</sup> Bu nüsha, daha önce sözünü ettiğimiz, 106/724 yılında İşbiliye Piskoposu "Yuhanna" tarafından yapılan çeviri olmalıdır. Öte yandan Kurtubî'nin *el-İ'lâm* adlı eserinde beşâretle ilgili yer verdiği pasajların çevirisi, söz gelimi Ali b. Rabben, Mâverdî, Râzî gibi müelliflerin çevirisinden tamamıyla farklı lafızlara sahiptir.<sup>136</sup> Bu da Batı'da (Kurtubî'nin Endülüs'ten göç edip geldiğini hesaba katarak)<sup>137</sup>, doğuda mevcut olan çevirilerden farklı çevirilerin kullanıldığını göstermektedir.

Cüveynî ve Gazzâlî gibi âlimler ise kitaplarında daha farklı çeviriler kullanmışlardır. Cüveynî'nin Paul de Lagarde tarafında neşredilen ve tarihi m. XIV. yüzyıldan önceye giden bir İncil çevirisinden, Gazzâlî'nin ise Thomas Erpenius

<sup>133</sup> Bkz. Adang, *Muslim Writers on Judaism*, s. 149.

<sup>134</sup> Vajda ve Lecomte İbn Kuteybe'nin Süryanice bir metinden bu alıntıları yaptığını iddia etmektedirler; Lecomte ayrıca İbn Rabben tarafından yapılan Kitab-ı Mukaddes çevirisinden yapılan tercümeyle kullandığını söylemektedir. Ne var ki Adang'ın da ifade ettiği gibi İbn Rabben tarafından yapılmış tam bir çeviriden söz edilmemektedir. Bkz. Adang, *Muslim Writers on Judaism*, s. 115.

<sup>135</sup> Goldziher, "Ehl-i Kitaba Karşı İslam Polemiği II", s. 260, 261; krş. Biçer, *İncil*, s. 130. İbn Hazm'ın kullandığı çeviri hakkındaki daha yıntılı bir tartışma için bkz. Adang, *Muslim Writers on Judaism*, s. 135, 136.

<sup>136</sup> Hacer'in Sara'dan kaçma olayının anlatımları içi krş. Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, III, 479; Kurtubî, *el-İ'lâm*, s. 231.

<sup>137</sup> Tayyar Altıkulaç, "Kurtubî", *DİA*, XXVI.

tarafından neşredilen ve Hıristiyan Kıptilere ait olduğu düşünölen İncil çevirisinden istifade ettiği ileri sürölmektedir.<sup>138</sup>

Eldeki bu bilgilere topluca bakıldığında, hicrî III. miladî IX. yüzyılın başlarında, İslam dünyasının Bağdat, Mısır, Kurtuba gibi merkezlerinde Kitab-ı Mukaddes tercümelerinin var olduğu sonucuna ulaşılabilir. En uzak ihtimalle, Saîdü'l-Feyyumî'nin tercümesi bir asır sonra ortaya çıkacaktır. Endülüs'te ise Arapça çevirilerin varlığı çok daha gerilere gitmektedir. Şu hâlde müfessirlerin bir biçimde bu kitapların Arapçalarına ulaşma imkânından söz etmek mümkündür.<sup>139</sup> Dolayısıyla müfessirlerin Kitab-ı Mukaddes'e müracaat etmemiş olmalarını Tevrat ve İncil'e ulaşamamış olmalarına bağlama imkânı bulunmamaktadır. Bu sebeple bu durumu izah edebilmek için başka etkenler üzerinde durmalıyız.

### *i. Klasik Tefsirin Kendine Özgü Yapısı: Bilginin İsnadla Rivayeti*

İlk etken olarak klasik tefsirin kendine özgü yapısından söz edebiliriz. Bilindiği gibi ilk tefsirler daha çok, Hz. Peygamber, sahabe ve tabiînden gelen rivayetlere ve lüğavî tahlillere dayanıyordu. Bir başka ifadeyle, tefsir *tarihsel bağlam ve dilin* tespitinden ibaretti. Bu yapılırken de hadis gibi tefsirde de esas olan bilgilerin bir "isnad sistemi"ne dayanıyor olmasıydı. Zaman içerisinde tefsir bir genişleme kategorisi içine girmiş olsa bile bu ana gövde hiçbir zaman terk edilmemiştir. Rey ve içtihadı dayalı tefsir yönteminde de rivayetlerin varlığını devam ettirmesi, tefsirle ilgili bu genel kabulün devam ettirildiğinin göstergesidir.

İsnad sistemi, rivayetlerin naklinde kendine özgü karakteri içinde kullanılmış, hatta bizzat din olarak telakki edilmiştir.<sup>140</sup> Rivayetlerin değeri ve değerdirmesi isnadlarının sağlam olması üzerine kurulmuş, rivayetlerin naklinde ravilerin sika/güvenilir olmaları esas alınmıştır. Daha çok Hz. Peygamber'den gelen hadislerin değerdendirilmesinde kullanılan isnad sistemi, sadece hadislerle sınırlı kalmamış, kıssalar, haberler ve diğer bütün sahalarda sözü sahibine isnad etmek küllî bir prensip olarak benimsenmiştir.

<sup>138</sup> Aydın, *Reddiyeler*, s. 65, 70.

<sup>139</sup> Sözelimi Taberî döneminde, İbn Nedîm ve Mesûdî'nin sözünü ettiği çevirilerle, Ali b. Rabben ve İbn Kuteybe'nin nakilleri mevcuttur. Ancak Taberî'nin bunlara müracaat ettiğine dair bir emare yoktur.

<sup>140</sup> Bağdâdî, Abdullah b. Mübârek'in şöyle dediğini rivayet etmiştir: "İsnad dindedir. İsnad olmamış olsaydı, dileyen dilediğini söylerdi." Bağdâdî, *el-Câmi'*, II, 200, 213; *Şerafü Ashâbi'l-Hadis* (thk. Mehmed Said Hatiboğlu), DİB, Ankara, 1991, s. 41; Ahmed Naîm, *Tecrid-i Sarîh Tercemesi*, I, 71, 80, 81.



Sözgelimi Taberî'nin gerek tefsirinde gerekse tarihinde rivayetleri tenkid yöntemi olarak senedi esas aldığı görülmektedir. Taberî, Hz. Peygamber, Sahabe ve Tabînden rivayette bulunan raviler yanında, kendi sahalarında güvenilir kabul ettiği tarihçileri de kaynak olarak görmüştür. Dolayısıyla Taberî ve onu takip eden müfessir ve tarihçiler, naklettikleri rivayetin kaynağı isrâîlî bile olsa, bunu nakledenin güvenilir olmasını önemli görmüşler, o habere bir değer atfetmişlerdir.<sup>141</sup> Nitekim Taberî, daha önce de ifade edildiği gibi tefsirinde Mukâtil b. Süleyman gibi bazı ravilerden rivayette bulunmamıştır. Zira Mukâtil, cerh ve tadil âlimlerince güvenilir bulunmamıştır.<sup>142</sup> Kâsimî de müfessirlerin nakillerinin Ehl-i Kitab'ın nakillerine uymaması sebebiyle eleştirilemeyeceğini, çünkü onların ilmi yaymak amacıyla hareket ettiklerini ifade etmektedir. Kâsimî'ye göre müfessirler bu haberleri ya ravilere besledikleri hüsnü zan sebebiyle ve onların ancak güvenilir olan şeyleri nakledecekleri yönündeki inançları, ya da konuyla ilgili Hz. Peygamber'den gelen müspet hadisler sebebiyle kabul etmişlerdir.<sup>143</sup>

Tekrar ifade etmek gerekirse, tefsirlerde yer alan isrâîlî rivayetlerin merkezinde raviler vardır. Güvenilir bir ravinin elinden geçmiş ve müfessir ve tarihçilere ulaşmış bir haberin kabul edilebilirliği vardır. Nakledilen bilginin Ehl-i Kitab'ın kaynaklarına uyup uymamasının da bir değeri yoktur. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi bu rivayetlerin raviler tarafından İslam'a aykırı olan hususlardan ayıklanması bir başka ifadeyle *ehlileştirilip* Kur'an paralelinde bir anlatıma sokulmaları, bu rivayetlerin kolaylıkla tefsir, kısasu'l-enbiya, tarih vb. alanlardaki kitaplara girişinin yolunu açmıştır. Buradaki önemli bir faktör de bu rivayetlerin bir kısmının Abdullah b. Abbas, Ebu Hureyre, Abdullah b. Amr gibi önde gelen sahabilerden, Mücahid, Katade gibi tabînden geliyor olmasıdır. Bu faktörlerle birlikte bu rivayetler İslamî literatürün malı kabul edilmiş, zamanla senetleri hazfedilerek de olsa, bunların nesilden nesile aktarılmasında bir sakınca görülmemiştir. Bu rivayetler Müslümanların malı olarak telakki edildiği için daha sonraki kuşaklar, özellikle de tefsir gibi İslam'ın birincil kaynağını yorumlama

<sup>141</sup> Bkz. ed-Dûrî, *Bahs*, s. 55, 56.

<sup>142</sup> Bkz. Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl*, III, 557; Suyûtî, *el-İtkân*, IV, 238, 239; M.H. Zehebî, *el-İsrâîliyyât*, s. 89-91; ayrıca bkz. Fuad Sezgin, *Târîhu't-Türâsi'l-Arabî*, Suud, 1991-1411, I, 85-86; Sezgin Mukâtil'in biyografisini veren kaynaklar yanında Brockelmann'ın Hatîb el-Bağdâdî'ye nispet ettiği bir cümleye yer vermiş, ancak bunun Târîhu Bağdâd'da yer almadığına işaret etmiştir. Anlaşılan o ki Brockelmann, Hatîb Bağdâdî'nin onun hakkındaki rivayetlerinden ve Goldziher'in yargılarından hareketle bir portre çizmiştir. Brockelmann, *Supplement*, I, 332; bkz. Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd* (thk. Mustafa Abdülkadir Ata), Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1417; XIII, 161-163; Goldziher, *Mezâhib*, s. 75-76.

<sup>143</sup> Kâsimî, *Mehâsinü't-Te'vil*, I, 31.

teşebbüslerinde Ehl-i Kitap'ın kitaplarına müracaat etmeyi bir gereklilik olarak görmemişlerdir. Ehl-i Kitap'la ilgili ayetleri bile, ya rivayetler ya da dil çözümlmeleri ile yorumlamışlardır.

Esasen konunun bir de şifahî bilgi ile kitabî bilgiye atfedilen değerle ilgili boyutu vardır. İslam'ın ilk döneminde olsun, tedvin döneminde olsun şifahî bilgi geleneğinin, kitabî bilgi geleneği üzerinde ciddi bir üstünlüğü vardı. Bu sebeple, şifahî rivayetlere ciddi bir değer atfedilirken, kitabî bilgiler geri planda kalmıştır. Sözelimi ilmin, bir kitabı mütalaadan ziyade o ilim dalında otorite sahibi bir müderrisin rahle-i tedrisinde öğrenilmesi esastı. Bir kitabın bir müderrisin yerini tutması o dönem için henüz söz konusu değildi. Zira kitaplar kendiliklerinden konuşamazlardı ve onları konuşturacak bir birikim ve yetki gerekiyordu. Eğitim kurumlarının yükselişi ile birlikte kitap/kitabî bilgi kendine bir yer açmayı başarmışsa da ilim nesilden nesile “semâ” yoluyla nakledilmeyi sürdürmüştü. Bu bakımdan ilim talebinde “silsile ve icâzet” yöntemi en meşru yöntemdi.<sup>144</sup>

Nitekim Şâtıbî (ö. 790/1388) ilim tahsilinin iki yolu olduğundan söz etmiştir. Bunun ilki “müştâfehe” yani üstadın şifahî olarak ilim almaktır. Şâtıbî'ye göre ilim tahsilinde en faydalı ve en sağlam yol budur. Şâtıbî buna iki gerekçe göstermiştir: Bunlar, öğrencinin takrir yani hocanın sunumu ile konuyu daha iyi anlayacağı ve hoca talebe arasında manevî bir iletişimin oluşacağı tasavvurudur. Her büyük âlimin mutlaka kendi nesilleri içinde şöhret bulmuş bir üstadı olduğuna dikkat çeken Şâtıbî, İbn Hazm'ın bunun istisnası olduğunu ifade eder. Zira onun ilmi üstaplardan almadığı, onların usul ve adabıyla tam olarak donanmadığı yönünde görüşler nakledilmiştir, der.<sup>145</sup>

Tıpkı bunun gibi, isrâîlî rivayetler şifahî karakterinden dolayı yani güvenilir bir ravinin elinden geçtiği için kabul edilir bulunurken, kitabî bilgiler/doğrudan Kitab-ı Mukaddes'e müracaat ise kabul edilir bulunmamış olmalıdır. Zira Kitab-ı Mukaddes'ten bilgi aktarmak, meşrûiyeti problemlili bir alan olarak görülmüştür. Bu meşrûiyetin çerçevesini de daha çok bu kitapların tahrif, tebdil ve ilave yapmak gibi beşerî müdahalelere maruz kaldığı inancı oluşturmaktadır. Hosgson'un da ifade ettiği gibi, Müslümanlar arasında Tevrat ve İncillerdeki değerli her şeyin ilk mühtediler tarafından

<sup>144</sup> Bkz. Houari Touati, *Ortaçağda İslam ve Seyahat* (tr. Ali Bertay), YKY, İstanbul, 2004, s. 13, 14.

<sup>145</sup> Şâtıbî, *el-Muvâfakât* (tr. Mehmet Erdoğan), İz, İstanbul, 2003, I, 85-87; krş. Güler, “Selefi Hareketin Tarihî Kökenleri”, s. 50. İmam Şâfiî ve Gazzâlî'nin ilmi üstadın okumanın önemine dair görüşleri için bkz. Tacettin Uzun, “İmam Şâfiî'nin Edebi Kişiliği Üzerine” *Marife*, yıl: 2, sayı: 1, 2002, s. 218; Gazzâlî, *İhyâ*, I, 30.

Müslümanlara getirilmiş olduğu kanaati vardı; bu sebeple bu kitaplar hakkında yalnızca rivayetlere güvenmek gerekiyordu.<sup>146</sup>

İlk dönemlerde yazının ve yazılı metinlerin aleyhinde kimi sözlerin sarfedildiği düşünüldüğünde bu durum daha iyi anlaşılacaktır. Nitekim İbn Abdilberr, konuya “Zikru Kerâhiyyeti Kitâbeti'l-İlm”<sup>147</sup> adı altında bir bab ayırmış; orada sözgelimi tabîinden İbn Sîrîn'in şu sözüne yer vermiştir: “İsrailoğulları sırf atalarından tevarüs ettikleri kitaplar sebebiyle yoldan çıkmışlardır.”<sup>148</sup> Bu sözün selefin yazı konusundaki kanaatini dile getirdiğini ifade eden Kâtip Çelebi, isrâilî rivayetlerin önemli bir kısmının kendine isnad edildiği İbn Abbas'ın, “Sizden öncekiler kitapları sebebiyle yoldan çıktılar” sözüne yer vermiştir.<sup>149</sup> İbn Abbas bu sözüyle kitabî bilgiye olan güvensizliğini ifade etmiştir. Kâtip Çelebi'nin İbn Abbas'a nispetle anlattığı şu olay da onların bu konudaki tutumlarını gösteren güzel bir misaldir:

Bir adam İbn Abbas'a gelerek: “Bir kitap yazdım size bu kitabı sunmak istiyorum” der. İbn Abbas kitabı alır ve su ile imha eder. Kendisine niçin böyle yapıldığı sorulduğunda şu cevabı verir: “Zira insanlar yazdıkları vakit yazıya güvenirlere ve hıfzı terk ederler. Kitaba bir şey olursa ilimleri de kaybolur. Aynı zamanda kitaba bir şeyin eklenmesi, çıkarılması ya da kitabın değiştirilmesi mümkündür. Ezberde bu mümkün değildir. Çünkü ezberleyen kişi ilim ile konuşur. Kitaptan nakleden kimse ise ise zann ve nazara dayalı bilgiler verir.”<sup>150</sup>

Bu rivayetler Arapların hafızaya ve ezbere verdikleri değeri vurgulamının yanında niçin Ehl-i Kitab'ın bizzat kitaplarından nakilde bulunulmadığının da ipuçlarını vermektedir. İlk kuşaklar tarafından Ehl-i Kitab'ın ellerindeki tahrife müsait kitaplar yüzünden yoldan çıktıkları düşünülürken, onların kitaplarından bilgi nakletme konusunda ihtiyatlı olmaları anlaşılabilir bir durumdur.

Bu kitaplara müracaattan istinkâf etmek özellikle tefsir yazımında kendini göstermiştir. Kur'an gibi mevsuk bir kitabın tefsirinde, Tevrat ve İncil gibi muharref addedilen kitaplara müracaat etmek makul görülmemiş olmalıdır. Nitekim Watt, tahrif düşüncesinin Müslümanlar arasında kabul görmesiyle birlikte, bu kitaplara çok az

<sup>146</sup> Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, I, 421.

<sup>147</sup> İbn Abdilberr, *Câmiu Beyâni'l-İlm*, I, 268-298.

<sup>148</sup> İbn Abdilberr, *Câmiu Beyâni'l-İlm*, I, 277. Ancak İbn Abdilberr'in bu tür rivayetlerden sonra, “İlmi yazıyla kaydedin” gibi yazıya ruhsat veren rivayetlere de yer verdiği de göz önüne alınmalıdır. Aynı eser, I, 298, 306.

<sup>149</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, I, 34; Krş. Dücane Cündioğlu, *Anlam'ın Tarihi*, s. 91, 92.

<sup>150</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, I, 34; krş. Süleyman Gezgîn, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Kur'an*, Ankara Okulu, Ankara, 2008, 131, 132.

Müslüman âlimin ilgi duyduğunu ifade etmiş, bunun da muharref bir kitabın güvenilir bir delil olarak kullanılamayacağı anlayışına dayandığını ifade etmektedir.<sup>151</sup> Âlimler tefsirde bunun yerine ilk nesillerden/seleften gelen bilgilere yer vermişler; bu da zaman içinde bazı tenkitlerle birlikte bu rivayetlerin, tefsir içindeki varlıklarını sürdürmesine imkân sağlamıştır.

Bununla birlikte delail ve reddiye türlerinde bizzat Ehl-i Kitab'ın aleyhine delil olarak kullanılacak bilgiler, doğrudan onların kitaplarından nakledilmiştir. Çünkü hasma kabul ettiği aksiyomlardan hareketle delil getirmek, cedel ilminin temel ilkelerinden biridir. İşte kelamcılar bu yöntemi kullanarak, beşâret ve tahrife yönelik iddialarını onların kitaplarından yaptıkları nakillerle temellendirmişlerdir. Ancak klasik tefsir, *Kur'an'ın lafızlarından muradın ne olduğunu ortaya koymaya yönelik bir ilim olduğu*<sup>152</sup> için böyle bir yönteme ihtiyaç duyulmamıştır.

Meseleyi Mâverdî (ö. 450/1058) ve Kurtubî'nin (ö. 671/1273) her iki alana ait eserleri üzerinden örneklendirebiliriz. Mâverdî'nin *A'lâmü'n-Nübüvve*'si, adından da anlaşılacağı gibi *Delâilü'n-Nübüvve* türüne ait bir eserdir. Bu eserde Ehl-i Kitap'la bir polemige girmekten ziyade bütünüyle Hz. Peygamber'in nübüvvetinin delillerini ortaya koyma amacı güdülmüştür. Bunun için öncelikle İslamî gelenek içinde var olan, Hz. Peygamber'in nübüvvetine delalet eden rivayetlere yer verilmiştir. Eserin on beşinci bölümünü ise diğer peygamberlerin müjdelerine ayrılmıştır. Zira Mâverdî'ye göre bu müjdeler onun peygamberliğinin önemli delillerinden biridir.<sup>153</sup>

Mâverdî bu bölümde Kitab-ı Mukaddes'ten aldığı pasajları bölüm numaraları ile birlikte ve delalet noktalarına dikkat çekerek zikreder. Tevrat'taki müjdelerden başlar, Hz. Musa ile Hz. İsa'nın yaşadıkları dönemler arasında geçen on altı peygamberden çoğunun Hz. Peygamber'i müjdelediğini ifade ederek Hoşea, Notal (Yoel), Ovadya, Mika, Habakkuk, Hezekiel, Sefanya, Zekerya, Daniel, Yeremya, Davud gibi peygamberlerin müjdelerini tek tek sıralar. Son olarak Hz. İsa'nın müjdeleri ve Paraklit meselesine yer veren müellif, bu müjdelerden kiminin Hz. Peygamber'in ismine, kiminin sıfatına, kiminin kavmine, kiminin ülkesine vb. işaret olduğunu söyler.<sup>154</sup>

---

<sup>151</sup> Watt, *İslâmî Hareketler*, s. 28. Madem ki bu kitaplar muharref öyleyse ondan Hz. Peygamber'i haber veren pasajlar nasıl delil olabilir, diye bir soru akla gelebilir. Bu problem Kitab-ı Mukaddes'in çoğunun tahrif edildiği düşüncesine sahip olanlar için söz konusu olabilir. Onlar da bu kısımların korunduğu kanaatindedirler. Bkz. Goldziher, "Ehl-i Kitap'a Karşı İslâm Polemiği", II, 258; Aygün, *Beşâiru'n-Nübüvve*, s. 175.

<sup>152</sup> Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirün*, I, 11.

<sup>153</sup> Mâverdî, *A'lâmü'n-Nübüvve*, s. 149.

<sup>154</sup> Mâverdî, *A'lâmü'n-Nübüvve*, s. 149-158.

Mâverdî'nin *en-Nüket ve'l-Uyûn* adlı tefsirine bakıldığında ise “*Onlar Tevrat ve İncil’de yazılı gördükleri...*”<sup>155</sup> ayetinin tefsirindeki kısa referansının dışında bu delillerle ilgilenmediği görülür.<sup>156</sup> Müfessir Hz. Peygamber’in vasıflarına önceki kitaplarda işaret edildiğini anlatan ayetlerin tefsirini kendi bağlamları içinde yorumlar. Söz gelimi Saf Suresi 6. ayetin tefsirinde, Hz. İsa’nın bu müjdesinin içerik ve işaretine, Ahmed isminin Arap dilindeki etimolojisine ve Hz. Peygamber’in niçin bu isimle anıldığına değinir. Hz. Peygamber’den naklettiği bir rivayetle ayetin tefsirini noktalar.<sup>157</sup> Aynı şekilde Fetih Suresi 29. ayetin tefsirinde meseleyi tamamen lügavî tahlil yöntemiyle ele alıp, bu vasıfların Tevrat’ta bulunup bulunmaması, bunların Hz. Peygamber’in nübüvvetine delaleti noktasında herhangi bir şey söylemez.<sup>158</sup>

Kurtubî’nin Hıristiyanlara yönelik yazdığı reddiyesiyle,<sup>159</sup> *el-Câmi li-Ahkâmi'l-Kur’ân* adlı tefsiri karşılaştırıldığında da benzer bir durum ortaya çıkar. Müellif reddiyesinde, Hıristiyanların inanç ve kutsal kitaplarına yönelik eleştirilerinin ardından, Hz. Peygamber’in nübüvvetini çeşitli delillerle ispat etmeye girişmiştir. Bu delillerin ilki diğer peygamberlerin müjdeleridir. Kurtubî; Tevrat, Zebur, İncil ve diğer peygamber kitaplarındaki pasajları ayrıntılı bir biçimde zikrettikten sonra reddiye geleneğinin mantığına uygun olarak, bu müjdelerle ilgili Ehl-i Kitap’tan gelebilecek itirazlara da cevap vermiştir.<sup>160</sup>

Aslında Kurtubî’ye göre, Kur’an-ı Kerim ve Hz. Peygamber’in gerek müşahede edilmiş (hissî) mucizeleri gerekse şahsiyetinin temel özellikleri (kavânînihî/karâini ahvâlihî) onun peygamberliğini ispat eden daha güçlü delillerdir. Özellikle Kur’an-ı Kerim onun en büyük, en açık, en meşhur mucizesi olması hasebiyle en başta zikredilmeye layıktır. Fakat Hıristiyan ve Yahudileri susturmak amacıyla,<sup>161</sup> *onların mütevatir kabul ettikleri metinleri onlara karşı hüccet olarak kullanmak* gerekmektedir. Bu yöntemi benimsemesini Kurtubî, böyle bir istidlalin sadece bu kitapları tasdik edenlere fayda sağlayacağını söyleyerek gerekçelendirmiştir. Bu yöntem bu kitapları tasdik etmeyenler için bir mana ifade etmeyecektir. Dolayısıyla Kurtubî bu delillerin sırf onları ilzam etmek ve onların inatlarını ortaya çıkarmak amacıyla kaydedildiğini

<sup>155</sup> A’raf 7/157.

<sup>156</sup> Bkz. Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn* (thk. Seyyid b. Abdülkâsım), Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut, ts. II, 268.

<sup>157</sup> Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, V, 529.

<sup>158</sup> Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, V, 523, 524.

<sup>159</sup> Kurtubî, *el-İ’lâm bimâ fi Dîni’n-Nasârâ mine’l-Fesâd ve’l-Evhâm ve İzhâri Mehâsini’l-İslâm* (thk. Ahmet Hicazî es-Saka), Dâru’t-Türâsi’l-Arabî, Kahire, ts.

<sup>160</sup> Kurtubî *el-İ’lâm*, s. 261-280.

<sup>161</sup> Kurtubî *el-İ’lâm*, s. 323.

ifade etmektedir. Bunun için de bu müjdeleri, onların kendi kitaplarından *bizzat kendi tercümanları tarafından çevrilen metinlerden fazlalık ve eksiklik olmaksızın* zikrettiğini söylemektedir.<sup>162</sup>

Bu ifadeleriyle Kurtubî, niçin bizzat Ehl-i Kitab'ın kaynaklarına müracaat edildiğini, niçin bu amaçla çevirilerin kullanıldığını açıkça ortaya koymaktadır. Dediğimiz gibi muhatabın kabul ettiği öncüllerden hareket etmek cedel ilminin temel prensiplerinden biridir. Bu yöntem sadece onları ikna etmeye veya inatlarını ortaya çıkarmaya yöneliktir. Fakat bu metinleri kabul etmeyen kimselere bunun bir faydası yoktur. Burada Kurtubî tarafından zımnen, Hz. Peygamber'in nübüvvetinin böyle bir yöntemle ispatlanmasına Müslümanların ihtiyaçları bulunmadığı vurgulanmış olmaktadır.

Kurtubî'nin beşâreti anlatan ayetlere getirdiği yorumlara -sözgelimi A'raf Suresi 157. ayetin tefsirine- bakıldığında ise, ayete getirilen yorumların lügavî tahliller, sahabe ve ilk dönem ravilerinin rivayetlerinden oluşan bir örüntüye sahip olduğu görülür. Kurtubî'nin burada Tevrat ve İncil'den pasajlar yerine, Hz. Peygamber'in vasıfları ile ilgili daha önce zikrettiğimiz Abdullah b. Amr b. Âs'a dayanan Buhârî rivayetine yer vermesi şaşırtıcı değildir.<sup>163</sup> Aynı şekilde, Saf Suresi 6. ve Fetih Suresi 29. ayetlerin tefsirinde dil, nahiv ve kıraat ilimlerinin işletildiği ve konuyla ilgili Hz. Peygamber'den gelen rivayetlere yer verildiği görülür. Örnek olarak Mâverdî tarafından da zikredilen bu rivayetlerden biri şöyledir:

*“Benim adım Tevrat'ta Ahyed'dir. Çünkü ben, ümmetimi cehennemden uzaklaştırırım. Benim adım Zebur'da el-Mâhî'dir. Çünkü Allah benimle putperestleri yok etmiştir. Benim adım İncil'de Ahmed'dir. Kur'an'da ise Muhammed'dir. Çünkü yer ve göktekiler beni övmüştür.”*<sup>164</sup>

Son tahlilde klasik tefsirler Müslümanlar için yazılmıştır. Dolayısıyla onların Hz. Peygamber'in nübüvvetiyle ilgili Kitab-ı Mukaddes'ten getirilecek delillere ihtiyacı bulunmamaktadır. Bu sebeple bu delillerin tefsirlerde zikredilmesine gerek görülmemiş olsa gerektir. İstisnai olarak zikredilen deliller de sırf bu ayetlerin anlam dairelerini tespit etmeye yönelik olarak nakledilmiş olmalıdır.

Klasik tefsir metodolojisinde Kur'an ve Kitab-ı Mukaddes arasında bilgi, olay ve kıssaların karşılaştırması, Kur'an'a uygun Tevrat ve İncil metinlerinin tefsirlerde

<sup>162</sup> Kurtubî *el-İ'lâm*, s. 263.

<sup>163</sup> Buhârî, *Büyu'*, 50, Tefsir, Sûretü'l-Ahzâb, 45; Kurtubî, *el-Câmi'*, VII, 297-299.

<sup>164</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, XVIII, 83, 84.

nakledilmesi gibi yöntemlere de rastlanmaz. Nitekim Müslümanlar arasında hiçbir zaman böyle bir girişimde bulunulmadığı ve doğrusu böyle bir girişimin tehlikeli sorgulamaları beraberinde getireceği ifade edilmiştir.<sup>165</sup> Bu düşünceden çıkarılabilecek sonuç, İslam toplumu tarafından Kur'an gibi korunmuş bir kitabın, Tevrat ve İncil gibi muharref kitaplarla karşılaştırılmasının hoş görülmeyeceği olmalıdır.

Tabii bu, reddiyelerde tahrif konusu işlenirken Kur'an'la Kitab-ı Mukaddes'in tevatür yönünden karşılaştırılması gibi bazı örnekleri olmakla birlikte,<sup>166</sup> henüz bu tür karşılaştırmalı bilimsel yöntemlerin yeterince gelişmemiş olmasıyla da izah edilebilir.

## ii. *Kitab-ı Mukaddes'ten Nakilde Bulunmanın Meşrûiyeti*

Klasik tefsirlerde Kitab-ı Mukaddes'ten nakilde bulunulmamış olma konusunun bir de "meşrûiyet" boyutu olduğu kanaatindeyiz. Zira temel kaynaklara bakıldığında "Kitab-ı Mukaddes'ten bilgi nakletme" meselesinin, "İsrailoğulları'ndan bilgi nakletme" meselesinden daha farklı hükümlere tabi olduğu anlaşılmaktadır. Aslında Ehl-i Kitap'tan nakil konusunda olduğu gibi, onların kitaplarıyla meşgul olma, bunlardan nakilde bulunma, bunlara bakma gibi konularda da birbirine aykırı görünen rivayetler vardır. Bu sebeple, konuyla ilgili farklı görüşler ortaya çıkmıştır.

Görebildiğimiz kadarıyla, İmam Şafî'nin (ö. 204/819) *el-Ümm*'de geçen bir görüşü, tartışmanın çekirdeğini teşkil etmektedir:

Yabancılardan ele geçirilen kitapların tamamı ganimettir. İmama gereken onu tercüme edecek birini çağırmaaktır. Şayet bu kitap mekruh olmayan tıp vb. bilgiler içeriyorsa, diğer ganimetleri sattığı gibi onu da satabilir. Şayet kitap, şirk kitabı ise, onu parçalar, parçalarından ve malzemelerinden yararlanır ve satar. Ancak ne olduğu bilinmeden yakılması veya gömülmesi doğru değildir.<sup>167</sup>

İmam Şafî'nin sözlerinden doğrudan Ehl-i Kitap'a ait kitaplar anlaşılıyorsa da "şirk kitabı" ifadesinden bu anlama gidilmektedir. Nitekim bir başka şafî âlimi Mâverdî: "Onların şirk içerikli ve küfür şüphesi uyandıran kitapları Müslümanlar için mahzurlu olup bunların olduğu gibi bırakılmaları caiz değildir" demiş, Allah'tan

<sup>165</sup> Watt, *Müslüman Hristiyan Diyalogu*, s. 54, 55.

<sup>166</sup> Bkz. İbn Teymiyye, *el-Cevâbü's-Sahih*, III, 5-31.

<sup>167</sup> Şafî, *el-Ümm*, IV, 279.

indirildikleri gibi kalmadığı ve değiştirmeye uğradığı gerekçesiyle Tevrat ve İncil’i bu kitaplara örnek göstermiştir.<sup>168</sup>

Her ne kadar daha sonra çeşitli şekillerde tevil edilecek olsa bile, İmam Şafî’nin bu görüşünden, Ehl-i Kitab’ın kitaplarından bilgi bakımından değil, sadece kâğıt, cilt gibi malzeme bakımından istifade edilebileceği anlaşılmaktadır. Nitekim bu görüş daha açık bir biçimde Ebu’l-Kâsım er-Râfi (ö.623) tarafından dile getirilmiştir: “Tevrat ve İncil kitapları faydalanması helal olmayan şeylerdendir, çünkü Ehl-i Kitap bunlarda değişiklikler yapmışlardır.”<sup>169</sup>

Konuyu tartışmalı hale getiren bir rivayet de Sahîh-i Buhârî’de gelmektedir: “Hiçkimse Allah’ın kitaplarından birinin lafzını söküp atamaz. Fakat onu tahrif ederler yani (hakiki) anlamı dışında te’vil ederler.”<sup>170</sup>

Buhârî’nin *es-Sahîh*’indeki bu rivayet, öncelikle aidiyeti daha sonra da delaleti noktasında çeşitli biçimlerde yorumlanmıştır. Aidiyet noktasında bu görüşün İbn Abbas’a mı yoksa Buhârî’ye mi ait olduğu ihtilafıdır. Esasen Buhârî’deki bu ibare Kur’an’ın ğarip lafızlarının izah edildiği bir kontekstte gelmiştir. Buhârî, “Mâ yelfizu min kavlin...”<sup>171</sup> ayetinin tefsiri sadedinde İbn Abbas’ın: “Hayır ve şer yazılır” görüşünü nakleder. Sanki burada İbn Abbas’ın sözü bitmiş gibidir. Daha sonraki “Yuharrifûne”<sup>172</sup> ibaresinin tefsiri olan “Yuzîlûne” ibaresi, ardından da söz konusu ibare gelir. Nitekim İbn Hacer, hocası İbn Mulekkın’ın burada ayetin tefsiriyle ilgili iki ayrı görüş olduğunu, Buhârî’nin manevi tahrifi kabul eden görüşten yana olduğunu ifade ettiğini söylemektedir.<sup>173</sup> İbn Kesîr, İbn Haldûn gibi âlimler ise bu sözü İbn Abbas’a nispet etmişlerdir.<sup>174</sup>

<sup>168</sup> Mâverdî, *el-Hâvî el-Kebîr* (thk. Ali Muhammed Muavvid), Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut, 1419-1999, XIV, 170; krş. İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetu’l-Muhtâc fi Şerhi’l-Minhâc*, el-Mektebetü’t-Ticâriyye, Mısır, 1357-1983, IX, 246.

<sup>169</sup> Bikâî, *Nazmü’d-Dürer*, I, 274, 275.

<sup>170</sup> Bkz. Buhârî, *Tevhid*, 55.

<sup>171</sup> Kâf 50/18.

<sup>172</sup> Nisa 4/46, Mâide 5/13.

<sup>173</sup> İbn Hacer, *Fethu’l-Bâri*, XIII, 523.

<sup>174</sup> Bkz. İbn Kesîr, *Tefsîr*, II, 65; Goldziher, “Ehl-i Kitaba karşı İslam Polemiği II”, s. 257; Adam, *Tevrat*, s. 254, 255, dn. 69; Aslında şu dizin problemi büyük oranda çözüyor gibidir:

{ والطور . وكتاب مسطور } / الطور 1 - 2 . / قال قتادة مكتوب . { يسطرون } / القلم 1 / يحطون . { في أم الكتاب } / الزخرف 4 / جملة الكتاب وأصله . { ما يلفظ } / ق 18 / ما يتكلم من شيء إلا كتب عليه وقال ابن عباس يكتب الحيز والشر . { يحرفون } / النساء 46 / يزيلون وليس أحد يزيل لفظ كتاب من كتب الله عز و جل ولكنهم يحرفونه يتأولونه على غير تأويله .

(*Sahîh-i Buhârî* (thk. M.D. el-Buġa, Dâru İbn Kesîr, Beyrut, 1407-1987, IX, 160) Dolayısıyla bu görüşün Buhârî’ye ait olduğu ve onun manen tahrifi kabul ettiği sonucu çıkar. Öte yandan Buhârî’nin İbn Abbas’tan naklettiği bir başka rivayet (Buhârî, *Şehadât*, 29), onun açıkça tahrifi kabul ettiğini gösterdiği için bu, söz konusu ibarenin İbn Abbas’a aidiyetini geçersiz kılar. Burada Buhârî’nin “yuzîlûne” ifadesinden sonra söz konusu yorumu getirmesi, İbn Mülakkın’ın da dikkat çektiği gibi iki ayrı görüşün



Zerkeşî (ö. 794/1392) Buhârî'ye ait gördüğü bu görüşü değerlendirirken, Buhârî'nin Tevrat'taki tahrifin lafzî değil, manevî olduğu yönündeki görüşe meylectiğini, böylelikle bu kitabı mütalaa etmenin caiz olduğu görüşünü benimsediğini, ancak bunun *bâtıl bir söz* olduğunu söylemektedir. Zerkeşî onların kitaplarını tahrif ve tebdil ettiklerinde görüş ayrılığı olmadığını, bu sebeple bunların kitaplarına bakmak ve yazmakla meşgul olmanın caiz olmadığına icma olduğunu dermeyeran etmektedir. Delil olarak da aşağıda ayrıntılarıyla ele alınacak olan Hz. Ömer'in Tevrat'tan bazı parçalarla Hz. Peygamber'in huzuruna çıkması ve Hz. Peygamber'in buna öfkelenmesi rivayetini getirerek, şayet bu günah olmasaydı Hz. Peygamber öfkelenmezdi, demektedir.<sup>175</sup>

Tevrat ve İncil'in sadece Hz. Peygamber'in sıfatlarını anlatan kısımları hariç olmak üzere bütünüyle tahrif edildiğini iddia eden, böylelikle mutlak bir tahrifi savunan İbn Hazm gibi âlimlerin görüşleri de, bu kitaplardan nakilde bulunmayı tartışmalı hâle getirmektedir. Daha önce de ifade edildiği gibi, Müslümanlardan bir kısmının Tevrat ve İncil'in tahrif edilmediğine inanmalarını onların cehaletlerine, Kur'an ve sünnetin naslarına önem vermemelerine bağlayan İbn Hazm, bu kitaplardan nakletmenin meşrûiyeti meselesinde de tavizsiz bir tutum takınmış olmaktadır.<sup>176</sup>

Konuyu ihtilafli hale getiren görüşlerden biri de Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) “İsrailoğulları'ndan Nakletmenin Kerâheti”<sup>177</sup> başlığı altında çeşitli rivayetlere yer vermiş olmasıdır. Bağdâdî burada ister Vehb b. Münebbih'in diğer dillerdeki metinlerden (es-suhuf) yaptığı çeviriler gibi Ehl-i Kitab'ın kitaplarından, ister İbn İshak'ın yaptığı gibi bizzat Ehl-i Kitab'tan şifahî olarak yapılan nakiller olsun, hepsinin atılması gerektiğini ifade etmiştir.<sup>178</sup>

Aynı dönemin diğer önemli bir muhaddisi İbn Abdilberr (ö. 463/1071) “Ehl-i Kitab'ın Kitaplarını Mutâlaa ve Onlardan Nakletmek” şeklinde adlandırdığı bölümde,

---

varlığını ortaya koymaktadır. Birincisi “yuharrifûne” ibaresinin “yuzîlûne” şeklindeki tefsiridir ki buradan açıkça lafzî tahrif anlaşılır. İkincisi ise “ve leysa ehadün yuzîlû lafza kitâbin min kitâbillâhi” Buhârî'ye ait olduğunu rahatlıkla düşünebileceğimiz ikinci tefsirdir ki bu birincisini nakzeder ve buradan da manevî tahrif anlaşılır. Esâsen “yuzîlûne” tefsiri tespitimize göre Ebu Ubeyde'ye ait olup (*Mecâzü'l-Kur'ân*, I, 158), Fuad Sezgin'in de dikkat çektiği gibi Buhârî filolojik yorumlarının önemli bir kısmını ondan nakletmiştir. Ancak Sezgin, Buhârî'nin Ebu Ubeyde'den nakillerini gösterdiği lâhikada bu örneği zikretmemiş (bkz. *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 131-155, 321-369); Buhârî'nin Ebu Ubeyde'den nakillerine işaret eden İbn Hacer de bu ibarenin Ebu Ubeyde'ye ait olduğuna dikkat çekmemiş, sadece Ebu Ubeyde'nin Nisa Suresi 46. ayetin tefsirindeki lafızlarına referansla yetinmiştir. (Bkz. *Mecâzü'l-Kur'ân*, I, 129; *Fethu'l-Bârî*, XIII, 523) Ebu Ubeyde ise “yuzîlûne” ifadesini Nisa Suresi tefsirinde değil, Mâide Suresi 13. ayetin tefsirinde kullanmıştır. Ebu Ubeyde'nin tahrifle ilgili Nisa Suresi 46. ayet tefsirine bakıldığında (yuharrifûne: yukallibûne ve yuğayyirûne) da açıkça lafzî tahrifi kabul ettiği görüldü. Anlaşılan Buhârî bu konuda ona muvafakat etmemektedir.

<sup>175</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, XIII, 526, Kettânî, *et-Terâtibu'l-İdâriyye*, III, s. 224, 225.

<sup>176</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, I, 160.

<sup>177</sup> Bağdâdî, *el-Câmi'*, II, 113.

<sup>178</sup> Bağdâdî, *el-Câmi'*, II, 114.

Ehl-i Kitap'tan nakletmeye cevaz veren veya bundan nehyeden haberler yanında, onların kitaplarıyla meşgul olmanın kerahetini anlatan Hz. Ömer rivayeti gibi haberlere yer vermiştir.<sup>179</sup>

Fakih ve muhaddislerin yanı sıra, kelamcılardan da konuyla ilgili çeşitli görüşler nakledilmiştir. Mutezilî âlimlerden Câhız (ö. 255/869)<sup>180</sup> ve Kâdî Abdülcebâr'ın (ö. 415/1025) görüşleri bu kitapların hüccet teşkil etmeyeceği yönündedir. Sözelimi Kâdî, Tevrat'ın tahrifine işaret eden bazı örneklerden sonra: “Bütün bunlar Tevrat'ın Musa'dan sonra gelenlerin sözü olduğunu açığa çıkarır; bu da onun hüccet oluşuna gölge düşürür” der. Bu bilgilerin haber-i vahit hükmünde olduğunu, bu sebeple beşâret konusunda bile delil olarak görülemeyeceğini söyler.<sup>181</sup>

Cüveynî (ö. 478/1085) de *Şifâü'l-Galil*'de Tevrat ve İncil'deki çelişkili kısımları muhtasar bir biçimde ele almış, delilleri çok uzatmamasına gerekçe olarak da Hz. Ömer rivayetini zikretmiş, bu haberin bu kitaplarla meşgul olmama konusunda hüccet olduğunu ifade etmiştir.<sup>182</sup> Böylelikle o, kifayet miktarının ötesinde bu kitaplarla meşgul olmamak ve bu kitaplardan nakilde bulunmamak gerektiğini, bu kifayetin ölçüsünün de muhaliflere cevap verebilecek kadar olduğunu söylemiş olmaktadır.

Konu mütekaddimûn dönemi âlimleri arasında genel itibariyle bu çizgide seyrederken, müteahhirûn döneminde daha farklı bir çizgiye kaymış gibidir. İbn Hacer (ö.852/1448), muhalled eseri *Fethu'l-Bârî*'de Hz. Ömer'in elinde Tevrat parçalarıyla Hz. Peygamber'e geldiğini anlatan rivayet etrafında meseleyi vuzuha kavuşturmaya çalışmış, bu konuda *orta bir yol* benimsemiştir. Çeşitli tarikleri olan bu rivayet, İbn Ebî Şeybe ve Ahmed b. Hanbel tarafından şöyle nakledilmiştir:

Ömer b. Hattab (r.a) Hz. Peygamber'e (s.a) Ehl-i Kitap'tan birinden elde ettiği bir kitapla çıkageldi. Dedi ki: “Ey Allah'ın Rasûlü, ben Ehl-i Kitap'tan bir şahıstan güzel bir kitap elde ettim.” Allah Rasûlü öfkeleni ve: “*Ey Hattab oğlu şaşardınız mı siz! Varlığımı elinde tutan Allah'a yemin olsun ki, apaçık ve aydınlık bir yol/ saf bir kitap (بَيِّنَاتٌ نُّبِيَّةٌ) getirdim. Onlara bir şey sormayın; yoksa size bir doğruyu haber verirler de onu yalanlarsınız, bir yanlışı haber verirler de onu doğrularsınız.*

<sup>179</sup> İbn Abdilberr, *Câmiu Beyâni'l-İlmi ve Fadlihî* (thk. Ebu'l-Eşbâl ez-Züheyri), Dâru İbni'l-Cevzî, Suud, 1414-1994, II, 798-806.

<sup>180</sup> Bkz. Câhız, *er-Red ale'n-Nasârâ*, s. 334-336.

<sup>181</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, XVI, 136, 137.

<sup>182</sup> Cüveynî, *Şifâü'l-Galil*, s. 55.

*Canım elinde olan Allah'a yemin olsun ki, şayet Musa sağ olsaydı, bana uymaktan başka çaresi olmazdı.*”<sup>183</sup>

Hatîb Bağdâdî'nin sözünü ettiğimiz başlık altında ilk sırada, aynı şekilde İbn Abdilberr'in de zikrettiği bu hadis hakkında İbn Hacer'in kanaati şöyledir:

Bunlar hadisin bütün tarikleridir. Hadisler her ne kadar *hüccet* ifade etmese de, hadislerin toplamı bir asıllarının olmasını gerektirir. Ehl-i Kitab'ın kitaplarıyla meşgul olmanın haramlığı tahrimen değil tenzihen mekruh olmalıdır. Bu meselede evla olan, imanda derinleşme imkânı bulamamış kimselerle –ki bunların bu kitaplara bakmaları kesinlikle caiz değildir- imanda derinleşmiş kimselerin arasını ayırt etmektir. Böyle bir kimse için bu, özellikle de muhaliflere cevap vermesi gereken yerlerde caizdir. Eski ve yeni âlimlerin nakilleri ve kitaplarından çıkardıkları neticelerle Yahudileri Hz. Muhammed'e (s.a) iman etme konusunda ilzam etmeleri de buna delil teşkil eder. Âlimler onların kitaplarını incelemenin caiz olmadığına inanmış olsalardı, bunu yapmazlardı.<sup>184</sup>

Aslında İbn Hacer'in bütün bu açıklamaları, Tevrat ve İncil'i yazma ve bakma (okuma) ile meşguliyetin caiz olmadığı konusunda icma olduğu kanaatinde olan Zerkeşî'ye yönelik bir itiraza dayanır. İbn Hacer, Zerkeşî'nin yukarıda yer verdiğimiz görüşüne çeşitli itirazlar yöneltmektedir. Bunlardan ilki şöyledir: Zerkeşî'nin icmayı bakmak ve yazmakla sınırlandırması, bir kimse başka işlerle birlikte, bakma ve yazma işiyle de meşgul oluyorsa, günah olmaz; çünkü bu, diğer işlerle birlikte bu işle de meşgul olan kimse için caizdir, demektir. Eğer, bütün mesaisini bu işe harcayan kimseyi kastediyorsa bu da tartışmaya açıktır. İkinci itirazı Buhârî'nin sözünün bâtil oluşuna yöneliktir. İbn Hacer, bu da su götürür, diyerek bu görüşün, Tevrat'ı en iyi bilen kişi olan Vehb b. Münebbih'le<sup>185</sup> Tercümânü'l-Kur'ân İbn Abbas'a nispet edildiğini ifade eder. İbn Hacer'in son itirazı da Hz. Ömer rivayetiyle ilgili olup bunun da tartışmaya açık olduğunu, bunun hüccet olamayacağını ve dolayısıyla haramlığa delalet etmeyeceğini söyler.<sup>186</sup>

İbn Hacer'in bu değerlendirmelerinde dikkat çeken noktalardan biri, İsrailoğulları'nın kitaplarından nakletmeyi *mekruh* hatta *tenzihen mekruh* görmesidir.

<sup>183</sup> Musannef İbn Ebî Şeybe, V, 312. İbn Ebî Şeybe, bu rivayeti “Ehl-i Kitab'ın kitaplarına bakmayı kerih gören kimse” babında zikretmiştir; İbn Hanbel, *Müsned*, III, 387; İbn Abdilberr, *Câmiu Beyâni'l-İlm*, II, 805; Hadisin diğer tarikleri için bkz. Bağdâdî, *el-Cami*, II, 113; İbnü'l-Cevzî, *Kitâbu'l-Kussâs ve'l-Müzekkirîn*, s. 10; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, VIII, 332; İbn Hacer, *Fethu'l-Barî*, XIII, 334, 525.

<sup>184</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Barî*, XIII, 526.

<sup>185</sup> Vehb'in sözü için bkz. İbn Kesîr, *Tefsîr*, II, 65.

<sup>186</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Barî*, XIII, 525.

Burada Bağdâdî'nin "İsrailoğulları'ndan Nakletmenin Keraheti"<sup>187</sup> başlığı ve bu bağlam içinde gelen haberlerin böyle değerlendirilebileceği iması olmalıdır. İkinci nokta ise, İbn Hacer'in *bu kitaplarla meşgul olacak olanların iman ve ilimde derinleşmiş ve bu kitaplardan etkilenmeyecek bir seviyede olmaları* şartını getirmiş olmasıdır. Böyle bir kimsenin de muhaliflerine cevap vermek maksadıyla bunu yapabileceğini, nitekim âlimlerin de bu yöntemi izlemiş olduğunu ifade etmektedir. Böylelikle İbn Hacer, bu bölüm boyunca sözünü ettiğimiz gibi, konunun helalliği konusunda İbn Hazm, Cüveynî, Gazzâlî, Kurtubî, İbn Teymiyye gibi delâil ve reddiye âlimlerinin tavırlarını delil olarak göstermiş olmaktadır.

İbn Hacer'in görüşü konuyu bir uzlaşma zeminine yerleştirme çabasıydı, onun iki talebesi kesin bir ayrışmanın içine girmişler; Ehl-i Kitab'ın kitaplarından nakletme konusunda iki ayrı uca kaymışlardır. Konu hicrî IX. asır âlimlerinden Burhâneddin İbrahim b. Ömer el-Bikâî (ö. 885/1480) ile Şemsüddin Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî (ö. 902/1497) arasında ciddi tartışmalara neden olmuş, bu tartışma gerek o dönem gerekse sonraki dönem âlimlerinin onların tartışmaları etrafında konuyla ilgili görüş serdetmelerine yol açmıştır.

Bikâî daha çok, *Nazmü'd-Dürer fî Tenâsübi'l-Âyât ve's-Süver* adlı tefsiri, - tefsirin adından da anlaşılabilirliği gibi- ayetler ve sureler arasında kurmaya çalıştığı irtibat ve insicamla ön plana çıkmış bir müfessirdir.<sup>188</sup> Onun diğer bir özelliği ise, o güne kadar tefsir yöntemlerinden farklı olarak Kitab-ı Mukaddes tercümelerinden doğrudan alıntı yapan bir müfessir olmasıdır. O gerek Tevrat'ın Arapçaya çevrilmiş çeşitli nüshalarına ulaşmış ve bu çeviriler arasındaki bazı farklılıklara işaret etmesi,<sup>189</sup> gerekse Kur'an ile Tevrat arasında ilişki olan yerlerde, Tevrat'tan pasajlar nakletmesi ve az da olsa iki kitap arasında karşılaştırmalar yapması yönüyle tefsir tarihinde farklı/yeni bir yaklaşımı benimsemiştir. Bu bakımdan Bikâî, tefsirlerde Kitab-ı Mukaddes'ten doğrudan bilgi aktaran müfessirlerin arketipi olarak değerlendirilebilecek niteliktedir.

Bikâî, yöntem olarak Kur'an'daki ayetleri çeşitli açılardan tahlil ettikten sonra, konuyla ilgili Tevrat ayetlerini uzun fasıllar hâlinde zikreder. Bu nakiller uzunluk bakımından, klasik tefsirlerde rivayetlerin naklinde bile rastlanmayacak bir üsluba

<sup>187</sup> Bağdâdî, *el-Câmi'*, II, 113.

<sup>188</sup> Bkz. Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi II*, s. 416.

<sup>189</sup> Bkz. Bikâî *Nazmü'd-Dürer fî Tenâsübi'l-Âyât ve's-Süver*, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, Kahire, ts. II, 169, 170, 171, 172. Sözcüleri İbrahim'in yerleştiği yer olarak Bikâî'nin nüshasında Belût'a, bir başka nüshada, dediğinde ise –elimizdeki nüshalara uygun olarak- Mamre meşeliğine/düzlüğüne yerleştiği söylenir. *Nazmü'd-Dürer*, II, 171; krş. *Tora*, Tekvin, 13: 18; *Kitab-ı Mukaddes*, Tekvin, 13: 18.

sahiptir. Sözelimi müfesssir, Hz. Âdem'in yaratılışı kıssasında, Tevrat'ın tercümesinde şöyle gördüm, diyerek Tekvin 1:1-3:24'ü olduğu gibi aktarır.<sup>190</sup>

Gerçek şu ki Bikâî'nin bu nakilleri, tefsir geleneğinde “alışılmadık” bir usule sahiptir. Yukarıdaki örnekte de görüldüğü gibi, bu nakillerde bir “ölçsüzlük” kendini göstermektedir. Nakillerin uzunluğu hesaba katıldığında, nakledilen metinlere yönelik tenkit ve değerlendirmelerin yetersizliği de bu ölçsüzlüğe ilave bir nakısa olarak görülebilecek niteliktedir. Bu yönüyle bu nakiller “yadırganmaya” ve günümüz ifadesiyle “tepki toplamaya” oldukça müsaittir. Nitekim Bikâî, Tevrat'tan yaptığı ilk iktibastan sonra, tefsir geleneğine aykırı olarak benimsediği bu yöneme gelecek tenkitleri sezmişçesine polemik üslubuyla, niçin böyle bir yöneme başvurduğunu savunmaya geçmiştir.<sup>191</sup>

Netikim Bikâî, tefsirini telifinden sonra döneminin âlimleri tarafından çok sert bir dille eleştirilmiştir. Bu eleştiriler üzerine Bikâî *el-Akvâlü'l-Kadîme/Kavîme fi'n-Nakl mine'l-Kütübi'l-Kadîme*<sup>192</sup> adında müstakil bir risale yazmış, burada hem kendisine yöneltilen eleştirilerden bahsedip bunlara cevaplar vermiş hem de kullandığı yöntemin meşrûiyetini ispat etmeye çalışmıştır.<sup>193</sup>

Risalenin muhakkiki Muhammed Mursî el-Hûlî'nin bize aktardığı kadarıyla Bedrüddün/el-Bedr İbnü'l-Kattân,<sup>194</sup> Bikâî'nin *Nazmü'd-Dürer* adlı tefsirinde kullandığı bu yöntemi sert bir üslupla tenkit eden biridir. İbnü'l-Kattân'ın bu tefsiri tenkit etmesinin gerekçesi ise, müellifin Tevrat, Zebur ve İncil'le istişhata bulunmuş olmasıdır. Oysa âlimler bu kitaplardan nakilde bulunmanın haramlığı üzerinde icma etmişlerdir.<sup>195</sup>

İbn Kattân'ın bu tenkitlerini Bikâî'yi Tevrat ve İncil'den nakilde bulunduğu için küfürle itham etmeye kadar götürdüğü anlaşılmaktadır. Bu sebeple her ikisinin de

<sup>190</sup> Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, I, 263-271.

<sup>191</sup> Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, I, 272 vd.

<sup>192</sup> Thk. Muhammed Mursi el-Hûlî, *Mecelletü'l-Mahtûtâti'l-Arabiyye*, 1401/1980, XXVI/2, 37-96. Eser muhakkik tarafından bu isimle neşredilmiştir. Kâtip Çelebi ise eserin ismini *el-Akvâlü'l-Kavîme* şeklinde nakletmiştir. *Keşfu'z-Zunûn*, I, 81.

<sup>193</sup> Bkz. Ahmed Halil, *Neş'etü't-Tefsîr*, s. 40-42.

<sup>194</sup> Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-Lâmi'* adlı eserinde, Bikâî'nin Bedreddin İbnü'l-Kattân dediği şahsa, el-Bedr İbnü'l-Kattân diye atıfta bulunmuş ve fakat ona müstakil bir başlık ayırmamıştır. el-Bedr İbnü'l-Kattân ismine ondan ders okuyan çeşitli öğrenciler bağlamında yer verirken, onun fıkıh, tefsir, meânî, beyan, iki asıl (fıkıh usûlü ve usûlü'd-dîn olmalıdır) ve mantık okutan bir Şafîî müderrisi olduğuna işaret etmiştir. Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-Lâmi'*, I, 268, III, 115, II, 37; IV, 280; V, 296, VII, 48; VIII, 20,125, 277; XI, 57. Bikâî'nin atıflarından Kâfiyecî'nin öğrencisi olduğunu öğrendiğimiz bu şahısla ilgili daha fazla malumata ulaşamadık.

<sup>195</sup> Bikâî, *el-Akvâlü'l-Kadîme*, s. 40. Muhakkik bu bilgileri kitabın mukaddimesinden aktarmıştır. İhtiyaç duymadığı için mukaddimeyi ve döneminin âlimlerinin takrizinden oluştuğu için birinci faslı tahkik etmemiştir.

hocası olan Muhyiddin el-Kâfiyecî'nin (ö. 879/1474) huzurunda bir münazara yapılmış, Bikâî kendisinin bu kitaplardan nakilde bulunurken, sahabeden kendi asrına kadar gelen imamlara istinat ettiğini, en büyük delilinin ise *eş-Şifâ*'da Kâdî İyâz'ın gösterdiği tavır olduğunu söylemiştir.<sup>196</sup>

İbn Kattân ise konumuz açısından oldukça önemli olan bir itirazda bulunmuştur. Onun bu itirazı, bizim daha önce dile getirdiğimiz, klasik tefsir geleneğinde ravi ve rivayetin önemini ifade eden bir tavır göstermektedir. Bu itiraz Bikâî'nin tefsirinde Tevrat'tan nakilde bulunurken “Kâle fi't-Tevrât” diye başlamasıdır. İbn Kattân “Kâle'nin fâili kimdir acaba?” diye sorar. Bikâî bu soruya cevabını şöyle naklediyor: “İstiyorsunuz ki sorunuza cevap olarak ‘Allah’ densin. Böyle cevap verdiğimiz zaman da ‘Bunu nereden bildin’ diye soracaksınız?” Bikâî bu itiraza kudsî hadislerin de âhâd haberle geldiklerini, hatta bazen zayıf bir senede sahip olduklarını ancak, “Allah şöyle buyurmuştur” diye rivayet edildiklerini söyler. Sonuçta Bikâî'nin cevabı şu şekildedir: “Benim bu soruya cevabım, kâle'nin fâilinin söz konusu kitaptan nakleden mütercim olduğudur.”<sup>197</sup>

Görüldüğü gibi itiraz senetsiz olarak nakledilen bu bilginin kime dayandığı meselesine yöneliktir. Zira bu tefsir geleneğinde “alışılmış” hatta “kabul edilebilir” bir yöntem değildir. Aynı dönemde örnek olarak Suyûtî (ö. 911/1505)'nin *ed-Dürru'l-Mensûr* gibi tamamıyla rivayete dayalı bir tefsir telif etmeye giriştiği düşünüldüğünde, “rivayet merkezli” ilim anlayışının hala canlı olduğu anlaşılır. Nitekim Sehâvî (ö. 902/1479) Bikâî'ye, kâfirlerin ellerindeki Tevrat ve İncil'den almak, elindeki nüshayı onlardan biriyle mukabele edip bozuk yerlerini tashih ve tasrih ettirmek, tefsirinde bu Yahudi'ye itimat etmek gibi usule yönelik eleştiriler yöneltmiştir.<sup>198</sup>

Şemsüddin Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî (ö. 902/1479) de onun bu yöntemini sert bir biçimde eleştirmiştir. İbn Kattân'ın konuyla ilgili bir eseri bilinmemekle beraber Sehâvî, kendinin de işaret ettiği, *el-Aslü'l-Asîl fî Tahrîmi'n-Nakl mine't-Tevrat vel'l-İncil* ve *el-Kavlü'l-Me'lûf fî'r-Redd ale'l-Münkiri'l-Ma'ruf* adlı risaleleri açıkça ona reddiye olarak kaleme almıştır.<sup>199</sup> Nitekim Bikâî'nin çağdaşlarından, aralarında Sehâvî'nin de bulunduğu bir grubun Tevrat ve İncil'den

<sup>196</sup> Bikâî, *el-Akvâlü'l-Kadîme*, s. 41, 42.

<sup>197</sup> Bikâî, *el-Akvâlü'l-Kadîme*, s. 41, 42. Risalenin devamında konuya Kâdî İyâz ve Beydâvî üzerinden cevaplar verilir. s. 77, 78, 82.

<sup>198</sup> Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-Lâmi' li-Ehli'l-Karni't-Tâsi'*, Dâru Mektebeti'l-Hayât, Beyrut, ts. I, 108. Bikâî'nin konuyla ilgili söylediklerine bkz. Bikâî, *Nazmu'd-Dürer*, I, 278, 279, ayrıca bkz. I, 422.

<sup>199</sup> Sehâvî *ed-Dav'ü'l-Lâmi'*, I, 105-107; VIII, 18.

nakilde bulunmaya karşı çıktıkları, bu sebeple Sehâvî'nin *el-Aslû'l-Asîl*'i telif ettiği söylenmektedir.<sup>200</sup>

Burada Bikâî ile Sehâvî'nin delillerini kısaca değerlendirmenin konunun netleşmesi açısından faydalı olacağı kanaatindeyiz. Bikâî, konuyla ilgili hem nasrlara hem de geçmiş âlimlerin bu konudaki uygulamalarına dayanmıştır. Müellif, tefsirinde şöyle der: “Eğer bir inkârcı Tevrat ve İncil’le delil getirmeyi inkâr eder, münazarada en güzel yöntemin kişiye inandığı şeyle cevap vermek olduğunu görmezden gelirse, ona Yahudilerin yalanına delil olarak Allah Teâlâ’nın ‘*De ki: Doğru söylüyorsanız Tevrat’ı getirin de okuyun*’ sözünü okurum.”<sup>201</sup> Bikâî sözgelimi Hz. Peygamber’in Yahudilerin Beytu’l-Midraş’ına gidip zina suçunun cezasını sormasını, onların recmi inkâr etmeleri üzerine de Tevrat’ı getirtip okutması olayını zikreder. Müellif bu olayı, Hz. Peygamber’in Tevrat’ı delil amaçlı kullanması olarak yorumlar.<sup>202</sup>

Bikâî, geçmiş âlimlerin kanaatlerine de referansta bulunmakta, Buhârî ve Nevevî’ye dayanarak *muhalifin kabul ettiği ve meyil duyduğu şeyle ona cevap vermek* prensibini ön plana çıkarmaktadır. Risalesinde, Buhârî şarihleri Kirmânî ve İbn Hacer, ayrıca Zerkeşî gibi âlimlerin görüşlerine yer vermektedir.<sup>203</sup> Bu görüşler genel itibariyle *kıssa ve haberlerden güvenilir olanlarının ibret ve öğüt maksatlı aktarılabilceği, ancak ahkâm konusunda bunlara itibar edilmeyeceği* prensibi etrafında toplanmaktadır. Bu nakillerden hareketle onun seleften gelen isrâîlî rivayetlerin nakliyle, kendi yöntemi olan Tevrat ve İncil’den doğrudan nakletme meselesini aynı kategoride değerlendirdiğini söylemek mümkündür.

Ancak Bikâî’nin aleyhine olabilecek görüşleri tevil etme yoluna gittiği görülmektedir. Sözgelimi o, Ebu’l-Kâsım er-Rafî’ nin: “Tevrat ve İncil kitapları faydalanması helal olmayan şeylerdendir, çünkü Ehl-i Kitap bunlarda değişiklikler yaptılar” görüşünü tevil etmekte, bu söze dayanarak kadim kitapları okumanın yasak olduğunun anlaşılamayacağını söylemektedir. Bikâî onun bu görüşünün, değiştirildiği bilinen şeylere özel olduğunu düşünmektedir. İmam Şafî’ nin daha önce yer verdiğimiz görüşü de yine böyle bir yoruma tabii tutulmuştur. Esasen İmam Şafî’ nin görüşü burada çok açıktır. Daha önce de ifade edildiği gibi, o dönem Farsça, Süryanice ve Yunancadan özellikle İslam toplumunun yararına olacak din dışı kitapların çevirisi revaçtadır. Anlaşılan fetihlerde de bu tür kitaplar ele geçirilmektedir. İmam Şafî bu tür

<sup>200</sup> Kettânî, *et-Terâtibu'l-İdâriyye*, III, 225, 226.

<sup>201</sup> Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, I, 272.

<sup>202</sup> Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, I, 272.

<sup>203</sup> Bikâî, *el-Akvâlî'l-Kadîme*, s. 63- 74.

toplum yararına olacak kitaplardan faydalanılması, ama Tevrat ve İncil gibi Allah'a şirk isnad eden kitapların imha edilmesi gerektiğini söylemektedir.

Bikâî'nin diğer bir dayanağı ise, Buhârî (ö.256/869), Kâdî İyâz (ö. 544/1149), Kâdî Beydâvî (ö. 691/1292) gibi kendinden önceki âlimlerin kitaplarında Tevrat'tan delil getirmiş olmalarıdır.<sup>204</sup> Gazzalî'nin (ö. 505/1111) *er-Raddü'l-Cemîl*'de, Semerkandî'nin (ö. 702/1303) *es-Sahâif fî Usûli'd-Din*'de, Taftazânî'nin (ö. 792/1390) *Şerhu'l-Makâsîd*'da ve Cürçânî'nin (ö. 816/1413) *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta benzer nakillerde bulunduğunu söyleyen müellif, bu âlimlerin ümmetin önderleri olduklarını, bu konuda onlara uymanın yeterli olacağını ileri sürer.<sup>205</sup>

Bikâî, özellikle Kâdî İyâz'ın *eş-Şifâ*'sında Hz. Peygamber'in eski kitaplardaki nübüvvetine dair yer verdiği delillere ciddi değer atfeder ve onun bu yöntemini kendi yöntemine en güçlü destek olarak kullanır.<sup>206</sup> Esasen Kâdî İyâz bu konuda, kendinden önceki delail ve reddiye yazarlarının yöntemini izlemiştir.

Bikâî'ye reddiye yazan Sehâvî ise mutlak bir haramlığı benimsemiş, daha çok Hatîb Bağdâdî'nin yukarıdaki görüşlerini esas alarak, her ne şekilde olursa olsun onlardan nakletmenin caiz olmadığını söylemiştir. Nitekim o *Fethu'l-Muğîs* adlı eserinde Bağdâdî'ye referansla şöyle demektedir:

Ehl-i Kitap'tan İsrailoğulları'na ait me'sur sözleri (kitabî nakilleri) Ehl-i Kitap'tan nakledilenleri (şifahî rivayetleri) atmak vacip, bunlardan kaçınmak gereklidir. İsrailoğulları ve diğer kadim milletlerin haberlerini, Hz. Peygamber'den ashabtan ve selef ulemasından nakletmek caizdir, bundan bir sakınca yoktur.<sup>207</sup>

Her ne kadar müellifin *el-Aslü'l-Asîl fî Tahrîmi'n-Nakl mine't-Tevrât vel'l-İncîl* adlı reddiyesi elimizde mevcut değilse de<sup>208</sup>, gerek bu kitabın isminden gerekse müellifin diğer kitaplarından onun Tevrat ve İncil'den nakilde bulunmayı haram gördüğü rahatlıkla anlaşılmaktadır. Hatta *Fethu'l-Muğîs*'te kitabının ismini *el-Aslü'l-Asîl fî'l-İcmâ alâ Tahrîmi'n-Nakl...* biçiminde vermesi –şayet bu bir müstensih hatası değilse- bu konuda icma olduğu kanaatinde olduğunu düşündürmektedir.

<sup>204</sup> Bikâî, *el-Akvâlü'l-Kadîme*, s. 75-96.

<sup>205</sup> Bikâî, *el-Akvâlü'l-Kadîme*, s. 89, 90.

<sup>206</sup> Bikâî, *el-Akvâlü'l-Kadîme*, s. 76-78.

<sup>207</sup> Sehâvî, *Fethu'l-Muğîs*, III, 268.

<sup>208</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*'un bir yerinde eseri *el-Aslü'l-Asîl fî Tahrîmi'n-Nazar...* biçiminde (I, 81), bir başka yerinde ise bu isimle verir (I, 505). Görebildiğimiz kadarıyla eserin yazmasına henüz ulaşamamıştır. Sehâvî'nin *el-I'lân bi't-Tevbîh* adlı eserini tahkik eden F. Rosenthal, birinin bu kitabın bir nüshasına sahip olduğu söyleniyor, demiş ve şu eseri kaynak vermiştir: Paul Sbath, *al-Fihris (Catalogue de Manuscrits Arabes) Supplément*, Kahire 1940, s. 55. bkz. Sehâvî, *el-I'lân bi't-Tevbîh*, s. 108, dn. 20.



Yine *Fethu'l-Muğîs* adlı eserinde o, *rey ve içtihad sahasına girmeyen konularda ve isrâiliyat aldığı bilinmeyen sahabî rivayetlerinin merfu hükmünde olması* meselesinde, bizim de daha önce yer verdiğimiz İbn Hacer'in görüşünü kaynak gösterir. Konuya Abdullah b. Amr'ın gaybî haberlerini örnek olarak verdikten sonra, bunların merfu hükmünde olamayacağını söyler. Hz. Peygamber'in (s.a.) İsrailoğulları'ndan nakletme izninin şer'î konuları değil- ki bunun meşru olmadığına bazı örneklerini verir-, sadece ibret ve öğüt içeren olay ve haberlerin naklini içerdiğini ifade eder. “Çünkü onlarda ilginç şeyler vardır” hadisine nispetle, âlimlere göre bunun hüccet amaçlı değil, eğlence amaçlı nakledilebileceğine işaret eder.<sup>209</sup> Sehâvî burada isrâiliyatla ilgili klasikleşmiş görüşün çerçevesini aşmayan bir yorum ortaya koymuştur.

Aynı şekilde Bağdâdî'nin Hz. Peygamber, sahabe ve selef âlimlerinin rivayetlerinin caiz olduğu görüşünü dile getirerek, sadece bunun caiz olduğu kanaatini benimsemiş olduğu anlaşılmaktadır.<sup>210</sup> Nitekim Sehâvî bazı âlimlerin: “*İsrailoğulları'ndan nakledin, bunda bir sakınca yoktur*” hadisindeki “*ve lâ harac*” ifadesinin “hâl mevkiinde” olduğunu, bu durumda anlamın “Hz. Peygamber'in (ashâbının ve selef âlimlerinin) haber verdiklerinden ezberlenen şeyler gibi, onlardan nakletmekte *sakınca olmaması hâlinde* onlardan nakledin” şeklinde olacağını söylemiştir.<sup>211</sup> Sehâvî, Bağdâdî'nin yukarıdaki hadisi ve İmam Şafî'nin bu hadis hakkındaki: “Elbiselerinin uzaması, gökten inen bir ateşin kurbanı yemesi gibi onlardan rivayet edilen ve bu ümmet hakkında gerçekleşmesi mümkün olmayan olaylar bile olsa onlardan işittiğiniz şeyleri nakletmenizde bir sakınca yoktur” görüşünü nakletmiştir.<sup>212</sup> Sehâvî'nin İmam Şafî'ye nispet edilen bu görüşten sonra “fakat...” diye istidrakte bulunarak yukarıdaki görüşü nakletmiş olması, İsrailoğulları'ndan rivayeti caiz gören bu görüşe mesafeli durduğunu göstermektedir.

Sehâvî bu keskin görüşünü bir başka eserinde “Hukmü't-târîh” konusunu işlerken de dile getirmiştir:

Haram olan diğer bir husus da bilgisiz tarihçilerin yaptığı gibi, geçmiş kutsal kitaplara dayalı bilgiler veren kitaplardan nakilde bulunmaktır. Bu kitaplara Vehb b. Münebbih'in *el-Mübtede'* adlı eseri misal olarak verilebilir. Bu kitabın müellifi, “Otuz peygambere indirilmiş otuz kitabı okudum” demiştir. Bunların hepsi, Abdullah b. Selam ve kendi zamanının en bilgilisi olduğu söylenen Kabu'l-

<sup>209</sup> Sehâvî, *Fethu'l-Muğîs*, I, 163-166.

<sup>210</sup> Bağdâdî, *el-Câmi'*, II, 115.

<sup>211</sup> Sehâvî, *Fethu'l-Muğîs*, III, 268.

<sup>212</sup> Bağdâdî, *el-Câmi'*, II, 117.

Ahbar'dan gelmektedir. Vehb, bu ikisinin ilmini cem etmiştir. Bunun dışındaki hurafeler sınıfına konulabilecek olan, her ne kadar öncekilerin kitaplarından nakledilmemişse bile, cezm siygasıyla (kesin bir ifadeyle) nakledilen ve batıl olduğu beyan edilmeyen, özellikle siyerle ilgili haberler de böyledir.<sup>213</sup>

Sehâvî'nin bu ibarelerinden onun hem isrâiliyat türü rivayetleri hem de Tevrat ve İncil'den alınan bilgilerin naklini haram gördüğü daha iyi anlaşılacaktır. Onun *öncekilerin kitaplarından nakledilmemişse bile, cezm siygasıyla nakledilen ve bâtil olduğu beyan edilmeyen* ifadeleri oldukça dikkat çekicidir. Bundan İbn İshâk gibi siyer âlimlerinin nakillerinin yanı sıra –ki müellif bunu özellikle vurgulamıştır– kendi döneminde Bikâî tarafından (kâle) gibi kesin bir siygayla nakledilen bilgileri kastettiği de anlaşılır. Sehâvî'nin aynı kitabında *el-Aslû'l-Asîl*'e referansta bulunması,<sup>214</sup> bizi bu kitabın daha sonra yazıldığına ve müellifin son beyanının Bikâî'nin tavrına yönelik bir eleştiri olduğu sonucuna götürür.

Ne var ki Sehâvî'nin bu görüşlerinin çok kabul görmediği, kendinden sonraki âlimlerin daha mütesahil bir çizgi takip ettikleri söylenebilir. *el-Aslû'l-Asîl*'in çok fazla yazmasının bulunmaması ve Abdülkerim Hudayr'ın âlimlerin bu kitaba sadece ondaki görüşleri reddetmek için müracaat ettikleri mülahazası da bunu destekler niteliktedir.<sup>215</sup>

Nitekim Kâfiyecî (ö. 879/1474), Münâvî (ö. 1031/1622), Hafâcî (ö. 1069/1659) gibi müteahhirin âlimleri de Kitabı-ı Mukaddes'ten bilgi nakletmenin cevazına yönelik görüşler dile getirmişlerdir. Kâfiyecî, Hanefilerin de *şer'u men kahlenayı* delil olarak gördüklerini, Tevrat'tan ve diğer kitaplardan hikâye ve kıssa nakletmenin ciddi manada şüyu bulduğunu, bunun *sükûti bir icmanın* yerini aldığını, selefin yaptığıyla Bikâî'nin tefsirinde yaptığının birbirinden farklı olmadığını söyler. Tevrat veya İncil sifirlerinden nakilde bulunmayı şer'an câiz gören Kâfiyecî'ye göre bu kitapları yazmak da caizdir, çünkü bu yazma konusundaki haramlık, hadislerde olduğu gibi Kur'an'la karışma endişesine dayanıyordu. O endişe kalmadığına göre haramlık da ortadan kalkmıştır.<sup>216</sup>

<sup>213</sup> Sehâvî, *el-İ'lân bi't-Tevbîh limen Zemme Ehli't-Te'rîh* (thk. Franz Rosenthal, Ar. tr. Salih Ahmed el-İlâ), er-Risâle, Beyrut, 1407/1986, s. 81-84.

<sup>214</sup> Sehâvî, *el-İ'lân bi't-Tevbîh*, s. 293.

<sup>215</sup> Abdülkerim el-Hudayr, “Şerhu Bülûğu'l-Merâm”, *el-Mektebetü's-Şâmîle* 3.42, *Mültekâ Ehli'l-Hadis*, IV, 20.

<sup>216</sup> Bikâî, *el-Akvâlü'l-Kadîme*, s. 46, 47; *Mesâidü'n-Nazar li'l-İşr'af alâ Makâsidi's-Süver*, Mektebetü'l-Maârif, Riyâd, 1408, 1987, III, 26, 27; krş. Kâfiyecî, *Nüzhetü'l-İhvân*, Ayasofya, nu: 413, vr. 34, 35; *el-Muhtasar fî İlmi't-Târîh, İlmü't-Târîh inde'l-Müslimîn* (ed. Franz Rosenthal, Ar. tr. Salih Ahmed el-İlâ) er-Risâle, Beyrut, 1403- 1983, s. 337.

Ancak müellif böyle demesine rağmen tarihle ilgili eserinde tarih kitaplarında nakledilen isrâilî rivayetleri zikretmekle yetinir.<sup>217</sup>

Münâvî ise, yine Bikâî özelinde yapılan tartışmalar bağlamında, bu sahada söz sahibi olan kimselerin bu kitaplarla ilgilenmesinde bir sakınca bulunmadığını ifade etmiştir.<sup>218</sup> Hafâcî de Abdullah b. Amr'ın Tevrat okumasıyla ilgili rivayetlerden hareketle benzer bir yorum ortaya koymuş, fukaha sarahatle Tevrat okumanın yasaklığını belirtmişse de, Hz. Peygamber zamanında birçok sahabinin itirazsız şekilde bunu yapmış olmalarından dolayı bu mutlak anlamda değildir, demiştir.<sup>219</sup>

Zehebî, Abdullah b. Selâm'ın Hz. Peygamber'e gelerek, "Ben Kur'an ve Tevrat okuyorum" dediği, Hz. Peygamber'in de, "*Bir gece bunu, bir gece de onu oku*" buyurduğu rivayetiyle ilgili konuya ışık tutacak bir başka izaha yer vermiştir. Bu rivayetle ilgili olarak o, "Şayet bu rivayet doğruysa, bunda Tevrat'ın tekrar edilmesi ve üzerinde düşünülmesine ruhsat vardır" demiştir.<sup>220</sup> Kâsımî, Zehebî'nin bu şerhine şu yorumu ilave etmektedir:

Bu, Kur'an'ın siyakı göz önünde bulundurularak Tevrat'taki muharref kısımlarını bilmek, Tevrat ehline karşı delil olabilecek noktalara dikkatleri yoğunlaştırıp onların itikatlarıyla mücadelede daha çok bilgi sahibi olmak içindir.<sup>221</sup>

Geç dönemde Tevrat ve İncil'i okumak, yazmak ve bu kitaplardan nakilde bulunmak ve bunlara bakmak konusunda Sehâvî'nin aksine bir görüş birliğinin oluştuğu görülmektedir.<sup>222</sup> Ancak erken dönem âlimlerinin bu konuda daha hassas davrandıklarını ve onlar nezdinde kerahet ve haramlığın daha çok belirgin olduğunu söylemek mümkündür. İmam Şâfî (ö. 204/819), Câhız (ö. 255/869) ve Kâdî Abdülcebâr (ö. 415/1025), İbn Hazm (ö. 456/1063), Hatîb Bağdâdî (ö. 463/1071), İbn Abdilberr (463/1071), Cüveynî (ö. 478/1085) ve Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) görüşleri bu konuda müstenkif bir tavır takınılmasının ipuçlarını verecek niteliktedir. Cüveynî'nin açıklamalarında görüldüğü gibi bu noktada en azından ciddi bir hassasiyetin gözetildiğini söylemek mümkündür. Tahrifin manevî olduğu görüşüne eğilimi olan İbn Haldûn'un bile, sözünü ettiğimiz Hz. Ömer rivayetini delil getirip, şeriatin Kur'an

<sup>217</sup> Bkz. Kâfiyecî, *el-Muhtasar fî İlmî 't-Târih*, s. 344-361.

<sup>218</sup> Kettânî, *et-Terâtibu 'l-İdâriyye*, III, s. 224.

<sup>219</sup> Kettânî, *et-Terâtibu 'l-İdâriyye*, III, s. 226.

<sup>220</sup> Zehebî, *Tezkiratü 'l-Huffâz*, I, 25.

<sup>221</sup> Kâsımî, *Mehâsinu 't-Te'vîl*, I, 34.

<sup>222</sup> Müteahhirin dönemi âlimlerinin görüşleri için bkz. Kettânî, *et-Terâtibu 'l-İdâriyye*, III, 223-227; Bunun istisnalarından biri Kâtip Çelebi'nin *Keşfu 'z-Zunûn*'da yer verdiği görüş olmalıdır. Çelebi, Sehâvî'nin söz konusu kitabına referansta bulunarak, Tevrat ve İncil'den bir şey nakletmenin caiz olmayacağını ifade etmiştir. I, 505.

dışındaki ilahî kitaplara bakmayı yasakladığı görüşüne kâni olması da yine aynı hassasiyetle izah edilebilir.<sup>223</sup> Kanaatimizce bu hassasiyet, gerek Tevrat'la meşgul olmaktan, gerekse ondan özellikle *tefsir amaçlı nakilde bulunmaktan* alıkoyan ciddi gerekçelerden biridir. En başta da ifade ettiğimiz gibi, bu kitaplarla meşguliyete verilen ruhsat, bu bilgilerin tefsir amaçlı değil, sadece muhaliflere hüccet getirmek amaçlı kullanılabileceği yönündedir.

Vehb b. Münebbih'ten: "Tevrat ve İncil Allah'ın indirdiği gibi durmaktadır. Onlara bir harf bile karışmamıştır..." şeklinde bir görüş nakledilir. İsrâiliyat eleştirisinde önemli bir yer işgal eden İbn Kesîr'in Tevrat ve İncil'in tahrifi konusunda Vehb b. Münebbih'in yukarıdaki sözüne yönelik itirazı dikkate alındığında bu gerekçenin daha iyi anlaşılacağı kanaatindeyiz. İbn Kesîr şöyle der:

Vehb, şayet Yahudilerin elinde bulunan Tevrat'ı kastediyorsa, onda tebdil, tahrif, ekleme ve çıkarma yapılmıştır. Onun Arapça tercümesini kastediyorsa, onda da pek çok hata, ekleme ve çıkarmalar ve fahiş hatalar vardır. Bu, onun Arapçaya tefsirî tercümesi olmalıdır; bu tercümenin çoğu hatta tamamı yanlış ve bozuktur.<sup>224</sup>

Böyle düşünen bir müfessirin Tevrat ve İncil'in Arapça çevirisinden nakilde bulunmasını bekleme imkânından söz etmek mümkün gözükmemektedir. Müfessir olsa olsa genel seyre uygun olarak bu kitapları, ondaki bazı noktaları reddetmek amacıyla kullanacaktır. Nitekim o Tevrat'taki, Hz. Musa'nın sarayında büyüdüğü Firavun'la, İsrailoğulları'nı salıvermesini istediği Firavun'un farklı kişiler olduğu iddiasını, Kur'an'dan hareketle reddetmektedir.<sup>225</sup>

### **iii. Müslümanların Kendilerine Duydukları Özgüven ve Hâkim Tavırları**

Son bir etkenden daha söz ederek konunun tarihsel veçhesini tamamlamak istiyoruz. Klasik tefsirlerin oluşum sürecinde Müslümanların dünya üzerinde hem siyasal hem bilimsel hem de kültürel bir üstünlükleri vardır. Müslümanlar, Abbasîler ve onları izleyen dönemlerde gücü ve iktidarı ellerinde tutmaktadırlar. Gerek dinî ilimlerde gerekse matematik, felsefe, mantık, tıp, astronomi gibi bilimlerde ciddi gelişmeler kaydetmektedirler. Bu üstünlük psikolojisi onları, Ehl-i Kitab'ın kaynakları ve inançlarıyla ilgilenmek gibi bir işten müstağni kılmış olsa gerektir. Neticede Ehl-i Kitap, İslam ülkelerinde *zimmî* bugünkü tabiriyle *azınlık* statüsündedirler.

<sup>223</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 551, çev. II, 610; krş. Zeydan, *et-Temeddünü'l-İslâmî*, III, 44, 45.

<sup>224</sup> İbn Kesîr, *Tefsîr*, II, 65.

<sup>225</sup> İbn Kesîr, *Kıyasu'l-Enbiyâ*, II, 32.

İbn Haldûn'un ifadesiyle, mağluplar daima galiplerin giyim kuşam, adet ve geleneklerini taklit etmeye düşkünlük gösterirler.<sup>226</sup> Nitekim Lewis, Müslümanların hâkim konumlarını anlatırken, gerek Sicilya'da gerekse İspanya'da Müslüman olanların yanı sıra Müslüman olmayanların da Araplar gibi giyinip Arapça konuştuklarını ifade eder. Hıristiyan bir dindaşın dilinden, bu dönemde Hıristiyanların çoğunun Arapların yazı ve şiirlerini okuduklarını, Müslüman din adamlarının ve filozoflarının eserlerini araştırdıklarını, bunları onların iddialarını çürütmek için değil, kendi düşüncelerini zarif ve kusursuz bir şekilde ifade etmek için yaptıklarını, Arapça okuma ve yazmaya yönelik aşırı ilgiden dolayı, Latinceye ilginin kalmadığını anlatmaktadır.<sup>227</sup> Aynı dönemde Sevilla başpiskoposunun misyonerlik amaçlı değil, kendi dindaşlarını korumak amacıyla Kitab-ı Mukaddes'in Arapçaya çevrilmesi ve bu dilde bir şerhinin yazılması gerektiği fikrini ileri sürdüğünü ifade etmektedir.<sup>228</sup> Bu sebeple kendi ilimlerine yönelik bu kadar ilgi varken, Müslümanların Ehl-i Kitab'ın dinî kitaplarına ilgi duymamış olmaları tabiidir.

Öte yandan Müslümanların, *ötekini keşfetmek* gibi daha çok Batılı karakteristiği resmeden bir anlayışları olmadığı söylenebilir.<sup>229</sup> *el-Milel ve'n-Nihal* adı altında yazılan dinler tarihine ait kitaplar yahut el-Bîrûnî'nin (ö. 453/1061 [?]) *Tahkîk mâ li'l-Hind*'i gibi coğrafi eserler ise İslamî literatür içinde, Câbirî'nin tasnifiyle *beyana dayalı İslamî ilimlere* kıyasla oldukça küçük bir yekunu teşkil etmektedir.<sup>230</sup>

Giriş bölümünde de değindiğimiz gibi İslam, müntesiplerine çok güçlü bir “ben-idraki” bir “kendi kendini algılama biçimi” kazandırmıştır.<sup>231</sup> Bu ben idraki ve Müslümanların hemen bütün alanlarda yakalamış oldukları ilmî seviye, kendilerine ciddi bir özgüven duymalarına ve diğer din ve milletlere bu özgüven içinde bakmalarına neden olmuştur. Nitekim Watt, Müslümanların, İslam'ın kendi kendine yeterli olduğu

<sup>226</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 184, çev., II, 200.

<sup>227</sup> Lewis, *Uygurluk Tarihinde Araplar*, s. 173, 179. Ancak İbn Haldûn'un yaşadığı VIII. asırdan itibaren durum tersine dönmüştür. İbn Haldûn, Endüslü Müslümanların giyim kuşam ve diğer konularda Avrupalı milletlere benzemeye çalıştıklarını ifade eder. İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 184, çev., II, 200.

<sup>228</sup> Lewis, *Uygurluk Tarihinde Araplar*, s. 179.

<sup>229</sup> Bkz. Touatî, *Ortaçağda İslam ve Seyahat*, s. 10.

<sup>230</sup> Câbirî “Ortaçağdaki Arap Rönesans'ı neden düzenli bir gelişme gösterememiştir?” sorusuna cevap ararken, sitemkâr bir üslupla, araştırmaları boyunca İbn Heysem gibi Avrupa Rönesans'ına etki eden bir isme bir kez değinip geçtiklerini, ancak Gazzâlî, onun hocaları ve öğrencilerinin kendilerini her fırsatta “dayattıklarını” ifade ederek, İslamî ilimlerin İslam toplumundaki belirleyiciliğine işaret etmiştir. Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 394, 398.

<sup>231</sup> Davutoğlu, “Modernleşme Sürecinde Entelektüel Dönüşüm”, s. 366.

düşüncesine sahip olduklarını ve bu düşüncenin onları çevrelerindeki din ve kültürleri çoğu zaman araştırmaktan alıkoyduğunu ifade etmektedir.<sup>232</sup>

Burada akla, Abbasî dönemindeki çeviri faaliyetlerinden hareketle, şu hâlde niçin Farsça, Süryânice ve Yunanca gibi dillerden çeviri yapılmıştır, sorusu gelebilir. Dikkat edilirse bu dillerden çevrilen metinler ya Sâsânîlere ait yönetim ve teşkilatlanmaya dairdir, ya da Süryânice ve Yunancaya ait tıp, felsefe ve astronomiye dair çevirilerdir. Üstelik de bunlar bir meraktan çok, ihtiyaca binaen yapılan çevirilerdir. Nitekim İmam Şafî'nin bir önceki başlıkta zikrettiğimiz görüşü, bu tür kitapların bir ihtiyaç olarak görüldüğünün ve bunun dinî bir otorite tarafından onaylandığının bir göstergesi olmalıdır. Dinî ilimler ise az çok dışa ve etkiye açık bir ilim olan kelam istisna edilirse, kendi içinde ve içsel dinamikleri izleyen bir gelişme göstermektedir. Müslümanların bu özgüven duygusu da zaten daha çok İslamî ilimlerdeki nevi şahsına münhasır bu yapıda aranmalıdır. Dolayısıyla tefsir gibi İslam'ın en temel kaynağını açıklama iddiasındaki bir ilmin Ehl-i Kitap kaynaklarından müstağni kalması anlaşılabilir bir şeydir. İsrâiliyatın tefsirlerde yer alması buna aykırı değildir çünkü bunlar, belli bir aşamadan sonra Müslümanların öz malı olarak görülmeye başlanmıştır.

Osmanlı döneminde, Avrupa'da bilim, felsefe ve teknolojiye gelişmeler yaşanırken bir müddet bunlara kayıtsız kalınmış olması sanıyoruz bu üstünlük psikolojisini anlamayı kolaylaştıracaktır. Müslümanlar güç ve iktidarı ve dolayısıyla sahip oldukları üstünlük psikolojisini kaybetmeye, misyonerlik ve oryantalizm gibi hareketlerle entelektüel ve kültürel saldırılara açık hale gelmeye başlayınca zorunlu olarak *ötekini* daha yakından tanımaya girişeceklerdir. Bu amaçla onların dinî metinleri daha yakından incelenmeye alınacak, bizzat kendi kitaplarından onların dinî tasavvurları öğrenilmeye çalışılacaktır.

Bu arada modern dönemde değişen Kur'an ve tefsir tasavvuru, Ehl-i Kitap ve oryantalizmle girilen diyalog ve polemikler, bu malzemelerin tefsirde daha çok boy göstermesinin yolunu açacaktır. Buna paralel olarak tefsir kitaplarında mevcut olan rivayetlerle onların dinî metinlerini karşılaştırma fırsatı yakalanacak, bu kitaplardaki bilgiler, hayalî ve irrasyonel olarak tanımlanan isrâiliyata göre daha güvenilir kabul edilecektir.

Sonuç olarak klasik dönemde Batılı araştırmacıların biraz sitemkâr, biraz da sukût-ı hayale uğramış bir eda ile dile getirdikleri gibi, Müslüman bilginlerin Kitab-ı

---

<sup>232</sup> Watt, *İslâmî Hareketler*, s. 29-37.

Mukaddes'le ilişkileri Hz. Peygamber'in nübüvvetini önceden haber veren pasajları ve polemik amaçlı kullandıkları bazı metinleri nakletmelerinden öteye gitmemiş, İslam'ın yüzyıllar süren serüvenine kıyasla bu çalışmalar çok önemli bir yekûn teşkil etmemiştir.<sup>233</sup>

---

<sup>233</sup> Watt, *Müslüman Hristiyan Diyalogu*, s. 54, 55; Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, I, 422.

### 3.3. Çağdaş Tefsirlerde Doğrudan Kitab-ı Mukaddes Nakilleri

#### 3.3.1. Yeni İsrâiliyat Olgusu

İsrâiliyatın çağdaş dönem tefsirlerinde ciddi bir eleştiriye uğradığı çokça gündeme getirilir. Bu tefsirlerde Kitab-ı Mukaddes'in bir tefsir kaynağı olarak bu denli sık kullanılması ise çoğu kez olumlu veya olumsuz herhangi bir değerlendirmeye konu edilmez. Hâlbuki bu, modernleşme sürecinde çeşitli değişimlerin yaşandığı tefsir metodolojisinin en dikkat çekici fenomenlerinden biridir. Bir başka ifadeyle, çağdaş dönemde tefsirle uğraşanlar Kitab-ı Mukaddes'le ilgilenir ve bunu bir biçimde tefsirlerine yansıtırlar. Klasik tefsir metodolojisindeki isrâiliyatı kullanma anlayışının evrilerek yeni bir şekli olarak değerlendirilebilecek olan bu fenomen, bu bölümün konusunu oluşturacaktır.

Önceki başlıkta Kitab-ı Mukaddes'ten doğrudan nakilde bulunma yönteminin tarihsel süreci ele alınmış, bunun münferit girişimler olarak kaldığı, tefsirde genel geçer bir yöntem haline gelemediği ve bunun nedenleri üzerinde durulmuştu. Bu başlık altında ise, çağdaş dönemde bunun bir fenomen olarak ortaya çıkışındaki temel etkenler üzerinde durulacaktır.

Çağdaş dönemde isrâiliyat eleştiriciliğinin yükselişini etkileyen faktörlerle, Kitab-ı Mukaddes'in yoğun bir biçimde kullanımı arasında bir paralelliğin olduğu bir kez daha dile getirilmelidir. İsrâiliyat eleştiriciliği, gerek gelenekten aldığı referanslardan gerek çağdaş düşünce akımları ve eleştirel yöntemlerden beslenerek, çağdaş tefsir tasavvuruna önemli ölçüde rengini vermiştir. İsrâiliyata yönelik bu eleştiriler, Ehl-i Kitab'ın kaynaklarına, özellikle de kanonik kabul edilen Kitab-ı Mukaddes'e olan ilgiyi beraberinde getirmiştir.

Bu süreçte Kur'an'da var olan kıssaların, Kitab-ı Mukaddes'teki paralel unsurlarıyla karşılaştırılması yöntemi ciddi yaygınlık kazanmış; bir yandan bu kitaplardaki bilgilerin Kur'an'a uygun olanları bir tefsir malzemesi olarak kullanılırken, diğer yandan iki kitap arasındaki bilgiler arasındaki farklılıkların ortaya konulması yöntemi geliştirilmiştir. Klasik dönemdeki beşâret ve tahrif eksenli tartışmalar, modern dönemde de Kitab-ı Mukaddes'ten yapılan müracaatlarla etkinliğini sürdürmüş, bunun yanı sıra, tefsirlerde yer alan isrâilî kaynaklı bilgilerin, Kitab-ı Mukaddes, Talmud gibi



kaynaklarla karşılaştırılması da bir başka yöntem olarak tezahür etmiştir. Nihayet, geçmiş âlimlerin Ehl-i Kitab'ın dini ve kitapları hakkında yeterli bilgiye sahip olmadıkları için bu konulardaki görüşlerinin doğrulukları ve güvenilirliklerinin tartışmalı olduğu, bu sebeple onların din ve kitaplarını bizzat kendi kaynaklarından öğrenmek gerektiği düşüncesi Kitab-ı Mukaddes'e müracaatın gerekliliğini ortaya çıkarmıştır.

Mesele üzerinde Batı ile karşılaşmanın, isrâiliyat meselesinde olduğu gibi, doğrudan etkili olduğu dikkat çekilmesi gereken bir noktadır. Zira bu dönem hem Batı ile yoğun ilişkilerin yaşandığı, misyonerlik faaliyetleri ve oryantalist araştırmaların had safhaya ulaştığı, hem de Batılı ve Müslüman âlim ve aydınların birbirleriyle ciddi bir diyalog içinde bulunduğu bir dönemdir. Bu dönemin dikkat çeken bir başka özelliği de Yahudi-Hıristiyan kaynaklarına kolaylıkla ulaşılabilmesidir. Diğer dinlere ait kitap ve metin çevirilerinin yaygınlaşması ve bazı kimselerin İbrânice, Süryânice gibi kutsal metinlerin dillerini öğrenmeleriyle, Müslümanlar geçmiş asırlara oranla daha çok metinler arası karşılaştırma imkânı bulmuşlardır.<sup>1</sup>

Bu durum başlangıçta, klasik İslam modernizminin iki önemli ismi Ahmed Han ve Abduh'un yeniden yapılandırmacı girişimlerinde kendini gösterir. Gerek Ahmed Han gerekse Abduh, yaşadıkları coğrafyada etkinliğini iyice artıran Batılılar ve onların dini ve medeniyeti hakkında daha çok bilgi sahibi olmak isterler. Bu amaçla onların dinlerini bizzat kendi kitaplarından ve din adamlarından öğrenmeye gayret gösterirler. Bunun yanı sıra Müslümanlarla Batılılar arasında doğrudan bir temasın varlığı sebebiyle çeşitli gerilim alanları oluşmuştur; bu gerilimin bir biçimde çözülmesi gerekmektedir. Bu da bu dönem âlim ve aydınlarını kutsal dinler ve kitaplar arasındaki ortak noktaları vurguları daha çok öne çıkarma anlayışına sevkeder.

Bu süreçte Seyyid Ahmed Han, bir yandan Eski Ahid'in Farsça çevirilerinden yararlanırken, bir yandan da bu kitabı kendi dilinden okumak için İbrânice öğrenmeye çalışmıştır. Ahmed Han bununla da yetinmeyerek, Kur'an tefsirinden önce *Tibyânü'l-Kelâm* adıyla bir Kitab-ı Mukaddes tefsiri kaleme almış, bununla kendi ülkesinde faaliyet gösteren misyonerlere karşı bir girişim amacı gütmüştür. Ahmed Han, daha sonra kaleme aldığı Kur'an tefsirinde (*Tefsîru'l-Kur'an*), bir önceki faaliyetinin kendine sağladığı imkânlarla her iki kutsal kitap arasında karşılaştırmalı bir yöntem takip etme fırsatı bulmuştur. Ahmed Han'ın kadın, çok evlilik, kölelik; kıssaların ve din dilinin

---

<sup>1</sup> Bkz. Derveze, "Havle'l-İsrâiliyat", s. 41; Albayrak, *Kur'an'a Yaklaşımlar*, s. 35.

sembolikliği, Allah'ın birliği gibi pek çok konuya yaklaşımında bu karşılaştırmalı yöntemin izini görmek mümkündür.<sup>2</sup> Han, bu yaklaşımıyla Kitab-ı Mukaddes'in bir tefsir malzemesi olarak kullanılmasının yolunu açmış olmaktadır.

Ahmed Han'dan sonra Hindistan'da tefsirle uğraşan hemen bütün yazarlar, Kitab-ı Mukaddes'le ilgilenmeyi sürdürmüşler, Kitab-ı Mukaddes eksenli yorum yöntemini bir biçimde sahiplenmişlerdir. Hamidüddin Ferâhî (ö. 1930), Senâullâh Amritsârî (ö. 1948), Ebu'l-Kelâm Âzâd (ö. 1958), Mevdûdî (ö. 1979), Ğulam Ahmed Perviz (ö. 1985) ve Emin Ahsen Islâhî (ö. 1997) gibi aydın ve âlimler tefsir çalışmalarında Kitab-ı Mukaddes'le ciddi biçimde ilgilenmişlerdir. Bu isimler görüşleri ve ekolleri bakımından farklılık gösterebilir de, Kitab-ı Mukaddes'e ilgileri yönüyle ortak bir zeminde buluşmaktadırlar.

Ferâhî ve Islâhî, tefsirlerdeki isrâilî rivayetlerin Kitab-ı Mukaddes'le karşılaştırmalı olarak okunması gerektiğine, Kitab-ı Mukaddes'in doğrudan kullanımının bazı yararlarına dikkat çekmişlerdir.<sup>3</sup> Amritsârî, *Tefsîr-i Senâi* adlı tefsirinde aynı yöntemi izlemiş, Kur'an'ın Tevrat ve İncil'e referansta bulunduğu yerlerin ilgili bölümlerini oradan çıkarıp tefsirinde nakletmiş, yeri geldikçe tefsirlerdeki isrâilî bilgilerle Kitab-ı Mukaddes'i karşılaştırmıştır.<sup>4</sup> Âzâd, *Tercümânü'l-Kur'an* adlı tefsirinde aynı yöntemi benimsemiş, Kitab-ı Mukaddes'i tefsirinde bir kaynak olarak kullanmıştır. Kur'an'ın bazı işaretlerini Kitab-ı Mukaddes doğrultusunda anlama yoluna gitmiş, isrâilî rivayetler yerine Kitab-ı Mukaddes'i kullanmayı tercih etmiştir.<sup>5</sup> Bu yöntem hemen hemen aynıyla *Mefhûmu'l-Kur'an* ve *Metâlibü'l-Furkan* adlı tefsirlerinde, Perviz tarafından da izlenmiştir.<sup>6</sup>

Mevdûdî de kendi coğrafyasında neşvü nema bulan bu yeni yöntemi kendine özgü üslubuyla kullanmış, Kur'an-Kitab-ı Mukaddes karşılaştırmasında ileri bir seviye yakalamış, Kur'an'ın ilahî bir kitap olduğunu, Tevrat'ın ise önemli tutarsızlıklar içermesi yönüyle beşerî unsurlar taşıdığını ortaya koymaya çalışmıştır.<sup>7</sup> Mevdûdî, bunun yanı sıra önemli ölçüde Kur'an ve Kitab-ı Mukaddes arasındaki paralel anlatımlara da yer vermiştir. Talmud'u da kullanarak bazen buradaki bilgilerle isrâiliyatı karşılaştırıp her ikisindeki abartılı öğeleri dile getirmiş, bazen de Talmud'un Kur'an'a uygun olan noktalarına işaretle bulunmuştur. Mevdûdî'nin bu yöntemi Batılı

<sup>2</sup> Aziz Ahmed, *Modernizm ve İslam*, s. 51-68.

<sup>3</sup> Albayrak, *Kur'an'a Yaklaşımlar*, s. 243.

<sup>4</sup> Birişik, *Hind Altkütası*, s. 160.

<sup>5</sup> Bkz. Baljon, *Çağdaş Yönelimler*, s. 111; Birişik, *Hind Altkütası*, s. 259; krş. Mevdûdî, *Tefhim*, III, 153.

<sup>6</sup> Baljon, *Çağdaş Yönelimler*, s. 108, 109; tefsirler hakkında bkz. Birişik, *Hind Altkütası*, s. 371-390.

<sup>7</sup> Krş. Ali Bulaç, *Kur'an'ın İncilleştirilmesi*, Zaman, 22 Şubat, 2006.

araştırmacıların da dikkatini çekmiş, onun Kitab-ı Mukaddes'e çok ciddi bir aşinalık sergilediği, Kitab-ı Mukaddes'i çokça kullanmasının tefsirinin en çarpıcı özelliklerinden biri olduğu ifade edilmiştir.<sup>8</sup>

Bu tefsirlerin yanı sıra, Hintaltkıtası aydınlarından Muhammed Ali'nin (ö. 1951) İngilizce kaleme aldığı meâl-tefsir niteliğindeki *The Holy Kur'an*, Kur'an-Kitab-ı Mukaddes karşılaştırmasının görüldüğü bir diğer eserdir.<sup>9</sup> Cumhuriyet döneminde yazılan Ömer Rıza Doğrul'un (ö. 1952) *Tanrı Buyruğu*<sup>10</sup> ile Muhammed Esed'in (ö. 1992) Türk okuyucusunca çok yakından tanınan *The Message of The Qur'an*'ı (*Kur'an Mesajı*)<sup>11</sup> bu ekolün etkilerini taşıması yönüyle benzer bir karakter taşır.<sup>12</sup> Bu silsileye eklenebilecek diğer eserler ise Muhammed Hamidullah'ın (ö. 2002) *Le Saint Coran* (Aziz Kur'an)'ıdır. Hamidullah bu meâl-tefsirinde Kitab-ı Mukaddes'e yaptığı kısa referanslarla okuyucunun kutsal kitapların verdiği bilgiler hakkında bir karşılaştırma yapmasına imkân verir.<sup>13</sup> Aynı amaç, Suat Yıldırım'ın *Kur'an-ı Hakîm ve Açıklamalı Meali* adlı meâl-tefsirinde de güdülmüştür. Ancak bu eserde herhangi bir iktibasta bulunulmaksızın sadece referanslarla yetinilmiş, müracaat ve mukayese okuyucuya bırakılmıştır.<sup>14</sup>

Bu yöntemi kullanan diğer önemli bir isim az önce ifade edildiği gibi Muhammed Abduh'tur. Abduh, Fatiha tefsirinin başında, tefsirde göz önüne alınması gereken prensipleri ortaya koyarken, müfessirlere yönelik eleştiriler yöneltmekte, onların İsrailoğulları'nın kaynaklarından haberleri olmaksızın, ellerine geçen her şeyi körü körüne naklettiklerini söylemektedir.<sup>15</sup> Abduh, burada Ehl-i Kitap'la ilgili Kur'an ayetleri tefsir edilirken, bizzat onların kaynaklarına dayanmak gerektiğini, ancak bu

<sup>8</sup> Adams, "Abû'l-A'lâ Mawdûdî's *Tafhîm al-Qur'an*", s. 317, 318; Rippin, "Interpreting the Bible through the Qur'an", s. 256.

<sup>9</sup> Örnekler için bkz. M. Ali, *The Holy Qur'an* (ed. Zahid Aziz), Lahora Ahmadiyya Publication, Lahor, 2010, s. 10, 11, 12, 201, 202, 207, 211, 245; yazar benzer konulara diğer bir kitabında da değinmiştir, *İslam Dini* (tr. Naciye Akseki), Matbaâ-i Ebuzyiya, İstanbul, 1942, II, 149-151.

<sup>10</sup> Örnekler için bkz. Ö. Rıza Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, Ahmet Halit, İstanbul, 1947; I, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 37, 38, 41, 42.

<sup>11</sup> Örnekler için bkz. M. Esed, *Kur'an Mesajı*, s. 13, 14, 15, 16, 18, 19, 23, 25, 28.

<sup>12</sup> Doğrul ve Esed'in meal-tefsirlerinin M. Ali'den etkiler taşıdıkları (hatta ondan intihal oldukları) iddiaları ve değerlendirmeler için bkz. Ali Akpınar, "Ömer Rıza Doğrul ve 'Tanrı Buyruğu' Adlı Eseri ve Meal Dünyasına Katkısı", *Kur'an Mealleri Sempozyumu I*, DİB Yayınları, Ankara, 2007, s. 468-470, 472; Polat, *Tefsir Tartışmalarında Yöntem Sorunları*, Aybil, Konya, 2011, II, 445, 448; Mustafa Öztürk, "Muhammed Esed'in Meal-Tefsirindeki İntihaller Üzerine" *Meal Kültürümüz*, Ankara Okulu, Ankara, 2008, s. 105-160; Öztürk'ün makalesine yöneltilen eleştiriler için bkz. Hikmet Zeyveli, "Muhammed Esed'e İki Haksızlık Örneği: Esed'in *Kur'an Mesajı* ile İlgili 'İntihal' ve 'Çarpıtma' İddialarının Tutarsızlığı", *Marifé*, yıl: 12, sayı: 1, 2012, s. 25-46.

<sup>13</sup> Örnekler için bkz. M. Hamidullah, *Aziz Kur'an*, s. 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 163, 165, 166, 168, 169. Hamidullah'ın referanslarındaki yöntemi için yayıncının notuna bkz. s. 14.

<sup>14</sup> Bkz. Suat Yıldırım, *Kur'an-ı Hakîm ve Açıklamalı Meali*, Define, İstanbul, 2012, s. 4, 5, 6, 7.

<sup>15</sup> Bkz. Rıza, *el-Menâr*, VI, 332, 333.

şekilde bu konularla ilgili sağlıklı bilgilere ulaşılabileceğini ifade etmektedir. O bununla da kalmayarak, şifahî olarak yürüttüğü tefsir derslerinde bu yöntemi sıkça işletmiş; geçmiş müfessirlerin Ehl-i Kitap'la ilgili gerek isrâiliyata dayanmalarından, gerekse bilgi eksikliklerinden kaynaklanan bazı hatalara düştüklerini ifade ederek bunları tashih etme yoluna gitmiştir.

Sözelimi Reşid Rıza, Abduh'un Bakara Suresi 178. ayetin tefsiri hakkında yaygın görüş olan, Yahudilerde mutlak anlamda kısas, Hıristiyanlarda ise mutlak anlamda diyet vardır; İslam her ikisini de mutlaklaştırmamış, bunu velinin uhdesine bırakmıştır, görüşüne yönelik Kitab-ı Mukaddes eksenli bir yorum getirdiğini söyler. Abduh'a göre Yahudilerde kısas mutlaktır, bunu Tevrat da tasdik etmektedir. Ancak Hıristiyanlarda diyetin mutlak olduğu düşüncesi doğru değildir. Çünkü onların kitaplarında bunun uygulanması gereken kesin bir emir olduğu yönünde bir bilgi yoktur. Hıristiyanlıktaki bağışlama, kötülüğe iyilikle karşılık verme gibi tavsiyelerden böyle bir sonuca ulaşılabiliirse de diyet de bir tür ceza olup bu prensiplere aykırı düşmektedir.<sup>16</sup>

Abduh, bunun gibi daha pek çok konu ve kıssayı Tevrat'ı referans vererek tefsir eder ve böylelikle çağdaş dönemde Kitab-ı Mukaddes'teki bilgileri doğrudan tefsirde kullanma yöntemine öncülük etmiş olur.<sup>17</sup> Ancak Abduh'un bu konuda çok aşırıya gitmediği söylenebilir. Çünkü o zaman zaman onların kitaplarında da çeşitli hataların bulunduğunu, Kur'an'daki anlatımın aynıyla alınması gerektiğini söylemiştir. Sözelimi Talut'un ismiyle ilgili tartışmada: "Ona Seul diyorlar. Hâlbuki Allah ona Tâlût diyor. Öyleyse o Tâlût'tur" demiş, bu konuda Tevrat'ı kâle almamak gerektiğini, çünkü Yahudilerin bile 1. ve 2. Samuel kitaplarının kimler tarafından yazıldığını bilmediklerini söyler.<sup>18</sup>

Abduh'tan sonra Reşid Rıza (ö. 1935), üstadından aldığı yöntemin sınırlarını daha çok genişleterek, onun çoğu zaman işaretle yetindiği Tevrat pasajlarını bütünüyle nakleder. Ayrıca Tevrat ve İncil'in muharref olduğu, Yahudi ve Hıristiyan inançlarının Eski Mısır ve Babil havzalarına ait inançlardan pek çok izler taşıdığı gibi konulara değinir. Daha sonra ayrıntılarıyla işleneceği gibi o, Kur'an ayetlerini sıklıkla Tevrat çerçevesinde tefsir ettiği ve ciddi yanılgılara düştüğü için çeşitli eleştirilere hedef olur. Sözelimi yukarıdaki Tâlût örneğinde üstadının izahlarıyla yetinmeyerek, Tevrat'tan

---

<sup>16</sup> Rıza, *el-Menâr*, II, 123.

<sup>17</sup> Diğer bazı örnekler için bkz. Rıza, *el-Menâr*, I, 320, 321, 324, 328, 347, III, 289, 291, 326, IV, 4, 6, 327.

<sup>18</sup> Rıza, *el-Menâr*, II, 477.

olayı nakleder, ayrıca Tâlût isminin etimolojisine girer ve aslında bu ismin Seul'un Arapçalaşmış hâli olduğu sonucuna ulaşır.<sup>19</sup>

Tahir b. Âşûr (ö. 1973) ve M. İzzet Derveze (ö. 1984) bu yöntemi tefsirlerinde belirgin bir biçimde kullanan müfessirler arasındadırlar. İbn Âşûr sık sık Tevrat ve Kur'an arasında mukayeseler yaparak Müslümanlarla Ehl-i Kitap arasındaki farklı anlayış ve inanışları izah etmekte, benzer konulardaki ihtilafları halletmeye çalışmaktadır. Onun bu esnada doğrudan Kitab-ı Mukaddes'ten nakillerde bulunduğu görülmektedir.<sup>20</sup> Derveze de yöntem olarak tarihsel olaylar ve kıssaların nüzul sırasına göre ilk geçtiği yerlerde, bu olay ve kıssalarla ilgili Kitab-ı Mukaddes'te mevcut olan bilgileri naklederek bunları Kur'an'la mukayese etmiş, daha sonraki surelerde bu bölümlere referansta bulunmuştur.<sup>21</sup>

Türkiye'de bu yöntem tefsir bazında ve yukarıda ismi geçen müelliflerin çizgisinde Süleyman Ateş tarafından takip edilmiştir. Ateş, tefsirin girişinde bu yönteme dikkat çekmekte, peygamber kıssalarını tefsir ederken Kitab-ı Mukaddes'e müracaat ederek karşılaştırmalar yaptığını ifade etmektedir.<sup>22</sup>

*Kur'an Yolu* tefsirinde de bu yöntem ciddi bir şekilde kullanılmış, tefsirin önsözünde bundan bir yöntem olarak söz edilmiştir.<sup>23</sup> Yakın zamanda yayımlanan M. Sait Şimşek'in *Hayat Kitabı Kur'an Tefsiri* adlı eserinde de bu yöntemin yeri geldikçe ve aşırıya kaçmadan kullanıldığı görülmektedir.<sup>24</sup>

Ancak şunu da belirtelim ki, çağdaş dönemde kaleme alınan Elmalılı Hamdi Yazır (ö. 1942), Seyyid Kutub (ö. 1966) gibi müfessirlerin tefsirlerinde bu yönteme rastlanmaz. Giriş'te de ifade edildiği gibi bu, söz konusu müfessirlerin yukarıda tasnif

---

<sup>19</sup> Rıza, *el-Menâr*, II, 476.

<sup>20</sup> Bkz. Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, ed-Dâru't-Tûnisîyye, 1984, I, 384, 403, 408, 429, 430, 432, 449, 450, 451, 509, 518, 541, 571. Kuzey Afrika'daki tefsir hareketlerini inceleyen Muhammed İbn Rızk et-Tarhûnî, çok iddialı bir biçimde, İbn Âşûr'un isrâiliyata boğulan rivayet tefsirlerinin ölüm ilanını verdiğini yeni bir anlayış ibda ederek Kitab-ı Mukaddes'ten doğrudan nakilde bulunduğunu söylemektedir. *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, s. 750. Tayyâr da doğrudan nakilde bulunan müfessirlere İbn Âşûr'u örnek vermektedir. Tayyâr, *Makâlât*, s. 206.

<sup>21</sup> Örnek olarak bkz. Hz. Âdem'in yaratılışını anlatan Sâd ve Bakara Surelerindeki nakiller, Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, II, 345, 346; VI, 154.

<sup>22</sup> Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, I, 59.

<sup>23</sup> Tefsirin Giriş'inde şöyle söylenir: "Daha çok geçmiş dinler, peygamberler ve kavimlerle ilgili ayetler bağlamında gerektilikçe mukayese imkânı sağlamak ve ihtiyaç halinde İslamî inançlarla ve ilkelerle çelişmeyen ek bilgiler vermek maksadıyla Kitab-ı Mukaddes'ten de bilgiler aktardık." Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu*, DİB Yayınları, Ankara, 2006, I, 50. Örnek olarak bkz. I, 123, 125, 137, 142, 143, 144, 151, 164.

<sup>24</sup> Şimşek, *Hayat Kitabı Kur'an Tefsiri*, Beyan, İstanbul, 2012. Müellif Tevrat'tan yaptığı ilk alıntıda sonra, yer yer Tevrat'tan alıntılar yapmayı sürdüreceğini, bununla hem okuyucuyu bilgilendirmeyi hem de Kur'an ve sünnette yer almadığı halde bazı tefsirlerde yer alan görüşlere ışık tutmayı amaçladığını ifade etmektedir. I, 61. Örnekler için bkz. I, 59-61, 73, 74, 83, 85, 89, 95, 96, 115.

ettiğimiz iki ayrı akımın etkilerinden uzak kalmalarından; ya Elmalılı gibi klasik tefsir yöntemini ya da Kutup gibi Kur'an metninin çerçevesini aşmayan özgün bir tefsir yöntemi benimsemiş olmalarından kaynaklanmaktadır.

### 3.3.2. Olguyu Doğuran Etkenler

Gerçek şu ki Batı düşünce ve teknolojisinin Avrupa sınırları dışına taşmasıyla, dünyanın diğer bölgelerinde yavaş yavaş bir değişim yaşanmaya başlamıştır. Bu değişimde temel etkenlerden biri, Avrupa dışındaki ülke yönetici ve aydınlarının Batı'ya olan ilgi ve hayranlığıdır. Bu ilgi ve hayranlık, onları kültürden düşünceye, sanattan edebiyata, inançlardan yaşayış biçimine pek çok alanda Avrupalıların ulaştığı seviyeyi ve bunun sebeplerini araştırmaya yöneltmiştir. Müslüman aydınlar için onların düşünceleri kadar inançları, daha doğru bir ifade ile din ile ilişkileri önem arz etmiştir.

XIX. yüzyıl, antropolojik ve oryantalist çalışmalar oldukça hız kazanmış, Batı gerek kadim medeniyetlerin gerek hâlihazırda yaşayan halkların bütüncül bir anatomisini çıkarmaya girişmiştir. Bu süreçte İslam ve İslam ülkeleri de ciddi araştırmalara konu edilmiş, Batılı araştırmacılar ezeli rakip olarak gördükleri İslam ve Müslümanlar hakkında çoğu önyargıya dayalı araştırmalara girişmişlerdir. Bu tehdidi fark eden âlimler bir yandan bu saldırılara –apolojetik bir tavırla da olsa- cevap vermeye çabalarken, bir yandan da onların düşünce ve dinlerini daha yakından tanımaya girişmişlerdir.

Bu girişimin öncülerinden Ahmed Han, ülkesinde yönetici statüsünde bulunan İngilizlerin dinleri olan Hıristiyanlığı bizzat kendi kaynaklarından öğrenmeye girişmiştir. Zira ona göre ötekini tanımak için en sağlıklı yöntem budur. Daha önce de söz edildiği gibi o, İbrânice öğrenmeye çalışmış, aynı zamanda bir Kitab-ı Mukaddes tefsiri yazmıştır. Onun bu çalışmasındaki temel ilkesi, Eski Ahid ve Yeni Ahid'in metnini Kur'an'daki tartışılmaz ilahî mesajla karşılaştırmak suretiyle, bu metinlerin doğruluk ve yanlışlıklarını test etmektir. Ne var ki İngilizlerle ilişkileri güçlendirme kaygısı onu, onların dinleri ve kitapları ile ilgili sempatik bir tavır sergilemeye itmiştir.<sup>25</sup>

Daha önce de ifade edildiği gibi, Abduh da Cemaleddin Afgânî vasıtasıyla Batı'yla yakın bir ilişkiye girmiş, onunla birlikte Fransa'da bulunduğu yıllarda Fransızca öğrenip onların gerek fikirlerini gerek dinlerini kendi kaynaklarından

<sup>25</sup> Ahmed, *Modernizm ve İslam*, s. 67; Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, s. 191.

öğrenmeye çalışmıştır. Abduh, Batı'nın özellikle din-bilim ilişkisinde düştüğü çıkmazla ilgilenmiş, bu çıkmazın İslam-bilim ilişkisinde ortaya çıkmaması yönünde çeşitli yorumlar geliştirmiştir. Tevrat ve İncillerle ilgili araştırmalarında da sadece önceki âlimlerin gayrimüslimler hakkında verdikleri bilgileriyle yetinmeyerek, bizzat bu kitaplara ve bu kitaplar etrafında yazılmış literatüre başvurmuştur.<sup>26</sup>

Her iki düşünürde de bu okuma ve bilgilenme süreci, ötekinden kendine dönüp kendi ile ilgili yeni bir tanımlama getirme girişimiyle sonuçlanmıştır. Bu süreçte Batı ve Oryantalizm bir biçimde kendini dayatmış, bu dayatma da bu düşünürlerin İslam'daki çeşitli konuları yeniden gözden geçirme girişimlerine sebep olmuştur. Daha önce de ifade edildiği gibi, Kur'an tefsirlerindeki Yahudi kökenli bilgiler bu süreçte en fazla eleştiri konusu olan alanlardan biri olmuştur. Buradaki temel argüman şudur: Ehl-i Kitab'ın kaynaklarından haberdar olmayan Müslüman âlimler bilinçsizce bu bilgileri Kur'an tefsirine sokmuşlardır. Hâlbuki onların kitaplarında bizdekenden oldukça farklı bilgiler vardır; bu da bize bu bilgilerin olduğu gibi değil, çeşitli tahriflerle birlikte girdiğini göstermektedir.<sup>27</sup> Şu hâlde, Kur'an'ın Ehl-i Kitab'a referansta bulunduğu ayetler, onların isrâiliyata göre daha güvenilir olan dinî metinlerinden alınarak yorumlanmalı, tefsir geleneğinde var olan tarihî gerçekliğe aykırı bilgiler yeniden gözden geçirilmelidir. Böylelikle oryantalistlerce, tefsirlerde Ehl-i Kitab'tan alınmış gibi görünen ve fakat çoğu, bu kaynaklardan alınmış olmaktan uzak olan bilgiler olduğu iddialarından kurtulmuş olunacaktır.

Sonuç itibariyle oryantalistlerin isrâiliyatı merkeze alarak yapmış oldukları yıkıcı eleştiriler, Müslüman aydınları bu bilgilerin kaynaklarını araştırmaya sevk etmiş, bu da Kitab-ı Mukaddes ve diğer tarihî kaynakların incelenmesine yol açmıştır.<sup>28</sup>

Oryantalizmin diğer bir etkisi de, Kur'an'ın Hz. Peygamber tarafından Yahudi ve Hıristiyan kaynaklarından devşirilerek tasnif edildiği iddialarının İslam dünyasındaki yansımalarıdır.<sup>29</sup> Müslüman aydınlar, bizzat Kitab-ı Mukaddes'ten hareketle, Kur'an'ın bu kitaplardan kopya edilmiş olamayacağını, Kitab-ı Mukaddes'teki pek çok tutarsızlıkların aksine Kur'an'da çok daha etkili ve tutarlı bir üslupla olayların anlatıldığını, Kitab-ı Mukaddes'teki pek çok çelişkinin bu kitapta yer almadığını

---

<sup>26</sup> Albayrak, *Kur'an'a Yaklaşımlar*, s. 142. Oryantalistler de Müslüman âlimlerin ikinci el kaynaklardan ve kulaktan dolma bilgilerle Hıristiyanlık ve Yahudilik hakkında hüküm verdiklerini söylerler. Bkz. Biçer, *İncil*, s. 130.

<sup>27</sup> Abduh, *Risâletü't-Tevhîd*, s. 160.

<sup>28</sup> Bkz. el-Hûlî, *Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 21.

<sup>29</sup> Harman, "Kur'an ve Kitab-ı Mukaddes", *DİA*, XXVI, 413.

söylemişlerdir. Bunu temellendirirken de çokça tefsirlerinde Kitab-ı Mukaddes'ten nakillerde bulunmuşlardır.<sup>30</sup>

Bu iddialar ve Kur'an'la diğer kitapları mukayese yöntemi, klasik literatürdeki iki konunun bu dönemde de kayda değer bir biçimde tartışılmasına yol açmıştır. Bunların ilki Tevrat ve İncil'in tahrif edildiği anlayıştır. Her ne kadar Ahmed Han ve Abduh bu konuyu sadece yorumsal tahrifle sınırlandırmış olsalar da Reşid Rıza, Mevdûdî ve Süleyman Ateş gibi müfessirlerce lafzî tahrif etkili bir biçimde savunulmuş, bu noktada Kitab-ı Mukaddes'ten pek çok nakille bu düşünce temellendirilmeye çalışılmıştır. İkinci konu ise Hz. Peygamber'in nübüvvetiyle ilgili iddialardır. Bu iddialar da yine Tevrat ve İncil'den yapılan nakillerle bertaraf edilmeye çalışılmış; Hz. Peygamber, Kur'an ve İslam, Yahudi ve Hıristiyanların dinî metinlerine tasdik ettirilmiştir.<sup>31</sup>

Oryantalistlerin ortaya attıkları diğer bir iddia ise, Kur'an'ın bazı yanlış tarihî referanslar içerdiğidir. Mesela Kur'an'da Yahudilerin Hz. Meryem'e: “Ey Hârûn'un kızkardeşi!”<sup>32</sup> şeklinde hitap etmeleri, ya da Hz. Meryem'in “İmran'ın kızı”<sup>33</sup> veya annesinin “İmran'ın karısı”<sup>34</sup> diye nitelendirilmesi onlara göre tarihî bir yanlıdır. Burada güya Hz. Harun ve Musa'nın kız kardeşleri Meryem ile Hz. İsa'nın annesi Meryem'in, yine onların babaları İmran ile Meryem'in babası birbirine karıştırılmıştır.<sup>35</sup> Müslüman aydınlar bu iddiaları yine onların kitaplarından hareketle çürütmeye, buradaki ifadenin muhtemel anlamları üzerinde durarak problemi çözmeye çalışmışlardır. Sözelimi Abduh burada kesin bir tutum takınarak, her hakikatin onlar tarafından bilinmesi gerekmediğini, zira onların da ellerinde Mesih'in soyunu açıklayan sağlam bir senet olmadığını söylemiştir.<sup>36</sup> Mevdûdî gibi bazı âlimler ise İncillerle de mukayeseli bir yöntem izleyerek, Kur'an ifadelerinin doğruluğunu ispat etme yoluna gitmişlerdir.<sup>37</sup>

Öte yandan bu süreçte, her bakımdan İslam dünyasından ileri bir seviyede görülen Batı ile ortak bir zeminde buluşma kaygısı taşındığı da göz önüne alınmalıdır. Ortak zemin arayışının iki tür tezahüründen söz edilebilir. Birincisi Ahmed Han'ın Ehl-i Kitab'ın dinleri ve kitaplarıyla ilgili sempatik tavırlarının bir yansıması olan *dinî*

<sup>30</sup> Krş. Polat, *Tefsir Tarihi ve Usulü*, s. 227.

<sup>31</sup> Adams, “Abû'l-A'lâ Mawdûdî's *Tafhîm al-Qur'ân*”, s. 318.

<sup>32</sup> Meryem 19/28.

<sup>33</sup> Tahrim 66/12.

<sup>34</sup> Âl-i İmran 3/35.

<sup>35</sup> Bkz. Öztürk, *Kıssaların Dili*, s. 251.

<sup>36</sup> Rıza, *el-Menâr*, III, 289.

<sup>37</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'ân*, I, 253, III, 217; Hamidullah, *Aziz Kur'an*, s. 201, dn. 4; Esed, *Kur'an Mesajı*, s. 613.



çoğulculuktur.<sup>38</sup> Ahmed Han'la başlayan ve giderek önem arz eden bu konu üzerinde Abduh da bazen kapalı, bazen de çelişkili bir tarzda da olsa durmaktadır.<sup>39</sup> Bu düşünce Reşid Rıza, Süleyman Ateş gibi müfessirlerce de savunulmuş, konu popülerliğini 20. yüzyıl boyunca sürdürmüştür. Dinî çoğulculuk en özet ifadeyle, onların dinlerinin de geçerli dinler kabul edilmesi gerektiği, dinde esas olanın teslimiyet olduğu, onların da dinlerine hakkaniyetle tutunmaları durumunda kurtuluşa erecekleri düşüncesiyle, kitaplarının da vahiy mahsulü kitaplar olduğu ve fakat onlardaki vahiy telakkisinin bizdeki Kur'an telakkisinden farklılık arz ettiği anlayışına dayanır.<sup>40</sup> Bu da Kitab-ı Mukaddes'in bir tefsir malzemesi olarak kullanılmasının önünü açar.

Batı ile bir diyalog zemini oluşturma arayışının ikinci tezahürü ise İslam'ı bir biçimde onların idrakine sunma gayretidir. Klasik İslam modernizminin temel söylemlerinden biri de Batı insanının aslında İslam'a çok yakın olduğu ve fakat ön yargıların onları İslam'a girmekten alıkoyduğu iddiasıdır. Şu halde bir gün Batı bu önyargıları yıkıp İslam'a kavuşacaktır.<sup>41</sup> Bu noktada, onların hem kitapları, hem inançlarıyla yakından ilgilenilmiş, bu inançlar çeşitli açılardan çürütülmeye çalışılmış, İslamî gelenekte olduğu gibi Tevrat ve İncillerden yapılan nakillerle bu polemikler sürdürülmüştür. Bu polemiklerde Kur'an, Tevrat ve İncil'deki ortak noktaların vurgulanması ve İslam'ın onların bildikleri konulardan hareketle sunulması yöntemi de önemli ölçüde kullanılmıştır. Dolayısıyla Kitab-ı Mukaddes'in tefsirlerde bu derece yaygınlaşmasına, Batı-İslam dünyası arasındaki diyalog arayışlarının bir biçimde hız verdiği söylenebilir.<sup>42</sup>

Doğrusu Abduh ve Rıza'nın söylemlerindeki hidayet vurgularında bunu fazlasıyla görmek mümkündür. Nitekim Abduh'un hidayet vurgusu, "Kur'an'ın onu iyi anlamayan ve bu nedenle İslam'a saldıran gayrimüslimler için açıklanması ve

<sup>38</sup> Ahmed, *Modernizm ve İslam*, s. 43; Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, s. 191.

<sup>39</sup> Albayrak, *Kur'an'a Yaklaşımlar*, s. 142. Abduh'un konuya yaklaşımı hakkındaki bir değerlendirme için bkz. Mustafa Sabri, *Mevkifu'l-Akl*, I, 349, 350.

<sup>40</sup> Bkz. Rıza, *el-Menâr*, I, 334, 339, II, 356, 357, IV, 82-89; Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, I, 174-175, "Kur'an'ın Aydın Düşüncesine Çağrı" IV, 489- 526; "Cennet Kimsenin Tekelinde Değildir", *İslamî Araştırmalar*, c. 3, sayı: 1, Ocak 1989, s. 7-24; *Kur'an Yolu*, I, 136; Batı ve İslam dünyasında dinî çoğulculuk etrafında yapılan tartışmalar için bkz. Adnan Aslan, "Batı Perspektifinde Dinî Çoğulculuk Meselesi", *İslam Araştırmaları Dergisi*, sayı 2, 1998, s. 143, 163; "Dinî Çoğulculuk Problemine Yeni Bir Yaklaşım", *İslam Araştırmaları Dergisi*, sayı 4, 200, s. 17-30.

<sup>41</sup> Bkz. Rıza, "Nasrâniyyetü'l-İfrinc ve Limâzâ La Yuslimûn?", *el-Menâr*, X, 404-424. Reşid Rıza'nın söylemlerinde açıkça dile getirdiği bu beklenti -ki yukarıdaki makalenin ara başlıklarından biri "Avrupalıların İslam'la Hidayet Bulması Konusunda Yeni bir Umut"tur- Esed tarafından vakiyaya aykırı olarak değerlendirilmiştir. Esed, *Yolların Ayrılış Noktasında İslam*, s. 59-61.

<sup>42</sup> Aziz Ahmed, Ahmed Han'ın *dinlerarası deneyimler* tezinin sonradan kaybolduğunu ifade etse de geçen yüzyılın sonunda girilen faaliyetlerle, diyalog sağlam temellere dayandırılmış, *dinlerarası diyalog* adı altında pek çok faaliyet gerçekleştirilmiştir.

anlamalarının gösterilmesi” şeklinde anlaşılmıştır.<sup>43</sup> Aslında dinî çoğulculukla, hidayet vurgusu arasında bir çelişki görülebilir. Bu çelişki de bu dönem müfessirlerinin Batı düşüncesi ile İslam düşüncesi arasında seçmeci bir yaklaşım sergilemeleri ve zaman zaman bu tür çelişkilere düşmeleri ile izah edilebilir.

Çağdaş dünyanın en belirgin özelliklerinden biri, bilgi kaynaklarının hızla yayılması ve daha önce belli kesimlerce elde edilen bilgilerin daha geniş kitleler tarafından ulaşılabılır hâle gelmesidir. Bunda en büyük rol kuşkusuz matbaanın icadı ve kitapların eskiye oranla daha fazla sayıda çoğaltılabilmesidir. Bu dönemde misyonerlik faaliyetlerinin de hız kazanmasıyla birlikte, özellikle Hıristiyanlığa ait kitapların İslam ülkelerinde konuşulan dillerdeki çevirileri hızla yayılmıştır. Dolayısıyla kaynakların kolay ulaşılabılırliği, Müslümanların Kitab-ı Mukaddes’le daha çok alakadar olma imkânını sağlamıştır.<sup>44</sup>

Tabii Kitab-ı Mukaddes’e olan ilgiyi sadece bu kitapların eskiye oranla kolaylıkla ulaşılabılırliğiyle değil, yukarıda sözünü ettiğimiz etkenlerle birlikte düşünmek gereklidir. Bir başka deyişle, burada dönemsel koşullar Kitab-ı Mukaddes’e olan ilgiyi artırmış, gerek Batı dillerinden gerekse çevirilerden bu kitaplara ulaşmanın kolaylığı da buna imkân vermiştir. Çağdaş dönemde, klasik dönemdeki Bikâî örneğinden çok farklı bir durum söz konusudur. Bikâî, tamamen Kur’an’ı tefsir amaçlı içsel etkilerle, belki tefsire bir açılım getirme düşüncesiyle bu işe girişmiş, elde ettiği Tevrat çevirisiyle isrâiliyatın sınırlarını biraz daha genişletmek istemiş gibidir. Ancak Ahmed Han, Abduh gibi çağdaş müfessirler bu metinlere Bikâî’nin yüklediği anlamın çok ötesinde bir anlam yüklerlermişlerdir.

Çeviri kitapların yaygınlaşmasına ek olarak çağdaş dönemde yetişen âlimlerin, İbrânice, Süryânice, İngilizce, Fransızca gibi yabancı dilleri öğrenmeleri, onlara diğer kutsal kitaplar ve kutsal kitaplar üzerine yapılan yorumlar hakkında daha çok bilgi sahibi olma fırsatı vermiştir. Sözelimi Ferâhî, Arapça, Urduca, Farsçanın yanı sıra İbrânice ve İngilizce gibi dilleri bilmektedir. Alman Oryantalist Joseph Horovitz’dan İbrâniceyi öğrenen Ferâhî, Thomas Arnold’dan felsefe ve Kitab-ı Mukaddes dersleri almıştır.<sup>45</sup> Bu da onun tefsirinde gerek isrâilî bilgilerin kaynağına ulaşırken, gerekse diğer dinî metinlerle ilgili değerlendirmeler yaparken işini kolaylaştırmıştır. Mevdudî’nin iyi derecede İngilizce bilmesi, onun Yahudi ve Hıristiyanlıkla ilgili

<sup>43</sup> Ebu Zeyd, “Kur’an Te’vili Sorunsalı”, s. 32.

<sup>44</sup> Bkz. Hatiboğlu, “İsrâiliyat”, XXIII, 197; Na’nâa, *el-İsrâiliyyât*, s. 218.

<sup>45</sup> Albayrak, *Kur’an’a Yaklaşımlar*, s. 230.

bilgileri kendi dillerinden, oryantalistlerin İslam'a yönelik iddialarını daha yakından takip etme fırsatı vermiştir. Sözgelimi o, sık sık Talmud'un İngilizcesine başvurarak, Kur'an-Kitab-ı Mukaddes-isrâiliyat anlatımlarının mukayesesini yapabirmiştir. Ömer Rıza'nın İngilizce bilmesi, bu vasıtaıyla Hindistan'da ortaya çıkan fikirleri takip etmesi, meâl-tefsirine bir farklılık olarak yansımıştır.

Üzerinde durulması gereken diğere önemli bir etken de tefsirlerdeki muhatap çevrenin veya hedef kitlenin göz önünde bulundurulmasıdır. Giriş bölümünde etraflıca işlendiği gibi, klasik dönemde tefsirler işin erbabı için kaleme alınır, bu sebeple çoğu kez edebî ve teknik bir dil tercih edilirdi. Modernleşme sürecinde, okuryazar oranının artışı, âlimler yanında farklı meslek grupları arasında aydın bir kesimin oluşmasıyla tefsirin hedef kitlesi de değişmiştir. Çağdaş tefsir isimlendirmesiyle incelediğimiz tefsirler, yöntem olarak değişen bu durumu göz önünde bulundurmuşlardır. Bu dönem müfessirleri, basın ve yayın imkânlarından da faydalanarak, kaleme aldıkları tefsirleri dergi, gazete gibi süreli yayınlarda neşretmişler; sadece âlimleri değil, aydınlar ve geniş halk kitlelerini muhatap kitle olarak görmüşlerdir.

Bu dönem müfessirleri, okuyucunun diğere dinler ve kitaplarla ilgili bilgileri doğrudan bu din ve kültürlerin kendi kaynaklarından verme gereği duymuşlardır. Böylelikle, gerek tefsirlerde, gerekse çağdaş okuyucunun Kur'an'ı bütünüyle okumasına imkân verecek meâl-tefsirlerde sık sık Kitab-ı Mukaddes'e referanslar verilmeye, kaynaklar arasında karşılaştırma imkânı sağlanmaya başlanmıştır. Bunun yanı sıra, bilimsel çalışmalarda temel kaynaklara dayanarak iddialarda bulunmayı zorunlu kılan ilmî kabul de bu yöntemi kullanmayı gerekli kılmıştır.<sup>46</sup>

Öte yandan, Batı ile girilen diyalog hedef kitle olarak Batılıların da göz önünde bulundurulmasına sebep olmuştur. Ahmed Han, Abduh, Rıza, Mevdûdî gibi âlim ve aydınların görüşleri uzun sayılmayacak bir sürede Batı'da takip edilmeye başlanmıştır. Bu âlimlerin eser ve faaliyetleri üzerine Batı'da yapılan çalışmalar, onların çalışmalarının çok yakından takip edildiğinin önemli bir göstergesidir. Bu sebeple bu müellifler, eserlerini yazarken bir yandan da Batı kamuoyunu göz önünde bulundurmuşlardır. Sözgelimi M. Hamidullah'ın Fransızca, M. Esed'in İngilizce meâl-tefsirlerinde Kitab-ı Mukaddes'e bu kadar çok referansta bulunulmasını hedef kitleyle izah etmek gerekir. Bir başka ifadeyle bu isimler, Batılı kültür içinde yetişmiş

---

<sup>46</sup> Polat, *Tefsir Tarihi ve Usulü*, s. 227.

okuyucuları nazar-ı itibara almışlar, muhatap kitlenin hassasiyetlerini, seviyelerini, beklentilerini, ihtiyaçlarını hesaba katmışlardır.<sup>47</sup>

Klasik dönemde ise, daha çok Ehl-i Kitap bilgin ve din adamları muhatap alınıyor, çeşitli reddiyelerle onlara cevaplar veriliyordu. Bu sebeple, Tevrat ve İncil'den yapılan nakiller bu tür eserlerde referans olarak veriliyor; tefsirler Müslüman âlimler için kaleme alındığı için bu eserlerde doğrudan bu kitaplardan bilgi nakletme gereği duyulmuyordu. Kaldı ki bu, daha önce işlendiği gibi meşrû bir yöntem olarak da kabul görmüyordu. Modern dönemde ise meşrûiyetine dair herhangi bir tartışmaya girmeksizin bu yöntem hemen bütün yazarlarca kullanılmaktadır.

### 3.3.3. Yönteme Yönelik Eleştiriler

Tefsir ve meâllerde Kitab-ı Mukaddes'ten nakilde bulunma olgusu ilk bakışta, son derece tabii bir yöntem gibi görünmektedir. Bu, Kitab-ı Mukaddes'ten nakilde bulunmanın, tefsirlerdeki isrâilî rivayetlerin tabii bir devamı gibi mütalaa edilmişinden kaynaklanıyor olmalıdır. Klasik tefsirler isrâiliyatı ravilerden nakledeken, çağdaş dönem müfessirleri bizzat onların kaynaklarından naklediyor ve bunu daha sistematik yapıyorlar biçiminde düşünülmektedir. Ancak bu bölümün başından beri tartıştığımız gibi, konunun bir *meşrûiyet boyutu* bir *yöntem boyutu* bir de *zihinsel/tasavvurî boyutu* vardır. Bu bakımdan çağdaş dönemde, -daha önce üzerinde durduğumuz Bikâî-Sehavî polemîği düzeyinde olmasa da- bu yönteme yönelik eleştiriler gelmiştir.

Görebildiğimiz kadarıyla bu yöntemi kullanan yazarların konunun meşrûiyetiyle ilgili bir problem görmedikleri anlaşılmaktadır. Meşrûiyetle ilgili böyle bir problem görmeme eğilimi, burada Kur'an'ın “müheymin” ve “musaddık” niteliğinin ve isrâiliyata ölçü olarak konulan Kur'an'a uyanların alınıp uymayanlarınsa reddedilmesi prensibinin işletilmesinden kaynaklanmaktadır. Nitekim söz konusu müellifler, yeri geldiğinde Kitab-ı Mukaddes'ten alıntılar yapmakta, yeri geldiğinde aynı Kitab-ı Mukaddes'i muharref olarak görmektedirler. Burada ölçü bütünüyle, daha önce Bikâî tarafından da dile getirildiği gibi müellifin bakış açısı, Kur'an'a ve İslam'ın temel ilkelerine olan vukufiyeti ve de şahsî yetenekleridir. Dolayısıyla burada bir “re'y tefsiri”nden söz ediyoruz ki bu da eleştiri ve değerlendirmeye açık bir durumdur.

---

<sup>47</sup> İsmail Kara, “Dinî Düşünce Tarihimiz Açısından Hamidullah'ın Eserlerinin Türkçe'ye/Türkiye'ye İntikali ve Tesirleri” *Hayatı, Kişiliği ve Düşünceleri ile Muhammed Hamidullah Sempozyomu*, Bursa Müftülüğü, 2005, s. 88.

Öncelikle meşrûiyet boyutuna yönelik eleştirileri değerlendirelim. Bu noktada en ciddi eleştiri Reşid Rıza'ya yöneltilmiştir. Sözgelimi M. H. ez-Zehebî şu eleştiride bulunmaktadır:

Zaman zaman *Tefsîru'l-Menâr* sahibinin müfessirlerin naklettikleri isrâîlî rivayetleri zikrettiğini, sonra da bunları Tevrat'taki bilgilerle karşılaştırıp oradaki bilgiyi delil kabul ederek bu rivayetlerin yalan olduğu hükmünü vermektedir. Sanki onun nazarında Tevrat, “güvenilecek aslî bir kaynak”mış, ya da Müslüman müfessirlerin rivayetlerinin kendisinde sınanacağı bir mihenk taşıymış da ona uygun olan hak, ona uygun olmayan yalanmış gibi davranmaktadır.<sup>48</sup>

Zehebî buna çeşitli örnekler getirir; bunlardan biri Reşid Rıza'nın Mâide Suresi 22. ayetin tefsirindeki yöntem değerlendirmesidir. Hz. Musa'nın çölden kendilerine vaat edilen toprakları ve düşmanlarını keşfetmek üzere gönderdiği casusları ve bunların dönüşünü anlatan ayetin tefsiriyle ilgili Reşid Rıza, tefsir kitaplarında pek çok hurâfenin var olduğunu ifade eder. Bunların hepsini Yahudilerin Müslümanlar arasında yaydıkları yalanlar olarak niteleyen Rıza olayın aslının Tevrat'ta anlatıldığını söyleyerek, bu bölümü Tevrat'tan nakleder. Zehebî, onun bu yöntem ve değerlendirmesini, “Doğrusu ben müfessirlerin naklettiklerini, onun Tevrat'tan naklettikleriyle mukayese edilmesine bir sebep göremiyorum. Tevrat'a tahrif ve tebdil karışmıştır; bu sebeple onun hakemliğine başvurmak sahih değildir”<sup>49</sup> şeklinde eleştirir. Zehebî daha başka örnekler verdikten sonra, Tevrat'ın Yahudiler nezdinde güvenilecek aslî kaynak olmasının bizi ilgilendirmediyi, önemli olanın bizim için bizdeki bilgilerin test edileceği bir kaynak olup olamayacağı meselesi olduğunu, hiçbir Müslüman'ın böyle bir şey söyleyemeyeceğini, şu hâlde nasıl böyle bir karşılaştırma yapılabileceğini sorar?<sup>50</sup>

Fehd Rûmî, çağdaş dönemde isrâîliyat konusunda sert ve keskin bir eleştirel tavır takınanların, başkalarına haram gördüklerini kendileri için helal gördüklerini, zira Tevrat ve İncil'den oldukça fazla nakiller yaptıklarını söyler. Hatta bu insanların bunu Kur'an nassına aykırı davranacak kadar ileri götürdüklerini ifade eder. Bunun da aşırı uçlarda dolaşmanın getirdiği bir sonuç olduğu kanaatini dile getirir. Onların isrâîliyatı reddettikleri halde, dört açıdan bu ilkelerini çiğnediklerini dile getiren Rûmî, bunların en tehlikelisinin de Kur'an nassını Tevrat'a uyarılama çabası olduğuna işaret eder. Buna

<sup>48</sup> Zehebî, *el-İsrâîliyyât*, s. 149.

<sup>49</sup> Zehebî, *el-İsrâîliyyât*, s. 150.

<sup>50</sup> Zehebî, *el-İsrâîliyyât*, s. 151.

örnek olarak da Bakara Suresindeki inek kesme olayının Tevrat'ın anlatımı<sup>51</sup> merkeze alınarak tefsir edilmesini gösterir. Onlar, Tevrat'ta anlatılan kâtilin bulunması için anlatılan yöntemi Kur'an'a uyarlamakla, Kur'an'ın maktûlün dirilttilmesini anlatan gerçek bir olayını çarpıtmışlardır.<sup>52</sup> Söz konusu yorum, başka araştırmacılar tarafından da eleştirilmiş, Reşid Rıza'nın bu tasarrufu hayreti mucip görülmüştür. Zira bu isimler, Tevrat'ta gelen bilgileri sabit, sahih, itimada şayan olarak görmekte, müfessirlerin icmâ ettikleri görüşten sarfı nazar ederek, Kur'an'ın zâhirinden ve onu muktezasına göre tevil etmekten yüz çevirmeyi caiz görmektedirler. Onlar aslında aklı aşırı derecede yücelttikleri için Tevrat'ın bu yorumunu benimsemişlerdir.<sup>53</sup>

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Âişe Abdurrahman da isrâiliyat-Kitab-ı Mukaddes karşılaştırması bağlamında bu yöneme yönelik çeşitli eleştirilerde bulunmuş, “Tevrat'ta gördüğümüz isrâiliyatı Kur'an tefsirinde kabul eder, böylelikle bunun dışındaki uydurmalarından kurtuluruz”<sup>54</sup> anlayışının yanlış olduğu kanaatini dile getirmiştir.<sup>55</sup>

Bu yöntemi kullanan müfessirlerin ayrıca, bir yandan Kitab-ı Mukaddes'ten nakilde bulunurken, diğer yandan Kitab-ı Mukaddes'i muharref kabul edip bütün güçleriyle bunu savunmakla çelişkiye düştüklerine işaret edilmektedir. Sözelimi Zehebî, Reşid Rıza'nın bu kadar bilgiyi Tekvin kitabından nakledip de sonra “Tekvin Kitabı Tevrat'tan değildir” başlığı altında, Tekvin'in ve bu gibi konularda hüccet olamayacağını ifade etmesini hayret verici olarak nitelendirmektedir. Ona göre daha hayret verici olan ise, Tekvin'i ve Tevrat'ı delil makamında görmezken, Kur'anî nasları bunlar doğrultusunda tefsir etmeye girişmesidir.<sup>56</sup>

Yöntem boyutuna gelince, girişte de ifade ettiğimiz gibi, çağdaş dönemin en önemli söylemleri arasında bütün hurâfe ve bid'atlerden arındırılarak Kur'an mesajının saf bir biçimde insanlığa ulaştırılması söylemi yer alır. Nitekim Abduh, yazdığı tefsirlerde bu ilkeye bağlı kalmaya çalışmış, Kitab-ı Mukaddes'teki paralel noktalara bile çok kısa referanslarla temas etmekle yetinmiştir. Ne var ki Reşid Rıza, üstadının bu yönteminden vazgeçerek tefsirini adeta bir dinler tarihi ansiklopedisine dönüştürmüş, gerek ayet tefsirlerinde naklettiği Tevrat ve İncil pasajlarıyla, gerekse Ehl-i Kitab'ın

<sup>51</sup> Tesniye, 21: 1-9.

<sup>52</sup> Rûmî, *İtticâhâtü't-Tefsîr*, II, 765.

<sup>53</sup> Na'nâa, *el-İsrâiliyyât*, s. 365.

<sup>54</sup> Bu Reşid Rıza'ya bir gönderme olmalıdır, krş. *el-Menâr*, XI, 474.

<sup>55</sup> Âişe Abdurrahman, *el-Kur'an*, s. 299, 300.

<sup>56</sup> Zehebî, *et-Tefsîr*, II, 409, *el-İsrâiliyyât*, s. 152; Na'nâa, *el-İsrâiliyyât*, s. 366, 367; Mustafa Öztürk, “İslam Tefsir Geleneğinde Ehl-i Kitapla İlgili Bazı Telakkilerin Epistemik Değeri”, *Kur'an'ın Farklı İnanç Mensuplarına Yaklaşımı*, Konya, 2006, s. 38.

inanç ve uygulamalarıyla ilgili okuyucuyu boğan açıklamalara girişmiştir. R. Rıza, bir dergide yazıyor ve geniş bir okuyucu kitlesine hitap ediyor olmanın getirdiği ruhla olmalı, zaman zaman polemik üslubunu da benimsediği bu bölümlerde, Kur'an'ın mesajını gölgede bırakmış gibidir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, klasik dönemde bu gibi konular daha çok reddiye türü eserlerde kaleme alınmış, Kur'an tefsirleri dil ve bağlamı ortaya koyacak şekilde kaleme alınmıştır. Dolayısıyla Kitab-ı Mukaddes'in bu denli orantısız kullanılması hem bir yöntem sorununu hem de bir tasavvur sorununu beraberinde getirmiştir.

Aynı eleştirilerin, Kitab-ı Mukaddes nakilleri ve Ehl-i Kitap'la ilgili konularda ayrıntılı bilgiler veren *Kur'an Yolu* tefsiri için de yapıldığı görülür. Tevrat ve İncil isimlerinin her geçtiği yerde, Tevrat ve İncil'le ilgili ansiklopedik bilgilere yer verilmesi, tefsirden ziyade bir dinler tarihi metnini ortaya çıkarmış gibidir. Bu tür bilgilerin ayetlerin anlaşılmasına çok fazla katkısı bulunmadığından gereksiz yere söz uzatılmıştır.<sup>57</sup> Bu da bizi gerek söz konusu kitaplardan naklin, gerek bu tür bilgileri tefsire dercetmenin ciddi bir yöntem sorununu içinde barındırdığı sonucuna götürmektedir.

Yöntem sorununun diğer bir boyutunu da meâl-tefsirlerde görülen Kitab-ı Mukaddes referansları olduğu kanaatindeyiz. Bilindiği gibi Avrupa'daki Reform hareketleriyle birlikte Kutsal Kitab'ı her ulusun kendi dilinde anlaması gerektiği vurgulanmış, bu sebeple Kutsal Kitap farklı Batı dillerine çevrilmiştir. Özellikle Protestanlar tarafından yapılan çevirilerde benimsenen yöntemlerden biri de Kutsal Kitab'a başka bir otoritenin müdahil olmasını engellemek, bir ayetin diğer ayetlerle anlaşılmasını sağlamak amacıyla metin-içi referansların verilmiş olmasıdır. Bizde bunun yansıması iki türlü olmuştur. Birincisi anlamı verilen Kur'an ayetlerinin paralel Kur'an ayetleriyle desteklenmesi yöntemidir ki yakın zamana kadar bizdeki meâllerde böyle bir yöneme rastlanmaz. Tabii bu noktada bizde de Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri yönteminin eskiden beri, tefsir literatüründe var olduğu olgusu gündeme gelir. Bu doğrudur. Ancak konuya meâllerdeki referanslar açısından bakıldığında son yüzyıldaki meâl kültürümüzün önemli ölçüde Kitab-ı Mukaddes yöntemine göre şekillendiği ve böyle bir etkinin de bir biçimde var olduğu gözden uzak tutulmamalıdır. Kaldı ki her

---

<sup>57</sup> Bkz. *Kur'an Yolu*, I, 473-484, 565-576; M. Hayri Kırbasoğlu, "Kur'an Yolu Müslümanları Tarihe Gömmek İçin Mi Yazıldı?" (Yayınlanmamış makale), s. 26, 27.

olayı kendi tarihî ve kültürel bağlamı içinde değerlendirmek gerekir. Bizdeki meâl anlayışının bu denli hız kazanmış olmasının benzer etkiler taşıdığı da bir gerçektir.<sup>58</sup>

Bunun diğer yansıması ise Kur'an ayetleri yanında Kitab-ı Mukaddes'e de referansta bulunma yönteminin gelişmesidir. Bazen kısa alıntılarla bazen de sadece kitap, bap ve pasaj numaralarının verilmesiyle yapılan bu referanslar, özellikle Esed ve Hamidullah'ın meâllerinde dikkat çekmektedir. Onların bu yöntemi muhatap çevrenin daha çok gayrimüslimler olması hasebiyle, bir dereceye kadar makul karşılanabilir. Ancak aynı yöntemin, Suat Yıldırım'ın meâlinde olduğu gibi İslam ülkelerinde de kullanılması ister istemez bir tartışma alanı doğurur ve bununla nasıl bir amaç güdüldüğü sorgulanır.<sup>59</sup> Nitekim piyasaya çıktığı dönemde meâl, bazı tartışmalara sebep olmuş, meâlin müellifine çeşitli ithamlar yöneltilmiştir.<sup>60</sup> Bu tartışmalar da ortada bir yöntem sorunu olduğunu gösterir kanaatindeyiz.

Zihinsel boyuta gelince her din, hakikati bir tek kendisinin temsil ettiğini (exclusivism) ilan eder ve müntesipleri de buna böyle inanır.<sup>61</sup> Bu, aslında inancın inanç olmasının bir gereğidir. Müslümanlara göre İslam Allah'ın razı olacağı, onun katındaki biricik din; Kur'an da son ilahî kitap ve en korunmuş kitaptır.<sup>62</sup> Klasik İslam düşüncesindeki yaygın kanaat de bu noktadadır. Ancak dinî çoğulculuk ve diğer ilahî kitapların da vahiy mahsulü olduğu gibi söylemlere, tefsir ve meâllerde bunu destekleyecek biçimde söz konusu kitaplardan, herhangi bir değerlendirmede bulunmak yahut herhangi bir tenkit yöneltmeksizin nakillerde bulunmakla zihinsel bir karmaşaya sebep olma ihtimali ortaya çıkar. Her ne kadar bu kitapların muharref olduğu iddia edilse, Kur'an'ın söz ettiği Tevrat ve İncil, Ehl-i Kitab'ın elindeki Tevrat ve İncil değildir denilse bile, söz konusu tasavvur değişimine kapı aralanmış olur. Diğer dinler de hak, diğer kitaplar da itimada şayansa Müslüman olmanın ne gibi bir anlamı olacağı sorgulanır. Burada da bütün inanç müntesiplerinde var olan ben-idrakinin ciddi biçimde yara alması gündeme gelir.

---

<sup>58</sup> Krş. Cündioğlu, *Kur'an Çevirilerinin Dünyası*, s. 173.

<sup>59</sup> Gerçi müellif eserin en son baskısında Batıyla ilişkilerin iyice yoğunlaştığı bu dönemde bu yöntemin kendilerine pek çok malumat sağladığı yönünde olumlu tepkiler aldığını ifade etmektedir. Suat Yıldırım, *Kur'an-ı Hakîm ve Açıklamalı Meâli*, "Sunuş", Define, İstanbul, 2012.

<sup>60</sup> Müellife "Kur'an'ı İncilleştirmesi", "Dinlerarası diyaloga hizmet etmesi" gibi ithamlar yöneltilmiştir. Eserin son baskısında da müellif bu eleştirilere yönelik bazı değerlendirmeler yapmıştır. Bkz. Yıldırım, *Kur'an-ı Hakîm ve Açıklamalı Meâli*, "Sunuş".

<sup>61</sup> Bkz. Aslan, "Batı Perspektifinde Dinî Çoğulculuk", s. 146, 149, 150.

<sup>62</sup> Âl-i İmrân 3/19, 85.



### 3.4. Çağdaş Tefsirlerde Kitab-ı Mukaddes Nakillerinin Kullanım

#### Alanları

Çağdaş dönemde Kitab-ı Mukaddes'e başvuru, konuları bakımından çeşitlilik arz eder. Bu konuların bir kısmı, gelenekte var olan konuların bir devamı niteliğindedir. Tevrat ve İncil'de Hz. Peygamber'in nitelikleri ve Ehl-i Kitab'ın kitaplarının tahrif meselesi buna örnek oluşturur. Bir kısmı ise çağdaş dönemdeki imkânların kullanılması sonucu, bu dönemde gelişme kaydeden konulardan oluşur. Özellikle kıssa ve tarihî anlatımlarında Kur'an'ın Kitab-ı Mukaddes'le karşılaştırılması, Kur'an'ın bazı noktalarının Kitab-ı Mukaddes doğrultusunda yorumlanması, isrâiliyatın Kitab-ı Mukaddes'le karşılaştırılması, bizzat kitaplarına dayanarak onların din ve inançları hakkında bilgi vermek de bu bölüme örnek oluşturur. Şimdi bu başlıkları tek tek ele alıp çağdaş müfessirlerin bu konulara yaklaşım ve yöntemlerini ayrıntılı bir biçimde incelemek istiyoruz.

#### 3.4.1. Hz. Peygamber'e Dair Beşâretler

Hz. Peygamber'in özellikleri ve geleceğe dair müjdeleri eski kitaplarda arama girişimi, Kitab-ı Mukaddes'e olan ilginin artmasına paralel olarak çağdaş dönemde hızını artırmıştır. Esasen bu anlayış, klasik anlayışın bir devamı niteliğindedir ve fakat dönemseller koşulların getirdiği savunmacı tavır nedeniyle -ki konu zaten tabiatı itibariyle böyle bir tavrın tezahürü olarak görülmektedir<sup>1</sup> daha çok popülerlik kazanmıştır. Bu sebeple, bu dönemde tefsirle uğraşan hemen bütün müfessirler, konuya az veya çok eğilmişler, ilgili gördükleri pasajları tefsirlerinde zikretmişlerdir.

Abduh, konuyu tefsir derslerinde, Tevrat ve İncillerin tahrifine işaret eden bazı ayetler bağlamında ele almıştır. Sözelimi "*Kendilerine kitap verilenlerden (ileri gelen) bir topluluk, Allah'ın Kitabı'nı (Tevrat'ı) sanki bilmiyorlarmış gibi arkalarına attılar*"<sup>2</sup> ayetinin tefsirinde, onların kitaplarını göz ardı etmelerinin, bütün kitabı göz ardı etmeleri anlamına gelmediğini, Hz. Peygamber'in niteliklerini göz ardı etmiş olmalarının bu şekilde nitelendirilmek için yeterli olduğunu söylemiştir.<sup>3</sup> Bir başka yerde ise Abduh, âlimlerin Ehl-i Kitap tarafından Hz. Peygamber'in müjdelerinin Tevrat ve İncil'den çıkarıldığı görüşünün doğru ve makul olamayacağını söyler. Bunun

<sup>1</sup> Bkz. Rippin "Interpreting the Bible through the Qur'an", s. 254.

<sup>2</sup> Bakara 2/101.

<sup>3</sup> Rıza, *el-Menâr*, II, 397.

ancak tahrif, te'vil ve kitapta geçen nitelikleri ve onun nübüvvetini diğerlerinden ayıran delilleri farklı yönler çekmek suretiyle yapılmış olabileceğini söyler. Abduh: "Hatta onlara sorulsa: 'Bu peygamberin bahsi sizin kitaplarınızda geçiyor mu?' diye; 'Hayır' derler. Hâlbuki kitaplarında geçen vasıflar Arap beldesindeki bu peygamberden başkasına uymamaktadır. Tevrat ve Yeşaya kitabındaki deliller te'vil kabul etmeyecek biçimde bunu ortaya koymaktadır" der.<sup>4</sup> Böylelikle o Kitab-ı Mukaddes'teki müjdelere dikkat çekmiş olur.

*Menâr Tefsiri*'nde bu konunun sıklıkla işlendiği görülmektedir. Sözelimi Reşid Rıza, Nisa Suresi 171. ayetini tefsir ederken Hz. İsa'nın tabiatıyla ilgili tartışmasını, beşâret konusuna getirmiş, Yuhanna İncili'nde geçen "muiz/yardımcı/tesellici"<sup>5</sup> kelimesinin Yunanca Paraklit kelimesinin tercümesi, anlamının da (Muhammed ve Ahmed) olduğunu, dolayısıyla sonra gelecek olan Hz. Muhammed'e işaret ettiğini söylemiştir. Bu kelimenin yardımcı, tesellici şeklinde çevirmenin bir yanlılığı olduğuna dikkat çeken Rıza, nitekim Barnaba İncili'nde bu kelimenin Muhammed diye çevrildiğini ifade etmiştir. Ancak Barnaba'nın bu ifadesinden Hz. İsa'nın Muhammed ismini telaffuz etmiş olmasının anlaşılamayacağına, onların âdetinin özel isimleri çevirmek olduğuna dikkat çekmiştir. R. Rıza Yuhanna'da geçen "Gerçeğin Ruhü"<sup>6</sup> ifadesinin de Hz. Peygamber'in isimlerinden biri olduğunu söylemiştir. Yuhanna'dan diğer pasajları (16:7-11) da delil getiren Rıza, Mesih'den sonra Hz. Peygamber'den başka hiç kimsenin, bu pasajlarda sayılan niteliklerle gelmediğini dile getirmiştir.<sup>7</sup>

Reşid Rıza tefsiri boyunca bu konuyu gündeminde tutmuş, Hz. Peygamber'in Tevrat ve İncil'de müjdelendiğine dair bütün argümanları kullanmıştır. Özellikle Paraklit konusunu tekrar tekrar işlemiştir.<sup>8</sup> Reşid Rıza bunların yanı sıra konuyu, A'raf suresi 157. ayetin tefsirinde, "Tevrat, İncil ve diğer Kutsal Kitapların Peygamberimizi Müjdeleri" başlığı altında incelemektedir. R. Rıza'nın buradaki temel kaynağı Rahmetullah el-Hindî'nin (ö.1308/1891) *İzhâru'l-Hak* adlı eseridir.

Hindî konuyu eserinde bütün yönleriyle ele almış, Rıza da ondan iktibasla eserinde bu nakil ve delillere yer vermiştir. Hindî meselenin sekiz maddede teorik çerçevesini çizmiş, Hz. İsa Mesih'in müjdeleri, bu metinlerin çevirileri, bağlamları gibi noktalar ışığında konuyu tartışmıştır. Daha sonra Tevrat, Zebur ve İncillerden on sekiz

<sup>4</sup> Rıza, *el-Menâr*, II, 49-50.

<sup>5</sup> Yuhanna, 16: 7.

<sup>6</sup> Yuhanna, 16: 13.

<sup>7</sup> Rıza, *el-Menâr*, VI, 85, 86.

<sup>8</sup> Rıza, *el-Menâr*, II, 48, VI, 319, VII, 8, 13, 340.

ayrı müjde naklederek bunların delalet yönlerini göstermiştir. Sözelimi o, ilk müjde olarak Hz. Musa'nın, "Onların kardeşleri arasından senin gibi bir peygamber çıkaracak, sözlerimi onun ağzına koyacağım; kendisine buyurdularımın tümünü onlara bildirecek"<sup>9</sup> sözünü nakletmekte, bunun Protestanlarca iddia edildiği gibi Yeşu'ya değil, Hz. Muhammed'e (s.a) işaret ettiğini on ayrı yönden değerlendirmektedir. Bu bağlamda da Paraklit meselesi bütün ayrıntılarıyla işlenmektedir. Reşid Rıza'nın zaman zaman açıklayıcı notlar düştüğü bu fasılda, büyük oranda önceki âlimler tarafından kullanılan Kitab-ı Mukaddes pasajlarına yer verilmiş, bununla birlikte son dönemde Batı'da özellikle misyonerler tarafından ileri sürülen karşı argümanlara da cevaplar verilerek, müjdelerin delaletleri noktasında daha farklı yönlere dikkat çekilmiştir.<sup>10</sup>

Konunun Mevdûdî tarafından da ele alınıp yeri geldikçe deliller üzerine değerlendirmeler yapıldığı görülmektedir. Sözelimi A'raf Suresi 157. ayetin tefsirinde: "Tevrat ve İncil'de Hz. Muhammed'in (s.a) peygamber olarak gelişine dair açık atıflar vardır" denilerek uzunca bir pasajlar silsilesine referansta bulunulmuştur.<sup>11</sup> Fetih Suresi 29. ayetin tefsirinde ise, hem Hz. Peygamber'i hem de sahabileri müjdeleyen pasajlara atıfta bulunulmuştur.<sup>12</sup>

*Tefhîmu'l-Kur'an*'ın yöntem olarak genişlemesine paralel olarak, ilerleyen ciltlerde konu biraz daha derinleştirilir. Saf Suresi 6. ayet bağlamında Tevrat'ta ve İncillerdeki deliller ayrıntılarıyla değerlendirilir. Bu delillerden ilki, Reşid Rıza'nın da yer verdiği Tesniye 18: 15-19. ayetlerdir. Burada sözü edilen kavmin İsrailoğulları olamayacağına, bunların İsmailoğulları olması gerektiğine, Hz. Musa'dan sonra sadece Hz. Muhammed'in yeni bir şeriat getirdiğine dikkat çekildikten sonra pasaj daha farklı yönleriyle izah edilerek bir sonuca varılmıştır. Daha sonra da İncillerdeki deliller incelenmiş, özellikle Hz. Yahya'ya sorulan "Sen kimsin?" sorusunun cevapları üzerinde bazı mülahazalara yer verilmiştir. Buna göre Hz. Yahya'nın verdiği cevaplardan sonra söyledikleri: "Mademki sen ne Mesih, ne İlyas ve ne de o Peygambersin, o zaman sen ne diye insanları takdis ediyorsun?"<sup>13</sup> sözü onların Hz. Mesih ve İlyas'tan başka bir

<sup>9</sup> Tesniye, 18: 18.

<sup>10</sup> Bkz. Rıza, *el-Menâr*, IX, 230-300 (Rıza el-Hindî'nin ele aldığı, 7-12 arasındaki 6 müjdeye yer vermez); Rahmetullah el-Hindî, *Kutsal Kitaba İlahi Çağrı (Izhâru'l-Hakk Çevirisi)* (tr. Abdulhadi Siddık), Faran, İstanbul, 2005, II, 191-256; krş. Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, II, 456; *Kur'an Yolu*, II, 603.

<sup>11</sup> Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, II, 101. Örnekler için bkz. Tesniye, 18: 15-19, Matta, 21, 33-46, Yuhanna, 1: 19-21, 14: 25-30, 15: 25-26, 16: 7-15.

<sup>12</sup> Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, V, 428, 429. Mevdûdî'ye göre Tevrat'ta Hz. Peygamber ve ashabına işaret eden pasajlar, Tesniye 33: 2 ve 3. ayetlerdir. O, Tevrat'ta bundan başka da ayetler olabileceğini fakat bunların muhtemelen tahrif edilmiş olduğunu ifade eder. İncil'deki müjdeleri ise, Matta, 3:31, 32, Markos, 4: 26-32. ayetlerdir.

<sup>13</sup> Yuhanna, 1: 19-25.

peygamber beklediklerini ve “o Peygamber” demekle bunun ne kadar güçlü bir inanç olduğunu göstermektedir.<sup>14</sup> Burada ayrıca Yuhanna’daki diğer deliller de incelenmiş, özellikle Paraklit üzerine çeşitli yorumlar yapılmıştır.<sup>15</sup>

Mevdûdî’nin beşâretle ilgili yorumlarında dikkat çeken önemli bazı noktalar vardır. Bu noktalardan biri onun, yokluğu İbn Hazm tarafından Tevrat ve İncil’in tahrifine delil olarak zikredilen Fetih Suresi 29. ayetlere İncillerden referans göstermesidir.<sup>16</sup> Nitekim İncillerdeki aynı pasajlara, Hamidullah da atıfta bulunmuştur.<sup>17</sup> Mevdûdî, Paraklit meselesiyle ilgili olarak da farklı bir noktaya dikkat çekmiştir. Buna göre İncillerde Paraklétos olarak geçen kelime -ki bu Yuhanna’da tesellici/yardımcı gibi anlamlarla çevrilir- aslında Pariclytos’tur. Zira Filistinli Hıristiyanların konuştuğu dil olan Süryânicede kelime İbn Hişâm’ın verdiği bilgiye göre Münhamennâ şeklindedir. Bu da tamı tamına Muhammed’in karşılığıdır ki Yunancada bu Pariclytos kelimesine karşılık gelir. Dolayısıyla ortada kasıtlı bir değiştirme ve tahrif söz konusudur.<sup>18</sup>

Süleyman Ateş de tefsirinde konuyla yeteri kadar ilgilenmiş, Tevrat ve İncillerde Hz. Peygamber’e (s.a) işaret olarak gördüğü pasajları nakletmiştir. Ateş konuyu öncelikle “*Ayetlerimi az bir pahaya satmayın*”<sup>19</sup> ayetinin tefsirinde ele almış, ayeti Hz. Muhammed’in peygamber olduğunu bildikleri halde Yahudilerin menfaatlerinin ellerinden gideceği kaygısıyla bunu gizlediklerini söylemiştir. Ateş’e göre tarihî kayıtlardan Tevrat’ta Hz. Muhammed’e ait vasıfların anlatıldığı ayetlerin gizlendiği, değiştirildiği bazen de kasten yanlış yorumladığı anlaşılmaktadır.<sup>20</sup>

Ateş, Bakara Suresi 133. ayetten beşâretle ilgili bir hüküm çıkarır. Bu ayette Yakub’un oğullarının, Yakub’un dedesi İbrahim’i ve amcaları İsmail’i de babaları saymaları, kendilerinin sadece İsrailoğulları değil, İbrahimogulları olduklarını da ifade eder. Bu da Tevrat’ın, Son Peygamberi müjdeleyen bazı ayetlerdeki “sizin kardeşleriniz arasından gelecektir” cümlesini açıklar. Ateş burada Tesniye, 18: 18’e referansta

<sup>14</sup> Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, VI, 271; krş. el-Hindî, *Izhâru'l-Hakk*, II, 193.

<sup>15</sup> Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, VI, 272-275.

<sup>16</sup> Bkz. İbn Hazm, *Fasl*, I, 161; Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, V, 428. Mevdûdî’nin referansı, Tesniye 33: 2 ve 3’tür. Mevdûdî’nin referansı daha önce Bikâî ve el-Hindî tarafından da gösterilmiştir. Bu da bu pasajın eskiden beri bilindiğini gösterir. krş. Bikâî, *Nazmu'd-Dürer*, XVIII, 341; el-Hindî, *Izhâru'l-Hakk*, II, 219; İbn Âşûr da Tevrat’tan aynı yere atıfta bulunurken, İncillerden ise Matta, 13: 3-9’a atıfta bulunur. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXVI, 208; krş. *Kur'an Yolu*, V, 83.

<sup>17</sup> Hamidullah, *Aziz Kur'an*, s. 662, 663; *İslam Peygamberi*, I, 576. Hamidullah, Hz. Peygamber ve ashabının Tevrat ve İncil’deki misallerine, Yuhanna’nın Vahyi, 14: 1’i, Matta, 13: 31-32, Markos, 4: 26-32’yi referans gösterir.

<sup>18</sup> Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, VI, 273-274; krş. Esed, *Kur'an Mesajı*, s. 1144, 1145.

<sup>19</sup> Bakara 2/41.

<sup>20</sup> Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, I, 155.

bulunarak bu kardeşliğin gerekçeleri üzerinde durur.<sup>21</sup> Diğer hemen bütün müfessirlerin Hz. Peygamber'in müjdelerine yer verdikleri A'raf Suresi 157. ayetin tefsirinde konuyu tekrar ele alır ve mevcut Tevrat ve İncillerde Hz. Peygamber'i müjdeleyen ayetler bulunduğunu ancak ona daha açık bir şekilde işaret eden bazı ayetlerin kaybolmuş olmasının kuvvetle muhtemel olduğunu söyler. Daha önce referansta bulunduğu Tevrat pasajının yanında, İncillerden de bazı pasajlara işaret eder.<sup>22</sup>

### 3.4.2. Tevrat ve İncil'in Tahrifi

Klasik dönemde olduğu gibi çağdaş dönemin temel tartışma konularından ve Ehl-i Kitap'la girilen polemiklerden biri de Tevrat ve İncil'in orijinalliyi meselesidir. Aslında bu dönemdeki tartışma genel hatlarıyla klasik dönemden çok ayrılmaz. Teknik olarak geçmiş dönemde olduğu gibi, bu dönemde de Kur'an'ın tahrife işaret eden ayetleri yanında, onların kitaplarından doğrudan nakilde bulunulup çelişki ve tutarsızlıklara işaret edilir. Ancak bu dönemde Batı'da geliştirilen Kitab-ı Mukaddes tenkit yöntemleri ve bunların sonuçlarından da ziyadesiyle istifade edildiği görülür. Görüşler itibariyle de, gelenekteki anlayışın çerçevesinin aşılmadığı görülür. Bir başka ifadeyle, bu dönemde de hem lafzî tahrifi hem yorum tahrifini hem de kısmî tahrifi savunanlar vardır. Lafzî tahrifi savunanlar, bu kitaplar içinde orijinal vahiy ürünü olan ayetlerin varlığını kabul ederek, Kitab-ı Mukaddes'le Kur'an arasında kurdukları alakaya kapı açarlar.

Abduh'un konuya yaklaşımında, onun daha çok yorum tahrifini savunduğu anlaşılmaktadır. Abduh, Hz. Peygamber'in müjdeleri bağlamında, onların kitaplarından bir şeyi düşüremeyeceklerini, dünyadaki bütün Ehl-i Kitap'ın bunun üzerinde fikir birliyi etmiş olmalarının mümkün olmadığını söylemektedir. Ona göre böyle bir şeyi mesela Arap beldelerinde yaşayanlar yapmış olsalardı, bunların kitaplarının Şam'daki ve Avrupa'daki dindaşlarının kitaplarıyla farklılık göstermesi durumu ortaya çıkardı.<sup>23</sup> Abduh bu görüşüyle daha önce İbn Haldûn, Makrîzî gibi âlimlerce dile getirilen yorumsal tahrifi benimsemiş olur.<sup>24</sup> Bu görüş de esas itibariyle Buhârî'nin yer verdiği,

<sup>21</sup> Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, I, 243.

<sup>22</sup> Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, III, 398-400. İncillerden Yuhanna'ya atfı yapar: Yuhanna 15: 23-27; 14: 23-31; 16: 5-14. Müellif konuyu daha önce kaleme aldığı bir başka eserinde "Kadim Kitaplarda Muhammed (aleyhisselam)" başlığı altında işlemiştir. Onun bu bölümde İbrahim Müteferrika'dan naklederek verdiği deliller, diğer müelliflerin delillerinden bazı farklılıklar içermektedir. Ateş, *İslam'a İtirazlar Kur'an-ı Kerim'den Cevaplar*, Kılıç, Ankara, 1971, s. 345-369.

<sup>23</sup> Rıza, *el-Menâr*, II, 49-50.

<sup>24</sup> Bkz. Adam, *Tevrat*, s. 254, 255, dn. 69. Adam, *Tarihi İbn Haldûn*, Mulhak li'l-Cüz'î'l-Evvel, Emir Şekip Arslan'ın ta'likâtı, s. 51'i referans gösterir. Abduh, İbn Haldûn'un *Mukaddime*'sine ciddi önem veren biridir. Gencer, *İslam'da Modernleşme*, s. 199. Dolayısıyla Abduh üzerinde İbn Haldûn'un bu

İbn Abbas'a mı yoksa Buhârî'ye mi ait olduğu ihtilafli olan ve fakat İbn Haldûn'un İbn Abbas'a nispet ederek kabul ettiği bir rivayete dayanır.<sup>25</sup>

Abduh tahrifle ilgili görüşlerini beyan ederken, doğrudan Kitab-ı Mukaddes'ten nakilde bulunma yönteminden çok, Tevrat hakkındaki genel kültür ve birikimine dayanır. Bir başka ifadeyle Tevrat'ın toplam ruhundan ve Yahudilerin kitapları karşısındaki tutumlarından sonuçlar çıkarır. Ancak her halükarda bu yorumlarıyla onun bu kitaplara olan vukufiyeti, ciddi bir biçimde tebellür eder. Sözelimi "*Kitap Ehli'nden öylesi vardır ki, kendisine yüklerle emanet bıraksan, onu sana eksiksiz geri öder...*"<sup>26</sup> ayeti bağlamında, Yahudilerin Müslüman ve diğer halkların mallarını yemeyi mubah gördüklerini, bunu da kendi kitaplarına dayanarak yaptıkları hissini verdiklerini, aslında kitaplarının başkalarının malını haksız yere yemeyi yasaklama emrini tahrif ettiklerini, sadece kardeşleri İsraililerin malları konusuna bunu indirgediklerini söyler. Abduh, Tevrat'ta böyle bir emrin olmadığını, onların da bunu bildiklerini, bu sebeple bu konuda hahamlarının sözlerine uyduklarını, bu hahamlarınsa kendi görüşlerini desteklemek üzere kelimeleri bağlamlarından kopardıklarını ifade eder.<sup>27</sup>

"*Onlardan bir güruh vardır ki; kitapta olmadığı halde kitaptan zannedesiniz diye, dillerini eğip, bükerek. Allah katında olmadığı halde; Allah katındandır, derler. Allah adına, bile bile yalan söylerler*"<sup>28</sup> ayetinden de benzer bir sonuç çıkarır. Buna göre, böyle bir eğip bükme, konuşanın lafızdan çıkmayacak bir anlamı o lafza yüklemesidir. Allah'ın oğlu kelimesi veya Allah'ın İsa'nın ve insanların babası olarak adlandırılması buna örnektir. Halbuki bunlar mecazî ifadelerdir. Bazıları bunları eğip bükmüş, Hz. İsa'ya nispet ederek hakikate dönüştürmüşlerdir. Yani onlar kitaptaki bir lafzı kastedilen manasının dışında bir manaya yormuşlar, kitabın bunu getirdiğini vehmettirmişlerdir.<sup>29</sup> Abduh bu yorumuyla daha önce Kâdî Abdülcebâr gibi âlimler tarafından dile getirilen, mecazi ifadelerin, hakikate yorulması sebebiyle bir tahrifin yapıldığı düşüncesini benimsediği anlaşılmaktadır.<sup>30</sup>

Abduh Yahudilerin sosyokültürel durumlarını göz önünde bulundurarak onların kitaplarında niçin böylesi bir saptırma (te'vil) yoluna gittiklerinin sebepleri üzerine de

---

görüşünün etkili olduğunu düşünebiliriz. İbn Haldûn'un benimsediği bu görüşün tutarlılığını daha önce Cüveynî tartışmıştır, *Şifâü'l-Galîl*, s. 31, 32; ayrıca İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî* XIII, 524; krş. Ayğın, *Beşâirun-Nübüvve*, 147, 148.

<sup>25</sup> Bkz. Buhârî, *Tevhid*, 55.

<sup>26</sup> Âl-i İmrân 3/75.

<sup>27</sup> Rıza, *el-Menâr*, III, 339, 340.

<sup>28</sup> Âl-i İmrân 3/78.

<sup>29</sup> Rıza, *el-Menâr*, III, 345

<sup>30</sup> Kadî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, V, 109-113.

eğilir. Ona göre bunun beş sebebi vardır: 1. Yöneticilerden korkmak ve onların hoşnutluğunu kazanmak. Bu amaçla, din adamları dini metinleri, amaçladıkları anlamlardan saptırıp başka anlamlara çekiyorlardı ki böylelikle yöneticilerin istekleriyle uyuşup onların şerhlerinden emin, ihsanlarına nail olsunlar. 2. İtibar ve mal elde etmek için arzularına uygun düşmek suretiyle halkı, özellikle de zenginleri memnun etmek. 3. Tahrifteki asıl amaç ise, din adamlarının kendi aralarındaki tartışma ve ihtilafları, özellikle de başa geçen ve başa geçme arzusu taşıyan kişilerin yaptıklarıdır. 4. Eğitim ve fetva ile uğraşanların, bazen meseleleri bilmedikleri ve fakat bilmeden bu konuyu açıklamak durumunda kalmaları yani cehaletleri. 5. Basiret ve anlayış sahibi insanlar silsilesi kopar. Halk sonra, onlardan rast gele bilgi ve yorum rivayetinde bulunup bunları amaçlananın dışında yorumlar. Nihayet asıldan fersah fersah uzaklaşırlar.<sup>31</sup>

Reşid Rıza ise başlangıçta üstadına yakın bir çizgide bulunsa da zamanla bu fikirlerden uzaklaşıp bütünüyle lafzî tahrifi savunan bir eğilim gösterir. Gerek Rahmetullah el-Hindî, gerekse modern tenkitlerden istifade eden Reşid Rıza, neredeyse İbn Hazm'la aynı çizgide buluşur. O, Kitab-ı Mukaddes'ten çeşitli nakillerle görüşlerini desteklerken, günümüzdeki Kitab-ı Mukaddes'in tarihî bir vesika olmaktan öteye gitmediği noktasına ulaşır. Nitekim onun: “Onlara göre mukaddes, bizim itikadımıza göre ise muharref olan Ahd-i Kadim ve Ahd-i Cedid...” sözü buna işaret eder.<sup>32</sup>

Reşid Rıza Abduh'un tahrifi iki kısma ayırdığını, ilkinin sözün, ifade ettiği anlamın dışında, başka bir anlama yorulması olduğunu, tahriften ilk akla gelenin bu olduğunu söyler. İkincisi ise, bir kelimeyi veya kelime grubunu kitaptaki yerinden alıp başka bir yere koymaktır. Bunun yanı sıra Abduh, tahrifi daha çok *unutma* ve *ihmal* bağlamında ele alır. R. Rıza ise buna üstadının dersinde itiraz edip tahrifin bundan ibaret olmaması gerektiğini dile getirdiğini söyler. R. Rıza aynı zamanda, Abduh'a ait olan, bir bölgedeki insanların kitaplarını değiştirmelerine, diğer bölgedekilerin karşı çıkacağı, görüşüne bazı verilerin gözden kaçırılması neticesinde varıldığını ifade ederek buna itiraz eder.<sup>33</sup> Rıza, derste aldığı notlara göre üstadının bu görüşte karar kıldığını söylemektedir. Kendisinin ise bu görüşte olmadığını ifade ederek, bunun gerekçeleri üzerinde durur. R. Rıza, Hz. Musa'nın yazdığı nüshanın kaybolmasından sonra, ellerinde olan bu nüshalardan bir karışım yaptıklarını, bugünkü Tevrat'ın bu karışımın

<sup>31</sup> Rıza, *el-Menâr*, IV, 282, 283.

<sup>32</sup> Rıza, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, s. 51. Reşid Rıza'nın üslubundaki bu sertlik, Abduh'la başlayan diyalog arayışlarının Birinci Dünya Savaşı ve onun getirdiği yıkımlarla sükût-i hayale uğramış olma ihtimali vardır. Bir başka ifadeyle, Rıza'nın ilmî tetebbuâtının genişlemesi kadar siyasî konjonktürün değişmesi de onun bu görüşlerinin değişmesinde etkili olmuş olmalıdır.

<sup>33</sup> Rıza, *el-Menâr*, II, 49-50; V, 138.

ürünü olduğunu ifade eder. Ona göre Tevrat'taki fazlalık ve eksikliklerin sebebi de bundan kaynaklanmaktadır.

Reşid Rıza'nın bu son yorumuyla Batılı ilim adamlarının vardığı, Kutsal Kitap metninin bir metin olmayıp, farklı dönemlere ait metinlerin bir kombinasyonu olduğu ve farklı kişiler tarafından bir araya getirildiği sonucunu benimsediği anlaşılmaktadır. Bu bilim adamları, “dört kaynak hipotezi”ni geliştirmişler, Tevrat'ın farklı dönemlere ve farklı yazarlara ait dört farklı belgenin redakte edilerek birleştirildiği sonucuna varmışlardır.<sup>34</sup>

Nitekim Rıza Mâide Suresi 149. ayetin tefsirinde bunu daha açık bir biçimde dile getirmiştir. Ona göre buradaki “tahrîfü'l-kelim an mevâduh” iki tür tahrifi: Takdim, tehir, hazf, artırma ve eksiltme yoluyla lafızların tahrifini ve lafızları konuldukları anlamlardan başka yönler çekmek suretiyle anlamların tahrifini ifade eder. Ona göre pek çok büyük âlimimiz ayetin tefsirinde bu görüşü (manevî tahrifi) tercih etmiş olup buna gerekçe olarak da mütevatir bir kitapta tasarrufta bulunmanın (yani lafzî tahrifin) zor ve imkânsız olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu tercih ve gerekçenin sebebi, bu âlimlerin Ehl-i Kitap tarihini ve kitaplarını tam olarak bilmemeleri ve bu kitapların tevâtürünü de Kur'an'la kıyaslamalarıdır. Bu halkın tarihini, Tevrat ve İncilleri bilen âlimlerin kesin kanaati ise, bu kitaplarda kesinlikle hem lâfzen hem de manen tahrifin gerçekleştiği yönündedir. Çünkü bunlar mütevatir olmayan kitaplardır. Musa'nın (a.s) yazdığı ve –Tesniye kitabının 31. faslında yazıldığı gibi- İsrailoğulları'ndan kesin olarak onu koruyacaklarına dair söz aldığı Tevrat, Yahudi ve Hıristiyan tarihçilerinin kesin ittifaklarıyla kaybolmuştur. Avrupalı araştırmacılara göre meşhur olan görüş, Tevrat'ın Babil sürgünleri sırasında kayb olduğu ve mevcut Tevrat'ın Musa'dan birkaç asır sonra yazıldığıdır. Sürgünden sonra mukaddes kitapları ilk yazan kişinin de, İsraililerin ülkelerine dönmelerine izin veren Kral Artahşasta döneminde Kâhin Ezra olduğu kabul edilir.<sup>35</sup>

Görüldüğü gibi Rıza, hem Tevrat ve Yahudiler hakkındaki genel kültürüyle, hem de Tevrat'tan getirdiği çeşitli delillerle, Tevrat'ın aslını koruyamadığı hakkındaki görüşleri desteklemiştir. Bunun yanı sıra o, beşâret konusunda olduğu gibi, Rahmetullah

<sup>34</sup> Bu belgeler, *Yehovacı (Yahvist)*, Elohacı (*Elohist*) metinler, *Din Adamları (Priestly Code/Sacerdotale)* ve *Tesniye* (Deuteronomist) metinleridir. Tevrat'ın nihâi biçimine M.Ö. 10 yüzyıl civarında başlamak üzere birkaç asır süren redaksiyon sürecinden sonra ulaştığı üzerinde ittifak edilmektedir. Bu kombinasyona işaret eden en güçlü delillerden biri, Tekvin'de birbirinden üslup ve muhteva olarak farklı iki ayrı yaratılış hikâyesinin anlatılmış olmasıdır. Fatoohi-al-Dargazelli, *Çıkış Kitabı*, s. 74, 81; Bucaille, *Kitab-ı Mukaddes*, s. 30-32; Adam, *Tevrat*, s. 199-200; Meriç, *Işık Doğudan Gelir*, s. 129, 131, ayrıca bu metinlerin genel karakterlerinin bir tahlili için aynı esere bkz. s. 138-140.

<sup>35</sup> Rıza, *el-Menâr*, VI, 283; ayrıca bkz. VII, 529.



el-Hindî'den fazlasıyla istifade etmiş, onun Tevrat'ın tahrifine delil olarak getirdiği metinleri tefsirinde zikretmiştir. Hindî'nin de zaten bu değerlendirmelerinde önemli ölçüde Batılı araştırmacıların eleştirilerini göz önünde bulundurduğu görülmektedir. R. Rıza'nın da ifade ettiği gibi Hindî hem lafzî hem manevî tahrifi kabul etmiştir ki, lafzî tahrifin, değiştirme, artırma ve eksiltme olmak üzere üç çeşidi vardır. Mesela Tekvin Kitabı 36: 31'de yer alan şu ifadeler, artırmaya örnek olarak verilmektedir: “İsraillileri yöneten bir kral olmadığı dönemde, Edom ülkesinde şu krallar hükümran oldu...” Bu sözün Musa'ya (a.s) ait olması mümkün görülmemiştir. Çünkü İsrailoğulları'nın ancak Hz. Musa'dan sonra bu ülkede bir kralları olmuştur. İlk kralları da Seul olup Musa'dan üç buçuk asır sonra gelmiştir. Tevrat müfessirlerinden biri olan Adam Clarke şöyle demiştir: “Ben kesin olmasa da kesine yakın bir kanaatle, bu ayetlerin (32-39) Tevrat'ın sahih bir nüshasının haşiyesinde yazılı olduğuna, nakleden kimsenin de bunu metnin bir parçası sanıp oraya dâhil ettiğine inanıyorum.”<sup>36</sup>

Reşid Rıza, tefsirinin son cildinde, “Tekvin Kitabı Musa'nın Tevrat'ından Değildir” başlığı altında tefsiri boyunca Kitab-ı Mukaddes'in tahrifiyle ilgili görüşlerinin özetini verir. R. Rıza, Tevrat'tan özellikle de Tekvin'den yaptığı alıntılar konusunda çelişkiye düştüğünü anlamış olmalı ki: “Her halükarda Tekvin, tarihî bir vesika olup belli bir kıymeti hâizdir” deme gereği duymuştur.<sup>37</sup>

R. Rıza İncillerle ilgili de benzer bir kanaate sahiptir. O, İncillerin orijinal olmadığını ispat ederken, çokça İncil metinlerinden hareket eder. “İncil'in Pek Çoğunun Kaybolduğuna ve Hıristiyan Kutsal Kitaplarının Tahrif Edildiğine Dair” başlığı altında bu görüşünü desteklemek üzere gerek Dört İncilden gerekse Yeni Ahit'in diğer kitaplarından pek çok delil getirir. Ona göre Hıristiyanların Dört İncil diye adlandırdıkları kitaplar, Mesih'in (a.s) kısa bir tarihi olup onun sınırlı zaman zarfındaki çok az söz ve fiillerinden söz eder. Buna delil olarak Yuhanna İncili'nin sonundaki şu sözü getirir: “Bütün bunlara tanıklık eden ve bunları yazan öğrenci budur. Onun tanıklığının doğru olduğunu biliyoruz. İsa'nın yaptığı daha başka çok şey vardır. Bunlar tek tek yazılsaydı, sanırım yazılan kitaplar dünyaya sığmazdı.”<sup>38</sup>

Reşid Rıza'ya göre gerçek İncil bir tanedir; o da Hz. İsa'nın (a.s) getirdiği hidayet ve Son Peygamber'le (s.a) ilgili müjdelerdir. Bu görüşünü Matta ve Markos İncillerinden, Pavlus'un Selaniklilere yazdığı 1. Mektup'tan yaptığı alıntılarla

<sup>36</sup> Rıza, *el-Menâr*, V, 141; ayrıca bkz. VI, 349; krş. Hindî, *Izhâru'l-Hakk*, I, 216.

<sup>37</sup> Rıza, *el-Menâr*, XII, 104; Tevrat'ın tahrifiyle ilgili görüşleri için ayrıca bkz. IV, 324, V, 137, 144; VI, 389, VI, 395, 396.

<sup>38</sup> Yuhanna, 21:24,25; Rıza, *el-Menâr*, VI, 289

destekleyen Rıza, bu kitaplardaki “İncil”, “Allah’ın İncil’i” ve “Mesih’in İncil’i” gibi ifadelerin de bunu gösterdiği görüşündedir. İncil’in tahrifinin ilk asırda başladığını da iddia ederek, başlangıçta apokrif İncillerin yetmiş kadar ulaştığını, bazı kilise tarihçilerinin bu sayının otuz beşe ulaştığını kabul ettiklerini söylemekte, bunu da yine Pavlus’un metinleriyle desteklemektedir. R. Rıza ayrıca Barnaba İncili’ne çok büyük değer atfetmekte, onu diğer bütün İncillerden daha güvenilir kabul etmektedir.<sup>39</sup>

Mevdûdî de bizzat Kitab-ı Mukaddes metinlerinden hareketle, Tevrat ve İncil’in tahrif edildiği sonucuna varmış, hem manevî tahrifi hem de lafzî tahrifi savunmuştur. Ona göre Yahudi âlimleri ilahî kitapları sadece değiştirmek, bozmak, yanlış yorumlamak ve kendi anlamak istedikleri anlamda okumakla kalmayıp, metindeki kelimeleri de bile bile değiştirmişlerdir. Mevdûdî tahrifin çerçevesini biraz daha genişleterek onların sadece ilâhî kitapları kendi arzu ve isteklerine uydurmak için değiştirmekle kalmadıklarını, aynı zamanda orijinal metne kendi yorumlarını, ulusal tarihlerini, bâtil inançlarını, kendi uydurdukları teorileri, felsefe ve kanunları da eklediklerini söylemiştir. Daha sonra da bütün bunları Allah’tan diye ortaya koyduklarını, herhangi bir şekilde ilahî kitaba dâhil olan her tarihî hikâye, her yorum, her insan uydurması inanç ve her insan yapısı kanunu “Allah’ın Kelâmı” diye sunduklarını ifade etmiştir.<sup>40</sup>

Mevdûdî bu son yorumuyla, Yahudilerin, din ve kitaplarının merkezine İsraililer’i yerleştirmeleri, bir başka deyişle, dinin, kitabın ve hatta Tanrı’nın bile sistematik bir biçimde İsrailileştirilmesi olgusuna dikkat çeker. Bu olguya dile getirenlere göre Tevrat aslında ilahî bir kitap olmaktan çok, insanlık tarihini, İsrail merkezinde okuma ve İsrail’i seçilmiş halk olarak ön plana çıkarma anlayışının bir ürünüdür.<sup>41</sup> Nitekim Mevdûdî, ortada var olan bir Tevrat’ın tahrif edilmesinden ziyade, orijinal Tevrat’ın Nabukadnezar’ın Kudüs’ü işgali ve Süleyman mabedini yıktığı dönemde kaybolduğunu; İsrailoğulları, Babil’deki sürgünden ülkeleri Kudüs’e geri dönüp tapınağı tekrar yaptıklarında Ezra’nın, Eski Ahid’i derlediği kanaatini dile getirir. Ezra, halkının ileri gelen bazı adamlarını toplamış ve onların yardımıyla şimdi Kitab-ı Mukaddes’in ilk 17 kitabını oluşturan İsrailoğulları’nın tüm tarihini yazmıştır. İşte asıl

---

<sup>39</sup> Rıza, *el-Menâr*, VI, 289- 302, krş. VI, 36. Reşid Rıza bu görüşlerini aynı zamanda *Şühuhâtü’n-Nasârâ ve Hucecî’l-İslâm* adlı eserinde de dile getirmiştir. Bkz. Biçer, *İncil*, s. 111, 112. Burada Abduh, Reşid Rıza gibi âlimlerin Barnaba İncil’ini referans olarak kullanmaları da birçok Batılı araştırmacı tarafından eleştirildiği, bununla birlikte R. Rıza’nın eleştirilerinin cevapsız kaldığı ifade edilmektedir.

<sup>40</sup> Mevdûdî, *Tefhimü’l-Kur’an*, I, 88, 89.

<sup>41</sup> Fatoohi-al-Dargazelli, *Çıkış Kitabı*, s. 83-90; Bucaille, *Kitab-ı Mukaddes*, s. 33.

Tevrat, özellikle ilk beş kitabın içine serpiştirilmiştir. Kur'an'ın tasdik ettiği Tevrat, bütünüyle bu beş kitap (Pentatök) değil, bunların içine serpiştirilen ayetlerdir.<sup>42</sup>

Mevdûdî, bu bilgilerden sonra orijinal Tevrat'ı, sonradan eklenmiş bölümlerden ayırt edebilmek için teknik bir noktaya da dikkatlerimizi çeker. Buna göre “Rabbimiz Allah diyor ki...” ifadesiyle başlayan yerde asıl Tevrat başlar ve Hz. Musa'nın hayat hikâyesi yeniden başladığında Tevrat'ın o bölümü biter. Sıradan okuyucu bu bölümlerle Tevrat'ı karıştırıp yanılgıya düşebilir. Ancak ilahî kitapların mahiyetini iyi bilenler bu bölümler arasındaki farklılığı görmekte gecikmez. Asıl Tevrat'a ait bölümler, Kur'an'la karşılaştırıldığı takdirde her ikisinin de aynı kaynaktan geldikleri ve aralarında bir farklılığın olmadığı görülür.<sup>43</sup> İşte Mevdûdî, tefsirinde bu ölçüyü gözeterek Tevrat'ı kullanmaya özen gösterir.

Mevdûdî Tevrat'ta olmadığı halde Tevrat'a dâhil edilen bazı konulara da değinir. Ona göre, bugünkü Tevrat nüshalarında yer alan, deve ve tavşanın da içinde bulunduğu bir dizi hayvanın haram olduğunu beyan eden ayetler,<sup>44</sup> Tevrat'ta bulunmayıp sonradan eklenmiştir. Bu tür hayvanların haramlığı Hz. Yakub'un bunlardan kaçınması ve fakat daha sonraki Yahudilerin bunları haram gibi telakki ederek kitaplarına dâhil etmelerinden kaynaklanmıştır. Diğer bir sebep ise onların kılı kırk yaran anlayışları neticesinde pek çok şeyi haram kılıp bunları kitaplarına eklemiş olmalarıdır ki deve kuşu, puhu ve kukuma gibi pençeli hayvanlarla;<sup>45</sup> inek, keçi gibi evcil hayvanların yağlarının haram kılınması bunun örneğini oluşturur.<sup>46</sup>

Mevdûdî, bunun yanı sıra Tevrat'tan çıkartılan bölümlere de dikkat çeker. O oryantalistlerin ayette geçen “...bu Tevrat, İncil ve Kur'an'da Allah'ın değişmez va'didir”<sup>47</sup> ifadesinin Tevrat ve İncil'de tasdik edilmediğini dile getirdiklerini söyler. Mevcut İncillerde bile bu ifadeleri destekleyen pasajlar<sup>48</sup> bulunduğu dikkat çeken Mevdûdî, bu ifadeler kendi bütünlüğü içinde bugünkü Tevrat'ta yer almasa da

<sup>42</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, I, 235-237; krş. *Modern Çağda İslamî Meseleler*, s. 234, 235.

<sup>43</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, I, 235-237; krş. Fatoohi-al-Dargazelli, *Çıkış Kitabı*, s. 82.

<sup>44</sup> Levililer, 11: 1-8, Tesniye, 14: 7.

<sup>45</sup> Levililer, 11: 16-18, Tesniye, 14: 15-17.

<sup>46</sup> Levililer, 3: 17, 7: 22-23, 11: 16-18, Tesniye, 14: 15-17; Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, I, 279, 498, 606-607. Mevdûdî, ayetteki “haram kıldık” ifadesini ise, asi kulların başa geçerek bu gibi şeyleri haram kılması, böyle bir yasağın da Allah'ın bir cezası olduğu için ona izafe edilmiş olmasıyla izah eder. Öte yandan Mevdûdî, bu bölümü Tevrat'a dâhil edilen kısımlardan saymakla zımnen, az önce koyduğu teknik ilkenin genelleştirilemeyeceğini ifade etmiştir. Zira bu bölümler: “Rab Musa'yla Harun'a şöyle dedi:...” (örnek, Levililer, 11: 1 vd.) diye başlar.

<sup>47</sup> Tevbe 9/111.

<sup>48</sup> Matta, 5: 10, 10: 39, 19: 29.

pazarlığın ilk kısmına işaret eden yerlerin bulunduğunu ifade eder.<sup>49</sup> Ahirete yönelik kısmın zikredilmemesini ise, Tevrat'ın ölümden sonraki hayat, hesap günü, mükâfat ve cezalar konusunda herhangi bir esas zikretmemesine bağlar. Mevdûdî bu bağlamda Tevrat'tan bazı bölümlerin çıkarılıp aslında olmayan bazı bölümlerde de ona eklemeler yapıldığını söyleyerek, onların aşırı dünyevileşme temayülleri sebebiyle ahiretle ilgili bölümleri çıkarmış olabileceklerini ima eder.<sup>50</sup>

Mevdûdî'nin Tevrat'la ilgili verdiği bilgi ve yorumlar, modern bulgularla karşılaştırıldığında, bunların birbirleriyle uyuşan ve uyuşmayan noktalarının olduğu görülür. Modern Kitab-ı Mukaddes tenkitçileri de Mevdûdî'nin sözünü ettiği gibi bugünkü Tevrat'ın bir derleme olduğu kanaatindedirler. Ancak Mevdûdî'nin yorumlarından anlaşılan, Kudüs'ün işgali sırasında kaybolan asli Tevrat'ın daha sonraki kâtipler tarafından kaleme alınan tarihsel anlatımların içine yedirildiğidir. Modern tenkitçiler ise bugünkü Tevrat'ın dört ayrı metnin -ki bunlardan ikisi M.Ö. 10 ila 8. yüzyıllarda kaleme alınmıştır ve 8. yüzyılda tek kitapta toplanmıştır-<sup>51</sup> birbirine geçirilmesinden oluştuğunu iddia ederler. Her ne kadar başlangıçta iki ayrı metinden söz edilmişse de<sup>52</sup> bu düşünce zamanla değişmiş; dört farklı metnin varlığı ve bunlar arasındaki çelişkili kısımların uzlaştırılmasında kâtiplerin rol oynadığı sonucuna varılmıştır.<sup>53</sup> Ancak her hâlükârda Tevrat'a dâhil edilen dört metin içinde de asli Tevrat'tan parçalar vardır ve Mevdûdî'nin görüşü, dört ayrı metnin varlığına aykırı değildir.<sup>54</sup> Ayrıca Mevdûdî'nin ilahî ve beşerî unsurlardan oluşan bir terkipten söz ettiği, bunun da her halükârda doğru olduğu, bu terkibi oluşturan bölümlerin orijinalliğini tespitinde Kur'an'ı makyas olarak gördüğü de dikkate alınmalıdır. Bir de Mevdûdî'nin temel prensibini göz önüne alırsak, Tekvin kitabının bütünüyle tarihsel anlatımlardan oluştuğu ve "Rab şöyle buyurmuştur" gibi bir ibare yer almadığı için bunların hiçbirini ilahî vahiy ürünü olarak görülmemesi gerekir. Bu da Reşid Rıza'nın iddia ettiği gibi, Tekvin kitabının tarihî bir vesika olmaktan öteye gitmediği görüşünü destekler.<sup>55</sup>

<sup>49</sup> Tesniye, 32: 6, 6: 3-5.

<sup>50</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, II, 277-278.

<sup>51</sup> Bucaille, *Kitab-ı Mukaddes*, s. 25.

<sup>52</sup> Bu düşünce Jean Astruc tarafından 1753'te neşrettiği bir kitapta ilk kez dile getirilmiştir. Bucaille, *Kitab-ı Mukaddes*, s. 31; Meriç, *Işık Doğudan Gelir*, s. 136.

<sup>53</sup> Bucaille, *Kitab-ı Mukaddes*, s. 33. Kâtiplerin hikâye uydurmacılığına yönelik bir eleştiri için bkz. Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, V, 278.

<sup>54</sup> Krş. Bucaille, *Kitab-ı Mukaddes*, s. 28; Meriç, *Işık Doğudan Gelir*, s. 177.

<sup>55</sup> Rıza, *el-Menâr*, XII, 104.

Mevdûdî, Tevrat'ın dışında Kitab-ı Mukaddes'i oluşturan diğer peygamber kitapları hakkında da çeşitli değerlendirmeler yapmaktadır. Ona göre Mezmurlar kitabının sadece bir bölümü, Hz. Davud'un (a.s) mezmurlarından oluşur ve onun adı ile anılır. Diğer bölümler başka insanlar tarafından söylenmiş mezmurlardır ve onların adlarıyla anılırlar. Aynı şekilde Süleyman'ın Meselleri kitabına da eklemeler yapılmıştır ve son iki bölümün eklemeye olduğu çok açıktır. Fakat buna rağmen Meseller'in büyük bir kısmı hakikat ve hikmet doludur. Aynı şey Eyub kitabı için de geçerlidir. Bu kitap incelendiğinde, hikmet dolu olduğu görülmesine rağmen, kitabın tümünün Hz. Eyyub'a (a.s) atfedilmesi yanlıştır. Bunun yanı sıra, Eski Ahid'deki İsrail peygamberlerinden on yedi kitabın hepsinin büyük bir bölümü gerçek vahiydir. Özellikle Yeşu, Yeremya, Hezekiel, Amos ve diğer kitaplarda, vahyin azametini gösteren ve insan gönlüne vecd veren ibareler vardır. Bu kitaplar, Hz. İsa'nın Yeni Ahid'deki vaazları ve Kur'an bir ve aynı kaynaktan gelmektedir.<sup>56</sup>

Mevdûdî, İncil'i de Tevrat gibi değerlendirmek gerektiği kanaatindedir. Zira Hz. İsa'nın bazı yazılı veya ezberde kalan sözleri, tarihsel sıralamaya göre uygun yerlere konulmuştur. Ona göre ilk dört İncil, Kur'an'ın sözünü ettiği İncil değildir, yani bütünüyle Hz. İsa'nın (a.s) söz ve rivayetlerinden oluşmaz, fakat Hz. İsa'nın sözlerini içermektedir. Mevdûdî, asli Tevrat'ı diğer eklemelerden ayırt etmek için zikrettiği temel prensibi İncil için de zikreder. "Hz. İsa şöyle demiştir..." denilen yerde İncil başlar, hikâyenin devam ettiği yerde ise biter. Kur'an'la bu kısımlar karşılaştırılırsa aralarında ciddi bir fark görülmez.<sup>57</sup>

Mevdûdî'nin diğer çağdaş müellifler gibi Barnabas İncil'i konusuna da ilgi gösterdiği görülür. Barnabas İncili'nin serencamını ele alan Mevdûdî, bu kitabın bir Müslüman uydurması olduğu iddiasına sert bir cevap verir.<sup>58</sup> Ona göre böyle bir şey imkânsızdır, çünkü Müslüman âlimlerin hiç biri ne kitaplarında ne de bibliyografya eserlerinde bu kitaba dair en küçük bir imada bulunmamışlardır. Aksine Hz. Peygamber'in (s.a) dünyaya gelişinden 75 yıl önce, I. Papa Gelasius döneminde "yanlış ve dinî düşüncelere aykırı kitaplar" adı altında hazırlanan listede Barnabas İncili'nin

<sup>56</sup> Mevdûdî, *Teshimu'l-Kur'an*, I, 435; ayrıca bkz. II, 110.

<sup>57</sup> Mevdûdî, *Teshimu'l-Kur'an*, I, 235-237; VI, 273.

<sup>58</sup> Buradaki iddia şudur: Bu eser XIV ile XVI. yy arasında muhtemelen İtalya'da yaşayan ve Hristiyanlıktan Müslümanlığa geçen bir kimsenin yazmış olduğu bir kitaptır. 1907 yılında İtalyanca yayımlanan ve İngilizceye tercüme edilen (Oxford, 1907) Barnaba İncil'i, içerisindeki coğrafi ve siyasi bilgiler itibarıyla, Hz. İsa'nın yaşadığı çağı yansıtmadığı için kilise tarafından kabul görmemiştir. Bkz. Biçer, *İncil*, s. 136.

(Evangelium Barnabe) adı geçmiştir. Dolayısıyla bunun Müslümanlarca uydurulmuş olma ihtimali yoktur.<sup>59</sup>

Modern dönemde Kitab-ı Mukaddes üzerine yapılan tenkitler ve bu metinlerin büyük oranda insan ürünü olduğunu ortaya koyan deliller, Müslüman âlimlerin de öteden beri savuna geldikleri lafzî tahrif nosyonunu pekiştirmiş, adeta yorum tahrifini savunmaya imkan bırakmamıştır. Bu bakımdan bu dönem müelliflerinin bütün yönleriyle tahrifi kabul etmeleri anlaşılır bir durumdur.

Hem lafız hem de yorum tahrifini savunan diğer bir isim de Süleyman Ateş'tir. Ateş, Hz. Peygamber'in niteliklerinin gizlenmesi, değiştirilmesi bazen de kasten yanlış yorumlanması gibi girişimler başta olmak üzere çok farklı amaçlarla tahrifin gerçekleştiği kanaatindedir.<sup>60</sup> Ateş, Bakara Suresi 63, 64. ayetler bağlamında dağın İsrailoğulları üzerine kaldırılması hadisesini mevcut Tevrat'ta göremediğini, ancak diğer unsurlara rastlandığını ifade eder. Ateş, "Olay Tevrat'ta Kur'an'ın işaret ettiği biçimde muhakkak vardı ama zamanla bu ayetler düşmüş olabilir. Yahut Hz. Peygamber devrindeki nüsha zamanla kaybolmuştur" ifadeleriyle lafzî tahrife gönderme yapar.<sup>61</sup>

Ateş bu görüşünü daha başka bağlamlarda da dile getirerek, Kur'an'ın işaret ettiği konuların Hz. Peygamber dönemindeki Tevrat'ta var olduğunu, yoksa Kur'an'ın onların hatırlamayacağı bir olaya referansta bulunmayacağını söyler. Ona göre aksi takdirde Yahudilerin biz bunu bilmiyoruz diye itirazda bulunmaları gerekirdi. Hâlbuki böyle bir itirazları bilinmemektedir. Sözelimi o, Hz. Peygamber devrinde Hicaz'da oturan Yahudilerin ellerindeki Tevrat nüshasında İbrahim'in karısını ve oğlunu Mekke'ye götürdüğünün yazılı olduğunu, aksi takdirde Kur'an'ı Kerim'in İbrahim'in karısını, oğlunu Mekke'ye götürüp bıraktığını söylediği zaman, bölgede yaşayan Yahudilerin buna itiraz etmeleri gerektiğini iddia eder.<sup>62</sup>

İzzet Derveze tarafından da sıklıkla dile getirilen bu görüşün ciddi bir değerlendirmeye ihtiyacı bulunmaktadır. İkinci bölümde de değindiğimiz gibi, bu muhtemel Hz. Peygamber döneminde Tevrat'ın orijinal bir nüshasının var olduğu inancına dayanmaktadır. Mevdûdî de benzer bilgileri bir başka eserinde şöyle dile getirir: "Tevrat en azından küçümsenmeyecek bir zaman süresinde Yahudiler arasında müstakil bir kitap olarak kalmıştır. Ve Hz. Muhammed (a.s) zamanında Medine'de

<sup>59</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, VI, 276, 277.

<sup>60</sup> Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, I, 155.

<sup>61</sup> Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, I, 177.

<sup>62</sup> Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, III, 184.

onun bir nüshası Yahudilerde mahfuz bulunuyordu.”<sup>63</sup> Bu görüş, Kur’an’daki “*Doğru söylüyorsanız Tevrat’ı getirin de okuyun*”<sup>64</sup> gibi ayetleri anlamak için bir ara formül gibi görünmektedir. Zira Yahudilerin ilk Bâbil sürgünü (birinci diaspora) ile Peygamberimiz arasında nereden baksanız bir 1000 yıl vardır. Diğer bölgelerde yok olan bir kitabın, ne zaman geldikleri kesin olarak belirlenememiş bir topluluğun (Medine Yahudilerinin) elinde mahfuz olması pek makul görünmemektedir. Kanaatimizce bu konu Vehb’le ilgili bir rivayete dayanmaktadır. Vehb, Tevrat’ın sadece tefsir yoluyla tahrif edildiğini, metninin Allah katından geldiği gibi kaldığını söyler. İbn Ebî Hâtim’in rivayet ettiği bu görüşe İbn Kesîr itiraz ederek, mevcut Tevrat’a pek çok tahrif, tebdil, ekleme ve çıkarma karıştığını, Arapça çevirisinde de pek çok hatanın bulunduğunu, çoğunun hatta tamamının bozuk olduğunu söyler.<sup>65</sup>

Esasen Ateş’in tahrifle ilgili görüşleri çok berrak değildir. Hz. Peygamber’in nitelikleriyle ilgili yukarıdaki açıklamalarından farklı olarak o, sözgelimi Bakara suresi 75. ve 79. ayetleri bütünüyle yorum tahrifine ve Tevrat dışı kitaplara bir başka deyişle din adamlarının kaleme aldıkları, tefsirler, şerhler ve hukukî metinlere hamleder.<sup>66</sup> Ateş’in bu ayetlerle ilgili böyle bir yoruma gitmesi, ayetin tefsirinde Reşid Rıza’nın görüşünün çok belirgin olmaması, Abduh’un ise ayetleri sözü edildiği şekilde anlamış olmasından ileri geliyor olmalıdır. Hâlbuki gerek klasik dönem gerek çağdaş dönem âlimlerinin tahrife yorumladıkları en önemli ayetler bunlardır. Sözgelimi Mevdûdî, 75. ayetten lâfzî tahrifi, 79. ayetten de lâfzî tahrifle kalmayıp kendi yorumlarını da orijinal metne eklemelerini anlar.<sup>67</sup>

Anlaşıldığı kadarıyla Ateş tarafından Hz. Peygamber döneminde Tevrat ve İncil’in orijinallerinin var olduğu iddiasını sık sık gündeme getirilmesindeki amaç, Kur’an’ın bu kitapları nesh etmediği, dolayısıyla onların kendi kitaplarıyla amel etmeleri halinde kurtuluşa erecekleri düşüncesine bir zemin oluşturmaktır. Zira ona göre, Tevrat’ın orijinali olmasaydı, Al-i İmran Suresi 93. ayette “*Tevrat’ı getirin*” buyrulmazdı. Bu noktada Ateş bu ayetle, “*Vay hâline Kitab’ı elleriyle yazıp, sonra da onu az bir pahaya satabilmek için: ‘Bu Allah katındandır’ diyenlere!*”<sup>68</sup> ayetinin nasıl bağdaştırılacağını ise şöyle izah eder:

---

<sup>63</sup> Mevdûdî, *Modern Çağda İslamî Meseleler*, s. 238.

<sup>64</sup> Âl-i İmrân 3/93.

<sup>65</sup> Bkz. İbn Kesîr, *Tefsir*, II, 65.

<sup>66</sup> Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, I, 185, 186, 187.

<sup>67</sup> Mevdûdî, *Tefhimu’l-Kur’an*, I, 88, 89.

<sup>68</sup> Bakara 2/79.

Burada Yahudilerin elleriyle yazdıkları kitap, Tevrat değil, onun ayetleri üzerine yaptıkları tefsirler, şerhler, Tevrat ayetlerini arzuları doğrultusunda yorumlayarak meydana getirdikleri ahkâm kitaplarıdır. Yani Tevrat'ın tefsirleri -ki Talmud en meşhurdur- ve fıkıh kitaplarıdır.<sup>69</sup>

Süleyman Ateş'in bir başka bağlamda, modern tenkitleri çağrıştıran iddialarına da rastlanır. Sözgelimi Nuh tufanı ile ilgili değerlendirmelerinde, Kur'an-ı Kerim'de anlatılanların ana çizgileriyle Kitab-ı Mukaddes'te anlatılanlara uyduğunu, ancak Kitab-ı Mukaddes'teki teferruatın Kur'an'da olmadığına, bu teferruatın insan eliyle girdiğinde şüphe görmediğini ifade etmektedir.<sup>70</sup> Onun bu ifadelerinden, modern araştırmaların da teyit ettiği, Yahudi din adamlarının sadece Tevrat'ın tefsir ve şerhlerini diledikleri gibi şekillendirdikleri değil, Tevrat metnine çeşitli eklentiler yaptıkları da anlaşılmaktadır. Ateş, metne ilavelerinde yapıldığını ancak bunun Hz. Peygamber'den sonra gerçekleştiğini iddia eder. Aynı konunun devamında; Kur'an, geminin Cudi dağına oturduğunu söylerken, Tevrat'ın Ararat dağına oturduğundan söz ettiğini, ancak Kur'an'ın indiği dönemde Tevrat'ın geminin Cudi'ye oturduğunu söylemiş olması gerektiğini, zamanla bu nüshanın kaybolduğunu Cudi'nin Ararat diye değiştirilmiş olduğunu, bunun da tahrife işaret ettiğini ifade eder.<sup>71</sup>

Daha önce de ifade edildiği üzere Eski Ahit'in yazımının M.Ö. X ila I. yüzyıl boyunca sürdüğü kabul edilmektedir. Bir başka ifadeyle Hz. İsa'dan önce Esk-i Ahit külliyatı bütünüyle tamamlanmış ve gözden geçirilmiştir. İlk beş kitaptan oluşan Tora ise Babil sürgünü dönüşü (M.Ö. 538'den sonra) Din Adamları metninin daha önce telif edilen Yehovacı (M.Ö. X veya IX. yy.), Elohacı (M.Ö. IX veya VIII. yy.) ve Deuteronomist (M.Ö. VII veya VIII. yy.) metinlere eklenmesiyle nihai şeklini almıştır.<sup>72</sup> Şu durumda bu kitapların sonradan değiştirilmesi uzak bir ihtimaldir.

Ateş'in tahrifle ilgili bir başka çelişkisi ise, tefsirinden farklı olarak diğer kitaplarında Hz. Peygamber'in niteliklerinin tahrif edilmesinin anlamsızlığını dile getirmesidir. Ona göre Yahudileri Hz. Peygamber'e inanmaya zorlayan yoktu. Tevrat Arapça değil, İbrânice olduğuna ve Araplar onun dilini anlamadığına göre, Yahudilerin Hz. Muhammed'in sıfatlarını silmek için Tevrat'ı değiştirmelerinin bir gerekçesi

<sup>69</sup> Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, IV, 499.

<sup>70</sup> Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, III, 361.

<sup>71</sup> Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, III, 361.

<sup>72</sup> Bucaille, *Kitab-ı Mukaddes*, 24-28; Meriç, *Işık Doğudan Gelir*, s. 129-131, krş. 138; Annemarie Schimmel, *Dinler Tarihi*, Kırkambar Kitaplığı, İstanbul, 2007, s. 131, 132.



yoktur.<sup>73</sup> Ateş'in Hz. Muhammed'in sıfatları için öne sürdüğü bu gerekçenin, İsrâil peygamberlerinin kıssaları için de geçerli olduğu söylenmiş, Kur'an indikten sonra, Kur'an'da var diye veya başka sebeplerden dolayı Yahudi müstensihlerin İsrail peygamberleri hakkındaki bazı bölümleri Tevrat'tan ve diğer kutsal kitaplardan silmiş olmalarının mümkün olmadığı dile getirilmiştir.<sup>74</sup> Dolayısıyla Ateş, bir yandan sadece yorum tahrifini savunurken, diğer yandan açıkça lafzî tahrife kapı açan, Hz. Peygamber'den sonra Tevrat nüshalarının değiştirildiği iddiasıyla; bir yerde Hz. Peygamber'in sıfatlarının Tevrat'ta değişikliğe uğradığını söylerken bir başka yerde bunların hiçbir surette değiştirilmesinin mümkün olmadığını söylemekle, telifi zor bir çelişkili durum sergilemiştir.

### 3.4.3. Dinler Tarihi ve Polemikler

Modern dönemle birlikte gerek dini araştırma ve incelemelerin artması ve yaygınlık kazanması, gerekse Batı dillerindeki eserlerin İslam ülkelerinde tercüme edilmesi Müslüman aydınların, Ehl-i Kitab'ın dinlerini ilk el kaynaklardan öğrenme fırsatı vermiştir.<sup>75</sup> Müslüman âlim ve aydınlar, bu yeni fırsatları kullanarak onların dinler tarihini, inançlarını, kitaplarını daha yakından incelemişlerdir. Ne var ki Ahmed Han ve Abduh gibi düşünürlerin diyalog arayışları çok uzun sürmemiş, bu birikim Yahudilik ve Hıristiyanlıkla ilgili kalem kavgalarının daha çok artmasını beraberinde getirmiştir. Sözelimi Reşid Rıza, tefsiri boyunca Yahudilik ve Hıristiyanlığın saf dinler olmadığı bunların Ortadoğu ve Mezopotamya bölgesinde hâkim olan arkaik inançlar ve Helenistik kültürden çok ciddi etkiler ve motifler taşıdığını iddia etmiştir.

Reşid Rıza'nın bu tavrını, "*Yahudiler: 'Üzeyir Allah'ın oğludur' dediler. Hıristiyanlar da: 'Mesih Allah'ın oğludur' dediler*"<sup>76</sup> ayetinin tefsirinde açıkça görmek mümkündür. Reşid Rıza burada Üzeyir'in kim olduğunu, Yahudi tarihinde nasıl bir konumda bulunduğunu, hangi sebeplerle kendisine Allah'ın oğlu yakıştırmasının yapıldığını, gerek Kitab-ı Mukaddes'in Ezra bölümüne gerekse Batılı araştırmacı ve kurumların yayınlarına atıfta bulunarak bütün ayrıntılarıyla inceler.<sup>77</sup>

<sup>73</sup> Ateş, *Kur'an'ın Evrensel Mesajına Çağrı*, s. 135.

<sup>74</sup> Adam, *Tevrat*, s. 251.

<sup>75</sup> Giriş Bölümünde dile getirildiği gibi Fransa'ya ilk giden aydınlardan Rıfaa Tahtavî'nin Mısır'a döndükten sonra 1835'te Dil Okulu'nun kuruluşuna önyak olduğu, yaklaşık 2000 civarında yabancı eserin Arapçaya tercümesini sağladığı söylenir. Gencer, *İslam'da Modernleşme*, s. 92.

<sup>76</sup> Tevbe 9/30.

<sup>77</sup> Onun Yahudilikle ilgili başucu kaynağı Doktor George Edward Post'un (1838-1909), *Kamûsu'l-Kitâbi'l-Mukaddes (Arabic Bible Dictionary)*, Beyrut, 1894, 1901, adlı eseridir. Zaman zaman da İngilizce ve Fransızcadan Arapçaya tercüme edilmiş ansiklopedilere müracaat eder.

Rıza bizzat Yahudi kaynaklarından hareketle de Ezra'nın Yahudilikteki yerini tespit etmeye çalışır. Buna göre Ezra'nın yaşadığı çağ, Yahudilerin millî tarihinin ortaya çıktığı bir çağdır. Ezra, Hz. Musa'nın getirdiği şeriatı geri getirmiş ve ihya etmiştir. Bu bakımdan o şeriatı sistemleştiren ve yayan kişidir. Ayrıca Kitab-ı Mukaddes sifirlerini toplamış, 1. ve 2. Tarihler, Nehemya ve Ezra kitaplarını yazmıştır. Bu bakımdan o, Yahudi geleneğinde önemli bir yer işgal eder.

Konuyla ilgili müfessirlerin görüşlerini de değerlendiren Rıza, onların Üzeyir hakkında bir bilgi değeri olmayan pek çok hurâfeyi tefsirlerine aldıklarını, bunların çoğunun Yahudi tarihiyle alakası olmadığını iddia eder. Hatta şöyle söyleme gereği duyar:

Kendi zamanlarında olmayan özgür Avrupalı bilgin ve tarihçilerin kitapları şöyle dursun, müfessirlerin çoğu Ahd-i Atik'e özellikle de 2. Tarihler, Ezra ve Nehemya sifirlerine ve diğer kitaplara, Yahudi Yûsûfus Tarihi'ne (Josephus's History)<sup>78</sup> vakıf olmadıkları için isrâiliyata iltifat etmek durumunda kalmışlardır.

Rıza, ayetin tefsiri bağlamında Hz. İsa'nın tabiatı, teslis ve bu inançların diğer kültürlerle ilişkisi, Hz. İsa'nın çarmıha gerilmesi meselelerini irdeler. Ona göre eski Hıristiyanlar “İsa Allah'ın oğludur” sözündeki oğul ifadesiyle “sevgili”, “saygın” gibi mecazi bir anlam kastetmişlerdir. Sonraları ise bu dine Hint felsefesi (Kirişna) ve diğer kadim paganist kültürler sızmış ve bugünkü bilinen fraksiyonlar, bunun mecaz değil hakikat olduğunda görüş birliği etmişlerdir. Buna göre Allah'ın oğlu ifadesinin, hem Allah ve hem Rûhu'l-Kuds anlamında olduğu kabul edilmiştir. Çünkü onlara göre, bu üçü birdir, hakikattir, mecaz değildir. Bu, Roma felsefesinin tesiriyle, resmi konsillerin kabul ettiği kilise öğretisidir. Fakat bu, İsa'dan ve öğrencilerinden üç asır sonra muvahhit ve akılcı büyük çoğunluğun muhalefetine rağmen kabul edilmiştir.<sup>79</sup>

Bunların yanı sıra Abduh ve Rıza, Yahudilik ve Hıristiyanlıkta, içki, zina ve kısas cezaları, evlenme ve boşanma, çok evlilik, zekât, iktisadî hayat, ahiret inancı gibi konularda da Tevrat ve İncillerin şahitliğine başvurarak kimi zaman klasik İslamî literatürde bilinenden farklı değerlendirmeler yapmışlar, kimi zaman da İslam'ı savunma amacıyla Ehl-i Kitap'la polemige girmişlerdir.<sup>80</sup> Sözgelimi Abduh, Onların şu anda ellerinde bulunan kitaplarda da, ahirette bir mükâfat veya ceza olacağına dair bir

<sup>78</sup> Josephus Tarihi hakkında bkz. Bekir Zakir Çoban, “Josephus'un Gözüyle İlk Dönem Yahudi Fırkaları” DEÜİFD, XXVII/2008, s. 57-69. Mevdûdî'nin Josephus Tarihi'ne müspet bir referansı için bkz. Tefhimu'l-Kur'an, II, 79.

<sup>79</sup> Rıza, el-Menâr, X, 385-391; krş. VI, 31-47, 84-95, 308-312.

<sup>80</sup> Rıza, el-Menâr, I, 290, 291, 369; II, 123; IV, 359; IV, 383, 430; V, 162; VI, 395, 396, VII, 86, 87.

şey olmadığını dile getirir. Ona göre, onların amellerine karşılık kitapta onlara vaat edilen şey, iyilik, bolluk bereket ve dünyada hâkimiyettir. Ceza ise bu nimetlerin ellerinden alınması ve başka milletlerin hâkimiyetlerine girmeleridir.<sup>81</sup>

Hem Ehl-i Kitab'ın kutsal kitaplarını, hem de modern dönemin tarihî verilerini kullanarak dinler ve inançlar hakkında okuyucuyu bilgilendirme, Mevdûdî'nin de sıkça kullandığı bir yöntemdir. Üstünkörü bir bakış bile Mevdûdî'nin gerek İsrailoğulları ve Hıristiyan tarihi, gerek bunların inanç ve uygulamalarıyla ilgili çok ciddi değerlendirmeler yaptığını fark etmekte gecikmez. Mevdûdî'nin bu yöntemdeki maksadının ne olduğunu ve bunun tefsirdeki yerini ikinci bölümde ele aldığımız için burada bunlardan sarf-ı nazar ediyor, bu başlık altında önemli olabilecek birkaç örnekle yetiniyoruz.

Kanaatimizce *Tefhimu'l-Kur'an*'da bunun en dikkat çekici ve en ayrıntılı örneği, İsra Suresi 2-8. ayetlerin tefsiridir. Kur'an'ın verdiği kontekst içinde, peygamberlerin çağrı ve uyarıları, İsrailoğulları'nın yaşadığı tarihî aşamalar, uğradıkları yıkımlar ve sürgünler; kutsal kitaplar ve tarihsel veriler ışığında ele alınmıştır. Ayrıca İsrailoğulları'nın çeşitli dönemlerini gösteren 6 haritayla da konular desteklenmiştir.<sup>82</sup>

Mevdûdî bu tarihî örüntü içinde İsrailoğulları arasından çıkıp onları hakka çağıran İlyas, Elyesa, Amos, Hoşea gibi peygamberlerin karşılaştığı kötü muamelelere de değinmiştir. Nitekim o daha önce Bakara Suresi 61. ayetin tesirinde, bütün bu peygamberlerin başına gelenleri ayrı ayrı kaydetmiş, onların Allah'ın peygamberlerini nasıl katlettiklerini kendi kitaplarından hareketle ortaya koymuştur.<sup>83</sup>

Mevdûdî İsrailoğulları kadar Hıristiyanların tarih ve inançlarıyla da ilgilenmiştir. Sözelimi Nisa Suresi 171. ayette geçen Hz. İsa'nın "Allah'ın kelimesi" oluşunu, "ilahî kelam" olarak kabul ettiklerini onu da Logos'a çevirip Allah'ın kelam sıfatını Hz. İsa'da gördüklerini, Kitab-ı Mukaddes'i<sup>84</sup> referans göstererek değerlendirir. Yine onların "Allah'tan bir ruh" ifadesini "Allah'ın ruhu" şeklinde değiştirdiklerini, "Meryem'de hâsil olan şey Kutsal Ruh'tan idi"<sup>85</sup> ifadesinin bunu gösterdiğini söylemiştir.<sup>86</sup> Mevdûdî bu bölümün devamında teslis inancı, Hz. İsa'nın tabiatı, keffâret doktrini gibi konulara yönelik düşüncelerini de dile getirmiş,<sup>87</sup> Mâide Suresi 14. ayetin tefsiri bağlamında

<sup>81</sup> Rıza, *el-Menâr*, I, 290, 291.

<sup>82</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, III, 79-94.

<sup>83</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, I, 80, 81.

<sup>84</sup> Yuhanna, 1: 14.

<sup>85</sup> Matta, 1: 20.

<sup>86</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, I, 437, 438.

<sup>87</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, I, 438, 439.

Nasarâ, (Hıristiyan) kelimesinin Kur'an'da ne amaçla kullanıldığından hareketle Hıristiyanların Yahudilerden kopuş sürecini ele almış, bunu Ahd-i Cedid'den çeşitli pasajlara referansta bulunarak tespit etmeye çalışmıştır.<sup>88</sup>

Mevdûdî tarihsel bilgilerin yanında, Ehl-i Kitab'ın din ve inançları ile ilgili de çeşitli bilgiler vermiş, faizin haramlığı, zina cezası, kısas, kurban, kible gibi konuları Kitab-ı Mukaddes'ten deliller getirerek incelemiştir.<sup>89</sup>

Süleyman Ateş de diğer müfessirler gibi, Kitab-ı Mukaddes'ten hareketle Yahudi ve Hıristiyan tarihi ve inançlarıyla ilgili çeşitli bilgilere yer vermiştir. Sözelimi İsrâ Suresi'nin 2-8. ayetleri bağlamında, İsrailoğulları'nın başına gelen bu iki felaketin ne olduğunu ortaya koymaya çalışmış, konuyla alakalı Kitab-ı Mukaddes'ten bölümler<sup>90</sup> nakletmiştir. Burada klasik tefsirleri de göz önünde bulunduran Ateş, İsrailoğulları'nın yeryüzündeki birinci zorbalığının Eş'ıya'yı (Yeşaya) öldürmeleri yahut Ermiya'yı (Yeremya) hapsedmeleri yahut da Tevrat'ın hükümlerine ters düşmeleri olduğunu, bunun üzerine Allah'ın Buhtunnasır (Nabukadnezar) ve askerlerini ya da Câlût'u onların üzerine saldırtmak suretiyle onları cezalandırdığını söylemiştir. Ona göre İsrailoğulları'nın yeryüzündeki ikinci bozgunculuğu da Zekeriya oğlu Yahya'yı öldürmeleridir. Bunun üzerine Allah onların başına çeşitli milletleri musallat etmiş, onların yurtlarını yer ile yeksan etmiştir.<sup>91</sup>

#### **3.4.4. Kur'an-Kitab-ı Mukaddes ve Talmud Karşılaştırması**

Kitab-ı Mukaddes nakillerinin en çok görüldüğü alanlardan biri de Tevrat ve İncil'in Kur'an'la karşılaştırmalarıdır. Bu karşılaştırma kanaatimizce söz konusu kitapların tahrifini vurgulamaktan ziyade, Kur'an'ın ilahî menşeli ve korunmuş bir kitap olduğunu ispat etmeye matuftur. Bundan da amaç, oryantalistlerin Kur'an'ın gerek kaynağıyla ilgili, gerekse tarihî serencamıyla ilgili ortaya attıkları iddiaları bertaraf etmektir. Bir başka ifadeyle onların Kur'an'ın Yahudi-Hıristiyan kutsal kitaplarının Arap muhayyilesine uyarlanmış bir kopyası olduğu ve diğer kitaplar gibi gerek tefsir olarak gerek lafızlar olarak tarih içerisinde çeşitli tahriflere uğramış beşer ürünü bir kitap olduğu iddiası Müslüman aydınları bu kitaplarla Kur'an arasında ciddi karşılaştırmalar

<sup>88</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, I, 466, 467.

<sup>89</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, I, 271, 281, 313, 432, 484, 486; III, 452.

<sup>90</sup> Levililer, 26.

<sup>91</sup> Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, V, 198-201.

yapmak mecburiyetinde bırakmıştır.<sup>92</sup> Nitekim klasik dönem tefsirlerinde böyle bir yöntemin kullanılmamış olması, bir başka ifadeyle müfessirlerin böyle bir şeyi gerekli görmemiş olmaları da bunu desteklemektedir. Onların bu tavrı, Tevrat ve İncil’i muharref ve Kur’an’la kıyası kâbil olmayan kitaplar olarak görmelerinden ileri gelmektedir. Nitekim Watt da böyle bir yöntemin muhtemel bazı problemleri doğuracağı ihtimalinin düşünüldüğünü bu sebeple, sözgelimi Hz. Nuh ve Hz. Yusuf kıssaları ile ilgili Kur’an-Tevrat mukayesisini kati surette yapılmadığını söylemektedir.<sup>93</sup>

Abduh’un Bakara kıssasıyla ilgili değerlendirmelerinde bunun izlerini açıkça görmek mümkündür. Abduh burada Kur’an hakkında şüpheli bir tavır takınanların, “İsrâiloğulları bu kıssayı bilmiyorlar. Çünkü bu kıssa Tevrat’ta yoktur. Kur’an bunu nereden bulup getirmiştir?” gibi bir soruyu gündeme getirdiklerini söyler ve onlara, “Kur’an bunu geç dönem İsrâiloğulları hakkında: ‘*Onlar kendilerine hatırlatılanlardan bir payı unuttular*’<sup>94</sup>, “*Kitaptan onlara sadece bir pay verilmiştir*”<sup>95</sup> buyuran Allah katından getirmiştir” şeklinde cevap verir. Ancak Abduh bununla da yetinmeyerek, kıssanın Tevrat’ta mevcut olduğunu ifade ederek Kitab-ı Mukaddes’e<sup>96</sup> referansta bulunur.<sup>97</sup>

Abduh, Tevrat olarak isimlendirilen ve Musa’ya isnad edilen beş kitabın O’nun tarafından yazıldığına ve ondan ezberlendiğine dair bir delil olmadığı kanaatindedir. O, Avrupalı araştırmacılarca bunların Musa’dan yüzlerce yıl sonra yazıldığına söylendiğine dikkat çekmekte, kendi kanaatinin beş yüz sene sonra yazıldığı yönünde olduğunu, Kitab-ı Mukaddes diye isimlendirip Peygamberlere nispet ettikleri diğer kitapların da aynı şekilde geldiğini söylemektedir.<sup>98</sup> Bu ön değerlendirmeler çerçevesinde Kur’an’ı Kitab-ı Mukaddes’le kıyas eden Abduh şunları ifade etmektedir:

Biz Kur’an’ı, senetleri kopuk olmasından dolayı önceki kitaplarda vaki olan unutma, hata gibi şeylerin tashih edicisi olarak görürüz. O kadar ki, bu kitapların en

---

<sup>92</sup> Nöldeke ve Goldziher’in Kur’an’ın mushaflaşma sürecini, kıraatleri ve tefsir ekollerini değerlendirmelerinde bu düşüncenin izlerini rahatlıkla görmek mümkündür.

<sup>93</sup> Watt, *Müslüman Hıristiyan Diyalogu*, s. 54, 55.

<sup>94</sup> Mâide 5/13.

<sup>95</sup> Âl-i İmrân 3/23.

<sup>96</sup> Tesniye, 21: 1-9.

<sup>97</sup> Rıza, *el-Menâr*, I, 347.

<sup>98</sup> Rıza, *el-Menâr*, II, 477, III, 266.

büyüğü ve meşhuru olan ve Musa'ya nispet edilen kitapların bile, ne yazarı biliniyor, ne yazılma zamanı, ne de ilk yazıldığı dil.<sup>99</sup>

Abduh'un bu genel değerlendirmeleri yanında, ayetler özelinde kimi karşılaştırmalar yaptığı da görülür. Sözelimi o, buzağıya tapma olayından sonra Allah'ın İsrailoğulları'na kendilerini öldürmeleri emrinin mahiyetini, Kitab-ı Mukaddes, isrâiliyat ve Kur'an'daki anlatımlardan karşılaştırmıştır. Tevrat'ta Hz. Musa'nın Leviogullarını çağırıp kılıçlarını ellerine almaları ve birbirlerini öldürmeleri emrini verdiği yazılıdır. Bu olay sonunda üç bin kişi ölmüştür. Tefsirlerde ise yetmiş bin kişinin öldüğü kaydedilmiştir. Kur'an ise herhangi bir sayı belirtmemiştir; zira alınması gereken ders sayıya bağlı değildir.<sup>100</sup>

Reşid Rıza da Kur'an'ın diğer kitaplar üzerinde *müheymin* niteliğine sahip olduğu hususundan hareketle, çokça Kur'an ve diğer kitaplar arasında karşılaştırmalara gider. Sözelimi o, Tevbe Suresi 30. ayet bağlamında açtığı bir başlıkta konuyu müstakil olarak da işlemiş, bu makalede misyonerlerin Kur'an'ın, Tevrat ve İncil'i tasdik ettiğini dolayısıyla bu kitapların Allah katından geldiğine şahadet ettiği iddialarına cevap vermiştir. R. Rıza burada tekrar tahrif olgusuna değinir ve Abduh'un da dikkat çektiği, Tevrat'ın sürgünden sonra Ezra tarafından Hz. Musa'nın diliyle değil Keldanice yazıldığı; hatta Tevrat hükümlerinin pek çoğunun Musa'dan önce yaşayan Keldânî kralı Arap Hammurabi kanunlarına ait olduğu iddialarını gündeme getirir.<sup>101</sup>

Rıza zaman zaman ortaya koyduğu prensibe aykırı davranışa da, Hz. İbrahim'in babasının ismi konusunda Kur'an ve Tevrat arasındaki farklılıktan bahsederken, koyduğu ilkeye bağlı kalarak şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

Onun ismi, Allah'ın Kitabı'nda Âzer olarak geçmiştir –Tevrat'ta ise Tarih'tir-; şayet bunların arasını uzlaştırma imkânı varsa ne âlâ, yoksa biz tarihçilerin de Tekvin'in de sözünü reddederiz. Çünkü Tekvin bize göre hüccet değildir ki biz onunla Kur'an'ın zâhiri arasında bir çelişki bulunduğunu kabul edelim. Aksine Kur'an kendinden öncekiler için bir müheymindir; onun doğruladıklarını doğru, yalanladıklarını yalan kabul ederiz. Sahih bir delil bulana kadar da, Kur'an'ın bilgi vermediği yerde, susmayı prensip ediniriz.<sup>102</sup>

<sup>99</sup> Rıza, *el-Menâr*, III, 301, 302.

<sup>100</sup> Rıza, *el-Menâr*, I, 320.

<sup>101</sup> Rıza, *el-Menâr*, X, 401-404.

<sup>102</sup> Rıza, *el-Menâr*, X, VIII, 173; krş. Esed, *Kur'an Mesajı*, I, 241

Rıza, Ahd-i Atik ve Ahd-i Cedid diye adlandırılan kutsal kitaplara; Kur'an'a, Sünnete ve Hz. Muhammed'in hayatına vakıf olan bir kimsenin, ilmen, aklen ve vicdanen bu kitapların Allah katından olduğuna iman edemeyeceğini söyler. Ona göre Âdem, Nuh, İbrahim, Lut, İshak, Yakup, Yusuf gibi peygamberlerin Tekvin kitabındaki hikâyelerine, Musa, Davud, Süleyman ve diğer peygamberlerin Ahd-i Atik'in çeşitli kitaplarındaki yaşayışlarına bakıp sonra da bu hikâyeleri Kur'an'dan okuyan kimseler, bu peygamberlerin yaşayışındaki doğruluk konusundaki ciddi farkı görebilirler. Ahd-i Atik'in kitaplarında cehalet gibi, insanları yarattığına pişman olmak, onlardan intikam almak gibi Allah'a yakışmayacak sıfatların olduğu görülür. Aynı şekilde isyan gibi, kötü örnek olmak gibi peygamberlere yakışmayacak nitelikler vardır. Hâlbuki Kur'an kıssalarında Allah'ın hikmeti, rahmeti, adaleti, yarattıkları üzerindeki kanunlarından söz edilir. Peygamberler de mükemmellik ve güzel işlerle anılır. Onlar okuyucunun iman ve istikametini artıran güzel örneklerdir.<sup>103</sup>

Reşid Rıza, Avrupalı bilim adamlarının Tevrat ve İncillerle ilgili yıkıcı eleştirilerine de dikkat çekerek bazı araştırmaların; bu kitapların bilim, akıl ve tarihe ters düşen konularını ele aldıklarını, kendisinin bunları dikkate almadığını, oysa Kur'an'ın bütün bunlardan beri olduğunu dile getirir.<sup>104</sup>

Çalışmamızın giriş bölümünde, Mevdûdî'nin reddiyelerinde hedef aldığı kitlelerden birinin de oryantalistler ve oryantalizm etkisiyle çeşitli görüşler ortaya koyan modernistler olduğu ifade edilmişti. Mevdûdî'nin bu noktada üzerine en çok durduğu ve hassasiyet gösterdiği konu, kuşkusuz Kur'an'ın kaynağı ve ilahî bir kitap olarak sahip olduğu mucizevî dil ve üslup özellikleridir. Mevdûdî, Kur'an, Kitab-ı Mukaddes ve Talmud'un anlatımları arasında sıklıkla yaptığı karşılaştırmaları, bu hakikati ortaya koymak için kullanır. Bu karşılaştırmalarla o, açıkça Kur'an'ın Kitab-ı Mukaddes ve Talmud'a üstünlüğünü; dil, üslup ve muhteva olarak daha üstün bir kitabın kendinden daha alt seviyedeki bir kitaptan kopyalanmış olamayacağını ortaya koymaya çalışır.<sup>105</sup>

*Tefhîmu'l-Kur'an*'da bunun oldukça fazla örneklerini görme imkânına sahibiz. Sözelimi Âdem kıssasının Kur'an'daki referansları verildikten sonra, aynı hikâyenin Eski Ahid'den okumanın da faydalı olacağı söylenmiş, herhangi bir ictibasta bulunulmaksızın şu değerlendirme yapılmıştır:

<sup>103</sup> Rıza, *el-Menâr*, XI, 146, 152, 153, XII, 132; krş. *el-Vahyü'l-Muhammedî*, s. 58.

<sup>104</sup> Rıza, *el-Menâr*, XI, 146, 152, 153. Rıza burada Charles Watts'ın *Edraru Ta'limi't-Tevrat ve'l-İncil* adlı kitabının en yıkıcı kitap olduğunu söyler. Kitabın Arapça çevirisi 1901'de Mısır Ansiklopediler matbaasında basılmıştır.

<sup>105</sup> Krş. Rippin, "Interpreting the Bible through the Qur'an", s. 256; Adams, "Abû'l-A'lâ Mawdûdî's *Tafhîm al-Qur'ân*", s. 319.

Kur'an ile Kitab-ı Mukaddes'in bu konuyu ele alışları karşılaştırıldığında, Kur'an'ın saf, orijinal ve Allah'tan vahyolunduğu şekilde kaldığı, Kitab-ı Mukaddes'in ise değiştirildiği hemen anlaşılır.<sup>106</sup>

Mevdûdî, Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an'ın üslup farkını Hz. Musa'nın peygamberlikle görevlendirilmesi sırasında Allah Teâlâ ile aralarında geçen konuşmalar üzerinden değerlendirir. Taha Suresinin tefsirinde, olayın Kitab-ı Mukaddes ve Talmud'da yer aldığı şekliyle incelendiğinde, Kur'an'ın kıssalarının bu kitaplardan kopya edilmediğinin açıkça görüldüğünü ifade eder. Zira bu kitapta kızma, öfkelenme gibi nitelikler izafe edilmekle Allah insanların sahip oldukları zayıflığa, Hz. Musa da bir peygambere yakışmayacak aşağılık kompleksine sahip olmakla nitelendirilmiştir.<sup>107</sup> Mevdûdî bir başka bağlamda şöyle der:

Üslup zevkine sahip olup da kıssanın Kur'anî versiyonu ile Kitab-ı Mukaddes'teki versiyonu arasında bir mukayese yapan kimse hangisinin ilahî vahiy, hangisinin insan ürünü olduğuna hükmedebilir. Bu kimse, Kur'anî versiyonun, -hâşâ- Kitab-ı Mukaddes ve isrâilî rivayetlerden bir intihal mi, yoksa kendi huzuruna çağırarak suretiyle Hz. Musa'yı (a.s) şereflendiren Allah'ın bizzat tasvir ettiği olmuş bir hadise mi olduğuna, rahatça karar verecektir.<sup>108</sup>

Mevdûdî'nin Kur'an'la Kitab-ı Mukaddes'i dil, üslup ve muhteva olarak karşılaştırma yönteminde ortaya koyduğu başarı Yusuf Suresinde daha çok tebellür eder.<sup>109</sup> İkinci bölümde de ifade edildiği üzere onun burada adeta bütün birikimini ve kişisel yeteneklerini seferber ettiği görülür. Ancak o, insaf sınırları içinde hareket ederek sözün başında, Kur'an'da anlatılan Yusuf kıssası Kitab-ı Mukaddes ve Talmud'la ayrıntılara indikçe farklılaşıyorsa da, üçü de temel öğelerde ittifak halinde olduğunu ifade eder.<sup>110</sup>

Sözgelimi Hz. Yusuf'un rüyasını babasına anlatmasından sonra Hz. Yakup öz oğluna karşı, Kur'an'ın anlatımına göre yüksek bir karaktere sahip bir peygamber tavrı; Kitab-ı Mukaddes ve Talmud'un anlatımına göre ise sert ve incitici bir baba tavrı takınmıştır.<sup>111</sup> Hz. Yakub'un Hz. Yusuf'u kaybettiğini anlaması üzerine gösterdiği

<sup>106</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, I, 69; II, 21, III, 285.

<sup>107</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, III, 247.

<sup>108</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, IV, 181.

<sup>109</sup> Malik b. Nebî, *Kur'an-ı Kerim Mucizesi* (tr. Ergun Göze), TDV, Ankara, 1991, adlı eserinde Yusuf kıssasının Kur'an ve Tevrat'taki karşılaştırmalarını yapar. Burada 2 sayfalık bir tablo da yer almaktadır, s. 171-175.

<sup>110</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, II, 436, 439.

<sup>111</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, II, 442.



tepkide de Kur'an'ın diğer kitaplardan ayrıldığı görülür. Kur'an'a göre Hz. Yakup metanetli ve sabırlı bir şahsiyet gibi, diğer kitaplara göre ise söz konusu kötü haber karşısında alt-üst olmuş ve sıradan bir baba gibi davranmıştır.<sup>112</sup> Aynı şekilde Hz. Yusuf kuyuya atıldığı sırada Talmud'da bağırıp çağırarak kardeşlerinden yardım dileyen; Kur'an'a göre ise, şahsiyetiyle tarihte çok önemli bir rol oynayacak bir kişi olarak resmedilmiştir.<sup>113</sup>

Mevdûdî, Kitab-ı Mukaddes'in Hz. Yusuf'la Züleyha'nın Aziz'in evinde yaşadıklarının tasvirini değerlendirerek, bunu beceriksizce düzenlenmiş bir anlatım olarak nitelendirmektedir. Yer yer ironik bir üslubu da belimseyen müellif, Talmud'un da hatalı, akla aykırı bir rivayete sahip olduğunu, bu bakımdan Kur'anî anlatımın kaynağının oryantalistlerin iddia ettiği gibi bu muharref kitaplar olamayacağını, aksine Kur'an'ın bunları tashih ettiğini ifade etmektedir.<sup>114</sup>

Mevdûdî'nin bu karşılaştırmalarında özellikle üzerinde durduğu bir başka nokta da, Kitab-ı Mukaddes ve Talmud'da zikredilmeyen ve fakat kıssanın esas ruhunu teşkil eden hususlardır. Bu hususların başında da Hz. Yusuf'un zindanda yaptığı tebliğ faaliyeti gelir. Kitab-ı Mukaddes ve Talmud, Hz. Yusuf'u hakîm ve muttaki bir kişi olarak resmederken Kur'an onu, hapisteyken bile tebliğde bulunan bir peygamber olarak tasvir etmektedir.<sup>115</sup> Benzer şekilde kıssada önemli bir unsur olan Hz. Yusuf'un zindandan çıkmak için, adının temize çıkarılması şartı da söz konusu kaynaklarda zikredilmez. Aksine burada insan vakarını zedeleyici bir tasvir vardır. Netice itibarıyla Kur'an akli ve ahlaki melekeleri son derece gelişmiş bir peygamber ve Mısır'da onu ikinci adam konumuna yükselten bir karakter tasviri verir. Oysa Kitab-ı Mukaddes ve Talmud'un tasvirine göre, onun böyle bir konuma yükselmesini gerektirecek herhangi bir özelliği yoktur.<sup>116</sup> Aynı şekilde bu kitaplar önemsiz ve tutarsız pek çok ayrıntı içerirken, Hz. Yusuf'un: *“Benim canımı (her şeyiyle sana teslim olan) bir Müslüman olarak al ve beni salihlerin arasına kat”*<sup>117</sup> gibi can alıcı bir duaya yer vermemektedir. Dolayısıyla bütün bunlar, Kur'an'ın bu kitaplarından kopya olmadığına açık göstergeleridir.<sup>118</sup>

<sup>112</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, II, 447.

<sup>113</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, II, 445. Mevdûdî'nin bu iki peygamber'in Tevrat'taki tasvirlerine yönelik diğer eleştirileri için bkz. II, 468, 491.

<sup>114</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, II, 455.

<sup>115</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, II, 460.

<sup>116</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, II, 468.

<sup>117</sup> Yusuf 12/101.

<sup>118</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, II, 497.

Mevdûdî, Kur'an'ın orijinallliğini ortaya koymanın yanında, onun Tevrat ve İncil'deki yanlış tasavvurları da bertaraf ettiği temel ilkesinden hareket eder. Onun bu konuda: “Şüphesiz bu Kur'an, İsrâiloğulları'na, aralarında ihtilâf ettikleri şeylerin pek çoğunu (doğru olarak) anlatmaktadır”<sup>119</sup> ayetini referans aldığı anlaşılmaktadır.<sup>120</sup> Mevdûdî'ye göre Kur'an, öncelikle Allah'a izafe ettikleri çeşitli niteliklerden O'nu tenzih etmiştir. Sözelimi Kitab-ı Mukaddes'in Allah'a yakıştırdığı yorulmak, uykudan uyanmak gibi insana özgü nitelikler, Ayete'l-Kürsi'de reddedilmiştir.<sup>121</sup> Benzer şekilde Kur'an, Hz. Musa'nın kavminden seçtiği yetmiş kişinin Allah'ı açıkça görmek istediklerini ancak bu isteklerine karşılık onların cezalandırıldıklarını haber verir. Fakat Kitab-ı Mukaddes bu yetmiş kişinin İsrail'in Tanrısını gördüklerini söyleyerek Allah hakkında yanlış bir tasavvur oluşturur. Hâlbuki Tevrat'ın bir başka ayetinde de Kur'an gibi bunun imkânsızlığı bildirilmiştir.<sup>122</sup>

Kur'an aynı zamanda peygamberleri de çeşitli ithamlardan temize çıkarır. Sözelimi Tevrat Hz. Lut'un, Hz. İbrahim'le sürülerini otlatma konusunda aralarında çıkan bir anlaşmazlık yüzünden Hz. İbrahim'den ayrılıp Sodom'a gittiğini iddia eder. Hâlbuki Kur'an bu iddiayı çürüterek, onun oraya bir peygamber olarak ve halkı ıslah etmek amacıyla gönderildiğini söyler.<sup>123</sup> Aynı şekilde Kur'an, Tevrat'ın Hz. Harun'a nispet ettiği altın buzağıyı yapma eylemini reddetmiş, o çirkin günahın sorumlusunun Allah'ın peygamberi Hz. Harun (a.s) değil aksine Sâmirî adındaki bir asi olduğu gerçeğini nakletmiştir.<sup>124</sup> Mevdûdî bir başka sure bağlamında oryantalist ve Hıristiyan misyonerlerin Kur'an'ın buzağı yapma eylemini, Hz. Harun'a değil de başka birine izafe etmesini tarihî bir yanlışlık olarak nitelendirmelerini, inatçılık ve taassuptan başka bir şeyle açıklanmayacağını söyler. Kaldı ki Kitab-ı Mukaddes, buzağıya tapanların öldürülmesinden bahsetmektedir. Şu halde Hz. Harun'un da öldürülmesi gerekirdi. Hâlbuki bizzat bu kitap, Hz. Harun'a yönelik, onun soyundan gelenlerin mabedin koruyuculuğunu üstlenmeleri gibi imtiyazlar verildiğinden söz etmektedir. Dolayısıyla Kitab-ı Mukaddes kendi kendisiyle çelişmektedir.<sup>125</sup> Mevdûdî, bu tür karşılaştırmaları,

---

<sup>119</sup> Nemi 27/76.

<sup>120</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, IV, 145.

<sup>121</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, I, 198.

<sup>122</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, I, 77.

<sup>123</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, II, 59.

<sup>124</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, II, 96, 97, III, 268, 269.

<sup>125</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, III, 269. Oryantalistlerin başka ithamları ve cevaplar için bkz. I, 195, III, 183, 184.

Hız. Musa, Hız. Davud, Hız. Süleyman, Hız. Eyyub gibi Yahudilerin haklarında çeşitli ithamlara buldukları peygamberler konusunda da yapar.<sup>126</sup>

Kur'an bir de Kitab-ı Mukaddes'te olmayan bilgiler nakletmesi yönüyle ondan farklılık gösterir. Sözgelimi Kur'an Hız. Musa'nın buzağıya tapma günahından bağışlanma dilemek üzere kavminden yetmiş kişiyi seçtiğini söyler. Hâlbuki bu bilgi Tevrat'ta yoktur. Tevrat'ta Hız. Musa'ya kırılan levhaların yerine yenileri verilmek üzere çağrıldığından söz edilir.<sup>127</sup> Bunun bir başka örneğini de Kur'an'ın insan ırkının Nuh'un üç oğlundan türediğini iddia eden tarihçi ve genetikçilerin teorilerini reddetmesi oluşturur. Kitab-ı Mukaddes'in aksine Kur'an, gemide ona iman eden, başka kimselerin varlığından da söz eder.<sup>128</sup> Kur'an'da sözü edilen ve fakat ne Kitab-ı Mukaddes'te ne de Talmud'da sözü edilmeyen en önemli konulardan birisi Firavun'un sarayında Hız. Musa'ya destek çıkan gizli bir müminin varlığıdır. Aynı şekilde bu olay, diğer isrâîli kaynaklarda da zikredilmemektedir. Ancak Kur'an-ı Kerim, üzerindeki sis perdesini kaldırarak bu hadiseyi dünya tarihine aktarmaktadır. Mevdûdî, bu kıssaya şüpheyile yaklaşan ve Talmud'da geçen Yitro olayının<sup>129</sup> Hız. Muhammed tarafından yanlış bir aktarımı olarak görmekle oryantalistlerin kendi savdukları bilimsel objektifliğe açık açık aykırı davrandıklarını ifade eder.<sup>130</sup>

Mevdûdî'nin yöntemiyle ilgili dikkat çekilmesi gereken diğer önemli bir nokta ise, onun sıklıkla Talmud'a da müracaat ederek, gerek bu kitabın Kur'an'ın anlatımına uygun noktalarına, gerekse Kitab-ı Mukaddes'te olmayıp da Talmud'da zikredilen hususlara yer vermesidir. Hız. İbrahim'in tevhid mücadelesi ve bunun neticesinde kendisine ateşe atılma cezası kesilmesi; Hız. Yakub'un vefatı sırasında oğullarına tek bir Allah'a kulluk etmeleri tavsiyesi; Firavun'un boğulurken Allah'a iman etmesi Hız. Süleyman'a cinlerin amade kılınması gibi konular buna örnek teşkil eder.<sup>131</sup>

Süleyman Ateş'in Kur'an'la Tevrat mukayesesine gelince, öncelikle onun Kur'an'da zikredilen *el-Kitab* kelimesiyle Tevrat ve İncil'in kastedildiği görüşünü benimsediği hatırdâ tutulmalıdır. Bir başka ifadeyle o, Kur'an'ın daha önceki

<sup>126</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, IV, 169, V, 67, IV, 119-123, III, 326.

<sup>127</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, II, 99.

<sup>128</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, II, 394.

<sup>129</sup> Yitro, Firavun'a yakın bir isim olup Hız. Musa'nın doğumu sırasında İsrailoğulları'na uygulanan asimilasyon politikasını benimsemediği ve engelleyemediği için Mısır'ı terk edip Medyen'e göç etmiş biridir. Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, IV, 174. Midraş'ta Yitro'nun çocukken Hız. Musa'nın Firavun tarafından öldürülmesini engellediğine dair bir rivayet yer almaktadır. Midraş Şimût Rabba, 1: 31; Âmâl Rabi', *el-İsrâiliyyat fi Tefsiri't-Taberî*, s. 269, 270.

<sup>130</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, V, 142, 143.

<sup>131</sup> Bkz. Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, I, 203, 204, I, 118, II, 360, III, 318, IV, 98.

peygamberlere vahyedilen kitapların (Tevrat ve İncil'in) Arapçası olduğu kanaatindedir. Zira Kur'an'ın anlattıkları, bu kitapların anlattıklarına uymaktadır. Dolayısıyla, Kur'an daha önceki kitaplarda var olan kıssa ve prensipleri, zamanla onlara girmiş katmanlardan da arındırarak veciz bir üslupla anlatır.<sup>132</sup> Kur'an ve Kitab-ı Mukaddes özü itibariyle birdir. Ancak Kur'an'ın bazı ayrıntılarında küçük farklılıklar vardır. Ateş bu farklılıkları, Hz. Peygamber dönemindeki Yahudilerin ellerinde Kur'an'ın anlatımına uygun nüshaların var olması gerektiğiyle izah eder.<sup>133</sup> Sözelimi o, Yusuf kıssasını bütünüyle böyle değerlendirir ve Hz. Peygamber devrindeki Yahudilerin ellerinde bulunan bazı nüshalarda Yusuf kıssasının, bütünüyle Kur'an'ın anlattığı biçimde anlatıldığını, fakat zamanla bu nüshalarının kaybolmuş olabileceğini söyler.

Ona göre üslup da diğer bir farklılığı teşkil eder. Yine Yusuf kıssası örneği üzerinden gidersek Ateş, kıssa Tevrat'ta hikâye üslubuyla, Kur'an'de ise öğüt üslubuyla anlatılmıştır. Olayın özü aynıdır. Teferruatındaki bazı küçük farklılıklar, Tevrat nüshalarının farklılığından doğmuştur. Kur'an-ı Kerim kıssayı, özünde Yahudilerin ellerinde bulunan nüshalara uygun biçimde fakat ona hayat vererek anlatmıştır. Bu haliyle bunlar, bilinmeyen yepyeni haberlerdir. Ayrıca Kur'an Arapça yazılı, son derece edebî bir metin olarak da yenidir. Hz. Peygamber bunları okuyarak değil, fakat vahiy ile öğrenmiştir.<sup>134</sup>

İslam'la diğer dinler bir ruh birliğine sahip olduğuna ve Kur'an diğer kitapları nesh etmediğine göre, bu kitaplar arasında ciddi bir fark aramak da herhalde anlamsız olacaktır. Temeli, ruhu aynı olan ilahî dinlerin, tek ayrıldıkları taraf dilleridir.<sup>135</sup> Dolayısıyla sadece kıssalar değil, emirler de bütünüyle aynıdır. Nitekim Ateş, Kitab-ı Mukaddes'te geçtiği şekliyle, Hz. Musa ve Hz. İsa tarafından tebliğ edilmiş olan ahlakî kaidelerin hepsinin de Kur'an-ı Kerim'de ufak üslup farkı dışında, aynen zikredildiği kanaatini dile getirmektedir.<sup>136</sup> Ancak gerek Hz. Musa'nın On Emri'nde, gerekse Hz. İsa'nın Dağdaki Vaaz'ında olduğu gibi bu kaideler, Kur'an-ı Kerim'de bir bütün olarak verilmemiş, fakat Mekkî ve Medenî surelerde, dağınık bir şekilde ve çoğu kez her biri bir durum hakkında hüküm olarak gelmiştir.<sup>137</sup>

Ateş, Kur'anî hukuk sisteminin Arapların geleneksel hukuk sistemiyle Tevrat'ın hukuk sisteminin bir kompozisyonu olduğunu, bunların Kur'an bağlamı içinde bir araya

<sup>132</sup> Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, IV, 489, 451, 489, VI, 517, 518, 519, V, 52; krş. V, 439.

<sup>133</sup> Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, IV, 392, 401, 415, 494, V, 70, 72, 512, VII, 244, 463.

<sup>134</sup> Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, IV, IV, 415, 417, V, 70.

<sup>135</sup> Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, IV, 510.

<sup>136</sup> Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, IV, 517.

<sup>137</sup> Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, IV, 513.

getirilip Kur'an'a özgü bir hukuk sisteminin meydana getirildiğini ifade etmekte, bu konuda Kitab-ı Mukaddes'ten çeşitli pasajları referans göstermektedir.<sup>138</sup>

Görüldüğü gibi, Ateş konuyu ilahî kitapların ruh birliği bağlamı içinde ele almakta, Kur'an'la diğer kitaplar arasında bazı üslup farklılıklarından başka bir fark görmemekte, yeri geldiğinde Kitab-ı Mukaddes pasajlarını herhangi bir değerlendirmeye tabi tutmaksızın nakletmektedir. Sözelimi Mevdûdî'de baskın olan söz konusu kitapları mukayese yöntemi Ateş'te çok nadir görülmektedir. Zaman zaman farklılıklara da işaret edilmekle birlikte daha çok benzerlikler vurgulanmaktadır.<sup>139</sup> Bu yaklaşım tarzı Ateş'in dinî çoğulculuk düşüncesini benimsemesi ve Kur'an'ı bütünüyle bu perspektiften tefsir etmesinin bir yansıması olmalıdır. Ateş aradaki ortak noktaları o kadar yoğun vurgulamaktadır ki, Kur'an'ı orijinal kılan üslup ve özellikleri dile getirdiği cümleler, bu yoğunluk arasında kaybolup gitmektedir. Ateş bu tavrıyla da, farkında olmadan oryantalistlerin Kur'an'ın menşei ile ilgili ortaya attıkları iddialarını neredeyse haklı çıkarmaktadır.

### **3.4.5. İsrâiliyat-Kitab-ı Mukaddes ve Talmud Karşılaştırması**

Çağdaş dönemde Kitab-ı Mukaddes ve Talmud'un tefsirlerde çokça görüldüğü bir başka alan ise, klasik tefsirlerdeki isrâilî rivayetlerin bu kitaplardaki bilgilerle karşılaştırılarak, otantik olup olmadıklarının tespit edilmeye çalışılmasıdır. Özellikle Reşid Rıza'nın bu noktada çok ciddi düşüncelerinden ve sıklıkla bu yöntemi kullandığından daha önce bahsedilmişti. Diğer müfessirlerce de başvurulan bu yöntemi ikinci bölümde ayrıntılı bir biçimde ele aldığımız için, burada tekrarına gerek duymuyoruz.

### **3.4.6. Çağdaş Dönemin Bir Tefsir Kaynağı Olarak Kitab-ı**

#### **Mukaddes**

Müfessirlerimiz her ne kadar Kitab-ı Mukaddes'in muharref olduğunu, korunmuş bir kitap olarak Kur'an'ın ondan daha üstün özelliklere sahip olduğunu iddia etseler de, Kitab-ı Mukaddes'ten tefsir amaçlı istifade etme yoluna gitmişler, daha teknik bir ifadeyle Kitab-ı Mukaddes'i bir tefsir kaynağı olarak görmüşlerdir. Bu konuda temel dayanakları, bu kitapların en azından tarihî bir vesika olarak değer taşıdığını ya da

<sup>138</sup> Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, VI, 525, 526.

<sup>139</sup> Bkz. Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, III, 184, 191, VII, 472, V, 423, 428, VI, 505, VII, 423, 425.

orijinal vahyin bu kitaplarda mündemiç olduğunu kabul etmeleridir. Buraya kadar açtığımız başlıklarda, günümüz tefsirlerinde Kitab-ı Mukaddes'ten daha çok eleştiri amacıyla yapılan nakiller ele alınmıştır. Ancak kanaatimizce bu nakillerin en önemli yekûnunu tefsir amaçlı kullanımlar teşkil etmektedir. Bir başka ifadeyle, Kitab-ı Mukaddes'in tefsir amaçlı kullanılan bölümleri, eleştiriye konu olan bölümlerinden daha fazladır.

Abduh'un, bu yöntemi çok aşırıya kaçmaksızın, zaman zaman kullandığını dile getirmiştik. Reşid Rıza ise tefsirinde sıklıkla bu yönteme başvurmuş, Kur'an ayetleriyle Tevrat'ın anlatımları arasında çoğu zaman paralel bir okuma gerçekleştirme yoluna gitmiştir. *el-Menâr* tefsiri gözden geçirildiğinde şu rahatlıkla söylenebilir: Kur'an'da Ehl-i Kitap'la ilgili bir gönderme ve bununla ilgili Kitab-ı Mukaddes'te de bir bilgi varsa, Rıza bunu mutlaka söz konusu eder ve tefsirindeki değerlendirmelerine konu edinir.<sup>140</sup> Sözelimi, “*Yahudiler’le Hıristiyanlar diyorlar ki: “Biz Allah’ın oğulları ve sevdikleriyiz!”*”<sup>141</sup> ayetinin tefsirinde o, Yahudi ve Hıristiyanların kimlere ve niçin Allah'ın oğlu lakabını verdiklerini Kitab-ı Mukaddes'ten referanslarıyla birlikte zikreder.<sup>142</sup>

Rıza'nın Kur'an'ı Kitab-ı Mukaddes ekseninde yorumlama yönteminin örneklerini çoğaltmaksızın sadece bir ayete getirdiği yorum çerçevesinde konuyu izah etmek istiyoruz. Bilindiği gibi, Mâide Suresi'nde anlatılan Havariler ve Hz. İsa arasında yaşanan sofrâ mucizesi konusunda müfessirlerden oldukça farklı görüşler gelmiştir. Reşid Rıza'nın da bütün ayrıntılarıyla zikrettiği gibi, bu sofranın inip inmediği ihtilaf mevzuudur. İndiğini kabul eden müfessirler de, Allah'ın söz konusu sofrada mucize olarak verdiği yiyeceklerin ne olduğu hususunda farklı görüşler ileri sürerler. Mesela bu yiyeceklerin ekmek ve balık, arpa ekmeği, ekmek ve et, cennetten meyve olduğu gibi görüşler nakledilmiştir. Tıpkı İsrailoğulları'na indirilen helva gibi, her nereye gitseler üzerlerine inen bir yiyecekti de denilmiştir. Sofranın indiği kanaatinde olan Taberî, sofranın vadi gerçekleştirmek için indirildiği, üzerinde de belirleyemeyeceğimiz yiyecekler olduğu görüşünü tercih etmektedir. Hatta ona göre balık ve ekmek de

<sup>140</sup> Bazı örnekler için bkz. Rıza, *el-Menâr*, VI, 401, VII, 267, 534-536, VIII, 171, 172.

<sup>141</sup> Mâide 5/18.

<sup>142</sup> Rıza, *el-Menâr*, VI, 314, 315. Rıza'nın Kitab-ı Mukaddes'e referansları: Luka, 3: 38; Çıkış, 4: 22, 23; Mezmûrlar, 98: 26, 27; Yeremya, 31: 9; Matta, 5: 9; Pavlus'un Romalılara Mektubu, 8: 14 Yuhanna 8: 41, 42 ve 44; Yuhanna I. Mektup, 3: 9.

olabilir<sup>143</sup> cennetten bir meyve de; ne var ki bunu bilmek bize bir fayda sağlamaz, bilmemek de bir zarar vermez.<sup>144</sup>

İbn Kesîr, Mücahid ve Hasan Basrî'nin ise sofranın inmediği kanaatinde olduklarını, üstelik sofranın mucizesinin onların kitaplarında da bulunmamasının bu görüşü güçlendirdiğini, şayet bu sofranın inseydi bunun mütevatir, en azından ahad olarak nakledilmiş olması gerektiğini ifade etmektedir. Fakat İbn Kesîr, cumhurun ayetin siyakından sofranın indiği görüşünü benimsediğini de eklemektedir. Ondan önce Râzî de sofranın inmediği kanaatini iki delille ortaya koymaya çalışmıştır. Ona göre birinci delil cümlenin siyakıdır. İkinci delil de şayet inmiş olsaydı ve bu da bayram olsaydı, bu, günümüze ve kıyamete kadar sürmeliydi; hâlbuki Hıristiyanların böyle bir âdetinin olduğunu bilmiyoruz, düşüncesidir. R. Rıza, Râzî'nin ilk delilinin yanı sıra ikinci delilini de çürütmeye çalışır ve Hıristiyanlarda böyle bir bayramın olup olmadığının iki yolla bilinebileceğini söyler; biri Hz. Peygamber'den gelecek bir rivayet, ikincisi de onların tarihleridir. R. Rıza, Hıristiyanların böyle bir bayramının olduğunu söyler ve "bu sofranın inişi gününe uzak değildir, anlaşılan Râzî bundan haberdar olamamıştır; İbn Kesîr'in görüşünden onun da haberdar olmadığı anlaşılmaktadır" der.<sup>145</sup>

Reşid Rıza görüşleri bu şekilde değerlendirdikten sonra, sofranın hikâyesinin anlam olarak İncillerde bulunduğunu ifade ederek, Kitab-ı Mukaddes'ten uzunca bir nakilde bulunur.<sup>146</sup> Burada verilen bilgiye göre Hz. İsa Taberiye Gölü'nün karşı yakasına geçmiş, büyük kalabalık onu takip etmiş, o da havarileriyle birlikte dağa çıkıp oturmuştur. Yahudilerin Fısıh bayramının yakın olduğu bu günde Hz. İsa bir mucize göstererek, beş arpa ekmeği ve iki balıkla o büyük kalabalığı doyurmuştur. R. Rıza konuyla ilgili şu değerlendirmede bulunmaktadır:

Kıssada gökten hayat ekmeğinin indiği, atalarına inen man (el-menn) olmadığı tekrar edilir. Kim cesedini yer, kanını içerse onda sabit olacağı için ebedi hayat onundur. Bu kıssanın öncesi cismani sofraya, kalan kısmı da ruhani sofraya işaret

<sup>143</sup> Taberî'nin çeşitli nüshalarında *غَيْرَ حَائِرٍ أَنْ يَكُونَ* şeklinde geçerken Rıza bunu *غَيْرَ حَائِرٍ أَنْ يَكُونَ كَمَا سَمِعْنَا وَحَيْرًا* şeklinde almıştır. Cümlenin akışına göre Taberî nüshalarındaki kayıt daha doğru olmalıdır. Bkz. *Câmiu'l-Beyân*, XI, 232; Rıza, *el-Menâr*, VII, 256.

<sup>144</sup> Goldziher, Taberî'nin bunu bir prensip olarak edindiğini söylemektedir: "Bunun ilmi ancak bir haberle anlaşılabilir; haber yoksa hüccet gerekir." Taberî'nin bu tavrına Yusuf'un kaç dirheme satıldığı, yüz sene vefat eden peygamberin kim olduğu, Hz. Musa'ya yaptıkları eziyetin ne olduğu gibi başka örnekler de verir. Goldziher, *Mezâhib*, s. 112, 113.

<sup>145</sup> Krş. *Kur'an Yolu*, II, 364. Bu eserde Fahreddin Râzî'ye ait olan görüşlerin değerlendirmesi, Rıza'nın görüşü olarak aktarılmış, onun İncillerde bu konuda bir bilginin bulunmaması sebebiyle, sofranın indirilmediği düşüncesinde olduğu ifade edilmiştir. Hâlbuki Rıza açık bir biçimde ayetleri İncillerdeki anlatımlar çerçevesinde anlamıştır.

<sup>146</sup> Yuhanna, 6: 4-11.

eder. Yahudi ve Hıristiyanların bu güne kadarki ittifakıyla bu olay Fısıh bayramında olmuştur. Hıristiyanlar hâlâ bu günü kutlar, Mesih'in adına ekmek yer, şarap içerler ve bu güne "el-aşâ er-rabbâni" derler. Bu, bu mucizenin aslının onlarda var olduğunu gösterir. Biz, Kur'an'ın onların kitapları üzerinde müheymin olduğuna inanıyoruz. Kur'an'ın onların peygamberleri hakkında anlattıkları gerçeğin ta kendisidir. Onlar hakkında kabul etmedikleri de kesinlikle kabul edilemez.<sup>147</sup>

Rıza böylelikle ayeti, Yuhanna İncili çerçevesinde anlamlandırmış, bu görüşüyle de klasik tefsirlerde muhtemel anlamlardan biri olarak zikredilen ekmek ve balık rivayetini kesin bir tercih olarak benimsemiş olur. Onun bu tercihinin iki açıdan değerlendirmek mümkündür. Taberî'nin tavrında açıkça görüldüğü gibi ilk dönem müfessirleri gökten ne indiği konusunda, üzerine hüküm koyacak bir delil olmaması nedeniyle, kesin bir belirleme yoluna gitmemişler, ihtimallerden söz etmişlerdir. R. Rıza ise ayetin anlamını, İncil'in anlatımıyla sabitlemiştir. Râzî ve İbn Kesîr onların kitaplarında böyle bir bayramdan söz edilmediğini söylemişlerdir. Kur'an'ın öncekiler ve sonrakiler için bir bayram olsun, dediği bayramla, Yahudi ve Hıristiyanların Fısıh bayramı özdeşleştirilebilir mi? Bu ayrı bir araştırmayı gerektirmektedir.<sup>148</sup> İkinci olarak ise, Kur'an'ın anlatımıyla Yuhanna'nın ilgili bölümü karşılaştırıldığında ikisinin oldukça farklı olduğu görülmektedir. Kur'an'da Havarilerin, Hz. İsa'dan böyle bir mucize talep ettikleri, bunu da imanlarının itmi'nana ermesi için istedikleri beyan edilmiştir. Hâlbuki Yuhanna'nın anlatımında, Hz. İsa kendisini takip eden kalabalığa, kendi peygamberliğini ispatlamak amacıyla bir mucize göstermek istemiştir. Nitekim ertesi gün, kendisine iman etmeleri için nasıl bir mucize göstereceğini soranlar da Havariler değil, halktır.

Daha önce de ifade edildiği gibi Mevdûdî de Kitab-ı Mukaddes'le Kur'an arasındaki paralel noktalara, özellikle bu kitapların Kur'an'la uyum arz eden pasajlarına yoğun bir biçimde dikkat çekmiştir. Tefsirinde önemli bir yer işgal eden bu bölümlere bakıldığında Mevdûdî'nin Kitab-ı Mukaddes'e olan vukufiyeti bütünüyle ortaya çıkmaktadır.<sup>149</sup>

<sup>147</sup> Rıza, *el-Menâr*, VII, 258-260.

<sup>148</sup> Nitekim M. Sait Şimşek, Fısıh bayramıyla, söz konusu bayramı ilişkilendirmeksizin, bu bayramın muhtemel baskılardan dolayı gelenek haline gelmediğini, ancak Hz. İsa ve Havarilerin üzerine inen sofradan kuşaktan kuşağa söz edildiğinin işaretleri bulunduğunu ifade etmiştir. Şimşek, *Hayat Kaynağı*, II, 120.

<sup>149</sup> Örnek olarak bkz. Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, I, 75, 77, 84, 252, 253, 259, 271, 486, 496, 499, II, 538, 539, III, 69, 209, 225, 263, IV, 161, 210.



Kanaatimizce *Tefhîmu'l-Kur'an*'ın bu konudaki en kayda değer örneği, Zülkarneyn'in kimliğini tespit noktasında kendini göstermektedir. Mevdûdî, Zülkarneyn'in, M.Ö. 539 yılında Babil'i ele geçirip Asurlulara son veren Pers Kralı Kisra (Keyhüsrev/Büyük Kuruş, Kiros, Cyrus) olduğu kanaatini paylaşmaktadır.<sup>150</sup> Zira Kur'an'da Ashab-ı Kehf, Hızır ve Zülkarneyn'in anlatılması bir soru üzerine olmuştur; dolayısıyla bunu soran kimselerin (Yahudilerin) hafızalarında bu şahıslarla ilgili bazı bilgiler olmalıdır. Bu da soruların onların kitapları bağlamında cevaplandırılmasını gerekli kılmaktadır. Nitekim Mevdûdî şöyle der:

Şimdi de Zülkarneyn'in Kur'an'da anlatıldığı şekliyle özelliklerine bir göz atalım: Zülkarneyn (İki Boynuzlu) adı Yahudiler tarafından çok iyi biliniyor olmalı, çünkü onların teklifi üzerine Mekkeli müşrikler bu soruyu Peygamber'e (s.a) yönelttiler. Bu nedenle "İki Boynuzlu" diye bilinen şahsın kim olduğunu veya "İki Boynuzlu" diye bilinen krallığın hangi krallık olduğunu öğrenmek için Yahudi edebiyatından yararlanmalıyız.<sup>151</sup>

Bu noktadan hareketle Mevdûdî, Yahudilerin bu "İki Boynuzlu" şahsa çok büyük saygı duyduklarını, çünkü onun saldırısıyla Babil krallığının çökmesi sonucu sürgündeki İsrailoğulları'nın özgürlüklerine kavuştuklarını söylemektedir. Mevdûdî, Kur'an'ın Zülkarneyn'e ait diğer üç niteliğini de Kisra'nın özellikleriyle karşılaştırıp bunların önemli ölçüde birbirini tuttuğunu ifade etmektedir. Bunlardan ikisi, Kisra'nın fethettiği bölgeler, Ye'cuc ve Me'cuc kavmi ve bunların coğrafi, tarihsel verilerle karşılaştırmasıyla ilişkiliyken, sonuncusu yine Kitab-ı Mukaddes'le ilişkilidir. Buna göre, Kur'an zülkarneyn'in Allah'a kulluk eden bir kral, adaletli bir yönetici olduğunu dermeyan etmektedir.<sup>152</sup> Kitab-ı Mukaddes de Kisra için benzer niteliklerden söz ederek, onun İsrailoğulları'nı serbest bırakan ve Süleyman tapınağının tekrar inşa edilmesini emreden, Allah'tan korkan ve O'na kulluk eden bir kral olarak nitelendirmiştir.<sup>153</sup>

Konuyu değerlendirmesinde ihtiyatlı bir dil de kullanan Mevdûdî, Kisra'nın Zülkarneyn olduğunu kesin bir şekilde iddia edebilmek için daha fazla delile ihtiyaç bulunduğunu dile getirmiştir.<sup>154</sup> Mevdûdî'nin de ifade ettiği gibi bu yorum, Makedonya

<sup>150</sup> Bu görüş, Ebu'l-Kelam Âzâd (ö. 1958) tarafından benzer değerlendirmelerle ortaya konulmuştur. Bkz. Âzâd, *Zülkarneyn Kimdir?* (tr. Muharrem Tan), İz Yay, İstanbul, 2010; krş. Baljon, *Çağdaş Yönelimler*, s. 49, 50.

<sup>151</sup> Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, III, 191.

<sup>152</sup> Kehf 18/83-98.

<sup>153</sup> Ezra, 1: 1-4.

<sup>154</sup> Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, III, 191, 192.

Kralı Büyük İskender'in Zülkarneyn olduğu görüşünden, hem yöntem hem de Kur'an ve Kitab-ı Mukaddes'in işaretleri bakımından daha tutarlıdır.

Süleyman Ateş'in de Kitab-ı Mukaddes'i bir tefsir kaynağı olarak kullandığı görülmektedir.<sup>155</sup> Sözelimi o, Ahzâb Suresinde Kureyza Oğulları'na verilen cezayı anlatan ayetlerin tefsiri bağlamında<sup>156</sup> konuyla ilgili rivayetleri değerlendirmekte, Sa'd b. Muaz'ın verdiği hükmün Yahudi şeriatindeki referanslarına işaret etmektedir. Ateş'in bütünüyle yer verdiği Tesniye 20: 10-14'e göre, barışı kabul etmeyen bir şehir ele geçirilince, erkekleri kılıçtan geçirilecek, kadınlar, çocuklar, hayvanlar ve şehirdeki her şey yağmalanacaktır.<sup>157</sup>

---

<sup>155</sup> Bazı örnekler için bkz. Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, IV, 401, V, 521, VI, 442, 443, VII, 420, 421, 423, 425, 479.

<sup>156</sup> Ahzâb 33/26, 27.

<sup>157</sup> Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, VII, 148-153.

### 3.5. Kitab-ı Mukaddes'i Tefsir Amaçlı Kullanmanın

#### Doğurabileceği Problemler

Bu bölüme kadar genel hatlarıyla, çağdaş dönemde Kur'an'ı Kitab-ı Mukaddes'ten doğrudan nakil yaparak tefsir etmenin bir olgu haline geldiğini görmüş olduk. Son iki yüzyıldır yazılan hemen hemen bütün tefsirler –ki Elmalılı Hamdi Yazır, Seyyid Kutup gibi istisnalar üzerinde durmuştuk- bu yöntemi az veya çok kullanmışlardır. Elbette bu malzemeleri kullanan müfessirler, bunların Kur'an'la uyumlu olmasına, bu nakillerin Kur'an'ın tasdik ettiği kısımlardan olmasına özen göstermişlerdir. Ne var ki, daha çok müfessirin içtihadına bağlı olan bu seçmeci yaklaşım, zaman zaman yanılırları da beraberinde getirebilmekte, bu da Kur'an'ın yanlış tefsirine yol açabilmektedir. Bu yanılırlar çoğu zaman isrâiliyata gösterilen tepkisel yaklaşımdan ve Kitab-ı Mukaddes'i tarihsel bir belge olarak daha güvenilir görme eğiliminden kaynaklanmaktadır.

Bu bölümde bu yanılırlardan bir kaçını üzerinde durmak istiyoruz. İlk örneğimiz Mısır'da Firavun'un zulmü altında yaşayan İsrailoğulları'nın erkek çocuklarının öldürülüp kız çocuklarının sağ bırakılması meselesidir. Bu konuda Kur'an-ı Kerim'de birkaç atıf yer almakta, bu atıflardan İsrailoğulları'nın böyle bir uygulamaya iki kez maruz kaldıkları anlatılmaktadır. Bakara 2/29 ve Kasas 28/4. ayetler birinci katliama, A'raf 7/127 ve Mü'min 40/25. ayetler ise ikinci bir katliama işaret etmektedir. Bir başka ifadeyle, İsrailoğulları Hz. Musa'nın doğduğu yıl birinci, peygamberlikle görevlendirilmesinden sonra ise ikinci kez çocuklarının katliamına maruz kalmışlardır. Firavun'un böyle bir faaliyete girişmesinin sebebi acaba neydi?

Doğrusu Kur'an'da bu katliamın sebebi sarıh ifadelerle zikredilmemektedir. Ancak ayetlerin siyakından bazı sonuçlara ulaşmak mümkün olmaktadır. Tevrat'ta ise bunun sebebi çok daha açıktır. Çıkış'ta bu şöyle anlatılmaktadır:

Sonra Yusuf hakkında bilgisi olmayan yeni bir kral Mısır'da tahta çıktı. Halkına, “Bakın, İsraililer sayıca bizden daha çok, dedi. Gelin, onlara karşı aklımızı kullanalım, yoksa daha da çoğalırlar; bir savaş çıkarsa, düşmanlarımıza katılıp bize karşı savaşır, ülkeyi terk ederler.”<sup>1</sup>

Tevrat'ta İsrailoğulları'nın ağır işlerde çalıştırılmalarına ve çocuklarının öldürülmesine gerekçe olarak, onların nüfus olarak artmaları ve bir savaş çıkması

---

<sup>1</sup> Çıkış, 1: 8-10.

durumunda düşmanlarıyla ortak hareket etmeleri gösterilmektedir.<sup>2</sup> Tefsirlerde yer alan rivayetlerde ise daha farklı bir gerekçeye yer verilmiştir. İbn Kesîr, bu rivayetleri derli toplu bir şekilde zikretmiştir. Firavun iktidara geldikten sonra, İsrailoğulları'nı her türlü ağır işlerde kullanmış, buna ek olarak onların erkek çocuklarını öldürüp kız çocuklarını sağ bırakmaya başlamıştır. Bu katliama sebep olarak da İsrailoğulları arasında, Hz. İbrahim'den beri süregelen, onun soyundan bir çocuğun çıkıp Mısır kralının egemenliğine son vereceği sözünün dolaşması, bunun Firavun'un da kulağına ulaşmış olmasıdır. Süddî'nin yine İbn Abbas ve İbn Mes'ûd gibi sahabilere dayandırdığı bir diğer rivayete göre ise, Firavun rüyasında Beytü'l-Makdis tarafından bir ateşin Mısır'ın evlerini ve bütün Kıptileri yaktığını görmüş, rüyasını kâhinlere anlatarak yorumunu istemiştir. Kâhinler, İsrailoğulları'ndan bir çocuğun çıkıp onun eliyle Mısır halkının helak olacağını söylemişler, bunun üzerine Firavun da erkek çocukların katliamına girişmiştir. Bir diğer rivayette de rüya olmaksızın doğrudan müneccimlerin böyle bir bilgiyi Firavun'a haber verdiklerinden söz edilmektedir.<sup>3</sup>

Bu rivayetler, sağlam senetleri olmadığı veya Talmud gibi kaynaklara dayandığı için, Abduh, Reşid Rıza ve Mevdûdî tarafından kabul edilmez. Bu müfessirlere göre, böyle bir olayın vuku bulduğu tarihsel olarak sabit olmadığı gibi, Ehl-i Kitab'ın elindeki Tevrat'ta da böyle bir bilgiye rastlanmaz. Bu bakımdan, Tevrat'ta nakledilen, her geçen gün çoğalarak Firavun'un iktidarına karşı ciddi bir tehdit oluşturmaya başlayan İsrailoğulları'nın nüfuslarını azaltma politikası gerekçesi daha makul ve daha çok tercihe değer görülmüştür.<sup>4</sup>

Ancak meseleye kadim müfessirler ve tarihçilerin bakış açısı ve tarihsel arka plan ışığında bakıldığında gerçekten İsrailoğulları'nın bir soykırımı gerektirecek derecede Mısır iktidarını tehdit edecek bir çoğunluğa ulaştıklarından söz edilebilir mi?

Öncelikle Taberî'den İbn Haldûn'a müfessirler ve tarihçilerin görüşleri dikkate alındığında onlar, Firavun'un, ister İsrailoğulları arasında dolaşan bir kurtarıcı beklentisinden, ister bir rüyanın yorumu veya rüya yorumu olmaksızın kâhin ve müneccimlerin verdiği haberden hareketle bir soykırımı girişmiş olmasında akla aykırı herhangi bir durum görmemişlerdir.<sup>5</sup> Tevrat'ın muhtevassından haberdar olan bir

---

<sup>2</sup> Çıkış, 1: 10.

<sup>3</sup> İbn Kesîr, *Kıyasu'l-Enbiya*, II, 5; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II, 42-46.

<sup>4</sup> Rıza, *el-Menâr*, I, 313; Mevdudî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, IV, 158, 158.

<sup>5</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II, 42-46; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 138. Zemahşerî, Nemrud'un da müneccimlerce uyarıldığını ilave eder; İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, I, 140; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, III, 505-507; Kurtubî, *el-Câmi'*, I, 386; Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I, 313; İbn Haldûn, *Dîvânü'l-*

müfessir ve tarihçi olarak İbn Kesîr, Firavun'un bu katliamla tek bir amacının varlığından, bu amacın da Hz. Musa'nın doğumunu engellemek olduğundan söz etmiş, Tevrat'taki bu bilgiyi de şöyle eleştirmiştir:

Ehl-i Kitap, Firavun'un bununla amacının, onlarla savaştıkları zaman kendilerine direnç gösteremesinler diye, İsrailoğulları'nın gücünü kırmak olduğunu söylüyorlar. Bu su götürür bir bilgidir, hatta bâtildir.<sup>6</sup>

İbn Kesîr'e göre Firavun'un böyle bir gaye ile çocukların öldürülmesi emrini vermesi olsa olsa Hz. Musa peygamberlikle görevlendirildikten sonra olmuş olabilir. Nitekim şu ayetler de buna işaret etmektedir: "*Musa onlara katımızdan bir gerçekle vardığında onlar dediler ki: "O'nunla beraber olan inananların oğullarını öldürün, kızlarını ise sağ bırakın (etkileri kırılsın)!"*"<sup>7</sup> "*İsrailoğulları (Musa'ya) dediler ki: "Sen bize gelmeden önce de, geldikten sonra da hep eziyet/işkence gördük!"*"<sup>8</sup> Bir başka deyişle İbn Kesîr, Firavun'un iki katliam yaptığından söz etmektedir. Onun ilk katliam emrini vermesindeki esas amacının, daha sonra peygamber olarak gönderilecek olan Hz. Musa'nın dünyaya gelmesini önlemek, ikinci katliamdaki amacının ise İsrailoğulları'nın Hz. Musa'ya iman etmelerini engellemek olduğunu söylemektedir. Böylelikle o, Tevrat'ta yer almayan ve fakat Kur'an'da sözü edilen iki ayrı katliamın varlığına dikkat çekmiş olmaktadır.<sup>9</sup>

Konunun tarihsel arka planına bakıldığında ise, Kitab-ı Mukaddes'te geçen bu bilginin bir dizi probleme sebep olduğu görülmektedir.

Bilindiği gibi, İsrailoğulları Mısır'a Hz. Yusuf'un Mısır yönetiminde görev almasından sonra gelmişlerdir. Hz. Yakup ve -tarihsel verilerin ifade ettiği gibi sayıları kadınlar hariç 70 kişiye ulaşan- ailesi Mısır'ın doğu deltasında yerleşmişlerdir. Hz. Yusuf'un emrinde görev yaptığı Kral, Kur'an'ın da işaret ettiği gibi<sup>10</sup> Kıptî Firavunlar hanedanından değil, M.Ö. 1700'den 1570/80'e kadar Mısır'da hüküm süren Sami ırkına mensup Hiksoslardandır. Ancak Hiksoslar bir müddet sonra iktidarı kaybetmişler, Firavunlar hanedanı bir devrimle Mısır'ın hâkimiyetini tekrar ele geçirmişlerdir.<sup>11</sup> Bu

---

*Mübtede'*, II, 92. İbn Haldûn, onların çoğaldıklarından, Kıptîlerin bu çoğalmadan kuşku duyarak onları köleleştirdiklerinden söz etmekte, ancak çocukların katlini, kâhinlerin haberine bağlamaktadır.

<sup>6</sup> İbn Kesîr, *Kıyasu'l-Enbiya*, II, 6.

<sup>7</sup> Mü'min 40/25.

<sup>8</sup> A'raf 7/129.

<sup>9</sup> İbn Kesîr, *Kıyasu'l-Enbiya*, II, 6.

<sup>10</sup> Kur'an'da bu gerçeğe, Yusuf dönemindeki Mısır yöneticisinden, Kitab-ı Mukaddes'in aksine Firavun olarak değil, el-Melik/Kral olarak söz edilmesiyle işaret edilmiştir.

<sup>11</sup> Bkz. Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, 546, 547; Esed, *Kur'an Mesajı*, s. 464, 465; Fatoohi-al-Dargazelli, *Çıkış Kitabı*, s. 156, 157. İbn İshâk'tan gelen bir rivayet de buna işaret eder: "Yusuf'un maiyetinde bulunduğu Firavun'un adı Reyyan b. Velid idi. İsrailoğulları'nı yok etmeye girişen Firavun ise hiç kuşkusuz Firavun'un kavminden (Kıptîlerden) idi." Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, III, 505.

arada Hiksoslarla aynı ırka mensup ve onlarla yakın ilişkileri olan İsrailoğullarını köleleştirmişler; özellikle II. Ramses döneminde çok ağır işlerde çalıştırmışlardır. II. Ramses, tarihsel verilerin gösterdiği gibi Pi-Ramesse ve Pitom gibi iki ayrı şehir inşa ettirmiş ve Firavunlar arasında en çok inşaat projesi gerçekleştiren Firavun olarak tarihe geçmiştir.<sup>12</sup> Nitekim İbn Abbas ve Dahhâk, Firavun'un *Zü'l-Evtâd*<sup>13</sup> sıfatını "muhkem binalara sahip" diye anlamışlar, onun birçok yapı inşa etmiş olduğunu ifade etmişlerdir.<sup>14</sup> Tevrat da İsrailoğulları'nın inşaat işlerinde çalıştıklarını, samanla kerpiç yaptıklarını ifade ederek bu duruma işaret etmektedir.<sup>15</sup>

Şu hâlde II. Ramses, bu inşaat projelerini gerçekleştirmek için çok sayıda köle ve işçiye ihtiyaç duymuş olmalıdır. Kitab-ı Mukaddes araştırmacıları, Firavun'un bu tür devasa projeleri gerçekleştirirken ve bu esnada ciddi köle ve işçiye ihtiyaç duyarken erkek çocukları öldürmeye girişmiş olmasını bir çelişki olarak görmüşlerdir.<sup>16</sup> Üstelik Firavun İsrailoğullarını köleleştirerek, ziraat ve inşaat gibi işlerde çalıştırmak üzere farklı bölgelere dağıtmak gibi bir yöntemle onları kontrol altında tutmayı başarmıştır.<sup>17</sup> Bu sebeple kölelerinin azalmasını değil, artmasını isteyen Firavun'un onların nüfuslarını azaltmak amacıyla bunu yaptığını iddia etmek mümkün gözükmemektedir.<sup>18</sup> Üstelik Firavun'un bu dönemde köle ve işçilere ihtiyaç duyması sebebiyle, Afrika içlerine seferler düzenleyip buralardan köleler devşirdiği tespit edilmiştir. Bu da böyle bir dönemde çocukların öldürülmesini İsraililerin hızlı nüfus artışına bağlamayı imkânsız kılan diğer bir etkidir.<sup>19</sup>

Ayrıca Firavun'un, sayıları tehdit noktasına ulaşmış olan İsrailoğullarını azaltmak amacıyla olsaydı, sadece çocukları değil, yetişkin nüfusa yönelik de bir katliam yapması gerektiği üzerinde de durulmaktadır.<sup>20</sup> Zira sadece çocukların öldürülmesi, onların oluşturduğu tehdidi ortadan kaldırmaya yetmeyecektir.<sup>21</sup> Dolayısıyla bu noktada, Firavun'un çocukları öldürmesini, onun bütün diktatörlerde karakteristik olarak var olan, iktidarı kaybetme korkusunun bir ürünü olduğunu söylemek mümkündür. Bu psikolojideki Firavun'un bir çocuğun çıkıp iktidarını yıkacağı

<sup>12</sup> Fatoohi-al-Dargazelli, *Çıkış Kitabı*, s. 47, 48, 51, 139.

<sup>13</sup> Fecr 89/10.

<sup>14</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, XV, 154.

<sup>15</sup> Çıkış, 1: 14; 5: 10-14.

<sup>16</sup> Fatoohi-al-Dargazelli, *Çıkış Kitabı*, s. 188, 189.

<sup>17</sup> Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II, 40.

<sup>18</sup> Fatoohi-al-Dargazelli, *Çıkış Kitabı*, s. 36.

<sup>19</sup> Fatoohi-al-Dargazelli, *Çıkış Kitabı*, s. 51, 52.

<sup>20</sup> Fatoohi-al-Dargazelli, *Çıkış Kitabı*, s. 37.

<sup>21</sup> Fatoohi-al-Dargazelli, *Çıkış Kitabı*, s. 188.

yönündeki bir beklentiyi, bir rüyayı veya kehanetleri ciddiye alması ve rivayetlerde haber verildiği gibi bir katliama girişmesi uzak bir ihtimal değildir.<sup>22</sup>

Bu ihtimali, Hz. Yusuf'un zindanda bulunduğu sırada, Mısır kralının bir rüya görmesi ve bu rüyayı ileri gelenlerinden yorumlamasını istemesi de güçlendirmektedir.<sup>23</sup> Nitekim rüyayı Hz. Yusuf yorumlamış, onun yorumu kral tarafından ciddiye alınarak, Hz. Yusuf'a görev verilmiş ve onun yorumu uygulamaya konulmuştur.<sup>24</sup> Demek ki rüya yorumu ya da astrolojiye dayalı bilgiler, bütün kadim toplumlarda olduğu gibi eski Mısır'da da önemli bir yer tutmaktadır.

Öte yandan Tevrat dışındaki Yahudi kaynaklarında, Firavun'un korkusunu artıran etkenin, İsrailoğulları'nın hızlı artışı değil, bir rakibin doğması olduğu ileri sürülür. Bu bilgiler de Tevrat'taki bilgiyle çelişmektedir. Aslında bu kaynaklarla, Tevrat arasında tarihsel bilgiler bakımından çok fark bulunmamaktadır. Zira Kâdî Abdülcebbâr'ın da ifade ettiği gibi, Tevrat'ın farklı Yahudi mezheplerinin sahip oldukları nüshalarda bile tarihsel bilgiler farklılık arz etmektedir.<sup>25</sup>

Bir başka nokta da İsrailoğulları'nın Mısır'da buldukları süre zarfında tehdit oluşturacak bir sayıya ulaşıp ulaşmadıklarıdır. İsrailoğulları'nın Çıkış öncesi Mısır'da 430 yıl kaldıkları genel olarak kabul edilen bir görüştür. Bu süre zarfında İsrailoğullarının Mısır'dan Çıkış için verilen altıyüz bin erkek nüfusuna ulaşmış olmaları mümkün mü?<sup>26</sup> Üstelik kadın ve çocuklar da bu rakama ilave dildiğinde iki-üç milyonu bulan bir nüfus ortaya çıkmaktadır.<sup>27</sup> İbn Haldûn bu konuyu *Mukaddime*'nin başında ele almış ve o zamanın şartlarında Mısır ve Şam bölgesinde bu denli kalabalık bir ordunun çıkarılamayacağını göz ardı edilmemesi gerektiğini söylemiştir. İbn Haldûn böyle bir ordunun meydanın darlığı ve savaş düzenine girip savaşamayacağı için sayının doğruluğundan söz edilemeyeceğine dikkat çekmekte, kadınlar hariç yetmiş kişiden oluşan ilk İsrail çekirdeğinin dörtyüz otuz yılda bu rakama ulaşmasını uzak bir ihtimal olarak görmektedir.<sup>28</sup>

Çağdaş araştırmacılar da bu sayının Kitab-ı Mukaddes için ciddi bir zayıflık ve çelişki olduğuna dikkat çekmektedirler. Onlar bu sayıyı abartılı bulup, dörtyüz otuz

---

<sup>22</sup> Râzi, münecimlerin haberlerinin bütünüyle doğru olmayacağını ve bu haberler üzerine akıllı bir insanın bu fiile girişmeyeceğini söyler. Bu sebeple, Hz. İbrahim'den gelen müjdenin ciddiye alınmış olmasını daha doğru görür. Râzi, *Mefâtihu'l-Ğayb*, III, 507.

<sup>23</sup> Yusuf 12/43, 44.

<sup>24</sup> Yusuf 12/47-49, 54, 55.

<sup>25</sup> Abdülcebbâr, *el-Muğni*, XVI, 136; krş. Ahmed Naîm, *Tecrid-i Sarîh Tercemesi*, I, 92-94.

<sup>26</sup> Çıkış, 12: 38.

<sup>27</sup> Fatoohi-al-Dargazelli, *Çıkış Kitabı*, s. 32, 33, 44, 166, 167.

<sup>28</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 32.

yılda İsrail nüfusunun iki-üç milyona ulaşmasını ağır bir biçimde eleştirmektedirler. Çeşitli açılardan bu sayıya itiraz eden araştırmacılar, bu sayının birkaç bini geçmeyeceğini ileri sürerler. Zira o dönemde bütün Mısır'ın nüfusu üç ila dört buçuk milyonu geçmemektedir.<sup>29</sup>

Kitab-ı Mukaddes'in bu iddiası aslında kendi içinde de çelişkilidir. Bu çelişkilerden biri, Hz. Musa'nın Hz. Yakub'un dördüncü kuşağından olduğu iddiasıdır.<sup>30</sup> Bu ise altıyüzbün rakamını mantıksız hale getirmektedir. Çünkü yüzdenden az kişiden oluşan bir topluluğun dört kuşak sonra iki-üç milyona ulaşmış olması imkânsızdır.<sup>31</sup> Kitab-ı Mukaddes'in bu noktadaki diğer bir çelişkisi de Firavun'un iki İsraili ebeyi çağırması ve kendi halkından olan İsraililer'in yeni doğan çocuklarını öldürmelerini emretmesidir. Firavun'un İsraili erkek çocukların öldürülmesi işini, sayıları milyonları bulan bir topluluk düşünüldüğünde sadece iki ebeye havale etmiş olması, oldukça naif bir açıklamadır. Hikâyede ebelerin bu işi başaramamış olmaları ve buna gösterdikleri mazeret, Firavun'un bu mazeret karşısında susması ve doğrudan ebelerle temas kurması gibi "köy atmosferi"ni çağrıştıran bir dizi problem, olayın bir kurgu olduğuna işaret etmektedir.<sup>32</sup> Hâlbuki Kur'an, Taberî'nin dikkat çektiği gibi çocukları katletme işini, her ne kadar onun emriyle olduysa da sadece Firavun'a değil, Firavun'un kavmi ve yönetimine nispet etmiştir.<sup>33</sup> İbn İshâk'tan Firavun'un ülkenin ebelerini toplayıp İsrailoğulları'nın yeni doğanlarından ellerine geçenleri sağ bırakmalarını emrettiği rivayeti varsa da, bu rivayet Tevrat'tan daha tutarlı bir şekilde ebelerin çokluğuna, onların İsraili değil Mısırlı olduğuna ve bu işi yaptıklarına işaret etmektedir.<sup>34</sup>

Bütün bunlar ortada tehdit oluşturacak ciddi bir İsrail nüfusunun varlığını ve Kitab-ı Mukaddes'in: "Soyları arttı; üreyip çoğaldılar, gittikçe büyüdüler, ülke onlarla dolup taşı"<sup>35</sup> iddiasını problemlili hale getirmektedir.

Kur'an'ın beyanlarına bakıldığında da İsrailoğulları'nın çok aşırı bir nüfusa sahip olduklarına dair bir işarete rastlanmaz. Aksine Kur'an onların zayıf düşürülmüş, sayıca az bir topluluk olduğuna dikkat çekmektedir:

<sup>29</sup> Fatoohi-al-Dargazelli, *Çıkış Kitabı*, s. 32, 33, 166, 167.

<sup>30</sup> Tekvin, 15: 13-16; Çıkış, 6: 14-26.

<sup>31</sup> Bk. İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 33; Fatoohi-al-Dargazelli, *Çıkış Kitabı*, s. 34, 35.

<sup>32</sup> Fatoohi-al-Dargazelli, *Çıkış Kitabı*, s. 37, 155.

<sup>33</sup> Bakara 2/49; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II, 41.

<sup>34</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II, 44.

<sup>35</sup> Çıkış, 1: 6,7.



*Ve biz Mûsa'ya şöyle vahyettik: “Kullarımı geceleyin çıkarıp yürüt; şüphesiz ki siz tâkip edileceksiniz.” Firavun, şehirlere toplayıcılar gönderdi: “Bunlar (İsrailoğulları) bir avuç insan! Huzurumuzu kaçıran/bizi öfkeliendiren işler yapıyorlar! Ama biz uyanık ve tedbirli bir milletiz.”<sup>36</sup>*

Bu ayetler, Firavun'un Mısır'dan ayrılan İsrailoğulları'nı takip etmeye girişirken, onları sayı bakımından önemseneyecek bir yekûnda görmediğine işaret etmektedir. Zemahşerî'nin ifade ettiği gibi, ayetteki “Şirzime” kelimesi, açıkça “az bir topluluğu” ifade eder.<sup>37</sup> Böylelikle onların sayıca azlığı Kur'an tarafından teyit edilmiş olmaktadır.

Ayrıca Hz. Musa'nın doğumunu ve annesi tarafından suya bırakılmasını anlatan ayetler de dikkatlice incelendiğinde, bu katliamın Hz. Musa'yı bulup öldürmeye yönelik olduğuna işaretler görülebilir:

*Derken Firavun âilesi, kendilerine hem düşman kesilecek, hem de tasa getirecek olan Mûsa'yı (nehirde) bulup aldı. Böylece hem Firavun, hem Hâman, hem de orduları yanıldılar/önemli bir yanlış karara imza attılar.<sup>38</sup>*

Reşid Rıza ve Mevdûdî tarafından Hz. Musa'nın kayınpederinin kimliği tartışmalarında benimsenen yöntem, Kitab-ı Mukaddes eksenli tefsir anlayışının ortaya çıkarabileceği bir başka zayıflığa işaret eder. Bilindiği gibi bu şahsın kimliği ihtilafli bir meseledir. Kimileri bu şahsın Hz. Şuayb olduğu kanaatindedirler. İbn Atıyye cumhurun bu görüşte olduğunu söyler. Bunun yanında onun Hz. Şuayb'ın yeğeni (kardeşinin oğlu) Yitron, Medyen'in sahibi (kâhini, reisi) Yitra, salih bir insan olduğu fakat Hz. Şuayb'ın neslinden olmadığı gibi rivayetler de vardır. Taberî, bunun ancak bir haberle bilinebileceğini, konuya hüccet teşkil edecek bir haberin de bulunmadığını söylerken, Beğavî, Zemahşerî gibi müfessirler bu şahsı doğrudan Hz. Şuayb olarak kabul eder ve ayetleri bu ekseninde tefsir ederler. Kurtubî de Hz. Musa'nın evlendiği kızın ismini Saffüriyye binti Yitron olarak verirken, Yitron'un da Hz. Şuayb olduğunu söyler. Hz. Şuayb'ın ölmüş olduğundan hareketle, bu kişinin onun yeğeni olduğu görüşünün de nakledildiğini ifade eder. Fakat ona göre çoğunluk bunların Hz. Şuayb'ın kızları olduğunu kabul etmektedir. Medyen'e Hz. Şuayb'ın gönderildiği ile ilgili ayetleri delil getiren Kurtubî, Kur'an'ın zâhirinin de bunu gerektirdiği düşüncesindedir. İbn Kesîr ise,

<sup>36</sup> Şuarâ 26/52-56.

<sup>37</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 314. Esed, Zemahşerî'nin “şirzime” sözcüğüne verdiği bu ilk anlamı dikkate almayıp, ikincil anlam olarak yer verdiği, “soysuz, sefil bir topluluk” karşılığını tercih etmesi, Kitab-ı Mukaddes ve çağdaş tefsircilerin bu çelişkinin ortadan kaldırmaya yönelik olmalıdır. *Kur'an Mesajı*, s. 745, 746.

<sup>38</sup> Kasas 28/8.

bu şahıs Hz. Şuayb olsaydı Kur'an'ın burada bunu kaydederdi, diyerek bu görüşe katılmadığını ifade etmektedir.<sup>39</sup>

Reşid Rıza Hz. Şuayb hakkında bilgi verirken, tefsir ve tarih kitaplarında onunla ilgili nakledilen rivayetleri değerlendirir. Bu rivayetlerden birine göre Yahudiler, Hz. Şuayb'ın isminin Tevrat'ta Mikâil diye geçtiğini söylemişlerdir. R. Rıza, bu rivayet hakkındaki yorumunda, Ehl-i Kitab'ın Tevrat'ta olmayan şeyleri Tevrat'tan olduğu izlenimi vererek Müslümanlara naklettikleri aslında onları kandırdıkları temel görüşünü tekrar eder. Bunun gerekçesi Tevrat'ta Hz. Musa'nın kayınpederinin isminin Rael olarak geçmesidir. Aynı kişinin Çıkış'ta Yitron olarak geçmesini ise Rıza; Rael, Allah'ın kulu anlamında bu kişinin ismi, Yitron ise görevi dolayısıyla unvanı olduğu şeklinde te'vil eder.<sup>40</sup>

Mevdûdî açıklamalarında daha tutarlı bir yol izleyerek, şayet bu şahıs Hz. Şuayb olsaydı, Kur'an'da veya hadislerde bunun en azından ima edileceğini söylemektedir. Kitab-ı Mukaddes'te isminin Rael, Medyen'in Kâhini Yitro olarak geçtiğini, günümüz Yahudi âlimlerine dayanarak Yitro'nun âlicenapları anlamına geldiğini, Rael ve Hovav'ın ise onun gerçek ismi olduğunu ifade etmektedir. Talmud'da da ondan Rael, Yitro ve Hovav olarak bahsedildiğini, bu şahsın, Firavun'a yakın bir isim olduğunu fakat İsrailoğulları'nın ezilmesine karşı çıktığı için Mısır'ı terk edip Medyen'e yerleştiğini söylemektedir. Ayrıca Nisaburî'nin yer verdiği: "O bir Müslümandı, Hz. Şuayb'ın dinine inanıyordu" bilgisini de doğru kabul etmektedir.<sup>41</sup>

Öncelikle Reşid Rıza, Hz. Şuayb konusuyla Yitro konusunu özdeşleştirmiş, konu hakkındaki ihtilafı göz ardı etmiş gibidir. Zira Taberî tefsirindeki rivayetler göz önüne alındığında Tevrat'ta geçen Yitron/Yitra vb. isimlerinin telaffuz edildiği, Hz. Şuayb'la ilgili olarak ise farklı bir soy ağacı verildiği fark edilir. R. Rıza'nın yer verdiği bu rivayet İbn Asâkir'in tarihinde yer almakta olup yukarıda yer verdiğimiz tefsirlerde geçmemektedir. Tefsirlerde ise Hz. Musa'nın kayınpederinin Yitro olduğu, Yitro'nun da Şuayb veya söz konusu diğer şahıslar olabileceği söylenir.

Aslında müfessirlerin bu kimsenin ismini –ismin kime delalet ettiği ihtilafı olmakla birlikte- Yitron/Yitra olarak veya sadece Şuayb olarak vermeleri bile

<sup>39</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XIX, 561, 562; İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, IV, 284; Beğavî, *Meâlimu't-Tenzil*, VI, 202; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 401, 402; İbn Kesîr, *Tefsîr*, VI, 229. Konunun ayrıntılı bir değerlendirmesi için bkz. Neccâr, *Kasasu'l-Kur'an*, s. 169-172.

<sup>40</sup> Rıza, *el-Menâr*, VIII, 526, 527.

<sup>41</sup> Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, IV, 173, 174; krş. *Tora*, II, 192.

Tevrat'tan daha tutarlıdır. Zira Tevrat'ta bir yerde ondan Rael<sup>42</sup>, bir başka yerde Yeter<sup>43</sup> veya Midyanlı kâhin/reis Yitro<sup>44</sup> bir yerde Rael oğlu Hovav<sup>45</sup>, bir yerde de Kenlilerden birisi olan Hovav<sup>46</sup> diye bahsedilmektedir. Dolayısıyla Tevrat'ta Musa'nın kayınpederinin kimliğiyle ilgili bir karmaşa ve çelişki görülmektedir.

Reşid Rıza'nın söylediği gibi, Rael ismi Yitro da unvanı (ya da tam aksi veya her ikisi de ismi)<sup>47</sup> olsa, Yeter'in Yahudi olduktan sonra adına bir ekleme yapılarak Yitro olduğu kabul edilse<sup>48</sup>, Kenliler Midyanlıların bir kolu olarak görülse bile, aynı kişinin hem Rael hem de Rael oğlu Hovav olma imkânı bulunmamaktadır.<sup>49</sup> Bu sebeple, tefsirlerdeki rivayetleri, Tevrat'taki bu çelişkili bilgileri merkeze alarak eleştirmek yersiz olmalıdır. Bir başka ifadeyle, her ne kadar onun Hz. Şuayb olduğu delili gerektiriyorsa da, Tevrat'taki isimlerden de hangisinin bu şahsa işaret ettiğinin bilinmesi de delil gerektirir. Dolayısıyla birinin diğerine bir üstünlüğünden söz etme imkânı oldukça zor görünmektedir.

Ayrıca onun Tevrat'ta Midyan'ın Kâhini olarak adlandırılması,<sup>50</sup> Talmud'da Midyanlıların putlara tapmalarını aleni bir şekilde tenkit eden, bu sebeple onların düşmanlık ettikleri bir şahıs olarak anlatılması, onun bir peygamber olabileceği ihtimalini hatıra getirmektedir. Bu sebeple müfessirlerin Hz. Musa'nın kayınpederi olarak Hz. Şuayb'ı göstermeleri çok uzak bir yorum değildir. Aslında Kur'an-ı Kerim'de A'raf ve Hûd sureleri örneğinde olduğu gibi Hz. Şuayb'ın kıssasından hemen sonra Hz. Musa'nın kıssasının anlatılması, böyle bir zamansal yakınlığa işaret olarak görülebilir. Ancak şu da ifade edilmelidir ki, İbn Kesîr, bir başka ayetten hareketle Hz. Şuayb'ın zaman olarak Hz. Lut'a daha yakın olduğunu ifade etmekte ve onun Hz. Musa'ya yakınlığının kurulmasını zorlama olarak görmektedir.<sup>51</sup>

Son bir örnekle konuyu noktalamak istiyoruz. Geçen bölümlerde Abduh ve Reşid Rıza'nın Bakara Suresine isim olan, İsrailoğulları'na inek kesme emrinin verilmesi olayını Tevrat çerçevesinde anladıklarını, Tevrat'ta faili meçhul cinayetlerden temizlenmek için öğretilen yöntemden hareketle ayeti te'vil ettiklerini söylemiştik.

---

<sup>42</sup> Çıkış, 2: 18.

<sup>43</sup> Çıkış, 4: 18.

<sup>44</sup> Çıkış, 3: 1, 4: 18, 18: 1.

<sup>45</sup> Sayılar, 10: 29.

<sup>46</sup> Hâkimler, 4: 11.

<sup>47</sup> Bkz. Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, IV, 173, 174, *Tora*, II, 17.

<sup>48</sup> *Tora*, II, 35, 193. *Tora* tefsirlerinde onun 7 ayrı isminden bahsedilir. *Tora*, II, 17, 35, 192, 193.

<sup>49</sup> Fatoohi-al-Dargazelli, *Çıkış Kitabı*, s. 38.

<sup>50</sup> Kâhin'in Tanrı ile insanlar arasında aracılık eden bir görevli olduğu, büyücülük, falcılık ve sihirle uğraşmadığı bilgisi dikkate alınmalıdır. (*Kutsal Kitap*, sözlük kısmı, s. 1361).

<sup>51</sup> İbn Kesîr, *Tefsîr*, VI, 228, 229.

Abduh ve Rıza'nın konunun ayrıntılarına dair söylediklerinden sarf-ı nazar ederek sadece Rıza'nın: “*Bunun için de size: ‘Bir parçasıyla ona vurun!’ demiştik. İşte Allah, ölüleri böyle diriltir ve âyetlerini size böyle gösterir; belki aklınızı kullanırsınız diye!*” (*Fekulna'dribûhu bi-ba'dihâ, kezâlike yuhyillâhu'l-mevtâ ve yurîkum âyâtihî...*)<sup>52</sup> ayetine getirdiği te'vili zikredelim. O, Tevrat'a<sup>53</sup> referansta bulunarak şöyle demektedir:

Daha önce naklettiğimiz bölümden anlaşılan, bu iş katilin kim olduğu noktasında anlaşmazlık çıktığı zaman, kan meselesini çözmek için bir yöntemdi. Böylelikle bir şehrin yakınında faili meçhul bir maktul bulunduğu zaman kâtil diğerlerinden ayırt edilebilecektir. Kim kesilen ineğin kanıyla elini yıkar, şeriatte bunun için şart koşulan şeyi yaparsa (yani elimiz bu kanı dökmedi diye yemin ederse) onun bu kanı dökmediği anlaşılır; kim de bunu yapmazsa cinayeti onun işlediği kesinlik kazanır.<sup>54</sup>

Ayetin devamında yer alan: “*kezâlike yuhyillâhu'l-mevtâ*” ibaresini de bu minvalde yorumlayıp mecaza giden Rıza, burada gerçek anlamda öldürülmüş birinin diriltilmesinden değil, canı korumak için belirlenmiş bir yöntemden söz edildiğini ifade etmektedir. Buna da: “*Kim de bir canı kurtarırsa, bütün insanları kurtarmış gibidir*”<sup>55</sup> ve “*Ey akıl sahipleri! Kısasta sizin için hayat vardır!*”<sup>56</sup> ayetlerini delil olarak göstermektedir.<sup>57</sup>

Rıza bu yoruma gitmekle, aslında tefsir kitaplarında yer alan ve hemen hemen bütün müfessirlerce kabul edilen rivayetleri ve bu rivayetler üzerine yapılan yorumları nazar-i itibara almamış olmaktadır.<sup>58</sup> Zira bu yorumlarda bu ayetlerin mecazî bir diriltmeyi değil, gerçek bir diriltmeyi anlattığında ittifak edilmiştir. İbn Hacer de, bu yorumların istinat ettiği haberleri, Taberî ve İbn Ebî Hâtim'in İbn Abbas ve tabînin ileri gelenlerinden Ubeyde b. Amr es-Selmânî'den sahih bir senetle rivayet ettiğini ifade etmiştir.<sup>59</sup>

Kanaatimizce Rıza'yı böyle bir yoruma zorlayan sebeplerden ilki onun isrâiliyat konusundaki aşırı hassasiyeti, ikincisi de Kur'an'ı tefsir ederken Tevrat'ı çok fazla ön

<sup>52</sup> Bakara 2/73.

<sup>53</sup> Tesniye, 21: 1-9.

<sup>54</sup> Rıza, *el-Menâr*, I, 347, 348. Esasen Rıza'nın açıklamasında bir belirsizlik göze çarpmaktadır. Kanaatimizce bu belirsizlik Abduh ve Rıza'nın yorumları çerçevesinde ayetleri ele alan Esed'in izahlarıyla açıklığa kavuşmaktadır. Buna göre “*Idribûhu bi-ba'dihâ*” mecazî anlamda “bu [prensib]i bu gibi [çözümlememiş cinayet olay]larından bazısına uygulayın” demektir. Esed, *Kur'an Mesajı*, s. 21, 22.

<sup>55</sup> Mâide 5/32.

<sup>56</sup> Bakara 2/179.

<sup>57</sup> Rıza, *el-Menâr*, I, 347, 348.

<sup>58</sup> Örnek olarak bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II, 226-228; İbn Kesîr, *Tefsîr*, I, 294.

<sup>59</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VI, 440.

planda tutmuş olmasıdır. İbn Abbas ve tabiînden gelen bu rivayetler, Ehl-i Kitap kökenli olsalar bile, kabul edilmelerinde bir sakınca bulunmamalıdır. Zira bu rivayetlerin de Ehl-i Kitap'ın Tevrat dışı kaynaklarına istinat ediyor olma ihtimali vardır. Kaldı ki tarihî olaylara ışık tutmaları bakımından Tevrat'la Ehl-i Kitap'a ait diğer kitaplar arasında bir farklılık yoktur. R. Rıza'nın kendisi de zaten sıklıkla, buradaki tarihsel anlatımların, kâtiplerce tutulan kayıtlardan ibaret olduğunu söylemektedir. Üstelik Mevdûdî tarafından da ifade edildiği gibi müfessirlerin anlattığı, kesilen kurbanın bir parçasıyla maktûle vurulması ve ölünün dirilmesi hadisesi de ayeti destekler mahiyettedir.<sup>60</sup>

Ayrıca belirtmek gerekir ki referansta bulunulan Tevrat pasajlarıyla, Kur'an'ın anlatımları birbiriyle örtüşmemektedir. Bir başka deyişle, Tevrat'ın anlatımıyla Kur'an ayetlerinin beyanı arasında bir özdeşlik kurmak oldukça zor görünmektedir. Şöyle ki, Tevrat'ta bir hükümden söz edilmekte; faili meçhul bir cinayet ortaya çıktığında bu cinayetin günahından arınmanın metodu gösterilmektedir. Burada her ne kadar Kur'an'daki anlatıma benzer bir inekten ve onun kesilmesinden söz ediliyorsa da, ineğin parçasından veya parçasının bir kısmıyla maktule vurulmasından söz edilmemektedir. Aksine şehrin ileri gelenleri ellerini kanı akıtılan ineğin üzerinde yıkayacaklar ve bu cinayeti işlemediklerine yemin edeceklerdir. Üstelik Kur'an, olayın, faili meçhul cinayetlere yönelik hükmünden ziyade imtihan boyutuna dikkatleri çekmektedir. Bir başka ifadeyle, Bakara ayetleri İsrailoğulları'nın nankörlükleri ve Hz. Musa'ya çıkarttıkları zorluklar siyahında ve tarihsel bir çerçevede gelmiş; İsrailoğulları için konulmuş ahkâma değil, onların bizzat şahit olduğu bir başka mucizeyi merkeze almıştır. Nitekim Taberî de konunun en başında buna dikkat çekmiş, bu ayetlerin İsrailoğulları'nın kınandığı ayetlerden olduğunu söylemiştir.<sup>61</sup> İbn Kesîr de konunun başında mucizevî bir olayın İsrailoğulları'na hatırlatılmış olmasına işaret etmiştir.<sup>62</sup>

Onların bu görüşünü, aynı zamanda mucizelerin te'vili konusunda, modern dönemdeki anlayışın bir tür tezahürü olarak da yorumlamak mümkündür. Ölmüş olan birinin dirilmesine yönelik hissî ve tabiat kanunlarına aykırı bir mucizedense, konuyu

---

<sup>60</sup> Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, I, 87. Ateş de İbn Abbas'tan gelen söz konusu kıssayı zikreder. Ancak onun da olayı Tesniye'deki anlatımlar çerçevesinde ve yine daha önceki muhtemel Kur'an'daki kıssanın vahiy döneminde var olan bir Tevrat nüshasında bu haliyle olduğu iddiasıyla izah eder. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, I, 182.

<sup>61</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II, 182.

<sup>62</sup> İbn Kesîr, *Tefsîr*, I, 293. Yukarıda meâlini bazı tasarruflarla verdiğimiz Işıcık da ayeti bütünüyle bu çerçevede anlamlandırmıştır: “Bunun için de size: ‘Boğazladığımız ineğin bir parçasıyla öldürülen adama vurun!’ demiştik. (*Vurunca o dirilip, kendisini kimin öldürdüğünü söylemişti.*) İşte Allah, ölüleri böyle diriltir ve âyetlerini (*mûcizelerini*) size böyle gösterir; belki aklınızı kullanırsınız diye!” Bakara 2/73.

aklî bir noktaya çekerek genel bir prensip çıkarmaya çalışmak daha isabetli görülmüş olmalıdır. Nitekim bu tür modernist eğilimlere karşı tefsirinde sıklıkla karşı görüşler serdeden Mevdûdî de İbn Kesîr gibi olayı tamamıyla mucize olarak görmektedir.<sup>63</sup>

Burada üzerinde durulması gereken son ve fakat tefsir usulü açısından en önemli nokta ise ayetlerin siyakının böyle bir yoruma elvermemesidir. Bir başka ifadeyle ayetlerdeki “ıdrıbûhu bi-ba’dihâ” vurmak fiilinin her ne kadar mecazi olarak misal vermek gibi bir anlamı varsa da burada hakikati bırakıp mecaza gitmeyi gerektirecek bir karine yoktur.<sup>64</sup> Aynı şey, “yuhyillâhu’l-mevtâ” ifadesindeki “diriltmek” fiili için de söz konusudur.<sup>65</sup> Dolayısıyla klasik dönem müfessirleri, Kur’an’ın siyakına uygunluğu sebebiyle, isrâilî haberler doğrultusunda ayetleri tefsir etmekle daha tutarlı bir yorum ortaya koymuşlardır.

---

<sup>63</sup> Mevdûdî, *Tefhîmu’l-Kur’an*, I, 87.

<sup>64</sup> Ancak Esed da-ra-be fiilinin mecazî kullanımlardan hareketle ve fakat bundan çok Kitab-ı Mukaddes’i referans almış olmaktan kaynaklanan bir saikle ibareyi mecaza hamletmekte ve müfessirlerin bunu zâhiri olarak anlamalarını da hayali bir iddia (fanciful assertion) olarak nitelendirmektedir. Bkz. *Kur’an Mesajı*, s. 21, 22, dn. 57.

<sup>65</sup> Na’nâa, *el-İsrâiliyyât*, s. 366.

## SONUÇ

Bu çalışmadan amaç, çağdaş tefsirlerdeki isrâilî rivayetleri tespit değildi. Zira çağdaş dönem müfessirleri, dönemin doğası gereği, bu tür rivayetlere oldukça mesafeli durmuş, bunlara ancak çağdaş dönemin sunduğu imkân ve veriler çerçevesinde bir değerlendirmeye tabi tutmak amacıyla tefsirlerine almışlar yahut da hiç almamışlardır. Bu sebeple bu çalışma rivayetlerden ziyade rivayetlere yönelik eleştirel yaklaşımlara ve bunların nedenlerine odaklanmış oldu.

Bu çalışma klasik tefsir literatüründe önemli bir yer tutan isrâilî rivayetlerin menşelerini araştırıp ortaya koyma amacıyla da değildi. Çünkü bu geniş kapsamlı ve çok yönlü bir araştırmayı; belki hepsinden de önemlisi Arapçanın yanı sıra İbranice, Süryanice, Aramca gibi arkaik dilleri bilmek gibi teknik bir alt yapıyı da gerektiriyordu. Gerçek şu ki bu alan hala bakirdir ve tefsirlerdeki, hangi kültür havzasına ait olursa olsun kadim mirasın ürünü olan rivayetleri herhangi bir ideolojik önyargı taşımaksızın objektif araştırma ve incelemeleri beklemektedir. Sözünü ettiğimiz ideolojik önyargı tahmin edilebileceği gibi, İslam'ın köklerini Yahudi ve Hıristiyan kaynaklarında arayan ve isrâiliyatı buna payanda yapan oryantalist yaklaşımı ile bu malzemelerin İslam'ı içten içe yozlaştırma düşüncesindeki bir kısım Yahudi ve Hıristiyan mühtedi tarafından sokulduğu iddiasındaki çağdaş dönem Müslüman yaklaşımıdır. Bu noktada çeşitli araştırmacılarca dile getirilen, akademisyenler tarafından bu kıssaların bir araya getirilip orijinallerinin araştırılması ve dinler arasındaki etkileşim kanallarının ortaya çıkarılması önerisi hala geçerliliğini korumaktadır.

Bununla birlikte bu çalışma, isrâiliyatın hangi kaynaklardan ve nasıl bir süreçten sonra ve hangi etkenlerle İslamî literatüre, özellikle de tefsir literatürüne girdiğini ortaya koymaya çalışmış, konu ile ilgili varsayımları çeşitli değerlendirmelere tabi tutmuştur. Bu konuda kesin sonuçlara ulaştığı iddiasında değildir; zira burada isrâiliyat gibi birkaç varsayıma indirgenemeyecek çok karmaşık bir konuyla karşı karşıya bulunduğumuz hatırd tutulmalıdır. Bunun yanı sıra tefsir tarihinin ilk dönemlerinden günümüze isrâiliyat kavramının tarihî seyri, isrâiliyata yönelik eleştirilerin boyutları, modern dönem öncesi, isrâiliyatın nakline bir usul belirleme amacı güden müfessirlerin görüşleri ayrıntılarıyla değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Şunu da ifade etmeliyiz ki klasik tefsirler, israiliyata yükledikleri bilgi değeri açısından klasik tefsirin kendi mantığı ve iç tutarlılığı ve hatta zenginliği içinde yeterince değerlendirilmemişlerdir. Sözgelimi M. Hüseyin ez-Zehebî, alanla ilgili meşhur çalışmasında, klasik tefsirlerde yer alan isrâilî rivayetler ve ravilerine yer yer sahip çıkan bir anlayışla, modern dönemin, klasik tefsirleri mahkûm eden bakış açısı arasında gidip gelmiş, tefsirin genel mantığı içinde isrâiliyatı değerlendirmede yeterli kadar başarılı olamamıştır. Modern dönemde sayıları çok büyük bir yekûna ulaşan Müslüman müelliflerin konuyla ilgili çalışmaları da Zehebî'nin bu çalışmasını aşamamışlardır. Sözgelimi Taberî tefsiri açısından konuya bakıldığında, Taberî'nin bu rivayetleri, bizim bugün düşündüğümüz gibi “dış kaynaklı” bilgiler olarak değil, “Hz. Peygamber, sahabe, tabiîn ve ondan sonraki âlimlerin oluşturduğu seleften gelen rivayetler” olarak gördüğü anlaşılır. (Malumdur ki Taberî, kendisinden sonra meşhur olacak olan isrâiliyat tabirini hiç kullanmamıştır.) Bu bakımdan onun yer verdiği bu rivayetleri tefsirinin *iç bütünlüğü* içinde değerlendirmek gerekir.

Klasik tefsirin en bariz özelliklerinin başında, kendi *iç bütünlüğü* ve *sürekliliği* gelir. Kanaatimizce bu iç bütünlük ve rivayet geleneğindeki sürekliliğin göz ardı edilmesi, bu rivayetleri ciddi tenkitlerin hedefi haline getirmiştir. Buna ilaveten dönemsel koşulların Müslüman düşünürleri sürüklediği entelektüel buhranlar, güya zamanın ruhuna aykırı gözüken bu rivayetlerin sadece eleştirisini değil, aynı zamanda bütünüyle gözden düşürülmesini beraberinde getirmiştir. Bu çalışmada, bu süreçleri de efradını cami agharını mani bir biçimde tasvir ve tahlil edebildiğimiz düşüncesindeyim.

Çağdaş tefsirlerde Kitab-ı Mukaddes nakillerinin bu denli çok yaygınlık kazanmasına gelince, bunun, tefsir tarihi açısından, modern süreçlerin yarattığı ve gelenekte çok fazla yeri olmayan ve dolayısıyla meşruiyeti problemlili, çağdaş bir fenomen olduğunu ortaya koyabildiğimiz kanaatindeyim. Bu süreçler isrâiliyatın eleştirel bir gözle okunmasını etkilediği gibi, Kitab-ı Muakddes'in çeşitli inceleme ve araştırmalara konu edinilmesini, elde edilen birikimin de Kur'an tefsiri ve tefsirde rivayet algısını ciddi anlamda etkilediğini çeşitli başlıklar altında gösterebilmiş olmalıyız. Ancak burada şu noktayı da ilave etmemiz ilmî insaf ve hakkaniyetin bir gereği olmalıdır: Başlangıçta apolojetik tavrın bir yansıması olan bu yöntem, Mevdûdî gibi müfessirlerin elinde keskin bir kılıca dönüşmüş, bu çabayla bu yöntem önemli ölçüde içselleştirilmiş, böylelikle Kitab-ı Mukaddes'ten azami derecede istifade edilmiştir. Bu bakımdan nasıl ki ilk dönemlerde isrâiliyat bir tefsir malzemesi olarak devreye girmiş ve literatüre bir genişlik getirmişse, Kitab-ı Mukaddes'e bu kadar



vukufiyet de çağdaş tefsire bir genişlik getirmiş, bu birikim Kur'an'ın geçmiş diğer kitaplara nazaran ilahî ve korunmuş bir kitap olduğunu ispatta güçlü bir argüman olarak işlev görmüştür. Ne var ki bizim de bazı örneklerini verdiğimiz gibi, yöntemin çeşitli açılardan tenkide açık olduğu da unutulmamalıdır.

Esasen, klasik yöntemle çağdaş yöntem birbiriyle karşılaştırıldığında, “Batı cephesinde değişen bir şey yok” gibi geliyor bize. Klasik dönem müfessirleri, o günün şartlarında ellerine geçen büyük oranda Ehl-i Kitap menşeli bilgileri, kendi dünya görüşleri perspektiflerinden bir işleme tabi tutup ehlileştirerek Kur'an tefsirinde değerlendirme cihetine gidiyorlardı. Bugünkü müfessirler de tarih biliminin sonuçlarından, arkeolojik bilgilere kadar modern bilimsel araştırmaların bütün imkânlarından yararlanıp bu bilgi ve verileri, İsmail R. Farukî'nin nazariyesiyle İslamîleştirerek tefsir ilmine adapte etmeye çalışmaktadırlar. Bunun da bugün tefsirlerde isrâiliyat rivayetlerinin tartışıldığı kadar henüz tartışılmayan çeşitli açmazları beraberinde getirdiği, tarafımızdan tartışılması gereken bir husus olarak gündeme getirilmiş bulunmaktadır.

Netice olarak, bundan sonra, en başta klasik tefsiri kendi iç bütünlüğü ve sürekliliği içinde değerlendirerek, literatürde var olan rivayetlerin Kur'an'ın analaşılmasına ve tefsir yazımına ne gibi olumlu katkılar sağlamış olduğunun ayrıntılı incelemeleri yapılmalı; *isrâiliyatın bilgi değeri* üzerinde, bu rivayetlerin *kendine has mantığı, ifade biçimi ve tasavvur tarzı* göz önünde bulundurularak daha ciddi bir biçimde durulmalıdır. Tefsir literatüründe yer alan bu bilgilerin aynı zamanda bilişsel (kognitif) çözümleri de yapılarak, İslam öncesi toplumların hatta bu rivayetlerin İslam toplumuna geçişi dönemindeki insanların gerek hayat tarzları gerekse varlığın başlangıcı, tanrı, insan, dünya ve ahiret tasavvurları ve bilgi üretme biçimleri ortaya konulmalıdır. Bunun tefsir kadar diğer bilim dalları için de önemli sonuçlar ortaya çıkaracağı kanaatindeyiz. Son olarak da tefsirde Kitab-ı Mukaddes'in tefsir kaynağı olarak kullanılması, bunun katkıları ya da yol açtığı problemler daha kapsamlı tartışmalara konu edilmeli; yöntem geçerli, tutarlı ve daha sağlıklı bir yapıya kavuşturulmalıdır.

## BİBLİYOGRAFYA

- Âcurrî, Ebu Bekir Muhammed b. Huseyn, *eş-Şerîa* (nşr. Abdullah ed-Dümeycî), I-V, Dâru'l-Vatan, Suud, 1420-1999.
- Adam, Baki, "Kur'an'ın Anlaşılmasında Tevrat'ın Rolü", *İslâmî Araştırmalar*, cilt: 9, sayı: 3, 1996, s. 167-176.
- \_\_\_\_\_, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, Pınar, İstanbul, 2002.
- Adams, C. J. "Abû'l-A'lâ Mawdûdî's *Tafhîm al-Qur'ân*", *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an*, (ed. Andrew Rippin), Clarendon, Oxford, New York, 1988, s. 307-321.
- Adang, Camilla, *Muslim Writers on Judaism & Hebrew Bible: From Ibn Rabban To Ibn Hazm*, Brill, Leiden, 1996.
- Afgânî, Cemaleddin ve Abduh, Muhammed, *el-Urvetü'l-Vüska* (tr. İbrahim Aydın), Bir Yay., İstanbul, 1987.
- Ahmed b. Hanbel, *ez-Zühd*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1420-1999.
- Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1969.
- Ahmed Halil, es-Seyyid, *Neş'etü't-Tefsîr fi'l-Kütübi'l-Mukaddese ve'l-Kur'ân*, el-Vekâletü'ş-Şarkıyye, İskenderiye, 1373-1954.
- Âişe Abdurrahman, *el-İsrâiliyyât fi'l-Ğazvi'l-Fikrî*, Kahire, 1975.
- \_\_\_\_\_, *el-Kur'ân ve Kadâye'l-İnsân*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 1978.
- Akpınar, Ali, "Ömer Rıza Doğrul ve 'Tanrı Buyruğu' Adlı Eseri ve Meal Dünyasına Katkısı", *Kur'an Mealleri Sempozyumu I*, DİB yay., Ankara, 2007, s. 457-473.
- Albayrak, İsmail, "Metinsel Diyalog: İslamiyât", *İslâmiyât V* (2002), sayı:3, s. 109-122.
- \_\_\_\_\_, "Reading the Bible in the Light of Muslim Sources: From *İsrâ'iliyyât to İslâmiyyât*", *Islam and Christian-Muslim Relations*, cilt: 23, sayı 2, Nisan 2012, s. 113-127.
- \_\_\_\_\_, "Re-evaluating the Notion of İsrâiliyat" *DEÜİFD*, XIII-XIV, İzmir, 2001, s.69-88.
- \_\_\_\_\_, *Klasik Modernizmde Kur'an'a Yaklaşımlar*, Ensar, İstanbul, 2004.
- \_\_\_\_\_, *Qur'anic Narrative and İsrâiliyyât in Western Scholarship in Classical Exegesis*, The University of Leeds, İngiltere, 2000.

- Âlûsî, Şihabü'd-Dîn Mahmud b. Abdillâh, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Seb'î'l-Mesânî* (Ali Abdülkadir Atıyye), I-XVI, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1415, XII, 183.
- Alvânî, Tâhâ Câbir, *Çağdaş Düşünce Krizi* (tr. Burhan Köroğlu), Balkan İlmî Araştırma Merkezi, İstanbul, 1994.
- Amâra, Muhammed, *el-A'malü'l-Kâmile li'l-İmâm Muhammed Abduh*, el-Müessesetü'l-Arabiyye, Beyrut, 1980.
- Assmann, Jan, *Kültürel Bellek* (tr. Ayşe Tekin), Ayrıntı, İstanbul, 2001.
- Ateş, Süleyman, *İslam'a İtirazlar Kur'an-ı Kerim'den Cevaplar*, Kılıç Kitabevi, Ankara, 1971.
- \_\_\_\_\_, "Cennet Kimsenin Tekelinde Değildir", *İslamî Araştırmalar*, c. 3, sayı: 1, Ocak 1989, 7-24.
- \_\_\_\_\_, *Kur'an Ansiklopedisi*, I-XXIII, Kur'an Bilimleri Araştırma Vakfı, İstanbul, 1997.
- \_\_\_\_\_, *Kur'an-ı Kerim'in Evrensel Mesajına Çağrı*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1999.
- \_\_\_\_\_, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, I-XI, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, ts.
- Ay, Eyyüp, "Hz. İbrahim Kıssasına Arkeolojik Bir Yaklaşım", *IV. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu*, Fecr, Ankara, 1998, s. 185-195.
- Aydemir, Abdullah, *Tefsirde İsrâiliyyat*, Beyan, İstanbul, 2000.
- Aydın, Atik, *Taberî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*, Ankara Okulu, Ankara, 2005.
- Aydın, Fuat, *Yahudilik*, İnsan, İstanbul, 2004.
- Aydın, M. S., "Modernleşme Çabaları ve Kur'an'ın Yeniden Okunuşu" *III. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu*, Fecr, Ankara, 1998, s. 321-340.
- \_\_\_\_\_, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı, İzmir, 2001.
- Aydın, Mehmet, *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü*, Din Bilimleri, Konya, 2005.
- \_\_\_\_\_, *Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, Konya, 1989.
- Ayğın, Fadıl, *Hz. Peygamber'in Nübüvvetini Kanıtlama Açısından Beşâirü'n-Nübüvve*, (yayınlanmamış doktora tezi), MÜSBE, İstanbul, 2011.
- Aynî, Bedreddin, *Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I-XII, İhyâu't-Türâs el-Arabî, Beyrut, XV, 120.
- Âzâd, Ebu'l-Kelâm, *Zülkarneyn Kimdir?* (tr. Muharrem Tan), İz Yay, İstanbul, 2010.

- Aziz Ahmed, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam* (tr. Ahmet Küskün), Yöneliş, İstanbul, 1990.
- Azîzî, Ali b. Ahmed, *es-Sirâcü'l-Münîr Şerhu Câmîi's-Sağîr*, I-III, Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1304.
- Azmeh, Aziz, "Oryantalizmin Eklemlenmesi", *Oryantalistler ve İslamiyatçılar* (ed. Asaf Hüseyin vd; tr. Bedirhan Muhip), İnsan, İstanbul, 1989.
- Babanzâde, Ahmed Naîm, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*, I-XII, TTK Basımevi, Ankara, 1957.
- Bağdâdî, Hatîb, *el-Câmi li-Ahlâkı'r-Râvi ve Âdâbi's-Sâmi'* (thk. Mahmud et-Tahhân), I-II, Mektebetü'l-Meârif, Riyad, ts.
- \_\_\_\_\_, *Şerafû Ashâbi'l-Hadîs* (thk. Mehmed Said Hatiboğlu), DİB, Ankara, 1991.
- \_\_\_\_\_, *Tarîhu Bağdâd* (thk. Mustafa Abdülkadir Ata), I-XXIV, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1417.
- Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-Arifîn Esmâül Müellifîn ve Âsârü'l-Musannifîn*, I-II, İstanbul, 1951.
- Bahn, Paul, *Arkeolojinin ABC'si* (tr. Banu Örnek), Kabalcı, İstanbul, 1999
- Baljon, J.M.S., *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler* (tr. Şaban Ali Düzgün), Fecr, Ankara, 2000.
- Başkan, Ömer, *Kur'an Yorumunun Politik Bağlamı Mevdudi Örneği*, Berikan, Ankara 2010.
- Beğavî, Ebu Muhammed Huseyn b. Mes'ûd, *Meâlimü't-Tenzîl fî Tefsîri'l-Kur'ân* (thk. Abdürrazzâk el-Mehdî) I-V, İhyâü't-Türâs, Beyrut, 1420.
- Bennâ, Hasan, "Kur'an Tefsirinin Doğuşu, Gelişmesi ve Başlıca Tefsir Ekolleri" (tr. Yusuf Işıcık), *SÜİFD*, Yıl: 1997, sayı: 7, s. 123-141.
- Bennâ, Hasan, *Mukaddime fî't-Tefsîr*, Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm, Beyrut, 1979
- Beratlı, Nazım, "Bilim Mi, -Sanat Mı-, Propaganda mı? Tarih Nedir?", *Kıbrıs Yazıları*, Sayı 3 / Yaz-Güz 2006, s. 3-20.
- Beyzâvî, Nasıruddin Ebu Said, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl* (thk. M. Abdurrahman el-Maraşlî), I-V, İhyâü't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1418.
- Biçer, Ramazan, *İslam Kelamcılarına Göre İncil*, Gelenek, İstanbul, 2004.
- Bikâî, Burhâneddin İbrahim b. Ömer, *el-Akvâlü'l-Kavîme fî'n-Nakl mine'l-Kütübi'l-Kadîme* Muhammed Mursi el-Hûli, *Mecelletü'l-Mahtûtâti'l-Arabiyye*, 1401/1980, XXVI/2, 37-96.

- \_\_\_\_\_, *Mesâidü'n-Nazar li'l-İşr'af alâ Makâsidi's-Süver*, Mektebetü'l-Maârif, I-III, Riyâd, 1408, 1987.
- \_\_\_\_\_, *Nazmü'd-Dürer fî Tenâsübi'l-Âyât ve's-Süver*, I-XXII, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, Kahire, ts.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi*, I-II, D.İ. Reislîği Yayınları, Ankara, 1960.
- Binder, Leonard, *Liberal İslam*, (tr. Yusuf Kaplan), Rey, Kayseri, 1996.
- Birişik, Abdülhamit, *Hind Alt Kıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, İnsan, İstanbul, 2001.
- Bolay, Süleyman Hayri, "Âdem", *DİA*, I, 358-363.
- Bucaille, Maurice, *Kitab-ı Mukaddes Kur'an ve Bilim* (tr. Suat Yıldırım), Töv, Ankara, 1984.
- Bulaç, Ali, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler*, İz, İstanbul, 1995.
- Bursevî, İsmail Hakkı, *Rûhu'l-Beyân*, I-X, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ts.
- Câbirî, M. Âbid, *Arap-İslam Aklının Oluşumu* (tr. İbrahim Akbaba) Kitabevi, İstanbul, 2001.
- Câhız, Ebu Osman Amr b. Bahr, *er-Red ale'n-Nasârâ, Resâilu'l-Câhız*, I-IV, Mektebetü'l-Hancî, Mısır, 1399/1979.
- \_\_\_\_\_, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I-III, Mektebetü'l-Hilâl, Beyrut, 1423, I, 294.
- \_\_\_\_\_, *el-Hayevân*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, I-VII, Beyrut, 1424.
- \_\_\_\_\_, *Hucecü'n-Nübüvve, Resâilu'l-Câhız*, I-IV, Mektebetü'l-Hancî, Mısır, 1399/1979.
- Calder, Norman, "From Midrash to Scripture: the sacrifice of Abraham in early İslamic tradition", *Le Muséon*, CI (1988), s. 375-402.
- \_\_\_\_\_, "Tafsîr from Tabarî to Ibn Kathîr: problems in the description of a genre, illustrated with reference to the story of Abraham", *Approaches to the Qur'an* (ed. G.R. Hawting and Abdul-Kader A. Shareef), London, 1993.
- Çalışkan, İsmail, "Kur'an ve Tefsir Araştırmalarında Batılı Yaklaşımda Değişim ve Baljon", *Marife*, yıl: 3, sayı: 2, s. 19-28.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, TDVY, Ankara, 1997.
- Cevâd Ali, "Mevâridü Târîhi't-Taberî", *Mecelletü'l-Mecma' il-İlmî el-İrâkî*, cilt. I, yıl:1, Bağdat, 1369-1950, s. 143-231.
- \_\_\_\_\_, *el-Mufassal fî Târîhi'l-Arab Kable'l-İslâm*, I-X, Bağdat, 1993.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma, İstanbul, 1999.
- Cirit, Hasan, "Kussâs" *DİA*, XXVI, 463-465.

- Cündioğlu, Düccane, *Bir Kur'an Şâiri, Mehmed Âkif ve Kur'an Meâli*, Birun, İstanbul, 1999.
- \_\_\_\_\_, *Kur'an'ı Anlamanın Anlamı*, Tibyan, İstanbul, 1997.
- \_\_\_\_\_, *Kur'an Çevirilerinin Dünyası*, Kapı, İstanbul, 2011.
- \_\_\_\_\_, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Anlam'ın Tarihi*, Kaknüs, İstanbul, 2005.
- \_\_\_\_\_, “Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası: Osmanlı Tefsir Mirası –Bir Histografik Eleştiri Denemesi-”, *İslâmiyât*, II (1999), sayı 4, s. 51-73.
- \_\_\_\_\_, “Ernest Renan Ve Reddiyeler Bağlamında İslam-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı”, *Dîvân İlmî Araştırmalar*, 2 (1996/2), 1-94.
- \_\_\_\_\_, “Sahtekârlığın Tarihi: Bilim+Siyaset=Oryantalizm”, *Marife*, yıl. 6, sayı. 3, 2006, s. 7-41.
- \_\_\_\_\_, *Felsefenin Türkçesi*, Gelenek, İstanbul, 2004.
- Cüveynî, Abdülmelik b. Muhammed İmâmu'l-Haremeyn, *Şifâü'l-Ğalîl fî Beyâni mâ Vakaa fî't-Tevrâti ve'l-İncîli mine't-Tebdîl* (thk.Ahmed Hicâzî es-Saka), el-Mektebetü'l-Ezheriyye, Kahire, ts.,
- Çakan, İsmail Lütfî ve Eroğlu, Muhammed, “Abdullah b. Abbas”, *DİA*, I, 76-79.
- Çelebi, İlyas, “Fiten ve Melâhim”, *DİA*, XIII, 149-153.
- Çoban, Bekir Zakir, “Josephus'un Gözüyle İlk Dönem Yahudi Fırkaları” *DEÜİFD*, XXVII/2008, s. 57-69.
- Dâvûdî, Şemseddin Muhammed b. Ali, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, I-II, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, ts.
- Davutoğlu, Ahmet, “İslam Düşünce Geleneğinin Temelleri, Oluşum Süreci ve Yeniden Yorumlanması”, *Divan*, 1996/1, s. 1-44.
- \_\_\_\_\_, “Modernleşme Sürecinde Entelektüel Dönüşüm ve Zihniyet Parametreleri”, *Modernleşme, İslam Dünyası ve Türkiye*, Ensar, İstanbul, 2001, s. 361-392.
- \_\_\_\_\_, “Bunalımdan Dönüşüme Batı Medeniyeti ve Hıristiyanlık”, *Divan*, 2000/2, s. 1-74.
- \_\_\_\_\_, *Stratejik Derinlik*, Küre, İstanbul, 2001.
- Demir, Necati, “Tarih Yazımında Nesnelliğin Önemi”, *CÜİFD*, 2010, cilt: XIV, sayı: 2, s. 151-174.
- Demir, Ömer, *Bilim Felsefesi*, Vadi, Ankara, 2000.
- Demir, Şehmus, *Kur'an'ın Yeniden Yorumlanması –Batı İle Münasebetin Kur'an Yorumuna Yansımaları-*, İnsan, İstanbul, 2002.

- \_\_\_\_\_, *Mitoloji, Kur'an Kıssaları ve Tarihi Gerçeklik*, Beyan, İstanbul, 2003.
- Demirci, Muhsin, *Tefsir Tarihi*, MÜİFY., İstanbul, 2006.
- Derveze, Muhammed İzzet, "Havle'l-İsrâîliyyât fî Kütübi't-Tefsîr", *Mecelletü'l-Va'yi'l-İslâmî*, yıl: 2, sayı: 19, Kuveyt, Receb, 1386, s. 38-42.
- \_\_\_\_\_, *el-Kur'anü'l-Mecîd* (tr. Vahdettin İnce), Ekin, İstanbul, 1997.
- \_\_\_\_\_, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, I-X, İhyâü'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire, 1383.
- Deylemî, Ebû Şuca' Şiraveyh b. Şehridâr el-Hemedânî, *el-Firdevs bi-Me'sûri'l-Hutâb*, I-V (VI Fihrist) Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1986-1406.
- Dihlevî, Veliyyullah, *el-Fevzü'l-Kebîr fî Usûli't-Tefsîr* (tr. Selman en-Nedvî), Dâru-Sahva, Kahire, 1407-1986
- Doğrul, Ö. Rıza, *Tanrı Buyruğu*, I-II, Ahmet Halit Kitabevi, İstanbul, 1947.
- Dûrî, Abdülaziz, *Bahs fî Neşeti İlmî't-Târîh inde'l-Arab*, Dâru'l-Meşrik, Beyrut, 1993.
- Durmuş, İsmail, "Şiir", *DİA*, XXXIX, 144-154.
- Düzgün, Şaban Ali, *Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi*, Akçağ, Ankara, 1997.
- Ebu Hayyân, Muhammed b. Yusuf el-Endelüsî, *Bahru'l-Muhît fî't-Tefsîr* (thk. Sıdkı Muhammed Celil), I-X, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1420.
- Ebu Nuaym, Ahmed b. Abdullah el-İsfehânî, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Asfiyâ*, I-X, es-Seâde, Mısır, 1974.
- Ebu Rabi, İbrahim M., *Modernlik ve Çağdaş İslam Düşüncesi* (tr. Komisyon), Yöneliş, İstanbul, 2003.
- Ebu Reyve, "Ka'bu'l-Ahbâr Huve es-Suhûnî el-Evvel", *er-Risâle*, Nisan 1946, s. 360-363.
- \_\_\_\_\_, *Edvâ' ale's-Sünneti'l-Muhammediyye*, Kahire ts.
- Ebu Şehbe, Muhammed, *Difâ' ani's-Sünne*, Mecmau'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, Kahire, 1985.
- \_\_\_\_\_, *el-İsrâîliyyât ve'l-Mevdûât fî Kütübi't-Tefsîr*, Mektebetü's-Sünne, 1408.
- Ebu Ubeyd, Kâsım b. Sellâm, *Kitâbu'l-Hutab ve'l-Mevâız* (thk. Ramazan Abdü't-Tevvâb), Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, ts.
- Ebu Zehv, M. Muhammed, *el-Hadîs ve'l-Muhaddisûn*, Dâru'l-Fikr, Kahire, 1378.
- Ebu Zeyd, Nasr Hâmid, *İlahi Hitabın Tabiatı –Metin Anlayışımız ve Kur'an İlimleri Üzerine-* (tr. M. Emin Maşalı) Kitâbiyât, Ankara, 2001.
- \_\_\_\_\_, "Tarihte ve Günümüzde Kur'an Te'vili Sorunsalı" (tr. Ömer Özsoy), *İslâmî Araştırmalar*, sayı: 9, 1996, s. 24-44.

- Erbaş, Muammer, “Bir Tefsir Kaynağı Olarak Taberî'nin ‘*Târihu'l-Ümem/Rusûl ve'l-Mülûk*' İsimli Eseri”, *Bir Müfessir Olarak Muhammed b. Cerir et-Taberî Sempozyumu*, Konya, 2010, s. 141-178.
- Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı* (tr. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk), İşaret, İstanbul, 1999.
- \_\_\_\_\_, *Yolların Ayrılış Noktasında İslam* (tr. Hayreddin Karaman), İz, İstanbul, 2002.
- Fadl Hasen Abbas, *et-Tefsîr Esâsiyyâtühû ve İtticâhâtühû*, Mektebe Dandîs, Amman, 2005.
- Fatoohi, Louay-Al-Dargazelli, Shetha, *Musa ve Firavun-Çıkış Kitabı*, Gelenek, İstanbul, 2003.
- Fayda, Mustafa, “Taberî”, *DİA*, XXXIX, 314-320.
- Fazlıoğlu, İhsan “Osmanlı Dönemi Türk Felsefe-Bilim Hayatının Çerçevesi”, *Türkiye'de/Türkçede Felsefe Üzerine Konuşmalar*, Küre, İstanbul, 2010, s. 201-255.
- Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık* (tr. Alpaslan Açıkgenç-Hayri Kırbaçoğlu), Ankara Okulu, Ankara, 1998.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, I-IV, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ts.
- \_\_\_\_\_, *İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm, Mecmûatü'r-Resâil* (thk. İbrahim Emin Muhammed), el-Mektebe et-Tevfikıyye, Kahire, ts.
- Gencer, Bedri, *İslam'da Modernleşme 1839–1939*, Lotus, Ankara, 2008.
- Gezgin, Süleyman, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Kur'an*, Ankara Okulu Yay. Ankara, 2008.
- Gibb, H.A.R., *İslam'da Modern Eğilimler* (tr. Kürşad Atalar), Çağlar, Ankara, 2006.
- \_\_\_\_\_, *Islamic Society And The West*, (A Study Of the Impact of Western Civilisation on Moslem Culture in the Near East), I-II, Oxford University Press, 1957.
- Goldziher, Ignaz, *Muslim Studies* (ed. S.M. Ster), I-II, London, 1967, 1971.
- \_\_\_\_\_, *Mezâhibü't-Tefsîri'l-İslâmî* (Ar. tr. Abdulhalim Neccar), Mısır, 1955.
- \_\_\_\_\_, “Ehl-i Kitaba karşı İslam Polemiği II” (tr. Cihad Tunç), *AÜİF Dergisi*, sy. 5, Ankara, 1982, s. 249-277.
- Goldziher, Ignaz, *Klasik Arap Literatürü* (tr. Azmi Yüksel, Rahmi Er), İmaj, Ankara, 1993.



- Goodman, Lenn E., “Saadia Gaon el-Feyyûmî”, *İslam Felsefesi Tarihi* (ed. S.H. Nasr, O. Leaman), Açılım, İstanbul, 2011, II, s. 369-388.
- Göle, Nilüfer, *Melez Desenler*, Metis, İstanbul, 2000.
- \_\_\_\_\_, *Modern Mahrem*, Metis, İstanbul, 2004.
- Görgün, Tahsin, “Kur’an Kıssalarının Neliği (Mahiyeti) Üzerine”, *IV. Kur’an Haftası Kur’an Sempozyumu*, Fecr, Ankara, 1998, s. 19-40.
- \_\_\_\_\_, “Kur’an ve Fıkıh”, *Kur’an ve Tefsir Araştırmaları II*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2001.
- Gutas, Dimitri, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür* (tr. Lütfü Şimşek), Kitap Yayınevi, İstanbul, 2001.
- Güler, Zekeriya, “Hadislerin Anlaşılmasında Rivayet-Dirayet Bütünlüğü”, *İlam Araştırma Dergisi*, cilt: 1 sayı: 2 Aralık, 1996, s.113-131.
- \_\_\_\_\_, “Selefi Hareketin Tarihi Kökenleri ve Yöntem Problemi”, *Marife*, yıl: 9, sayı: 3, 2009, s. 47-74.
- Gündüz, Şinasi, “Kur’an Kıssalarının Kaynağı Eski Ahit mi?”, *IV. Kur’an Haftası Kur’an Sempozyumu*, Fecr, Ankara, 1998, s. 41-75.
- \_\_\_\_\_, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Vadi, Ankara, 1998.
- Güneş, Abdülbaki, *Aklı Tefsir Hareketi*, Ahenk, Van, 2003.
- Güngör, Erol, *İslamın Bugünkü Meseleleri*, Ötüken, İstanbul, 1998.
- \_\_\_\_\_, *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*, Ötüken, İstanbul, 2010.
- Gürbüz, İbrahim, “İbn Hazm”, *DİA*, XX, 56-57.
- Halefullah, Muhammed, *el-Fennu’l-Kasasî fi’l-Kur’ân*, Mektebetü’l-Encelû el-Mısriyye, 1972.
- Hâlidî, Salâh Abdülfettah, *İsrâiliyyât Muâsıra*, Dâru Ammâr, Amman, 1411-1991.
- Hamidullah, Muhammed, “İslamî İlimlerde İsrâiliyat Yahut Gayr-i İslamî Menşeli Rivayetler” (tr. İbrahim Canan), *İİFD*, sy. 2, 1977, s. 295-319.
- \_\_\_\_\_, *İslam Peygamberi* (tr. Salih Tuğ), I-II, A. Gençlik, Ankara, ts.
- \_\_\_\_\_, *Aziz Kur’an* (tr. Abdülaziz Hatip-Mahmut Kanık), Beyan, İstanbul, 2000.
- Hân, Muhammed Mustafa, *Menhecü’l-İmâm İbn Kesîr fi Rivâyetihî ve Nakdihî li-l-İsrâiliyyât*, Külliyyetü’l-Dirâsâtî’l-Ulyâ, el-Câmiatü’l-Ürdüniyye, 2004.
- Hanioğlu, M. Şükrü, *DİA*, “Batıllaşma”, V, 148-152.
- Harman, Ömer Faruk, “Kitab-ı Mukaddes”, *DİA*, XXVI, 75, 76.
- Hatiboğlu, İbrahim, “İsrâiliyat”, *DİA*, XXIII, 195-199.
- \_\_\_\_\_, *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları*, İz, İstanbul, 2010.

- Hatiboğlu, M. Said, *Hadis Tedkikleri*, Otto, Ankara, 2009.
- Hâzin, Alâuddîn, *Lübâbü't-Te'vil fi Meâni't-Tenzil* (thk. Muhammed Ali Şahin), I-IV, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1415.
- Hâzin, Aleaddin Ali b. Muhammed, *Lübâbü't-Te'vil fi Meâni't-Tenzil* (thk. Muhammed Ali Şahin), I-IV, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1415.
- Herevî, Ali b. Muhammed, *Mirkâtü'l-Mefâtih Şerhu Mişkâti'l-Mesâbih*, I-IX, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1422/2002.
- Herevî, Ebu'l-Ferec el-Muâfâ b. Zekeriyya b. Yahya, *el-Celîsü's-Sâlih ve'l-Enîsu'n-Nâsih*, Merkezü Vedûd el-Mahtûtât, <http://wadod.com/bookshelf/book/74>.
- Heytemî, İbn Hacer, *Tuhfetu'l-Muhtâc fi Şerhi'l-Minhâc*, I-X, el-Mektebetü't-Ticâriyye, Mısır, 1357-1983.
- Hıdır, Özcan, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, İnsan, İstanbul, 2006.
- \_\_\_\_\_, “İslam'ın Yahudi Kökeni İddiası İle ilgili İddialar ve Çalışmalar”, *İlam Araştırma Dergisi*, c. III, sy. 1 (Ocak-Haziran 1998) s. 155-168.
- Hindî, Rahmetullah, *Kutsal Kitaba İlahi Çağrı (Izhâru'l-Hakk Çevirisi)* (tr. Abdulhadi Sıddık), Faran yay. İstanbul, 2005.
- Hitti, Philip K., *History Of The Arabs*, Newyork, 1968.
- \_\_\_\_\_, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi* (tr. Salih Tuğ), İFAV, İstanbul, 1995.
- Hodgson, M.G.S., *İslâm'ın Serüveni* (tr. Kurul), I-III, İz, İstanbul, 1993.
- Horovitz, Josef, “Tevrat”, *İslam Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Bakanlığı, İstanbul, 1974, XIII, 219-221.
- \_\_\_\_\_, *İslamî Tarihçiliğin Doğuşu* (tr. Ramazan Altınay-Ramazan Özmen), Ankara Okulu, Ankara, 2002
- Houari Touati, *Ortaçağda İslam ve Seyahat* (tr. Ali Berktaş), YKY, İstanbul, 2004.
- Hourani, Albert, *Çağdaş Arap Düşüncesi* (tr. Lâtif Boyacı), Hüseyin Yılmaz, İnsan, İstanbul, 1994.
- Hudayr, Abdülkerim, “Şerhu Bülûğu'l-Merâm”, *el-Mektebetü's-Şâmile 3.42, Mültekâ Ehli'l-Hadîs IV*.
- Hûlî, Emin, *Arap-İslam Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar* (tr. Emrullah İşler, Mehmet Hakkı Suçin), Ankara, 2006.
- Hüsni Yusuf el-Atyâr, *el-Bidâyâtü'l-Ûlâ li'l-İsrâiliyyât fi'l-İslâm*, Mektebetü'z-Zehra, Kahire, 1412/1991.
- İşıcık, Yusuf, *Kur'an Meâli*, Konya İlahiyat Derneği, Konya, 2010.
- \_\_\_\_\_, *Kur'an'ı Anlamada Temel İlkeler*, Esra, Konya, 1997.

- İbn Abdilberr, Ebu Amr Yusuf en-Nemerî, *Câmiu Beyânil'l-İlmi ve Fadlih* (thk. Ebu'l-Eşbâl ez-Züheyri), I-II, Dâru İbni'l-Cevzî, Suud, 1414-1994.
- İbn Asâkîr, Ebu'l-Kâsım Ali b. Hasen, *Târîhu Dimeşk* (thk. Amr b. Ğarâme), I-LXXX, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1415-1995.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I-XXX, ed-Dâru't-Tûnisiyye, 1984.
- İbn Atıyye, bu Muhammed Abdülhak, *el-Muharraru'l-Vecîz fî Tefsîri Kitâbillahi'l-Azîz* (thk. Abdüsselâm Abdüşşafî), I-VI, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1422.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Şihabüddin Ahmed el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhâri* (nşr. Muhıbbüddîn el-Hatîb) I-XIII, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1379.
- \_\_\_\_\_, *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe* (thk. Âdil Ahmed Abdülmevcud), I-VIII, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1425.
- \_\_\_\_\_, *en-Nüket alâ Kitâbi İbni's-Sâlâh* (thk. Rabî el-Medhalî), Medine, 1404-1984.
- \_\_\_\_\_, *Lisânü'l-Mîzân* (thk. Dâiretü'l-Ma'rif en-Nizâmiyye), I-VII, Müessesetü'l-A'lemî, Lübnan, 1390/1971.
- \_\_\_\_\_, *Nüzhetü'n-Nazar fî Tavzîhi Nuhbetü'l-Fiker* (thk. Nureddin İtr), Matbaatü's-Sabah, Dimeşk, 1421/2000.
- \_\_\_\_\_, *Tehzîbü't-Tehzîb*, I-XII, Dâiratü'l-Maârif, Hindistan, 1326.
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime* (tr. Halil Kendir) I-II, Yeni Şafak, İstanbul, 2004.
- \_\_\_\_\_, *Mukaddime, Dîvânü'l-Mübtede' ve'l-Haber fî Târîhi'l-Arab ve'l-Berber* (thk. Halil Şehhate), Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1408-1988.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemeseddin Ahmed b. Muhammed, *Vefeyâtü'l-A'yân* (thk. İhsan Abbas), I-VII, Dâru Sâdir, Beyrut, 1994.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Fasl fî'l-Milel el-Ehvâ' ve'n-Nihal*, I-III, Mektebetü'l-Hancî, Kahire, ts.
- İbn Hişâm, Ebu Muhammed Abdülmelik, *es-Sîratü'n-Nebeviyye* (thk. Mustafa es-Sakâ), I-II, Matbbatü Mustafa el-Halebî, 1375-1955.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fida' İsmail b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* (thk. Sami b. Muhammed Selâme), I-VIII, Dâru Taybe, 1420/1999.
- \_\_\_\_\_, *el-Bidâye ve'n-Nihâye* (thk. Ali Şîrî), I-XIV, İhyâü't-Türâs, 1408/1988.
- \_\_\_\_\_, *Kıyasu'l-Enbiya* (thk. Mustafa Abdülvahid), I-II, Matbaatü Dâri't-Te'lîf, Kahire, 1388/1968.

- İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî, *Te'vilu Muhtelifi'l-Hadis* (thk. Muhammed Zührî), Dâru'l-Cîl, Beyrut, 1972.
- \_\_\_\_\_, *el-Maârif* (thk. Servet Ukkâşe), el-Hey'etü'l-Mısriyye, Kahire, 1992.
- İbn Manzur, Ebu'l-Fadl Cemâlüddin, *Lisânü'l-Arab*, I-XV, Dâru Sâdır, Beyrut, 1414.
- İbn Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed, *el-Fihrist* (ed. Gustav Flügel), Mektebetü'l-Hayyât, Beyrut, ts.
- İbn Sa'd, Ebu Abdillâh, Muhammed, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ* (thk. M. Abdülkadir Ata), I-VIII, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1410-1990.
- İbn Salâh, Ebû Amr Osman eş-Şehrezûrî, *Mukaddime* (thk. Nureddin Itr), Dâru'l-Fikr, Suriye, 1406-1986.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin Ebu'l-Abbâs Ahmed el-Harrânî, *Câmiü'l-Mesâil* (thk. M. Aziz Şems), I-VI, Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1422.
- \_\_\_\_\_, *Câmiü'r-Resâil* (thk. M. Reşad Sâlim), I-II, Dâru'l-Ata, Riyad, 2001.
- İbn Teymiyye, *el-Cevâbü's-Sahîh limen Beddele Dîne'l-Mesîh* (thk. Ali b. Hasen), Dâru'l-Âsime, Suud, 1419/1999.
- \_\_\_\_\_, *el-Fetâvâ el-Kübrâ*, I-VI, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1408/1987.
- \_\_\_\_\_, *el-Müstedrek alâ Mecmû'l-Fetâvâ* (nşr. Muhammed b. Abdurrahmân), I-V, 1418.
- \_\_\_\_\_, *en-Nübüvvât* (thk. Abdülaziz et-Tûvân), I-II, Advâü's-Selef, Suud, 1420/2000.
- \_\_\_\_\_, *ez-Zühdü ve'l-Verâu ve'l-Ibâde* (thk. Hammâd Selâme), el-Menâr, Ürdün, 1407.
- \_\_\_\_\_, *İkâmetü'd-Delîl alâ İbtâli't-Tahlîh*, (thk. Haseneny Muhammed Mahlûf), Dâr'ul-Ma'rife, Beyrut, ts.
- \_\_\_\_\_, *İktidâü's-Sirâti'l-Müstekîm Limuhâlefeti Ashâbi'l-Cehîm* (thk. Nasır Abdülkerim el-Akl), I-II, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Beyrut, 1419/1999.
- \_\_\_\_\_, *Kâide Celîle fi't-Tevessül ve'l-Vesîle* (thk. Rabî' b. Hâdî), Mektebetü'l-Fürkân, Amman, 1422-2001.
- \_\_\_\_\_, *Mecmûatü'r-Resâil* (thk. M. Reşid Rıza), I-II, Lecne't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- \_\_\_\_\_, *Mecmûu'l-Fetâvâ* (thk. Abdurrahman b. Muhammed), I-XXXV, Mecmau'l-Melik Fehd, Suud, 1416/1995.
- \_\_\_\_\_, *Muhtasaru Minhâci's-Sünne* (thk. Abdullah b. Muhammed el-Ğuneymân), Dâru's-Siddîk, San'a, 1426-2005.

- \_\_\_\_\_, *Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr* (nşr. Muhıbbüddîn el-Hatîb), 1399 (yayınevi ve yer yok).
- \_\_\_\_\_, *Şerhu Hadîsi'n-Nüzûl*, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut, 1397-1977.
- \_\_\_\_\_, *Ehâdîsü'l-Kussâs*, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut, 1988.
- \_\_\_\_\_, *Tefsîr Usûlüne Giriş* (tr. Yusuf Işıcık), Esra, İstanbul, 1997.
- İbnü'l-Arabî, Ebu Bekir, *Ahkâmu'l-Kur'ân* (nşr. Muhammed Abdülkâdir Ata), I-IV, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1424-2003.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman, *Keşfü'l-Müşkil min Hadîsi's-Sahîhayn*, thk. A. Huseyn el-Bevvâb, Dâru'n-Neşr, Riyâd, 1997.
- \_\_\_\_\_, Ebu'l-Ferec Cemalüddin, *Kitâbu'l-Kussâs ve'l-Müzekkirîn* (thk. Muhammed Zeğlul), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1406/1986.
- İbnü'l-Esîr, Ebu's-Seâdât Mecdüddin, *en-Nihâye fî Ğarîbi'l-Hadîs ve'l-Eser* (thk. Tahir Ahmet ez-Zâvî), I-V, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut, 1399/1979.
- İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbâri Men Zeheb* (thk. Mahmud Arnavud), I-XI, Daru İbn Kesîr, Dimeşk, 1406/1986.
- İffet Şarkavî, *Çağla Yüzleşmede Dini Düşünce* (tr. Orhan Atalay-Veyssel Güllüce), Ekev, Erzurum, 2001.
- İlyas, Halil İsmail, *Ka'bu'l-Ahbâr ve Eseruhû fî't-Tefsîr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2007.
- İşcan, Mehmet Zeki, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, Dergâh, İstanbul, 1998.
- J.J.G. Jansen, *Kur'an'a Bilimsel, Filolojik, Pratik Yaklaşımlar* (tr. Halilurrahman Acar), Fecr, Ankara, 1993.
- Johns, A. H., "Qur'anic Exegesis in the Malay World", *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an* (ed. A. Rippin), Oxford: Clarendon Press, 1988.
- Juynboll, G.H.A., *Modern Mısır'da Hadis Tartışmaları* (tr. Salih Özer), Ankara Okulu, Ankara, 2000.
- Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhid ve'l-Adl*, I-XX, el-Müessesetü'l-Mısriyye, ts.
- \_\_\_\_\_, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* (thk. Abdülkerim Osman), Mektebetü Vehbe, Kahire, 1996.
- \_\_\_\_\_, *Tesbîtu Delâili'n-Nübüvve*, I-II, Dâru'l-Mustafâ, Kahire, ts.
- Kâfiyeci, Muhyiddin, *Kitâbü't-Tefsîr fî Kavâidi İlmi't-Tefsîr* (thk. İsmail Cerrahoğlu), Ankara, 1989.

- \_\_\_\_\_, *el-Muhtasar fî Ilmi't-Târîh*, Franz Rosenthal, *İlmü't-Târîh inde'l-Müslimîn*, er-Risâle, 1403- 1983, *Beyrut*, s. 337.
- \_\_\_\_\_, *Nüzhetü'l-İhvân*, Ayasofya, nu: 413, vr. 1-49.
- Kandemir, Yaşar, “Ka'b el-Ahbâr”, *DİA*, XXIV, 1-3.
- Kara, Ahmet, “Postmodern Epistemolojiler ve Modern Bilim” *Bilgi, Bilim ve İslam I-II*, Ensar, İstanbul, 2005.
- Kara, İsmail, “Dinî Düşünce Tarihimiz Açısından Hamidullah'ın Eserlerinin Türkçe'ye/Türkiye'ye İntikali ve Tesirleri” *Hayatı, Kişiliği ve Düşünceleri ile Muhammed Hamidullah Sempozyumu*, Bursa Müftülüğü, 2005, s. 73-126.
- \_\_\_\_\_, “İslam ve Pozitivizm”, *Bilgi, Bilim ve İslâm I-II*, Ensar, İstanbul, 2005, s. 189-194.
- \_\_\_\_\_, “İslamcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri”, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslam*, Degâh, İstanbul, 2008, s 363-386.
- \_\_\_\_\_, *Din İle Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*, Dergâh, İstanbul, 2005.
- \_\_\_\_\_, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz*, Dergâh, İstanbul, 2011.
- \_\_\_\_\_, *Şeyhefendinin Rüyasındaki Türkiye*, Dergâh, İstanbul, 2002.
- Karaman, Hayreddin vd., *Kur'an Yolu*, I-V, DİB Yayınları, Ankara, 2006.
- \_\_\_\_\_, *İslam'ın Işığında Günün Meseleleri I- III*, İz, İstanbul, 2003.
- Kâsımî, Cemalüddin, *Mehâsinü't-Te'vîl* (thk. Muhammed Bâsil), I-IX, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1418.
- Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdullah, Hacı Halife, *Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, I-II, Mektebetü'l-Müsennâ, Bağdat, 1941.
- Katsh, Abraham I., *Judaism in Islam* (Biblical and Talmudic Backgrounds of the Koran and its Commentaries), Newyork University, 1954.
- Kaya, Mesut, “Yirmibirinci Yüzyılda Kur'an Çalışmalarına Eklenen Yeni Halka: Kur'an Ansiklopedileri”, *Marife*, yıl. 10, sayı. 3, 2010, s. 407-425.
- Kehhâle, Ömer, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, I-XIII, Mektebetü'l-Müsennâ, Beyrut, ts.
- Kerim, Muhammed, *Vasatiyyetü Ehli's-Sünneti beyne'l-Firak*, Dâru'r-Râye, 1415-1994.
- Kettânî, Muhammed Abdülhay, *et-Terâtibu'l-İdâriyye* (tr. Ahmet Özel), I-III, İz, İstanbul, 1993.
- Kevserî, M. Zâhid, *Makâlâtü'l-Kevserî*, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, Kahire, 1414-1994.
- Kılıçzâde Hakkı, *İtikadât-ı Bâtılaya İlan-ı Harb*, İstanbul, Şems Matbaası, 1329.

- Kisâî, Muhammed b. Abdullah, *Kıyasu'l-Enbiya*, Brill, Layden, 1922.
- Kister, M. J., "İsrâiloğullarından Nakilde Bulunma Meselesi" (tr. Cemal Ağırman) *CÜİFD*, 2001, cilt:5, sayı:1, s. 125-153.
- \_\_\_\_\_, "Legends in Tafsir and Hadith Literature: The Creation of Âdam and Related Stories", Andrew Rippin (ed.), *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an*, Oxford: Clarendon Press 1988, s. 82-114.
- Koca, Ferhat, "İbn Teymiyye", *DİA*, XX, 391-405.
- Koç, M. Akif, "Taberî *Tefsiri*'ni Anlamak Üzerine I", *AÜİFD*, 51: 1 (2010), s. 79-92.
- \_\_\_\_\_, "Endülüs Tefsirciliği Üzerine Bir Giriş Denemesi", *İslâmiyât*, VII (2004), sayı 3, s. 43-58
- \_\_\_\_\_, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*, Kitâbiyât, Ankara, 2005.
- Koselleck, Reinhart, *Kavramlar Tarihi* (tr. Atilla Dirim), İletişim, İstanbul, 2009.
- Kurtubî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an* (nşr. Ahmed el-Berdûnî-İbrahim Etfayyîş), I-X, Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1384/1964.
- \_\_\_\_\_, *el-İ'lâm bimâ fî Dîni'n-Nasârâ mine'l-Fesâd ve'l-Evhâm ve İzhâri Mehâsini'l-İslâm* (thk. Ahmet Hicazî es-Saka), Dâru't-Türâsi'l-Arabî, Kahire, ts.
- Kutluer, İlhan, "Batılılaşma", *DİA*, V, 152-158.
- Kutsal Kitap (Tevrat, Zebur, İncil)*, Kitab-ı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 2009.
- Kutup, Seyyid, *Fî Zılâli'l-Kur'an*, I-VI, Dâru'ş-Şurûk, Beyrut, 1985
- Lewis, Bernard, *Uygurluk Tarihinde Araplar* (tr. Hakkı Dursun Yıldız), Pegasus, İstanbul, 2006.
- Malik b. Nebi, *Kur'an-ı Kerim Mucizesi* (tr. Ergun Göze), TDV yayınları, Ankara, 1991.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed, *A'lâmü'n-Nübüvve*, Mektebetü'l-Hilâl, Beyrut, 1409.
- \_\_\_\_\_, *el-Hâvî el-Kebîr* (thk. Ali Muhammed Muavvıd), I-XIX, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1419-1999.
- \_\_\_\_\_, *el-Nüket ve'l-Uyûn* (thk. es-Seyyid b. Abdülmaksûd), I-VI, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts. II, 268
- Meriç, Cemil, *Bu Ülke*, İletişim, İstanbul, 2004.
- \_\_\_\_\_, *Işık Doğudan Gelir*, İletişim, İstanbul, 2009.
- \_\_\_\_\_, *Umrandan Uygarlığa*, İletişim, İstanbul, 2007.
- Meriç, Ümit, *İçimdeki Cennete Yolculuk*, Etkileşim, İstanbul, 2008

- Mes'ûdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Hüseyin, *Ahbâru'z-Zamân*, Dâru'l-Endelüs, Beyrut, 1416-1996.
- \_\_\_\_\_, *Murûcu'z-Zeheb ve Meâdinü'l-Cevher* (thk. Esad Dâğır), I-IV, Dâru'l-Hicre, Kum, 1409.
- Mevdûdî, *Modern Çağda İslamî Meseleler* (tr. Yusuf Işıcık), Tekin Kitabevi, 1993.
- \_\_\_\_\_, *Tefhimu'l-Kur'an* (tr. Komisyon), İnsan, İstanbul, 1995 I-VII.
- Mir, Mustansir, "Some Features Of Mewdudi's Tafhîm al-Qur'an", *American Journal of Islamic Social Sciences*" cilt: 2 sayı: 2, 1985, s. 233-244.
- \_\_\_\_\_, "Tefhîmu'l-Kur'an'ın Bazı Özellikleri", *Tefhimu'l-Kur'an* (Ek) VII, 357-370.
- \_\_\_\_\_, "Bir Bütün Olarak Sûre, Tefsirde irminci Yüzyıl Gelişmesi" (tr. Mustafa Özel), *İslamî Araştırmalar Dergisi*, XIV/1, s. 69-75.
- Mizzî, Yusuf b. Abdurrahman, *Tehzîbü'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl* (thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf), I-XXXV, er-Risâle, Beyrut, 1400-1980.
- Muhammed Abduh, *el-İslâm ve'n-Nasrâniyye Maa'l-İlm ve'l-Medeniyye*, Dâru'l-Hadâse, 1988.
- \_\_\_\_\_, *Fatiha Tefsiri* (tr. Abdülkadir Şener-Mustafa Fayda), *AÜİFD*, cilt: XVI, yıl: 1968, s. 1-33.
- \_\_\_\_\_, *Risâletü't-Tevhîd* (nşr. Reşid Rıza), Matbaatü Menâr, Mısır, 1346.
- \_\_\_\_\_, *Tefsiru Cüz'i Amme'*, Dâru İbn Zeydün, Beyrut, 1989.
- \_\_\_\_\_, *Tefsîru Sûrati'l-Fâtiha* (nşr. Reşid Rıza) Menâr, Mısır, 1319.
- Muhammed Ali, *İslam Dini* (tr. Naciye Akseki), I-II, Matbaâ-i Ebuzyiya, İstanbul, 1942.
- \_\_\_\_\_, *The Holy Qur'an* (ed. Zahid Aziz), Lahora Ahmadiyya Pablication, Lahor, 2010.
- Muhâsibî, Hâris b. Esed, *el-Akl ve Fehmu'l-Kur'ân* (thk. Hüseyin el-Kuvvetlî) Dâru'l-Fikr, 1971.
- \_\_\_\_\_, *el-Mesâil fî Amâli'l-Kulûb ve'l-Cevârih* (nşr. Abdülkâdir Atâ), Âlemü'l-Kütüb, Kahire, 1966.
- Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman* (thk. Abdullah Mahmud Şehhâte), I-V, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, Mısır, 1979-1988.
- Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-Akl ve'l-İlm ve'l-Âlim min Rabbi'l-Âlemîn ve Ibâdihi'l-Murselîn*, I-IV, Mektebetü'l-İslâmiyye, 1369-1950.



- Münâvî, Muhammed Abdurraûf, *Feydu'l-Kadîr Şerhu'l-Câmii's-Sağîr*, I-VI, el-Mektebetü't-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, 1356.
- Na'nâa, Remzi, *el-İsrâîliyyât ve Eseruhâ fî Kütübi't-Tefsîr*, Dâru'l-Kalem, Dimeşk, Dâru'z-Zıya', Beyrut, 1970, s. 354-367.
- Neccâr, Abdülvehhâb, *Kasasu'l-Enbiya*, İhyâü't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, ts.
- Nedvî, Ebu'l-Hasen, *İslam'ın Siyasi Yorumu* (tr. Hasan Basri), Akabe, İstanbul, 1986.
- Nettler, Ronald L. "Early Islam, Modern Islam and Judaism: The Isra'iliyyat in Modern Islamic Thought", *Studies in Muslim-Jewish Relations: Muslim-Jewish Encounters; Intellectual Traditions and Modern Politics*, Oxford: Harwood Academic Publications 1998, s. 1-14.
- \_\_\_\_\_, "A Modern Islamic Confession of Faith and Conception of Religion: Sayyid Qutb's Introduction to the Tafsir, fi Zilal al-Qur'an", *British Journal of Middle Eastern Studies*, sayı: 21, 1 (1994), s. 102-114.
- Nevevî, Ebu Zekerriya Yahya b. Şeref, *et-Takrîb ve't-Teysîr* (thk. Muhammed Osman el-Haşet), Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1405-1985, s. 93.
- \_\_\_\_\_, *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Müslim*, I-IX, Dâru İhyâü't-Türâs, Beyrut, 1392.
- \_\_\_\_\_, *Tehzîbü'l-Esmâ ve'l-Lügât*, I-IV, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts.
- Newby, G. D. ve Halperin, D., "Two Castrated Bulls: A Study in the Haggadah of Ka'b Al-Ahbâr", *Journal of the American Oriental Society*, 102/4 (1982), s. 631-638.
- Newby, G. D. "Tafsir Isra'iliyyat", *Journal of the American Academy of Religion, Thematic Issue*, 47/4 (1979) s. 658-697.
- \_\_\_\_\_, "The Drowned Son: Midrash and Midrash Making in the Quran and Tafsir" (ed. Stephen David Ricks), *Studies in Islamic and Judaic Traditions*, Atlanta, 1986, s. 19-32.
- Niyazi, Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, YKY, İstanbul, 2006.
- Ocak, Ahmet Yaşar, "İslami Bilimler ve Modernleşme Problemi", *Düşünen Siyaset*, sayı: 19, Lotus, 2004.
- Öğmüş, Harun, "Dirâse Menheciyye Havle'l-Hâceti İle'l-İsrâîliyyât fî Tefsîri'l-Kıyası'l-Kur'âniyye", *SÜİFD*, sayı: 29, Bahar, 2010, s. 183-198.
- Özdemir, Veysel, "İsrâîliyyât Türü Rivâyetlerin Hükümünü Belirleme Açısından "Ve Haddisû An Benî İsrâile Ve Lâ Harace..." Hadisi Hakkında Bir Değerlendirme" *FÜİFD*, 13:2 (2008), s. 307-325.
- Özen, Adem, "İslâm-Yahudi Polemiği ve Tartışma Konuları", *Divan*, 2000/2, s. 237-256.

- Öztürk, Mustafa, “Muhammed Esed’in Meal-Tefsirindeki İntihaller Üzerine” *Meal Kültürümüz*, Ankara Okulu, Ankara, 2008, s. 105-160.
- \_\_\_\_\_, “İslam Tefsir Geleneğinde Ehl-i Kitapla İlgili Bazı Telakkilerin Epistemik Değeri,” *Kur’an’ın Farklı İnanç Mensuplarına Yaklaşımı*, Konya, 2006, s.24-50.
- \_\_\_\_\_, “Çağdaşlık ve Çağdaş Dönem Kur’an Yorumlarına Genel Bir Bakış” *İslâmiyât* 7 (2004), sayı 4, 71-94.
- \_\_\_\_\_, “Oksidentalizm Bağlamında Afgânî-Abduh Ekolü”, *Marife*, yıl: 6, sayı: 3, 2007, s. 43-69.
- \_\_\_\_\_, “Taberî’nin Tefsir Anlayışında Seleflik ve İlimli Zahirîlik”, *Bir Müfessir Olarak Muhammed B. Cerîr et-Taberî Sempozyumu*, Konya, 2010, s. 17-51.
- \_\_\_\_\_, *Kıssaların Dili*, Ankara Okulu, Ankara, 2012.
- Paçacı, Mehmet, “Klasik Tefsir Neydi?”, *İslamî İlimler Dergisi*, yıl 2, sayı 1, 2007, s. 7-20.
- \_\_\_\_\_, “Çağdaş Dönemde Kur’an’a ve Tefsire Ne Oldu?”, *İslâmiyât*, VI (2003) sayı 4, s. 85-104.
- \_\_\_\_\_, “De ki: Allah Bir’dir” –İhlas Sûresi’nin Sami Geleneği Perspektifinden Bir Tefsiri-, *İslâmiyât*, I (1998) sayı, 3, s. 49-71.
- \_\_\_\_\_, “Kur’an-ı Kerim Işığında Vahiy Geleneğine -Kitab-ı Mukaddes Bağlamında- Bir Bakış”, *Kur’an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz?*, Ankara Okulu, Ankara, 2000.
- \_\_\_\_\_, “Oryantalizm ve Çağdaş İslamcı Söylem”, *İslâmiyât*, IV, (2001), sayı 4, s. 91-110.
- Plessner, M. ve Rippin, A., ‘Mukatil B. Sulayman’, *EI<sup>2</sup>*, VII, 509.
- Polat, Fethi Ahmet, *Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur’an’a Yaklaşımlar*, İz, İstanbul, 2007.
- \_\_\_\_\_, “Hanefî’nin Oksidentalizmi Temaşaya Değmez Bir Tulûat Mıdır?” *Marife*, yıl: 6, sayı:3 2007, s. 71-106.
- \_\_\_\_\_, *Tefsir Tarihi ve Usulü* (Komisyon) A.Ü., Ankara, 2010, s. 227.
- \_\_\_\_\_, *Tefsir Tartışmalarında Yöntem Sorunları*, I-II, Aybil, Konya, 2011.
- Rabî’, Âmâl Muhammed Abdurrahman, *el-İsrâiliyyat fî Tefsîri’t-Taberî, Dirâseten fî'l-Lüğa ve'l-Masâdiri'l-İbriyye*, el-Meclisü'l-A’la li-Şüûni'l-İslâmiyye, Kahire, 1425/2005
- Râzî, Fahreddin, *İsmetü'l-Enbiyâ*, Mektebetü's-Sekâfe ed-Dîniyye, Kahire, 1406-1986.

- \_\_\_\_\_, *Mefâtihu'l-Ğayb*, I-XXXII, İhyâü't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1420.
- Reşid Rıza, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut, 1405/1985
- \_\_\_\_\_, *İslam'da Birlik ve Fıkıh Mezhepleri* (tr. Ahmet Hamdi Akseki, sadeleştiren, Hayreddin Karaman), DİB yayınları, Ankara, 1974.
- \_\_\_\_\_, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm el-Müştehir bi'smi Tefsîri'l-Menâr*, I-XII, Dâru'l-Menâr, Kahire, 1366/1947.
- Rippin, Andrew, "Interpreting the Bible through the Qur'ân", *Approachs to the Qur'an* (ed. G.R. Hawting-K.A. Shareef), Routledge, Newyork, 1993, s. 249-259.
- Rosenthal, Franz, "The Influence of the Biblical Tradition on the Muslim Historiography" B. Lewis ve P.M. Holt tarafından edisyonu yapılan *Historians of the Middle East*, Oxford, 1962, s. 35-45.
- Rûmî, Fehd, *İtticâhâtü't-Tefsîr fi'l-Karni'r-Râbi' Aşer*, I-II, Suud, 1407-1986.
- Sa'lebî, Ebu İshak Ahmed b. Muhammed, *Arâisü'l-Mecâlis*, Matbaatü'l-Hamidiyye, Mısır, 1321.
- \_\_\_\_\_, *el-Keşf ve'l-Beyân an Tefsîri'l-Kur'ân* (thk. Ebu Muhammed b. Âşûr), I-X, İhyâü't-Türâs, Beyrut, 1422.
- Schimmel, Annemarie, *Dinler Tarihi*, Kırkambar Kitaplığı, İstanbul, 2007.
- Seâlibî, Abdurrahman, *el-Cevâhiru'l-Hisân fi Tefsîri'l-Kur'ân* (thk. Muhammed Ali Muavvîd), I-V, İhyâü't-Türâs, 1418.
- Sehâvî, Şemsüddin Ebu'l-Hayr, *el-Cevâhir ve'd-Dürer, İlmü't-Târîh inde'l-Müslimîn* (ed. Franz Rosenthal, Ar. tr. Salih Ahmed el-İlâ), er-Risâle, Beyrut, 1403-1983.
- \_\_\_\_\_, *ed-Dav'ü'l-Lâmi' li-Ehli'l-Karni't-Tâsi'*, I-VI, Dâru Mektebeti'l-Hayât, Beyrut, ts. I, 108.
- \_\_\_\_\_, *el-İ'lân bi't-Tevbîh limen Zemme Ehli't-Te'rîh* (thk. Franz Rosenthal, Ar. tr. Salih Ahmed el-İlâ), er-Risâle, Beyrut, 1407/1986.
- \_\_\_\_\_, *et-Tuhfetü'l-Latîfe fi Tarihi'l-Medîneti's-Şerîfe*, I-VI, Dâru Mektebeti'l-Hayat, Beyrut, ts.
- \_\_\_\_\_, *Fethu'l-Muğîs bi-Şerhi Elfiyeti'l-Hadîs* (thk. Ali Hüseyin Ali) I-IV, Mektebetü's-Sünne, Mısır, 1424/2003.
- Seligshon, M. "Adem", *İA*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1978, I, 134, 135.
- Sezgin, Muhammed Fuad, *Buhârî'nin Kaynakları*, İbrahim Horoz Basımevi, İstanbul, 1956.
- \_\_\_\_\_, *Târîhu't-Türâsi'l-Arabî* (Ar. tr. Urfet Mustafa, Mahmud Fehmi Hicazî), İdâretü's-Sekâfe ve'n-Neşr, Riyad, 1991-1411.

- Suyûtî, Celâlüddin, *ed-Dürü'l-Mensûr*, I-VIII, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ts.
- \_\_\_\_\_, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân* (M. Ebu'l-Fadl İbrahim), I-IV, el-Heyetü'l-Mısriyye, 1394-1974.
- \_\_\_\_\_, *Lübâbü'n-Nükûl fî Esbâbi'n-Nüzûl* (thk. Ahmed Abdüşşâfi), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts.
- \_\_\_\_\_, *Tedribü'r-Râvî fî Şerhi Takrîbu'n-Nevevî*, (thk. Muhammed el-Fâryâbî) I-II, Dâru Taybe, ts.
- Şâfiî, Muhammed İbn İdris, *el-Ümm*, I-VIII, Dâru'l-Marife, Beyrut, 1410-1990.
- \_\_\_\_\_, *er-Risâle* (thk. Ahmed M. Şâkir), Mektebetü'l-Halebî, Mısır, 1358/1940.
- Şâkir, Ahmed Muhammed, *el-Bâisü'l-Hasîs Şerhu İhtisâri Ulûmi'l-Hadîs*, Mektebetü'l-Meârif, Riyad, 1416/1995.
- Şâtübî, Ebu İshak İbrahim b. Musa, *el-Muvâfakât fî Usûli's-Şerîa* (tr. Mehmet Erdoğan), İz, İstanbul, 2003.
- Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, *Tarih-i İslâm*, Hikmet Matbaası, İstanbul, 1326.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm, *el-Milel ve'n-Nihal*, I-III, Müessesetü'l-Halebî, ts.
- Şengül, İdris, "Kıssa", *DİA*, XXV, 498-501.
- Şentürk, Mustafa, *Kur'an'ın Sünnî ve Şîî Yorumu*, İnsan, İstanbul, 2010
- Şentürk, Recep, "Fıkıh ve Sosyal Bilimler Arasında Son Dönem Osmanlı Aydını", *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı 4, 2000, s. 133-171.
- Şerif, İbrahim, *İtticâhâtü't-Tecdîd fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerim*, Dâru't-Türâs, Kahire, 1982.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Fethu'l-Kadîr*, I-VI, Dâru İbn Kesîr, Dimeşk, 1414,
- Şimşek, Mehmet Sait, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Kitap Dünyası, Konya, 2011.
- \_\_\_\_\_, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, I-V, Beyan, Ankara, 2012
- \_\_\_\_\_, *Kur'an Kıssalarına Giriş*, Yöneliş, İstanbul, 1998.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed, *Mu'cemü'l-Kebîr* (thk. Hamdî es-Selefi), I-XV, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire, 1415- 1994.
- Taberî, Ali b. Rabben, *ed-Dîn ve'd-Devle fî İsbâti Nübüvveti Muhammed*, thk. Âdil Nüveyhid, Dâru'l-Âfâk el-Cedîde, Beyrut, 1393/1973.
- \_\_\_\_\_, *er-Red alâ Esnâfi'n-Nasârâ*, <http://www.tafsir.net/vb/tafsir4495/>.
- Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed İbn Cerîr, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kurân* (thk. Ahmed M. Şâkir), I-XXIV, Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.
- \_\_\_\_\_, *Târîhu'r-Rusul ve'l-Mülûk*, I-XI, Dâru't-Türâs, Beyrut, 1387.

- Tahavî, Ebu Ca'fer Ahmed el-Mısırî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr* (thk. Şuayb Arnavut), Müessesetü'r-Risâle, 1415.
- Tarhûnî, Muhammed İbn Rızk, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn fî Ğarbi İfrîkya*, Dâru İbni'l-Cevzî, 1426.
- Tayyâr, Müsâid b. Süleyman, *el-Fusûl fî Usûli't-Tefsîr*, Dâru İbn Cevzî, 1433.
- \_\_\_\_\_, *Şerhu Mukaddime li-Usûli't-Tefsîr li-İbn Teymiyye*, Dâru İbni'l-Cevzî, Suud, 1428.
- \_\_\_\_\_, *Makâlât fî Ulûmi'l-Kur'ân ve Usûli't-Tefsîr*, Dâru'l-Muhaddis, Riyad, 1425.
- Tora ve Aftara* (tr. Moşe Farsi), I-V, Gözlem Gazetecilik Basın Yayın, İstanbul, 2007.
- Tottoli, Roberto, "Origin and Use of the Term Isrâ'îliyyât in Muslim Literature" *Arabica*, 46 (1999) s. 193-200.
- \_\_\_\_\_, *Biblical Prophets in The Qur'an and Muslim Literature*, Curzon Press, 2002.
- Tûfî, Süleyman b. Abdülkavî el-Bağdâdî, *el-İksîr fî İlmi't-Tefsîr* (thk. Abdulkadir Hüseyin), Mektebetü'l-Âdâb, Kahire, ts.
- Turtûşî, Ebu Bekir Muhammed b. Muhammed, *Sirâcu'l-Mülûk*, Mısır, 1289/1872.
- Tüccar, Zülfikar, "el-Maârif", *DİA*, XXVII, 271.
- Tümer, Günay, "Arâisü'l-Mecâlis", *DİA*, III, 265, 266.
- Uğur, Mücteba, "Va'z, Kıssacılık ve Hadiste Kussâs", *AÜİFD*, cilt: 28, yıl: 1986, s. 291-326.
- Uzun, Tacettin, "İmam Şâfiî'nin Edebi Kişiliği Üzerine", *Marife*, yıl: 2, sayı: 1, s. 213-218.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devleti Teşkilâtına Medhal*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1988.
- Vajda, G. 'Isra'iliyyat' *EI<sup>2</sup>*, IV, 211, 212.
- Versteegh, Kees, "Arap Dili Öğretiminin Tarihçesi" (tr. Muhammed Günaydın), *İÜİFD*, sayı 16, yıl:2007, s. 331-353.
- Watt, Montgomery, "The Study Of al-Gazâlî", *Oriens*, 13/14 (1960), 121-131.
- \_\_\_\_\_, *Müslüman Hıristiyan Diyalogu* (tr. Fuat Aydın), Birey, 2000.
- \_\_\_\_\_, *İslâmî Hareketler ve Modernlik* (tr. Turan Koç), İz, İstanbul, 1997.
- Wielandt, Rotraud, "Exegesis of the Qur'an: Early Modern and Contemporary" *Encyclopaedia of the Qur'an*, Brill, Leiden-Boston, 2002, II, 124-140.

- Yasdıman, Hakkı Şah, “Yılan, Havvâ, Âdem Arasında Geçen Olaylara İslam ve Yahudiliğin Bakışı”, *DEÜİFD*, XXXIV/2011, s. 9-35.
- Yavuz, Hilmi, *İslam'ın Zihin Tarihi*, İstanbul, 2009.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, I-X, Azim, İstanbul, ts.  
\_\_\_\_\_, *Metâlib ve Mezâhib*, Eser Neşriyat, İstanbul, ts.
- Yıldırım, Suat, *Kur'an-ı Hakîm ve Açıklamalı Meâli*, Defîne Yayınları, İstanbul, 2012.
- Zaferü'l-İslam Han, *Yahudilikte Talmud'un Mevkii ve Prensipleri* (tr. Mehmet Aydın), İhya, İstanbul, 1981.
- Zafzâf, Muhammed, *et-Ta'rîf bi'l-Kur'an ve's-Sünne*, Mektebetü'l-Felâh, Kuveyt, 1984.
- Zehebî, Ebu Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Ahmed, *Mizânü'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl* (thk. Ali Muhammed el-Becâvî), I-IV, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1382-1963.  
\_\_\_\_\_, *Tezkiratü'l-Huffâz*, I-IV, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1419/1998.
- Zehebî, M. Hüseyin, *el-İsrâiliyyât fî't-Tefsîr ve'l-Hadîs*, Mektebe Vehbe, Kâhire, ts. 147-160.  
\_\_\_\_\_, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, I-III, Dâru'l-Erkam, Beyrut, ts.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmıdî't-Tenzîl*, I-IV, Dâru'l-Kitâb el-Arabî, Beyrut, 1407.
- Zerkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'an*, I-II, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1420-1999.
- Zerkeşî, Bedreddin, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'an* (Muhammed Abdülfadl İbrahim), I-IV, İhyâü'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1376-1957.
- Zeydan, Corci, *et-Temeddünü'l-İslâmî*, I-III, Mektebetü'l-Hayât, Beyrut, ts.
- Zeyveli, Hikmet, “Muhammed Esed'e İki Haksızlık Örneği: Esed'in *Kur'an Mesajı* ile İlgili 'İntihal' ve 'Çarpıtma' İddialarının Tutarsızlığı”, *Marife*, yıl: 2012, sayı: 1, s. 25-46.
- Zirikli, Hayreddin, *el-A'lam*, Kahire, el-Matbaatü'l-Arabiyye, 1982.